Indianidad, violencia revolucionaria y democratización electoral entre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas, México

¿Hacia nuevas formas de participación y de representación política?*

Willibald Sonnleitner**

"La identidad no es un pasado
al que estamos moralmente obligados
a rendir tributo y a reproducir,
sino un proyecto cuyos valores y fines
deben ser constantemente
objeto de debate y de crítica"

Juan Pedro Viqueira, 2000[b]

Introducción

Existen muchas y muy buenas razones para estudiar el reciente proceso de democratización electoral entre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas, en México. Entre ellas destacaremos, dentro de los estrechos límites de esta contribución, la necesidad de advertir sobre los riesgos de seguir concibiendo la política indígena en función de prejuicios culturalistas, por muy arraigados que éstos estén en el ámbito académico y en el imaginario colectivo de los mexicanos.

* Esta reflexión –escrita entre marzo y abril de 2000, varias semanas antes de los procesos electorales del 2 de julio y del 20 de agosto– parte de las conclusiones y de los interrogantes planteados por la investigación CIESAS-IFE *Los indígenas y las elecciones en Los Altos de Chiapas.* Dicha investigación fue coordinada en 1998 por Edmundo Henríquez bajo la dirección académica del Dr. Juan Pedro Viqueira y sus resultados han sido publicados recientemente (Viqueira y Sonnleitner, 2000). Los intensos debates que he sostenido desde entonces con ellos, con María Eugenia Herrera y con Sophie Hvostoff han venido nutriendo mi trabajo de manera inestimable, por lo cual les quiero expresar aquí mi más profundo reconocimiento. Igual deuda tengo con el Prof. Christian Gros, quien me ha venido asesorando y apoyando a lo largo de los últimos años, así como con el Dr. Manuel Ordorica, quien dirige el Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano de El Colegio de México y quien me abrió con tanta confianza y amabilidad las puertas del centro desde donde pude llevar a cabo la presente investigación.

** El autor es egresado del *Institut d'Etudes Politiques de Paris*, Francia, con estudios de postgrado en sociología en el *Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine* (IHEAL, Universidad de la Sorbona, París), donde prepara en la actualidad una tesis de doctorado.

En efecto, en el debate sobre la cuestión indígena en México se ha venido consolidando en los últimos años una serie de lugares comunes que pretenden "explicar" problemáticas sumamente complejas mediante dicotomías teóricas abstractas y superficiales, articuladas en torno a una propuesta singular que denominaremos aquí la tesis culturalista de la política indígena. Para quienes defienden esta postura, las formas de organización de los pueblos indígenas no solamente tendrían características "comunitarias" esencialmente opuestas a la concepción "occidental" de la política, sino que serían incluso incompatibles con el pluralismo de las democracias representativas contemporáneas. Los llamados usos y costumbres –de origen supuestamente prehispánico– estarían basados en una tradición consensual de la política, en formas de participación directa mucho más democráticas que las representativas. Bajo esta óptica, las elecciones competitivas y los partidos políticos serían nefastos para los indígenas, ya que inducirían "desde el exterior" divisiones y conflictos que amenazarían la unidad y la supervivencia misma de sus comunidades, de por sí naturalmente homogéneas y armónicas. Por lo tanto, la solución a los problemas seculares de discriminación y segregación de los pueblos originarios del continente sería la exclusión de los partidos de la vida política local, el respeto a su autonomía y a sus costumbres ancestrales.

Lamentablemente, esta conclusión apresurada –basada en una concepción simplista, en muchos aspectos equivocada de las comunidades indígenas– no solamente resulta errónea sino que, por las implicaciones eminentemente políticas que tendría en caso de ser traducida constitucionalmente (tal como lo exigen sus propagandistas), también puede resultar contraproducente y hasta peligrosa, en la medida en que propiciaría una nueva exclusión política de los indígenas al negarles los derechos ciudadanos que a duras penas han venido conquistando los mexicanos en las últimas décadas. En un contexto sobrepolitizado, se requiere pues de un debate académico menos militante y comprometido, que sea susceptible de aportar un conocimiento más crítico de una realidad cuyas contradicciones rebasan ampliamente la coherencia de las propuestas ideológicas en pugna.

Y el hecho es que, en el caso concreto de Los Altos tzotziles y tzeltales de Chiapas –región maya paradigmática por excelencia–, la tesis culturalista de la política indígena carece completamente de sustento empírico. Las tradiciones de los tzotziles y tzeltales, lejos de haber permanecido durante cinco siglos al margen de la historia, de las dinámicas mundiales, nacionales y estatales, se han desarrollado dentro de ellas y siguen estando íntimamente relacionadas con ellas. La reciente *democratización electoral* –entendida ésta como una transición de un sistema de partido prácticamente único a un juego político abierto, plural y multipartidista– constituye un excelente ejemplo de ello. Aprovechando un contexto general sumamente favorable a la democracia electoral y a pesar de una grave crisis política agudizada por el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), los partidos políticos se están arraigando dentro de los municipios indígenas de igual manera que en otras regiones mestizas, rurales y marginadas del estado. Los usos y costumbres, lejos de enfrentarse con el multipartidismo, lo están integrando

a la vida política local al mismo tiempo que lo transforman para adaptarlo a las necesidades concretas de los distintos municipios. Dentro de este contexto a primera vista paradójico, las elecciones adquieren nuevos significados entre los tzotziles y tzeltales alteños.

A continuación partiremos de las drásticas transformaciones políticas y sociales que han sufrido las comunidades indígenas de Los Altos Chiapas últimamente para profundizar en los significados concretos de algunas experiencias recientes de democratización electoral en la región. Después, con el objeto de contribuir a un debate más amplio sobre las elecciones en tierras indígenas, formularemos algunas propuestas más prácticas sobre los límites del mito de la "unanimidad comunitaria", sobre los partidos políticos en las comunidades tzotziles y tzeltales alteñas, sobre el carácter fundamentalmente dinámico de las tradiciones e identidades indígenas, y sobre los retos que enfrenta el estado ante una crisis que también está generando nuevos espacios de participación y de representación política.

La tesis culturalista de la política indígena vs. la democracia representativa: ¿dicotomía irreductible o error metodológico?

Como ya lo mencionamos, el propósito central de la siguiente reflexión es interrogarse sobre la pertinencia empírica de la oposición que se suele establecer entre las formas indígenas de organización política y la democracia electoral "occidental" a partir del estudio de diez municipios tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas. ¿Resultan el pluralismo y el multipartidismo realmente incompatibles con las formas tradicionales de organización comunitaria? ¿Se pueden concebir los usos y costumbres indígenas como algo totalmente ajeno a los principios de legitimidad política "occidentales"? ¿Cómo se han conceptualizado las formas de gobierno indígenas y qué relación guardan estas conceptualizaciones con la situación actual en Los Altos? ¿Qué puede significar hoy en día la democracia electoral entre los tzotziles y tzeltales alteños?

De las utopías comunitarias a la realpolitik indígena

Para empezar, cabe definir y contextualizar lo que entendemos precisamente por la "tesis culturalista de la política indígena". Por mucho tiempo, se ha tendido a concebir la política de algunos grupos indígenas como un tipo ideal de democracia directa, participativa y consensual. Esta visión se fundamenta en una imagen idílica de la comunidad "cerrada y corporativa", ampliamente teorizada por la antropología funcionalista de Harvard y de Chicago a partir de finales de los '50[1].

Jan Rus, quien se formó precisamente con Evon Vogt en el macroproyecto de la Universidad de Harvard en Los Altos de Chiapas, ha señalado recientemente algunas de las limitaciones de este enfoque antropológico. En un con-

texto de repliegue del indigenismo federal, amenazado por los grupos de poder estatales que su proyecto original de "desarrollo integral" cuestionaba, sus responsables reorientaron los programas indigenistas exclusivamente hacia los procesos internos de las comunidades indígenas. Vogt, a su vez (cuyo interés académico siempre residió en la supuesta "pureza" cultural de los municipios tzotziles y tzeltales) se apresuró en establecer su neutralidad política al respecto, manifestando que la inserción de dichas comunidades en la sociedad nacional simplemente no formaba parte de su problema de estudio. En las veintiún tesis doctorales, las veintisiete monografías y los cientos de artículos que se produjeron bajo su dirección, los investigadores exploraron el sistema jerárquico de cargos, la cosmología y los elementos "tradicionales" de la cultura indígena, pero desatendieron los mecanismos mediante los cuales el Estado refuncionalizaba y manipulaba las instituciones comunitarias, a la vez que ignoraron sucesos tan "triviales" como el faccionalismo, el proselitismo religioso y la represión de los sectores disidentes. Los antropólogos, al poner el énfasis en los aspectos "internos" de la vida local y al pormenorizar las condiciones históricas "externas", construyeron así un tipo ideal de comunidades autoaisladas, totalmente separadas de la sociedad mexicana (Rus, 1999).

Gracias a la extraordinaria coherencia teórica de este impresionante corpus académico y a la difusión excepcional que le dieron las autoridades indigenistas en su afán por construir una nación mestiza basada en el mito de la "raza cósmica", esta concepción culturalista tuvo un sorprendente éxito y marcó hasta nuestros días el imaginario colectivo de los mexicanos. Su idealización ha llevado a pensar las formas de gobierno de los tzotziles y tzeltales alteños como esencialmente distintas y hasta opuestas a la democracia pluralista "occidental". En efecto, muchos suponen que los indígenas siguen viviendo en comunidades igualitarias y armónicas, totalmente aisladas de la civilización, en las que los sistemas de cargos religiosos, los plebiscitos y las asambleas garantizarían el consenso de todos sus miembros, así como la subordinación de los líderes a una voluntad colectiva unánime.

En palabras de la antropóloga Margarita Nolasco:

> Uno de los valores básicos de los grupos indígenas, tal como se ha indicado, es la unidad, que con frecuencia incluye también homogeneidad, de ahí la importancia que dan a la toma de decisiones por consenso en las asambleas comunitarias. [...] En resumen, la democracia indígena parte de su forma de gobierno: el sistema de cargos, e incluye la asamblea como órgano supremo de discusión y decisión sobre los asuntos de la comunidad y el voto abierto y directo. Se basa en usos y costumbres que incluyen como valor supremo la idea de unidad, y una serie de normas y principios generales sobre comportamiento público, mantenimiento del orden, definición de derechos y obligaciones, manejo, control y solución de disputas, sanciones a conductas delictivas, etc., pero siempre con decisiones tomadas casuísticamente (la normatividad, por tanto, es casi inexistente) y basadas preferentemente en el consenso y en la unidad (Nolasco, 1997: 59 y 64).

Dentro de esta perspectiva, los partidos políticos son vistos como fuentes potenciales de conflicto, como un "muy peligroso elemento de división" que pondría en peligro una unidad comunitaria cuya "ancestral búsqueda" habría conferido a los pueblos indígenas "la cohesión suficiente para resistir la situación de dominación a la que han estado sujetos en los últimos 400 años" (Nolasco, 1997: 59). De tal forma, cuando algún grupo político obtiene más del 99% de los sufragios en un municipio indígena, no faltan quienes "explican" lo acontecido gracias a la supuesta vigencia de formas consensuales de organización. De manera análoga, los conflictos internos se siguen imputando a menudo exclusivamente a fuerzas "manipuladoras" –necesariamente externas– que amenazarían la supuesta unanimidad comunitaria.

Sin embargo, ni el funcionalismo culturalista clásico ni la nueva antropología indianista dan satisfactoriamente cuenta de la diversidad sociopolítica que siempre existió dentro de las comunidades indígenas y que se agudizó aún más a partir de los años '60 (Viqueira, 1994). Bajo las presiones conjuntas de una impresionante explosión demográfica, de la regionalización de los mercados y de la expansión del estado, dichas comunidades no cesaron de transformarse. Las actividades económicas y las fuentes de poder se diversificaron, creando nuevas élites en el seno de las localidades que, a su vez, empezaron a ser hegemonizadas por las cabeceras municipales. Las votaciones "consensuales" obtenidas por el partido en el poder durante las últimas décadas no remitían, pues, a supuestas unanimidades comunitarias, sino a pactos corporativos que simplemente disimulaban el incipiente pluralismo social, político y cultural que se iba forjando a raíz de las transformaciones mencionadas (Henríquez, 2000; Köhler, 1982).

Esta situación cambió drásticamente con la incipiente democratización electoral que sacudió al sistema político mexicano a finales de los '80. Con la consolidación de los partidos de oposición a nivel nacional y con el progresivo reconocimiento de sus éxitos electorales, la aparente "unanimidad" fue cediendo terreno. Así, los conflictos internos que por mucho tiempo habían quedado marginados del espacio público se empezaron a manifestar en los procesos electorales y los partidos políticos se transformaron poco a poco en medios para canalizarlos y procesarlos. De esta manera, el multipartidismo cambió el significado mismo de las contiendas electorales, incidiendo de manera creciente en la selección y en la designación de los gobernantes.

En Los Altos de Chiapas fue sobre todo en 1994 cuando, en la coyuntura creada por el levantamiento neozapatista, los límites de la tesis culturalista se expresaron con toda su violencia.

La efímera (pero altamente simbólica) toma de siete cabeceras municipales –entre ellas la ciudad de San Cristóbal de Las Casas– por parte de grupos de indígenas armados provocó mucha simpatía entre los tzotziles y tzeltales. Las divergencias y los conflictos locales que se venían manifestando de distintas maneras se volcaron súbitamente hacia el campo político, para expresarse en la ocupación de decenas de presidencias municipales y en la destitución de veinte ediles en 1994[2]. Gracias a la actitud reconciliadora de las partes en con-

flicto, esta efervescencia pudo ser canalizada hacia el proceso electoral. De esa manera, los comicios generales de agosto se transformaron en una ruptura histórica, ya que la hegemonía tradicional del Partido Revolucionario Institucional (PRI) terminó cediendo bajo las presiones democratizadoras de la sociedad. Aunque de manera sumamente conflictiva, la vida política chiapaneca sufrió un cambio profundo de su sistema institucional y empezó a transitar hacia un juego electoral multipartidista cada vez más competitivo. Así, en pocos meses el contexto excepcional creado por la rebelión dio al traste con las últimas resistencias locales, y las mutaciones nacionales, aunque con un desfase de varios años, terminaron repercutiendo sobre el sistema político chiapaneco.

Esta incipiente democratización electoral está ciertamente inacabada y sigue enfrentando enormes retos en Chiapas. Sin embargo, como veremos enseguida, el cambio es demasiado profundo para ser pasado por alto. Eso no significa que la situación actual pueda incitar al optimismo. En primer término porque el conflicto armado no ha sido resuelto y ha erosionado seriamente las vías institucionales para resolver las crecientes tensiones políticas y sociales. En ciertos municipios de la llamada zona de conflicto se vive una verdadera guerra civil no declarada, que tiende a neutralizar de manera dramática y violenta cualquier esfuerzo democratizador. Pero la frágil legitimidad de las elecciones también sufre del déficit histórico en la cultura democrática de los principales actores sociales y políticos del estado. Si la mayoría de ellos tradicionalmente enarboló las banderas de la democracia, existen divergencias abismales en torno a la definición misma del concepto, sin hablar de la escasa experiencia de su práctica. No obstante, pese a todas sus deficiencias, la incipiente democratización electoral no se limita de manera alguna a las regiones mestizas de Chiapas, sino que también se observa en la gran mayoría de los municipios indígenas que han podido escapar a la dinámica de la guerra. ¿Cómo evaluar rigurosamente la amplitud y las características de tal transición político-electoral? ¿Qué significados concretos está adquiriendo concretamente en las comunidades tzotziles y tzeltales de Los Altos?

Por una sociología política y regional de Los Altos de Chiapas

A nuestro juicio, existen por lo menos dos maneras de profundizar el estudio de la democratización electoral en los municipios indígenas de Chiapas. La primera consiste en analizar la transición hacia el multipartidismo desde una perspectiva macrosociológica y comparativa para tratar de caracterizar las distintas dinámicas a nivel regional y municipal, con el fin de cuantificar su magnitud y reconstituir su evolución en el tiempo. La segunda tiene que explicar las razones y los significados concretos de los procesos descritos, lo que implica enfoques más cualitativos y antropológicos. En la presente contribución intentaremos combinar ambas perspectivas, partiendo de la primera para obtener un panorama general de la democratización electoral en el estado y en sus distintas regiones indígenas, hecho lo cual trataremos de interpretar el sentido que han tenido las mutaciones analizadas dentro de la vida política local de

diez municipios tzotziles y tzeltales alteños, antes de formular algunas propuestas más generales sobre sus significados para la región de Los Altos, así como sobre sus implicaciones para el estado y para la sociedad mexicana.

Dada la necesidad de considerar distintos niveles de análisis y de articular entre sí dinámicas multidimensionales, que van desde lo local hasta lo global, optamos por privilegiar como espacio de estudio a la región, ya que es en este nivel que los procesos de transición político-electoral adquieren cierta coherencia, al mismo tiempo que se manifiestan en toda su diversidad y complejidad. Por ello, es necesario caracterizar brevemente nuestra región de estudio, no solamente como una región indígena paradigmática, sino también como una región mexicana inserta en estructuras y en cambios mucho más amplios. En efecto, los diez municipios que la conforman están situados en el corazón mismo de Los Altos de Chiapas, región tan eminentemente indígena que bien podría corresponder a un tipo ideal o a un paradigma construido con fines analíticos.

