



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Departamento de Antropología

Licenciatura en Antropología Social

La lucha de los excluidos. Exclusión y resistencia cultural en el marco de autonomías de facto. El caso de Elambó, Chiapas.

Trabajo terminal

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje

trabajo de investigación etnográfica

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presenta

Juan Carlos Rojas Martínez

Matricula No. 208349858

Comité de Investigación

Director: Dra. Ana Rosas Mantecón

Asesores: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Lic. Cristina Híjar González

México D.F.

Julio 2013

Agradecimientos

A mí madre, la fuerza nuclear en la que se soporta mi pequeño universo.

A mis amigos de Chiapas, quienes me acompañaron a descubrir que la antropología no es un estado de conocimiento, sino una manera de ser y de buscar amar a los demás.

Esta tesina va para: Mauritania (*La morena*), Guillermo (*Memito Xola*), Viviana (*La chaca*), Memo (*Telepop*), Pamela (*la de las fotos*), Alejandra (*La mami*), Erick (*Manqueme*), Adriana Soriano (*La flaca*), Guisela (*La Princesa de Barrio*), Josué (*El chapa*), Max (*Maxi*), Javier (*El javo*), Edith (*La Monkey*), Nelly (*Axictly*), Laura (*La mil toques*), Isabel (*Chabela*) Angelica (*Metal*) Lucila, Raul y por supuesto a mis amigos los *Freaks* que conocí en el GER de la FES Zaragoza en donde caminé llevando una bata blanca. A: Wilson, Kenia, Jorge, Martha, Paulina, Haydeth, Sandra, Elia y Karla. Los quiero amigos, gracias por enseñarme la versión no académica de la universidad; un honor encontrarnos en el camino. También agradezco a Caleb Duarte, Mía Rollow y Lydia Reich, la banda de *EDELO* que siempre mostraron su mano y acción solidaria. Gracias por los consejos Caleb, los agarré tarde, pero fueron efectivos. Ya saben amigos, agarren juicio; estamos en el camino.

A mis hermanos que no son otra cosa que un aliento suave y fresco en mis mañanas, a *Clarita, Gerardo, Silvia y Martha*, mi consentida por supuesto. Les dedico mis esperanzas.

A mis sobrinos *Roy, Berna, Jeny, Arturito y Rodriguito*; merecen otro mundo posible. Lo vamos a conseguir.

Agradezco a la *Dra. Ana Rosas Mantecón* su amable, comprensiva y paciente guía en la elaboración de este trabajo, espero siempre guardar sus enseñanzas y su noble manera de llevarlas a cabo. Gracias por ayudarme a decir lo que pienso.

Al *Dr. Rodrigo Díaz Cruz* por su cálida compañía en mi proceso de trabajo de campo, y por haber aceptado y confiado en lo que podrían ser consideradas extravagantes ideas. Gracias por haberme acogido en su equipo de trabajo, en sus discusiones y por darme la oportunidad para decir lo que creo.

Agradezco a *Cristina Híjar* su amabilidad por haber aceptado leer este trabajo. Espero poder decir las cosas honestamente, tal como ella lo escribe en su propio trabajo, de alguna manera pariente de este.

Agradezco a la *Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa* el ser un refugio para repensar el mundo con todas sus contradicciones.

Asimismo agradezco al *Departamento de Antropología* el esfuerzo que hacen por distribuir el conocimiento.

Por último agradezco el apoyo recibido por parte al formar parte del proyecto "Ciudad global, procesos locales: conflictos urbanos y estrategias socioculturales en la construcción del sentido de pertenencia y del territorio en la Ciudad de México", financiado por el CONACYT con la clave 164563 del Fondo Sectorial de Investigación para la Educación (SEP-CONACYT).

Mi reconocimiento a todos los hombres y mujeres en lucha; su ejemplo nos insta a reconstruir la historia y a buscar la justicia entre los hombres y las naciones. A los hombres, mujeres y niños de Elambó, gracias por dejarme sentir parte de su universo y por abrazarme con el calor de sus enseñanzas y esperanzas. Sigán luchando hermanos, siempre.

Juan Carlos Rojas Martínez, Julio 2013

INDICE

INTRODUCCIÓN

CAPITULO 1 HISTORIA Y POLÍTICA DE UNA COMUNIDAD ÉTNICA: UNA PERSPECTIVA ETNOGRÁFICA

- 1.1 Los altos de Chiapas, panorama general
- 1.2 Zinacantán
- 1.3 Una perspectiva etnográfica en Elambó
 - 1.3.1 Conflictos sobre el agua
 - 1.3.2 De la estructura política. El sistema partidista
 - 1.3.3 Etnicidad y autonomía comunal en Elambó

CAPITULO 2 ELAMBÓ Y LA EXCLUSIÓN SOCIAL

- 2.1 El giro hacia la exclusión en el debate actual de las desigualdades
- 2.2 Exclusión social y las demandas zapatistas
- 2.3 Estrategias de resistencia
- 2.4 Marcadores materiales de la exclusión en Elambó
 - 2.4.1 La cuestión del trabajo
 - 2.4.2 Educación
- 2.5 Exclusión política

CAPITULO 3 EXCLUSIÓN Y RESISTENCIA CULTURAL

- 3.1 Cultura y desigualdad
- 3.2 Cultura y dominación en el capitalismo
- 3.3 La etnicidad y la desigualdad entre las culturas en
- 3.4 Exclusión cultural en Elambó
- 3.5 La resistencia cultural

CAPITULO 4 EL ARTE DESDE LA REFLEXIÓN SOCIAL

- 4.1 El arte como fenómeno excluyente
- 4.2 Aproximación social al arte
- 4.3 El arte es un producto histórico
- 4.3 El arte es una práctica social
- 4.5 Mixtificaciones de la práctica artística

CAPITULO 5 EL ARTE ACCIÓN; POSIBILIDADES PARA UNA ESTÉTICA OTRA Y REBELDE. ARTE ACCIÓN EN ELAMBÓ

- 5.1 Las prácticas críticas de sí
 - 5.1.2 Cada hombre un artista
- 5.1 De la exclusión cultural hacía un arte y cultura otra en el contexto de lucha
- 5.2 El arte relacional como propuesta antropológica de creatividad
- 5.3 Una propuesta de arte acción en Elambó
 - 5.3.1 Metodología
 - 5.3.2 El gestor en acción
 - 5.3.3 La plástica libre
 - 5.3.4 Mural comunitario
 - 5.3.5 Performance
 - 5.3.6 Entrevistas

CONCLUSIONES
BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

Este trabajo trata sobre los procesos de exclusión y reconstitución comunitaria llevados a cabo en Elambó, una comunidad indígena tzotzil en el Estado de Chiapas. Desde 2010 Elambó se adhirió a la organización política *La Otra Campaña*, dando lugar a un proceso de reconstrucción social bajo el modelo de autonomías de facto, según los principios políticos del Neozapatismo. No obstante si bien Elambó es considerado como base de apoyo civil zapatista, no se rige directamente por la autoridad política que ejercen las Juntas del Buen Gobierno, sino más bien por los principios acogidos en la Sexta Declaración de La Selva Lacandona, emitida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el año 2006. Cuando Elambó se adhirió a ella se declaró en autonomía política, hecho que conlleva a la ruptura de toda relación entre comunidad y Estado y por ende la privación generalizada a cualquier derecho o servicio público en nivel local, regional- estatal y federal.

De esta manera los pueblos indígenas zapatistas rebeldes entran en contestación para luchar por su descolonización. Aracely Burguete (et. al., 2008) señala que la autonomía, como *el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas* reconocido por el derecho internacional en 2007, representa una lucha frente a tres paradigmas. La resistencia a la colonización interna, a los proyectos de asimilación y actualmente a la oposición al multiculturalismo de Estado, política que permite tanto la gubernamentalidad de la diversidad étnica, como la condición necesaria para la aplicación de las políticas económicas neoliberales.

Así pues la Reforma Constitucional sobre Derechos y Cultura Indígena aprobada en 2001 impidió el reconocimiento jurídico de la autodeterminación indígena, al nombrar a los pueblos rebeldes como *comunidades de interés público* y no como *entidades de derecho público*. La reforma niega la titularidad de los derechos políticos, territoriales, económicos y culturales a los pueblos indios a través de una serie de candados jurídicos. Esto sigue siendo una violación a los Acuerdos de San Andrés firmados en 1996 entre el EZLN y el gobierno federal.

Ante eso la reacción de los pueblos rebeldes ha sido romper toda la relación con el Estado y con ello ejercer su derecho a la Autonomía por la vía de los hechos. Anulan la proyección que tenían como ciudadanos de Estado y construyen nuevas formas de pertenencia bajo una nueva ciudadanía alterna y comunitaria.

No obstante, el ejercicio de los derechos *desde abajo* ha permitido que en Elambó se reelaboren las relaciones sociales a favor de sistemas de cooperación comunitaria y de nuevos principios políticos y éticos, pero las desigualdades en torno a las condiciones materiales de vida persisten y tienden a su reproducción.

Si bien la autonomía en esta comunidad representa una posición en contra de la exclusión social, (la cual ha sido históricamente acumulativa); son serias las adversidades para su pleno combate. Esto es por una parte fruto de las condiciones locales; en primer lugar por el control y la gestión oligárquica de los recursos principales (tanto “públicos”, como naturales) por parte de un sector político ligado al PRI, el partido hegemónico en Los Altos de Chiapas. El segundo obstáculo en el combate a la exclusión tiene que ver con la estructura económica en la que siguen participando los trabajadores de Elambó, pues siguen empleados bajo el sistema de explotación.

Por otra parte, también resulta positivo mencionar que las experiencias de los civiles que viven como bases de apoyo, no siempre resultan del todo articuladas a los beneficios sociales que tienen los bloques zapatistas ya consolidados como por ejemplo los caracoles. Decimos que es positivo mencionarlo apelando a lo que García Canclini (1982) propone cuando señala que una resistencia debe estar preparada para hacer de sí una autocrítica que nos aliente por resistencias exitosas y alternativas sustentables.

Hemos reflexionado sobre tres puntos clave en los que la exclusión social se configura en Elambó: la escuela, el trabajo y lo político, esto último por las condiciones específicas de poder y violencia política que encabezan redes caciquiles amparadas en la tradición y por la fuerza e intereses del PRI. Estas reflexiones se construyen en los capítulos uno y dos.

Ahora bien, a contra pelo, planteamos que si bien existen serios retos para mejorar las condiciones de vida material, la autonomía en Elambó ha permitido una reconstitución comunal que se traduce en relaciones de cooperación social y en principios de

redistribución de los ingresos y bienes comunitarios, lo que permite enfrentar la pobreza bajo estrategias colectivas, pero siempre desde abajo.

La reestructuración del nivel social también le ha permitido a una nueva conciencia emerger; la del sujeto en lucha. Es aquí donde nosotros encontramos la fuerza más grande de la autonomía en Elambó; en la nueva subjetividad política y cultural que a su vez despliega una nueva identidad política y una nueva postura ética.

La autonomía no sólo se trata de una postura contra ideológica a las políticas neoliberales, sino que además constituye parte de una crítica propia de los movimientos contrahegemónicos que surgen desde el sur y que cuestionan los grandes relatos civilizatorios fruto de las matrices del colonialismo y la modernidad eurocentrica. En ese sentido conceptos tan grandes como progreso, saber, desarrollo, educación, historia, nación y futuro son resemantizados por la subjetividad en resistencia, lo que provee de nuevas concepciones de vida y mundo a los habitantes de Elambó.

Eso podría significar el advenimiento de una contra-historia y de lo que Walter Benjamín llamó el “rescate de los pasados vencidos”. Así pues, la resistencia zapatista no sólo propone la recomposición del sistema y modelo político dominante, sino también la descolonización en la historia y en el desarrollo de los pueblos indígenas, quienes construyen en lucha una nueva epistemología; una reconstrucción de ver y hacer en el mundo.

Asimismo, la resistencia zapatista convoca a todas aquellas víctimas que han padecido la opresión y exclusión al serles negada la realización de sus derechos, al reconocimiento en común para que su voz se levante. No simplemente para tener el reconocimiento de los poderosos, sino para anunciar que es posible generar alternativas al aplastante sistema económico tecnoglobalizado que recrudece y mundializa la fuerza de la exclusión en los sectores históricamente menos privilegiados.

Ahora bien, nosotros hablamos de exclusión cultural en Elambó porque hemos intentado problematizar algo como lo que Boaventura de Sousa llama *sociología de las ausencias*, de acuerdo con él esto es “el procedimiento por el cual aquello que no existe, o cuya existencia

es socialmente inasible o inexpresable, se concibe como el resultado activo de un proceso social dado” (Santos 2009: 233).

Nuestro interés investigativo partió de las preguntas generales, ¿Cuál es la relación que han guardado los habitantes de Elambó con el arte y con los bienes culturales de los que se ocupan las instituciones? ¿Con que capacidades sociales cuentan los pueblos indígenas para el desarrollo de una creatividad propia? y ¿Por qué especialmente es en el marco de las resistencias zapatistas donde surge una consciencia creadora y la necesidad de generar una cultura Otra?

