

El cuestionamiento de los sujetos sociales como lectura de la rebelión chiapaneca*

Rodolfo Uribe Iniesta

La sublevación es irreal.

Octavio Paz

Nada se dice de esos señoritos, igualmente urbanos, que con 20 duros de Karl Popper predicaban la utopía de la edad de oro como consecuencia de la instauración universal de la sociedad abierta y el democratismo, creando un desfase entre lo que se predica y lo que se ve. Esos peligrosos señoritos neoliberales que, en definitiva, impulsan una contrarrevolución cultural para la que están dispuestos a sacrificar tantos peatones de la historia como en el pasado pudo sacrificar el estalinismo o el maoísmo para cumplir planes quinquenales o dar grandes saltos hacia adelante. Esos peligrosos señoritos criollos neoliberales que reclaman la restauración de la razón a cargo del ejército, pero eso sí, respetando los derechos humanos, curiosa cuadratura del círculo. Puestos en evidencia ahora en Chiapas, antes en Venezuela, Argentina, Los Angeles... donde haya explotado o explote la indignación de los que no se ven representados en simposios sobre la sociedad abierta, al cabo de siglos de dobles verdades y triples mentiras.

Manuel Vázquez Montalbán

Introducción

Mucho se ha escrito sobre la originalidad del levantamiento armado del 1º de enero de 1994. En este trabajo quisiera analizar principalmente tres características, centrándome sobre todo en las repercusiones que tuvo en el imaginario intelectual nacional, especialmente -aunque no únicamente- en las primeras reacciones escritas de los más connotados intelectuales del país.

La primera característica particular del levantamiento es que, a diferencia de la mayoría de las insurrecciones ocurridas a lo largo de la historia de México, incluida la iniciada a mediados del 96 por el EPR, es la primera cuyas repercusiones rebasan totalmente la continuidad geográfica de su accionar material.

La segunda es cómo en los tres años transcurridos las posiciones del grupo beligerante e inclusive la forma de organización de los pueblos indígenas del país han cambiado velozmente, mientras -fenómeno en el que me centraré- la posición de los intelectuales es básicamente la misma en la discusión de la posibilidad de la autonomía, desde noviembre de 1997 hasta ahora, que en las primeras dos semanas del conflicto. Y en esta dinámica, donde se repite el mantra de que todo es culpa de la carencia de modernidad, es preocupante que se pase de la crítica de la rebelión a la crítica del sujeto social indígena.

Desde esta visión, la cuestión de la legitimidad de los sujetos ha venido a convertirse en un elemento central del conflicto, primero para negar la legitimidad del EZLN, de la aedpch (Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco), de la ANIPA (Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía), del CNI (Congreso Nacional Indígena), Xinich, Las Abejas, Tres Nudos, etcétera, e incluso, al abrirse en noviembre de 1997 la discusión de la autonomía, la

legitimidad de los propios pueblos indígenas; y luego, después de la masacre de Acteal, para defender la legitimidad como sujetos sociales de los grupos paramilitares Chinchulines, Paz y Justicia, MIRA, Máscara Roja, etcétera.¹

La legitimidad en cuestión se refiere a si los sujetos sociales mencionados son entidades "construidas" *ad hoc* y manipuladas por intereses externos a ellos mismos, o si existen y actúan por "espontaneidad", condicionamiento de situaciones y en ejercicio de su propio albedrío.² En el caso de los grupos paramilitares, afirmar su legitimidad implica negar que son paramilitares (financiados y organizados desde el estado), y en el caso de la crítica al sujeto indígena, el problema consiste en dudar u ontologizar su capacidad de actuar como sujeto colectivo.

Y la tercera, que explica las dos anteriores, es cómo un constructo imaginario e incluso textual, sobre la ontología de los indios como individuos y pueblos, puede ser manejado y estructurado por estos intelectuales sobreponiéndolo al juicio y la valoración de los actos y actores concretos en la coyuntura específica. Al mismo tiempo, sobre esta base se niega la posibilidad de que los "verdaderos indios" puedan realizar actividades como las relacionadas con la rebelión, tengan derecho a proponer cambios políticos al resto de la nación y mucho menos la autonomía. Desde esta lectura el movimiento es, por supuesto, espurio e ilegítimo.

La superación de la continuidad geográfica: el conflicto cultural

Desde un primer momento el alzamiento provocó enconadas y masivas reacciones. Cientos de miles de personas se manifestaron en las principales ciudades de la república por detener el avance militar y el bombardeo de las comunidades indígenas. Al mismo tiempo, se produjo lo que Octavio Paz calificó como una "inusitada efervescencia que ha agitado a un vasto sector de la clase intelectual mexicana" (8 de febrero de 1994), los diarios se atiborraron de artículos y declaraciones colectivas que, según el propio Paz, carecían "de variedad y terminan en condenas inapelables". "Decenas de almas pías -nos dice- después de lamentar de dientes afuera la violencia en Chiapas, la justifican como una revuelta a un tiempo inevitable, justiciera y aun redentora." Sus reacciones son "hijas de una virtuosa indignación a un tiempo retórica y sentimental".

También, hay que decirlo, los diarios se llenan de manifestaciones en contra, es decir, que justifican la acción punitiva del ejército y descalifican el movimiento. Son formuladas principalmente por funcionarios públicos y otros intelectuales, de los que se autodenominan como independientes porque no se identifican con movimientos sociales o partidos y formalmente no dependen de un sueldo de gobierno, como el propio Paz.

Con esta clara división de la sociedad y de los intelectuales, el conflicto va a revelarnos a los propios mexicanos la fragilidad de ciertos consensos imaginarios con los que vivíamos. Es decir que el conflicto vino a tocar elementos de la construcción de la vida social nacional más allá de la conmoción del orden del sistema político en sentido estricto. Básicamente, fractura la idea de que todos los no-indios pensaban lo mismo sobre la situación y futuro de las sociedades indígenas nacionales, es decir las existentes dentro de la nación mexicana (entendida como espacio estatal e imaginario-cultural que define límites de una identidad en primer o segundo grado según el caso, y define también límites de acción e identidad solidaria).

Con esto, provocó el esclarecimiento de las posiciones sobre el imaginario de nación y la manera en que ésta debe integrarse según la visión que maneja cada grupo social. Al hacerlo, nos echó en cara la no "superación" de la importancia central de lo indio como identidad y problema clave de la cultura y sociedad nacional. Se puso de relieve al indio realmente existente, y quedaron en evidencia todos los indios "imaginarios" de las otras identidades sociales mexicanas.

Hizo evidente además la necesidad de problematizar la cuestión de la "modernidad" como concepto axiológico; una propuesta que a nivel cotidiano de la sociedad mexicana no se presenta en esos términos, pero que tiene sentido en tanto se traduce en políticas y formas de relación social.

El conflicto funciona como un revulsivo o un despertador. Plantea un problema central que el inconsciente colectivo de cada grupo tiene que elaborar a su manera. Es sintomático que, en los primeros diez días -los de combates armados- y a lo largo de estos cuatro años, todos los actores han sentido la necesidad de manifestarse y definirse frente al problema en cada una de las fases del conflicto y que las reacciones han sido bastante viscerales. Esta definición frente al problema implica una autodefinición: cada quien ha tenido que hacer consciente y explícita su identidad dentro del universo que es México.