Por una parte tenemos el centro rector, San Cristóbal de Las Casas, que en un futuro no muy lejano probablemente deje de ser una ciudad predominantemente mestiza. Por la otra, nueve municipios rurales en los que tzotziles y tzeltales constituyen una abrumadora mayoría: Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, Pantelhó, Tenejapa y Zinacantán. En promedio, tan sólo 1,4% de sus habitantes son ladinos y, en realidad, casi todos ellos están concentrados en las cabeceras de Huixtán y de Pantelhó. En los otros siete municipios rurales, los indígenas rebasan siempre el 99% de una población que se encuentra en franca explosión demográfica, vive en localidades altamente dispersas y se caracteriza por unos índices sociales verdaderamente alarmantes (45% de monolingüismo; 60% de analfabetismo; 86% de la población económicamente activa recibe ingresos inferiores a un salario mínimo) (Mapa 1)[3].

Lamentablemente, la región tampoco es rica en recursos minerales o naturales y la productividad de las tierras es demasiado baja para sostener a sus habitantes[4]. Por ello, históricamente la mayor parte de la población alteña ha tenido que recurrir a otras fuentes de ingreso para complementar sus modestos cultivos: desprovistos de alternativas económicas en sus propios municipios, los campesinos tzotziles y tzeltales han tenido que migrar hacia otras regiones para vender su fuerza de trabajo, engrosando las filas de los trabajadores "enganchados" que forman parte del paisaje histórico chiapaneco. En palabras de Jan Rus (1995), la región ha sido estructuralmente una "reserva de mano de obra barata" para las grandes plantaciones en el centro, en la sierra y en la costa del estado.

Sin embargo, no debemos caer en la trampa de reducir todas estas especificidades a una mera diferencia "cultural". En efecto, la frontera étnica que divide a indios y ladinos es menos la causa que el resultado de una serie de procesos históricos complejos, que la han venido reproduciendo en los últimos quinientos años pese a la existencia de una fuerte dinámica de integración sociocultural en otras regiones del estado y del país. Como lo han mostrado varios investigadores en los últimos años, las comunidades de Los Altos nunca han estado realmente aisladas de las transformaciones nacionales, aun-

que sus formas de articulación con el estado han sido, desde tiempos coloniales, muy específicas[5]. En particular, la historia más reciente de los municipios alteños está íntimamente ligada a dos procesos que contribuyeron a estructurarlos: la distribución de la tierra y la organización del poder político. Ambos elementos fueron trastornados considerablemente a partir de la década de 1930, cuando bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas la revolución mexicana finalmente llegó a Chiapas[6]. A partir de entonces, el reparto agrario en Los Altos fue por lo menos tan importante como en el resto del país. Precisamente por ese motivo, hoy en día tan sólo 18% de las tierras de nuestros nueve municipios rurales son de propiedad privada; el resto está constituido ya sea por bienes comunales (54%), tierras ejidales (26%) o terrenos nacionales (2%)[7].

Pero las transformaciones más importantes que trajo esta "segunda revolución" para las comunidades alteñas se dieron en el campo político. Entre los logros más importantes de los cardenistas –encabezados en Los Altos por Erasto Urbina– se destaca el haber formado una nueva élite de jóvenes indígenas bilingües, quienes con el apoyo de la federación lograron desplazar del poder municipal tanto a las autoridades religiosas tradicionales como a los famosos secretarios ladinos. Estos funcionarios, nombrados desde las cabeceras mestizas para fungir como intermediarios y defender los intereses de los grupos de poder estatales, fueron progresivamente sustituidos y finalmente expulsados por los "muchachos de Urbina". Al mismo tiempo, para consolidar su poder los nuevos líderes tzotziles y tzeltales combinaron sutilmente sus responsabilidades políticas (otorgadas por el estado "desde el exterior") con el patrocinio de fiestas religiosas que los legitimarían como autoridades tradicionales en el seno de sus comunidades. De esa manera, su prestigio se basó tanto en las luchas que encabezaron exitosamente para recuperar tierras comunales y ejidales (gracias al apoyo de los cardenistas), como en su función de intermediarios político-religiosos, posición que también les garantizaría privilegios mediante el control de varios recursos estratégicos, como el comercio del aguardiente y de los productos destinados a los rituales. En particular, el intenso ciclo de cargos religiosos, en los que la población entera desparramaba "tradicionalmente" la gran mayoría de sus bienes, les aseguró ganancias sustanciosas (Rus, 1994). Así se conformó una verdadera élite regional de "caciques culturales" encargados de articular sus comunidades con el aparato estatal, obteniendo ventajas personales, protección y reconocimiento oficial a cambio de su lealtad política incondicional (Pineda, 1993).

Paradójicamente, en el momento mismo en el que los indígenas recuperaban la autonomía municipal en nombre de sus costumbres, éstas se transformaban para someterlos a la dominación de un Leviatán más complejo y poderoso que nunca[8].

No obstante, con las transformaciones más recientes inducidas por la modernización caótica de la sociedad chiapaneca, las relaciones de poder en Los Altos han entrado nuevamente en crisis. Desde principios de los '70, la ampliación de la infraestructura estatal y el desarrollo energético trajeron consigo millonarias inversiones que impactaron profundamente a la economía alteña. Pero a falta de un proyecto sustentable y de políticas públicas coherentes, sus

consecuencias desgraciadamente tampoco fueron positivas para la población. Entre otras cosas, propiciaron la emergencia de nuevas élites económicas que pronto controlarían sectores estratégicos como el transporte regional y la usura[9]. En un excelente trabajo, George Collier mostró cómo este efímero auge económico reestructuró la vida comunitaria en Zinacantán. Los intercambios locales se monetarizaron, las técnicas de cultivo se intensificaron y la riqueza se concentró radicalmente, agravando las desigualdades, cuestionando los mecanismos de solidaridad comunitaria y agudizando las brechas generacionales y de género. A su vez, las formas de mediación y representación política se transformaron. Los líderes acrecentaron su capacidad personal de maniobra dentro de las comunidades, estrecharon sus relaciones con los grupos de poder regionales y se distanciaron de las bases (Collier, 1990). De esta manera, en lugar de sentar las bases para un desarrollo económico duradero, el mejoramiento temporal inducido por la expansión del estado, por la construcción de presas hidroeléctricas y por el *boom* petrolero apenas pudo postergar la crisis, al mismo tiempo que creó nuevas dependencias externas.

Finalmente, la "reserva de mano de obra barata" que habían sido Los Altos para otras regiones más prósperas del estado se resquebrajó como consecuencia del agotamiento del modelo agrario estatal, expulsando a los trabajadores indígenas de los mercados tradicionales y confinándolos a sus comunidades, cuya ecología precaria fue rápidamente rebasada por una explosión demográfica sin precedentes: entre 1970 y 1990, la población aumentó de 132 mil ciento dieciséis a 282 mil setecientos nueve habitantes (INEGI, 1991). Para la década de los '80, esta crisis ecológica desembocó en la crisis de la comunidad tradicional, desafiando su capacidad cohesiva e integradora, pero sobre todo su función de articulación y mediación con el estado (Rus, 1995). El cuestionamiento creciente de las estructuras de poder caciquiles, las migraciones económicas, la irrupción del faccionalismo, las expulsiones "político-religiosas", la proliferación de las conversiones al protestantismo y al neocatolicismo "liberacionista", el arraigo del proyecto revolucionario del EZLN, la exigencia cada vez más vehemente de una transición hacia un juego político más democrático y el éxito sorprendente de los partidos de oposición entre los indígenas alteños tienen que ser entendidos precisamente dentro de este contexto.

Indianidad y pluralismo electoral: del "sujeto étnico" a los actores de la transición política chiapaneca

Éste no es el espacio adecuado para esbozar una radiografía completa de los cambios políticos en Chiapas. Sin embargo, resulta indispensable caracterizar brevemente el proceso de democratización electoral que ha transformado recientemente las relaciones de poder en el estado. En efecto, como parte de un fenómeno que engloba a todas las regiones mestizas e indígenas de la entidad, Los Altos tzotziles y tzeltales están transitando de un sistema prácticamente monopartidista a un juego político-electoral más abierto, competitivo y plural.

El contexto chiapaneco: una democratización electoral incipiente, heterogénea e inacabada

Para sintetizar la transición política que se observa actualmente en Chiapas, recordemos brevemente algunas cifras reveladoras de la profundidad del cambio. Si bien hasta 1988 el PRI aún obtenía cerca del 90% de los sufragios válidos en Chiapas, este porcentaje empezó a disminuir desde 1991 (cuando alcanzó el 76%), antes de desmoronarse definitiva y durablemente a partir de 1994, con aproximadamente el 50% del voto válido. Esto significa que desde entonces la oposición chiapaneca en su conjunto recibe la mitad de los sufragios (Gráfico 1). El segundo indicador –aún más contundente– es la constante multiplicación del número de alternancias municipales. De una sola en 1991 se pasa a veinticinco alternancias en 1995, y hasta a treinta y nueve en los últimos comicios locales de 1998 (Gráfico 2). Es decir que en más de una tercera parte de los ciento once ayuntamientos chiapanecos las elecciones desembocan efectivamente en un cambio de partido gobernante.

Por supuesto, estas cifras tienen que ser contextualizadas. La democratización electoral en Chiapas –como en muchas otras partes del país– es un proceso incipiente pero inacabado. En particular, se tienen que destacar dos límites muy importantes de las elecciones. El primero es el altísimo abstencionismo: con la notable excepción de 1994, éste siempre ha rebasado el 50%, alcanzando incluso el 65% en 1997, año en el que se quemaron o no se instalaron doscientas veinte casillas en la zona de conflicto (Gráfico 3)[10]. El segundo indicador significativo –que viene a matizar la constante multiplicación de las alternancias electorales– es la proliferación de consejos municipales. Estos consejos son nombrados por la cámara legislativa estatal cuando surgen conflictos graves y resulta necesario cambiar al edil o a otros miembros del ayuntamiento. Para obtener una idea de la inestabilidad política municipal, en el periodo 1992-1995 tuvieron que ser nombrados cuarenta y cinco consejos, es decir, casi dos veces más que las veinticinco alternancias electorales que se registraron el 15 de octubre de 1995 (Gráfico 4)[11].

En resumidas cuentas, el voto ciudadano empieza a incidir realmente en la designación y en el cambio de los gobernantes, lo que se refleja en la progresiva consolidación de un sistema político multipartidista. Sin embargo, después de la histórica movilización ciudadana del 21 de agosto de 1994, las elecciones han vuelto a perder mucho de su popularidad y, si bien empiezan a permitir alternancias regulares en el poder local, aún no logran legitimar suficientemente a los gobernantes que resultan electos. Con esta perspectiva general podemos pasar a analizar lo que está sucediendo en las regiones predominantemente indígenas de Chiapas (Mapa 2).

Lo primero que llama la atención es que las distintas regiones étnico-lingüísticas de Chiapas no se caracterizan por comportamientos electorales propios. En particular, no existe ningún padrón común que distinga a los municipios indígenas de las regiones mestizas, ni en términos de abstencionismo ni en lo relativo a tipos o ritmos de transición política. Esto aparece claramente cuando se comparan los promedios de las distintas regiones con las tendencias regis-

tradas en la zona rural predominantemente mestiza. En los Gráficos 5 y 6 retomamos como indicador sintético el porcentaje obtenido por el PRI, calculado tanto sobre el voto válido como sobre el número de inscritos en la lista nominal.

A primera vista, podemos observar las especificidades y los ritmos de la transición en las distintas regiones indígenas, pero de entrada la heterogeneidad registrada no obedece a una hipotética dicotomía "indio-mestizo", sobre todo si consideramos que la aparente recuperación del PRI entre 1995 y 1997 en la zona de conflicto se debe en buena parte al abstencionismo y a la oposición activa de los zapatistas, que desfavorecen antes que nada a la oposición en ambos comicios. Aún así, en las elecciones municipales de 1995 el voto priísta rebasa apenas el 50% en las regiones tzeltal, tojolabal y zoque, y es incluso superado por la oposición en 1998. En realidad, el otrora partido hegemónico tan sólo resiste mejor en las regiones chol y tzotzil (para ser precisos en los municipios tzotziles alteños), aunque incluso aquí registra por lo general menos del 70% (Gráfico 5).

Sin embargo, las aparentes particularidades en la distribución del voto válido tienden a desaparecer por completo cuando tomamos como referencia el porcentaje real de electores priístas registrados en la lista nominal. Como lo muestra el Gráfico 6, todas las tendencias convergen en torno a una dinámica compartida, que muestra la caída casi constante del voto del PRI hasta 1997, antes de recuperarse muy ligeramente en 1998. En particular, los municipios tzotziles y choles –los más "excepcionales" en términos relativos– coinciden de manera sorprendente con el promedio de los municipios mestizos rurales. En cambio, en las regiones tzeltal y tojolabal la transición es o más profunda o más precoz, mientras que en la región zoque –la única que no fue afectada directamente por el conflicto armado– la disminución del electorado priísta es menos drástica, pero también mucho más constante desde 1991. Este contraste revela el impacto contradictorio del conflicto armado, que cataliza en un primer tiempo la democratización electoral, pero que termina frenándola o bloqueándola posteriormente, en la medida en que el abstencionismo de los sectores radicales favorece paradójicamente al PRI, compensando la disminución absoluta de su electorado (Gráfico 6).

Si abandonamos la regionalización lingüística (Mapa 2) para privilegiar los tipos de transición a nivel municipal, obtenemos una imagen mucho más consistente del panorama político actual en la zona predominantemente indígena (Mapa 3). En efecto, las dinámicas regionales, lejos de respetar las fronteras étnicas, en realidad las atraviesan ("Bastiones PRI", "Bastiones EZLN", "Transición zona de conflicto") o las desbordan ("CIOAC-Norte", "CIOAC-Fronteriza", "Transición Norte") para coincidir más bien con los radios de acción de organizaciones políticas y sociales con estrategias electorales diferenciadas, que explican mucho mejor los principales tipos de transición hacia el multipartidismo[12].

Este breve panorama de las recientes transformaciones político-electorales nos remite a las numerosas contradicciones y a los diversos actores políticos y sociales de la democratización chiapaneca. Pero el análisis comparativo en términos cuantitativos y macrosociológicos ha llegado a sus límites. Para poder entender cuáles son los significados concretos de estos cambios estruc-

turales, es necesario interesarse de cerca en lo que ha estado sucediendo dentro de los municipios indígenas.

Elecciones y multipartidismo entre los tzotziles y tzeltales alteños: forjando nuevas tradiciones de participación y representación política

El reciente proceso de adaptación e integración del multipartidismo a las formas indígenas de organización política en Chiapas es un hecho empírico que difícilmente puede ser cuestionado. Al respecto, los diez municipios alteños del 05 distrito electoral federal –a pesar de pertenecer a una región sociocultural sumamente homogénea– constituyen una muestra sorprendentemente plural de los distintos tipos de transición política y nos remiten a algunos de los significados concretos que está adquiriendo la democracia electoral en tierras tzotziles y tzeltales (Mapa 3).

La gran diversidad de las experiencias locales se refleja de manera evidente en los datos cualitativos, pero es incluso perceptible a través de los resultados electorales, que nos servirán para construir tres categorías analíticas: la primera –la más amplia– contiene cinco municipios que experimentan una transición más o menos regular hacia un juego político plural y multipartidista; la segunda está compuesta por tres municipios con fuerte presencia zapatista e ilustra el impacto ambivalente del levantamiento armado sobre la transición política en la zona de conflicto; finalmente, la última categoría está conformada por dos municipios de los más "tradicionalistas" de México, donde la democratización electoral parece ser mucho más tardía y conflictiva (Gráficos 7-11).

Multipartidismo y formas indígenas de organización comunitaria: la invención de nuevas tradiciones políticas

Como lo ilustran las experiencias recientes de Chalchihuitán, Huixtán, San Cristóbal de Las Casas, Tenejapa y Zinacantán, el pluralismo no se opone necesariamente a las formas indígenas de organización política. En efecto, si el significado del voto puede ser muy distinto de un municipio a otro, poco a poco el multipartidismo cumple una función similar a la que le es asignada en las democracias modernas. Creando nuevos espacios de expresión, de participación y de contestación, los partidos empiezan a canalizar de manera más o menos regulada las tensiones que siempre existieron en el seno de las comunidades tzotziles y tzeltales alteñas. Desde 1991, la oposición obtenía resultados significativos en Chalchihuitán, Chenalhó, Huixtán, Pantelhó, San Cristóbal y Tenejapa[13], pero fue a partir de 1994 que el campo político se abrió definitivamente, permitiendo que las distintas facciones locales establecieran alianzas con los partidos y compitieran electoralmente entre sí por el poder local.

Súbitamente, Zinacantán dejó de ser un bastión priísta, mientras que en Chenalhó y en Pantelhó la fuerte presencia de rebeldes zapatistas modificó ra-

dicalmente los comportamientos electorales. En los comicios para gobernador, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) incluso superó al PRI en cinco de los nueve municipios rurales del distrito (Chalchihuitán, Chenalhó, Huixtán, Pantelhó y Zinacantán). Desde entonces, Chalchihuitán, Huixtán, San Cristóbal, Tenejapa y Zinacantán siguieron transitando hacia el multipartidismo a pesar del conflicto armado (Gráfico 9).