Con respecto a la primera pregunta debemos señalar de antemano que tal relación no ha existido en Elambó, y por lo tanto tampoco existe en otras comunidades indígenas. Esto conlleva a que numerosos sectores participen de una manera muy desigual del capital cultural, necesario para participar de la riqueza que se produce por los contactos entre las culturas en la época global. Lo importante, siguiendo “la sociología de las ausencias” de Sousa, al problematizar lo que no existe se permite develar “cualquier condición (...) política y social suprimida con éxito por las formas hegemónicas de la globalización, o aquellas que no se han permitido que existan ni sean pronunciables como necesidad o aspiración” (Ibid.:233).

En este caso lo que no ha existido en Elambó son las herramientas y oportunidades necesarias para construir en condiciones de equidad un desarrollo cultural propio. Esto es parte de lo que es negado en la ciudadanía que se construye del lado del Estado, una ciudadanía de tercera clase.

La autonomía también representa un proceso de reivindicación cultural en el sentido de que se busca la apropiación de bienes culturales exteriores para incorporarlos a la vida comunitaria y a un proyecto de lucha que propone una visión propia de desarrollo. Por otra parte, la reconstitución comunitaria en Elambó siembra una nueva subjetividad que permite el desarrollo de una nueva sensibilidad y racionalidad *Otras*, eso alienta una consciencia creadora y el paso a una desubjetivación de los valores occidentales, de sus narrativas simbólicas y de la forma en que los hombres construyen sus propias relaciones.

En el capítulo tres proponemos pensar que la exclusión cultural es un fenómeno que en primer lugar genera barreras para elucidar críticamente las relaciones de dominación vividas y en segundo lugar aleja a los sujetos de otra conciencia, una en sustracción a las representaciones de sentido hegemónicas de la cultura occidental. Es en ese sentido como pensamos que también ocurre la resistencia cultural que se vive en las comunidades autónomas; fundamentalmente como una conciencia Otra, no en oposición a lo ajeno sino en la determinación al control del desarrollo cultural.

Hemos tratado de elaborar un pequeño esbozo crítico de las funciones del arte relacionadas con la exclusión y jerarquización social, retomando nociones de la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu y los análisis de Néstor García Canclini. Esto lo hacemos en el capítulo cuatro.

En el capítulo cinco intentamos hacer una comparación entre el arte crítico que emerge en la década de los 60 porque hemos considerado que representa una contestación similar a la que el arte zapatista hoy también se suma, pues ambos constituyen una réplica al campo artístico dominante funcionando como una maquinaria que reprime la creatividad y evita la socialización del arte.

En ese mismo capítulo exponemos algunas de las ideas del artista Joseph Beuys, para quien la creatividad es la ciencia de la libertad, así como también algunos de los elementos de la estética anarquista, que desde nuestro punto de vista nos lleva principalmente a la búsqueda de la *“liberación de la creatividad”* en cada hombre más que a la politización del arte, lo cual no significa que no exista un compromiso ético y político, sino más bien, representa una sensibilidad revolucionaria y libertaria sin la coerción de la imaginación.

Por último presentamos un trabajo de colaboración a la resistencia comunitaria en Elambó mediante un proyecto de vinculación artística operado desde la metodología del arte relacional y participativo, donde es más importante la experiencia y la reelaboración de las relaciones sociales en un proceso creativo más que la confección técnica de objetos. Con ello no pretendemos hacer un reduccionismo del arte, pero sí queremos mostrar que es posible un arte ligado a la vida cotidiana, cuyo valor es la extensión que hace de nuestra

mirada y conciencia, de nuestra vida misma al mostrarnos que el mundo puede ser reinventado y que en efecto, puede ser mejor.

Además hemos tratado de presentar algunos intersticios entre el valor relacional de la creatividad y el análisis antropológico del arte desde la mirada de Alfred Gell, quien, según la autora Lourdes Méndez, propone estudiar como “aquellos contextos locales en los que se produce el arte, no en función de la existencia de específicas instituciones artísticas, sino como un producto de la mediación de la vida social” (Gell, citado en Méndez, 2009: 114).

El proyecto de intervención artística en Elambó fue llevado con la afectuosa y solidaria cooperación de la Casa de Arte en Movimiento y Residencia Intercultural de Diversas Prácticas, EDELO, con sede en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Fue así como se impartieron diversos talleres artísticos que fueron desde la plástica hasta el performance con ideas inspiradas en el arte acción y bajo el compromiso político de lucha desde “abajo y a la izquierda”.

Juan Carlos Rojas Martínez, México 2013

CAPITULO I. HISTORIA Y POLÍTICA DE UNA COMUNIDAD ETNICA, UNA PERSPECTIVA ETNOGRÁFICA¹

1.1 Los altos de Chiapas, perspectivas generales

Los Altos de Chiapas se ubican en la zona montañosa más alta del Macizo Central del territorio del estado de Chiapas. La geografía del área se caracteriza por pequeños valles y montañas con altitudes que oscilan entre los 1000 y 2000 metros sobre el nivel del mar. En general posee un clima frío, boscoso y con lluvias gran parte del año, aunque a veces las variaciones de altitud pueden dar lugar a distintos nichos ecológicos y cambios climáticos drásticos.

La regionalización de esta área no obedece principalmente a los rasgos geográficos en común; su perfil regional y sociodemográfico se puede comprender mejor a través de las características culturales, históricas y políticas que se expresan en las relaciones interétnicas de sus habitantes. Convencionalmente la población de Los Altos de Chiapas se ha distinguido en dos grandes grupos: indígenas y ladinos (Pitarch et. al., 1994) esto ha llevado, generalmente, a percibirlos como dos grupos completamente antagónicos, divididos y superpuestos. Desde luego, esta clasificación binaria y maniquea se colapsa ante la pluralidad y complejidad de la fricción entre las identidades y frente a los juegos de poder vinculados con lo étnico. A la vez, los nuevos procesos de cambio cultural, religioso y político ponen en crisis los imaginarios, estereotipos y prejuicios que tanto se han mitificado sobre la etnicidad de los indígenas de esta región chiapaneca

San Cristóbal de las Casas es el centro urbano de mayor influencia comercial y turístico, junto con Teopisca son los únicos municipios de la región donde habita la población ladina (castellanohablantes mestizos y criollos). El resto de los municipios regionales es habitado

¹ Este trabajo forma parte del proyecto "Ciudad global, procesos locales: conflictos urbanos y estrategias socioculturales en la construcción del sentido de pertenencia y del territorio en la Ciudad de México", financiado por el CONACYT con la clave 164563 del Fondo Sectorial de Investigación para la Educación (SEP-CONACYT).

por hablantes de una lengua mayense. La región es mayoritariamente indígena, representando en promedio el 93% del total de la población. El grupo tzotzil es el de mayor demografía y comparte el territorio con los grupos tzeltal y chol que en conjunto conforman el 82.82% de población maya.

Las actividades relacionadas con el turismo: comercio, el trabajo asalariado así como la agricultura –aunque ésta última debido a la sobre explotación de las tierras y a los cambios económicos de la zona ha ido decreciendo- siguen siendo las actividades económicas principales. Se registra un nivel significativo de migración local y transnacional, pues la población se moviliza temporalmente en función de oportunidades económicas.

La ausencia de atractivos económicos en Los Altos de Chiapas para los colonizadores propició que la población española, criolla y mestiza fuese siempre muy reducida respecto a la indígena, desde entonces se fue tejiendo una rígida sociedad de castas, que perdura hasta nuestros días (Viqueira, 1995).

Debido al accidentado relieve y a la altitud de las tierras, los recursos naturales aprovechables son escasos y el número de tierras con la calidad adecuada para el cultivo es insuficiente, sobre todo ahora que ha ocurrido una considerable explosión demográfica.

Durante la Colonia la recuperación de la población indígena fue más rápida que en las regiones vecinas, eso fue decisivo para que la producción de riqueza se fundamentará en la explotación del indígena, mediante un sistema de reserva de mano de obra barata para aquellas regiones de Chiapas y de Tabasco agrícolamente más productivas, en las que la población era escasa (Ibid., 1995: 289). El sistema de explotación se basó en la coerción social, a través de técnicas como el sistema de enganche, el paternalismo exacerbado y la manipulación por medio del consumo de alcohol.

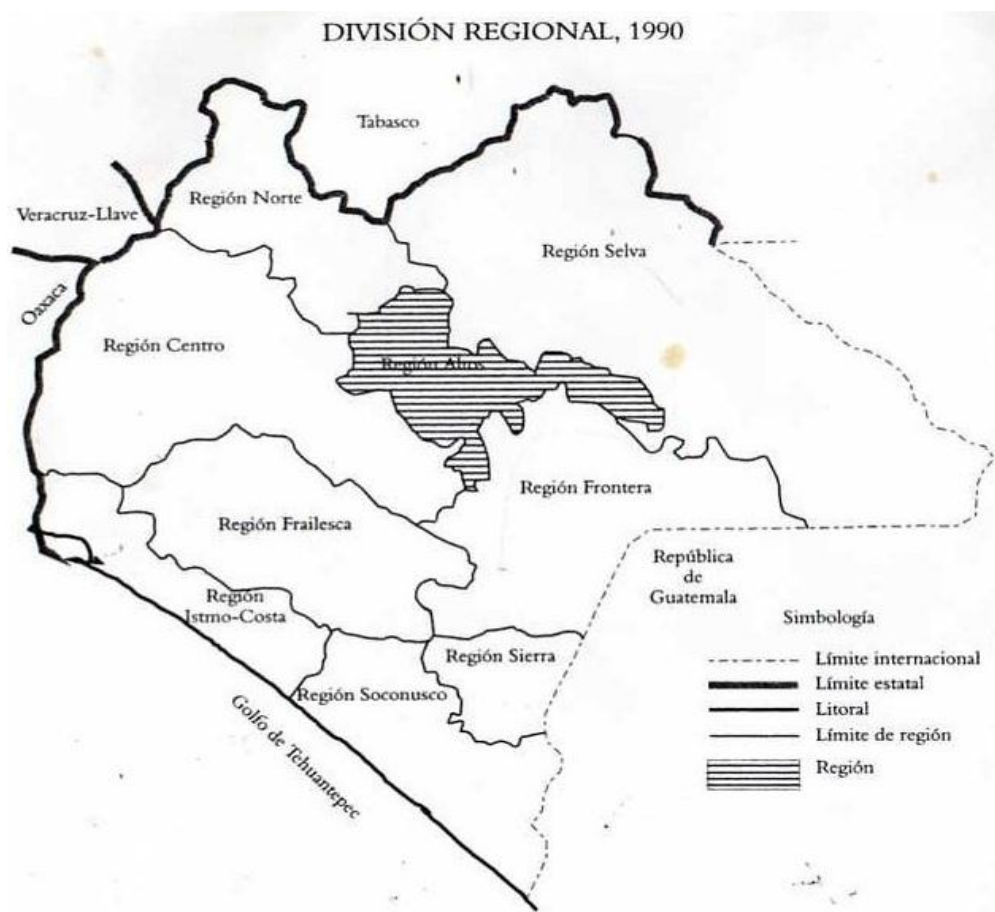
Fue así como los indígenas fueron expulsados de las tierras más bajas y fértiles y poco a poco se fueron compactando en las tierras altas y menos productivas, circunscritas al valle de Jovél y a su cabecera regional Ciudad Real, antiguo nombre de San Cristóbal de las Casas.

La subyugación de la mano de obra indígena fue el principal fundamento económico de la región, y a la vez un factor histórico crucial para legitimar la separación de dos sujetos: españoles/mestizos e indígenas, cuyas sociedades se fueron construyendo en oposición y contraste.

Este hecho se tradujo en un discurso racial que ha permitido operar un sistema de castas jerárquico donde dos mundos culturales fueron definidos como totalmente superpuestos e incompatibles. La interiorización de la división ha pasado a formar categorías de pertenencia que se expresan en un “ellos” “nosotros”.