Se ha dicho que esto ocurre porque es la primera gran rebelión desde el cedillismo de los años treinta. Pero ése es un argumento falso que sólo indica falta de conocimiento de la historia reciente de México.³ Y se ha querido explicar como resultado de una magnificación de los hechos por parte de los medios de comunicación. Unos medios de comunicación en los que normalmente no existen los indios.⁴

Pero se trata más bien de que, queriendo o no, la identidad de México como país indio hace que la definición del problema indígena cuestione la identidad de todos los mexicanos.⁵ El conflicto replantea un hecho que se creía superado: se trata de que, nos guste o no -como lo demuestran los testimonios-, nuestra definición frente al problema indígena es nuestra definición como integrantes de la comunidad imaginaria mexicana. Y de hecho representa también cómo creemos que tal comunidad debe estar inte-grada, es decir, de qué calidad y tipo son las relaciones entre los elementos y los participantes de tal comunidad, relaciones que pueden calificarse por su manera de mediar entre los elementos o integrantes, y por establecer o no jerarquías o compartimentaciones.

Esta cuestión no se decidirá por una mera discusión o definición intelectual o discursiva. Es decir, como resultado evidente del levantamiento, se tiene claro que no se trata de reconstruir un mero discurso. Los diversos actores nacionales entienden que es un problema que pasa por las prácticas sociales concretas respecto de las sociedades indígenas y de los elementos culturales de nuestra vida cotidiana. La respuesta oficial, por ejemplo, pasa por plantear "una nueva relación con los pueblos indígenas" tratando de proponer una redefinición de lo indio y de los pueblos indígenas, como ya se venía intentando desde el cambio del artículo 4º constitucional, y sobre todo en el Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indios 1991-1994, en el que se planteaba, resumiendo, que sólo existiría el indio como sujeto colectivo asociado (Pronasol era el modelo), y de esta manera se le convertiría en elemento "solvente" o "eficaz" de la sociedad civil.⁶

El levantamiento cambió el mapa de la discusión cultural sobre el conflicto en torno a la nación. Antes del terremoto de 1985 -si recordamos-, el conflicto cultural nacional se planteaba sólo en términos de la capital contra la provincia y se manifestaba en las bardas con la frase: "Haz patria mata un chilango". El terremoto palió ese resentimiento activando los densos resortes solidarios y sentimentales de nuestro pueblo. Las llamadas rebeliones electorales y los difíciles procesos de cambio hacia un nuevo federalismo han apuntado a enfrentar esta situación.⁷ Y de hecho, cuando algunos funcionarios públicos como Arturo Warman y José del Val o el PAN reducen el problema a una remunicipalización y mejor distribución de los servicios estatales, están homogeneizando la problemática y extendiendo esa solución hacia el campo de los pueblos indígenas.

Planteando la cuestión en el campo de los procesos identitarios podemos entender que un conflicto aislado en cuatro municipios obligue a que cada grupo social o intelectual proponga su definición del problema. Entendemos el énfasis con que el gobierno y los intelectuales independientes mencionados centran la atención en la calificación del sujeto social que se rebela y en cada momento renuevan su estrategia de "negación-normalización" de dicho sujeto. Es siempre un sujeto que no puede autodefinirse ni autoconocerse a suficiencia, o al menos al nivel que sí lo pueden conocer los intelectuales y el gobierno, por lo tanto no sorprende que se le niegue el derecho a la autonomía. Sobre todo, de manera muy firme, esos intelectuales independientes y los funcionarios del gobierno no reconocen que estos sectores sean representados por el EZLN o el Congreso Nacional Indígena, tengan el derecho (y la capacidad) de presentar (imponer, califican) una propuesta política a nivel nacional. Dado, además, que a su vez ellos entienden que absolutamente toda la dinámica política debe encauzarse por el proceso electoral partidista, por lo que la única reforma real, necesaria, posible, deseable, eficaz, etcétera, es la política, entendida como reforma del régimen electoral y de partidos. Y aquí están presuponiendo que está dada ya una relación transparente desde la sociedad hacia los partidos, que más bien habría que construir y, además, en condiciones de grandes carencias respecto a los requisitos mínimos para el funcionamiento de este sistema, como es el respeto de los derechos humanos. Cabe añadir como es evidente que a cuatro años del levantamiento, con la ocupación militar de todas las zonas indígenas, dichas "carencias" se han incrementado.

A pesar de que se presenta como una argumentación razonada lógica y científicamente, se trata en verdad de un proceso psicológico de negación. Se plantea como una discusión sobre la legitimidad del movimiento en tanto indígena o no; pero lo que hay de fondo, en un segundo momento, es cuestionar la legitimidad del propio sujeto indígena dentro del cuerpo social mexicano. Lo que está en juego claramente es la idea de la composición de la complejidad de la sociedad mexicana, cosa que supuestamente ya estaba resuelta por el mero federalismo. Es decir, los muchos Méxicos eran muchas regiones con problemas de desigualdades de recursos y asimetrías administrativas, por una parte, y por otra, de representación y participación política insuficientes.

La recepción y la interpretación

Me centraré en las representaciones sociales que manejan estos intelectuales independientes.

La polarización de perspectivas nos divide el campo entre quienes quieren ver todo como un problema de insuficiente modernización -entendida como proceso inevitable, deseable y omniabarcante- y cuestionan a unos sujetos sociales que no se han "adaptado", y quienes le

reconocen al problema una mayor complejidad y profundidad agregando como ejes axiológicos conceptos como justicia y autodeterminación sin cuestionar el carácter de los sujetos sociales.

En un primer momento (hasta las negociaciones de San Andrés) resalta entre los intelectuales y científicos autodefinidos como independientes, que como fuente de legitimidad apelan a la propia lógica y fuerza de sus razonamientos y a un supuesto desapego y cientificidad, la prisa por:

1. definir el movimiento como antimoderno, arcaico (es decir, negar la posibilidad de futuro a los rebeldes),

2. demostrar que no es indígena.

A partir de la segunda preocupación voy a demostrar cómo a lo que se refieren estos comentaristas no es a los indígenas mexicanos, sino a la reconstrucción de indios imaginarios que les sirven para criticar a los indios reales. La perspectiva no es novedosa, ya Guillermo Bonfil (1987) había expuesto la oposición entre un México profundo como realidad civilizatoria contra un México imaginario como proyecto político que supone que, para que México se desarrolle o sea lo que ellos quieren que sea, México como cultura y civilización india ha de negarse y desaparecer. Posición además que sólo demuestra una continuidad textual de la argumentación intelectual, antes que un juicio frente al desenvolvimiento real de los pueblos indígenas. Dicha visión fue expuesta ya por Lucio Mendieta y Núñez en pleno cardenismo (1937), al justificar la labor del Departamento de Asuntos Indígenas y la organización de los "Congresos Indígenas" que se efectuarían entre 1938 y 1939: "La heterogeneidad étnica y cultural de la población mexicana, es, indudablemente, el problema fundamental de nuestro país. En las diferencias de raza y de cultura de la población mexicana, debe buscarse el origen de todos nuestros males sociales pretéritos y presentes y el escollo más serio que se presenta para el futuro desarrollo de la patria".⁸

Es también Octavio Paz el primero en señalar la existencia de dos tipos de intelectuales y dos tipos de discursos intelectuales sobre la rebelión en Chiapas. A grandes rasgos podemos decir que la discusión se ha presentado -de acuerdo con los adjetivos intercambiados por los grupos- como un enfrentamiento entre románticos (porque creen en una "diferencialidad" basada en la persistencia de identidades "históricamente superadas" y se niegan a la inevitable homogeneización de la modernidad) y esquizofrénicos (confunden su situación inmediata y su imaginación con la realidad, y entonces juzgan a toda la sociedad a partir de las condiciones propias y extienden su visión homogénea, su representación, como mapa que cubre el territorio).