Uno de los casos más interesantes es el de Chalchihuitán. Aquí, las tres facciones municipales aliadas desde 1991 con el PRI, el PT y el PRD pactaron recientemente un acuerdo político memorable. En 1998, para evitar conflictos sangrientos como los que se produjeron en los municipios vecinos de Chenalhó (masacre de Acteal) y El Bosque (desmantelamiento violento del "municipio autónomo rebelde de San Juan de La Libertad"), sus dirigentes decidieron conformar una "planilla de unidad municipal": el 13 de junio, todos sus candidatos compitieron en un plebiscito y los cargos del ayuntamiento se distribuyeron en función del número de simpatizantes movilizados por cada partido. Así, la presidencia municipal se integró *de facto* antes de los comicios oficiales, aunque por razones legales la planilla mixta se registró finalmente bajo las siglas del PRI, cuyo candidato había reunido el mayor número de simpatizantes. El 4 de octubre de 1998, éste obtuvo efectivamente el 100% del sufragio válido, aunque apenas 1.261 de los 4.656 ciudadanos inscritos (27%) se desplazaron el día de la jornada electoral, y de ellos tan sólo 778 (16,7% de la lista nominal) ratificaron a la nueva planilla mixta. En cambio, 481 boletas fueron anuladas, lo que de alguna manera ilustra la fragilidad del pacto que, después de todo, distó mucho de ser "unánime" o "consensual". En cualquier caso, lo realmente novedoso es que el nuevo ayuntamiento formalmente priísta se conformó en los hechos con los representantes de los tres partidos, quienes toman las decisiones en forma colegial y hasta firman los documentos oficiales con los sellos de sus respectivos partidos.

Este acuerdo comunitario ilustra una de las numerosas modalidades en las que el multipartidismo puede ser integrado a los "usos y costumbres" que rigen la vida política de los indígenas alteños en la actualidad. Sin conferir significado alguno al proceso electoral legal, el plebiscito que precede los comicios permite negociar la representación de las principales facciones en el ayuntamiento de acuerdo a un principio prácticamente proporcional.

El caso de Zinacantán ilustra otra modalidad de integrar los partidos a la vida política local. Aquí, las fuertes fluctuaciones del voto entre 1991 y 1995 reflejan los cambios en las alianzas estratégicas de las dos principales facciones en el municipio. En 1994, el voto perredista canaliza el descontento de los campesinos priístas de la Confederación Nacional de Campesinos (CNC), quienes se rebelan contra los transportistas priístas aliados con la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM). Para recuperar su hegemonía electoral en el municipio, la dirección estatal del PRI expulsará ulteriormente a los tzotziles "cetemistas" del partido, lo que incita a estos últimos a afiliarse al PRD. Es así que los "cenecistas perredistas" de 1994 cambian una vez más de partido, para volver a votar por el tricolor en 1995 (Collier, 1997). Recordemos que desde 1970 el Partido Acción Nacional (PAN) también ha tenido una pre-

sencia importante en Zinacantán y que cada una de las facciones contaba de hecho con sus propios agentes municipales, representantes de comité escolar, recolectores de impuestos locales, etcétera (Collier, 1994). Hoy en día, los distintos grupos de poder siguen teniendo su delegado en el ayuntamiento, que incluye a algunos líderes de cada una de las facciones importantes. Su representación en el cabildo facilita la gestión de los conflictos en el municipio. En palabras de un responsable político local: "Si no, sería imposible atender a todos los compañeros, ya que éstos sólo confían en su propia gente"[14].

Una forma más común del multipartidismo parece consolidarse en Huixtán, donde el PRI y el PRD se dividen prácticamente el conjunto del sufragio. Aquí, la vida política también se ha secularizado del sistema tradicional de cargos religiosos, y desde hace más de dos décadas los ancianos han dejado de intervenir en los asuntos públicos. En cambio, el PRD tiene presencia desde su formación, ya que en 1989 los militantes huixtecos del Partido Mexicano Socialista (PMS) decidieron sumarse a la nueva coalición de izquierda. Así, lejos de chocar con los "usos y costumbres", la oposición partidista se ha ido integrando a la vida política municipal, obteniendo el 57% del voto en 1994 y el 46% en 1995. Para los últimos comicios locales de 1998, el PRI seleccionó a su candidato a la presidencia municipal mediante una serie de consultas y una asamblea general, en la que participaron los representantes de los cuarenta y seis parajes del municipio. Para ser más precisos, el 6 de junio de 1998 el ganador obtuvo el apoyo de quince de las treinta y ocho autoridades presentes, quienes lo eligieron entre once precandidatos. Diez días después, se eligieron a los otros integrantes de la planilla priísta según el mismo método. Sin embargo, algunas comunidades quedaron inconformes ya que el hombre designado, a pesar de ser tzotzil originario del municipio, tiene su residencia en San Cristóbal de Las Casas. En cuanto al PRD, este partido seleccionó a su candidato entre tres aspirantes mediante una asamblea en la que participaron tres delegados de cada una de las veinticinco localidades con presencia perredista. Quien resultó electo es licenciado en sociología y tiene una larga trayectoria como político de oposición, ya que militó en el Partido de la Revolución Democrática sancristobalense desde su fundación, antes de crear el comité municipal de Huixtán en 1993, que presidió hasta 1996. Sin embargo, el 4 de octubre de 1998 fue el candidato del Revolucionario Institucional que ganó la presidencia con el 63% del sufragio válido[15].

La transición política en Tenejapa tampoco desmiente nuestra premisa. En este municipio tzeltal se observa una clara tendencia hacia el multipartidismo desde 1991, cuando el PRD, el PAN y el PFCRN sumaron más de 28% de los votos válidos. En los últimos comicios de 1998, una configuración tripartidista parece consolidarse, ya que tanto el PRI como el PRD y el PAN superaron respectivamente el 23% del sufragio. A su vez, las diversas modalidades de seleccionar a sus candidatos ilustraron distintas maneras de integrar los partidos a las costumbres políticas locales. El PRI designó a su candidato entre cuatro aspirantes en un plebiscito tradicional, "tal y como lo hacemos desde hace 30 o 40 años": el 15 de julio, cada quien movilizó "a su gente" en la cabecera municipal para que se formara en una cola detrás de él. Luego, los

representantes de las cuatro facciones registraron el número respectivo de seguidores y designaron al ganador, un maestro tzeltal que en 1998 fue el único candidato que había ejercido cargos religiosos en el pasado. El PAN, en cambio, reunió a sus militantes en las oficinas del comité municipal para elegir a un candidato mucho más joven. En 1998, éste tenía apenas veintisiete años, pero ya había adquirido cierta experiencia política como integrante del consejo dirigente de las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP), una organización autonomista e indianista de conocidas simpatías izquierdistas, lo que ilustra la flexibilidad ideológica de Acción Nacional en Los Altos de Chiapas. En cuanto al PRD, éste solamente tuvo dos aspirantes a presidente municipal. Organizó una serie de reuniones con los veintinueve delegados de las comunidades en las que tiene presencia, seleccionó a su candidato y designó al perdedor como síndico de su planilla municipal[16].

Finalmente, mencionemos rápidamente el caso de San Cristóbal de Las Casas. A raíz de las violentas expulsiones político-religiosas que se produjeron en varios municipios alteños, de las migraciones económicas y de un crecimiento demográfico más sostenido que el de los mestizos, los indígenas han aumentado considerablemente su presencia en la ciudad. Hoy en día, representan más de la tercera parte de la población urbana, lo que les confiere una importancia económica y política creciente (Viqueira, 1995). En efecto, si bien es cierto que los tzotziles y tzeltales sancristobalenses no han perdido sus tradiciones culturales –que han recreado en las nuevas colonias establecidas en la periferia de la antigua Ciudad Real– éstos tampoco están dispuestos a renunciar a sus derechos ciudadanos. Por el contrario, las elecciones son un momento privilegiado para afirmar su presencia y para reclamarle al estado que cumpla con sus promesas sociales. Al respecto, los últimos comicios locales de 1998 resultaron particularmente reveladores del nuevo peso que está adquiriendo el voto indígena en la ciudad. Mientras que la élite de comerciantes mestizos se dividió y presentó dos candidaturas distintas, el candidato del PRI hizo campañas intensas en las colonias periféricas habitadas por expulsados tzeltales y tzotziles, donde los sufragios indígenas le valieron muy probablemente la presidencia municipal. En efecto, muchos mestizos votaron por uno de los dos candidatos ladinos, quienes se presentaron respectivamente bajo las siglas del PAN y de la coalición JUSTA (PRD, PT, Partido Verde Ecologista de México). La mayor parte de los indígenas, en cambio, disgustados con la decisión del PRD de apoyar la candidatura de una mujer ladina que no goza de una reputación demasiado indigenista, renegociaron su sufragio contra la obtención de subsidios y obras públicas, a pesar de haber apoyado a los zapatistas en 1994. Así, el voto indígena corporativo, otrora cautivo, adquiere tintes más modernos al mismo tiempo que incrementa su importancia estratégica en el último bastión mestizo de este distrito alteño.

Violencia revolucionaria y democracia electoral: el impacto contradictorio del conflicto armado sobre la transición política en Los Altos de Chiapas

Indudablemente, el levantamiento neozapatista de 1994 tuvo repercusiones importantes sobre la vida política chiapaneca. Sin embargo, no resulta fá-

cil evaluar su impacto concreto sobre la transición hacia el multipartidismo. Los casos de Chenalhó, Larráinzar y Pantelhó constituyen una muestra cualitativa de los variados y contradictorios efectos del conflicto armado sobre el incipiente proceso de democratización electoral en Los Altos (Gráfico 10).

En efecto, la coyuntura que vino a abrir la rebelión impulsó en un primer tiempo la transición democrática. Tanto en Chenalhó como en Pantelhó se registraba desde 1991 una fuerte presencia de dos grupos de oposición aliados con el Frente Cardenista (26% y 21%). El conflicto catalizó el descontento, derrumbando la hegemonía tricolor en Larráinzar y precipitando la caída del voto priísta a un promedio de tan sólo 36% en estos tres municipios con fuerte presencia zapatista. Pero si la alianza estratégica del EZLN con el candidato a gobernador del PRD contribuyó a incrementar su voto en 1994 –que subió incluso a 70% en Chenalhó–, a partir de 1995 el rechazo de los comicios por los rebeldes obstaculizó la democratización electoral. La politización a ultranza que indujo dificultó que aquellos grupos que le habían apostado al cambio por la vía electoral canalizaran el descontento de los sectores inconformes. Irónicamente, el abstencionismo de los zapatistas debilitó sobre todo a los partidos de oposición, cediendo los espacios del poder institucional a las facciones conservadoras radicalizadas, que no tardaron en utilizarlos para organizar la contrarrevolución con grupos de choque armados (Gráficos 7 y 8). Lejos de resolver las tensiones, la constitución de "municipios autónomos rebeldes" –es decir de autoridades paralelas del Ejército Zapatista que desconocen el ayuntamiento institucional y cuyo objetivo es substituirlo en los territorios bajo su influencia– contribuyó a polarizar aún más a las partes en conflicto. Así, en el contexto más reciente, el conflicto no parece favorecer la consolidación de la oposición electoral en la región.

Sin embargo, las situaciones son bastante diferenciadas en estos tres bastiones zapatistas. La intensidad de los enfrentamientos en Chenalhó es sumamente inquietante y el número de víctimas incita a hablar de una guerra civil no declarada. Ante las elecciones municipales de 1995 se organizó un primer plebiscito que ganó la facción zapatista. Pero el grupo priísta desconoció la asamblea y registró a su propio candidato. Cuando el EZLN decidió boicotear las elecciones, los simpatizantes zapatistas simplemente consideraron que ellos ya habían elegido a su presidente municipal, rechazaron los comicios oficiales y procedieron a conformar el municipio "autónomo rebelde" de Polhó. De esta manera, Chenalhó se dividió en dos entidades. La primera es controlada por el grupo que optó por aliarse con el PRI y que es apoyado últimamente por otra facción más pequeña, identificada en el pasado con el Partido Cardenista. Su autoridad se ejerce desde el ayuntamiento constitucional de San Pedro y sus seguidores han participado regularmente en los procesos electorales. Polhó, en cambio, cuenta con su territorio "liberado", desconoce dichas autoridades y designa a sus dirigentes mediante sus propias normas revolucionarias. Por lo tanto, los simpatizantes zapatistas del municipio han venido rechazando los comicios a partir de 1995 y ni siquiera han registrado candidatos. A raíz de una serie de expulsiones y de desplazamientos, ambos territorios han ido adquiriendo cierta homogeneidad política.

Pero desgraciadamente, ésta no ha propiciado el establecimiento de un *modus vivendi* pacífico, sino que ha desatado una verdadera guerra de trincheras

entre los grupos rivales, con un altísimo costo en vidas humanas, sobre todo entre la población civil que no está directamente identificada con ninguno de ellos.

La situación es muy distinta en San Andrés Larráinzar. Aquí, las facciones priísta y zapatista no cuentan con territorios diferenciados sino que parecen estar compitiendo por el poder municipal en el seno de una comunidad todavía unificada. Desde que los zapatistas rechazaron las elecciones locales de 1995 y ocuparon la presidencia municipal, los priístas han establecido sus oficinas en otro edificio que funciona como ayuntamiento "constitucional", paralelamente al municipio "autónomo rebelde Sacamchén de Los Pobres". Lo notable es que, en función de sus problemas concretos, la población sin bandera acude a ambas autoridades, y que éstas han logrado establecer entre ellas relaciones de coexistencia más o menos pacíficas, lo que contribuye a explicar que hasta la fecha no haya habido hechos de sangre en San Andrés, aunque no se puedan descartar futuros conflictos. Los zapatistas de Larráinzar también han tenido una actitud más pragmática ante los comicios y, si bien han permanecido al margen de los últimos tres procesos electorales, en 1995 apoyaron abiertamente al candidato independiente que se registró bajo las siglas del PRD, a pesar de que finalmente no participaron en la contienda oficial. Por ello, si el EZLN llegara a cambiar su estrategia ante las próximas elecciones, éstas bien podrían propiciar un espacio idóneo para que ambos grupos compitan democráticamente ante la opinión pública local.

En efecto, esto ya sucedió en Pantelhó en los comicios locales de 1998, en los que el PRD obtuvo un porcentaje nada despreciable, ya que 28% de los ciudadanos indígenas del municipio le aportaron su sufragio al joven comerciante mestizo que compitió contra el candidato indígena priísta, a pesar de su condición "étnica" y de la actitud anti-electoral del EZLN. De hecho, este municipio constituye un caso aparte dentro de los bastiones zapatistas. Aquí, poco se sabe sobre el funcionamiento del municipio autónomo rebelde que reivindica el Ejército Zapatista. Sin embargo, en el último proceso electoral circularon versiones interesantes que vienen a cuestionar más de un prejuicio sobre las relaciones políticas en Los Altos de Chiapas. En efecto, la cabecera de Pantelhó es un enclave ladino para recolectar el café de la zona y vender productos manufacturados a los indígenas. En 1998, el comerciante mestizo que se presentó como candidato del PRD a la presidencia municipal logró conseguir el apoyo de algunos sectores zapatistas del municipio[17]. Su campaña parecía despegar pero finalmente no dio los frutos esperados, ya que si el 4 de octubre el PRD efectivamente movilizó a 889 ciudadanos (28% del voto válido), el ayuntamiento volvió a ser conquistado por el candidato indígena del PRI, quien obtuvo 2.110 sufragios (66%). Después de un breve conflicto postelectoral, el ayuntamiento se conformó debidamente a principios de 1999, integrando en su seno a cuatro regidores de la oposición: tres perredistas y uno del Partido del Trabajo (PT). Así, a pesar del alto abstencionismo (54%), Pantelhó parece transitar poco a poco hacia un juego político multipartidista.

En resumidas cuentas, los procesos electorales en estos tres municipios ilustran el impacto contradictorio del conflicto armado sobre la transición política en los municipios indígenas alteños.

Mientras que en Chenalhó una consigna del EZLN a favor de las elecciones hubiera podido otorgar la presidencia municipal a la facción cercana al PRD en 1995 y en 1998, esto es menos seguro en el caso de Larráinzar. Por su parte, la democratización electoral en Pantelhó –que había sido catalizada en 1994 pero frenada en 1995 y en 1997– parece avanzar en los últimos comicios a pesar de las tensiones entre priístas y zapatistas. De ahí la dificultad de sacar conclusiones generales sobre un fenómeno fundamentalmente multifacético, que requiere de un análisis caso por caso. Tal vez el principal denominador común de estos tres municipios sea el altísimo abstencionismo, que constituye la "otra cara" de las elecciones en Chiapas y que revela los límites de la transición electoral, tanto en la zona de conflicto como en el resto de la entidad (Rubín Bamaca, 2000[b]). En todo caso, resulta prematuro concluir cuál terminará siendo el impacto del conflicto armado sobre la incipiente democratización chiapaneca. Si los zapatistas le apuestan abiertamente a las próximas elecciones federales y estatales, bien pueden contribuir a ampliar los espacios democráticos ya conquistados, como fue el caso en 1994; en cambio, si rechazan o si se oponen a los comicios –como lo hicieron en los últimos años– bien pueden contribuir a abortar un proceso de democratización de por sí sumamente frágil e inacabado.