Chiapas visto desde sus regiones

Mapa 1



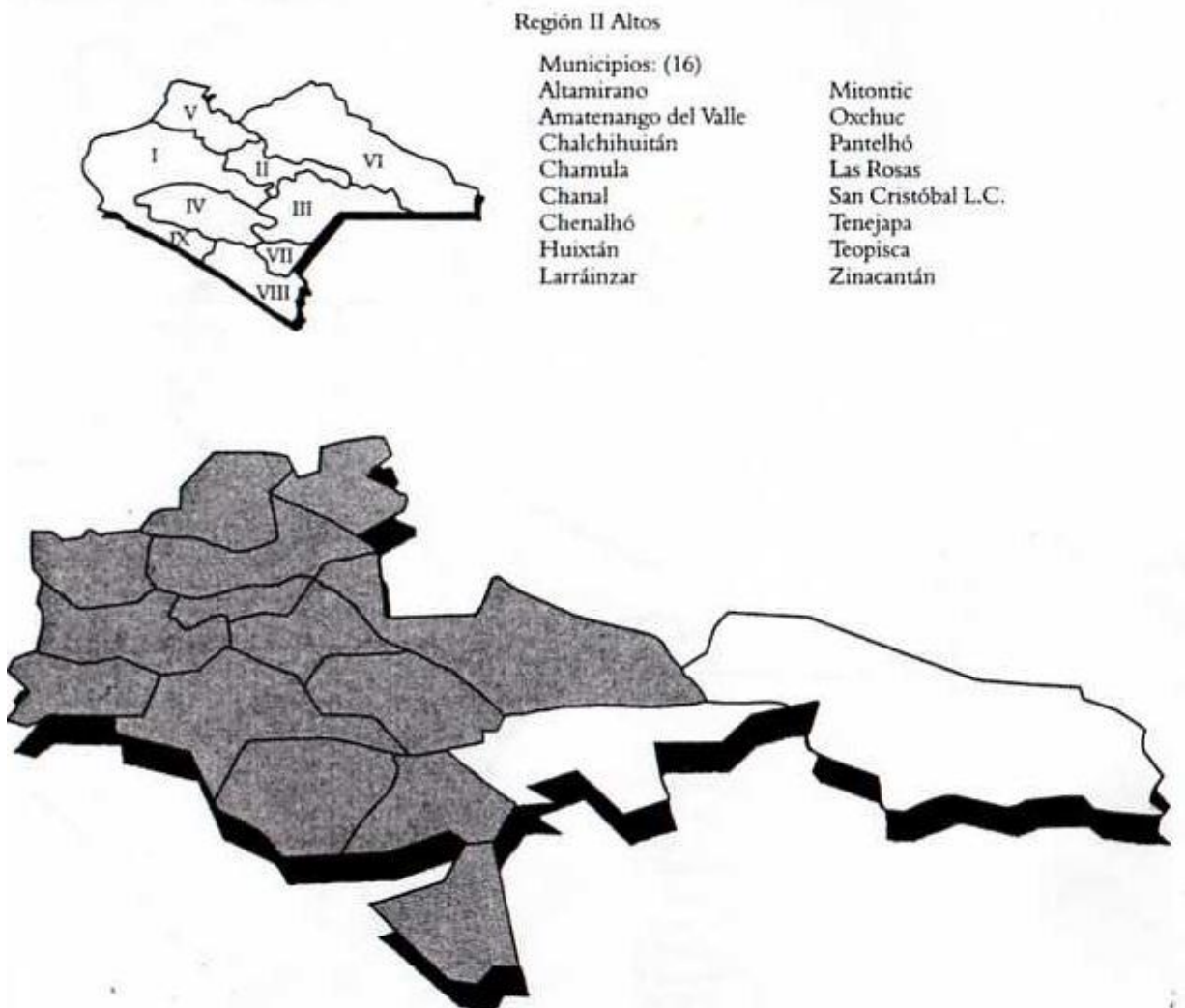
Fuente: Pérez Pérez, E. (2004) La crisis de la educación indígena en los Altos de Chiapas, op. cit. Pág. 28

Así pues bajo la profunda distinción de alteridades fenotípicas y socioculturales se fue construyendo y legitimando un complejo dispositivo que polariza la distribución espacial, económica y política entre dos grupos de sociedades diferentes.

Gran parte de la fuerza del “sistema de castas” es sostenida en la discursividad y representación de estereotipos que distinguen y ponderan categorías para narrar al *otro sujeto* y a la *otra sociedad*. Eso produce una narrativa esencialista sobre los indígenas al proyectar su identidad, con cada uno de sus aspectos, en un estatus marginal frente al protocolo de la cultura europea. El sistema de jerarquía racial y cultural se manifiesta en los discursos maniqueos civilización / barbarie, cuyos territorios y cuerpos se encuentran significados bajo categorías de experiencia.

Mapa 2

LOS MUNICIPIOS DE LA REGIÓN DE LOS ALTOS



Fuente: Pérez Pérez, E. (2004) La crisis de la educación indígena en los Altos de Chiapas, op. cit. Pág. 30

Por otro lado, la política del Estado nacional con relación a los indígenas, si bien con distintas etapas históricas y enfoques, diseñó un discurso en donde el indígena es enunciado como una parte fundamental de la identidad nacional, pero en su inmanencia histórica. La consolidación de una patria posrevolucionaria vio en el indio un conjunto de simbolismos necesarios para crear una identidad nacional basada en el mestizaje y no en lo indígena, pues éste representaba el atraso, y por lo tanto era una oposición a la civilización que la modernidad debía rechazar y trascender. De esta manera se dio marcha al desarrollo de un Estado hegemónico nacional cuya acción política buscó la asimilación paulatina de las identidades étnicas a una sociedad nacional.

Por otra parte, la dimensión étnica en Los Altos de Chiapas no puede comprenderse como un isomorfismo, al contrario, la identidad ya sea entre indígenas y ladinos es ampliamente heterogénea. Muestra de ello son los rasgos culturales particulares que surgen al interior de cada grupo o en sus interconexiones. Hay distintas maneras de ser indígena ya sea en términos de clase, religión, urbano, rural, campesinos o comerciantes etcétera

A la vez las identidades étnicas están en constante transformación, entre otros factores, por una amplia gama de filtraciones selectivas de orden religioso, cultural, económico y social que obtienen de otros grupos, lo que motiva cambios importantes. Además al mantener una perspectiva idílica y ahistórica de lo indígena, se omiten los juegos de poder en los que se moviliza a la etnicidad para perseguir intereses políticos que pueden beneficiar a una sola clase.

No obstante, los mecanismos instrumentales de la etnicidad también se utilizan para confrontar los discursos dominantes y atenuar las desigualdades económicas y políticas, eso ha favorecido una dinámica de reapropiación de lo “ajeno” para conciliar el carácter étnico con las transformaciones de la modernidad y la globalización.

Así pues la identidad y la etnicidad tienden a ser productos en configuración histórica que se tejen a través del tiempo bajo formas materiales y simbólicas procedentes de las culturas mesoamericanas; de los procesos de colonización, del contacto con los españoles; y

recientemente de la apropiación de prácticas propias de la modernidad e incluso de la postmodernidad, lo que equivale a una constante resignificación de ideologías e imaginarios.

Lo anterior promueve que la categoría indígena, que mantenía al indio como homogéneo e inmutable, se contraste con un abanico de identidades étnicas que se construyen desde nuevos referentes, desde las iglesias evangélicas, los movimientos de izquierda hasta por las mediaciones de la cultura de consumo, el turismo y los denominados globalismos localizados, que no pocas organizaciones no gubernamentales promueven.

Si bien esta investigación no tiene el alcance para tratar la complejidad de la identidad étnica en la región, consideramos posible referir algunos aspectos que forman parte de las fronteras étnicas de sus pobladores.

Según Fredrick Barth (1969), las diferencias étnicas pueden ser mejor constatadas a partir de percibir las fronteras que delimitan a un grupo social. Para esto es necesario recurrir a la pregunta: ¿quiénes no son? Por otro lado, para este mismo autor definir al grupo étnico como “una unidad portadora de cultura” puede conllevar a serias limitaciones cuando no se observan rasgos culturales manifiestos y tampoco esa perspectiva explicaría el cambio cultural. Por lo tanto resulta más útil pensar los límites étnicos en términos de “formas de organización y relaciones, así como por inclusión de sus miembros en dichas formas mediante mecanismos de auto-atribución y atribución por otros” (Barth, 1969: 13).

Nos parece importante recuperar esta perspectiva porque en el caso de los indígenas de los Altos, la identidad étnica es una resultante, tanto de los rasgos culturales manifiestos, que incluye la lengua, las prácticas religiosas heterodoxas del catolicismo, la cosmovisión sobre el territorio y la indumentaria, como de las formas de organización y autorepresentación étnica como producto de la estructura de relaciones estratificadas. Eso significa que lo étnico también se construye mediante el sistema de relaciones frente a los ladinos, a los que los indígenas están inextricablemente ligados.

Al intentar comprender cuáles son algunas de las fronteras étnicas se debe tener presente que las identidades actuales son producto de un proceso de colonización y que “es una condición histórica que es indispensable tomar en cuenta para entender sus características, pues [...] la dominación colonial ha tenido efectos profundos en todos los ámbitos de la vida indígena: ha constreñido su cultura propia, ha impuesto rasgos ajenos, ha despojado a los pueblos de sus recursos y elementos culturales que forman parte de su patrimonio histórico[...]” (Bonfil Batalla, 1987:48).

Así, entre los actuales elementos que podemos utilizar para señalar las fronteras, se encuentran: la configuración particular de un orden simbólico del mundo; su calendarización, el tipo, forma y contenido simbólico de rituales, festividades y prácticas religiosas, -que pese a guardar paralelismos, adquieren un sentido único y diferenciado en cada pueblo-; así como las expresiones de cultura material en la indumentaria y artefactos materiales; en el modo en que cada pueblo ha articulado el sistema político colonial con la antigua organización mesoamericana y cómo estos se han proyectado en un sistema de cargos jurídico, cívico y religioso denominado como tradicional.

Los municipios indígenas por lo regular están conformados por pequeños asentamientos comunitarios denominados parajes y colonias. En cada cabecera municipal se tiene una organización sociopolítica y religiosa. Por un lado están el presidente municipal y el síndico constitucional que lo acompaña (juez, secretario, tesorero, comisario ejidal y policías). Por otro están las autoridades religiosas y el consejo de ancianos encargado de mantener relaciones espirituales con entidades sagradas. Ellos son los que rezan tres veces al año en los cerros, manantiales y cuevas sagradas y son quienes organizan las fiestas patronales y el carnaval. La autoridad religiosa está integrada por un mayordomo con sus respectivas esposas, capitanes y alféreces. Su deber es proteger la iglesia e imágenes y dar continuidad a la estructura social que regula el control comunitario y prestigio social.

Desde la llegada de las iglesias protestantes a finales de 1940, se han generado importantes conflictos religiosos. Quizá el caso de San Juan Chamula sea uno de los más conocidos, pues de este lugar han sido expulsados todos aquellos que cambian la religión “oficial” por

otra, generalmente con tendencia hacia el protestantismo. Gran parte de los indígenas expulsados han creado nuevos asentamientos en las periferias de San Cristóbal de las Casas, dando a sus emergentes colonias nombres religiosos como Palestina, Nueva Jerusalén, Betania, Galilea, etcétera, lo que contribuye a que sus pobladores sean reconocidos bajo un nuevo signo sociocultural. Otros han optado por el islam, el milenarismo y las religiones mesiánicas, éstas últimas han despertado controversia por su heterodoxia y la polidiscursividad que hacen del cristianismo, como es el caso del grupo religioso “Creciendo con Gracia” quienes tienen la obligación de tatuarse el número 666 o SSS.

El uso de la lengua tzotzil y la relación que se establece con el territorio son factores clave que expresan la pertenencia a una colectividad definida, que se necesita exteriorizar a través de rasgos como la indumentaria y el vocabulario. El territorio es el epicentro material de la cosmovisión que se refleja en la consideración de una geografía sagrada y en la memoria histórica y simbólica de cada sitio.

Actualmente los sistemas de organización tradicional se debaten por coexistir con el sistema organizativo e ideológico impuesto por el Estado a través de los ayuntamientos constitucionales, repercutiendo en nuevos procesos de reconfiguración política o bien en el de extinción de los tradicionales (Lomelí, 2002).

La dinámica económica de autosubsistencia no se basa del todo en la agricultura de autoconsumo, aunque el cultivo es un factor muy importante para las unidades domésticas. La explotación excesiva de tierras, el uso de agroquímicos y la acelerada explosión demográfica, son algunos factores que impulsan a buscar otras estrategias de supervivencia mediante nuevos oficios; albañilería, herrería, venta ambulante, comercio de artesanías y productos del campo, etcétera (Pérez, 2003).

Los cambios económicos y las nuevas estrategias comerciales vinculadas al turismo, el cual figura como una industria regional importante, poco a poco han ido revirtiendo la casi total dependencia económica de los indígenas con los ladinos. Esto ha permitido apropiaciones

indígenas cada vez más importantes en arenas económicas que con anterioridad eran exclusivas de la clase dominante, por ejemplo en la propiedad de comercios, en el transporte público y en la burocracia educativa. Por consiguiente poco a poco está surgiendo una clase política indígena empoderada capaz de controlar determinada actividad productiva auxiliada por el poder político. En las últimas décadas las estructuras corporativistas y partidistas promovidas por el partido oficial (PRI) y por la política del Estado han permitido el desarrollo de un cacicazgo indígena, cuyos efectos se expresan en las relaciones de clase y en el control político que ejercen en las comunidades.

