HAL
open science

Una experiencia zapatista: San Pedro Polhó, doce años después

Sabrina Melenotte

To cite this version:

Sabrina Melenotte. Una experiencia zapatista: San Pedro Polhó, doce años después. Los movimientos sociales. De lo local a lo global, UAM/Anthropos, pp.231-248, 2009, 978-84-7658-936-6. hal-02567549

HAL Id: hal-02567549

https://hal.science/hal-02567549

Submitted on 7 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Una experiencia zapatista: San Pedro Polhó, doce años después

Sabrina Melenotte

¿De quién hablamos cuando hablamos de «zapatistas» o de «zapatismo»? Esta interrogación, aunque suene obvia o provocadora, apareció tras varios años de interés y de innumerables conversaciones e observaciones hechas en Chiapas desde 2002 sobre ese movimiento, tanto en el medio activista como académico, y que a menudo me dejaban pensativa. Con frecuencia podía observar la amalgama que se hacía entre el Subcomandante Marcos y las comunidades indígenas zapatistas. Efectivamente, con esta primera cuestión viene otra: la de la relación entre un líder y la organización que supuestamente representa, pues si el vínculo entre Marcos y las comunidades es innegable, no se puede reducir la organización zapatista a su portavoz enmascarado. Para algunos, esto puede parecer obvio pero lo es mucho menos si se recuerda que los medios de comunicación siguen siempre los periplos de Marcos. Con la Otra Campaña, la cuestión indígena parece haber pasado a un segundo plano desde el status quo de las negociaciones entre el EZLN y el gobierno federal en 2001. Desde entonces, en Chiapas, algunos hablan de reforzamiento del proceso de autonomía zapatista, especialmente desde la creación de los Caracoles; otros por el contrario, hablan de estancamiento.

Observada a la lupa, la experiencia local toma toda su fuerza aquí y permite ir más lejos que los discursos generalizadores, algunas veces apresurados, sobre los procesos sociales contemporáneos. La experiencia de autonomía zapatista tal y como se desarrolla en Polhó está hecha de contradicciones que hace de ese lugar a la vez el símbolo de la resistencia zapatista y el punto que concentra quizá más problemas en razón de su condición de «campo de desplazados». Las teorías que se han generado por parte de los intelectuales y militantes a partir del zapatismo han dejado lugar a cierta confusión sobre la definición de este movimiento. Y el cambio de estrategias por parte de Marcos y del EZLN a lo largo de los años habrá ciertamente ayudado a este *imbroglio* definitorio sobre lo que es el zapatismo. Por eso, me propongo tomar en primer lugar la historia local del municipio constitucional de Chenalhó para enfocarme después en la formación del municipio autónomo de San Pedro Polhó y reflexionar sobre este proceso muy concreto de «autonomización» e interrogar entonces la cuestión del cambio social a partir de esta perspectiva más etnográfica. En un segundo momento, el análisis se centra en los diferentes y nuevos actores que entraron en escena en este proceso de autonomización para entender lo que estaba en juego a nivel local en el momento del proceso autonómico.

El municipio de San Pedro Polhó: de la liberación a la búsqueda del poder local

Los caciques culturales

Después de la Revolución mexicana y hasta los años cuarenta en Chenalhó, los líderes locales eran caciques que representaban los intereses «coloniales». En realidad, las cosas no habían cambiado tanto en el Estado de Chiapas: los grupos de poder que existían antes de 1910 seguían en el poder, las estructuras agrarias quedaron casi intactas y los indios eran el objeto de los mismos sistemas de venta como parte de la infraestructura con la cual contaban las propiedades, aunque la esclavitud había sido abolida unos años antes. Es sobre todo bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas cuando se produjo un cambio profundo para los indios. El presidente representaba la corriente reformista en el seno del Partido Nacional Revolucionario (PNR). Sabemos desde los estudios de Jan Rus (1994) que en Chiapas, Cárdenas reactivó todo un sector de organizaciones populares que habían sido reprimidas o cooptadas por la corriente conservadora, con el fin de subordinarlas a esta corriente cardenista del partido. Este periodo se llamó la revolución de los indios porque trajo en el Estado de Chiapas los beneficios del «Nuevo México» (reforma agraria, aparición de sindicatos y fin de un régimen de peonaje et de contratación por deuda). Fue sobre todo una introducción a una forma más estrecha de dominación del Estado a través de una centralización del poder político y económico adentro de las comunidades y la asociación de aquél poder con el Estado.

Las transformaciones más espectaculares tocaban el campo agrario. La persona de Erasto Urbina se destacó en Chiapas en aquella época porque, como representante del gobierno cardenista, quiso mostrar que el Estado era eficaz y rápido para promover sus intereses. En la medida en que los tramites de la reforma agraria nunca se llevaron a buen término hasta entonces en Los Altos, Urbina procedió a expropiaciones masivas de fincas, al mismo tiempo que se dieron dotaciones de tierra colectiva (comunidad agraria y ejidos), aunque la mayoría de las dotaciones definitivas fueron concedidas en la década de los setenta (Garza Caligaris, 2002: 81).

Hasta entonces, eran los secretarios ladinos que estaban encargados de los asuntos municipales. Dependían de los dirigentes de la facción política la más poderosa en la región y, durante las elecciones, juntaba los votos indígenas en bloques comunitarios. Después de las elecciones para el puesto de gobernador en 1936, Erasto Urbina creó el Departamento de Protección Indígena (DPI) y, dentro de él, el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) encargado de contratar a todos los trabajadores del café migrantes de la región, mejorando considerablemente las condiciones de los trabajadores indígenas en las fincas (Rus, 1994: 260). Para ello, substituyó a todos los secretarios municipales por miembros de su comité electoral que lo acompañaban en sus visitas en las comunidades, sirviendo de traductores en las oficinas del DPI de San Cristóbal de las Casas. Apretó también las clavijas a los ladinos que tenían comercios en tierras indígenas, mediante un boicot sistemático de sus comercios, amenazando los empresarios explotadores y expulsando los traficantes ladinos de bebidas alcoholizadas.

Urbina buscó a jóvenes indígenas bilingues y alfabetizados en todos los municipios bajo su juridicción, asignándoles el cargo de escribanos en sus municipios.

Al mismo tiempo que se mejoraba las condiciones de trabajo de los indígenas, esos mismos jóvenes bilingües ayudaron a Urbina a reestructurar las relaciones de poder a un nivel comunitario y entre ellas y las del poder estatal y federal. Entonces, la «comunidad corporatista cerrada» se convertirá bajo Cárdenas en una estructura regida por el Estado y por el Partido, la «comunidad revolucionaria institucional». Los escribanos facilitaron esta transformación y empezaron a ganar poderes que trascendían con mucho los de los dirigentes indígenas tradicionales (Rus, 1994: 261).

En Chenalhó, a pesar de que el secretario ladino seguía controlando mucho los asuntos del Ayuntamiento hasta los años setenta, habían fungido como escribanos y síndicos municipales algunos jóvenes que pronto se apropiaron de la vida política del municipio. Tal fue el caso de Manuel Arias Sojob que la antropóloga Calixto Guiteras (1965) describió en su obra clásica sobre el mundo tzotzil. Él supo contener a los mestizos que vivían en Chenalhó y resolver algunos de los asuntos apremiantes a favor de los indios (Garza Caligaris, 2002: 83).

