

IX Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata
5 al 7 de diciembre 2016

Tres guerras chiapanecas en clave comunitaria: 1867, 1911, 1994.

Chiaradía, Esteban – Oberlin Molina, Matías Nahuel (FFyL-UBA)
chara.casilla@gmail.com; matiasoberlin@gmail.com

A modo de introducción

Separado de Guatemala en 1821, aislado del resto de México, el Estado de Chiapas vivía inmerso en una economía tradicional sostenida por relaciones tributarias y patriarcales sobre las comunidades indígenas. En el último tercio del siglo XIX vemos delineadas tres zonas económicas: el minifundio campesino indígena, el latifundio “colonial” ladino y la plantación capitalista con inversión extranjera, formas que son el producto inacabado de diferentes acumulaciones históricas. Pero será el tercer elemento quien logre conjugar los otros dos en un ciclo largo de expansión y explotación ligado al tráfico transoceánico: el ciclo del café.

Empresarios y plantadores -alemanes en su gran mayoría- se instalan en el distrito costero del Soconusco y pronto monopolizan la actividad cafetalera, reducen costos superando las dificultades de transporte (puertos, compañías navieras, compromiso porfirista para construir el ferrocarril Panamericano) y reordenan la entidad con el traslado de la capital a la moderna Tuxtla Gutiérrez. Pero lo fundamental es el sistema de *enganchamiento* de mano de obra estacional indígena de los Altos.¹

El *enganchamiento* consiste en un préstamo inicial y salarios muy bajos que obligan a marchar a la costa y contraer deudas con el patrón, la “tienda de raya” y el enganchador, asegurando el retorno cada año. Esto permitía a las familias tzotzil-tzeltales garantizar la subsistencia, siempre en peligro por la expansión de los finqueros, comerciantes y acaparadores. Así, la reproducción de una mano de obra barata y accesible recae sobre la comunidad indígena, recostándose en el “sistema de cargos” de la organización social y religiosa de las comunidades donde cada varón joven pone su empeño en ascender en la estructura de cargos para terminar sus días como un “anciano respetable” (Rus 2005: 15).² En

¹ Sobre cuestión cafetalera véase Bartra 1995, Hernández Navarro 2006, Fernández y Tarrío 1983: 31-36.

² Este principio ordenador de la vida comunal -que se pensaba consustancial a la identidad indígena- fue interpretado por la antropología culturalista norteamericana como un “lenguaje social” que permitía ver el funcionamiento de estos “fósiles sociales” que parecían ser las comunidades alteñas (Paniagua 2007). En

este esfuerzo, el indígena aceptaba el *enganchamiento* mientras la reproducción corría por su cuenta y la comunidad, al mantener su parcela y el acceso a los bienes comunales e involucrar a su familia en el esfuerzo por el prestigio comunal. Esta organización neutralizaba el conflicto social y alentaba identidades fragmentarias comunales (zinacantecos, chamulas, etc.) en desmedro de una identidad común de mayor envergadura (tzotziles, tojolabales, etc., o más aún como mayas o simplemente “indígenas”), facilitando el control estatal y alejando los fantasmas de las explosiones de violencia interétnica.

Jan Rus (2005: 10) describió las consecuencias de este proceso, al calificar a los Altos como “comunidades dormitorio” de una fuerza de trabajo que cada vez más dependía de lo obtenido en el trabajo asalariado en la costa –culturalmente inferior-, minando a largo plazo el ideal de comunidad autosuficiente productora de maíz, poniendo en entredicho la imagen de inalterabilidad de la comunidad y su cuasi irrefutable sistema de cargos.

El otro actor preexistente incorporado al ordenamiento social de la nueva economía es la dividida elite criolla. Tradicional explotadora de indios, la aristocracia colonial *coleta* de finqueros y comerciantes alteños se vio reducida al rol de *enganchadores* de indios, alimentando su rencor social;³ y los hacendados de los valles centrales, dedicados a una ganadería rutinaria y con ideas liberales, se aliaron al porfirismo mediante gobernadores enérgicos como Emilio Rabasa, mientras la desamortización impulsada por el gobierno central favoreció el implante del tercer sector terrateniente (los plantadores cafetaleros). Así, la unión entre mexicanos procreaba plantadores alemanes.⁴

De tal modo, la iniciativa del capital alemán logró incorporar -en forma subordinada- a distintos sectores de la economía chiapaneca en un ambiente de tensión y conflicto social: una complementariedad de tierras altas y bajas que conecta el espejismo de la autosubsistencia comunal (donde se reproduce la fuerza de trabajo) y un polo agroexportador de capital extranjero con características de enclave asistido por el esfuerzo estatal. Los rasgos tradicionales de la sociedad chiapaneca permanecen inalterables, lo mismo que el parasitismo ladino, siendo lo novedoso el aporte de una válvula de escape social en los populosos Altos.

La incipiente irrupción del capitalismo amenazaba con cambiar la sociedad indígena poniendo en duda la distinción indio/no indio al extenderse la “ladinización” de los indígenas. Los finqueros *coletos* –marginalizados por el desarrollo económico- adoptaron una postura

realidad era un producto tardío de la colonia que se forjó con la República. Favre (1973: 127) afirma que el sistema refleja la complicidad de la sociedad colonizada y la colonizadora: brinda un refugio cultural indio frente al mundo exterior y reproduce la indianidad en condiciones de asimetría.

³ Los *coletos* tienen a San Cristóbal de las Casas como epicentro y a la familia Pineda como exponente.

⁴ Véase Aubry 2005, Benjamin 1995a, Favre 1973, García de León 1985 y Marion Singer 1988.

reaccionaria frente a los aspectos impersonales y poco paternalistas de la esclavitud asalariada de monterías⁵ y cafetales, reforzando la “indianidad” de los indios, haciéndolos prisioneros de un universo artificial que requiere intermediarios en sus relaciones con la sociedad externa, manteniendo así la supremacía de sus amos en una suerte de arreglo del sistema colonial que detenga el proceso de abolición de la vieja servidumbre indígena (Favre 1973: 335).

En el contexto del despojo creciente a las comunidades y el horror social que provoca a la elite la Guerra de Castas de Yucatán (1847-1901), la disputa entre fracciones de la elite terrateniente chiapaneca permite entender algunos sucesos como la “Guerra de Castas” de los Altos (1867-1870), habitualmente analizada como un estallido fanático de violencia interétnica iniciado por los indígenas pero que puede servir de base para una interpretación diferente del comportamiento político indígena durante la Revolución mexicana.

1867. La “guerra de castas”

Tras la revolución liberal de Ayutla en 1855 y la Constitución de 1857 se ponen en circulación tierras del clero y de las comunidades indígenas, buscándose de este modo crear una clase de pequeños propietarios. La tierra se concentra, devorando los comunales indios y convirtiendo a estos últimos en peones, lo que fomenta entre 1840-1860 distintas rebeliones campesinas en todo México. Socialistas utópicos, fourieristas pacifistas y anarquistas de acción directa serán los ideólogos de la revuelta campesina (García de León 1978: 146), pero sus utopías no generaban los levantamientos sino que estos eran continuadores de los movimientos agrarios de la primera mitad del siglo XIX. Ya entonces aparece, en forma confusa, la consigna revolucionaria *Tierra y Libertad*, que acuñará en Rusia el populista Alexander Herzen en 1861 y que será característica del zapatismo iniciado el siglo XX.