El fin de la "unanimidad comunitaria": la crisis de los bastiones tradicionalistas alteños

En tercer lugar, cabe destacar que incluso en los últimos dos bastiones del llamado "consenso comunitario" la idea del pluralismo político empieza a ser aceptada e integrada a los usos y costumbres locales. Al respecto, tanto Chamula como Mitontic presentaron novedades notables en el proceso electoral estatal de 1998: en el primer municipio, las exigencias de los caciques fueron rechazadas por primera vez; en el segundo, la supuesta "unanimidad" electoral terminó cediendo bajo la presión de disidentes cada vez mejor organizados (Gráficos 11 y 8).

Es bien sabido que en estos dos municipios la tradicional "unanimidad" electoral se relacionaba menos con los mecanismos democráticos de un supuesto consenso comunitario que con el control autoritario ejercido por algunos hombres fuertes que han venido reprimiendo con lujo de violencia a los disidentes católicos y protestantes desde los años '70, despojándolos de sus bienes y expulsándolos bajo el pretexto de preservar las "costumbres" locales[18]. Todavía, en 1997, las autoridades de ambos ayuntamientos se negaron a permitir la presencia de partidos de oposición, escudándose en el argumento de que las tradiciones de la población no lo permitían, ya que las adscripciones partidarias pondrían en peligro la "unidad de la comunidad" (Henríquez, en prensa). Desgraciadamente, este argumento no resulta demasiado convincente. Por lo menos en Chamula y en Mitontic, detrás de la imagen idealizada e instrumentalizada del "consenso comunitario", se encuentra una serie de divisiones y conflictos ampliamente documentados.

El caso de San Juan Chamula constituye un verdadero paradigma sobre las relaciones de poder regionales. Este municipio de 53 mil almas –el más

grande de Los Altos– adquirió una triste reputación a partir de los años '70, cuando los conflictos políticos y religiosos provocaron la expulsión violenta de miles de inconformes. Aún así, el descontento siguió creciendo ante los abusos de los caciques locales, y mientras éstos recurrían a la "tradición" para deshacerse de sus opositores los disidentes también se fueron organizando, ya sea de manera discreta y clandestina dentro de sus parajes, ya sea abiertamente en las nuevas poblaciones que establecieron los expulsados en la periferia de San Cristóbal de Las Casas. En 1994, el levantamiento zapatista cuestionó profundamente la correlación de fuerzas en la región y ofreció nuevas oportunidades a estos grupos, desembocando a veces en enfrentamientos violentos entre "tradicionalistas" y "protestantes" (Aramoni y Morquecho, 1997).

Finalmente, el paradigma de intolerancia política disfrazada de tradición comunitaria se tambaleó seriamente el 4 de octubre de 1998. Tras el rechazo gubernamental de liberar a cinco chamulas sentenciados por el asesinato de un líder protestante y por la posesión ilegal de un lanzagranadas –que iba a servir muy probablemente para destruir un templo evangélico–, los hombres fuertes de San Juan impidieron la instalación de las cuarenta y tres casillas del municipio. Disgustado, el gobernador reaccionó enérgicamente contra lo que calificó por primera vez como un "chantaje inadmisible". Así, el inesperado boicot se transformó en la noticia de la jornada electoral, no solamente por los problemas inmediatos que causó sino, sobre todo, porque puso de manifiesto las fisuras de la alianza histórica entre los tradicionalistas y el poder estatal. El 6 de diciembre de 1998 se repitieron los comicios y resultó electo como presidente municipal el mismo personaje que tanta controversia había causado.

Pero si la situación se calmó durante algunas semanas, los conflictos se volvieron a manifestar a principios de 1999, cuando el nuevo ayuntamiento se opuso violentamente a la integración de los tres regidores plurinominales que correspondían legalmente al PAN. Los cuestionamientos a que ha sido sujeto el alcalde actual de San Juan Chamula desde entonces tampoco permiten descartar que éste sea destituido en un futuro próximo por sus adversarios.

Para terminar, si la alianza entre los tradicionalistas y el PRI aún no se rompió definitivamente, la sorpresa de Chamula bien podría incitar a la clase política mestiza a revisar su estrategia para las próximas elecciones y a apostarle a las fuerzas disidentes, cada vez más numerosas y mejor organizadas. En efecto, éstas han ido conquistado nuevos espacios políticos en los últimos tiempos. Con toda la violencia y con todas las complicidades oficiales, los caciques ya no lograron impedir que en 1999 un grupo de chamulas constituyera el primer comité municipal del PRD en Chicumtantic. El 26 de enero de 2000, un día después de que el edil de San Juan prohibió al candidato a gobernador de la oposición hacer campaña en Chamula, la Alianza por Chiapas –coalición que postuló a Pablo Salazar Mendiguchía– anunció la creación de comités locales en setenta y dos comunidades del municipio. Por vez primera, el ayuntamiento también le concedió al Instituto Federal Electoral (IFE) algunos espacios para propaganda electoral sobre la carretera Chamula-Mitontic y –como gran novedad– en la cabecera pudo verse propaganda del PAN con la foto de Salazar Mendiguchía, propaganda que sobrevivió a los defensores de la unanimidad chamula.

En Mitontic, el pluralismo también sigue ganando terreno y empieza a ser aceptado hasta en el ámbito religioso. Si bien a finales de los '80 se registraron varias expulsiones violentas de grupos de disidentes protestantes, éstos han empezado a regresar, aunque la pluralidad de los credos religiosos bien podría volver a politizarse peligrosamente con la polarización inducida por el conflicto armado. En todo caso, en este municipio de tan sólo 6.500 habitantes, la tan aludida "unanimidad comunitaria" también pertenece al pasado. Dentro de la coyuntura abierta por el levantamiento del EZLN, las dos familias que se venían disputando desde la década de 1950 el poder local en el seno del PRI se dividieron y algunos de sus miembros empezaron a impulsar la creación de un comité perredista que también simpatizaba con el zapatismo. En 1997, pese a que los partidos de oposición seguían formalmente prohibidos en la localidad, un pequeño grupo de migueleros le dio su sufragio al PAN en los comicios federales legislativos, mientras que otro quemó una de las seis casillas del municipio. Un año después, al fracasar un último intento de negociar una candidatura consensuada, las principales facciones finalmente decidieron "entrarle" a los comicios locales, reconociendo así oficialmente la existencia de tres grupos políticos distintos, aliados respectivamente con el PRI, el PRD y el PAN. Por primera vez, se organizaron verdaderas campañas electorales y la oposición logró cubrir con representantes el conjunto de las casillas. En un momento dado, hasta corrían rumores de que serían los perredistas quienes ganarían la contienda. Esto finalmente no sucedió, ya que el 4 de octubre de 1998 el PRD y el PAN solamente sumaron una quinta parte de los votos emitidos. Sin embargo, el hecho de que sea una mujer quien dirige actualmente el comité municipal del PRD también constituye una ruptura notable con las prácticas tradicionales de los migueleros (Herrera, 2000). Las contiendas electorales federal y local del año 2000 mostrarán qué capacidad organizativa han adquirido los nuevos sectores de oposición en los últimos dos años, tanto en Mitontic como en Chamula.

Pluralismo político y tradiciones comunitarias: trascendiendo falsas dicotomías

Después de esta pequeña inmersión dentro de los nuevos significados del voto en una de las regiones indígenas más paradigmáticas de México, resulta conveniente trascender las distintas configuraciones municipales que está tomando la transición política en Chiapas para formular algunas consideraciones más generales sobre las posibilidades de la democracia electoral entre los tzotziles y tzeltales alteños. En efecto, es tiempo de superar viejos esquemas para poder aprehender los problemas de la región desde una perspectiva más actualizada. ¿Cuáles son los alcances y cuáles son las limitaciones de los procesos observados, pero sobre todo, qué retos plantean para el estado y para la sociedad mexicana?

Reenfocando el mito del "consenso comunitario"

Nuestra primera conclusión se desprende claramente de los materiales analizados y nos obliga a revisar seriamente el significado actual del famoso

"consenso" a partir de un cuestionamiento empírico de la supuesta unanimidad comunitaria. Ciertamente, hoy en día el "consenso" sigue siendo un argumento discursivo de primer orden para legitimar todo tipo de demandas relacionadas con grupos indígenas. Ello explica precisamente su sorprendente éxito en el ámbito político, ya que tanto los grupos de poder indígenas como la diócesis de San Cristóbal, el PRI y hasta el propio EZLN recurren a este mito para sustentar sus proyectos hegemónicos respectivos.

No obstante, es preciso distinguir claramente entre las prácticas reales y las representaciones que de ellas construyen los actores sociales. En la actualidad, cualquier persona que visite la región se puede percatar fácilmente de la enorme diversidad de identidades, credos, adscripciones y militancias que enriquecen las culturas indígenas alteñas, pluralidad que se refleja –entre muchas otras formas– en los resultados electorales desagregados en su nivel más fino: el de las secciones que, en el universo rural del 05 distrito electoral federal, contienen un promedio de seiscientos noventa habitantes[19].

El mito de la "unanimidad" política no resiste a la extrema diversidad de los comportamientos electorales recientes de los tzotziles y tzeltales alteños, que se puede verificar hasta en los niveles más finos. Para empezar, destaquemos que las dinámicas "supraseccionales" no respetan siempre los confines municipales, pero sobre todo, que no obedecen a ningún tipo de dicotomía indio-ladino o urbano-rural. En varias secciones de Pantelhó, Chenalhó y Tenejapa, los partidos de oposición registran desde 1991 una presencia aun más importante que en el casco urbano de San Cristóbal de las Casas, donde las dos secciones más "disidentes" también están situadas en secciones rurales, habitadas precisamente por grupos de tzotziles y tzeltales alteños expulsados de sus comunidades de origen. Este fenómeno es todavía más claro en 1994, cuando el levantamiento neozapatista cataliza una verdadera ola de contestación contra los poderes establecidos, que pone en jaque o hasta rebasa al otrora partido oficial tanto en Chenalhó, Larráinzar y Pantelhó –es decir en los tres bastiones alteños del EZLN– como en Chalchihuitán, Huixtán, Tenejapa y Zinacantán –donde los zapatistas son tan sólo uno entre otros grupos de descontentos. Incluso en 1997, a pesar del boicot electoral del EZLN y de la quema de más de 15% de las casillas del distrito (que irónicamente perjudica esencialmente a la oposición), los bastiones de la unanimidad desaparecen prácticamente, ya que el número de secciones en las que un sólo partido recibe más del 99% se reduce de cincuenta y tres en 1991 (30% del total) a tan sólo cinco en 1997 (Cuadro 1).

Otro indicador interesante es el número de partidos que reciben más del 10% de los sufragios válidos en las distintas secciones. Como se observa claramente en el Cuadro 2, mientras que el número de secciones "predominantemente monopartidistas" cae de ciento dos en 1991 (57%) a cuarenta y dos en 1997 (23%), las secciones "tripartidistas" pasan de dieciséis en 1991 (9%) a cincuenta y cuatro en 1997 (30%), y esto pese a que los zapatistas no participan en los comicios. En 1994, tan sólo en 7% de las ciento setenta y nueve secciones del 05 distrito electoral federal se registran porcentajes superiores al 95% del sufragio válido a favor de algún partido político, mientras que en ciento se-

senta y seis la oposición recibe al menos 5% del voto, rebasando la mitad del voto en setenta y tres de ellas. Tres años más tarde –a pesar del abstencionismo de los zapatistas y de la quema masiva de casillas–, por lo menos tres partidos distintos obtienen cada uno más de una décima parte del sufragio en 30% de las secciones del 05 distrito (Cuadro 2).

Como lo hemos visto, la interpretación de estos datos requiere de un minucioso análisis cualitativo de los significados concretos del voto y de las estrategias de los actores locales, municipales y regionales que se manifiestan a través de los resultados electorales, tarea que solamente se puede resolver con una adecuada combinación de métodos antropológicos y sociológicos. Pero por lo menos dos hechos son contundentes: por una parte, la aparente "unanimidad" política –producto más bien de un voto corporativo y cautivo que de prácticas comunitarias consensuales– pertenece definitivamente al pasado; por otra, el pluralismo electoral, lejos de confinarse al mundo "moderno" y urbano de los mestizos, no solamente ha irrumpido puntualmente en la vida política de las comunidades indígenas, ha echado raíces y se está consolidando dentro de ellas.

Ahora bien, se podría diabolizar esta transición político-electoral argumentando que se trata de divisiones inducidas por oscuros actores "externos", quienes "manipularían y pervertirían" a los "pobres e ignorantes" indígenas, tal y como lo han hecho –cada cual desde su perspectiva– el gobierno con los zapatistas, la diócesis con sus detractores y el EZLN con los priístas. Pero este tipo de análisis simplista no solamente revela viejas actitudes coloniales y paternalistas, negando una vez más la autonomía social de los actores indígenas. Tampoco contribuye a explicar cuáles son las razones más profundas de dicha pluralidad, las cuales son en realidad tanto externas como internas, "estructurales" como "agenciales", socioeconómicas como culturales, pero por supuesto y sobre todo políticas.

Con ello no estamos diciendo que el "consenso comunitario" es un discurso vacío. Como muchos otros mitos, constituye un recurso retórico y un mecanismo simbólico para refundar la comunidad una vez que las inevitables contradicciones internas han sido resueltas entre las distintas facciones que se disputan el poder, y que los gobernantes han sido designados. Remite, antes que nada, a un horizonte común y a una frontera identitaria que delimita el "nosotros", constituyéndolo como unidad indivisible frente a aquellos que no pertenecen a la comunidad. Pero esto en realidad tampoco es exclusivo de la política indígena. Cuando Jacques Chirac –conocido líder de la derecha republicana en Francia– afirma hoy en día que él es "el presidente de todos los franceses", también está aludiendo a la unidad simbólica de la comunidad nacional francesa, sin que esto signifique que el multipartidismo sea incompatible con los "usos y costumbres" de los irreductibles pueblos galos.

En cambio, lo que sí resulta sumamente inquietante es que el discurso del "consenso" se haya transformado en un instrumento demagógico para justificar hacia el exterior cualquier tipo de prácticas excluyentes, autoritarias y antidemocráticas bajo el cobijo de un supremo derecho a la diferencia y a la de-

fensa de la cultura "tradicional". Como resultado de un irónico desfase entre los ámbitos global y local, así como de una lamentable confusión intelectual, los defensores del multiculturalismo han descubierto la "unanimidad" indígena precisamente cuando ésta, como mecanismo de refundación comunitaria, ha entrado en una crisis profunda y está siendo rebasada por la realidad. Así, en el momento mismo en el que los espacios democráticos se están abriendo en todo el país, no faltan quienes –con las mejores o con las peores intenciones– preconizan que los indígenas mexicanos tienen que seguir siendo tratados como un grupo distinto de la nación, negándoles consciente o inconscientemente los derechos humanos más fundamentales so pretexto de reconocerlos como "pueblos originarios", como si para poder ser "auténticos" tuviesen que renunciar a la facultad de elegir y de sancionar libremente a quienes los gobiernan, tanto dentro como fuera de sus comunidades.

Pero, ¿de qué derecho colectivo o consuetudinario se puede hablar cuando las garantías mínimas de toda persona a ser respetada en su dignidad pueden ser violadas alegremente aludiendo a costumbres definidas y manipuladas por algunos hombres fuertes, legitimados por la "tradición"? El caso de las expulsiones de Chamula lamentablemente es tan sólo el extremo de un fenómeno bastante generalizado entre los tzotziles y tzeltales alteños, que también ha sido documentado en municipios como Chalchihuitán, Chenalhó, Larráinzar, Mitontic y Zinacantán (Morquecho, 1992; Robledo Hernández, 1997; Pérez, 1998). Así, la invocación de la "defensa de la comunidad", tan recurrente en boca de conocidos y temidos caciques indígenas que no han vacilado en recurrir abiertamente a la violencia para defender sus intereses personales, ha ido perdiendo cada vez más su credibilidad, tanto entre indígenas como entre mestizos alteños (Viqueira, 2000[a]), lo que desgraciadamente no ha impedido que los principales grupos de poder sigan recurriendo a ella para justificar sus pretensiones de hegemonía exclusiva. Ya mencionamos las famosas "votaciones" que favorecían al partido en el poder con más del 99% del sufragio en el pasado –"unanimidades" que afortunadamente ya fueron superadas por los hechos–, así como la intransigencia de los caciques tradicionalistas de Chamula –cuyo integrismo tiene tintes más modernos que mesoamericanos, pero cuya posición se vuelve cada día menos sostenible.