También formó algunos de sus parientes para ser dirigentes y con ellos se formó lo esencial de los grupos de poder actuales en Chenalhó. En adelante, muchos de los presidentes municipales fueron jóvenes que tomaron cargos y el elemento central de la actividad política fue entonces la educación. En esta lógica, son los mismos parientes de Manuel Arias Sojob que eran maestros en las escuelas que creó y que aprovecharon esos nuevos espacios abiertos por el gobierno para las élites indígenas.

La creación del Instituto Nacional Indígena (INI) en 1948 marcó otra vuelta en la política local. En los años cincuenta tomó el control del desarrollo y de la integración de las poblaciones indígenas, por el intermediario del Centro Coordinador Tzotzil-Tzeltal creado en 1951. Sus promotores y los maestros bilingües estatales y federales monopolizaron la dirección política del municipio y de la región. A partir de esto se formaron nuevas figuras de hombres políticos, de maestros bilingües alfabetos y promotores de educación que se convierten en los sesentas en caciques culturales (Pineda, 1995) y los mejores intermediarios entre la comunidad, la región y el poder federal (Rus, 1994). En tanto como intermediarios entre la comunidad y el poder federal, esos caciques alfabetos dirigieron las escuelas en Chenalhó y ocuparon los puestos políticos, monopolizando el poder municipal y formando la élite indígena local en medio de una población ampliamente analfabeta. Los promotores de salud, de justicia, de educación, de producción, etc., así como los maestros bilingües, se asociaron al poder local y concentraron en sus manos la dirección de los asuntos internos a las comunidades (R.A. Hernández Castillo, A.M. Garza Caligaris, 1998: 49). Las relaciones entre los caciques políticos actuales y el poder federal tienen su origen en este periodo. Rápidamente, los políticos príistas y esos maestros bilingües, más vinculados a los caciques y poderes regionales se disputaron la alcaldía municipal durante las elecciones. Al parecer, el municipio de Chenalhó ha sido el municipio que ha tenido más presidentes municipales provenientes de esos maestros bilingües en Los Altos (Pineda, 1995). Esos caciques indígenas consolidados gracias al apoyo del indigenismo oficial pudieron ejercer su autoridad de manera relativamente libre hasta los años setentas, cuando surgieron las primeras organizaciones campesinas.

La oposición creciente: la Palabra de Dios y la cooperativa de café

Antes de analizar los procesos de organización que se dieron en el municipio de Chenalhó desde los años setenta del siglo XX en torno a la Iglesia católica y a una cooperativa de café creada por el Instituto Nacional Mexicano de Café (INMECAFE), quisiera recordar muy brevemente algunos puntos relacionados a la transformación social local que tuvo lugar en este municipio para entender mejor lo que sucedió en los anos noventas.

La Iglesia católica decidió desde los años cincuenta impulsar una «segunda evangelización» en el conjunto del Estado de Chiapas, como consecuencia de la llegada de importantes grupos neoprotestantes en Chiapas y de otros factores socio-históricos. La llegada a sus treinta y cinco años del Obispo Samuel Ruiz García a la diócesis de San Cristóbal en 1962 es fundamental en el proceso de concientización de las comunidades indígenas. El nuevo obispo dividió en 1964 la diócesis de Chiapas en tres (Tuxtla, Tapachula y San Cristóbal) y, debido a su «opción para los más pobres, para los indígenas»,[1] se quedó en la diócesis de San Cristóbal considerada como mayoritariamente indígena. En esta época, el Concilio Vaticano II modificó su campo de acción y lo adaptó a la realidad latinoamericana. El joven obispo asistió a la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (CELAM) en 1968 y regresó a Chiapas con la preocupación de quedarse muy vinculado al proceso más general que tenía lugar en América latina alrededor de lo que se conoce como la teología de la liberación. Poco después, para el aniversario del nacimiento de Fray Bartolomé de las Casas, considerado como el primer defensor de los indios, organizó el primer Congreso Nacional Indígena en 1974 a partir de un método participativo y consultativo. El Congreso se preparó con un año de anticipación y reagrupó a subcongresos locales, abriendo espacios de encuentro entre indígenas que habitaban diversas zonas de la geografía chiapaneca. Permitió poner en relieve las necesidades de cambio social y se hizo alrededor de cuatro temas: tierra, comercio, educación, salud. En 1975 tuvo lugar por primera vez la asamblea diocesana que retomó los cuatro temas y orientó entonces la acción hacia la «opción preferencial para los pobres», analizando la pobreza de las poblaciones indígenas como un problema estructural. La evangelización significó un cambio radical de la lectura de la Biblia a partir de las comunidades indígenas. La evangelización se hizo en adelante «los ojos abiertos», por la concientización de las comunidades sobre sus problemas cotidianos, y buscando alternativas en los cuatro temas evocados durante el Congreso de 1974.

El grupo religioso mayoritario hasta entonces en San Pedro Chenalhó, los tradicionalistas, seguían el catolicismo «sincrético» que se había desarrollado desde la conquista y más particularmente en las comunidades indígenas, que otorgaba un santo patrón específico a cada pueblo indio (en este caso, san Pedro), mientras que las prácticas y los rituales asociaban los habitantes a fuerzas cósmicas ocultas y visibles, que por ejemplo se veneran hoy en día en los cultos de las autoridades tradicionales al agua o a las montañas (Arias, 1990). La reformulación teológica que implicó la llegada de la Palabra de Dios en San Pedro Chenalhó en los años setenta resaltó la identidad indígena para que tenga más peso en las practicas y muy pronto nació une teología india. En adelante, la Palabra de Dios debía servir a reflexionar e analizar las raíces de su opresión y a poner en valor una nueva comunidad cristiana alrededor de una Iglesia transformada que tome en cuenta

otras tradiciones culturales indígenas. En Chenalhó, de 1962 a 1970, la formación de catequistas bilingües, hombres y mujeres escogidos entre mayores «para que lleven el mensaje en su lengua», se efectuó con los Hermanos maristas y las Hermanas del Divino Pastor, con la idea de que el programa de evangelización debía estar llevado por los propios catequistas.[2]

La llegada de este nuevo actor religioso tuvo también un significado político e agrario. «En este tiempo, socialmente, había muchas fincas y la mayoría de los hermanos indígenas eran trabajadores de las fincas y eran pocos finqueros que tenían muchísimas fincas, sobre todo en Los Altos de Chiapas. Y, de esta manera Don Samuel, acercándose, se dio cuenta cómo vivía el indígena dentro de las fincas, como era el sueldo que tenía dentro de la finca».[3] Por ejemplo, el Congreso Nacional Indígena de 1974 fue la oportunidad para denunciar los abusos del propietario de la finca El Carmen que se encontraba entre Chenalhó y Tenejapa (Eber, 2001: 48). Y de 1975 à 1985, la Iglesia enfocó su atención al campo económico, buscando desarrollar una alternativa económica «para encontrar soluciones a los problemas del hambre, como vender sus productos con valor porque todavía el mestizo le quita sus gallinas o sus huevos o lo que sea y le da el precio que quiere».[4]

Este uso político de un discurso a la vez religioso y cultural, pero también social, agrario y económico, instituyó la Iglesia en un actor hegemónico que quería dar herramientas al indígena para valorar y recuperar su lengua y su cultura, actuando en todos los campos que concernían las poblaciones. Se adivina fácilmente que, bajo una retórica de liberación y el uso de elementos culturales indígenas, este nuevo actor adquirió un lugar central y una legitimidad ante los habitantes, lo que implicó indudablemente reticencias de parte de las autoridades «tradicionales» políticas y religiosas que se sintieron amenazadas por este actor que promovía discursos y procesos sociales que iban en su contra. Es a partir de ello que se dividió más precisamente la población san pedrana, entre aquellos que apoyaban los maestros bilingües, aliados al partido oficial, y los que los criticaban, a ellos y al Estado al cual estaban vinculados (Arias, 1990: 391). Los líderes católicos de la Palabra de Dios eran los actores más importantes de este segundo grupo y es fácil entender la ruptura que se dio a lo largo de los años entre los caciques locales y los disidentes del PRI. Esos últimos constituyeron la base del movimiento civil que formó en los años ochenta la organización religiosa de las Abejas y la organización zapatista.