Chiapas no permanece al margen. En 1848 la elite local encarcela indios para frustrar una supuesta conjura tzeltal para desatar una “guerra de castas”, reflejo del temor que le produce los sucesos de Yucatán; pero el origen real de los levantamientos era el despojo a las comunidades (Wasserstrom 1978). Diecinueve años después nos encontramos con que la temida conjura sale a la luz. En su *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas* (1888), el prestigioso *coleto* Vicente Pineda se torna cronista oficial de los sucesos de 1867-70: la joven tzotzil Agustina Gómez Checheb encuentra unas piedras, el fiscal de la comunidad (una suerte de catequista) Pedro Díaz Cuscat sostiene que estas hablan

⁵ Las monterías (explotación maderera en la Selva Lacandona) son arcaicas en lo laboral y extractivo, pero modernas en lo referido a mercados mundiales, empresa trasnacional y financiamiento intercontinental (Aubry 2005: 138). Las brutales condiciones de trabajo y las revueltas fueron investigadas y noveladas por B. Traven.

y Agustina da a luz unos ídolos de barro; los indios hacen de la aldea de Tzajalhemel y esos ídolos un centro socio-religioso y mercantil. Los ladinos de San Cristóbal intervienen, pero el gobernador Pantaleón Domínguez afirma que tienen libertad de creer en lo que quieran. Cuscat, victorioso, interpreta esto como una debilidad de la clase dominante, y crucifica a un niño, un mesías indio. Los ladinos apresan a Cuscat y confiscan los ídolos, pero los indígenas matan al cura de Chamula y sus asistentes. Arribado a Chiapas el maestro e ingeniero Ignacio Fernández Galindo, este alienta a los indios con relatos de las victorias mayas en Yucatán y yaquis en Sonora, y les promete resucitarlos si mueren en batalla. Galindo lidera una campaña militar donde asesinan ladinos en cada pueblo y ponen sitio a San Cristóbal, y se ofrece para ocupar el lugar de Cuscat. Finalmente, los indios se dispersan cuando estaban a punto de tomar la ciudad (como ocurriera en Yucatán años atrás), Galindo es ejecutado y el gobernador envía tropas por toda la región que someten a los belicosos indios.⁶

El episodio fue analizado a partir de la disputa intraelite y el rol de la Iglesia (Ortiz, Florescano), la cuestión agraria y las contradicciones de clase (García de León, Reina) o el mesianismo y la readaptación de la cultura indígena a la ladina (Reifler, Florescano).⁷ Aquí tomaremos la reinterpretación de Jan Rus (1995), que recurre a otras fuentes (no solo Pineda), y los aportes posteriores de Jan de Vos (1995: 250-253) y Andrés Aubry (2005: 129-131).

Para estos últimos, lo de Cuscat sería un movimiento separatista pacífico que implica un retiro de ámbitos claves controlados por los ladinos: la Iglesia y los mercados locales. Este polo alternativo afecta los intereses económicos de los ladinos, que se aprestan a actuar. La disputa entre liberales del porfirista Pantaleón Domínguez y *coletos* conservadores marca la evolución de los hechos: el gobernador –amparándose en las Leyes de Reforma- se muestra complaciente con los indios, afectando así el control de la mano de obra por cuenta de sus rivales políticos. Pero los *coletos* deciden terminar de una vez con la molesta secesión chamula. Aquí podría concluir la historia, pero la reintroducción de impuestos eclesiásticos por parte del cura de Chamula (prohibidos por las Leyes de Reforma) y la decisión de Pantaleón de reimplantar el odiado impuesto de capitación insufla la rebelión.

Los indios matan algunos ladinos en villorrios aislados y Galindo los conduce a San Cristóbal para proponer un intercambio de prisioneros. Esta marcha, que deja abierta la puerta al diálogo, es interpretada por los *coletos* como la marcha de Atila sobre Roma. Además,

⁶ Para ampliar información sobre estos episodios véase Benjamin 1995b: 188-191.

⁷ Se trata de los siguientes títulos: Rocío Ortiz (2003), *Pueblos indios, iglesia católica y elites políticas en Chiapas*, Coneculta, Chiapas. Enrique Florescano (1998), *Etnia, estado y nación*, Aguilar, México. Leticia Reina (1984), *Las rebeliones campesinas en México, Siglo XXI*, México. Victoria Reifler Bricker (1993), *El cristo indígena, el rey nativo*, FCE, México. Y el ya citado de García de León (1978).

comienza la campaña por la reelección de Pantaleón como gobernador y es necesario ganar votos alteños. Se envía el ejército a las aldeas y se instala la idea de que una guerra está librándose en defensa del orden. La prensa local -como *La Brújula*- fue clave para propagar la idea de “guerra de castas” y reproducir el estereotipo del indio salvaje, llamando a la unidad de los blancos y mestizos en cada municipio frente a la poderosa barbarie en este “combate desigual”, reclamando gastos extraordinarios al gobierno, incitando a la Iglesia a intervenir, pidiendo la reducción de los indígenas en pueblos donde vigilarlos y mestizarlos con educación y conversión cristiana (González Roblero s/f). La supuesta guerra es una carnicería (los periódicos registran 800 indios muertos), y hacia 1870 resisten algunas guerrillas indígenas en Simojovel, zona donde el avance de los finqueros es más acuciante.

Los indígenas iniciaron un proyecto alternativo pacífico, creyeron en el discurso de tolerancia del gobernador, hacia el final adoptaron el programa romántico del mestizo Galindo y cayeron en la trampa del movimiento armado al ver una grieta entre sus amos divididos. Pero los finqueros, sean de tierras altas o bajas, se disputaban la mano de obra como forma de controlar la base económica de sus contrincantes políticos. Cuando el movimiento de Cuscat fue considerado una amenaza militar (permitiendo el desarrollo del juego político), las filas de la elite se cerraron sobre él. Tiempo después, Vicente Pineda elaborará su versión de los hechos donde los indios siempre son malos y violentos, la fracción de elite rival es también bárbara al tolerar el movimiento, y la elite *coleta* es la austera guardiana de la civilización. Y pese a la poca veracidad de su relato (por ejemplo, no hay registro en la prensa local de la mentada crucifixión del niño a manos de Cuscat), esta interpretación –reforzada por la versión novelada de Flavio Paniagua en *Florinda*- fue aceptada por numerosos historiadores, marcando a fuego la lectura de la resistencia indígena como una acción violenta de inspiración supranatural, de odio étnico, incapaz de elaborar un proyecto alternativo, reproduciendo en la historiografía la construcción del *otro* salvaje y la victoria militar del *nosotros* civilizado en una guerra inventada.

Cerrado el episodio, la mano de obra comenzará a ser repartida entre los vencedores y una importante cantidad será entregada a la elite modernizante y al capital alemán. Pero el indigenismo ladino lamentará este trágico destino: para que no se arruinen y caigan en el anarquismo, es necesario protegerlos del capitalismo corruptor.⁸ Civilizarlos, dirá Pineda, es imposible y además no es bueno porque sería arruinar una cultura ancestral. Pero se los puede

⁸ En su obra, Vicente Pineda trata como bárbaros a los rebeldes, pero “de ninguna manera puede asimilárseles a los dinamiteros irlandeses, a los nihilistas rusos, a los anarquistas alemanes, a los socialistas belgas, a los comunistas franceses [...] Comparados con todo ese populacho, los indios no son más que un conjunto de gente buena”. (Pineda 1888: 67)

hacer menos bárbaros “amansándolos” mediante una educación que frene la movilidad social india, condenándolos a trabajar la tierra para sus “protectores” puesto que “*las poblaciones de ladinos no muy gustan de las fatigas anexas a esta profesión*” (Pineda 1988: 67).