La práctica y cultura caciquil, que operan mediante el faccionalismo y partidismo, han permitido que hasta hace pocos años el control político fuera casi exclusivo del Partido Revolucionario Institucional. Sin embargo en la actualidad empieza a modificarse esa situación, y ya se pueden encontrar otras fuerzas políticas en los municipios (Viqueira, 1995: 123). Las prácticas partidistas y de cacicazgo se ajustan a la dinámica socioreligiosa, por lo tanto se mantienen en una lógica de ensamblaje cultural que las legitima y preserva. Como en San Juan Chamula donde existe un arraigado cacicazgo indígena priísta que está formando parte esencial en la cultura política del municipio.

Un acontecimiento histórico decisivo para los Altos de Chiapas fue el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. Este movimiento surgió para exigir el reconocimiento de los derechos constitucionales de los pueblos indígenas y la redistribución de los beneficios de la riqueza del Estado, así como para impugnar la corrupción institucional del gobierno federal y la apertura a la política económica neoliberal que recrudece las condiciones de desigualdad y exclusión sobre los indígenas.

Sin duda el zapatismo ha constituido un antes y un después para la historia no sólo regional, sino también nacional y logró poner en crisis, ante la mirada internacional, la injusticia histórica sobre los pueblos indígenas y la legitimidad del patrón de desarrollo del Estado mexicano.

Desde entonces muchas comunidades y parajes se han proclamado como autónomos y se mantienen en resistencia como bases de apoyo al zapatismo. La emergencia indígena se

confronta con el poder político hegemónico y a la vez están construyendo modelos alternos de cooperación comunitaria ante el neoliberalismo y una revitalización cultural.

El narcotráfico, las violencias generadas por las divisiones comunitarias y familiares debido a los faccionalismos políticos, la presencia de grupos paramilitares, la cacería de dirigentes sociales, la trata de mujeres, especialmente de indígenas y centroamericanas y el auge de la economía neoliberal que promueve los desplazamientos migratorios y a su vez los megaproyectos turísticos de inversión extranjera, son algunos otros dilemas que también afectan la región.

1.2 Zinacantán

El trabajo de campo del que parte esta investigación se desarrolló en el municipio de Zinacantán, adjunto a la cabecera regional de San Cristóbal de las Casas. Los zinacantecos son un grupo de origen Maya y poseen rasgos característicos de esa civilización mesoamericana. En la década de los sesenta fue ampliamente documentada por el antropólogo Evan Z. Vogt, dentro del marco de un extenso y ambicioso proyecto de investigación. Aunque fueron caracterizados los rasgos socioculturales con el afán de definir su condición india, este pueblo ha sufrido grandes transformaciones diacrónicas, de ahí que esos rasgos socioculturales definidos por Vogt -y quizá desde una perspectiva procesual- deban ser reconsiderados.

Los zinacantecos comparten muchos aspectos culturales, políticos, históricos e ideológicos con otros grupos tzotziles, sin embargo se conciben como un grupo diferenciado. La memoria oral y colectiva, así como un territorio definido han podido desplegar una narrativa cultural propia que los distingue de otros grupos. Tienen una organización social propia inicialmente basada en la familia. El varón concentra un rol predominante en las actividades cívico-políticas y en los papeles religiosos; poseen sistemas de cargos tradicionales que pueden ser jerárquicos, de ellos depende en parte la estructura social y la legitimidad necesaria para el poder político. Las jerarquías pueden cobrar sentido al interior de una escala moral y social, más allá de la económica.

Ejercen un complejo sistema de creencias religiosas que se articula con una geografía sagrada, que básicamente parte del centro o cabecera municipal. Así, los patrones de asentamiento se desarrollan bajo una perspectiva mágico-religiosa y en función a sitios sagrados como la iglesia, centros ceremoniales en las montañas, piedras, manantiales etcétera. El santo patrón de Zinacantán es San Lorenzo, alrededor de él se concentran otros santos menores. Sus cuidados forman parte de la lógica de cargos que llevan a cabo los mayordomos y que forma parte de la organización sociopolítica. Poseen complejos sistemas de acciones ceremoniales para los lugares sagrados, entre los que destacan rituales para los ciclos agrícolas, para la lluvia, para el matrimonio y para la sanación. Las actividades económicas se basan en la agricultura, principalmente en el cultivo de maíz y frijol y en la producción de flores. La floricultura en años recientes se ha convertido en una actividad económica importante y característica de Zinacantán, además ha facilitado el ascenso económico y al empoderamiento político de algunas familias y grupos locales.

La estética zinacanteca es muy particular y rica. Una parte de ella se puede percibir en los textiles de color azul que componen la indumentaria las mujeres, en las que hacen alusiones florales, abstracciones geométricas y representaciones de la fauna local.

El traje ritual de los hombres con cargos políticos conserva muchos elementos mesoamericanos, son muy peculiares las sandalias de gruesa plataforma que usan.

La música tradicional de Zinacantán es una composición de instrumentos de cuerda con notas semejantes a los sonidos de violines. Las melodías sugieren nostalgia y el canto también contiene un poco de melancolía. Quizá es en el ritual ceremonial donde se expresa toda la intensidad estética. En esa situación se disponen elementos y acciones sagradas, bajo la forma de altares, vestimenta, adoratorios, cantos, rezos y danza. Estas experiencias fomentan estados de percepción, introspección y sanación vinculados con lo mágico religioso

Los cerros y montañas sagrados son considerados como los guardianes del pueblo, como emblemas de los antepasados y de alguna manera también maniobran el orden moral de sus habitantes.

Las fiestas principales son la de San Lorenzo Mártir patrono del 8 al 10 de agosto y la de San Sebastián Mártir del 18 al 22 de enero.

Recientemente está ocurriendo una propuesta musical de Rock Tzotzil encabezada por jóvenes zinacantecos. Su trabajo ha cobrado importancia y reconocimiento regional y es una prueba de la resignificación de las prácticas culturales.

Según el reporte de los últimos censos², el municipio se encuentra entre de los de mayor nivel de marginación estatal. Esto se manifiesta en la ausencia en distintos niveles de carencia, pero también en la falta de realización de derechos humanos y colectivos. Se enfrentan problemas como falta de escuelas, servicios de salud y servicios públicos como la electricidad, drenaje, comunicación, etcétera, en varias de sus localidades. Se perciben los efectos de las políticas económicas neoliberales que fragmentan las economías domésticas y generan el ascenso y consolidación de una clase política indígena. También con frecuencia surgen conflictos por el control y gestión de los recursos naturales, especialmente por el agua.

1.3 Una perspectiva etnográfica en Elambó Bajo

La comunidad Elambó Bajo se localiza al suroriente de la cabecera municipal de Zinacantán. Se encuentra en la parte alta de las montañas y está rodeada por dos pueblos más demográficamente significativos: Pasté y Zacualpa. Los caminos para llegar a Elambó son de terracería, toma entre cuarenta y cincuenta minutos llegar en automóvil partiendo desde San Cristóbal de las Casas.

El clima es frío con intensas lluvias una gran parte del año. La vegetación es predominantemente húmeda y boscosa, aunque se está acelerando la deforestación. Ese mismo clima a veces permite relieves poéticos, pues es una zona de intensa neblina. Las tierras de cultivo son pobres y muestran signos de sobre explotación, no obstante siguen siendo aprovechadas para una escasa agricultura de consumo propio.

² Censo Inegi 2010

Entre los productos cultivables se encuentran el maíz, frijol, calabaza, repollo, chilacallote y chayote. Hay árboles frutales como la manzana, el durazno, el capulín y moras. Apenas algunas familias poseen pequeños rebaños de ovejas, no hay ganado bovino, solo algunos caballos y asnos que son utilizados para la carga. Las familias tienen gallinas que son aprovechadas para el consumo propio ya sea de los huevos o de la carne. La alimentación se centra en frijoles, variando con sopa, arroz o huevo, y cada comida siempre es acompañada de una gran torre de tortillas. Intermitentemente el caldo de gallina figura. Las viviendas son naves de bloques, techadas con láminas y en algunos casos con tejas, aunque en el paisaje es posible ver varias casas edificadas sólo de madera.

Las casas están compuestas por una nave principal que es el dormitorio y donde se ponen los artefactos de valor. Siempre hay, aunque sea pequeño, un espacio destinado como adoratorio. La cocina es un espacio siempre dividido dentro o afuera y es escenario principalmente de mujeres y niños, se cocina con leña en un gran fogón la cual siempre hay que buscar y acarrear.

Un problema central de la comunidad es el relacionado con el agua, -se hará una nota más adelante al respecto-, lo cierto es que las casas de las familias que no gozan el derecho a los servicios públicos comunitarios poseen sistemas de captura de agua pluvial que ellos mismos han diseñado. La obtención del vital líquido proviene esencialmente de la lluvia, existe un depósito para ella de aproximadamente 100m² que se encuentra a unos 200 metros de distancia del sitio donde se realizó la estancia.

La división social del trabajo se concentra en hombres, mujeres y adolescentes. Los hombres generan la aportación económica más importante. La división de los roles por el género implica que sean hombres quienes puedan ocuparse como fuerza de trabajo en otros pueblos con oficios variados, desde peones, albañiles, jardineros y en menor medida comerciantes. Los hombres mayores se ocupan principalmente del cuidado de sus tierras, esta es una severa labor en la que también participan hombres y adolescentes, pues la tierra se sigue cultivando con técnicas muy antiguas como es el uso del azadón en un relieve

escarpado e irregular. También existen oficios particulares, como los servicios de curandería donde participan hombres y mujeres o bien los servicios de molienda.

El rol social de la mujer se comprime al ámbito del hogar, tarea por demás severa y de gran lista, pues incluye: el cuidado de los niños, asear la cocina, acarrear la leña, la limpieza de la casa, preparar los alimentos o ir a recolectarlos al monte. Veinte litros de agua cargados sobre la espalda de mujeres a través de una pendiente es una imagen frecuente que produce abatimiento, del mismo modo los niños aprenden a retar su fuerza para cargar agua desde temprana edad. Algunas mujeres elaboran su propia vestimenta considerada como tradicional y además es un signo que expresa la pertenencia a Zinacantán. Ésta consiste en una falda larga y ornamentada a la mitad, puede ser entre color azul oscuro, rosa oscuro y morado, además de una blusa con complejos diseños y un semireboso ricamente tejido y bordado. Muchas de las piezas son diseñadas y elaboradas por ellas por un telar de aspecto sencillo pero de gran complejidad de uso.

La mayor parte de las mujeres adultas se hacen diestras en la labor, y es regular encontrar un telar en cada casa. Los hombres en cambio utilizan un tipo de chaleco nombrado Jerka y sólo lo portan en ocasiones especiales, de gala o en situaciones rituales. En algunos casos, a las mujeres especializadas o a las más necesitadas se les contrata tejer para un patrón, a veces tejen algunos diseños con colores que ellas no usan. Esto revela estrategias de explotación de por medio, pues el trabajo es arduo y el salario que les dan por los textiles es muy bajo, alrededor de sesenta pesos por una jornada. Las mujeres si bien obtienen ingresos, estos son sumamente injustos en proporción al trabajo y al precio al que se venderán en el mercado turístico. Sin embargo el dinero es siempre necesario para las familias.

1.4 Conflictos sobre el agua

Debido a las condiciones geográficas en Elambó no existen fuentes naturales de agua para abasto de todos los habitantes. Apenas existen algunos manantiales que no proporcionan

suficiente líquido para todos. Los sistemas de agua potable en el mayor de los casos benefician a la población que goza de la ciudadanía comunitaria, la cual se respalda por la relación con el partido político que detenta el poder local.

Algunas casas con afiliación política al PRI o al PRD tienen una toma de agua potable, las que no tienen toma pueden tener agua a través de pipas, pero siempre y cuando estén vinculadas con las organizaciones que las administran.

En Elambó han existido históricas disputas por el control de ese recurso natural, no obstante se recrudecieron hacia el 2003 cuando integrantes del PRD desconectaron el agua a 23 familias que eran base de apoyo zapatistas, argumentando la no participación de ellos en los cargos cívico políticos de la comunidad.

Así mismo una facción política se apoderó de un manantial que pertenecía a los miembros zapatistas privándoles del acceso a los servicios y fuentes del agua como una estrategia de disolución a los colectivos zapatistas. En abril del 2004 se realiza una caravana con apoyo de zapatistas y activistas para disolver el conflicto, no obstante fue emboscada y se mostraron agresiones en las que resultaron algunos heridos de gravedad. Bajo un clima de hostilidad y amenaza por parte de perredistas esa misma noche aproximadamente 484 personas huyeron del sitio, los desplazados fueron resguardados por la JBG y apoyados por distintos órganos zapatistas, los cuales apoyaron su regreso a las 109 familias desplazadas de las comunidades Jech'vó, Elambó Alto y Elambó Bajo. La JBG lanzó un comunicado nacional e internacional para denunciar los hechos y la abyección de las acciones partidistas. Un año después de los cortes de agua, en enero de 2005, periodistas reportaban que el problema del corte de agua para las comunidades zapatistas de Zinacantán no había sido resuelto. Hasta la fecha la sección zapatista y el colectivo Vicente Guerrero no tienen acceso a tomas de agua, dependen de un solo manantial que lo disputan con los perredistas, quedando sujetos a los depósitos instalados para captar el agua de la lluvia y los rudimentarios sistemas de recolección instalados en sus techos. Es una responsabilidad de los miembros de la familia abastecer el hogar de agua. Desde muy temprano es posible vislumbrar entre la niebla a los hombres antes de marcharse a sus labores acarreando agua en garrafones sobre la espalda. Los niños y mujeres tienen esta tarea más constante pues en el transcurso del día se pueden observar varias vueltas de

madres con sus hijos o incluso los niños solos hacia los depósitos del agua. La salubridad también es precaria, los niños se bañan con poca frecuencia, así como los adultos, muchos de ellos con signos visibles de desnutrición. Los alimentos y el agua para consumo humano están sujetos a la posible contaminación, aunque no se han reportado epidemias graves.