En paralelo, los años ochenta marcaron el apogeo del discurso marxista sobre las clases trabajadoras y el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) encontró un eco rotundo en la región de Los Altos (a pesar de que otros partidos de oposición desarrollaron al mismo tiempo un trabajo de organización en la zona cafetalera, es el que penetró en la zona con más arraigo). Este partido impulsó el desarrollo de la primera organización autogestionada de cafetaleros en el margen de los organismos tradicionales de control y que se vuelve después en la Unión de Ejidos y Comunidades de Cafeticultores Majomut. Impulsó también la cultura del grano gestionando la entrega de plántulas para los productores por el INMECAFE. La influencia y la penetración del PST en el municipio de Chenalhó provocó la irritación de los grupos de poder tradicionales quienes, dirigidos por los maestros bilingües, desencadenaron en 1979 una caza y persecución de militantes pesetistas, generando el terror enfrentando entre ellos a los campesinos y dejando como

saldo un muerto y el éxodo temporal de campesinos simpatizantes hacia otros municipios. Esta actitud de intimidación de parte de las autoridades no eliminó la presencia de este partido, sino que al contrario, le hizo ganar en presencia y reconocimiento. Así, en adelante, los caciques tendrán que acostumbrarse a la presencia de los «socialistas» quienes, durante la década de los ochenta, extendieron su presencia a quince comunidades (casi la mitad del municipio) (Martínez: 85).

Sin embargo, la corrupción de uno de sus líderes en Chenalhó, Antonio Pérez Santiz, que no previó la crisis del café y endeudó considerablemente a todos los productores que habían confiado en él, debilitó mucho el partido y muchos simpatizantes de Chenalhó y Chalchihuitán (un municipio vecino) se pasaron tanto a la Organización de Solidaridad Campesino-Magisterial (SOCAMA), vinculada al PRI, como a la Organización Indígena de Los Altos de Chiapas (ORIACH), vinculada al joven PRD. La SOCAMA reagrupó a los productores organizados antes en la Unión, proponiéndoles viviendas. La ORIACH, por su lado, reagrupó sobre todo a los grupos que Santiz Pérez no pudo reembolsar. Sin embargo, ninguna de esas dos organizaciones pudo ofrecer una alternativa integral, y la Unión de Majomut, en cambio, mantenía la infraestructura física y legal para ello (tenía el Beneficio de Café, el transporte, los registros, el reconocimiento y la experiencia) (Martínez: 87).

El PST se convirtió a finales de los años ochenta en el Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN) que se organizó alrededor de Cuauhtémoc Cárdenas quien se presentaba entonces como candidato para las elecciones federales. Este partido perdió definitivamente la mayoría de sus simpatizantes después del levantamiento zapatista de 1994, cuando Amado Avendaño se presentó en las elecciones para el puesto de gobernador de Chiapas en 1994 y ganó la mayoría de los votos en Chenalhó. El partido cambió otra vez sus siglas para convertirse en Partido Cardenista (PC) pero, muy debilitado, tuvo que acercarse al PRI, antes de desaparecer oficialmente de los registros electorales en 1997 (Garza Caligaris, 2002: 95-96).

La búsqueda de la liberación

El discurso marxista de los años sesenta que subrayaba la precariedad de las condiciones de vida de la población indígena y las acciones de la diócesis rápidamente se enfrentaron a los problemas locales que padecía la población indígena. Esos dos procesos de búsqueda de una alternativa económica y política dieron pie, en buena parte, a una concientización que desembocó sobre experiencias de autoorganización con el fin de salir de un sistema de dominación. La toma de conciencia en Chenalhó se hizo en torno a cuatro temas principales: los problemas que genera el alcohol, el dominio del hombre sobre la mujer, el de los ancianos sobre los jóvenes y la supremacía del español sobre las lenguas indígenas (Eber, 1998: 56). Eber interpretó esta voluntad de cambio social como un «movimiento de revitalización» hacia un cambio estructural político y económico, y lo tradujo en términos de «recuperación de la dignidad» para volver a ser *bats'i viniketik* y *bats'i antsetik* («los hombres y las mujeres verdaderos»).

En un primer momento, los ejes principales fueron la liberación de la relación

de dominio, la voluntad de una democracia y de una justicia social directa así como la revitalización de la tradición. Según la autora, ese movimiento de revitalización no se centra directamente en los cambios políticos nacionales sino en cambios sociales que conciernen la vida cotidiana de los habitantes. No es, según la autora, hasta finales de los años ochenta que la idea de una ruptura con el Estado se hizo necesaria, en el momento de la importante crisis económica del país y de la formación y expansión del PRD en paralelo, tanto más marcada en las comunidades indígenas cuanto ellas se veían marginadas o expoliadas por la reciente modernización del Estado. El discurso que se desarrolló entonces primeramente cuestionaba los partidos oficiales y el gobierno por su manera de no tomar en cuenta las tradiciones de las comunidades indígenas en sus políticas sociales y agrarias. Es sobre esta base de reflexión que se apoyó enseguida el movimiento zapatista y que progresivamente se formó su retórica antigubernamental. Pues aunque los zapatistas deben pagar un alto precio por su autonomía, siguen convencidos de que no hubieran podido definirse en sus términos y «reformarse» si hubieran seguido dependiendo del PRI.

De la autoorganización a la autoproclamación del municipio autónomo

Hoy se sabe que las coyunturas política y económica a nivel nacional y regional aceleraron la penetración del EZLN en Chiapas y propiciaron el levantamiento del primero de enero de 1994. Fraude electoral en 1988, crisis del café en 1989, conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América y reforma del artículo 27 constitucional en 1992: todos ellos fueron, si no los signos precursores, por lo menos los aceleradores del descontento campesino e indígena y del levantamiento del primero de enero de 1994. Vimos que mucho antes, los años setenta y ochenta fueron determinante para la formación y apertura de espacios que fueron reapropiados por los indígenas de manera inédita. Esos nuevos espacios de poder, aunados a la crisis económica contribuyeron juntos al declino progresivo del PRI y a la creciente ascensión de vías opuestas a los partidos para sobrevivir. El marxismo y la teología de la liberación se encontraron en Los Altos en este mismo terreno de la cuestión económica, planteándose como respuestas a las estructuras de injusticia y opresión con herramientas de liberación (Kovic, 2003). Sin embargo, tomaron dos caminos en las prácticas de organización de los grupos de Chenalhó, una «pacífica», la otra más «radical».