La Guerra de Castas se enmarca en el contexto de las reformas impulsadas por la República Restaurada. Poco después comenzará el largo porfiriato. Si el paso de Benito Juárez a Porfirio Díaz –al decir de Gilly (1998)- coincide a nivel mundial con el paso del capitalismo de libre competencia al capitalismo monopólico, en Chiapas esto se traduce en un refuerzo de la incorporación al mercado mundial vía enclave agroexportador y sus mecanismos de reproducción y reclutamiento de mano de obra, con el compromiso histórico – a nivel nacional y también en Chiapas- entre liberales y conservadores bajo la bandera del capital extranjero. La nueva situación en la “posguerra” chiapaneca es la de una gran presión sobre las comunidades alteñas y, en el revés de trama, una resistencia larvada que espera su momento para florecer. El porfirismo significa la tendencial liquidación de las comunidades, de los pueblos indios, pero el mismo desarrollo del capitalismo impulsa otras fuerzas y contradicciones sociales que se sumaron en el plano nacional al antagonismo del lado del campesinado, conduciendo de tal modo a la Revolución de 1910.

1911. La “guerra de Pajarito”

En el Norte se suceden los acontecimientos de la Revolución. En el Sur se siguen los mismos con un interés localista: el triunfo maderista despierta los anhelos *coletos* de recuperar la hegemonía perdida, y se alienta a los indios –como superación de los resentimientos de la pasada “guerra de castas”- a una defensa común del aislamiento regional contra el modernismo del “rabasato” (1891-1911) cómplice del porfirismo. En un acto reflejo, los *coletos* se alinean con Madero, a pesar que el Plan de San Luis iba contra sus intereses, y otras alianzas ensayan sus rivales tuxtlecos.⁹ Los *coletos* defendían los ejidos de las comunidades defendiendo sus propios intereses y el aislamiento e ignorancia de los indígenas, base indispensable para mantener sus feudos. Son terratenientes conservadores unidos a la lucha anticapitalista campesina bajo la bandera liberal maderista.

La guerra civil se inició por la disputa entre Tuxtla y San Cristóbal por la bendición del inminente régimen maderista y del De la Barra para la gobernación de Chiapas. Los tuxtlecos –respaldados por presidente interino De la Barra- lanzaron el batallón *Gavilanes* a los Altos.

⁹ La tónica de los distintos sectores terratenientes de Chiapas era “adherirse a los programas agrarios emanados de las facciones revolucionarias en pugna que les asegurasen, mediante una adecuada utilización e interpretación, la posibilidad de seguir desarrollando su propio proyecto de acumulación, sin permitir cambio alguno en las estructuras sociales de producción” (Marion Singer 1988: 59).

Los alteños organizaron el *Batallón Juárez* “en defensa de los ejidos”. En medio de este conflicto –como en 1867- se abría una hendidura para el descontento indígena y campesino, que aprovecharon los chamulas –aparentemente alentados por Orozco y Jiménez, obispo de San Cristóbal- liderados por *Pajarito* (Jacinto Pérez Chixtot), discípulo “rezador” del obispo en la campaña contra el sincretismo indígena. Al grito de “¡Viva Madero, Mueran los rabasistas!”, los *pajaritos* movilizan entre 3.000 y 8.000 efectivos que asedian ciudades leales a Tuxtla.¹⁰

Varias voces acusaron al obispo de incitar a la rebelión *coleta* y de persuadir a los indígenas para que se unieran a ella. Pero no había evidencias contra el obispo (Meyer 2000). La ausencia de instituciones del Estado, arguye Meyer, produce una fuerte presencia de la Iglesia en tales regiones, lo que reforzaría la hipótesis de la acción episcopal en la rebelión.

Pronto los *pajaritos* aplicaron castigos corporales y ejecuciones a sus amos ladinos, acusados de *caciquistas* o *rabasistas* en cada pueblo que ocuparon en su campaña relámpago en los Altos. Los pobladores indígenas hacían sus denuncias:

...se oían voces que exclamaban: “Este es muy malo”, “Este me pegó”; otros decían: “Este fue jefe de cuartel”, “Este fue comisionado”. Para todos tenían quejas, con excepción de uno de los ladinos [del cual todos] coincidieron en su apreciación: ‘Este no nos ha hecho nada, debe quedar libre’, y así lo hicieron....

Como los ánimos se iban caldeando, un indígena catarinero, con el machete dio varios cintarazos al que fuera su patrón [...] un hombre que aplicaba castigos corporales a los indígenas que tenía como sirvientes... (Moscoso, cit. en Marión Singer 1988: 63)

Pajarito se manejó con autonomía respecto a sus auspiciantes *coletos*, y la lucha se leía en términos de bandos *pajarito* o *gavilán*, lo que condujo a los ladinos a aceptar las propuestas de paz de los tuxtlecos por temor a los incontrolables *pajaritos* (García de León 1985).

Se repetía la historia de otras sublevaciones: llegó la temporada de bajar a las plantaciones o marchar a atender sus milpas. Mientras, Madero envió tropas del lado tuxtleco, amenazando con castigar a sus primitivos partidarios alteños si boicoteaban las elecciones federales.

Pero no solo contra los ladinos se desató el furor de los *pajaritos*. En sus incursiones realizaron purgas contra otros chamulas “tradicionalistas”, contra líderes indígenas que habían colaborado con el Estado, que reclutaban la mano de obra indígena para los ladinos y que recaudaban los impuestos para el fisco. Muchos marcharon a otras regiones del estado, pero otros, liderados por *Me'chij* (Mariano Pérez), ofrecieron su apoyo a los tuxtlecos.

La guerra civil entre los ladinos duró un mes y terminó con la victoria tuxtleca en Chicoasén. El 13 de octubre se firmó la paz: ambos bandos acordaron un “ejemplar” castigo para los salvajes chamulas. Sus cabecillas fueron desorejados (bárbara práctica de las elites

¹⁰ Para los sucesos de los *pajaritos*, véase García de León 1985: 223-237 y Marion Singer 1988: 59-64.

compartida con la oligarquía argentina). Los 800 chamulas del vengativo *Me'chij* ejecutaron a todos los *pajaritos* de los pueblos periféricos del municipio de Chamula, provocando un éxodo de los tzotziles sobrevivientes que fundaron Rincón Chamula, un nuevo poblado a unos 100 km, en Simojovel. Tres años después, *Pajarito* –que había sobrevivido protegido por su clan- fue fusilado por los administradores carrancistas que reconocen a los indios como iguales (como en la *Ley de mozos*) siempre que abandonen su tradicional papel de *indios*. Así culmina la única participación campesina indígena durante la revolución.

En el contexto de la Revolución, el episodio de los *pajaritos* suele ser visto simplemente como un movimiento campesino defendiendo la causa de sus amos y cuyo final no podía ser más trágico, reproduciendo en la guerra su calidad de peones. Moscoso Patraña considera la rebelión como manifestación de un resentimiento profundo contra los ladinos que se traduce en venganzas personales y producción de destrozos a la propiedad (cit. en Marion Singer 1988: 62-63); Marion Singer sigue la línea del resentimiento campesino que explota y no conduce a nada hasta que se vincule a otros grupos sociales en la segunda mitad del siglo XX (1988: 64); Andres Aubry se refiere al movimiento como carente de autonomía y una pieza más en el tablero de la lucha interna ladina (2005: 143-145) y Jan de Vos no le otorgará a los *pajaritos* el rango de “rebelión”, que se desprendería erróneamente del libro de Moscoso, por tratarse de “una campaña militar indígena al servicio del poder establecido” (1995: 241).