1.3.2 De la estructura política. El sistema partidista

La comunidad Elambó Bajo se encuentra fragmentada social y políticamente. Las divisiones están basadas en antagonismos políticos que se dan por la afiliación a partidos políticos en oposición, y por otro lado por la inscripción de dos sectores a prácticas de resistencia y autonomía. Como resultado existe una fractura que afecta las relaciones sociales de manera general, así como el derecho de todos los sectores sobre la participación sobre los bienes públicos y recursos naturales.

Así pues, no existe una organización ni política ni social unificada dentro de la comunidad al haber cinco grupos políticos que funcionan en contraste. Existen dos corrientes relacionadas con el PRI (el partido oficial); una con el PRD en alianza con el PAN (ambos forman fuerzas de oposición dentro del esquema político del estado); y se encuentran las bases de apoyo adherentes a *la otra campaña* y los zapatistas organizados directamente por la Junta de Buen Gobierno. Una de las corrientes vinculada con el PRI, es el grupo hegemónico.

La disparidad del terreno da pie a que los asentamientos sean dispersos y por lo regular cada grupo político tiene un espacio territorial delimitado, eso genera una especie de geopolítica local. Hacia la parte central del territorio se encuentran las familias con afiliación al PRI y ocupan los inmuebles oficiales; una edificación que concentra las oficinas del partido, la iglesia y plaza central, una escuela, y un incipiente corredor de establecimientos. El control y hegemonía por parte del sector priísta sobre los espacios políticos “oficiales” refleja un simbolismo de legitimidad política. A poca distancia se encuentran las familias de corriente perredista, quienes han fundado una iglesia y poseen una escuela de carácter oficial.

Más o menos hacia las afueras se asientan los dos grupos en resistencia, formando dos bloques separados, el grupo de los zapatistas tiene su propia escuela e iglesia, lo mismo sucede con los adherentes a la *otra campaña*, quienes edificaron su iglesia, una incipiente casa de salud y recientemente una oficina de bienes comunales. Entre estas cuatro secciones no se desarrollan relaciones sociales, ni hay cooperación entre ellos más allá del saludo. Parece como si estuviese prohibida la relación entre miembros de los sectores antagónicos políticamente.

Regularmente los habitantes de cada sección disponen sus actividades en el marco territorial que le corresponde, aunque no es una prescripción es mal visto transitar por las secciones de otros partidos. Las limitaciones no se reducen al uso del territorio; un miembro de la *otra campaña o zapatista* no puede participar de ningún servicio público que derive del Estado, los cuales son controlados y gestionados por el sector priísta. Ellos sostienen que son los que han luchado por los servicios comunitarios y por lo tanto argumentan que sólo pueden beneficiarse aquellos que guardan la ciudadanía comunitaria la cual a su vez es una identidad política construida por los lazos con el PRI, el partido oficial. La escuela es un ejemplo claro de esto ya que los alumnos son seleccionados a partir de la afiliación política que sus padres guardan, así que las escuelas son reconocidas como la escuela del PRD, la escuela del PRI, la de los zapatistas, etcétera.

Los faccionalismos partidistas son el reflejo de mecanismos separatistas que alientan la exclusión de los *adversarios políticos*, con ello se busca salvaguardar los intereses políticos de la clase hegemónica en el poder a nivel local, y así contribuir con la hegemonía regional y estatal del PRI así como con sus grupos y clases políticas.

Ahora bien desde su surgimiento el “partido oficial en México” (antes PNR) mantuvo completo predominio político y una gran reserva de votos en el estado de Chiapas. Esto se explica en gran parte por la relación que establecieron los grupos políticos dominantes de la región con el poder federal desde el fin de la revolución mexicana.

El sistema casi feudal que habían establecido las elites políticas, compuestas por grandes terratenientes, finqueros y hacendados, se mantuvo por las alianzas de estos actores con los presidentes Alvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, de modo que su poder no fue afectado

por la revolución. Además, debido al aislamiento geográfico no hubo grandes intereses revolucionarios sobre la región, así que el poder lo disputaron las elites con otros grupos regionales y no con los poderes políticos del centro del país. La fuerza política dominante desde los años veinte estuvo a cargo de grupos que se ubicaron en dos bandos. Por un lado estaban los llamados “mapaches” –la clase política más conservadora compuesta básicamente por grandes terratenientes- y por otro lado los liberales que tuvieron como base a Tuxtla Gutiérrez, teniendo como base de apoyo a sindicatos obreros y comités agrarios. Los intereses de este grupo estaban en favor de salarios, tierra y poder local.³

Por otra parte, la vinculación de las elites políticas con el gobierno federal permitió que a cambio de votos y triunfos locales pudieran conservar el poder político y económico con el favor del Estado. No sólo consolidaron la hegemonía política del PRI, sino que prácticamente lo erigieron como el único partido. “Por añadidura, el férreo control caciquil [con su estructura política y cultural de jerarquías] hizo muy difícil la presencia legal de opositores y contribuyó a que no pudiese formarse una cultura democrática ni una fuerza realmente ciudadana en Chiapas, sobre todo en las comunidades indígenas”⁴.

La autora sostiene que si bien Chiapas llegó a ser el estado con más alta marginación en el país, esto no fue a causa de los rasgos sociales particulares (tales como el caciquismo, la intolerancia religiosa y la discriminación racial contra los indios, lo cual en realidad ocurría en muchos otros estados también), sino lo que diferenció a Chiapas fue el carácter de la dominación y control priísta.

Por otra parte la política Cardenista, que buscó crear un nuevo marco de gobierno con las aspiraciones revolucionarias de reparto de tierra y reparto de la riqueza, propició que algunos hacendados y finqueros pudiesen perder el monopolio de la tierra al implantar el ejido. Sin embargo, esta política “nunca pudo penetrar las duras redes del poder oligárquico en Chiapas”, por lo que en este sentido la política que provenía de las fuerzas del centro del

³ Louis Thomas Benjamín, Chiapas, tierra rica, pueblo pobre, Mexico, Grijalbo, 1995, pp. 179-1980, citado en Valdes Vega Maria Eugenia, Nueva Antropología, Vol. XVII, Num. 56, México, Noviembre 1999, pág. 26.

⁴ Valdes Vega Maria Eugenia, Nueva Antropología, Vol. XVII, Num. 56, México, Noviembre 1999, pág. 28

país no se implemente por el blindaje que tenían los poderes locales que mantuvieron casi intactas las formas de dominación sobre los indios.

Este fue parte del contexto que explica porque no se desarrollaron el desarrollo fuerzas institucionales democráticas de procuración de justicia, reparto agrario ni fuentes –en términos electorales- para la participación política, puesto que todos los aparatos estatales fueron regulados por una oligarquía de burócratas, criollos y mestizos. Asimismo, la arena política para el desenvolvimiento de fuerzas políticas de oposición nunca ocurrió por medio de la lucha electoral. Desde 1988 sectores “paraestatales”, llamados así por tener relación con el partido oficial y con el gobierno, comenzaron a reivindicar demandas populares, estos grupos políticos excluidos buscaron vías no institucionales para satisfacer sus demandas. Después del levantamiento zapatista en 1994 comenzaron a ser visibles las alternativas partidarias de la región, encabezadas principalmente por el PRD. Sin embargo una buena parte de la clase política de ese partido se había formado como miembros del PRI, por lo que se convirtieron en reproductores de sus prácticas y cultura política.

Las acciones políticas para el control del partido tratan de articular las estructuras partidarias con las prácticas políticas comunales, es decir tratan de identificar la cultura política priísta con la cultura tradicional indígena.

Las facciones locales intervienen en la coacción política de la comunidad, y pueden operar presionando a los adversarios o disidentes para deslegitimarlos mediante el discurso de que han violado los códigos cultura tradicional, afirmando que no generan cooperación a la comunidad y que por tanto lesionan el bienestar de la cultura y la comunidad. Así se ilustran parte de las técnicas de control que se valen de los estereotipos étnicos para el control del poder político, promoviendo un fundamentalismo cultural ideológicamente manipulador.

En cuanto a los miembros en resistencia que coexisten en comunidades mixtas, se ejerce sobre ellos un discurso de antagonismo político que busca legitimar su segregación de los bienes pues han perdido todo derecho comunitario. En este sentido, las bases de apoyo que

viven en comunidades con miembros de partidos políticos, no sólo renuncian por su propia cuenta propia a la relación con el Estado, sino que esta relación parece sólo estar mediada por estos grupos políticos locales, por lo que principalmente la ruptura autonomía-Estado se hace a este nivel, que en muchos casos representa el único canal de referencia con el gobierno estatal. De ahí que la percepción sobre todo lo que está, proviene y hace el gobierno, sea una noción performática construida en un inicio a partir de las prácticas oligárquicas locales.

En Elambó la cultura política que se produce desde el PRI, está apoyada en la misma dinámica de la acción social cotidiana, debido a que los juegos de poder se enmascaran estratégicamente en la lógica de la organización tradicional y trastocan los modelos de relación social. Eso se expresa por ejemplo en la lógica que sigue la rotación del sistema de cargos religiosos, pues el prestigio religioso es una parte fundamental de legitimidad para el poder político.

El noviazgo y parentesco también están mediados por prescripciones políticas. Así, varias de las representaciones y prácticas cotidianas en lo social, lo religioso o lo cultural tienden a estar permeadas por los juegos y divisiones políticas. De ahí que la disidencia (en el caso de Elambó asociada con la resistencia, pero en otras localidades asociadas con el cambio religioso), sean representadas como una lucha no sólo con una clase y su respectiva ideología, sino también con todo el conjunto sociocultural.

En una conversación sostenida con un informante afiliado al PRD, a propósito de lo que podríamos llamar la *intrafragmentación local*, dijo lo siguiente:

“Nadie sabe de dónde vino esa idea, (de la división) la gente luego se confunde mucho porque ve que muchos parientes se pierden, hermanos, tíos, hijos, claro, ganas luego en tu partido a otros parientes, pero no es lo mismo. Porque ya sabes, si tienes parientes en el partido en el que andas ellos te van a echar la mano con eso que luego el gobierno da, y hasta ahí está bien, el problema es cuando tus hermanos o hijos son de otro partido pues ya no te puedes juntar mucho con ellos. Y sí, uno sabe que los zapatistas hacen cosas buenas, no lo niego, pero ellos quieren un cambio que va tardar, quiere tiempo eso y la gente ya no quiere esperar, no le gusta estar con el gobierno, pero ni modos, sólo así a veces se puede salir adelante.”

Podemos deducir que muchas de estas acciones oligárquicas operan como prácticas caciquiles ya no exclusivamente para favorecer a los terratenientes, vemos pues la emergencia de una clase indígena política, necesaria para mantener la articulación de los intereses estatales en los niveles locales.

Este tipo de caciquismo juega un papel importante al ser mediadores entre los distintos campos o niveles de poder. Los caciques negocian la mediación del poder entre los niveles e integran a los actores a sus distintas líneas de flujo. Obtienen su autoridad en función de su habilidad para vincularse en las arenas políticas a través de vínculos sociedades como el compadrazgo o el parentesco, a la par combinan este poder con el prestigio y poder simbólico comunitario, mediante cargos religiosos o actos rituales, pues no es novedoso que quienes detentan poder político suelen también ser curanderos que proclaman tener dones especiales para la magia.

En Elambó los actores que regularmente desempeñan cargos religiosos, o bien, se ocupan de dar servicios considerados como prestigiosos, son quienes por lo regular detentan identidad política priísta. Eso les permite ingresar a ocupar posiciones políticas de consideración y consecuentemente se convierten en receptores de los recursos y beneficios públicos, para después ganarse su administración local.

Para Richard Adams (1975), el poder consiste en la capacidad de ejercer influencia sobre actores o unidades operativas mediante el control de los recursos estratégicos, los cuales, desde nuestro punto de vista, no se reducen a la concentración de recursos materiales, sino a su coordinación con recursos de otra índole como ideológica, simbólica o cultural. De ahí que la eficacia de las prácticas caciquiles depende también de la capacidad para concentrar estas dos unidades; la material y la cultural. Por lo tanto estos actores se comportan como intermediarios; con capacidad de ejercer poder político al regular la concentración y administración de recursos estratégicos, que puede implicar, desde la administración de lo sagrado, hasta la administración de los derechos, o sea del acceso a la salud y a la educación.