Por una parte, en 1992, en Chenalhó, sucedió un conflicto familiar sobre un asunto agrario en la comunidad de Tsajalchen, entre un hermano y sus dos hermanas sobre su derecho como mujeres de heredar la propiedad de su padre en un lugar donde la costumbre no permite le tenencia de la tierra por parte de las mujeres. Este conflicto muy localizado tomó rápido proporciones mayores y se volvió un conflicto político que desembocó en la muerte de una persona y el encarcelamiento aleatorio de cinco personas. Un grupo de Chenalhó tomó la iniciativa de hacer una manifestación hasta San Cristóbal de las Casas para la liberación de esos presos. Frente a los medios de comunicación que les preguntaba cual era el nombre de su organización, fueron buscando un nombre y tomaron la imagen de la abeja como símbolo de su lucha porque la colmena contiene una reina en una caja que es el reino de Dios, las abejas tienen muchas áreas de

trabajo y tienen un dardo para luchar.[5] Así se creó la organización católica de Las Abejas muy cercana a la diócesis y al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas creado unos años antes por la misma diócesis. A partir de entonces, se hizo la promoción y defensa de los derechos de los «hermanos» indígenas a partir de un discurso enfocado a los derechos humanos y la paz, y divulgada con los años a través de talleres y asesorías de miembros del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé y de otras organizaciones no-gubernamentales.

Por otra parte, en la región de los Altos, los habitantes adhirieron a la organización zapatista de forma mucho más tardía que en la Selva y no fue sino después del levantamiento que muchos se declararon zapatistas. Sin embargo, como me lo dijeron varios interlocutores, la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ), que encabezó por ejemplo acciones como el derribo de la estatua del conquistador Diego de Mazariegos en San Cristóbal de las Casas en 1992, había entrado a difundir su palabra de manera secreta en Los Altos.

En el municipio constitucional de Chenalhó, las elecciones municipales en asambleas comunitarias de junio de 1995 habían designado un candidato con el modo de usos y costumbres. Se trataba de uno de los primeros líderes zapatistas que, según parece, había también participado al levantamiento de 1994. El paso por las urnas de octubre de 1995 sólo debía ser la confirmación formal de las elecciones de las asambleas anteriores, como siempre se hacían las elecciones en dos tiempos, un primer plebiscito previo a las elecciones y una elección posterior por urnas que solía ser un voto de consagración. Sin embargo, los civiles zapatistas siguieron la consigna del EZLN de no acudir a las urnas y abstenerse. Esta abstención voluntaria y masiva benefició finalmente al candidato del PRI que, por ella, obtuvo la presidencia municipal, con menos de 3.000 votos de los 14.000 electores inscritos (es decir, alrededor de 11.000 abstenciones).[6] Los zapatistas electos por asamblea tomaron entonces el palacio municipal por la fuerza el 17 de diciembre de 1995 «pues eran mayoría» y «eran pues el gobierno popular»,[7] se apoderaron también del bastón de mando, símbolo de autoridad. Serán expulsados una primera vez por la Seguridad Pública y la Policía Judicial en enero de 1996. Los líderes zapatistas volvieron entonces a su comunidad, Polhó, un poco más lejos en la carretera que lleva al municipio vecino, Pantelhó. Apoyándose en la contingencia histórica de los Acuerdos de San Andrés, recién firmados por el Gobierno y el EZLN el 16 de febrero de 1996, las autoridades zapatistas electas por asamblea unos meses antes, de nuevo se hicieron elegir el trece de abril de 1996 por 33 comunidades y 17 parajes del municipio, confirmando definitivamente —y según su punto de vista— su legitimidad. La pequeña comunidad de Polhó se convirtió entonces en «San Pedro Polhó», es decir en la cabecera del autoproclamado «municipio autónomo» adentro de los límites del municipio constitucional pero sin estar bajo el mando del Ayuntamiento constitucional.

La autoproclamación de su territorio autónomo y de sus autoridades significaba también la promulgación de sus leyes y de sus valores. Por consiguiente las nuevas autoridades zapatistas expropiaron al mismo tiempo el único recurso natural de la región: el banco de arena de San José Majomut. Este, ubicado al lado de Polhó y donde está el Beneficio Majomut desde los setentas, será la manzana de la discordia entre tres grupos diferentes que intentan apoderarse del sitio, uno de ellos desde hace treinta años.

Las autoridades zapatistas prosiguieron en los meses siguientes formando su organización social y política autónoma, principalmente a partir de la duplicación casi completa de la institución político-religiosa local, el sistema de cargos, de Chenalhó. A partir de ahí, rechazaron cualquier presencia del Estado al seno de sus territorios, no aceptaron programa social alguno, y menos la propaganda estatal o partidaria del «mal gobierno». En cambio, se encuentra en su territorio pintas que representan al Che, Zapata, Marcos o indígenas enmascarados vestidos con su traje tradicional. Procederán igualmente a realizar actos de desobediencia civil, negándose a pagar la electricidad y el agua.

A principios de 2008, un miembro del Consejo Autónomo, que formó el municipio en 1996 y que acababa de ser reelecto en 2008, Javier Ruiz Hernández, me explicaba que el gobierno autónomo era legítimo ya que se trataba de un gobierno popular electo por mayoría. Es por eso que cuando formaron el municipio autónomo, «los priistas se encabronaron» y se organizaron «bajo la influencia de la ideología del Estado». En breve, fue en este contexto político de fuerte disidencia por parte de la población pedrana cuando aparecieron grupos paramilitares desde las cúpulas del poder municipal constitucional, que pidió apoyo a los funcionarios y elementos de la Seguridad Pública y del Ejército, tanto para el armamento como para el entrenamiento (CDHFBLC, 1997; Hernández Castillo, 2007). Su objetivo era desmantelar el municipio autónomo con la intención de defender la población de los rebeldes zapatistas considerados como violentos porque armados. Esos grupos denominados «paramilitares» según las Abejas y el Centro de Derechos Humanos «Fray Ba», o de «autodefensa» según la Procuraduría General de la República (1998), incrementaron el clima de hostilidades y la violencia fue creciendo a lo largo del año 1997, los muertos se contaban en uno y otro bando, zapatistas y príistas. Hubo sobre todo olas masivas de desplazamiento de miles de habitantes que huían y se refugiaban en las montañas o en otros pueblos por miedo a ataques inminentes. La mayoría se reagrupó en función de su afiliación política y religiosa, principalmente en otra comunidad del municipio, Acteal (las Abejas), Polhó (los zapatistas), y en las afueras de San Cristóbal de las Casas (revueltos), reconfigurando brutalmente las divisiones territoriales y políticas de la zona.

La violencia culminó contra un campamento de desplazados de las Abejas, la organización más inofensiva y pacífica de la región. Algunos miembros de la organización habían optado por quedarse en Acteal mientras que los demás decidían huir por el hostigamiento que los «príistas» hacían en sus parajes y ejidos y por un rumor del inminente ataque de los paramilitares. A pesar de todo, los que se quedaron ayunaban desde hacía dos días y rezaban por el regreso a la paz cuando fueron atacados el 22 de diciembre de 1997 por grupos paramilitares. La masacre de Acteal es ahora una página oscura de la historia contemporánea de México. En ella murieron 45 personas, esencialmente mujeres y niños, convirtiéndose por su mediatización en el símbolo de los indígenas mártires de un Estado persecutor. La interpretación del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas insistió en el hecho de que las Abejas eran el blanco fácil de la violencia que escalaba desde hace más de un año, pero que también era un instrumento para debilitar a la diócesis. Lo seguro es que el cambio radical que implicó la formación del municipio autónomo zapatista en la vida política local trajo miedo y se acompañó de una reacción violenta hacia las Abejas y hacia los zapatistas. Por haber

hablado con varios príistas diez años después de la matanza, un hombre que había tenido un cargo político secundario en aquella época me dijo que los «príistas» [*i.e.* el Ayuntamiento de Chenalhó] se sintieron amenazados de igual manera por los dos grupos disidentes. Este amalgama se puede comprender por los orígenes similares de los dos grupos, sólo que «uno era el padre [los zapatistas], el otro era la madre [las Abejas]», está imagen mostrando aquí la afinidad que vinculaba los dos grupos a pesar de sus divergencias en cuanto a prácticas, las Abejas escogieron tanto a nivel ético como estratégico una vía de resistencia no violenta, mientras que el Consejo autónomo de entonces escogió una relación de fuerza afirmada.