Al visualizar de tal modo el “susto” de los *pajaritos*, la politización indígena se presenta como “accidental”, resultado de un centro revolucionario que impacta en la provincia y de la respuesta de las elites locales frente a estos sucesos. Pero una mirada mas detenida nos permite ver que el descontento encuentra una grieta por donde discurrir sin llegar al extremo del enfrentamiento brutal y desesperado: la Revolución constituyó la fisura estratégica del sistema, al presentar un escenario de disputa entre el bando modernizador de la elite y las fuerzas tradicionalistas (Héau 1996).

La opción fue la “alianza retrógrada de los terratenientes clericales y los indios separatistas y comunalistas” (Benjamín 1995a: 140), y no podía ser de otra manera ya que lo que estaba en juego –desde hacía años- era la autonomía de las comunidades frente al avance arrollador del Progreso liberal y genocida, cuyos agentes privilegiados en Chiapas pertenecían más al “cacicazgo ilustrado” rabasista en alianza con los plantadores alemanes y con aval de la dirección revolucionaria nacional burguesa, que a los nostálgicos aristócratas chupacirios de los Altos. Estos *pajaritos* se identificaron con un novedoso y difuso maderismo y con el conocido tradicionalismo local frente al porfirismo redivivo, al tiempo que ajustaban cuentas con sus patrones directos y con las direcciones indígenas colaboradoras.

La breve “emoción” de los *pajaritos* permite ver que el conflicto interno de la comunidad, a diferencia de 1867-70, se traduce en violencia intracomunal, dado una pauta del grado de desgarramiento interno de la sociedad indígena refuncionalizada en el enganchamiento cafetalero que refuerza un segmento cooptado de la comunidad para realizar las tareas de “estatalidad”, lo que se traduce en limitación de recursos y de autonomía.

Por otro lado, la Iglesia será otro factor a considerar. Con Orozco y Jiménez se desarrolla un renovado dinamismo pastoral, evangélico, social y cultural de la diócesis mediante la relación personal del obispo con las comunidades –lo que le vale el apelativo despectivo de *Chamula-*, un movimiento de catequistas indígenas y el uso de las lenguas locales (Meyer 2000). Esta amplia red será utilizada por el movimiento *pajarito*, y también los recursos materiales como los ranchos de la diócesis que sirvieron para hospedaje durante la campaña. La posibilidad de apropiarse de la Iglesia marca también una diferencia respecto al movimiento de 1867: entonces no había semejante relación con la Iglesia (recuérdese al cura reinstalando impuestos y luego ajusticiado), al tiempo que la comunidad tenía autonomía suficiente como para mantener su propio culto; esto explica el camino tomado por Cuscat.

Cada vez más amenazada la comunidad, dividida la misma a su interior, la revolución brinda una posibilidad, y no será desaprovechada. La red diocesana está disponible, pero es necesario apropiarse de la revolución, y se echa mano a la alianza con los *coletos* que se definen maderistas y defensores de los ejidos frente a los rabasistas que son cómplices necesarios del porfiriato. Estas coordenadas explican que la coyuntura abierta por la revolución de 1910 se expresara en las comunidades alteñas en tres tipos de acciones: enfrentamiento directo con los oligarcas de Tuxtla (agentes de la modernización salvaje), hacer justicia a modo personal con los ladinos alteños (tradicionales explotadores) y procurar una purga para lograr la unidad y armonía interna de la comunidad escindida (segmento “colaboracionista”). Y no presenta contradicción alguna en esta lógica el hecho de aliarse a la elite de San Cristóbal para la primera de las acciones al tiempo que tomar como blanco de la segunda a los mismos aliados: la alianza es meramente instrumental para sintonizar con la revolución. No hay lugar, ya dijimos, para construir una sociedad alternativa sino para defender y recuperar la autonomía comunal fuertemente golpeada.

Si vemos tan solo las alianzas que establecen estos indígenas rebeldes para realizar la primera de estas acciones, los condenaremos inexorablemente como reaccionarios, excluyéndolos injustificadamente de la revolución; pero si abandonamos el lente de la “historia desde arriba” podremos apreciar las tres acciones ya no como meros “accidentes” de una politización desde arriba sino como parte de un proceso de resistencia que busca fisuras

por donde organizar su descontento, ligando de tal modo el tumultuoso y veloz paso de los *pajaritos* con los movimientos que se suceden desde entontes en Chiapas.

Y no solo los *pajaritos*, toda Chiapas –de la costa a la selva- procuró colarse a través de la fisura producida por la Revolución. Pero la Revolución no se tradujo en mejoras inmediatas. Lázaro Cárdenas visitó Chiapas en 1940 acompañado de Erasto Urbina como operador agrario. En el imaginario indígena hay dos aspectos claves asociados a Cárdenas: la fundación de ejidos y la obligación para las fincas de celebrar contratos con los peones. En la tradición oral indígena la Revolución comienza con los *pajaritos* y termina –desconociendo el límite temporal clásico- con Erasto Urbina en los años cuarenta, lo que para Aubry se explica “porque piensan, como Adolfo Gilly aunque sin haberlo leído, que el cardenismo fue la *segunda y última fase de la Revolución mexicana hacia 1940*” (2005: 136).¹¹

Los finqueros lograron con habilidad sortear el desafío de la Revolución, recrudesciendo los enfrentamientos internos en las comunidades, agravados por el crecimiento demográfico, la caída de precios del café (con la crisis de 1929 y las medidas proteccionistas de Brasil) y la incorporación de mano de obra guatemalteca en las plantaciones frente a la creciente organización de los trabajadores. Esto conduce a crecientes expulsiones de población alteña en las décadas siguientes. Entonces, se afianzará un nuevo grupo de caciques en las comunidades fuertemente ligados al estado, y a esto se suma desde los años cuarenta el desarrollo de una ganadería extensiva que requiere vorazmente tierras de las comunidades.¹² Crecerá el desempleo, la servidumbre, la jornada de trabajo, la insurrección agraria y la colonización agrícola de la selva. Sin embargo, echando mano a dosis crecientes de represión, el sistema se mantiene hasta 1970.

¹¹ *La historia oral es aleccionadora. El vocabulario de las lenguas indígenas no tiene la palabra ‘revolución’, ni en su sentido físico de rotación o vuelta, ni en su acepción social de revolver la historia política y sus actores. Pero la memoria indígena –en sus primeras reuniones ejidales post 1940 y en pláticas desveladas en sus casas- inventó una locución que define el alcance regional de la Revolución del 10: K’alal ich’ay mosoal que me permití traducir de manera algo optimista como “Cuando dejamos de ser aplastados” (literalmente: “Cuando se acabó el mozo”)* (Aubry 2005: 155)

¹² Este *boom* ganadero que hará de Chiapas en 1970 el tercer estado en importancia ganadera del país, es parte de un proyecto transnacional de producción inducida de proteínas baratas para mantener un nivel de vida aceptable para los trabajadores del primer mundo y así evitar conflictos sociales. El sureste de México provee al DF para liberar el norte del país, que es proveedor de carne Hereford a EEUU. Es un desarrollo ganadero horizontal con financiamiento externo, casi nula inversión en maquinaria, incorporación de burguesías dependientes incapaces de competir con los países centrales (profesionales, comerciantes, burócratas y políticos), tiende al despojo del campesino sin ofrecerle alternativas de sobrevivencia ni de empleo, inutilizando todo acople del campesino a la actividad (leche, becerros, etc.). Será un claro límite al éxodo a la selva, única válvula de escape al conflicto social en Chiapas, por requerir la tierra pero no los hombres. Así, selva y “población excedente” son obstáculos a remover en la empresa carnicera chiapaneca. Ver Fernández y Tarrío, 1983: 137-138 y Chiaradía 2007.