Los intelectuales independientes acusan a los otros de actuar sensibleramente y fomentar el romanticismo de las causas perdidas basados en una idealización de las "comunidades indígenas" (Aguilar Camín, 22 de junio de 1995). A ellos por su parte se les acusa de vivir una realidad ajena a la del país.

Fernando Escalante⁹ nos resume así la crítica que se les hace a los románticos:

- Las desmesuradas muestras de amor que inspiran los indígenas a nuestros letrados, el entusiasmo artificioso y bobalicón con que se festeja que hagan política

-como si no la hubiesen hecho nunca y fuese un logro inaudito- hace pensar que sus intérpretes y defensores no se los toman en serio y que, por lo mismo, sus cabecillas no les merecen la misma distanciada suspicacia que los demás políticos. Como si pudiéramos pasarnos con proclamar todas nuestras buenas intenciones.

El propio Escalante nos demuestra que un mismo evento puede tener cualquiera de las dos lecturas. Nos dice que, según los románticos, en el Primer Congreso Nacional Indígena de octubre de 96: "Hablaron quienes no hablaban, escribieron quienes no escribían, actuando y cambiando a nuestro país y al mundo entero. Y [lo dice no un agitador de medio pelo sino un académico eminentísimo] lo están haciendo [cambiar al mundo, se entiende] con una sabiduría, con una prudencia, con una energía que van a ser admirables en la historia del ser humano".

Para él, en cambio, desde su distanciamiento objetivo se trató de:

- Una junta política más o menos confusa y desarreglada, acaso decepcionante para algunos. Después del escándalo y la agitación de los días previos, todo quedó, al parecer, en agua de borrajas: una serie de declaraciones, de énfasis y solemnidades priístas, algunas exigencias descabelladas y el conocido forcejeo de los varios notables y mandones por llevarse el gato al agua. Más o menos lo que sucede siempre que se junta un grupo de políticos.

A continuación analizaré la postura de los esquizofrénicos; y en lugar de defender a los románticos prefiero indicar de manera muy esquemática la dinámica y sentido de las propuestas de los indios reales, del sujeto social negado por los esquizofrénicos.

De cómo la crítica de la rebelión se vuelve crítica a los indios

Para exponer la visión de los llamados esquizofrénicos de manera sintética retomaré sólo algunas de las opiniones de mayor "prestigio", representativas de sendos grupos intelectuales con fuerte presencia en los medios de comunicación. Como filtro de selección ante la copiosa respuesta al primer momento del levantamiento usé los medios de comunicación españoles, principalmente el periódico *El País*, considerando que por sus fuertes vínculos económicos con el régimen salinista¹⁰ podía considerarse como una selección de la perspectiva que quería difundirse en el extranjero. Así, encuentro que ya desde los artículos publicados en enero del 94 se apuntaban las mismas tesis que serían ampliamente defendidas y argumentadas en el libro *La rebelión de las Cañadas* de Carlos Tello Díaz, difundido en México en el segundo trimestre de 1995, y en la argumentación utilizada desde noviembre de 1997 para no aceptar la propuesta de la Cocopa sobre reformas constitucionales.

Los intelectuales independientes se apresuraron desde el primer instante a definir el movimiento como una guerrilla anacrónica y no como un movimiento indígena. Es decir, como un movimiento de "viejo tipo", que no es producto o manifestación de alguna crisis o coyuntura propia, sino que busca justamente producir dicha crisis, para provocar un estado de cosas favorable a su causa. Según Paz (8 de febrero de 1994), "somos testigos de una recaída en ideas y actitudes que creíamos enterradas bajo los escombros -cemento, hierro y sangre- del muro de Berlín". Por eso, es claro para él que "la sublevación es irreal y está condenada a fracasar. No corresponde a la situación de nuestro país ni a sus necesidades y aspiraciones actuales" (7 de enero de 1994). Para Vargas Llosa (16 de enero de 1994), la

"artificialidad" del movimiento está probada porque una rebelión armada no se justifica cuando se supone que ya existe entonces un espacio de opciones electorales como ocurre en México.

De acuerdo con estos intelectuales, es una guerrilla y no un movimiento indígena, principalmente porque no es una revuelta espontánea. Porque usa como parapeto las "legítimas" reivindicaciones indígenas referidas a condiciones locales para lanzar propuestas "políticas" cuya solución corresponde a un nivel nacional, y cuya autoría e interés son exclusivos del grupo dirigente (Paz, 8 y 9 de febrero de 1994). También porque demuestran habilidad táctica, disciplina e incluso porque el lenguaje y los actos del movimiento hablan de un "culto a la muerte" ajeno al de los pueblos indígenas mexicanos según estos autores (Krauze, 20 de enero de 1994). Dicen que su ideología es una mezcla de maoísmo con teología de la liberación, "restos del gran naufragio de ideologías revolucionarias del siglo xx" (Paz, 7 de enero de 1994). Según Krauze (20 de enero de 1994), la verdad es que los indios sí prefieren la muerte por hambre, enfermedad y abusos caciquiles a morir en combate: "No es ése un culto de campesinos, sino de universitarios, de poseídos dostoyevskianos". La prueba está según él en que "la mayoría [de los indígenas] ha repudiado con su éxodo o con sus banderas blancas la violencia de la muerte". Estos autores prueban también que no se trata de un movimiento indígena porque no participan "todos" los indígenas de la región, ni de las comunidades (véase también Paz, marzo de 1994). No hay la unanimidad que se espera de todo acto comunitario, por lo tanto indígena. Y obviamente los dirigentes (Marcos) son guerrilleros profesionales, blancos, más maoístas que cristianos, urbanos y universitarios (Krauze, 20 de enero de 1994). Y el contenido de su movimiento es el verticalismo autoritario y el colectivismo empobrecedor habitual de las guerrillas (Vargas Llosa, 16 de enero de 1994).

Nadie niega las condiciones de injusticia social y atraso de la población interesada; justamente eso es lo que permite que los indígenas sean manipulados y engañados para seguir a los que Paz llama "los comandantes" (Paz, 7 de enero de 1994, y 8 y 9 de febrero de 1994; Medina Viedas, 19 de enero de 1994). Krauze (20 de enero de 1994) incluso agrega que todos los levantamientos indios chiapanecos (1712 y 1868, no habla de 1911) han sido producto de manipulaciones religiosas dirigidas por blancos no chiapanecos. Y sobre las causas que permiten esta manipulación hay unanimidad: la falta de modernidad.

Paz (7 de enero de 1994) afirma que en Chiapas hay un rezago histórico: "La modernidad llegó mal y tarde". Para Medina Viedas (19 de enero de 1994), Chiapas es el cabús que quiere alcanzar al resto del tren. Krauze (20 de enero de 1994) es más lapidario: "Chiapas es el Perú de México", afirma.