La búsqueda del poder local

En síntesis, las etapas de la autonomización de Polhó con respecto del municipio constitucional de Chenalhó nos permiten marcar la pauta del proceso autonómico en el municipio de Chenalhó. En un primer momento, ésta consistió en actos altamente políticos: la designación de autoridades bajo el modo de los «usos y costumbres» en asamblea comunitaria, el intento de toma del palacio municipal de Chenalhó por los zapatistas, la delimitación y cierre de un territorio en paralelo al municipio constitucional, luego la ocupación y expropiación del único recurso productivo de la región. Esta «remunicipalización» integral por parte de los zapatistas de la zona hace subir la pequeña comunidad de Polhó a un rango superior en la división administrativa lo que se manifestó por la adscripción del santo patrón, San Pedro, al nombre de su comunidad, que se convierte entonces para sus adherentes en el «Municipio Autónomo Zapatista san Pedro Polhó». En sus trabajos sobre Guerrero, Danièle Dehouve (2003) ha insistido igualmente sobre ese ya antiguo deseo de las comunidades por convertirse en cabeceras municipales, rango superior de la administración local. Incluso hoy, esta reivindicación por elegir todos los miembros del gobierno local, la administración y, en general, los representantes y autoridades de todos los ordenes del gobierno, es una demanda relativamente generalizada entre los pueblos indígenas mexicanos y de otros países de América Latina (Bolivia, Ecuador, Chile). Mi perspectiva se funda sobre observaciones e intenta apegarse a un conocimiento preciso de los actores locales y de las transformaciones políticas locales y nacionales, por lo cual contextualizo a propósito todo el imaginario de la revolución zapatista en una historia local más compleja, mucho menos ingenua y romántica. El intento de ocupación del palacio municipal de Chenalhó por parte de los zapatistas recuerda las múltiples tomas de palacios municipales del primero de enero de 1994; solamente después de la expulsión de los zapatistas del edificio del Ayuntamiento de Chenalhó, y sólo entonces, ellos optaron por la creación de un territorio autónomo en paralelo. Hubo pues, primero una lucha por el poder local, pero no para negar el poder de las autoridades priistas locales, sino para quitárselo.

Por lo tanto hay que cuidarse de no confundir los niveles de los procesos de organización en el EZLN, desde el portavoz Marcos hasta las dinámicas locales y el proceso autonómico en las comunidades de las distintas regiones. Por otra parte, si se tratara de cambiar el mundo sin tomar el poder, ¿no sería negar en cierta forma que las personas que adhirieron a la organización zapatista inten-

taban antes que nada mejorar sus condiciones de vida y que, por lo tanto, asumían y seguían una vía radical para aquél cambio? Mis interlocutores me lo dicen a menudo: los indígenas de Los Altos «creyeron» que éste constituía para ellos la esperanza de un futuro mejor, debido a la ausencia del Estado en la resolución de sus problemas y porque el EZLN ofrecía tierras en su discurso en las comunidades. La voluntad de transformación social es inherente a la organización zapatista pero ella es ambigua y no puede reducirse a «cambiar el mundo sin tomar el poder» como lo piensa Holloway, quien cae finalmente en la trampa de su propia crítica al afirmar que los movimientos revolucionarios se aferraron a la «ilusión de Estado» y lo quiere eludir mientras evoca en el título mismo el poder del Estado. Es también admitir que la autonomía no siempre ha sido decisión única de las comunidades sino una adaptación a las contingencias históricas y al contexto municipal y regional en los cuales esta autonomía se ha desarrollado. No olvidar la realidad local en la cual el proceso zapatista se ha desarrollado evite también caer en las trampas de lo que Yvon Le Bot (1997) llamaba «El Sueño Zapatista», una visión atractiva pero demasiada romántica que Marcos ha creado a lo largo del tiempo sobre el proceso de las comunidades autónomas, según la cual ellas estarían totalmente desinteresadas. Contextualizar el proceso de autonomía permite ubicar a los zapatistas entre otros grupos de poder locales y no hacer de los rebeldes de Polhó sino un actor en medio de otros más en la vida política local. En este esfuerzo de contextualización de la experiencia zapatista, los enemigos abstractos del discurso de los zapatistas que son el «*mal gobierno*», los «*priistas*» y el «*neoliberalismo*» toman sustancia y se encarnan en personas al acercarse a la vida política local. Lo hemos visto, en Chenalhó y en la región de Los Altos en general, son los maestros de primaria quienes han monopolizado los puestos políticos al convertirse en caciques culturales a partir de la creación del Instituto Nacional Indigenista en los años cincuenta. Pero entre ellos se cuentan también otros mandatarios locales, ora funcionarios de instituciones gubernamentales presentes en Chenalhó, ora en el Ayuntamiento, ora en los partidos políticos locales, ora en el Congreso del Estado de Chiapas, en pocas palabras, los personajes públicos locales y estatales, pero también las nuevas élites locales que emergen de los grupos neoprotestantes o los jóvenes universitarios indígenas, entre otros. El enfoque local es entonces eficaz a condición claro está de no «restringirse al terreno» ni tampoco de «fetichizarlo» para no «perder de vista lo esencial», a saber «la exigencia de tomar en cuenta las conexiones entre micro y macropoderes que obliga a recurrir a cambiar de escala para aprehender los fenómenos» (Abélès, 1996: 99-100, traducción mía).

La autonomía zapatista en san Pedro Polhó depende de varios factores y actores que han hecho posibles, o al contrario, impedido los proyectos zapatistas según los periodos y los contextos. Si entre 1994 y 1997, la mayoría de los habitantes de la región seguían las consignas del EZLN, parece que hoy en día la organización zapatista atraviesa por un proceso difícil. Uno de los factores que me parece fundamental analizar para entenderlo y que a menudo se descuida en los análisis es el de la economía, que sigue siendo fundamental para comprender las relaciones sociales de poder.

La autonomía: ¿alternativa o supervivencia?

La ayuda «exterior» como sustituto del gobierno

La llamada «autonomía» de las comunidades no es en realidad sino una ruptura con el gobierno que ha sido posible durante un largo tiempo gracias a otras alianzas políticas y otras fuentes de ingresos económicos que las del gobierno, entre ellas la presencia de organismos no gubernamentales: asociaciones civiles locales o nacionales, ONG trasnacionales y centros de derechos humanos que actúan en Chiapas desde el conflicto de 1994.

Estas entidades participan en el proceso autonómico desde el levantamiento de 1994. A menudo transnacionales pero también locales, intervinieron en Chiapas particularmente en el momento de la intensificación de la violencia después de 1994.[8] Estos organismos han sostenido material y moralmente las comunidades rebeldes denunciando ampliamente las exacciones y violencias del Estado sobre las comunidades zapatistas.