En Elambó la segregación política excluye a los miembros en resistencia de participar de una multiplicidad de recursos y servicios: agua, energía eléctrica de mala calidad, servicios de salud, escuela, bienes religiosos, vivienda etcétera. Estas prácticas que alientan la fragmentación son parte de las estrategias que lleva a cabo el Estado federal y el gobierno estatal, para desarticular los movimientos insurgentes indígenas. También en muchas comunidades la presencia de grupos paramilitares ligados al PRI ataca a las bases de apoyo expropiando sus tierras y generando desplazamientos.

Desde los últimos años ocurre una campaña política que criminaliza la protesta social y no pocas veces se encarcela a líderes indígenas ligados a movimientos políticos, como es el caso del maestro indígena Alberto Patishtan, preso desde el año 2000, del que organizaciones de derechos humanos lo han señalado como preso político.

1.3.3 Etnicidad y la autonomía comunal en Elambó

Según la tipología que se hace de las autonomías, éstas pueden constituirse de manera municipal, regional y comunal o comunitaria (Velasco, 2003). La autonomía que nosotros analizamos es la emplazada por uno de los dos grupos en resistencia en Elambó. Se trata de una autonomía de carácter comunal, agrupada bajo el nombre de Colectivo Vicente Guerrero, e inició desde el 16 de diciembre de 2010.

Básicamente lo que caracteriza este tipo de autonomía es que su punto partida es la instalación de un régimen autónomo en un espacio territorial comunitario. No obstante, este proyecto político forma parte de una red regional de autonomías rebeldes en el sureste mexicano llevadas a cabo por la vía de los hechos a partir de 1996, en su mayoría constituyen bases de apoyo adherentes al Ejército Zapatista de Liberación Nacional⁵.

Como hemos mencionado, en Elambó existen dos grupos en resistencia que se mantienen en autonomía. Ambos grupos se rigen por la identidad política zapatista, pero se distinguen porque el grupo zapatista está organizado y regulado mediante las Juntas del Buen Gobierno y regidos por las Leyes Revolucionarias Zapatistas. Mientras que en el caso del colectivo Vicente Guerrero, si bien se reconoce a estos órganos políticos no se encuentran regidos por ellos directamente. Este grupo se adhirió a los principios recogidos en la Sexta Declaración de la selva Lacandona (2005) y es miembro del movimiento político *la otra campaña*.

⁵ EZIN es una organización socio-político-militar de masas formada por militantes urbanos de izquierda e indígenas de Chiapas y de otras partes del país. Según el discurso oficial zapatista, el EZIN tiene una estructura política y otra militar que son complementarias. La estructura política se basa en asambleas comunales y regionales que trabajan con el objetivo común de alcanzar acuerdos políticos. Éste es un método tradicional usado para construir consensos y legitimidad al interior de algunas organizaciones campesinas indígenas. Por otra parte, aunque la estructura militar es jerárquica, se encuentra subordinada a la dirigencia de la estructura política: El Comité Clandestino Revolucionario Insurgente-Comandancia General (ccri-cG). Éste fue creado inmediatamente después de que el EZLN dejó de ser clandestino y se formó con representantes indígenas de diferentes grupos étnicos (Leyva et al., 1995).

Esta última se puede comprender como un esfuerzo para la articulación de fuerzas civiles y políticas de carácter progresista, adherentes a los principios de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Uno de los puntos centrales de dicha declaración es que es necesaria la reconstrucción política y económica de la nación mexicana para una verdadera democracia incluyente de la diversidad, esto con el fin de alcanzar la equidad social.

Actualmente, por lo menos en Chiapas, *La otra campaña* se está erigiendo como una organización con identidad política propia, si bien no independiente ni en división con el zapatismo, sí a un costado de él. Esto no necesariamente es novedoso en las organizaciones políticas y menos en Chiapas, pues la diferente interpretación y apropiación de los discursos políticos conlleva a una posible diversidad de prácticas.

Los miembros adherentes del colectivo Vicente Guerrero van de 70 a 100 personas y son originarios de Elambó Bajo, de Elambó Alto y del poblado Nachig. La organización autónoma comunal tiene dos propósitos políticos inmediatos: la recuperación y aplicación de usos y costumbres y fortalecer el autogobierno comunitario de manera autogestiva bajo un sistema de democracia participativa.

En Elambó se eligen autoridades con ámbito de competencia sólo dentro de la estructura del régimen comunal, en su espacio territorial y sobre los miembros adheridos. El parentesco es decisivo para cohesionar los vínculos políticos y a su vez para generar un sistema de solidaridad y lealtad comunitaria. Si bien hay un dirigente, éste no concentra todo el poder. Su autoridad se basa en el reconocimiento que se ha ganado ante los demás, tanto por sus convicciones ideológicas como por su capacidad de favorecer los intereses colectivos.

A su cargo tiene el cuidado de la iglesia y llega a gestionar políticas públicas alternativas; es representante ante líderes de otras comunidades simpatizantes y administra la tienda comunitaria, que escasamente puede sufragar algunos gastos como el material de la iglesia o algunos insumos para planes políticos. El dirigente trata de regular los acuerdos de las acciones políticas tomados en las asambleas, cabe subrayar que en ellas las mujeres no participan directamente. Hay delegados que ocupan cargos cívico-religiosos y que forman comisiones para atender problemáticas o gestionar recursos.

La autoridad comunitaria no recae estrictamente sobre el nivel político ni en sus actores, hay otros personajes como es el caso de los consejeros ancianos, a quienes se les toma como guías de la interacción social; como mentores sabios, cuyo poder consiste en su palabra; en su discurso adecuado para mejorar la vida.

Así pues, el emplazamiento político autónomo motiva procesos de reconstitución comunitaria. Por una parte esto ocurre en gran medida al generarse una identidad política en común, caracterizada por una ideología emancipadora indígena que reivindica un Otro “ser” y “saber”, a la vez que genera una crítica colonial y contrahegemónica de las políticas neoliberales. De esta manera, ocurren procesos de rearticulación comunitaria en torno a una subjetividad política que revitaliza los lazos sociales, generándose una estructura política más horizontal que permite acciones políticas colectivas. En este sentido los problemas son confrontados desde una percepción y práctica políticamente comunal.

Si bien en varios territorios autónomos es posible ver el desarrollo de una infraestructura de políticas públicas autónomas, que suele incluir cooperativas con proyectos económicos autosustentables, en esta autonomía emergente los principales ingresos dependen del cultivo, pero sobre todo del trabajo asalariado, por lo tanto la dimensión económica está en función de estructuras y relaciones extra autónomas. No obstante, hay que decir que las unidades domésticas experimentan, dentro de la nueva cohesión comunitaria, estrategias de redistribución social de la riqueza a partir del fortalecimiento entre lazos económicos familiares y de nuevo “parentesco social y político”.

Desde la afiliación al zapatismo en el 2004, el consumo de alcohol entre los miembros del colectivo se encuentra prohibido. Eso ha contribuido a un clima de tranquilidad social, pues los niños y las mujeres no padecen abusos físicos, además de tener un impacto positivo en la administración económica de los ingresos domésticos.

En la organización política asamblearia no participan las mujeres, tampoco son objeto de ningún cargo cívico-religioso. En éste sentido, el papel de la mujer queda al margen de las decisiones y del poder que detentan los hombres.

Si bien se percibe un clima de muy baja violencia física de género, hay asimetrías políticas entre hombres y mujeres que pueden desarrollar y legitimar prácticas culturales y sociales que desfavorecen a las mujeres.

Aunque es obligación para las bases de apoyo zapatistas asumir la Ley Revolucionaria para Mujeres, donde se prevé la justicia de género, en comunidades como Elambó, que se adhieren de modo diverso a dicha ley, esto no se sigue con norma. Eso deja entrever que la reconstitución política no opera bajo un solo significante, ni que es inmune a las condiciones intraculturales, por lo tanto en las autonomías pueden ocurrir procesos donde es posible la resignificación de los discursos políticos lo cual tiene efectos en la manera de cómo se aplica o se vive la resistencia.

Los procesos autónomos que no guardan relación con el Estado, sufren más obstáculos para autogenerar la satisfacción de servicios públicos o sociales, sobre todo si la autonomía es pequeña y si además se desarrolla en comunidades mixtas. El acceso a cualquier servicio público estatal a través de la gestión o no de partidos políticos, es rechazado. En primer lugar porque para acceder a ello es necesario contar con una afiliación partidista, y en segundo porque los servicios se ofrecen con precariedad, burocracia y no pocas veces con discriminación.

Como ejemplo podemos mencionar lo que sucede en los servicios de salud. Las mujeres rechazan acudir, más que por un desdén a la medicina occidental, porque que el personal de salud la mayoría de las veces no conoce la lengua y los pacientes no pueden expresar con precisión su malestar físico. Tampoco reciben información sobre su diagnóstico y el tratamiento indicado, por lo que no se les permite conocer la naturaleza de su afección de manera adecuada. Además perciben, a través de todo ello un rechazo y negligencia que es discriminatorio.

Por otra parte, la reconstitución comunitaria en términos políticos y sociales produce efectos en la cultura. Algo que se vuelve sumamente importante como producto muy específico de las experiencias autónomas, es lo que Mariana Mora llama: “la producción de identidades políticas indígenas” (Mora, et. al., 2008). La reorganización del grupo está en

relación con el desarrollo de una nueva subjetividad colectiva, mediante recursos y procesos de resignificación política y cultural.

La identidad será un tema que abordaremos en un siguiente apartado, pero por ahora es necesario señalar que como fruto de la reconstitución comunitaria la identidad se reivindica no sólo al revitalizar los rasgos culturales considerados como tradicionales, sino que ofrece vías para ampliar la oferta y el contacto con otros conocimientos, prácticas, habilidades y reflexiones, y aunque estos se encuentren permeados por algunos dogmas de las ideologías culturales de los discursos izquierdistas, no hay duda que promueven una subjetividad crítica.

Por ejemplo, es posible observar que se cuenta con mejor capacidad y disposición para acceder a otro circuito de información, como a los contenidos de las radios comunitarias que promueven el pensamiento crítico con una programación cultural muy nutrida y “underground”.

Los fanzines, panfletos así como la oferta gráfica y audiovisual que circulan en los espacios de izquierda forman parte de nuevos recursos y procesos de significación, que funcionan no sólo como plataforma de denuncia o de difusión política, sino también como canales de expresión, donde se devela una estética y conocimiento “Otros”. Favorecida por el contacto intercultural y por la circulación y apropiación de un abanico cultural diverso, es emerge una nueva subjetividad no simplemente política sino con una nueva y enriquecida poética.

II

La autonomía como paradigma de lo que constituye la “emergencia indígena latinoamericana”, surge en la era moderna de los derechos humanos y forma parte de las luchas para llevarlos a cabo⁶. Al hablar de autonomía hay que hacer hincapié en las

⁶ Según Gledhill (1997), las demandas zapatistas se ubican en el contexto amplio de las “luchas por los derechos socioeconómicos, humanos y culturales”. El mismo autor señala que La Declaración de 1948 “que sólo hizo referencia a los derechos culturales en vez de demandar el respeto a la diferencia o la indemnización de los pueblos colonizados. Se refería únicamente al derecho a participar en la vida cultural y la educación. Esta Declaración se basó en concepciones occidentales de sociedad y ley natural... En su discurso liberal... el tema sobre derechos fue asociado con individualismo,

distinciones que se generan sobre esta noción que, básicamente designa un proceso de reivindicación, reconocimiento y ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos originarios, además mediante la autonomía los grupos étnicos tratan de hacer frente a la sociedad hegemónica que los contienen bajo una tutela excluyente. Sin embargo la noción de autonomía como libre determinación y autodeterminación no son las mismas cosas, por lo menos como conceptos jurídicos.

La “libre determinación es la forma de acción política dentro de un pacto de unidad nacional, reglamentado por el Estado... no atenta contra un Estado (como autodeterminación) sino que ayuda a fortalecer el Estado existente, pero exigiendo que los pueblos/etnias tengan opciones para ser políticamente representados y participación suficiente para ser elegidos y elegir a sus autoridades, para evitar de esa manera la asimilación o extinción de grupos” (Reynolds, 1996: Macartney, 1968, en Gutiérrez et. al., 2003) .

La autodeterminación, por el contrario es un concepto que puede ser utilizado en términos de principio, o bien como derecho. En tanto principio se refiere a la “capacidad de una nación para gobernarse a sí misma ejerciendo soberanía y teniendo un Estado propio” (Gutiérrez et. al., 2003:23), y como derecho alude a la Declaración de 1960 de la Carta de las Naciones Unidas en donde todavía no se reconoce a los grupos indígenas como pueblos, categoría necesaria para ejercer su libre autodeterminación.