Dentro de las "causas" para explicar la movilización de indios engañados hay sin embargo una doble vertiente. Además de que en Chiapas de acuerdo con Paz (9 de febrero de 1994) se siente con mayor virulencia lo que él llama "la plaga mayor de México": la explosión demográfica. Por un lado tenemos las causas seculares y por otra "las faltas y omisiones del gobierno". Coinciden los autores citados en que se enfrentan problemas de toda la historia; en que el gobierno ha tenido relativamente poco tiempo para dar respuesta. Según Paz "las primeras [causas] se remontan no sólo a la conquista y a la colonia, sino más atrás, al mundo mesoamericano". Especialmente resalta el esfuerzo realizado por el sexenio salinista en este *aggiornamento* contra el peso de los siglos, incluso Carlos Fuentes (9 de enero de 1994), que en lo demás mantiene otra posición, señala que el Pronasol fue generoso pero insuficiente: "Fue como agua regada en la arena". De acuerdo con Paz (7 de enero de 1994)

el problema consiste en que se han aplicado "remedios que producen resultados sólo a largo plazo. Es imposible cambiar de la noche a la mañana una situación de siglos". Como se ve, una cosa explica la otra: la secularidad de los problemas justifica las omisiones del gobierno. Y las omisiones que consideran estos autores se limitan a la prestación de servicios sociales y no a un desarrollo de los sujetos sociales.

El eje axiológico y metodológico que escogen para juzgar y calificar el movimiento es el de "la modernidad". Es decir, que se asume la modernidad como valor incuestionable y se usa como base para medir la bondad o daño del movimiento. La medición se da en una escala de avance temporal hacia la modernidad. Sobre esto no tienen dudas: tenemos desde el juicio más ambiguo de Medina Viedas (19 de enero de 1994), que dejando espacio a la posibilidad del movimiento indígena paralelo al guerrillero habla de una "utopía de la resistencia", y el propio Fuentes (19 de enero de 1994), que en un primer momento califica el contenido de los discursos de "ideologías guerrilleras arcaicas", hasta las descalificaciones totales de los que ven sólo una guerrilla foquista como Paz. Éste afirma que se trata de "ideas simplistas de gente que vive en una época distinta a la nuestra" (7 de enero de 1994) y cuyo "significado es claro: es un regreso al pasado" (9 de febrero de 1994), y Vargas Llosa es lapidario y ofensivo: "es un movimiento reaccionario y anacrónico más obsoleto que el propio PRI".

Los graves perjuicios que provoca el levantamiento según estos autores son: el enturbiamiento del crédito internacional de México como imagen del país y por lo tanto la desconfianza en nuestra economía, con lo que se pierde lo que se había ganado en los últimos años frente a la comunidad financiera internacional y el de "dar un golpe mortal a nuestro incipiente proceso democrático" (Paz, 9 de febrero de 1994). Coinciden todos los autores en la fe de que en México "vivimos" (con esa palabra lo afirma Paz, 9 de febrero de 1994) un proceso de transición democrática y en que el levantamiento refuerza posiciones duras que van desde una mayor participación del ejército en la política hasta el reforzamiento de los políticos tradicionales del PRI en contra de la "alternativa liberal y modernizadora representada por Salinas de Gortari" (Vargas Llosa, 16 de enero de 1994). No se entiende, afirma Vargas Llosa, que la apertura económica, la privatización y la entrada al TLC socava las bases de la dictadura del PRI privándolo de los recursos que extrae del poder público y obligándolo a establecer el poder judicial independiente requerido por los compromisos internacionales. De manera semejante, Aguilar Camín (1992) argumentaba desde 1992 que la modernización podía comenzarse en condiciones de dictadura como en Chile y Corea, pero que los cambios estructurales obligarían a establecer la democracia. Según estos autores, la rebelión pone en peligro que los cambios estructurales se traduzcan en democracia.

Con esta concepción como guía, Paz y Aguilar Camín son muy explícitos sobre los límites tras los que no se puede transigir. Para Paz (marzo de 1994) no puede volverse atrás la reforma del artículo 27 que libera para la titulación o propiedad individual y comercialización las tierras ejidales y comunales y los límites legales de la extensión de la propiedad privada por una parte. Y por la otra, considera que "sería gravísimo conceder a las comunidades indígenas regímenes de autonomía que significasen la vigencia de dos leyes: la nacional y la tradicional". En este último sentido, Aguilar Camín (20 de marzo de 1995) también cuestiona el estado de excepción de la zona controlada por los zapatistas, señalando la gravedad de que se cuestione la unicidad del orden establecido por el gobierno y el monopolio legal del uso de la violencia, materializado en la presencia física del ejército en todo el territorio nacional. Considera este autor que "la lesión en la legitimidad de

cualquier régimen para hacer cumplir la ley, suele ser más dañina para las causas democráticas empeñadas en transformarlo que para las pulsiones autoritarias decididas a sostenerlo".

Más allá del diagnóstico y calificación de una coyuntura en el transcurso del conflicto, estos mismos autores se manifiestan sobre lo indígena como parte de la nacionalidad mexicana y respecto a la actualidad de lo indígena (no podemos decir que hablen de los indios o pueblos o sociedades indígenas porque como veremos, en su perspectiva, apenas llegan a comunidades). Para Paz (12 de mayo de 1995):

- México tuvo una civilización antes de la llegada de los españoles. Los indígenas mexicanos fueron constructores de grandes ciudades; tuvieron religiones y una moral muy complejas. Ese mundo fue destruido en aquel gran encuentro entre dos civilizaciones, y la civilización occidental destruyó la civilización indígena. Pero hay muchos recuerdos, muchos elementos sobrevivientes: desde la cocina hasta el idioma y las ideas respecto a la familia. Estos elementos han sido muy persistentes, y tenemos algunos grupos que no han sido totalmente incorporados al México moderno, como es el caso de Chiapas.

Aguilar Camín (22 de junio de 1995) pone en cuestión la idea de la base histórica indígena de la nación:

- la idea de que la nacionalidad mexicana está finalmente vinculada a su raíz indígena me parece un equívoco histórico. No creo que la nacionalidad mexicana esté vinculada a su raíz indígena. No puede ser. Nuestra nacionalidad está vinculada al mestizaje, al español, y al ir dejando de ser indios y españoles para formar otra cosa. Nací en la península de Yucatán. Y no creo que los mayas estén en el origen de mi nacionalismo. Eso me lo enseñan en la escuela y entonces aprendo a valorar lo maya como parte de mi ser mexicano. Lo que sucede es que también traemos en la cabeza lo que creemos, y eso es parte de nuestro nacionalismo. Algo que ha jugado un papel en extremo rico, pero históricamente un error, una falacia, una mentira. No es verdad que nuestra identidad venga de las etnias indígenas. Viene del mestizaje, de la mezcla y, en última instancia, de que hemos ido dejando de ser indígenas y hoy somos esta mezcla peculiar que es difícil de definir pero que llamamos mexicanos.

Así es como ve Aguilar Camín (ibid) la relación de las "comunidades indígenas" con el resto de la nación:

- Está pesando mucho para las clases urbanas la idealización que sigue privando en ellas de la comunidad indígena como un lugar más genuino, más real, mexicano y profundo que el resto de la comunidad en México. En eso también hay un error. Me parece que estas comunidades son muy respetables en sus tradiciones y en su dolor, en su miseria, explotación y privaciones, pero no me parece que tengan mucho que enseñar al resto de México; cómo organizarse para producir, en materia de eficiencia económica y, menos -recalca-, de democracia interna.

Sobre la actualidad y realidad de los indios y sus aspiraciones Aguilar Camín los define como comunidades y manifiesta lo siguiente en la misma entrevista:

- Creo que la autogestión de las comunidades indígenas las va a conducir a lo que ya es su mayor problema: el aislamiento. No creo que puedan autogenerar la riqueza que necesitan. Requieren contacto con el mundo exterior, importar las cosas que no tienen, empezando por el español, y formas de vida que las hagan menos aislables, menos prescindibles, más útiles para el conjunto social y más presentes en el resto de la nación. Lo que hemos visto en las comunidades indígenas que han preservado su identidad étnica es que han vivido un proceso de refugio y se han ido a zonas aisladas. Ése es un auténtico camino a la reservación indígena tipo americano, pero sin las protecciones y la seguridad de las reservaciones de Estados Unidos. Cuando hablan de autogestión mi pregunta es ¿para autogestionar qué?