Sin embargo, lo más decepcionante es que, ahora que se están ampliando los espacios institucionales, algunos grupos radicales de disidentes –a pesar de ser la prueba viviente del pluralismo político de las comunidades indígenas– recurren a su vez al mítico "consenso" para reproducir los mismos monstruos que combatieron en el pasado, impidiendo la expresión o disimulando la existencia de aquellos sectores que, sin ser siempre ni necesariamente priístas, tampoco comparten incondicionalmente su visión de las cosas. Al respecto, tanto el famoso "voto de la guerra" de 1992 como las consultas populares organizadas más recientemente por el EZLN arrojan "resultados" del 99% en la mayor parte de las comunidades participantes, lo que recuerda irónicamente las prácticas "tradicionales" del otrora partido oficial y, en el mejor de los casos, remite a un nuevo tipo de votaciones corporativas. Más que expresar una voluntad democrática, dichas iniciativas revelan el deseo de maquillar una

realidad demasiado cruel y contradictoria para caber dentro de los discursos proféticos destinados a los simpatizantes internacionalistas de una comunidad imaginaria e "intergaláctica". Lamentablemente, pese a los elocuentes manifiestos del Subcomandante Marcos, las comunidades de la zona de conflicto están hoy en día sumamente divididas y hasta en los rincones más rebeldes de la selva se encuentran grupos importantes de priístas, de "ariqueros oficiales o independientes" y de "cioaqueros"[20] que, si bien no comparten el "sueño zapatista", están sufriendo en carne propia las consecuencias de un conflicto armado que nunca aprobaron.

En pocas palabras, en el momento preciso en el que el mito de la unanimidad comunitaria está siendo totalmente rebasado por una realidad cada vez más plural y que los sectores moderados de la oposición empiezan a ocupar los espacios democráticos recién conquistados, algunos radicales siguen soñando con una política "indígena" utópica, unánime y consensual. En lugar de aceptar los retos que plantea la democratización de la sociedad, de organizarse para participar pública y legalmente y así luchar para mejorar sus innumerables limitaciones, prefieren empuñar los fusiles para crear desde la nada un "hombre nuevo" o una "nueva sociedad", aun cuando esto implique la negación y la destrucción violenta de las diferencias dentro de la sociedad. Sin embargo, la diversidad también forma parte de las culturas indígenas, las cuales siempre fueron más ricas, complejas y plurales que las utopías homogeneizadoras de los reaccionarios y revolucionarios, quienes ahora se enfrentan para imponer por la fuerza sus visiones antagónicas de la nación, menospreciando a aquellas mayorías "alienadas" o "manipuladas" que pretenden representar.

Los partidos entre los tzotziles y tzeltales alteños: promesas y retos de la democratización de la vida política municipal

Nuestra segunda observación se refiere a los orígenes, a los significados y a las nuevas funciones que están adquiriendo los partidos políticos dentro de los municipios tzotziles y tzeltales alteños. En efecto, también es urgente revisar la creencia simplista de que el multipartidismo sería un fenómeno meramente "externo" a las comunidades indígenas, que vendría necesariamente a dividirlas y a enfrentarlas.

En realidad, los partidos de oposición no solamente aparecieron desde principios de los '70 en Los Altos de Chiapas –es decir, en una época en la que el monopartidismo aún era la regla en todo el país– sino que a menudo fueron importados por los propios indígenas, pese a los peligros que en aquel entonces implicaba cuestionar la hegemonía del partido oficial. Así sucedió en 1974 en San Juan Chamula cuando, tras un violento conflicto interno, un grupo de disidentes emprendió un viaje hasta la lejana capital de la federación mexicana para solicitar el apoyo del PAN, cuyos dirigentes nacionales ni siquiera imaginaban adónde se encontraba aquel municipio tzotzil. Y tan propia e indígena fue la demanda chamula de PAN, que este partido incluso ganó las elecciones municipales de ese año, aunque su victoria –por supuesto– no fue reconocida por el gobierno estatal (Iribarren, 1980). Un episodio similar se

produjo en 1982 en Zinacantán, donde la creciente estratificación social propiciada por la "modernización" caótica de esta comunidad alteña también había generado una serie de divisiones faccionales y de alineamientos partidistas desde los años '70.

Y nuevamente el prestigioso candidato "panista" tuvo éxito en las elecciones locales, triunfo que le fue reconocido solamente bajo la condición expresa de reintegrar las filas del PRI, lo que éste aceptó finalmente para poder ejecutar las obras municipales cuyo presupuesto había sido bloqueado por las autoridades estatales (Collier, 1994).

Pero incluso cuando los partidos de oposición llegaron por iniciativa propia –como fue el caso de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) y del Partido Socialista Unificado de México (PSUM) en Simojovel, Huituipán, El Bosque y Chalchuihuitán, o del Partido Socialista de los Trabajadores (PST) en Chenalhó– su temprano éxito se debió a la utilidad que éstos adquirieron como aliados y como proveedores de recursos externos para los sectores indígenas disidentes, y no a su supuesta "capacidad de manipulación" (Henríquez, 2000). En efecto, los partidos solamente pudieron arraigar ahí donde existía una demanda propia por parte de la población, donde alguna dinámica más profunda ya había llevado a la fragmentación de la estructura corporativa tradicional y a la reorganización faccional. En aquellos casos, los institutos de oposición se transformaron en una alternativa para los grupos excluidos de las decisiones públicas municipales, en un canal para acceder al estado sin tener que pasar por el ayuntamiento bajo el control de los adversarios.

Sin embargo, el multipartidismo no solamente ha expresado luchas faccionales ya existentes sino que, más recientemente, empieza a permitir una ampliación de los espacios de crítica y de competencia por el poder local. En el pasado, el partido oficial tenía la última palabra sobre la candidatura única, y el presidente municipal, una vez que había sido reconocido por la dirección, le debía consecuentemente lealtad incondicional. Hoy en día, los partidos de oposición le han arrebatado esa prerrogativa, ya que empiezan a constituir una vía efectiva para acceder a los cargos públicos. De esa manera, la lucha faccional se ha trasladado de las oficinas del PRI hacia los espacios públicos y hacia las contiendas electorales.

Al respecto, la reciente transición política en Mitontic constituye un excelente ejemplo.

Tradicionalmente, dos familias importantes de hombres fuertes –los López y los Rodríguez– se venían disputando el poder municipal en el seno del PRI. En los hechos, sus familiares se alternaban en el control de la presidencia, compitiendo internamente por el apoyo de la dirección estatal que tenía que ratificar la candidatura oficial (Henríquez, en prensa). Como lo hemos visto, este pacto tácito entró en crisis a partir de 1994, cuando en la coyuntura abierta por el conflicto armado las familias se dividieron y –al fracasar una última iniciativa de acuerdo preelectoral en 1998– terminaron presentando cada una a su candidato por el PRI, por el PRD y por el PAN. Así, la verdadera novedad de los últimos comicios no es la irrupción del pluralismo político en el municipio, si-

no la apuesta electoral por parte de las principales facciones concurrentes. Y en efecto, el nuevo edil priísta tuvo que aceptar definitivamente la existencia pública de los grupos opositores, cuyos representantes conformaron el llamado "grupo de los diez" con el propósito de controlar la ejecución efectiva de los fondos públicos canalizados a través del ayuntamiento.

Algo similar ha sucedido en Zinacantán, donde las adscripciones partidistas actuales suelen recubrir divisiones faccionales añejas, propiciadas en los últimos treinta años por complejas transformaciones socioeconómicas y político-culturales. Ciertamente, hasta hace pocos años la gran mayoría de la población procuraba seguir fiel a sus tradiciones y votaba por el tricolor, partido que –como en muchas otras partes del país– también formaba parte de "las costumbres" locales. Así, durante más de dos décadas, las divergencias internas se expresaron en el seno de la familia revolucionaria: por una parte, la facción de los transportistas estableció una alianza con la CTM; por la otra, los campesinos recurrieron al apoyo de la CNC. Como ya lo mencionamos, ambos grupos tenían sus propias autoridades y solamente cuando los acuerdos de cúpula entraban en crisis se recurría a los partidos de oposición, como fue el caso con el PAN en 1982. Sin embargo, con el agotamiento del modelo post-revolucionario y con la consolidación nacional de nuevas opciones políticas, hoy en día son los partidos los que han relevado las viejas adscripciones corporativas.

Los conflictos "político-religiosos" en San Juan Chamula constituyen un tercer ejemplo altamente ilustrativo. Pese a que las iglesias protestantes habían estado presentes en la región desde la década del '30, fue solamente a principios de los años '70 que –al ser rebasados los mecanismos de control político legitimados a través de la "costumbre" y de la religión– las conversiones se transformaron en una alternativa y hasta en una verdadera estrategia para enfrentar a los caciques tradicionalistas del municipio. Como lo mencionamos anteriormente, éstos habían construido su poder sobre una sutil combinación de responsabilidades políticas otorgadas por el "exterior" y el patrocinio de las fiestas religiosas tradicionales que los legitimaba hacia el "interior" de sus comunidades, al mismo tiempo que les confería una serie de privilegios políticos y económicos (Rus, 1994). Así, cuando algunos sectores empezaron a negarse a participar en el costoso sistema de cargos, estaban amenazando precisamente toda la estructura del poder local. A nombre de la defensa de la tradición, fueron despojados de sus pertenencias y expulsados con violencia del municipio. Como en aquel entonces los protestantes eran de los pocos aliados potenciales en el mundo externo, muchos de los católicos expulsados optaron por convertirse para acceder a nuevos recursos materiales y organizativos (Iribarren, 1980; Morquecho, 1992). Por ello, es entre sus familiares y amigos que se pueden encontrar las raíces de los grupos que, más recientemente, conformaron los comités chamulas del PAN y del PRD para poder enfrentar a los caciques tradicionalistas en el terreno político-electoral[21].

En todo caso, la nueva división del poder que resulta del reconocimiento y de la integración de las facciones opositoras dentro de los ayuntamientos en transición hacia el multipartidismo es indudablemente una de las virtudes más palpables de la democratización electoral en Los Altos de Chiapas. Mien-

tras que anteriormente los ediles concentraban en sus manos prácticamente la totalidad del poder local –a la manera de los gobernadores estatales y del presidente de la república mexicana– con la consolidación de grupos organizados de oposición y con su representación efectiva dentro de los cabildos a través de los regidores plurinominales, el ejercicio del poder está cambiando. Si en otros tiempos los cargos civiles pudieron tener un costo considerable para quienes los aceptaban a cambio de incrementar su prestigio comunitario, hoy en día la entrada masiva de recursos como consecuencia de una creciente descentralización político-administrativa transformó por completo el significado y el contenido de las responsabilidades públicas. Entre otras cosas, desencadenó una feroz competencia por ellas entre las diversas facciones municipales, la cual, en un contexto de transición hacia el multipartidismo, está tomando poco a poco la forma de una reivindicación de mayor representación, participación y control político por parte de los "perdedores", anteriormente excluidos del ejercicio del poder municipal.

En palabras de un conocedor de la política local:

> Antes, el gobierno simplemente le mandaba los oficios al presidente, con las decisiones ya tomadas y los presupuestos ya listos, para que él los legalizara: "Aquí le pones el sello y me lo firmas". Hoy, eso ya no se puede, porque no falta un regidor que va a protestar: "¡Eso no se vale!". O sea, el presidente ya no puede seguir haciendo lo mismo de siempre, porque sabe que se lo van a chingar. Lo van a denunciar, pues. Por eso, ya los tiene que tomar en cuenta, aunque eso no le guste al gobernador[22].

Por supuesto, los partidos también introducen dinámicas externas dentro de la vida política local, lo que puede agravar tensiones existentes y hasta generar nuevos conflictos. En efecto, los intereses de los grupos políticos nacionales son a menudo ajenos a los problemas cotidianos de las comunidades y no faltan quienes, en busca de votos indígenas, hacen promesas que nunca cumplirán. Pero la indispensable crítica a estos abusos y la denuncia de quienes los cometen, en lugar de traducirse en el rechazo categórico del sistema multipartidista, debería canalizarse hacia el campo político y expresarse mediante sanciones electorales. Es precisamente para evitar tal confrontación democrática con las bases que algunos líderes indígenas prefieren elevar demagógicamente la voz contra sus críticos "divisionistas", omitiendo cuidadosamente que ellos mismos deben buena parte de sus carreras y de su estatuto a algún partido político, ya sea de gobierno o de oposición. A su vez, quienes denuncian los problemas "inducidos por los partidos" dentro de los municipios indígenas pasan sistemáticamente por alto cuáles son las raíces más profundas de dichos conflictos.

Pero sobre todo, aquellos que recurren al mito de la comunidad armónica para autoerigirse como sus auténticos interpretes y únicos representantes, pecan o por ignorancia o –en el mayor número de los casos– por oportunismo y por demagogia.

Contrariamente a una creencia tercamente arraigada en el imaginario colectivo nacional, históricamente las comunidades indígenas nunca han estado

perfectamente aisladas de la sociedad mexicana. Tampoco han sido entes monolíticos atemporales, ni mucho menos objetos pasivos que pueden ser "manipulados" a conveniencia de cualquier grupo de intereses "externos". Al igual que las conversiones religiosas, las identidades partidistas –cuando éstas han arraigando entre los tzotziles y tzeltales– siempre se han apoyado sobre dinámicas existentes, que las han sabido refuncionalizar y adaptar a las realidades y contradicciones locales. Es por ello que las distintas adscripciones políticas en los municipios indígenas, en lugar de recubrir las grandes oposiciones que estructuran la vida nacional, suelen expresar pertenencias, solidaridades, tensiones y conflictos locales. O dicho de otra manera: más que con preferencias de tipo ideológico, el voto se relaciona aquí con alianzas estratégicas y con expectativas de carácter político y económico. Lejos de las utopías comunitarias y de la imagen idílica del "consenso", hoy en día el poder municipal en Los Altos de Chiapas es el objeto de una lucha constante por el control de los recursos materiales y simbólicos, contienda en la que participan múltiples *faccio - nes*, es decir, grupos de poder constituidos por diversos líderes y sus seguidores (Alavi, 1976).

Así, lejos de ser un elemento "externo" a las comunidades alteñas, los partidos políticos surgieron desde la década de 1970 por demanda propia de grupos inconformes con las autoridades municipales tradicionales. A su vez, la dicotomía teórica que se postula entre el multipartidismo "occidental" y las "auténticas" costumbres autóctonas no solamente resulta artificial, sino que tampoco resuelve el problema de la necesaria articulación entre las comunidades indígenas y el estado nacional. Finalmente, si bien es cierto que los partidos no han estado a la altura de los retos planteados por la incipiente democratización electoral –y que aún luchan por resorber su enorme rezago organizativo en regiones tan marginadas como Los Altos de Chiapas–, también es un hecho que muchos de ellos cuentan hoy en día con comités locales consolidados, constituidos y liderados por tzotziles y tzeltales en disidencia con las facciones que controlan las presidencias municipales.

Repensar la indianidad: del debate académico a los retos para el estado nacional

Terminemos esta reflexión con una propuesta más general sobre la urgencia de revisar ciertas concepciones académicas de la indianidad y sobre la necesidad de imaginar formas más democráticas y equitativas de articulación entre las comunidades indígenas y el estado nacional, que respeten las especificidades culturales sin encerrar a las personas dentro de ellas.

En efecto, es tiempo de repensar los usos y costumbres indígenas a través de una perspectiva más dinámica, histórica y global. Desde hace varias décadas se ha venido demostrando en excelentes trabajos que las tradiciones y las identidades llamadas "étnicas" no son jaulas estáticas e inmutables, sino fenómenos sociohistóricos complejos, por esencia cambiantes, relacionales y contingentes (Barth, 1976; Jaffrelot, 1992, Hobsbawm, 1993, Martin, 1994). Las costumbres tzotziles y tzeltales no son una excepción: surgen de contextos es-

pecíficos, se transforman y se adaptan continuamente a nuevas situaciones. Por ello, no pueden ser fijadas mediante definiciones arbitrarias ni en el espacio ni en el tiempo, sino que tienen que ser constantemente contextualizadas y entendidas dentro de su historicidad propia (Viqueira, 1998 y 2000[b]). En términos más generales, también tenemos que reconsiderar el supuesto valor explicativo que se le suele otorgar al concepto de indianidad. En el caso de Los Altos de Chiapas, existe una evidente frontera simbólica que separa a los indígenas del resto de la sociedad. Pero si bien esta frontera nos remite a una innegable distancia cultural, una vez que la atravesamos, los estereotipos se desvanecen ante la enorme diversidad de los mundos tzotziles y tzeltales. Así, toda tentativa de definir en pocas palabras la "esencia" de lo "auténticamente indígena" corre el riesgo de reducirlo a un mero prejuicio culturalista, en detrimento de su riqueza y de su complejidad reales (Pitarch, 1995).

Como lo hemos visto, la *realpolitik* indígena no es ni monolítica ni unánime. Dentro de ella caben miles de visiones y de proyectos distintos, a menudo opuestos y contradictorios. Es precisamente por esa gran pluralidad que caracteriza a las culturas tzotziles y tzeltales que podemos hablar legítimamente de sus rasgos democráticos, rasgos que coexisten –claro está– con prácticas autoritarias. Así, más allá de la dicotomía abstracta y artificial que se suele establecer entre las prácticas "tradicionales" y el pluralismo "occidental", más allá de las idealizaciones y diabolizaciones de la política indígena, lo que realmente está en juego es si los indígenas tienen derechos como personas y como seres humanos o si esos derechos deben de ser sacrificados a las voluntades "comunitarias", pero sobre todo quiénes y de acuerdo a qué principios tendrán la legitimidad de definirlas, actualizarlas e interpretarlas (Viqueira, 2000[a]).

Sin lugar a dudas, la comunidad aún sigue siendo un escudo de protección para muchos indígenas.