1994. La “guerra del pasamontañas”

Ante el agotamiento del polo agroexportador se busca un reemplazo en otros motores económicos: obras públicas, petróleo, presas hidroeléctricas, ganadería, turismo, crecimiento urbano. Estas actividades reencauzan el circuito laboral temporario en un contexto de crecimiento demográfico, hasta que la crisis de la deuda en 1982 implica un recorte del gasto público y el consecuente incremento del desempleo. En paralelo, el precio del maíz cae en picada, afectando las condiciones de vida de las comunidades.

Con las nuevas actividades se disocia a la población de sus anteriores relaciones de producción sin integrarla a otras nuevas, abriendo así un proceso de *descampesinización sin proletarización*. Cuando el ciclo de estas actividades se cierra y se suma a otros factores (como la erosión de suelos provocada por represas como la de Nezahualcóyotl), la presión sobre la tierra aumenta y agudiza las contradicciones de clase y la radicalización del movimiento (González y Pólito, 1995).

La colonización de la selva tiene su propia historia.¹³ Los españoles trasladaron gran parte de su población hacia los Altos, y la selva impenetrable -el “desierto lacandón”- quedó olvidada hasta las primeras monterías. Pero hacia los años cuarenta fue refugio de peones acasillados tzeltales y choles que retornaron a la tierra de sus ancestros huyendo del yugo de los finqueros. Ya en los años cincuenta hay un incremento notable de asentamientos, que se convertirá en avalancha y continuará en los años sesenta. Comenzó así el intenso éxodo a la selva y la ciudad de tzotziles y tzeltales de los Altos y tojolabales de Comitán que ahora resultan sobrantes en los nuevos ranchos ganaderos o son desplazados en las plantaciones por la mano de obra guatemalteca.

En su clásico estudio sobre la colonización, Preciado Llamas (1978) concluye que la misma retrasa el desarrollo del capitalismo en el campo a la par que favorece la consolidación del capitalismo a nivel global, dado que mantiene mas de la cuenta –al menos en lo formal- la conjunción del productor y los medios de producción, atempera la contradicción principal entre capital y trabajo y se beneficia de las formas atrasadas de producción de la colonización espontánea, que son las mas económicas y con mayores niveles de explotación. Justamente, el hecho de que los nuevos asentamientos no se ubiquen en zonas con fácil acceso a los mercados tiende a que la parte de la producción que se destina al mercado es expoliada por acaparadores e intermediarios ladinos. Y esto se da en el plazo en que el Estado tarde en montar la infraestructura necesaria y avance la diferenciación de los colonos, profundizándose

¹³ La bibliografía al respecto es prolífica, incluyendo autores a esta altura clásicos como García de León o Jan de Vos pero también a Juan Viqueira, Gabriel Ascencio, Xochitl Leyva, Carmen Legorreta y otros.

la integración y explotación capitalista de las nuevas áreas, en momentos en que el gobierno brinda gran empuje a la ganadería de exportación y el ciclo cafetalero estaba en baja.

Inicialmente, la colonización fue de forma espontánea e involucró a indígenas chiapanecos contando con la guía de los colonos anteriores. Posteriormente se sumaron a la organización o “acompañamiento” las iglesias católica y protestantes, las centrales sindicales, organizaciones políticas y, finalmente, el propio gobierno nacional, asediado por la demanda agraria en todo el país. Así, progresivamente, se suman indígenas y mestizos de todo México a los colonizadores indígenas de Chiapas.

Pero la colonización fue mal organizada desde los cincuenta y ello implicó un alto costo para los colonos, que van con la idea de tierras accesibles y fértiles pero comprueban que la tenencia demora años y la tierra es muy fértil al inicio y luego tiene una caída imparable. Además, el clima, la flora y la fauna son distintos a los de sus lugares de origen, no permiten trasladar cultivos o prácticas (como la cría del borrego) y exponen a enfermedades nuevas en un contexto de incomunicación y carencia de servicios sanitarios y elementos de consumo básicos. Todo esto obliga a un aprendizaje paulatino por cuenta de las propias comunidades.

Un estudio de los nombres de los sitios y las fechas de fundaciones permitiría mostrar las distintas etapas de esta oleada. Durante los cincuenta, los nombres (*Morelia, Chihuahua, Poza Rica, etc.*) nos hablan del origen nacional y lejano de los colonos. Iniciados los sesenta llegan contingentes de indígenas evangélicos (*Jerusalén, Jericó, Betania, etc.*) que huyen de la violencia social en Chamula. A fines de esos años tzotzil-tzeltales, choles y tojolabales sin tierra van a la selva como una salida esperanzadora (*El Triunfo, La Esperanza, El Porvenir, etc.*). Si bien había bastante mezcla y desorden, se fue dando un patrón -una tendencia- de ubicación por regiones y grupos étnicos de origen, lo que se expresa en los nombres (*Nuevo Huixtán, Nuevo San Juan Chamula, etc.*).

En términos religiosos, los primeros tiempos se veía a la colonización como la peregrinación de la esclavitud a la tierra prometida, leyendo con los campesinos el *Éxodo*. Pero Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal, iniciados los setenta, recorre la selva y democratiza su diócesis al delegar en los catequistas las funciones de los sacerdotes en una línea cercana a la teología de la liberación. Esta “sacralización” de la colonización alentó la formación de cuadros seculares para la organización religiosa y social de las comunidades.

Los evangélicos posteriores llegarán cuando la situación empeore y recurren al *Apocalipsis*: el fin de los tiempos y la conversión para la salvación eterna. Una cuestión importante para la expansión evangélica fue el reconocimiento de las lenguas indígenas consideradas como una herencia que dios les dejó (Armendáriz 1994:71). Dado que la

revolución mexicana prohíbe que los extranjeros sean pastores o sacerdotes o que administren sacramentos, la organización de las iglesias evangélicas -en sus distintas denominaciones- quedaron en manos de líderes indígenas, lo que significó en muchos casos un relativo control de la iglesia (mayor que en el caso de la católica) por parte de la comunidad.¹⁴

También organismos oficiales vienen a “predicar” en la selva, y el INI multiplicará sus esfuerzos en los municipios selváticos de Ocosingo y Chilón. El cuadro se completa con la oleada de guatemaltecos -unos 100.000-, especialmente desde 1982, los zoques desplazados por la erupción volcánica en 1982 y la estampida en busca de refugio por la represión tras el levantamiento zapatista de 1994 (Barón 1995: 66-67; Aubry 2005: 174).

Cuando la situación en las comunidades tradicionales resultó explosiva, cuando el idílico sistema de cargos hacía agua, fueron las familias evangélicas las más expuestas a la violencia comunal a manos de los caciques tradicionales. Pero también fueron ellos los mejor organizados para emprender la ruda labor de la colonización de la selva y lograr autonomía para organizar el culto, libres de la herencia colonial del sistema de cargos.

La historia volverá a repetirse con los católicos del *tatic* Samuel Ruiz, expulsados de Chamula donde el PRI mantiene una alianza con un pequeño grupo de caciques que emplean asalariados en fincas propias, controlan el comercio y el transporte. Para mantener su poder y extender sus recursos, asesinan o expulsan a los disidentes políticos bajo formas religiosas y con métodos que no distan del “castigo a los pajaritos” de 1911. Pero el conflicto continúa en los ochenta, con la organización de los sectores víctimas y el incremento de la represión contra simpatizantes del PRD y del PAN.