Vemos entonces que no estamos sólo ante la crítica a la coyuntura específica de la rebelión, sino que detrás de las manifestaciones de estos intelectuales tenemos una representación social muy específica sobre lo que son los indios y su relación simbólica y social actual frente a la nación, por lo tanto, una representación de lo que es la nación.

Los indios imaginarios

Para los extranjeros resulta llamativo el lugar en que se colocan para emitir su opinión estos intelectuales, pero en México ya estamos acostumbrados. El intelectual habla siempre descalificando al ignorante. Habla desde afuera de la sociedad y más allá del conflicto. Opina desde el desinterés científico o la razón demostrada que no les alcanza a los simples. Como se ve en los ejemplos dados arriba, el intelectual siempre sabe más sobre el mismo sujeto social que el propio sujeto. Por definición el sujeto es incapaz de autodefinirse y, de hacerlo, lo hace falsa o erróneamente. Y el intelectual es por definición el que sabe. Ése es el punto inicial desde el cual se establece la relación entre estos autores y el resto de los mexicanos.¹¹ Esta situación ya nos habla de una característica constitutiva del país dividido entre su ser espontáneo o profundo, y el ser imaginario, y cuyo origen habría que buscar en las contradicciones de la organización política histórica que impone a una minoría ilustrada como élite permanente que promueve un discurso modernista pero basa su poder real en relaciones no modernas (véase Guerra, 1993). Podemos aventurar que lo que hacen estos intelectuales es reflejar la constitución nacional como una relación entre los indios y la gente de razón y entre los léperos urbanos (mestizos, indios, negros y todas las castas posibles) y los criollos del largo periodo colonial. Más que productores de una nueva realidad de integración nacional, desde la posición en que emiten y generan el discurso, son ya un producto de otra forma de integración que no cuestionan.

Una línea importante de este discurso racional está en la desmitificación de los procesos históricos como respuesta a las mitificaciones populares y, cuando se critica al estado, también contra las mitificaciones del propio discurso estatal-nacional (se puede ver esto en las polémicas sobre la cultura nacional y el sentido del nacionalismo que sostuvieron Jorge Cuesta y el grupo conocido como los Contemporáneos en los años treinta).

Estas desmitificaciones construyen demostraciones lógicas que, a su vez, no son sino representaciones sociales que nos dicen a veces más de quien las construye que del objeto referido.¹² Sin embargo, respecto a estas construcciones los intelectuales por una parte las reifican, las abordan como si se tratara del hecho real empobreciendo la síntesis del proceso histórico al suplantarle con su interpretación, y por otra parte usan esta construcción como canon de crítica al resto de la sociedad.

Es decir que los intelectuales esperan que la sociedad se comporte de acuerdo con el modelo de ella que han construido, particularmente los sujetos sociales subordinados: aquellos que a sus ojos no pueden ser capaces de generar su propio discurso. Así entendemos la construcción de los "indios imaginarios" a los que deben apegarse los actores indígenas para ser considerados (aceptados, escuchados) como tales, por una parte, y por otra, la fuente de la moral social que intentan imponer a la sociedad.

Además, consideran que basta la representación, la demostración lógica de su posición, para que los otros actores sociales "comprendan" su error y racionalmente se adecúen a su papel dentro del proceso que se trate. En los procesos de transición forzada que implican incluso la redefinición y el redimensionamiento de actores sociales, como son las modernizaciones, resulta un poco paradójico su forcejeo para hacer que clases enteras entiendan la "necesidad" de su sacrificio por construcciones ideológicas, mitos al fin y al cabo denominados en su momento "nación", "progreso" y hoy "modernidad".

Sobre todo resalta en la discusión actual que los ideólogos modernizadores esperan que los grupos sociales acepten los cambios como una elección racional frente a un orden inevitable sin compensaciones materiales o simbólicas -como si se le pidiera a un individuo que madure poniéndose bajo el mandato exclusivo del principio de realidad freudiano negándose toda pulsión propia y todo placer o compensación. En otras palabras, que se sometan al cambio sin negociación -sin intercambios- y al mismo tiempo sin rebelarse.

A pesar de declarar que la reforma democrática es el proceso central para la constitución democrática de México, paradójicamente, estos intelectuales critican con la misma fe, violencia y adjetivos tanto a los alzados como a los que protestan por los fraudes electorales. Es sintomático del momento actual que en todos los cambios realizados desde el sexenio de De la Madrid y con mayor violencia en el de Salinas (reestructuración de la propiedad agraria, apertura comercial del mercado interno agropecuario e industrial, capitalización de la cartera vencida de los bancos, privatización del transporte público del D. F., etcétera) -excepto en el renglón bancario en la relación bancos-estado-, las negociaciones no suponen ni un intercambio ni un reconocimiento de los actores sociales. Las negociaciones tienen sentido sólo para vencer las resistencias, casi siempre sobre hechos consumados, no para redefinir políticas de acuerdo con la situación, necesidades u opinión de los afectados. El argumento intocable y justificante de todo esto es una modernización definida primero como incuestionable y, muchas veces de una manera bastante burda, como una simple liberalización económica (basta ver que la mayor parte de los ensayos y libros sobre el tema de la Reforma del Estado hablan sólo de economía).

En esta construcción imaginaria de la sociedad, como leemos en las citas de Aguilar Camín, hay una desvalorización de las ideas, de los mitos, de las representaciones como fuente e instrumento de construcción de la realidad social, de las identidades y de las parciales visiones del mundo y formas de interpretar la realidad. Desvalorización que resulta incoherente cuando los mismos críticos usan de la misma manera la idea de "modernidad". Se espera de los simples, del mexicano de a pie, que frente a la demostración abandonen su fe y creencia en medio de un proceso que no sólo está afectando sus condiciones reales de vida, sino que también trata abiertamente de modular, de matizar, de reducir la idea de soberanía e identidad nacional. Es el caso de la sorpresa de Aguilar Camín y el equipo contratado para reconstruir la historia nacional para los libros de texto gratuitos ordenados por el entonces secretario de Educación, Ernesto Zedillo, que se ofenden por la reacción nacional que suscitó la eliminación del Pípila y de los Niños Héroe.

En el caso que nos ocupa, aunque Aguilar Camín critica la imagen romántica de las "comunidades indígenas" en cuanto un santuario de igualdad social que viene de la etnografía mexicana, se cree completamente la descripción sobre lo que es ser indígena o premoderno que viene de esta misma fuente e inmoviliza a los indios –o sea el actor social indígena– en la descripción tradicional de la etnografía. Es decir, los indios son los que viven en comunidades y en las zonas de refugio descritas en los años sesenta por Aguirre Beltrán (1967). Quien no vive así, a su juicio no es indio. Es decir, que de entrada se niega que se trata de un grupo social que evoluciona, de un sujeto social cuyas formas organizativas, composición, identidad cambian. La identidad que los etnógrafos les asignaron y que recogen estos intelectuales y asumen como la realidad ontológica de los indígenas es que no son capaces de cambiar, que no cambian. Es un proceso clásico de la mentalidad colonial ya descrito por Edward Said (1990): se trata de tener inmovilizado ideológicamente al sujeto subordinado (el otro es siempre un objeto y sólo el que juzga y escribe es sujeto, sólo el sujeto se mueve).