Lo hemos visto, la historia del «municipio autónomo de San Pedro Polhó» inicia en 1996. Las olas de desplazados que marcaron 1997 aumentaron la población, que paso de alrededor de 400 familias (es decir, alrededor de 2.000 habitantes) a más de 8.000 habitantes en unos meses. Los habitantes del municipio autónomo compartieron sus tierras y se formaron apresuradamente ocho «campamentos», que con el paso de los años, se convirtieron en nuevas comunidades. Las casas improvisadas hechas con lonas de plástico de 1998 cedieron lentamente el lugar a casas de madera.

Después de la matanza de Acteal y de la llegada de las ONG internacionales como la Cruz Roja Internacional y Médicos del Mundo, los desplazados de Polhó pudieron inmediatamente recibir cuidados y cubrir sus necesidades básicas. Estas intervenciones humanitarias que proveen ayuda alimentaria a Polhó crearon en ese lugar una temporalidad particular de la emergencia, convirtiendo la búsqueda de ayuda en un imperativo para las autoridades municipales zapatistas. Por ello, el discurso de los desplazados suena a veces como una recitación, y sorprende el carácter repetitivo de éste y de su narración de los acontecimientos. La presencia de esas ONG internacionales y la búsqueda de ayuda alimentaria por parte de las autoridades de Polhó han ciertamente favorecido una presentación de sí mismo orientada hacia una cierta victimización necesaria para corresponder a los criterios de las ONG y obtener esa ayuda. Esta presencia externa ha creado una dependencia particular de los desplazados zapatistas con respecto a las ONG, lo que por otra parte lleva a los interlocutores príistas de la cabecera de Chenalhó a decir que los zapatistas de Polhó son «gobernados por los extranjeros». Esta dependencia creó una dinámica particular en los territorios de desplazados internos que hizo jugar un papel político y económico a las ONG en el seno de las comunidades zapatistas, un poco a la manera de un segundo Estado que toma a su cargo las necesidades básicas de los desplazados.

Este nuevo tipo de paternalismo que ciertas ONG generan interviniendo en situación de emergencia se hizo aún más obvio «por default» en Polhó cuando la Cruz Roja Internacional salió porque el tiempo de la emergencia había acabado. La salida de la ayuda internacional convirtió la autonomía en un proceso más difícil para los habitantes del municipio, los cuales tuvieron que seguir su resis-

tencia sin el sostén exterior y buscarse otras formas de sustento económico. Eso nos lleva a considerar esas asociaciones y ONG como actores políticos y económicos nuevos en la zona desde la formación de los municipios, con los que los zapatistas cuentan para crear su «autonomía».

Con la ayuda de asociaciones mexicanas locales (Enlace Civil) o de la Ciudad de México (Ta Spol Be), extranjeras (de Noruega, España, Francia) se han elaborado otros proyectos en cuestiones específicas (salud, educación, agricultura, el banco de arena), tal vez más sustentables y de más largo plazo que las grandes organizaciones internacionales, para que los zapatistas de Polhó pudieran mantener su línea radical frente al Estado y desarrollar sus proyectos educativos, sanitarios y agrícolas. Pudieron, por ejemplo, desarrollar su proyecto educativo con la asociación civil Ta Spol Be a partir de 1998, lo que supuso en paralelo la salida del territorio autónomo de todos los maestros de primaria «oficiales». El proyecto de explotación del banco de arena, que expropiaron en 1996, fue apoyado por una asociación vasca que les proveyó del material de excavación.

Sin embargo, la Cruz Roja Internacional era, con Enlace civil, el principal donador de alimentos para los desplazados pero concluyó su «misión» en el contexto de emergencia, aunque el conflicto armado siga sin ser resuelto y los desplazados de Polhó aún no hayan vuelto a vivir en sus tierras. La ayuda alimentaria se terminó en Polhó y hoy los zapatistas no tienen otro medio para solventar sus necesidades que su propia producción de subsistencia o la migración hacia el norte, la Ciudad de México, Cancún o los Estados Unidos. El término «resistencia» toma aquí todo su sentido: es muy frecuente que mis interlocutores zapatistas me dicen tener que «aguantar» a pesar de todo, que el proceso es difícil pero que tienen que seguir en la lucha a pesar del cansancio y desgaste que sienten.

Esta crisis económica que enfrenta hoy en día San Pedro Polhó tiene dos consecuencias. La primera se manifiesta en las migraciones por motivos económicos que conciernen en realidad todas las comunidades de Los Altos en razón de problemas agrarios importantes y de la falta de sustento de los proyectos existentes. Esta falta de alternativa económica para los jóvenes indígenas, zapatistas o no, los conduce a salir de la comunidad. Se entiende fácilmente que para los habitantes, migrar se convierte en una de las únicas maneras de responder a sus necesidades. Las problemáticas son las mismas para todos los jóvenes de la región, con la sola diferencia de que para los zapatistas se abre luego otra dimensión: salir de la comunidad significa igualmente abandonar la lucha de sus padres tal como la empezaron hace unos años. En un principio algo difícil de consentir para los primeros líderes zapatistas que combatieron y formaron el municipio autónomo, la realidad parece no obstante ganar sobre el ideal, y las migraciones de jóvenes zapatistas se realizan cada vez más con el acuerdo de las autoridades zapatistas.

La otra consecuencia es que se salen unos miembros de las filas zapatistas después de diez años o más de resistencia y se dirigen otra vez hacia el gobierno, ingresando en los programas sociales. El 7 de febrero pasado, el diario *Cuarto Poder* anotaba: «En un acto que los zapatistas consideraron parte de las acciones de contrainsurgencia, el coordinador nacional del Programa Oportunidades, Salvador Escobedo Zoletto, y otros funcionarios federales entregaron y ofrecieron apoyos diversos a 193 familias ex bases del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en un barrio de la comunidad de Polhó, uno de los símbolos de la resistencia en los Altos de Chiapas [...] Javier Luna Ruiz, representante de las 193

familias, dijo que como bases de apoyo del EZLN durante diez años vivieron en la resistencia civil, «pero llegamos a un nivel que no podemos seguir así». Luego presentó su lista de peticiones: que los reincorporen al Procampo, apoyo con alimentos básicos, utensilios de cocina, una clínica rural con farmacia, programas de mejoramiento y construcción de viviendas, una escuela primaria y una secundaria, ampliación del tendido de luz eléctrica, paquetes de herramientas para el campo, proyectos productivos y de artesanías, expedición de actas de nacimiento gratuitas, apoyo para los adultos mayores, una tienda Disconsa, agua potable y pavimentación de medio kilómetro del acceso principal». Se ve con este ejemplo concreto qué difícil es a mediano plazo el proceso autonómico.

Las condiciones económicas y políticas son aquí inseparables para comprender el proceso de autonomía en Polhó. Si por una parte, la represión militar y paramilitar que se abatió sobre los habitantes y los desplazamientos forzosos ha debilitado considerablemente las comunidades indígenas, por otra parte, la salida o la disminución drástica de la ayuda humanitaria internacional al mismo tiempo que fondos públicos considerables fueron otorgados por el gobierno de Vicente Fox, han impedido que los proyectos autónomos adquieran cierta estabilidad en este municipio y se vuelvan una alternativa viable para muchos zapatistas. Esta experiencia autonómica bien especifica y no generalizable a todo el movimiento zapatista nos pone sin embargo frente a la ambigüedad de la autonomía que si bien se quiere radical frente al Estado rechazando los programas sociales que propone, tiene dificultades para volverse una alternativa económica viable para los habitantes a medio plazo. Pensándolo bien, el mismo término de «resistencia» contiene de por sí una cierta ambigüedad porque abarca varias prácticas y varias realidades, desde una resistencia «pasiva» donde la gente aguanta para sobrevivir en nombre de «la lucha», hacia experiencias más positivas, generadoras de alternativas a la economía y a la política dominante.