Aquellos que no quisieron o no pudieron emprender el camino de la selva, optaron por las ciudades y cabeceras de municipios. Así surgieron las comunidades urbanas, unas treinta colonias que rodean San Cristóbal por el norte y se comunican con los antiguos barrios coloniales indios y el vecino municipio de Chamula.¹⁵ Y algunos inician el nuevo ciclo de la migración chiapaneca: los centros turísticos tipo Cancún, la explotación petrolera y las grandes ciudades (Angulo 2007).

¹⁴ Los datos censales (tomados de Sydney Rooy) muestran que Chiapas tiene una tasa de protestantismo muy superior al de la República y también una tasa de católicos muy inferior a la media nacional, siendo mayor el porcentaje de evangélicos entre los indígenas. Otro dato interesante es que el rubro de los que “no tienen religión” (básicamente, tradicionalistas indígenas) vienen creciendo abruptamente. Si a esto agregamos la división entre los católicos tradicionalistas y la corriente renovadora de Samuel Ruiz que viene ganando terreno, vemos que hay una recuperación y resignificación de lo religioso en una nueva construcción cultural al calor del proceso de colonización que va de las comunidades alteñas en los años cincuenta a las nuevas comunidades de la selva y la ciudad en los noventa.

¹⁵ Suelen dedicarse a las artesanías, servicio doméstico, albañilería, venta ambulante, servicios turísticos y también arriendan parcelas en los valles o se emplean como jornaleros en plantaciones.

En ese contexto, la organización campesina indígena va madurando. La piedra angular es el Primer Congreso Indígena (1974) convocado por la Iglesia a pedido del gobierno estatal por los 500 años del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas (García de León 1995). Desde fines de 1973 se realizaron reuniones previas regionales bajo el ancestral método de *sembrar y cosechar* la palabra, capacitando jóvenes bilingües y multilingües de la selva y de zonas de diversidad lingüística. En vísperas del Congreso las reuniones eran multitudinarias, distinguiéndose dirigentes muy comprometidos que tiempo después fueron asesinados, encarcelados, torturados o bien cooptados, y muchos de ellos serán maestros, locutores o maduros dirigentes de sus comunidades. El inicio resultó demoledor: desnudaba claramente el problema de la tierra y los delegados chamulas denunciaron fraude electoral en su municipio,¹⁶ lo que motivó que el gobierno retire apoyo al Congreso. Esto afectó un poco: aún esperaban algo del gobierno; pero ya comenzaba a esbozarse el camino de la autoorganización, y al cierre del Congreso están presentes los puntos que luego planteará el EZLN. A pesar de la represión y la intensa persuasión que vendría con el gobernador Absalón Castellanos, el impulso de este Congreso logró cimentar varias organizaciones independientes y oficiales. Otras ramificaciones de su influencia siguieron creciendo bajo tierra.

Entre las múltiples organizaciones surgidas del aliento del Congreso, destaca la Unión de Ejidos *Quiptic Ta Lecubtesel*, surgida en 1975 como resistencia a los desalojos de colonos con motivo del decreto de la Comunidad Lacandona (1972) del presidente Luis Echeverría.¹⁷ La lucha llevó al acercamiento de la *Quiptic* y otras Uniones de Ejidos de los Altos, la selva y la región fronteriza en la *Unión de Uniones* ejidales (1980). Es la primera y más amplia organización campesina independiente de Chiapas de entonces, y permitió el acercamiento del minúsculo grupo guerrillero con diversos actores sociales.

En los primeros noventa los nuevos movimientos campesinos harán hincapié en la reivindicación y la identificación como indígenas (*Xi'Nich* resulta característico), reclamando respeto a su diferencia y modo de organización propio, para colocar detrás toda una cadena de viejas reivindicaciones. Se incrementará la mística en las formas de protesta, como la marcha *Abuxu* (hormiga nocturna) de 1993 donde campesinos caminan de noche con antorchas por 19 días hasta llegar a Tuxtla, realizando un plantón (Harvey 1995). Estas formas encontrarán plena expresión con el surgimiento público del EZLN un año después.

¹⁶ Y, ya que estaban, ocuparon la municipalidad para conmemorar el Congreso, siendo brutalmente reprimidos.

¹⁷ Presentado como una reparación histórica, este decreto otorga 614.000 hectáreas a 66 familias -330 individuos- de indios lacandones, dejando fuera a más de 3.000 familias choles y tzeltales (71 mil personas) con derechos anteriores a su decreto. Inmediatamente se impone a los lacandones un acuerdo con la paraestatal COFOLASA para explotar por diez años maderas finas.

Este giro en las organizaciones independientes refleja un doble proceso iniciado con los años de la colonización en la Selva, con duras condiciones pero libres de los elementos constrictivos de la sociedad tradicional, y, por otro lado, con la agitación que se inicia con el ya mítico Congreso Indígena de 1974 y crece con los preparativos por los 500 años de la llegada española a este mundo; ambos movimientos, uno madurando en comunidades remotas y otro conectado con los cambios producidos a nivel mundial, confluyeron en esta construcción de una etnicidad renovada y renovadora. Y este proceso conduce directamente a la conformación del EZLN, el cual no es un movimiento

...maoísta, ni marxista, ni indianista, es indio. Nace en y es la expresión de territorios ya organizados, con producción y comercialización alternativa, que exportaban productos a Holanda y otros países directamente, y practicaban la agricultura orgánica, pagando la asesoría de investigadores especializados para la solución de sus problemas. Son comunidades que estaban gestando una sociedad alternativa, cuyo desarrollo pleno les niega el sistema de la nación mexicana al negarles riego, carreteras, bodegas, tractores, fertilizantes, en fin, toda la infraestructura productiva. (Aubry 1994: 15)

Las comunidades y sus nuevas organizaciones serán objeto de la represión de las guardias blancas de los terratenientes y de las fuerzas de seguridad estatales. El clima está maduro para la vía armada, y esta llega por dos caminos. En 1969 arriba a la selva el Ejército Insurgente Mexicano, liderado por el periodista yucateco Mario Menéndez, con armamento cubano. Desbaratados por el gobierno, varios de ellos formaron el Frente de Liberación Nacional en 1969, y regresaron a la selva en 1972. Pero el ejército asaltó su cuartel en 1974 y la vía armada guerrillera “desapareció así, por casi diez años, del escenario selvático chiapaneco. Sin embargo, su contraparte campesina, la de la autodefensa, siguió ganando adeptos” (De Vos 1995: 332). La flamante *Quiptic* abrió improvisados cursos de entrenamiento, que lograron un fuerte impacto por tratarse de gente local que reconoce sus limitados conocimientos en materia militar y ya no extraños. Entonces, no es la “vocación fierrera” ni los sueños de emulación guevarista lo que mueve a las organizaciones de las comunidades, sino las necesidades de la autodefensa.

Sabían de la existencia de un mercado negro donde narcotraficantes, finqueros y guerrilleros por igual se abastecían de armas. Uno de los lugares de mayor confluencia y oferta era entonces la ciudad de Mérida, debido a su cercanía con Cuba y a la porosidad de la frontera marítima con la isla. Se abrió así una ruta entre Las Cañadas y la capital yucateca (De Vos 1995: 329).