De ahí parte el resto de los juicios. Frente a la compleja constitución del actor indígena mexicano actual que vive por millones en las megalópolis de México y Estados Unidos, que por decenas de miles emigra estacionalmente al norte del río Bravo, que vive en un campo altamente urbanizado como en Puebla, Estado de México, Morelos y Tabasco, e incluso controla alguna ciudad de más de 100 mil habitantes como Juchitán, estos autores se quedan con la caricatura de la comunidad aislada e incomunicada del resto de la humanidad. Ni siquiera asumen la discusión etnográfica completa en sus avances más complejos. Su propia absorción de la etnografía se detuvo antes de los trabajos sobre fronteras étnicas de Barth, en los años setenta. De aquí le resulta fácil a Aguilar Camín caricaturizar las propuestas de autonomía, que en la vida real de los otros –los sujetos que existen más allá del control del imaginario de los intelectuales– no tienen nada que ver con lo que él dice.

A partir de los argumentos por los cuales no consideran que la rebelión pueda ser indígena, entendemos que creen que los indígenas son incapaces de establecer alianzas con grupos externos para defender sus posiciones e incluso para atacar. Si se organizan y tienen orden y habilidad táctica, se debe todo a la imposición del elemento externo y no a capacidad propia. Desgraciadamente, una larga historia de rebeliones indígenas, desde la dirección de la resistencia itzá de Gonzalo Guerrero, los contradice. Una revisión histórica de las rebeliones nos demuestra que los grupos indígenas no siempre se han movido de acuerdo con el calendario y flecha del tiempo de los procesos nacionales, sino de acuerdo con quien les aporta beneficios reales, de acuerdo con su propia situación y dinámica, estableciendo alianzas increíblemente fluidas lo mismo con conservadores que con liberales. Lo que tenemos a la vista son actores sociales con largas trayectorias independientes, es decir, sujetos sociales históricos que coexisten dentro del espacio territorial e ideológico-político de la nación (véanse los ensayos publicados por Katz, 1988, y Guerra, 1993). Sujetos sociales con, por así decirlo, sus propias flechas temporales (si es que se trata de flechas).

Pero, de acuerdo con sus propios testimonios, hemos visto que para estos señores lo indígena como tal ha desaparecido en el seno del mestizaje nacional, y sólo quedan restos y rémoras incapaces de forjar un destino propio y de aportar algo, cultural, política o económicamente, a la nación. Si hemos de creerles, estamos como en Estados Unidos en 1868, frente a una rebelión de fantasmas que no se convence de su muerte (y luego dicen que Juan Rulfo tenía demasiada imaginación). Los intereses indígenas –según estos autores– no pueden ir más allá de las reivindicaciones inmediatas referentes a su entorno físico regional y a las condiciones de dominación directas a las que se encuentran sometidos; sólo

así entendemos que el problema se debe a las condiciones especiales de Chiapas, y que lo único que hay que resolver y discutir son los problemas chiapanecos: lo demás es agenda ideológica de guerrilleros universitarios. Es decir, que los indios son incapaces de concebir a la totalidad de la nación, de hacer propuestas inclusivas para ésta y en resumen de hacer propuestas políticas. Los indios sólo pueden tener reivindicaciones como peticionarios de servicios y demandantes de derechos locales.

La lógica de aislar el problema, que viene inclusive de no hablar de rebelión indígena sino de "Chiapas", y la imagen general del movimiento, su arbitrariedad, se consiguen aislando esta información, tanto sincrónica como diacrónicamente, de otros acontecimientos predecesores y simultáneos. En lo actual, se calla el proceso de lucha por autogestión municipal indígena en todos los municipios del norte de Chiapas que están siendo combatidos militarmente por grupos como los Chinchulines, MIRA, Paz y Justicia, etcétera; la reorganización democrática actual del municipio de Ocosingo; el funcionamiento de los municipios zapatistas en sus zonas de influencia, y en su momento la constitución de la Asamblea Chiapaneca por la Democracia y la del Congreso Nacional Indígena. Es decir, que se niega la capacidad por parte de los ciudadanos organizados de generar un orden alternativo.

Frente a esto se responde con la estatolatría más ramplona: desde enero de 94 hasta la coyuntura posterior a Acteal, todos estos intelectuales resumen el problema con la idea de que donde no está el estado, y además personificado como ejército, sólo hay desorden. Después de la matanza de Acteal realizada por elementos paramilitares promocionados y tolerados desde los distintos ámbitos de gobierno, el discurso oficial coincide totalmente con el intelectual: si hay violencia es por la falta de presencia del estado. A nivel intelectual, el artículo "Guerra y paz" de Aguilar Camín es paradigmático. La posición de los intelectuales refleja una textualidad total con la definición de Hobbes: "Fuera del estado, existe el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la incuria, la soledad, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. El estado es el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia".¹³

En la segmentación diacrónica se intenta mandar todo a la secularidad para obviar responsabilidades actuales, se intenta así disfrazar la historia reciente de Chiapas para poder decir que es sólo problema de falta de modernidad. Pero si estudiamos la historia de las dos últimas décadas en Chiapas, encontraremos un vigoroso proceso de modernización económica con una agresiva ganaderización, colonización de la selva, construcción de carreteras, construcción de las más grandes presas del país, agresiva exploración y explotación petrolera en el norte y en la selva, y una ampliación significativa de las exportaciones agropecuarias y silvícolas (plátano, cacao, café, ganado, frutas tropicales, madera, con la excepción de la decadencia del maíz) (véase Ceceña y Barreda, 1995). Cualquier cosa menos la falta de modernización económica que supuestamente sería frenada por el levantamiento. En un estudio para 1983 (Marion, 1984), encontramos cómo la construcción de caminos vino a generar monopolios de transportistas que afianzaron verdaderas dictaduras municipales ladinas e indígenas que tuvieron mucho que ver con la expulsión de población a la selva. También encontramos que la oferta de trabajo asalariado temporal en la construcción de las carreteras y las enormes presas implicó el abandono de tierras antes arrendadas y propias, y descuido de la producción de autosubsistencia que no pudieron recuperarse al cancelarse dicha oferta por la finalización de las obras. Por eso se recrudece el problema agrario en los ochenta.¹⁴ Y encontramos también que el buen momento del mercado para el ganado y las exportaciones agropecuarias significó la

recuperación de tierras arrendadas por parte de los latifundistas y la invasión y expulsión de reclamantes de tierras.

Vemos entonces que la construcción de dichos cacicazgos municipales no viene del régimen colonial, sino que su historia se remonta sólo a los años setenta y ochenta. En los desalojos agrarios habidos en este periodo participaron activamente el ejército, las corporaciones policiacas locales y las guardias blancas particulares de los caciques, con muchas quemaduras de pueblos, asesinatos, torturas, violaciones y desapariciones. Como en las novelas de Bruno Traven, la gente huía de todo esto, pero esta vez huyó hacia la selva. Ahí chocó con los intereses de los madereros amparados en una supuesta política de protección ambiental y de los lacandones que les impedían aprovechar los recursos silvícolas y el desarrollo agrícola (véanse Marion, 1984, y Rojas, 1994).

A todas estas presiones les agregamos más modernidad con la modificación del artículo 27 constitucional, que si bien a la letra supone la conservación voluntaria del ejido y las tierras comunales, no fue esa lectura la que le dio la sociedad mexicana, ni fue ése el mensaje que dieron a nivel de la tierra en los hechos los promotores de la titulación ejidal.