Conflictos y contradicciones al seno de la organización zapatista

Los factores para explicar la salida reciente de tantos habitantes de la organización zapatista no son solamente externos. Al seno de la organización, ciertas decisiones estratégicas y políticas han perjudicado al desarrollo de Polhó. Primero, he escuchado varias versiones de conocedores de la zona que concuerdan, si no es por ciertas variaciones: que los «residentes» que habían recibido a los desplazados zapatistas en Polhó en 1997 se cansaban de compartir sus tierras con ellos, pues después de tantos años las tierras que les habían sido prestadas estaban agotadas; o, en el mismo sentido, que las autoridades zapatistas de Polhó impedían que los desplazados volvieran a sus tierras y los «secuestraban» al interior del municipio. Por haber vivido ahí varios meses, puedo creer en cierta radicalidad del discurso y de las decisiones de las autoridades municipales.

La manera en que ciertos líderes zapatistas de la zona han tratado el regreso de los desplazados, por ejemplo, subraya ciertas contradicciones. Desde el periodo de los conflictos agudos, las relaciones entre los grupos locales se calmaron y un *Acta de acuerdo de respeto mutuo a nivel municipal* fue redactada por las autoridades de las Abejas y las del Ayuntamiento constitucional de Chenalhó y ratificada el 24 de agosto de 2001. Se inició una nueva etapa de la historia del

conflicto local y de las relaciones entre grupos de poder en Chenalhó y los desplazados de las Abejas pudieron regresar a sus comunidades de origen. Tratándose de una negociación organizada durante el mandado de Pablo Salazar Mendiguchía y a raíz de la creación del Comisionado para la reconciliación de las comunidades en conflicto, los zapatistas de Polhó se opusieron a participar «mientras no se cumplan los Acuerdos de San Andrés». En nombre de la radicalidad y de la lucha contra un «mal gobierno» responsable de todos sus males, la cuestión de los desplazados de Polhó finalmente no fue reconsiderada ni resuelta por ambos lados.

En cuanto a la responsabilidad que incumbe a los zapatistas, hay que atribuirla a cierta subordinación de las autoridades civiles zapatistas a las instrucciones de las estructuras político-militares, más que a una muestra de autoritarismo de las formas de gobierno indígenas y/o autónomas. Veámoslo más bien como un callejón sin salida o un «error» de estrategia política interna en las decisiones políticas al seno del movimiento zapatista. A pesar de la creación de los Caracoles en agosto del 2003, las autoridades municipales zapatistas siguen — por no decir «obedecen»— la línea y las instrucciones del CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena) y del EZLN. Quisiera subrayar que lo importante aquí, no es tanto reprochar o juzgar moralmente el EZLN por no haber dejado las autoridades municipales zapatistas negociar el regreso de los desplazados zapatistas, sino comprender de hecho las relaciones entre los líderes del EZLN y las bases así como las consecuencias que su oposición implicó a nivel local e intramunicipal, política e económicamente. Se observa ahí una cierta limitante en las decisiones del EZLN que no siempre consideran las problemáticas locales de fondo y las necesidades de las comunidades a nivel local. Ya lo hemos visto durante la alerta roja zapatista en 2005, en la que los territorios autónomos cerraron sus puertas a la sociedad civil siguiendo las instrucciones del portavoz enmascarado, lo que ha costado caro a ciertas comunidades para seguir su proceso autonómico. Eso revela una tensión dentro de la estructura zapatista, entre ciertas decisiones tomadas «desde arriba» de la organización y el impacto a veces severo en las partes «de abajo» de ésta, las bases de apoyo.

Polhó y Oventik

Finalmente, un último nivel merece ser tomado en cuenta para aprehender ciertas dinámicas internas a la organización zapatista en San Pedro Polhó: el nivel regional, que induce la relación entre el municipio de Polhó y el Caracol de Oventik. Habría mucho que decir sobre el tema y según cada periodo, hay procesos diferentes. Me limitaré aquí a una reflexión inspirada de mi experiencia entre 2002 y 2003 en San Pedro Polhó.

Las Juntas de Buen Gobierno creadas en 2003 marcan una etapa de consolidación de la autonomía y una intencionalidad muy fuerte de ya no subordinar lo civil a lo militar al seno de la organización. La creación de los Caracoles marca una etapa de consolidación de la autonomía tras el fracaso de las negociaciones retomadas en 2001 entre el EZLN y el gobierno. Esta nueva etapa marca sin duda una vuelta a la organización interna del movimiento zapatista en varios puntos. Se trata del relevo deseado de una organización administrada desde arriba, los

guerrilleros profesionales y los líderes políticos del EZLN, hacia las bases de apoyo, las comunidades civiles y localizadas. En el plano interno, se trata de una autocrítica que quiere acabar con la subordinación de lo civil a lo militar, intentando resaltar el aspecto civil de la organización zapatista. Es entonces, en su intencionalidad, el desplazamiento del poder interno de la parte clandestina y armada (la Comandancia General y el Comité Clandestino Revolucionario Indígena) hacia la parte civil (las Juntas de Buen Gobierno, en los cinco Caracoles). Desde una mirada más cercana a la zona estudiada, esos cambios han significado igualmente una mayor centralización de los proyectos autónomos que a partir de entonces deben todos pasar por el Caracol antes de su realización en las comunidades y municipios autónomos. En Los Altos, esta reconfiguración ha significado una cierta rivalidad entre el municipio de Polhó y el Caracol II de Oventik donde se encuentra la Junta de Buen Gobierno «Corazón céntrico de los zapatistas delante del mundo».

Cuando yo vivía en Polhó en 2003, justo antes de la creación de los Caracoles, se notaba una cierta independencia de Polhó con respecto a lo que en esa época era todavía el «Aguascalientes» de Oventik. La violencia y la condición de desplazados de los habitantes atrajeron la ayuda humanitaria internacional directamente en los campamentos. Polhó representaba entonces un «polo de actividades» importante en la región, amasando fondos para la alimentación de los desplazados, pero también para el desarrollo de proyectos dinámicos. Cuantificar las entradas de dinero es por supuesto difícil al interior de la organización rebelde, pero se adivina fácilmente una cierta competencia entre Oventik que se suponía representaba el nuevo centro regional de centralización y coordinación de los proyectos y Polhó que había conocido una explosión demográfica desde el momento del conflicto. La masacre de Acteal y los desplazamientos entre Polhó y Acteal han concentrado en esta zona muchos proyectos humanitarios y atraído la atención mediática sobre este conflicto. Además, el hecho de que los desplazados zapatistas hayan vivido la masacre de Acteal como si hubiera sido la suya propia, sintiéndose igualmente victimas de un Estado persecutor que las Abejas, son elementos que hicieron de San Pedro Polhó el lugar «ejemplar» de la resistencia zapatista. Eso le ha traído mucho prestigio a lo largo de los años, es decir mucho poder simbólico resultante de la presencia de las ONG y de la atención mediática. Esa reconfiguración interna que es la creación de los Caracoles no dejó de traer importantes cambios en las relaciones de poder entre el Caracol y el municipio, y también dentro del municipio. En otros términos, la creación de los Caracoles también marca finalmente una subordinación más «institucionalizada» de Polhó al Caracol y se pudo adivinar en un primer momento cierta dificultad para que Polhó abandone todo su prestigio.