Pero el FLN no se había dado por vencido. Desde 1978 recluta jóvenes indígenas y en 1984 un grupo de militantes indígenas se suman al tiempo que varios jefes de comunidades se vinculan a la organización y con el tiempo ocuparán puestos de mando en su sucesora –el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)–, como la mayor Anamaría y el mayor

Mario, quienes comandaron las columnas que ocuparon San Cristóbal y Ocosingo, respectivamente, el 1° de enero de 1994. (De Vos 1995: 335-337)

Los líderes de las comunidades con su compromiso mantuvieron la organización armada en el completo secreto, y comunicaron a los guerrilleros sus condiciones: serían las comunidades las que encabezarían el movimiento armado como Comandancia Clandestina Revolucionaria Indígena (CCRI), con Marcos como subcomandante militar subordinado al CCRI. Y así el ejército insurgente creció, con sus batallones, milicianos, códigos y rangos. El 6 de agosto de 1988 fue una fecha emblemática: se celebró el aniversario del FLN con un desfile militar en el ejido San Francisco, con mil combatientes representando un asalto al enemigo ante 70 comunidades selváticas. (De Vos 1995: 340 y 342)

En 1990 hubo roces con la diócesis de San Cristóbal, no tanto por la vía armada sino por la competencia que implicaba la creciente popularidad de Marcos entre comunidades y organizaciones. La diócesis, que no descartaba la vía armada y la experiencia sandinista le era simpática, fomentó una organización armada paralela con Lázaro Hernández, un dirigente indígena separado del EZLN en 1988, el mismo año en que la *Unión de Uniones* aceptó la propuesta estatal de convertirse en la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) para poder recibir créditos y programas gubernamentales, obteniendo en 1989 la propiedad de sus ejidos, motivo que había originado la *Quiptic* en 1975.

El EZLN respondió a estos desafíos creando la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ), una organización que actuaba abiertamente realizando manifestaciones contra la represión y encabezó la movilización en San Cristóbal de más de 10.000 indígenas armados con arcos y flechas que derribaron la estatua del invasor español y fundador de la ciudad Diego de Mazariegos con motivo del Quinto Centenario del descubrimiento de América, un agotamiento de la vía pacífica como única forma de reclamo. Incluso se plantea que inicialmente el levantamiento zapatista estaba previsto para octubre de 1992 pero debió ser postergado por preparación insuficiente (Löwy 1996: 34).

El subcomandante Marcos describe este clima: los indígenas

...bailan frente a una gigantesca imagen de Zapata pintada por uno de ellos, declaman poemas, cantan y dicen su palabra [...] Los campesinos gritan que Zapata vive, la lucha sigue. Uno de ellos lee una carta dirigida a Carlos Salinas de Gortari donde lo acusan de haber acabado con los logros zapatistas en materia agraria, vender al país con el TLC y volver a México a los tiempos del porfirismo, declaran contundentemente no reconocer las reformas salinistas al artículo 27 de la Constitución Política. (Marcos 1994: 65)

Estas dos medidas impulsadas por Salinas fueron las gotas que rebasaron el vaso de la proverbial paciencia indígena (Harvey 1995). Las comunidades simplemente votaron la

guerra. El 1° de enero de 1994 San Cristóbal y otras ocho localidades fueron ocupadas no por milicias guerrilleras sino por un ejército regular alterno: el EZLN. El 6 de enero manifestaron su voluntad de diálogo y sus condiciones para el mismo. La acción militar zapatista obtuvo una triple respuesta: el violento accionar del ejército mexicano con la masacre del mercado de Ocosingo (La Jornada 1994: 95) y los bombardeos en los Altos y la selva; la aceptación de Samuel Ruiz como mediador y la impresionante movilización popular en el zócalo del DF exigiendo al gobierno una solución política y no militar.

El gobierno respondió a este levantamiento con represión pero también con cooptación. Sin embargo, esta última no resultó tan eficaz: se promovió la creación del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas (CEOIC) con 280 organizaciones como forma de dividir a los campesinos y restar apoyo al EZLN, pero el CEOIC hizo público su adhesión a los planteos del EZLN y señaló críticas a la organización que fueron atendidas por el EZLN. El cerco con que el gobierno pretendía aislar al EZLN resultó ineficaz, reforzando la respuesta militar, a la par que el zapatismo se colocaba como punta de lanza de un amplio movimiento popular (De Lella y Escurra 1994: 161; González Casanovas 1996: 10).

En cuanto a la represión, la misma recrudeció y se fue sistematizando con la creación de grupos paramilitares que fueron fomentando la división interna en algunas comunidades, llegando su pico máximo con la masacre de Acteal en 1997. El gobierno intentó asociar al EZLN con las guerrillas centroamericanas, pero la conexión demostró ser débil. Por otra parte, el alzamiento no sorprendió al gobierno dado que EEUU tenía conocimiento de los preparativos guerrilleros al menos 50 días previos al mismo.¹⁸

La guerra presenta una primera fase militar seguida de una fase política que desemboca en una “paz armada” con creciente acción paramilitar. En febrero de 1994 se da el Diálogo de la Catedral, convocado por Samuel Ruiz, y en 1995-1996 tenemos los Diálogos de San Andrés. Pero la masacre de Acteal indica una nueva fase. No vamos a desarrollar aquí el proceso del

¹⁸ La inteligencia norteamericana indica que ya el 10 de noviembre de 1993 -una semana antes de aprobarse el Tratado de Libre Comercio en el Congreso de EEUU y 51 días antes del alzamiento en Chiapas- Washington era informado de un “Frente Zapatista de Liberación Nacional” (FZLN) operando en la Selva Lacandona, lo que motivó una ofensiva del ejército guatemalteco contra la URNG y la fuerte presión de México para que la URNG firme un acuerdo de paz e impedir que se alíe al EZLN, de modo de poder cerrar el cerco sobre los zapatistas. La misma fuente descarta las versiones guatemaltecas sobre la conexión EZLN-URNG-FMLN-ETA, pero alienta la cooperación contrainsurgente mexicano-guatemalteca, resultando de esto el patrullaje conjunto de la frontera y el entrenamiento de mexicanos en la escuela de los *kaibiles*, el cuerpo de elite guatemalteco responsable de atroces violaciones a los derechos humanos (Beltran del Río 1997).

EZLN porque excede nuestro trabajo y, además, ya es bastante conocido.¹⁹ Apenas realizamos algunas observaciones con la intención de profundizar su análisis en otro trabajo en curso.

A modo de conclusión

El recorrido por estos tres episodios bélicos nos permite ver la maduración política de las comunidades indígenas chiapanecas, las cuales intentan dar respuesta a la situación de explotación en la que viven mediante la intervención en distintos planos.

Uno de ellos es la propia comunidad. En 1867 la comunidad se muestra aún cohesionada al punto que puede presentar un modelo alternativo en dos esferas tradicionalmente controladas por sus enemigos ladinos: el comercio y la religión. En 1911 la comunidad ya se nos presenta desgarrada por el sistema de enganchamiento y la asimilación de un segmento superior de la comunidad por el estado, lo que conduce a la violencia intraétnica. En 1994 tenemos una nueva etnicidad que permite superar las formas tradicionales de las comunidades alteñas, donde la espiral de violencia intracomunitaria arrojó multitudes a la selva y las ciudades.

El segundo plano es la religión. En 1867 la Iglesia se ubica de manera monolítica en el bando de los explotadores, lo que motiva la paralelización del culto y el ajusticiamiento del párroco. En 1911 un obispo favorable a los indios permite apropiarse de la red diocesana. En 1994 otro obispo favorable e incluso las iglesias evangélicas brindan valiosos elementos para la organización comunitaria, al tiempo que los cultos ancestrales encuentran nueva expresión.

El tercer elemento refiere a las fisuras en la clase dirigente, local o nacional. En 1867 las disputas entre tuxtlecos y *coletos* en el contexto de la República Restaurada y la aplicación de las Leyes de Reforma alientan a una experiencia autonómica indígena que apunta contra los enemigos inmediatos: los *coletos*. En 1911 la Revolución mexicana vuelve a fomentar las disputas locales intraelite, pero esta vez el movimiento debe combatir –por distintas causas y con diferentes métodos- a tres enemigos: tuxtlecos, *coletos* e indios colaboracionistas, aun cuando formalmente hay una alianza con los *coletos* como forma de apropiarse de la Revolución. En 1994 no hay fisuras aparentes en la elite local ni nacional, pero la cohesión comunal, la reforma del artículo 27 constitucional y el TLC, además de la reapropiación de la Revolución mexicana a través de la figura de Zapata, brinda al movimiento una legitimidad de alcance nacional e incluso internacional, en el contexto del neoliberalismo descarnado.