Personalmente constatamos las presiones que se hicieron a nombre de las agencias gubernamentales a lo largo de estos años para presentar en los propios pueblos la modificación como una privatización forzosa. Ésta no resulta sino la cara opuesta, pero con los mismos resultados para los campesinos involucrados, de las colectivizaciones forzadas con que Paz y Vargas Llosa quieren asustarlos.

Por otra parte se exige para ser calificado como indígena la absoluta participación y la conformidad absoluta que ellos suponen a la comunidad indígena cerrada y tradicionalista, una exigencia rara y abusiva si consideramos que la representación absoluta no existe tampoco en las sociedades modernas, donde un partido gana el gobierno y desde esa posición representa a todo un país, ni en las sociedades urbanas nacionales donde apenas en abril de 1996 se logró establecer que 10 millones de mexicanos tuvieran en 1997 el derecho a votar por un alcalde en la capital, y máxime cuando es un hecho reconocido la imperfección de nuestro sistema de representación política que -como dice en un artículo Castillo Peraza (1996)- no llega a sistema de partidos. Incluso Krauze, al enviar una ponencia como invitado por el EZLN a la Mesa de Democracia y Justicia de las negociaciones con el gobierno, reconoció que los zapatistas presentaban una propuesta "sorprendente y ejemplar" pero "empañada por el recurso de las armas" (*La Jornada*, 22 de marzo de 1996). Es regresar a lo mismo y a la respuesta que se niegan a abordar estos intelectuales: ¿existiría el espacio abierto para todo, incluso para estos intelectuales como lo demuestra Krauze, sin la sangre derramada? Seamos honestos: no.

Y esto nos lleva finalmente a un problema importante más allá de la aceptación o no de que nuestra identidad nacional es múltiple e incluye a quienes más o menos participan de los elementos civilizatorios de matriz indígena y de sociedades indígenas en plena evolución, desarrollo y coexistencia en el espacio cultural, ideológico, político, social y económico. Se trata de cuestionar el modelo de integración de nuestra realidad social y nacional, nuestra forma de desarrollo y, en resumen, qué modernidad queremos o podemos hacer. Cuando se plantea la modernidad como ese ente abstracto, ese ambiente irreductible e inexorable que nos amenaza o nos seduce, se niega el sentido de acción voluntaria que supuestamente sería el contenido del ideal iluminista de modernidad. La modernidad entonces nos aparece como representación social coloreada de acuerdo a los diferentes grupos sociales. Lo que está en juego es quién construye esa modernidad -no sólo cómo. Se supone que el medio único

"moderno" que nos proponen estos intelectuales es la participación en los procesos electorales. Pero lo mismo que han criticado a los zapatistas han descalificado a quienes recurren a las movilizaciones sociales para luchar por el sufragio efectivo. Es muy indicativo que como bandera irreductible mencionen la idea de la integridad del poder público no como orden de representación social sino como soberanía del estado-gobierno (y en México, por lo tanto, partido) sobre los ciudadanos, así eso implique la presencia física del ejército (como en la quema del poblado de Wolonchán a mediados de los ochenta, por ejemplo), negando la posibilidad incluso de cuestionar el uso que los poderes locales y el ejecutivo hacen de las fuerzas armadas. Es indicativo también que, en enero de 94, identificaran como el daño mayor posible para el país que reventara la burbuja financiero-especulativa del salinismo, la cual tronó al final por el asesinato de Colosio en una dinámica endógena del grupo del poder y por el endeudamiento exagerado a corto plazo que explotó en diciembre del mismo año.

El caso es que en última instancia proponen una modernización sin sujetos sociales, sin sociedad. Una modernización sin más actor legítimo que el gobierno en una situación en que la representación en éste a través del sistema de partidos es todavía casi inexistente. La fe en que vivimos un proceso de transición democrática es eso, fe, cuando no hay un acuerdo explícito de metas y tiempos como en el caso español. Se trata más bien como lo expone Escalante (1995) de una crisis cuya salida es incierta. Aguilar Camín (1992) decía que los procesos de modernización y liberalización económica llevarían a la sociedad a forzar la democracia, la representación efectiva y la independencia de la justicia; lo mismo supone Vargas Llosa. Sin embargo, ambos autores están prestos a criticar a los sujetos sociales que presionan en este sentido. Lo que hay es el gobierno como único actor legítimo de la modernidad que propugnan.

Dos opciones de construcción nacional o de modernidad

Para concluir, diría que estamos ante dos opciones de construcción de la modernidad mexicana y de la identidad nacional (como imaginario social y relaciones estructurales). Se trata de asumir a la modernidad como lógica de unicidad e identidad y destrucción de lo diferente -un orden de identidad-, como lo propuso en 1994 Carlos Arriola en su ensayo sobre los "Enemigos de la modernidad"; o podemos, como define Balandier (1991), construir una modernidad como "organización de las diferencias". Arriola propugna por la racionalización de toda la sociedad de acuerdo con el modelo económico dominante, mientras la propuesta del Foro Nacional Indígena-EZLN, los Acuerdos de San Andrés y la propuesta de modificación constitucional de la Cocopa plantean la integración a partir de la construcción de la diversidad, mediante el reconocimiento de las regiones pluriétnicas autónomas y el establecimiento de reglas claras y garantías de vida y de desarrollo. En otras palabras, se trata de ajustar la sociedad -demográfica, cultural, estructural y económicamente- a un modelo textual prefigurado; o ajustar el modelo político a las necesidades y manifestaciones de la sociedad. En esta disyuntiva, ¿de qué lado quedaría la democracia?

"Ellos tienen razón al exigir ciertas cosas. Pero son tan imprudentes como los niños. Hay que cuidarlos para que no pidan lo que no les conviene. ¡Ejidos!
Los indios no trabajan si la punta del chicote no les escuece el lomo.

¡Escuela! Para aprender a leer. ¿A leer qué? Para aprender español. Ningún ladino que se respete condescenderá a hablar en español con un indio."

Rosario Castellanos

Balún Canán

+++++

* Una primera versión de este artículo se presentó como ponencia al Segundo Congreso Español de Ciencia Política y Administración, en Santiago de Compostela, España, en febrero de 1996.

1 Véanse, por ejemplo, los artículos de Pablo Hiriart y Luis González de Alba, en la *Jornada*, 5 de enero de 1998. Una respuesta sobre la constitución de los grupos paramilitares puede verse en Andrés Aubry y Angélica Inda, 23 de diciembre de 1997. Es interesante como González de Alba llega a defender la legitimidad de estos grupos paramilitares usando los mismos argumentos con los que se responde a quienes niegan la legitimidad de los rebeldes y las organizaciones simpatizantes.

2 Un resumen de las descalificaciones en torno al movimiento zapatista puede verse en Jorge Alcocer, "Chiapas es México". *Proceso*, n.1106, 11 de enero de 1998.

3 Podemos enlistar como conflictos de gran envergadura con acciones violentas contra y de parte del gobierno y que involucraron como ahora a miles de ciudadanos: la rebelión armada zapatista-jaramillista de los años cincuenta en Morelos; la rebelión civil de Guerrero en los años sesenta y su continuación guerrillera en los años setenta; la rebelión armada wixárika (huichola) de 1952; la lucha cívica y de autodefensa de Juchitán desde finales de los sesenta hasta los ochenta; la resistencia de colonias populares como Tierra y Libertad en Monterrey entre los setenta y ochenta, y de las colonias del anfiteatro de Acapulco en la misma época. Esto sin mencionar amplios movimientos sociales como la huelga y marcha de Nueva Rosita, Coahuila, en 1952; el movimiento ferrocarrilero de 1958; el movimiento médico de 1966; el estudiantil de 1968; el movimiento navista de San Luis Potosí a finales de los cincuenta, etcétera.