En cambio, las condiciones socioeconómicas que la forjaron y que le dieron continuidad histórica han sido rebasadas por nuevas relaciones de producción y por un modelo de desarrollo que, de ahora en adelante, parece poder prescindir de ella. No obstante, muchos todavía no se han percatado de la magnitud de las transformaciones y siguen actuando conforme a esquemas heredados del pasado. Si bien hasta finales de los '60 la no intervención estatal en los asuntos "tradicionales" de los indígenas –es decir el apoyo estratégico a los aliados tradicionalistas por encima del estado de derecho– podía bastar para que éstos "resolvieran" los problemas locales mediante mecanismos diversos de control y de sanción social, a partir de los '70 los sectores disidentes no cesaron de multiplicarse hasta rebasarlos por completo. La profunda crisis que atraviesa Los Altos de Chiapas plantea, pues, problemas sumamente complejos que ya no pueden ser resueltos como por arte de magia aludiendo a las "auténticas tradiciones de los pueblos originarios", sino que requieren de medidas que transciendan el ámbito de la comunidad, es decir de nuevas formas de articulación entre los campesinos y la sociedad nacional. Si el pacto implícito entre el estado y los caciques tradicionalistas ha perdido su razón histórica de ser, lo que está en juego en nuestros días son las modalidades de la futura integración de los indígenas a la nación mexicana, integración que

debería basarse en relaciones mucho más justas, democráticas y equitativas que en el pasado.

Bajo esta óptica, cabe interrogarse seriamente sobre lo que sucedería si se excluyera a los partidos de los municipios mayoritariamente indígenas, tal como lo reivindican ciertas corrientes indianistas y tal como se está experimentando actualmente en el estado de Oaxaca (Recondo, 1999). Es bien sabido que en muchas comunidades rurales del México post-revolucionario el PRI formaba parte de "la costumbre", no tanto como partido, sino más bien como brazo electoral del gobierno. En este contexto, excluir a "los partidos" de la política indígena equivaldría en la práctica a excluir a la oposición, ya que el stado –y a través de él, el partido que gobierne– necesariamente seguirá estando presente. En Los Altos de Chiapas, tal medida iría directamente en contra de la reciente democratización electoral, ya que para poder consolidarse la oposición requiere de una presencia regular en la vida política municipal, la cual se diluiría considerablemente al limitarse a los procesos electorales estatales y federales, que suscitan necesariamente menor interés entre los indígenas que la designación de sus propias autoridades municipales. Por ello, tal exclusión favorecería muy probablemente a las facciones que detentan actualmente el poder y dejaría sin recursos legales a los grupos de inconformes y de disidentes, quienes se encontrarían nuevamente marginados de la política local y del espacio público nacional. Esto en una coyuntura altamente conflictiva en la que, precisamente a falta de alternativas económicas pero sobre todo políticas, muchos indígenas chiapanecos han optado por proyectos radicales y clandestinos para exigir sus derechos, incluso mediante el recurso a la violencia armada (Viqueira, 2000[a]).

Otro riesgo importante se relaciona con la tendencia a sobrepolitizar las diferencias y los odios "étnicos". En los últimos años se ha venido consolidando un nuevo paradigma que presenta a los movimientos indígenas como la punta de lanza de los movimientos sociales en América Latina.

Esta corriente de pensamiento ha tenido el gran mérito de reequilibrar ciertos enfoques estructuralistas excesivamente clasistas, al mismo tiempo que ha contribuido a revalorizar la representación pública del indígena y a crear nuevos cauces para la reivindicación de los derechos sociales, económicos, políticos y culturales de las llamadas minorías étnicas. Sin embargo, ciertas vertientes radicales del indianismo también empiezan a promover nuevas formas de exclusión, de contra-racismo y de fundamentalismo al idealizar lo "propio" mediante el rechazo de lo "ajeno". Ya tratamos ampliamente las numerosas contradicciones de la tesis culturalista de la política indígena. Señalemos ahora el peligro de politizar los odios seculares entre indios y mestizos.

En efecto, la instrumentalización política de las fronteras étnicas en Chiapas puede resultar muy efectiva a corto plazo, pero no inducir a la larga peligrosos conflictos, al dividir a los distintos grupos sociales sin propiciar necesariamente nuevos tipos de solidaridad. Al respecto, la dimensión "étnica" del levantamiento neozapatista es reveladora. Por razones diversas, esta rebelión ha sido leída como un fenómeno étnico, a pesar de que en realidad sus orígenes y dinámicas son

antes que nada sociopolíticos (Collier, 1994; Harvey, 1995; Sonnleitner, 1997). Sin embargo, si bien es cierto que hasta el momento la violencia política no ha recubierto la oposición indio-ladino, su creciente politización por parte de líderes en busca de nuevos discursos performativos bien podría generar dinámicas étnicas muy reales en el futuro, desencadenando odios seculares y preparando el terreno para una guerra entre indios y ladinos. Muy recientemente, los acontecimientos políticos en San Cristóbal de Las Casas ilustraron la agudización de tales tensiones. A principios de marzo de 2000, los líderes priístas de los municipios indígenas del 05 distrito se reunieron en la colonia Morelos, situada en la periferia de la ciudad, para definir quién sería el candidato a diputado federal por el PRI y quién sería su suplente. Recordemos que desde 1994 este partido ha otorgado la diputación del distrito alteño a dirigentes indígenas, pero que el puesto de suplente seguía estando reservado a un mestizo. Los ladinos priístas sancristobalenses, quienes protestaban contra esta nueva costumbre y abogaban por una candidatura mestiza, fueron tomados por sorpresa. Su reacción a la "Convención de Morelos" fue inmediata y vehemente. Quejándose de no ser representados debidamente y de volverse "minorías" en su propio territorio, los más radicales hasta exigieron una redistritación electoral para conformar una nueva circunscripción "mestiza" junto con el pequeño municipio de Teopisca, olvidando que este penúltimo bastión ladino de la región también se está indianizando.

Lo más grave es que esta nueva ampliación de la representación legislativa casi nunca favorece a los ciudadanos indígenas, ya que sigue siendo monopolizada por los mismos caciques tradicionalistas que se disputan los cargos entre ellos sin tomarse la molestia de consultar a sus bases. Para dar solamente un ejemplo, el diputado tzotzil actual que fue electo en 1998 es un perfecto desconocido en su distrito. Tan sólo en Chalchihuitán, de donde es originario, la gente lo ubica, aunque muy pocos piensan algo positivo de él. Pero esto parece ser secundario. Su candidatura fue decidida "desde la cúpula", como resultado de una conflictiva negociación que enfrentó a los principales caciques de la región. Así, este tipo de concesión política se ha transformado en una nueva manera de obtener votos cautivos a través de lealtades y de redes de poder que distan mucho de ser democráticas. A su vez, los hombres fuertes consolidan su erosionado poder local gracias a sus relaciones con los dirigentes estatales y acceden a las diputaciones plurinominales por el simple hecho de pretender "representar" a minorías reconocidas por el estado. Por ello, el problema de fondo no es el de crear fueros especiales para un número limitado de aliados indígenas, sino el de garantizar que estos diputados sean efectivamente designados democráticamente y que, una vez electos, sigan siendo políticamente responsables ante los representados. Ello requiere, antes que nada, de elecciones libres y transparentes que los obliguen a competir por el voto de los ciudadanos, so riesgo de no obtener la diputación en caso de ser rechazados por ellos. Así, el reto para el estado no es el de maquillar sus instituciones con representantes indígenas, sino el de propiciar una verdadera democratización de las relaciones sociales y políticas.

Esta democratización debería apoyarse tanto en los espacios y mecanismos que propician las elecciones como en el reconocimiento de prácticas tra-

dicionales que permiten una participación más directa y una representación más equitativa dentro de los municipios indígenas. Para dar solamente un ejemplo, una costumbre muy generalizada en Los Altos de Chiapas consiste en integrar regidores "tradicionales" al cabildo constitucional, aumentando así el número de miembros del cabildo por encima de lo que marca la ley. Esto permite dar cabida a representantes de todas las comunidades del municipio. Ambos tipos de regidores se renuevan cada año, en lugar de los tres que establece la legislación, permitiendo una mayor rotación de los distintos sectores que conforman las comunidades.

En tiempos recientes, la figura de estos regidores tradicionales ha permitido aumentar la representación de los partidos políticos minoritarios en el gobierno municipal, y evitar conflictos internos y postelectorales (Henríquez, 2000). En otras palabras, sería imaginable y deseable *ampliar* los derechos políticos de los ciudadanos indígenas, en lugar de *restringirlos*. Es decir que –tal como lo ha sugerido el historiador Juan Pedro Viqueira (2000[a])– además de garantizarles al igual que a todos los mexicanos una participación más equitativa en los partidos y en las elecciones, también se deberían autorizar planillas independientes en las contiendas municipales, flexibilizar la legislación para reconocer ciertas autoridades y prácticas tradicionales que permitan una mayor representación política, así como limitar los poderes discrecionales de los ediles a favor de los regidores "constitucionales" y "tradicionales" que integran la gran mayoría de los cabildos alteños. Además, se podría profundizar la descentralización político-administrativa e impulsar la creación de instancias de regulación eficientes e imparciales para procesar los conflictos que ya no pueden ser resueltos internamente mediante los usos y costumbres. Todas estas medidas, lejos de chocar con las formas tradicionales de organización política o con los principios de la democracia representativa, podrían ampliar sus alcances y mejorar su funcionamiento.

En resumidas cuentas, las profundas transformaciones que han sacudido al sistema político chiapaneco en la última década terminaron revelando los límites de los discursos que pretendían justificar prácticas corporativas y autoritarias de diversa índole mediante el mito del "consenso comunitario" indígena.

Bajo las presiones democratizadoras nacionales, regionales y locales, los últimos bastiones del caciquismo disfrazado de tradición comunitaria terminaron cediendo y los sectores inconformes conquistaron el derecho a manifestarse públicamente, a criticar a los gobernantes y a participar más abiertamente en la vida política de sus comunidades. El desenvolvimiento más reciente del quehacer electoral en Chiapas no desmiente este análisis. Si admitimos que la democracia también es la facultad ciudadana de rechazar a quienes gobiernan, los resultados de las primeras elecciones internas del PRI para designar a su nuevo candidato presidencial corroboran nuestra propuesta. Mientras que el 7 de noviembre de 1999 Francisco Labastida Ochoa obtuvo la mayoría de los votos en doscientos sesenta y nueve de los trescientos distritos federales, en Chiapas su principal contrincante lo rebasó en siete de los doce distritos estatales.

Y si bien el primer candidato finalmente movilizó a 3.469 simpatizantes más que Roberto Madrazo en el 05 distrito alteño (17.154 contra 13.685 sobre una lista nominal de más de 165.000 inscritos), los tiempos de la "unanimidad" política pertenecen definitivamente al pasado, inclusive dentro de las facciones indígenas tradicionalistas más identificadas con el Partido Revolucionario Institucional. O en palabras de un consejero del actual gobernador del estado de Chiapas: "Con su permiso, Señor Gobernador. Es que ya no tenemos graneros electorales, ni siquiera en Los Altos de Chiapas"[23].

Conclusiones

En los últimos años, el debate sobre la cuestión indígena en México ha tendido a sobrepolitizarse, lo que ha generado una polarización en torno a dos posiciones excesivamente teóricas y abstractas.

De un lado, los defensores incondicionales del multiculturalismo idealizan las virtudes de una democracia indígena tan idílica que parece fundamentarse en el mito del buen salvaje, inmaculado por naturaleza pero amenazado por las perversiones de Occidente. Del otro lado, quienes temen la descomposición de la nación caen en la trampa opuesta al diabolizar unas tradiciones que reducen al autoritarismo más puro y radical de los campeones indígenas de la intransigencia.

Desgraciadamente, mientras que los primeros no parecen preocuparse demasiado por el hecho de que muchos indígenas simplemente ya no desean seguir encadenados a las costumbres que les dictan las autoridades en nombre de sus antepasados, los segundos tienden a olvidar que antes de poder cumplirse las promesas del estado de derecho para los más desfavorecidos, la sociedad tiene que generar la capacidad de integrar dignamente a sus minorías dentro de un modelo de desarrollo coherente, y que para muchos indígenas la pertenencia a su comunidad sigue siendo un recurso indispensable –cuando no es el único a su alcance– para enfrentar una situación de extrema pobreza, de marginación socioeconómica y de exclusión político-cultural. Si a ello agregamos la tradicional disputa entre conservadores y progresistas –pugna que, dicho sea de paso, resulta sorprendente ya que el multiculturalismo se opone tan poco al relativismo de la nueva derecha como la nación al universalismo clásico de la izquierda republicana– entenderemos por qué la discusión, con toda su intensidad, tan poco ha podido avanzar.

Desde nuestra perspectiva, una mirada más atenta y crítica sobre lo que está sucediendo actualmente en las comunidades indígenas contribuiría a situar la reflexión en un terreno más fértil. Mas allá de las dicotomías teóricas y de las oposiciones ideológicas, las costumbres políticas de los tzotziles y tzeltales no son ni democráticas por esencia ni autoritarias por naturaleza. Su carácter depende, por el contrario, de las maneras concretas en las que los distintos actores se articulan y se enfrentan en la contienda por el control de los recursos simbólicos y materiales. De ahí la enorme diversidad de las experiencias recientes de recomposición entre formas "tradicionales" y "modernas" de organiza-

ción política, infinitamente más complejas, heterogéneas y contradictorias que los discursos prefabricados que sobre ellas se suelen propagar. De ahí, también, la necesidad de no confundir lo político (el ámbito del poder) con lo cultural (el ámbito de los significados que les dan sentido a los proyectos humanos y a la vida en sociedad) y de concebir la tradición como una riqueza que dota a los humanos de instrumentos para entender su presente y para construir el futuro a partir de las enseñanzas del pasado, más no como una cárcel que los condenaría a permanecer para siempre como lo que alguna vez pudieron ser[24].

En síntesis, el reto principal para el estado no es deshacerse de manera elegante de la cuestión indígena, sino garantizar que los espacios democráticos emergentes sean lo suficientemente amplios e incluyentes para permitir una mayor participación política y una representación más justa y equitativa, tanto de los indígenas ante la nación como en el mismo seno de sus comunidades.

Epílogo: el fin de una era política

Cuando se escribieron estas líneas en los meses de marzo y abril del año 2000, México todavía era otro país. El 2 de julio vino el cambio. Con la elección del candidato opositor Vicente Fox a la presidencia de la República concluyó una era en la historia política del país: la del régimen corporativo "revolucionario institucional", encabezado por un partido de estado que estuvo 71 años en el poder. Desde entonces, la famosa "dictadura perfecta" pertenece al pasado.

Pero si la aceleración de los tiempos políticos nacionales pudo sorprender a más de un observador de la sociedad mexicana, los sucesos que trajo consigo vinieron a confirmar nuestras intuiciones, expuestas como hipótesis a lo largo de esta contribución. Y es que un silencioso pero muy profundo proceso venía transformando el país en las últimas décadas. Este proceso de democratización electoral tuvo su lógica conclusión en la alternancia presidencial.

Lo que ha sucedido desde entonces, lejos de invalidar nuestro análisis, le hace cobrar una actualidad inesperada. Porque para Chiapas, el cambio fue aún más importante. El 20 de agosto, apenas siete semanas después de la renovación democrática de los poderes ejecutivo y legislativo federales, otros comicios históricos llevaron a la gubernatura del Estado a una amplia coalición de partidos de oposición: la Alianza por Chiapas. Si bien ésta ganó las elecciones antes que nada en las principales ciudades, la importancia de los votos que obtuvo en las regiones zoque, tzotzil-Norte y chol no puede ser subestimada. El hecho de que la participación fue más elevada en las regiones indígenas que en la zona mestiza constituye una prueba adicional de que los indígenas chiapanecos no han permanecido al margen de los cambios nacionales, sino que han asumido sus responsabilidades ciudadanas al igual que la mayoría de los mexicanos.

Como era de esperarse, con todo y su rezago político nuestra pequeña región alteña no fue la excepción. Ciertamente, la decisión del EZLN de abstenerse una vez más pese a la nueva coyuntura volvió a tener un efecto paradójico en sus dos principales bastiones –Larráinzar y Chenalhó–, donde junto

con el último recinto del caciquismo tradicionalista –el legendario San Juan Chamula– el PRI siguió obteniendo sus mejores resultados en todo el estado, con entre el 71% y el 89% de los sufragios válidos. Sin embargo, lo novedoso es que Mitontic –segundo antiguo bastión del monopartidismo alteño– abandonó lo que algunos de sus líderes llaman hoy en día "las malas costumbres", para abrirse plenamente al pluralismo político: la oposición participó libremente en los comicios y obtuvo la preferencia de la tercera parte del electorado. Pero sobre todo, las transiciones en Chalchihuitán y Tenejapa alcanzaron un nuevo apogeo, ya que en ambas la alianza opositora desplazó del primer lugar al antiguo partido hegemónico. Si a ellos sumamos el caso de Pantelhó –que se distanció cada vez más de sus vecinos zapatistas hasta integrarse en la categoría de municipios en transición hacia el multipartidismo– obtenemos un panorama político radicalmente distinto al que prevalecía en 1988. Mientras que entonces el PRI obtenía un promedio del 96% del voto en el 05 distrito electoral federal, hoy en día apenas moviliza el 61%, aunque en realidad, tan sólo sigue siendo verdaderamente hegemónico en Chamula, ya que tanto en Larráinzar como en Chenalhó enfrenta en realidad una resistencia clandestina fuertemente organizada. En cambio, en los siete municipios restantes, la oposición pasó del 3% en 1988 al 47% el 20 de agosto del 2000.