¹⁹ Por solo citar algunos autores, una versión muy cercana a la postura del EZLN la encontramos en Gloria Muñoz; otras visiones más críticas –con variantes entre sí- podemos verlas con Carlos Tello Díaz, Carmen Legorreta, Juan Viqueira, Gabriel Ascencio y Xochitl Leyva.

La experiencia zapatista que nace para el mundo un 1° de enero de 1994 es la consumación de un ciclo secular de acumulación de luchas y experiencias de las comunidades chiapanecas que demuestran su capacidad política, que saben apropiarse de los elementos que le presenta la sociedad criolla y nacional (iglesia, Revolución de Reforma, Revolución mexicana) y – fundamentalmente- que logra revolucionar su propio mundo como elemento imprescindible para las luchas –para las guerras- que debe llevar adelante. La historia se repite, sin embargo, “[c]aminaremos entonces el mismo camino de la historia, pero no la repetiremos. Somos de antes, sí, pero somos nuevos.” (Marcos, cit. en Muñoz Ramírez 2003: 200)

BIBLIOGRAFÍA:

- ANGULO BARREDO, Jorge Ignacio (2007) “Crisis y nuevas tendencias migratorias en los campesinos de Chiapas; el caso de la Sierra”. En *Boletín AFEHC*, N°30, 4 junio 2007.
- ARMENDÁRIZ, María Luisa (1994) *Chiapas, una radiografía*. México: FCE.
- AUBRY, Andrés (2005) *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*. México: Contrahistorias-Centro Immanuel Wallerstein.
- BARÓN, Jorge (1995) “Chiapas: una experiencia inédita”, en revista *América Libre*, N° 8, Bs As.
- BARTRA, Armando (1995) “Origen y claves del sistema finquero del soconusco”, en revista *Chiapas*, N° 1, México.
- BELTRÁN DEL RÍO, Pascal (1997) “97 documentos del Pentágono, desclasificados, sobre el conflicto en Chiapas. Washington sabía de la guerrilla zapatista casi medio año antes de la entrada en vigor del TLC”, en *Comunicación e Información*, http://www.oxfamgb.org/camexca/gautecho/represion_resistencia.htm (consulta 7 enero 2011)
- BENJAMIN, Thomas (1995a) *Chiapas: tierra rica, pueblo pobre: historia política y social*. México: Grijalvo.
- _____ (1995b) “Una larga historia de resistencia indígena campesina”, en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coord.) *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*. México: UIA, serie Historia y Grafía.
- CHIARADÍA, Esteban (2007) “Entre el frigorífico y la Nueva Jerusalem: la guerra en Chiapas antes del pasamontañas”. En *Actas de las XI° Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán. ISBN: 978-950-554-540-7
- DE LELLA, Cayetano y ESCURRA, Ana María (comp.); *Chiapas. Entre la tormenta y la profecía*, Lugar Editorial-IDEAS, Bs. As., 1994.
- DE VOS, Jan (1995) “Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes”, en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coord.) *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*. México: UIA, serie Historia y Grafía.
- _____ (2002) *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona*. México: CIESAS-FCE.
- FAVRE, Henri (1973) *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*. México: Siglo XXI.
- FERNÁNDEZ ORTIZ, Luis M. y María TARRÍO GARCÍA (1983) *Ganadería y estructura agraria en Chiapas*. México: UAM-Xochimilco.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio (1978) “Sobre estructura de clases e ideología en regiones indígenas en Chiapas”, en AAVV, *Economía campesina y capitalismo dependiente*. México: UNAM.
- _____ (1985) *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México: Era.
- _____ (1995) “La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)”, en revista *Chiapas*, N° 1, México.

- GILLY, Adolfo (1971) *La revolución interrumpida*. México: Era.
- GONZÁLEZ ESPONDA, Juan y Elizabeth PÓLITO BARRIOS (1995) “Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista”, en revista *Chiapas*, N° 1, México.
- GONZÁLEZ CASANOVAS, Pablo; *Causas de la rebelión en Chiapas*, Edición Popular América Libre (cuadernillo), Buenos Aires, septiembre de 1996.
- GONZÁLEZ ROBLERO, Vladimir (s/f) *La prensa y el mito de la guerra de castas en Chiapas. El caso de “La Brújula”*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Disponible en: <https://www.yumpu.com/es/document/view/14424380/la-prensa-y-el-mito-de-la-guerra-de-castas-en-chiapas> (Consultado 20-04-2016)
- HARVEY, Neil (1995) “Reformas rurales y rebelión zapatista: Chiapas 1988-1994”, en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coord.) *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*. México: UIA, serie Historia y Grafía.
- HÉAU, Catherine (1996) “A propósito de *Chiapas: tierra rica, pueblo pobre* de Thomas Benjamín”, en revista *Chiapas* N° 3, México.
- HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis (2006) *Migración y café en México y Centroamérica*. Informe especial, Programa de las Américas. Silver City, NM: Interhemispheric Resource Center, 3 de noviembre de 2004. Disponible en: <http://www.incedes.org.gt/Master/migraihernandez.pdf> (consulta 12-04-2016)
- LA JORNADA (1994) *Chiapas, el alzamiento*. México: La Jornada.
- LÖWY, Michel (1996) “De Karl Marx a Emiliano Zapata”, en *Alfaguara*, Año 5, N° 14, Montevideo, abril 1996.
- MARCOS, Subcomandante Insurgente (1994) “Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía”, en *EZLN, Documentos y comunicados*, t. I. México: Era.
- MARION SINGER, Marie-Odile (1988) *El agrarismo en Chiapas (1524-1940)*. México: INAH.
- MEYER, Jean (2000) *Dos hombres, una situación*. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de Historia, noviembre de 2000. Disponible en: <http://www.letraslibres.com/mexico/dos-hombres-una-situacion> (consulta 17-08-2016)
- MUÑOZ RAMÍREZ, Gloria (2003) *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*. México: Rebeldía-La Jornada.
- PANIAGUA MIJANGOS, Jorge Gustavo (2007) De los pueblos indios a la ficción antropológica: los sistemas de cargos en la etnografía de los altos de Chipas: Antecedentes, Balance y Perspectivas. Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH.
- PINEDA, Vicente (1888). *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*. Tipografía del gobierno.
- PRECIADO LLAMAS, Juan (1978) “Reflexiones teórico-metodológicas para el estudio de la colonización en Chiapas”, en AA.VV., *Economía campesina y capitalismo dependiente*, México: UNAM.
- ROOY, Sydney (s/f) “La evangelización de las iglesias evangélicas”, en revista Kairos. Disponible en: <http://www.kairos.org.ar/articulos>
- RUS, Jan (1995) “¿Guerra de castas según quién? Indios y Ladinos en los sucesos de 1869”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (ed.) *Chiapas, los rumbos de otra historia*. México: CIESAS.
- _____ (2005) “Adaptación local al cambio global: la reorganización de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas en México, entre 1974 y 1994”, en revista *Contrahistorias*, N° 5, México.
- WASSERSTROM, Robert (1978) “A Caste War that Never War: The Tzeltal Conspiracy of 1848”, en *Peasant Studies*, v. 7 n° 2, Primavera de 1978.