4 Analizando diez diarios nacionales durante los años 86, 88 y 89, y muestreando setenta y seis días, la periodista Rosa Rojas encontró un ritmo de publicación de una información sobre indígenas cada dos días en cada periódico, equivalente a 0.25 por ciento del volumen general de información publicada en un día. Tres de cada diez eran sobre cultura, 13 por ciento se referían a actos oficiales. Sólo 17 por ciento hacían referencias a problemas claves (tierra, justicia, derechos humanos, organización, represión). Sólo 3 por ciento tenían como fuente de información a alguna autoridad indígena y sólo 6.4 por ciento a gente de la comunidad. En 54 por ciento no se mencionaba por su nombre a alguna etnia en particular sino que se hablaba generalmente de "indios" (Rosa Rojas, *Chiapas. La paz violenta*, ed. La Jornada, 1994, pp. 13-6).

5 Pedro Pérez Herrero, "Chiapas: ¿revolución, guerrilla, movimiento indio o reclamación de democracia, justicia y libertad?", *América Latina Hoy*, n. 10, Madrid, junio de 1995, p. 53, donde se habla de un resquebrajamiento de la identidad mexicana.

6 Sobre esta idea de eficacia o solvencia de los participantes en la sociedad civil véanse los trabajos de Víctor Pérez Díaz, por ejemplo *El retorno de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1987.

7 Se acostumbra señalar como inicio de estas rebeliones anticentralistas la "rebelión electoral" (votación antipriísta y resistencia al fraude electoral) de Chihuahua en 1986; y todavía el triunfo del PAN en Jalisco en 1995 puede verse como una reacción anticentralista. No es un proceso que esté cerrado ni que circule por cauces tranquilos como lo demuestran aún los hechos de Tabasco en febrero de 1996; y se ha complicado con rebeliones priístas contra la corrección de resultados electorales en Yucatán y el mismo Tabasco en 1995.

8 Lucio Mendieta y Núñez, "Valor económico y social de las razas indígenas de México", intervención en la Exposición Objetiva del Plan Sexenal, DAPP, 1938.

9 Fernando Escalante, "La nueva primavera del jansenismo", *Vuelta*, n. 240, noviembre de 1996.

[10](#) Al grupo empresarial del periódico *El País* le fueron adjudicadas en su momento la privatización del periódico *La Prensa* del D. F. y la impresión de los libros de texto gratuitos con la versión salinista de la historia de México que se hizo famosa por desaparecer al Pípila y a los Niños Héroeos.

[11](#) No es el único actor social en el campo nacional que actúa así. El gobierno, a través de la obligación de registrarse y pedir reconocimiento para toda actividad civil que se traduce, por ejemplo, en sindicatos y huelgas inexistentes cuando no ilegales, se erige como árbitro máximo de la ontología de los seres mexicanos. Apartado especial merecerían los campeones morales de los medios de comunicación.

[12](#) Sobre el concepto de representación social como construcción ideal que expresa la perspectiva particular de un grupo social, véase Denise Jodelet, *Représentations sociales. Un domaine en expansion*, PUF, París, 1989.

[13](#) Thomas Hobbes en *De Cive*, citado por Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 66.

[14](#) Véase también George Collier, "Búsqueda de alimento y búsqueda de dinero: cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas", en Cynthia Hewitt de Alcántara (comp.), *Reestructuración económica y subsistencia rural*, El Colegio de México, México, 1992, pp. 188-91.

Bibliografía

● Aguilar Camín, Héctor, "El cambio mundial y la democracia en México", en *Coloquio de Invierno. Los grandes cambios de nuestro tiempo*, vol. III, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.

—, "Guerra y paz", *Proceso*, n. 659, 20 de marzo de 1995.

—, entrevista, *La Jornada*, 22 de junio de 1995.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio*, INI, México, 1967.

Alcocer, Jorge, "Chiapas es México", *Proceso*, n. 1106, 11 de enero de 1998.

Arriola, Carlos, *Los enemigos de la modernidad*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1994.

Aubry, Andrés y Angélica Inda, "¿Quiénes son los paramilitares?", *La Jornada*, 23 de diciembre de 1997.

Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

Castillo Peraza, Carlos, "La sociedad de los políticos muertos", *Política Exterior*, vol. X, n. 50, marzo-abril, Madrid, 1996.

Ceceña, Ana Esther y Andrés Barreda, "Chiapas y sus recursos estratégicos", *Chiapas*, n. 1, Era-Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, 1995.

Collier, George, "Búsqueda de alimento y búsqueda de dinero: cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas", en Cynthia Hewitt de Alcántara (comp.), *Reestructuración económica y subsistencia rural*, El Colegio de México, México, 1992.

Del Valle, Jorge, entrevista, *El País*, 5 de diciembre de 1995.

Escalante, Fernando, "La transición invisible. Apuntes sobre la crisis política mexicana", *América Latina Hoy*, segunda época, n. 10, junio de 1995.

—, "La nueva primavera del jansenismo", *Vuelta*, n. 240, noviembre de 1996.

Flores Olea, Víctor, "Los silencios del gobierno", *La Jornada*, 28 de marzo de 1996.

Foro Nacional Indígena, 3 al 6 de enero de 1996, documento final.

González de Alba, Luis, "Indios matando indios", *El Sureste*, Villahermosa, Tabasco, 5 de enero de 1998.

Guerra, François Xavier, *México: del antiguo régimen a la revolución*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Hiriart, Pablo, "Semana política", *El Sureste*, Villahermosa, Tabasco, 5 de enero de 1998.

INI, Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1991-1994, México, 1990.

Jodelet, Denise, *Representations sociales. Un domaine en expansion*, PUF, París, 1989.

Katz, Friedrich, *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al XX*, Era, México, 1988.

Krauze, Enrique, "Pérez Méndez, zapatista", *El País*, 20 de enero de 1994.

Marion, Marie Odile, *El movimiento campesino en Chiapas en 1983*, CEHAM, 1984.

Medina Viedas, Jorge, "Saturnales de la democracia", *El País*, 19 enero, 1994.

Mendieta y Núñez Lucio, *Valor económico y social de las razas indígenas de México*, DAPP, 1938.

Paz, Octavio, "El nudo de Chiapas", *El País*, 7 de enero de 1994.

—, "Chiapas, ¿nudo o tabla de salvación?", 8 y 9 de febrero de 1994.

—, entrevista, *La Jornada*, 12 de mayo de 1995.

Pérez Díaz, Víctor, *El retorno de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1987.

Pérez Herrero, Pedro, "Chiapas: ¿revolución, guerrilla, movimiento indio o reclamación de democracia, justicia y libertad?", *América Latina Hoy*, n. 10, Madrid, junio de 1995.

Rojas, Rosa, *Chiapas. La paz violenta*, Ediciones La Jornada, México, 1994.

Said, Edward, *Orientalismo*, Libertarias-PRODHUFI, Madrid, 1990.

Tello Macías, Carlos, conferencia "Nueva relación estado-pueblos indígenas", Guadalajara, 18 de abril de 1995.

Tello Díaz, Carlos, *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995.

Vargas Llosa, Mario, "México en llamas", *El País*, 16 de enero de 1994.