Posterior a los procesos de descolonización y de posguerra en Europa, surge un debate en el derecho internacional sobre la condición oprimida de las minorías y pueblos que quedaron enmarcados bajo jurisdicción territorial de un Estado nación, o bien sometidos a los grandes imperios coloniales. Hacia 1966 la Organización de las Naciones Unidas (ONU) favoreció las resoluciones que afirmaban el derecho de los pueblos a la libre autodeterminación, lo que implicaba el derecho a un gobierno propio, con posibilidades de un Estado, y otorgó concesión a la independencia de los países y pueblos colonizados. El Pacto Internacional de derechos civiles y políticos y el Pacto Internacional sobre derechos

propiedad privada y justicia social. Dentro de este marco, el modelo constitucional democrático liberal se preocupó en asegurar las condiciones para un pluralismo auténtico... En este contexto, los derechos humanos se entienden como los derechos civiles de una sociedad en busca de democracia.

económicos, sociales y culturales ratificado en su resolución 2200 A (XXI) el 16 de diciembre de 1966, lo dejaron estipulado.

El 4 de julio de 1976 se proclamó la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos, y con ello se refrendó el principio de igualdad de todos los pueblos para ejercer su derecho a la autodeterminación. No obstante para los pueblos indígenas surgieron paradojas, puesto que no fueron considerados jurídicamente como pueblos, sino como minorías circunscritas a la personalidad jurídica internacional del Estado nación. El hecho de no ser reconocidos como pueblos les impidió ocupar el derecho a la libre autodeterminación. Ante esto, desde la década de los 60 comenzaron a irrumpir distintos movimientos étnicos en América Latina.

Las demandas indígenas entraron en contestación contra las diferentes inequidades que generaba –y sigue generando– estar bajo la hegemonía política, social, económica y cultural del Estado nación. La Declaración de Barbados, la experiencia de autonomía regional en Nicaragua y las movilizaciones de alcance continental, como el Movimiento de los 500 Años de Resistencia Indígena, fueron expresiones indias y subalternas para encaminar reivindicaciones a favor de: la defensa de los recursos naturales, el territorio, a organización política de pueblos y comunidades, la tierra, los derechos humanos, la lucha contra el racismo, el desarrollo económico y social.

Estas acciones fueron decisivas para emplazar a la autonomía como “un paradigma que disputa la hegemonía a otros viejos paradigmas con los que ha luchado para desplazarlos; tales como el paradigma colonial, el de la asimilación y el integracionismo” (Burguete et. al., 2008: 67).

De acuerdo con la autora, el desarrollo de la autonomía se ha ido configurando como un “nuevo paradigma en el curso de tres fases”. El primer momento ocurre cuando irrumpen las primeras ideas en los años setenta del pasado siglo, enterrando sus raíces conceptuales en la apropiación del derecho de autodeterminación de los pueblos, hecho que impulsa la mirada indígena sobre sí mismo y en oposición al paradigma colonial, específicamente a la situación de colonialismo interno. El segundo proceso siguiendo a Burguete, es el de “resistencia versus las políticas asimilacionistas/integracionistas”, y lo marca la emergencia de organizaciones indígenas independientes. En este punto es clave la configuración de un

movimiento indígena continental a partir de los años setenta, que se fortalece en los años ochenta y hace eclosión en los años noventa, con las movilizaciones producidas en el marco del movimiento de oposición a la celebración oficial del V Centenario; así como con la rebelión del EZLN en México y otros movimientos en América Latina.

Con estos movimientos se puso en cuestión el paradigma de la sociedad mestiza, y las organizaciones indígenas se convirtieron en un nuevo actor sociopolítico, politizando la identidad indígena y dándole un cuerpo más sólido y visible al movimiento indianista para combatir los nacionalismos homogéneos, racistas y excluyentes (Burguete et. al., 2008).

El tercer paradigma contra el que disputa el paradigma autonómico es el multiculturalismo. Este es el punto, dentro de la propuesta de análisis de la misma autora, en donde se identifican las luchas actuales que caracterizan las autonomías que llevan a cabo los adherentes al zapatismo. Como hemos mencionado, el derecho internacional no brindaba el reconocimiento a la libre determinación a los pueblos indígenas porque los consideraba bajo el estatus jurídico de minorías, el cual no permite dicha reivindicación.

Ante el inminente arribo de movimientos indígenas en la década de los 90 se recurrió a la política del multiculturalismo de Estado como mecanismo de reconocimiento y administración de la diversidad, sin embargo esta política no precisa los derechos a la libre determinación de los pueblos indios tal como son demandados por los movimientos indígenas latinoamericanos.

Dicha política básicamente se ocupa del reconocimiento de la diversidad y de sus derechos culturales, pero no permite la realización de sus derechos colectivos, ni su empoderamiento para encaminar su propio desarrollo. Dentro de este marco la tesis que se sostiene es que la diversidad debe ser administrada por el Estado dado que es la única entidad capaz de ordenar una nación, y de implementar la aplicación de políticas en favor de los derechos humanos. No obstante esta política de administración sobre diversidad es favorecida notablemente por la política neoliberal al ser impulsada por organismos internacionales como Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo. Promueven el reconocimiento, pero no así el principio de la redistribución. En ese sentido la autonomía promueve una interacción una repartición equitativa de la riqueza al tener los pueblos

indígenas mecanismos de representación y participación política para intervenir en las perspectivas de desarrollo económico.

Para los estudiosos del multiculturalismo esta es una política básicamente de reconocimiento, que sirve para la reestructuración y expansión de mercados y la incorporación dependiente de las economías a un sistema global financiero encabezado por Estados Unidos (Díaz Polanco, 2006; Hale, 2007).

Cuando esta política es asumida por el Estado, surge el multiculturalismo constitucional, cuya intención es articular la hegemonía del Estado nación con la economía neoliberal, lo que para la diversidad significa una nueva versión de política indigenista mediante un aparato de “governabilidad multicultural” (Zambrano, 2006), necesario para los intereses de las potencias capitalistas.

Al asignar constitucionalmente el estatus de minoría y no de pueblos a grupos indígenas recae en ellos una categoría jurídica, teórica y política que les impide la realización de sus derechos políticos y colectivos, negándoles la soberanía para su propio desarrollo bajo el control de sus territorios ancestrales.

La operación del “governabilidad multicultural” es la que según varios autores se impuso en las reformas en materia de derechos y cultura indígena, que se realizaron en el 2001 al 2 artículo constitucional. En dichas reformas, que sólo alcanzan para el reconocimiento de una política pública multicultural y la legalidad del autogobierno, a los pueblos indígenas se les otorga un trato jurídico de minorías negándoles el reconocimiento como sujetos colectivos con facultades, atribuciones y recursos para desarrollarse como entidades políticas y culturales, constituyéndose así como partes del Estado mexicano y no como receptores de políticas de apoyo (Burguete et. al., 2008).

Este es parte del contexto político en el que se desenvuelven las autonomías en México, y es fundamental conocerlos para comprender porque las autonomías zapatistas llevan a cabo la realización de sus derechos colectivos por la vía de los hechos convirtiéndose así en experiencias radicales y distintivas de otros proyectos autónomos en otras regiones de América Latina.

En un primer tipo, las autonomías que buscan constituirse “desde el Estado” buscan la composición plurinacional del Estado, en donde los regímenes autónomos sean protegidos constitucionalmente. Esto ocurre en países como Bolivia y Ecuador.

Un segundo tipo en las experiencias autónomas, ocurre por el reconocimiento que hace el Estado hacía la independencia territorial indígena, a la que le concede cierta soberanía, pero no se logran modificar las estructuras de gobierno nacional.

No obstante, en ambas experiencias se reconoce una jurisdicción indígena legalmente como parte del orden administrativo y político estatal (González, 2008).

Ahora bien, el multiculturalismo de Estado es impulsado en México en consonancia con el neoliberalismo desde la década de los 90, eso impide inherentemente la realización de los derechos de los pueblos indígenas mexicanos.

En febrero de 1996 son firmados los Acuerdos de San Andrés⁷ entre el EZLN y representantes del gobierno federal. Se realizaron cinco mesas de trabajo en 1996:

- a) Derechos y Cultura Indígena.
- b) Democracia y Justicia.
- c) Bienestar y Desarrollo.
- d) Conciliación en Chiapas.
- e) Derechos de la Mujer en Chiapas.

Como parte de esta etapa de negociación, se vislumbró la posibilidad de legislar en torno a la autonomía indígena en un marco de reconocimiento de las diferencias, seguridad la unidad nacional y respeto a los derechos humanos. En los ASA, las cuestiones fundamentales que el Estado asumió cumplir fueron eran:

1. Reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional.

⁷ Los Acuerdos de San Andrés (ASA) fueron firmados el 16 de febrero de 1996 como resultado de una negociación entre asesores y representantes del EZLN como del gobierno federal. El documento tiene cinco partes: 1) Contexto de la nueva relación Estado- pueblos indígenas; 2) Compromiso del gobierno con los pueblos indígenas ;3) Principios de la nueva relación; 4) Nuevo marco jurídico y 5) Conclusión. Sin embargo en los ASA si bien el gobierno asume un compromiso para una reforma constitucional, los acuerdos sólo son asumidos como resultado de la primera, derechos y cultura indígena, de cuatro mesas de diálogo que hasta la fecha no se han llevado a cabo.

2. Ampliar la participación y representación políticas local y nacional de los pueblos indígenas.
3. Garantizar acceso pleno a la justicia.
4. Reconocimiento a la pluriculturalidad; respeto y promoción de las culturas indígenas.
5. Un nuevo marco jurídico nacional y en las entidades federativas. Los compromisos que asume el gobierno federal son principalmente los de impulsar las acciones necesarias para el reconocimiento y respeto de los derechos políticos, de jurisdicción, sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas, e incorporarlas tanto a las leyes estatales como a la Constitución Política de México⁸

Así pues el gobierno, en un hecho inédito para la lucha indígena, dejó ver su disposición para una nueva relación de la nación con los pueblos indios. En los ASA se sustentaron en el fracaso de los viejos paradigmas de la nación monoétnica, y a cambio trataron de hacer conseguir un pacto “para construir prácticas institucionales a favor de una estructura de oportunidades y de equidad” (Gutiérrez et. al.,2003: 21)

Sin embargo, nueve meses la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) elaboró una propuesta de reformas constitucionales con base en los acuerdos firmados, que sólo podrían aceptar o rechazar pero no modificar. El EZLN aceptó, aunque no aprobó plenamente, la propuesta elaborada por la Cocopa que, a pesar de ser sólo un reflejo parcial de los Acuerdos de San Andrés, se ajustó de una manera aceptable y se consideró un primer paso de este proceso. Para empezar, se reconoce a los pueblos indígenas como los sujetos de ambos derechos: el de libre determinación y el de autonomía. Pero contrario a ello, La ley Cocopa en la contrarreforma de 2001 se convirtió en reformas constitucionales que no reconocen jurídicamente a los pueblos indígenas como “sujetos de derecho público”, sino como a la comunidad como “entidad de interés público”, lo que contrae límites jurídicamente al derecho de autonomía, en la medida que cuestiones fundamentales como “el sujeto pueblo, el acceso colectivo de recursos naturales, así como la transferencia de medios de comunicación a pueblos indios” (Gutiérrez et. al., 2003:22).

Pese a que si lo acordado en San Andrés entre el EZLN y el Estado sería respetado en términos de reconocimiento constitucional, las comunidades rebeldes se mostraron con

⁸ Híjar Cristina, La Autonomía Zapatista: otro mundo es posible, México, AMV, 2008

determinación a ejercer sus derechos colectivos por la “vía de los hechos”. El mismo año (1996) las bases de apoyo del EZLN comenzaron a implementar los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas que “se han dedicado a crear sistemas de gobierno y políticas sociales propias como parte de un reordenamiento territorial” .. “con entidades autónomas (comisiones) que diseñan y realizan los programas paralelos a las instituciones oficiales” (Mora et. al., 2008: 290-300).

El hecho de que las experiencias zapatistas lleven a cabo sistemas de autodeterminación con políticas públicas “sin el permiso del Estado”, les da un papel muy particular dentro de otras luchas indígenas por autonomía en América Latina. A diferencia de los proyectos autónomos en Bolivia y Ecuador, donde se están generando importantes transformaciones sobre el Estado para diseñar constitucionalmente una nación plurinacional, las autonomías de facto zapatistas han suspendido toda negociación con el Estado mexicano por lo que hasta ahora, tanto los municipios autónomos como las bases de apoyo zapatistas no tienen como fin el reconocimiento jurídico o legitimidad a partir de la creación de un nuevo marco jurídico.

Esto significa que la lucha, ante la decepcionante violación a los Acuerdos de San Andrés, ha dado un giro que busca reconstituir los pueblos a partir de una resistencia “desde abajo”. Reconocer este nivel de lucha y sus efectos es muy importante, porque si bien las transformaciones político electorales derivadas del alzamiento zapatista en 1994 cambiaron la situación de los partidos de oposición, no se han constituido otras fuerzas políticas institucionales de izquierda que luchan de manera importante a favor del derecho a la autodeterminación y por condiciones más equitativas para los pueblos indígenas.