Esos niveles de análisis, aunque no son definitivos e imparciales, pretenden al menos subrayar puntos que muy a menudo no se subrayan para preservar el prestigio de la organización y porque también se pueden manipular ideológicamente en contra de los zapatistas. Sin embargo, yo apuesto que estas reflexiones, en vez de ser tomadas como un ataque hacia los zapatistas, deben llevar a una reflexión más amplia donde la cuestión del poder se plantea entre la organización y los otros grupos políticos locales y trasnacionales, pero también adentro de la propia organización, entre los líderes locales, municipales y regionales. Esto permite dar cuenta de una organización viva e dinámica que no se deja encerrar en

discursos que puedan estereotipar la organización en una oposición manicheana bien o en mal.

Conclusión

«El trabajo de campo, y la práctica etnográfica que a ella va asociada, quizá no ha sido nunca tan central en la disciplina de la antropología como lo es hoy, en términos a la vez de principios intelectuales y de prácticas profesionales» escribían Gupta y Fergusson (1997) hace más de diez años. ¿Hay algo más obvio para un antropólogo que realizar sus análisis a partir de «lo local»? Al ser la experiencia y el terreno las palabras claves de la disciplina antropológica, parece casi natural al antropólogo fijarse en las prácticas sociales, políticas y religiosas a partir de un grupo delimitado ya sea por un territorio, por una lengua o una afiliación política o religiosa. Considerar la autonomía zapatista a partir de un enfoque «micro» permite esquivar las trampas de las pasiones y las fantasías que suscitan el movimiento. Las prácticas locales permiten dar mejor cuenta de un proceso social y político que el sólo discurso de sus intenciones. A veces, están a leguas del discurso antiliberal de la Otra Campaña o de una lucha contra el neoliberalismo, al estar confinados los habitantes de Polhó a una situación localizada particular y absorbente. La dimensión global de su lucha es sin embargo presente cuando ellos se interesan en las luchas en Europa y sobre todo cuando elaboran proyectos con la llamada sociedad civil internacional.

No obstante, terminaré con una interrogante un poco provocadora para cerrar este texto: ¿es realmente apropiado hablar de movimiento social en el caso zapatista? Mientras que a escala «macro», este término puede utilizarse, se ve que este calificativo no es quizá el más apropiado a una escala local. Por una parte, porque el proceso de formación del movimiento fue largo y complejo y abarcó campos religiosos, políticos y culturales que el mero término de «social» no llega a cubrir. Por otra parte, y me parece importante insistir en ese punto, la organización zapatista es ciertamente una de las organizaciones sociales y políticas más ambiguas en cuanto a la definición de su naturaleza, de su composición y de sus objetivos a lo largo de los años; ¿hablar de movimiento social no es descartar apresuradamente el carácter político-militar de la estructura subyacente a las comunidades autónomas? Por lo tanto, la orientación actual de la organización zapatista es tan difusa que se percibe una cierta dispersión. La Otra Campaña, vista desde el ángulo del desgaste económico por la que atraviesa la autonomía en ciertos lugares como Polhó, ¿no ha sido un medio para encontrar las aperturas para enfrentar la emergencia de un agotamiento interno en Chiapas? Una vez más, el zapatismo existe en varios colores y formas, y la dificultad de su caracterización que impide responder inmediatamente a la pregunta «¿qué es la organización zapatista?» no termina de intrigarnos.

Bibliografía

ABÉLÈS, Marc, «Le rationalisme à l'épreuve de l'analyse», en Jacques Revel, *Jeux d'échelle. La micro-analyse à l'expérience*, París, Gallimard / Le Seuil, mars 1996, 95-111.

ARIAS, Jacinto, *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990.

DEHOUVE, Danièle, *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*, París, CNRS, 2003.

EBER, Christine, «"Buscando una nueva vida". Liberation through Autonomy in San PEDRO Chenalhó, 1970-1998», *Latin Americain Perspectives*, fascículo 117, vol. 28, n.° 2, marzo 2001, 45-72.

—, «Las mujeres y el movimiento por la democracia en San Pedro Chenalhó», en R. Aída Hernández Castillo (ed.), *La otra palabra: Violencia y la mujer en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS/COLEM/CIAM, 1998, 84-105.

FAVRE, Henri, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique. Contributions à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, París, Éditions Anthropos, 1971.

GARZA CALIGARIS, Anna Maria, «Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas», *Sociológica, Transformaciones social en Chiapas. Investigaciones recientes*, año 22, n.º 63, enero-abril de 2007, 83-110.

GUITERAS, Calixta, *Los peligros del alma*, FCE, México, 1965.

GUPTA, Akhil y FERGUSON, James (eds.), «Discipline and Practice: «The Field» as Site, Method, and Location in Anthropology», *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1997.

HOLLOWAY, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Universidad de Puebla, México y Revista Herramienta, Buenos Aires, 2002.

KOVIC, Christine, «The struggle for Liberation and Reconciliation in Chiapas, Mexico: Las Abejas and the Path of Nonviolent Resistance», *Latin American Perspectivas*, vol. 30, n.º 3, mayo 2003, 58-79.

LE BOT, Yvon, *El sueño zapatista. Entrevistas con el Subcomandante Marcos*, Barcelona, Plaza & Janés, 1997.

MEDINA H., Andrés, «Los sistemas de cargos en *los Altos* de Chiapas y la antropología culturalista», *Anales de Antropología*, vol. XXI, México, 1984, 79-101.

RUS, Jan, «La Comunidad Revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968», *Chiapas, Los rumbos de otra historia*, IIF-UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guatemala, México, 1994, 251-277.

VIQUEIRA, Juan Pedro, «Los Altos de Chiapas: una introducción general», *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, IIF-UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guatemala, México, 1994.

---

1. Entrevista con Josefina Arteaga, Hermana del Divino Pastor, 20 de abril de 2008.
2. Entrevista con Josefina Arteaga, Hermana del Divino Pastor, 20 de abril de 2008.
3. Entrevista con Josefina Arteaga, Hermana del Divino Pastor, 20 de abril de 2008.
4. Entrevista con Josefina Arteaga, Hermana del Divino Pastor, 20 de abril de 2008.
5. Entrevista con Diego López Jiménez, vice-presidente de la Mesa Directiva de 2006.
6. De los 13.967 electores registrados en el municipio, el PRI obtuvo 2.947 votos. El Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional, casi desaparecido en el país pero no en las zonas indígenas de Chiapas, recogió 270 votos. CDHFBC, C*amino a la masacre, I. Contexto. Situación política y elecciones*; Hirales: *El camino a Acteal*, pp. 20-21.
7. Entrevista con el Consejo autónomo de san Pedro Polhó el 21 de abril de 2008.
8. A nivel internacional, comités y colectivos de solidaridad de diferentes países europeos, la Comisión Civil Internacional de Observación de Derechos Humanos, la Comisión Interamericana de Derecho Humanos; a nivel nacional, el Serapaz, el Centro Miguel Agustín Pro Juárez, y asociaciones locales como Enlace civil, centros de derechos humanos como el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, el Sipaz, y más recientemente el Capise, para citar las más visibles en San Cristóbal de las Casas.