En pocas palabras, con muy contadas excepciones los municipios indígenas de Chiapas han realizado avances sorprendentes hacia el multipartidismo y hacia la competencia democrática por las responsabilidades públicas, competencia que empieza a permitir tanto una selección más plural como un mejor control de los gobernantes por los gobernados. Con las alternancias históricas del año 2000 se abre una coyuntura política extraordinaria, que habrá de culminar con los comicios para ayuntamientos y diputados locales del 7 de octubre del año 2001. En ellos no solamente estará en juego la redistribución del poder en el Congreso del Estado sino, sobre todo, la reacomodación de las fuerzas políticas municipales y su representación institucional en los 118 ayuntamientos que conforman la entidad.

Así las cosas, elecciones libres y democráticas habrán permitido lo que pocos hubieran siquiera osado imaginar antes del 2 de julio de 2000: un acercamiento decisivo entre el presidente electo entrante y el EZLN. El reto más urgente para los nuevos gobiernos de transición en estos primeros meses del nuevo sexenio es nada menos que éste: la búsqueda de una salida digna y negociada, pacífica y justa; en breve, de una solución *democrática* al conflicto armado, cuyo costo social ha sido, ya, demasiado elevado.

Bibliografía

Alavi, Hamza 1976 (1973) *Las clases campesinas y las lealtades primordiales* (Barcelona: Anagrama).

Aramoni, Dolores y Gaspar Morquecho 1997 "La otra mejilla... pero armada. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", en *Anuario 1996* (Tuxtla Gutiérrez: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas).

Barth, Fredrik (compilador) 1976 (1970) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (México: Fondo de Cultura Económica).

Benjamin, Thomas 1995 *Chiapas: Tierra Rica, Pueblo Pobre. Historia política y social* (México: Grijalbo).

Collier, George A. 1997 "Reaction and retrenchment in the highlands of Chiapas in the wake of the zapatista rebellion", en *Journal of Latin American Anthropology* (Stanford) Vol. 3, N° 1.

Collier, George A. 1994 *Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas* (Oakland: Food First Books).

Collier, George A. 1990 *Seeking Food and Seeking Money: Changing Productive Relations in a Highland Mexican Community* (Geneva: United Nations Research Institute for Social Developement) Discussion Paper N° 10.

Harvey, Neil 1995 "Rebelión en Chiapas: Reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo", en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores) *Chiapas: Los rumbos de otra historia* (México: Universidad Nacional Autónoma de Mëxico/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y Universidad de Guadalajara).

Henríquez, Edmundo 2000 "Usos, costumbres y pluralismo en Los Altos de Chiapas", en Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner (coordinadores) *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)* (México: El Colegio de México/Instituto Federal Electoral/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).

Henríquez, Edmundo (en prensa) "Los hijos de López. La transformación de los usos y costumbres en Mitontic", en L. de León (coordinador) *Memorias del Foro Sureste sobre Derechos Indígenas* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Federal Electoral).

Herrera, María Eugenia 2000 "Granos de otra mazorca. La participación política de la mujer en Los Altos de Chiapas", en Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner (coordinadores) *Democracia en tierras indígenas.*

Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998) (México: El Colegio de México/Instituto Federal Electoral/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).

Hobsbawm, Eric 1993 "Qu'est-ce qu' un conflit ethnique?", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (París) diciembre, N° 100.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática 1992 *Resultados definitivos del VII Censo agrícola-ganadero, 1991* (México: INEGI).

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática 1991 *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Resultados definitivos. Tabuladores básicos* (Aguascalientes: INEGI) Vol. 4.

Iribarren, Pablo 1980 *Misión Chamula* (San Cristóbal de Las Casas: Diócesis de San Cristóbal de Las Casas).

Jaffrelot, Christophe 1992 "Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue. L'identité comme produit de synthèse", en *Révue Française de Science Politique* (París) agosto, Vol. 42, N° 4.

Köhler, Ulrich 1982 "Estructura y funcionamiento de la administración comunal en San Pablo Chalchihuitán", en *América Indígena* (México) enero-marzo, Vol. XLII, N° 1.

Martin, Denis-Constant 1994 *Cartes d'identité: comment dit-on "nous" en politique* (París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques).

Moore, Barrington Jr. 1969 (1966) *Les Origines Sociales de la Dictature et de la Democratie* (París: Maspéro).

Morquecho, Gaspar 1992 *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas. ORIACH* (San Cristóbal de Las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas), tesis de licenciatura en antropología social.

Nolasco, Margarita 1997 "La democracia indígena", en Alonso, Jorge y Juan Manuel Ramírez Sáiz (coordinadores) *La democracia de los de abajo* (Guadalajara: La Jornada Ediciones).

Pérez, María Isabel 1998 *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas: San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamchén (Larráinzar)* (Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas).

Pineda, Luz Olivia 1993 *Caciques Culturales. El caso de los maestros bilingües en Los Altos de Chiapas* (México: Altres Costa-Amic).

Pitarch Ramón, Pedro 1995 "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas", en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores) *Chiapas: Los rumbos de otra historia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara).

Recondo, David 1999 "Usos y costumbres en Oaxaca: los dilemas de la democracia representativa en una sociedad multicultural", en *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre* (México) diciembre, N° 36.

Robledo Hernández, Graciela 1997 *Disidencia y religión: Los exiliados de San Juan Chamula* (Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas).

Rubín Bamaca, Homero W. 2000[a] "La nueva clase política de Los Altos de Chiapas: Perfil sociológico de los candidatos a presidente municipal en el 05 distrito electoral federal", en Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner (coordinadores) *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)* (México: El Colegio de México/Instituto Federal Electoral/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).

Rubín Bamaca, Homero W. 2000[b] "El abstencionismo en Los Altos de Chiapas: La otra cara de las elecciones", en Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner (coordinadores) *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)* (México: El Colegio de México/Instituto Federal Electoral/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).

Rus, Jan 1999 *Rereading Tzotzil Ethnography: Recent Scholarship From Chiapas, Mexico* (Universidad de California, Riverside) Mimeo.

Rus, Jan 1995 "Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas, 1974-1994", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies* (Amsterdam: CEDLA) junio, Vol. 58.

Rus, Jan 1994 "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores) 1995 *Chiapas: Los rumbos de otra historia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara).

Rus, Jan 1989 "The 'Caste War' of 1869 from the Indians' Perspective: A Challenge for Ethnohistory", en *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México) Vol. II.

Skocpol, Théda 1985 (1979) *Etats et Révolutions Sociales. La révolution en France, en Russie et en Chine* (París: Fayard).

Sonnleitner, Willibald 2000 "Promesas y desencantos de una democratización incipiente pero inacabada (1991-1998)", en Viqueira Juan Pedro y Willibald Sonnleitner (coordiadores) *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)* (México: El Colegio de México/Instituto Federal Electoral/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).

Sonnleitner, Willibald 1997 *Ethnicité, identités collectives et violence politique: Etude de cas du soulèvement zapatiste, Chiapas, Mexique* (París:

Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III).

Viqueira, Juan Pedro 2000[a] "Los indígenas y la democracia: Virtudes y límites del sistema electoral y partidista en Los Altos de Chiapas", en Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner (coordinadores) *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)* (México: El Colegio de México/Instituto Federal Electoral/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).

Viqueira, Juan Pedro 2000[b] "Una historia en construcción: Teoría y práctica de los desfases", en Hernández Madrid, Miguel J. y José Lameiras Olveda (editores) *Las ciencias sociales y humanas en México. Síntesis y perspectivas de fin de siglo* (México: El Colegio de Michoacán).

Viqueira, Juan Pedro 2000[c] "Mestizaje, aculturación y ladinización en dos regiones de Chiapas", en Mazín, Oscar (editor) *México en el mundo hispánico* (Zamora: El Colegio de Michoacán).

Viqueira, Juan Pedro 1998 *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)* (París: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales), tesis de doctorado en ciencias sociales.

Viqueira, Juan Pedro 1997 *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).

Viqueira, Juan Pedro 1995 "Los Altos de Chiapas: Una introducción general", en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores) *Chiapas: Los rumbos de otra historia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara).

Viqueira, Juan Pedro 1994 "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", en *Anuario 1994* (Tuxtla Gutiérrez: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas).

Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner (coordinadores) (2000) *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)* (México: El Colegio de México/ Instituto Federal Electoral/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores) 1995 *Chiapas: Los rumbos de otra historia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara).

Vogt, Evon Z. 1978 *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The First Twenty Years 1957-1977* (Massachusetts: Harvard University Press).

Wasserstrom, Robert 1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas* (México: Fondo de Cultura Económica).

Notas

1 Nuestra traducción del inglés: "*closed corporate communities*". Para una amplia bibliografía sobre el tema, véase la compilación de Vogt (1978).

2 Estas cifras provienen de los periódicos oficiales y nos fueron proporcionadas por el Archivo Histórico del Poder Legislativo en Tuxtla Gutiérrez, por lo que quisiéramos agradecer a su director, Álvaro Robles, así como a su amable personal.

3 En la actualidad, el 05 distrito electoral federal contiene doce municipios, ya que a raíz de la remunicipalización impulsada por el gobernador Albores Guillen en 1999, dos nuevos municipios (Aldama y Santiago El Pinar) fueron creados sobre los territorios de Larráinzar, Chenalhó y El Bosque. Sin embargo, como la reseccionalización aún no se ha llevado a cabo, en términos electorales nuestros mapas y análisis siguen siendo vigentes.

4 Si en la Depresión Central y en los Llanos de Comitán la producción de maíz alcanza en promedio 432 y 476 Kg por habitante, con varios municipios que rebasan la tonelada, las tierras alteñas apenas producen 169 Kg del grano que constituye la base de la dieta indígena cotidiana. Con 151 Kg de café por habitante, la región tampoco destaca en la producción de este grano, ya que es ampliamente rebasada por La Sierra Madre (483 Kg/hab) y hasta por la Selva Lacandona (291 Kg/hab), aunque desde algunas décadas el café constituye una fuente vital de ingresos para muchas familias de Chalchihuitán, Pantelhó, Tenejapa y Chenalhó. Con respecto al ganado bovino, una de las riquezas más conocidas de Chiapas, Los Altos también están particularmente mal dotados. Mientras que en las Llanuras de Palenque y de Pichucalco se cuentan hasta veintiocho y diecisiete "vacas por diez habitantes", aquí a duras penas registramos una sola res (INEGI, 1992).

5 Véase, entre otros, los excelentes trabajos de Robert Wasserstrom (1989), Jan Rus (1989, 1994 y 1995), Thomas Benjamin (1995), Juan Pedro Viqueira (1997, 1998), George Collier (1990, 1994), así como aquellos reunidos en el libro que editaron conjuntamente Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (1995).

6 Hoy en día, muchos mexicanos piensan que "la Revolución nunca llegó a Chiapas" y que ésta sería una de las causas más importantes de la rebelión de 1994. La realidad es otra, ya que si bien el periodo 1910-1919 se caracterizó aquí por una tenaz resistencia por parte de los sectores conservadores y contrarrevolucionarios –quienes lograron movilizar a sus clientelas para retardar las reformas por varios años–, la reforma agraria terminó llegando para trastocar la distribución de la tierra y del poder político durante el sexenio de Lázaro Cárdenas (1934-1940), época que, en palabras de Jan Rus (1994), es recordada por los campesinos mayas como la "segunda" y "verdadera revolución".

7 Para ser precisos, la propiedad privada tan sólo es importante en Pantelhó (65%), en Huixtán (42%) y, en menor medida, en Tenejapa (16%). En

los otros seis municipios indígenas de nuestra región de estudio, su promedio se reduce a solamente 2%. Señalemos además que incluso en Pantelhó se trata en buena medida de pequeña propiedad, ya que de los doscientos seis predios privados, ciento diecinueve tienen una superficie inferior a 40 ha y tan sólo once rebasan las 200 ha, ocupando en promedio menos de 300 ha cada uno (cifras para 1993 de la Secretaría de la Reforma Agraria, citadas por Gobierno del Estado de Chiapas, *Diagnósticos municipales de los municipios de Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, Huixtán, Mitontic, Larráinzar, Pantelhó, Tenejapa y Zinacantán*).

8 Esta paradoja, señalada con fineza por Jan Rus (1994), nos remite a un fenómeno bien conocido por los estudiosos de las grandes revoluciones de la era moderna: todas ellas, si bien no necesariamente transformaron las estructuras sociales impugnadas, siempre contribuyeron a reforzar y a extender el dominio de los aparatos estatales a través de las dinámicas centralizadoras y de los conflictos que propiciaron (Moore, 1969; Skocpol, 1985).

9 En San Juan Chamula, Jan Rus (comunicación personal) ha documentado casos de tzotziles que para poder enfrentar una situación de emergencia (enfermedad grave, muerte de un familiar) tuvieron que endeudarse a finales de los ‘80 con alguno de los prestamistas locales, pagando intereses de hasta 20% mensuales. Para poder saldar sus deudas emigraron a los Estados Unidos, pero ni con sus ganancias en dólares pudieron salir del círculo vicioso. Finalmente, aprovecharon la devaluación del peso a principios de 1995 para cancelar sus cuentas. Para entonces, el prestamista de la cabecera se había hecho de cuantiosas ganancias. Un excelente ejemplo del tipo de contradicciones y de privilegios que puede procurar la permanencia de una frontera “étnica” a ciertos caciques indígenas.

10 De las doscientas veintisiete casillas que no se pudieron instalar o que fueron quemadas el 6 de julio de 1997, doscientas veinte se encontraban en la llamada zona de conflicto.

11 Para un análisis exhaustivo de estas transformaciones, véase Willibald Sonnleitner (2000).

12 Esto es particularmente claro en los municipios tzotziles, tojolabales y mestizos que cuentan con una fuerte presencia de militantes pertenecientes a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Contrariamente a las principales organizaciones sociales independientes de Chiapas, los “campesinistas” de la CIOAC nunca rechazaron la lucha electoral sino que, desde los ‘70, estuvieron estrechamente ligados a varios partidos de izquierda, cuyas siglas cambiaron con el transcurso del tiempo: Partido Comunista Mexicano (PCM), Partido Socialista Unificado de México (PSUM), Partido Mexicano Socialista (PMS), Partido de la Revolución Democrática (PRD). Por eso, los bastiones norteños (Bochil, Huituipán, Ixtapa, Jitotol, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Simojovel y Soyaló), selváticos y fronterizos (Altamirano, Frontera Comalapa, La Independencia, Las Margaritas y La Trinitaria) de esta organización –cinco de ellos predominantemente mestizos y el resto indígenas– muestran

una transición muy precoz con respecto al resto del estado, ya que desde los ‘80 las elecciones en ellos eran bastante reñidas. Con el cambio del contexto político nacional en 1994, la fuerza que había adquirido la CIOAC entre los trabajadores rurales sin tierra y su considerable capacidad organizativa permitieron que finalmente sus militantes conquistaran por la vía democrática las presidencias municipales de Bochil, Huituipán, Ixtapa y Jitotol en las elecciones locales de 1995, ya bajo las siglas del PRD. Tres años después, en los comicios municipales de 1998, el PRD volvió a ganar en Jitotol y en Pueblo Nuevo Solistahuacán, pero tuvo que ceder al PRI las presidencias de Bochil, Huituipán, Ixtapa, Simojovel y Soyaló en contiendas generalmente muy reñidas. Por lo tanto, más que con una hipotética dinámica étnica, la precoz transición política que comparten estos doce municipios tiene que ser relacionada directamente con la fuerte presencia de la CIOAC, cuyos dirigentes han podido ser indígenas, pero también ladinos. En los ‘80 su fuerza no podía traducirse de la misma manera, pero hoy en día la apertura del sistema político-electoral permitió nueve alternancias municipales en 1995 y 1998.

13 Se trata principalmente del Partido Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN), del PRD y, en menor medida, del Partido del Trabajo (PT).

14 Entrevista realizada en la presidencia municipal de Zinacantán, 26 de agosto de 1998.

15 Entrevistas realizadas con Miguel Pale Moshan y Rafael Caropreso (18 de agosto de 1998, Huixtán); con Samuel Hernández Pérez, candidato del PRI a la presidencia municipal (22 de septiembre de 1998, Huixtán); y con Waldo Martín Pérez Bautista, candidato del PRD a la presidencia municipal (22 de septiembre de 1998, San Cristóbal de Las Casas).

16 Entrevistas con Bartolo Luna (presidente del consejo municipal electoral de Tenejapa), Francisco Girón Luna (representante municipal del PRD), Manuel Gómez Girón (candidato del PAN) y Sebastián López Girón (candidato del PRI), realizadas en Tenejapa el 6 de agosto de 1998.

17 Entrevista con el Lic. Gabriel Robles Medina, candidato del PRD a la presidencia municipal de Pantelhó, 29 de septiembre de 1998, Pantelhó.

18 Desde la década de 1970 más de 30.000 disidentes fueron expulsados de Chamula, municipio que para 1990 tenía 53.000 habitantes. Sobre las expulsiones en Los Altos de Chiapas, véase –entre muchos otros– los trabajos de Gaspar Morquecho (1992), Graciela Robledo Hernández (1997) y María Isabel Pérez (1998).

19 Una sección puede contener una, dos o más casillas. En los municipios rurales predominantemente indígenas del 05 distrito electoral federal, una sección contiene en promedio seiscientos noventa ciudadanos. Para ser aún más precisos, en 1994 la menos poblada contaba con doscientos noventa y tres y la más poblada con mil doscientos cuatro electores inscritos en las listas nominales.

20 Así se autoidentifican los militantes de la ARIC-Unión de Uniones y de la CIOAC, dos organizaciones campesino-indígenas "históricas" que tienen una fuerte presencia en la región desde los años '70, es decir, mucho antes de la llegada del EZLN.

21 De hecho, la composición actual de la clase política alteña refleja las principales tensiones económicas, socioculturales y generacionales que atraviesan la región. De los veintidós candidatos que contendieron por los nueve ayuntamientos rurales del 05 distrito en 1998, tan sólo dos son mestizos. Entre los indígenas priístas –que ganaron la totalidad de las presidencias municipales del distrito–, la mayoría siguen siendo maestros bilingües formados por el indigenismo oficial. En cambio, entre los opositores encontramos un perfil sociológico mucho más amplio y plural, que va desde campesinos y horticultores, pasando por obreros, enfermeros, profesores y empleados en agencias públicas, hasta graduados en sociología y economía. Pese a que la mayoría de ellos aún son hombres católicos, solamente uno de ellos ejerció efectivamente cargos religiosos tradicionales. Por otra parte, las mujeres y los protestantes también están empezando a incursionar en la política. Finalmente, cabe destacar que la política alteña ha dejado de ser un asunto de ancianos experimentados: la edad promedio de los candidatos en 1998 fue de cuarenta años, el más joven teniendo veintiséis y el más maduro cincuenta y cuatro años (Rubín Bamaca, 2000[a]).

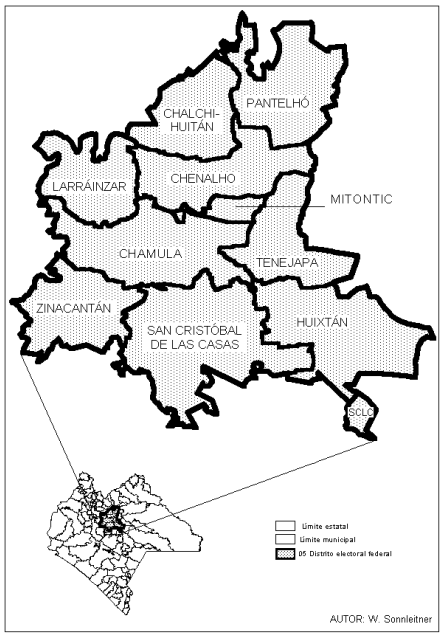
22 Entrevista con José Juárez, asesor de la Unión de la Selva en el municipio de Las Margaritas, 15 de abril de 1999, San Cristóbal de Las Casas.

23 Entrevista con un alto funcionario del Gobierno del estado de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, mayo de 1999.

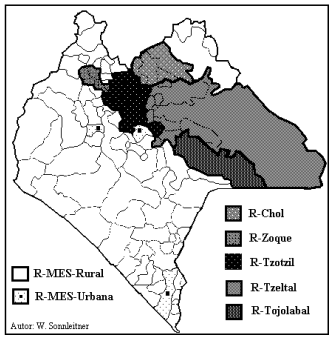
24 Véase al respecto las contribuciones recientes de Juan Pedro Viqueira (1998, 2000[c]) al estudio histórico de los desfases culturales en las distintas regiones de Chiapas.

Anexo 1: mapas

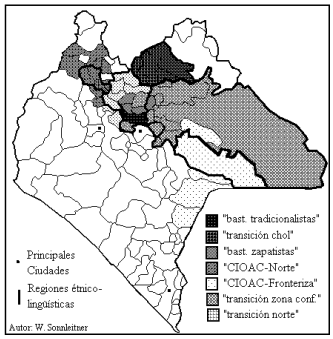
Mapa 1



Mapa 2



Mapa 3



Anexo 2: gráficos

Gráfico 1

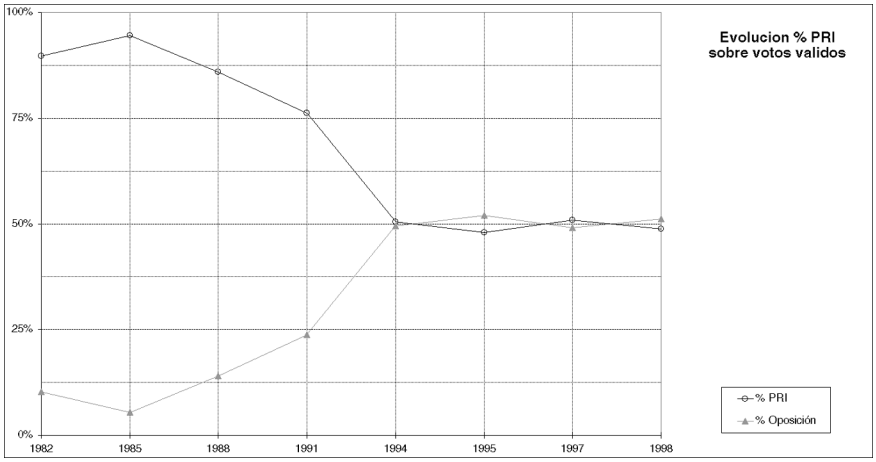


Gráfico 2

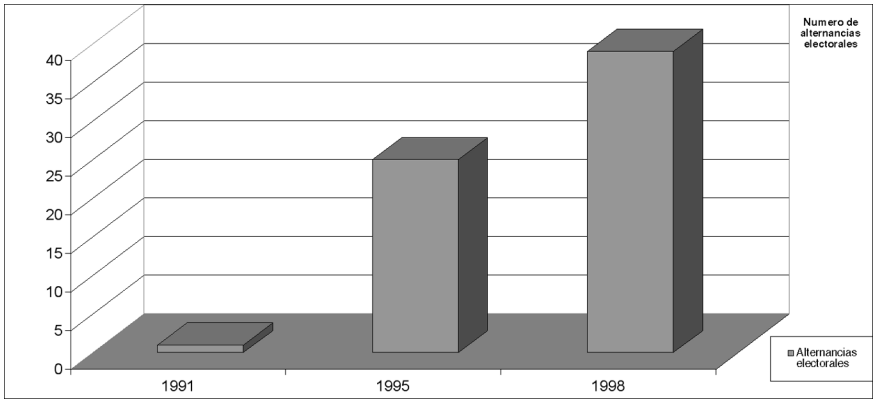


Gráfico 3

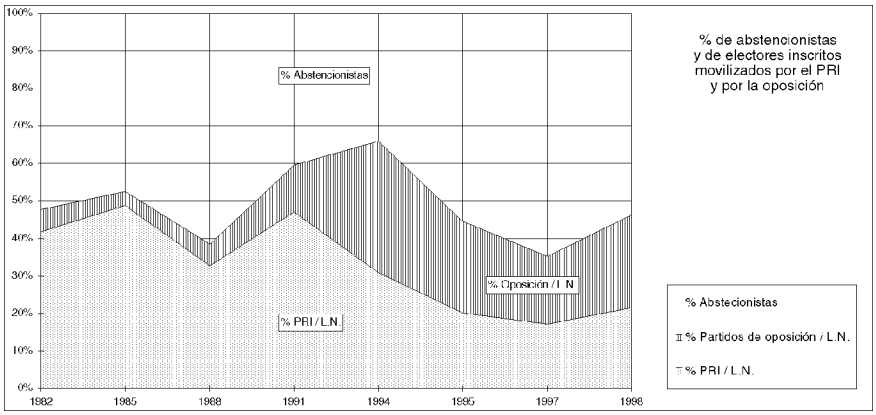


Gráfico 4

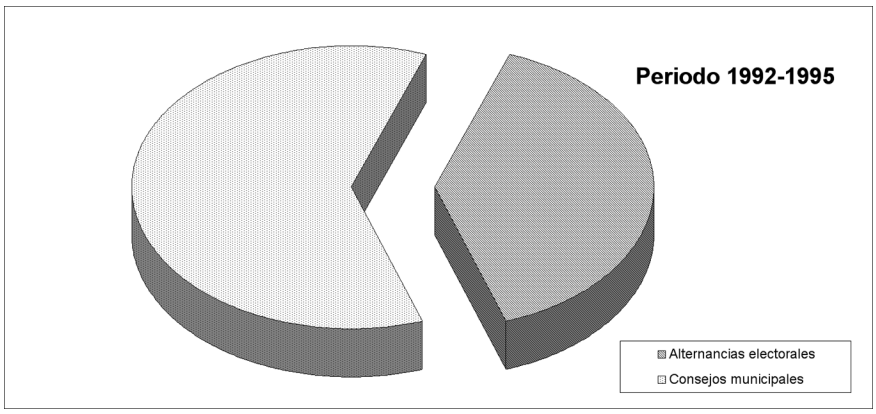


Gráfico 5

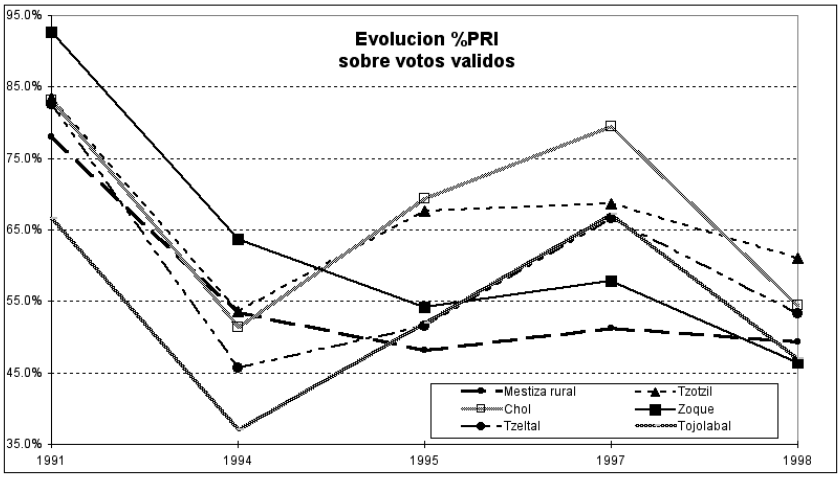


Gráfico 6

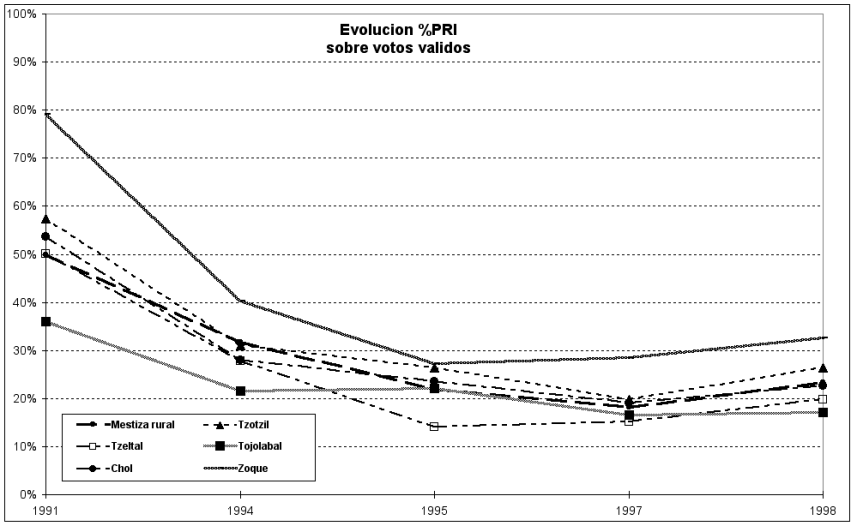


Gráfico 7

Gráfico 8

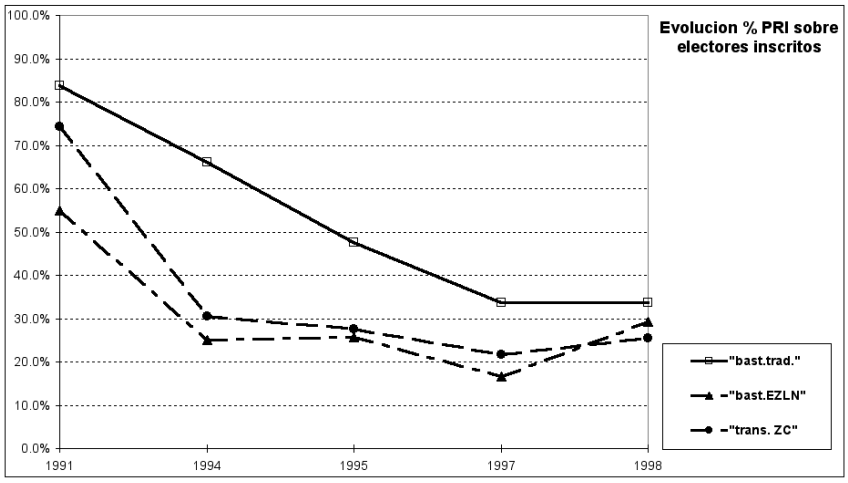


Gráfico 9

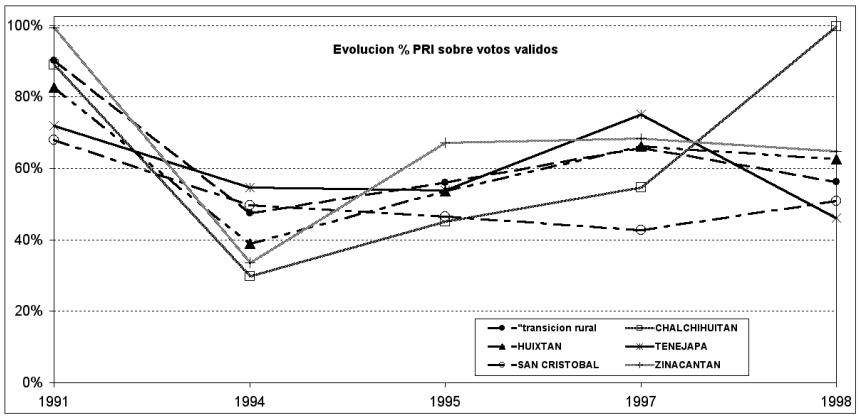


Gráfico 10

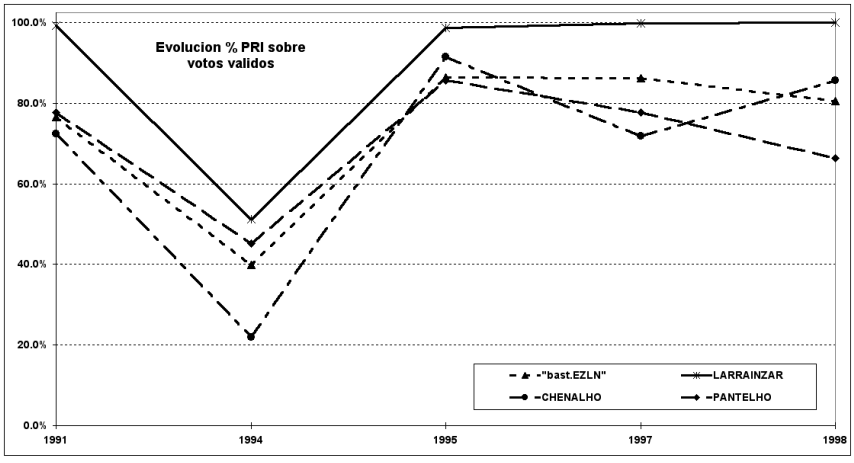
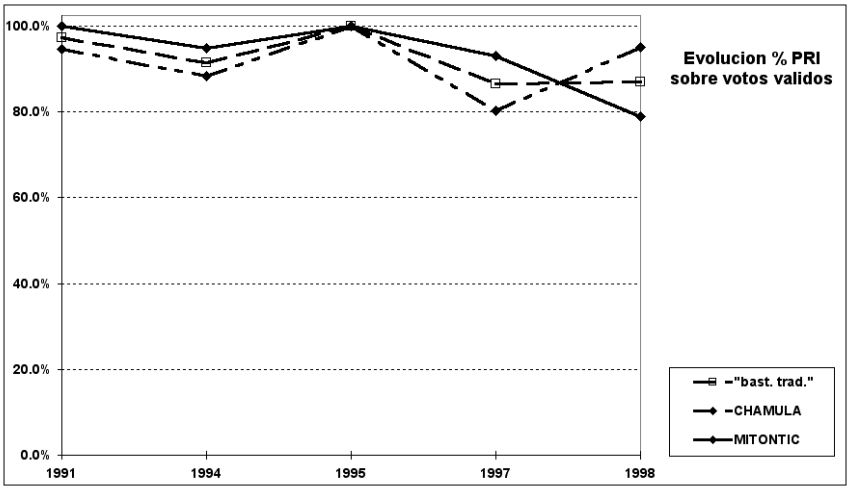


Gráfico 11


100.0%
80.0%
60.0%
40.0%
20.0%
0.0%
1991
1994
1995
1997
1998
Evolucion % PRI
sobre votos validos
-"bast. trad."
-CHAMULA
-MITONTIC