A la vez Araceli Burguete (2008, 2004) distingue que las experiencias zapatistas se han ido construyendo no como fin en sí, sino como proceso articulador fuera de Estado “para materializarse en prácticas y discursos locales [...] y con ello generar procesos de resignificación en pro de la reconstitución de los pueblos [...] pero que ese “desde abajo” “demanda la producción de teoría y método autónomo, producido por sus líderes e intelectuales; al mismo tiempo que requiere procesos de consolidación jurídica de los

mismos, mediante regímenes de autonomía y procesos de refundación de los estados, hacía un diseño de Estado plurinacional o multiétnico” (Burguete et. al., 2008:87).

Esto conlleva a cuestionarnos ¿Hasta dónde interfiere la política multicultural de Estado en mantener suspendida la negociación, dado que no se dispone el pleno reconocimiento jurídico a la libre determinación indígena? ¿Qué límites tienen los mecanismos de resistencia fuera de los bienes, recursos y servicios del Estado para combatir la producción y reproducción de desigualdades? ¿En dónde hallar las contribuciones de las resistencias autónomas como práctica y discurso contrahegemónico?

En los 38 Municipios Autónomos Zapatistas coexisten territorialmente las jurisdicciones institucionales. Dentro de los territorios autónomos se ejercen funciones paralelas a las del gobierno local y se produce una estructura organizativa con comisiones y programas propios. Desde el 2003 se fundaron sedes regionales llamadas caracoles donde tienen sede las Juntas del Buen gobierno. La creación de libertades municipales es una base fundamental del pensamiento del ejército rebelde zapatista, cuya raíz se encuentra en los principios magonistas que buscaban recuperar la comunidad como un proyecto de autogestión política y económica.

La reivindicación municipalista libertaria expresada en las Leyes Revolucionarias Agrarias Zapatistas declara que el derecho a libre autodeterminación se concreta en el autogobierno del espacio municipal. Sin embargo al formularse como comunidades “mixtas” surge un debate de confrontación entre tres sistemas político: el estatal-ciudadano-mestizo, el tradicional-comunitario-indígena y el comunitario o municipal autónomo. La coexistencia de estructuras rivales de gobierno en la región chiapaneca se traduce en el acceso diferencial a recursos y servicios, pues la pertenencia a un municipio autónomo facilita el acceso a ciertos recursos a costa de la exclusión de otros, lo que genera dilemas serios para la población en resistencia.

Es importante mencionar que el rechazo zapatista a lo que viene del gobierno no sólo es producto de un axioma político del movimiento. En el oriente de Chiapas, la producción de identidades políticas se fueron configurando en base a la oposición con el Estado, debido a

que éste nunca ha sido el único proveedor de bienes y servicios, sino que ha coexistido con otras ofertas notables bien estructuradas, como la diócesis de San Cristóbal y la unión de uniones. Desde la década de los ochenta, cuando el estado busca fortalecer el PRI en el oriente y frenar las organizaciones independientes, se generó un fuerte polarización alrededor de la actuación estatal, optando por aliarse con el estado o bien alejarse de él. Por lo tanto el rechazo o no hacia el gobierno tiene una genealogía histórica que se refleja en las identidades y en una cultura política. Ante esto vale la pena citar lo que señala Gemma Van Deer Har:

“En el oriente de Chiapas, el Estado mexicano nunca fue un actor neutral, sino que estuvo asociado a las luchas faccionalistas. Recursos y servicios que ofrecía el Estado –tierra, infraestructura, administración de justicia- se inscribían en luchas políticas, de modo que ningún servicio fue simplemente un servicio en sí, sino que era, a la vez, un testimonio del éxito de cierto grupo político frente a otro. La oferta de lo que eran servicios públicos se iban fragmentando por filiaciones políticas. Por esta misma razón el concepto de servicios públicos en esta región carece de significado. El rechazo zapatista a lo que viene del gobierno se explica por el carácter controvertido y politizado que la acción gubernamental ha adquirido en el oriente de Chiapas. El rechazo zapatista expone la deficiencia de la acción gubernamental más clara y coherente que nunca antes” (Van Deer Har, 2006:134)

El ejercicio de los derechos a la libre determinación, en esta compleja red de rivalidades y de identidades políticas, conlleva el riesgo de prescindir de los servicios del Estado sin que se tenga una buena opción, al grado de poder convertir la resistencia en un modelo aislacionista no sustentable. Además las bases de apoyo zapatistas periféricas o las comunidades autónomas emergentes, pueden sufrir muchas adversidades, como en nuestro caso de estudio, si no cuentan plenamente con el acceso a la infraestructura de políticas públicas alternas que se ejecutan en los caracoles o los municipios autónomos ya consolidados, y que son más beneficiados al ser foco de atención para proyectos de las ONG y de diversos activistas.

Ahora bien, consideramos que si bien la refundación nacional necesariamente implica procesos de reformas constitucionales y por lo tanto no abolir el Estado sino promover un nuevo pacto, eso no significa que las resistencias zapatistas, dado que no persiguen dichas reformas actualmente, no estén generando prácticas y propuestas alternas significativas. Sin embargo, no todas las prácticas de este orden contrahegemónico, logran reducir o pueden pelear plenamente mecanismos de exclusión. Sobre todo consideramos que más que prescindir de las instituciones, algunos miembros pueden, o bien tomar un papel marginal

de ellas o bien llevar a cabo estrategias para beneficiarse de las instituciones sin que ello afecte o comprometa su ejercicio de resistencia. Sostenemos que miembros del zapatismo no desarticulan plenamente su contacto con las instituciones ni con la economía neoliberal, sino que generan procesos estratégicos para su apropiación. Por ejemplo, conocimos a varios estudiantes universitarios de familias zapatistas autónomas que también participaban de becas académicas y en cuyo anhelo se encontraba regresar preparados a sus comunidades para convertirse en maestros comunitarios. Y qué decir de intelectuales, teóricos y activistas que se postulan a favor de las autonomías pero que no viven bajo esos regímenes, sino que producen y conjeturan su solidaridad con diversos proyectos, desde otros espacios sin renunciar a filtros institucionales para darles salida. O bien, cómo pensar que las ventajas económicas para las cooperativas alternas de mujeres artesanas dependen en gran medida del turismo nacional e internacional que consume artesanías y souvenirs zapatistas que no llegan a ser muy baratos.

Lo que tratamos de decir es que hasta cierto nivel se guarda relación e incluso dependencia con ámbitos que son de injerencia estatal y neoliberal, pero que el desplazamiento en dichos campos ocurre mediante nuevas resignificaciones, que si bien no alteran las determinaciones materiales u objetivas en las que se sustenta el Estado y la economía neoliberal, sí logran redirigir sus efectos. En ese sentido se construye un conjunto de microresistencias efectivas, pero también y no pocas veces, se puede llegar a instrumentalizar la adherencia zapatista para generar iconos culturales de consumo o bien para persuadir ideológicamente a fin de conseguir intereses políticos individuales.

Quisiéramos rescatar la tesis que sostiene Mariana Mora al señalar que: “uno de los aspectos más novedosos de la autonomía zapatista, consiste en la producción de identidades políticas indígenas que generan subjetividades radicalmente distintas a las producidas mediante las fuerzas regulatorias del Estado mexicano, particularmente frente a las políticas multiculturales y neo-indigenistas” (Mora et. al., 2008: 291). En este sentido es hacia donde este trabajo pretende ir, al ocuparnos de los procesos culturales de resignificación que emergen y como condición justamente, de la reconstitución comunitaria que provocan los emplazamientos autónomos. Pues como sostiene la autora que:

“debido a las particularidades de la reconfiguración del Estado mexicano actual y de las nuevas expresiones de resistencia, las lucha hegemónicas y contra-hegemónicas se dan sobre todo en la producción de subjetividades indígenas. En este sentido, no solamente la tierra y el territorio son fundamentales para la autonomía, sino también, el control sobre las condiciones de reproducción de la vida social y biológica de la población”.

Además de hacer efectiva la autodeterminación en el sentido de hacer frente a las redes de coacción bajo la oligarquía política con que vive la mayoría de los municipios oficiales, la autonomía representa un proceso donde se dan cita numerosas resignificaciones que construyen poco a poco una nueva subjetividad que articula la retórica que se encuentra en lo étnico con una crítica histórica hacía el colonialismo, a los procesos hegemónicos del capitalismo y a sus subjetividades confundidas, logrando exhibir las contradicciones de la modernidad como paradigma civilizatorio.

CAPITULO II. UNA MIRADA A LA EXCLUSIÓN EN ELAMBÓ BAJO

2.1 El giro hacía la exclusión en el debate actual de las desigualdades.

La pobreza ha sido un importante tema de preocupación y de debate para numerosas agendas políticas y de organismos internacionales, pues forma parte de las “metas del milenio”⁹. Se considera que su combate y erradicación son uno de los primeros retos que deben asumir los denominados países tercer mundistas para conseguir el desarrollo.

Para el análisis de su problemática se han planteado un conjunto de estándares mínimos que delimitan las condiciones elementales de vida y así poder identificar los estados de pobreza como la ausencia de esas condiciones. Para ello, el índice de precarización de la vida material ha sido considerado el indicador primordial. La falta de ventajas económicas es tomada como el factor clave que impide satisfacer las necesidades fundamentales de una vida digna. Se podría deducir que el ingreso económico y el consumo percapita son la base de la inclusión social.

Las políticas públicas para el combate a la pobreza se han valido de que sólo a partir de un mayor crecimiento económico y de la modernización capitalizable de los sectores rezagados es posible remediar la condición de los pobres. La inclusión social es vista a partir de la integración económica, puesto que permite que los hogares tengan mayores fuentes de ingreso y por lo tanto puedan gozar de un estado de bienestar y satisfacción social, “por lo menos de manera elemental”.

En los estudios sobre marginalidad se arguye que los pobres, también, son grupos que se han negado a integrarse a la sociedad. Desde esta perspectiva, que da mayor prioridad a los factores culturales que a los económicos, parte de que el problema de los pobres radica en que no desarrollan capacidades propias para eludir los círculos de la miseria. Incluso se habla de que existe *la cultura de los pobres* que reduce la voluntad y potencialidades de los individuos para participar de las ventajas sociales. Con esto se les estigmatiza, además de

⁹ Los objetivos del milenio son ocho propósitos de desarrollo humano fijados en el 2000 que 189 países integrantes de la ONU acordaron llevar a cabo antes del 2015

que es la materia con la que se construyen discursos legitimadores de su condición, porque se atribuye que es su propia incapacidad la que impide salir de su condición desventajosa.

Sin embargo, vale la pena bien preguntarse ¿Hasta dónde es capaz el concepto de pobreza de describir y explicar las contradicciones sociales, económicas, culturales y políticas en las clases, no solamente bajas o marginales, sino incluso en las clases medias? ¿Es la satisfacción material un estado acabado de igualdad e inclusión social? ¿Es la falta de integración económica de los pobres, aunado a una especie de ineptitud de ellos mismos, la causa principal que les impide eludir la pobreza y desigualdad, o un patrón estructural que distribuye la riqueza y las ventajas sociales de manera inequitativa? ¿Cuáles son las jerarquías y desigualdades que se construyen a partir de mecanismos culturales, que a diferencia de la explotación, frecuentemente son opacadas por los discursos y prácticas tradicionales?

Muchos sectores sociales han sido apartados y dejados fuera de las ventajas y oportunidades como causa de la acumulación de complejos procesos históricos, donde se han dado ajustes estructurales políticos y económicos que influyen fuertemente en las situaciones del presente. Para analizar la pobreza es necesario relacionarla con los procesos profundos que la provocan, reproducen, y no en pocas ocasiones logran perpetuarla. Es necesario reconocer a la pobreza como un estado constitutivo de la desigualdad social general, y no simplemente como un estado de irrealización material.

Transitar hacia los análisis de la desigualdad implica reconocer que las inequidades sociales tienen muchas caras, es decir, que son multidimensionales y heterogéneas. Se puede estar en desventaja por diversos mecanismos y por lo tanto desvinculado de muchos recursos y derechos. También es necesario reconocer que las inequidades que se generan en las prácticas y discursos cotidianos que producen estigmas y brechas y que muchas de ellas tienen una base en la cultura.

Las causas de la desigualdad están relacionadas con la lógica de un patrón de desarrollo concentrador, excluyente, y con las formas de clasificación cultural, y ambas al articularse mediante la explotación y el acaparamiento de oportunidades (Tilly, 2000), generan y

reproducen el sistema de estratificación que bien puede traducirse en relaciones de dominio-sujeción.

Por ello “al estudiar las desigualdades se busca dar cuenta de las estructuras y prácticas que producen la pobreza desde un punto de vista histórico, procesual, y multidimensional donde se tenga en cuenta decisivamente el papel que juegan las relaciones de poder” (Reygadas, 2004: 207). Lo cual abre nuevas formas no sólo para mirar la pobreza, sino para encarar sus nuevas manifestaciones en una época de discursos políticos democráticos y acelerados procesos de desarrollo económico.

Más que profundizar en los mecanismos que confluyen en la génesis de la pobreza, la mayoría de sus estudios se han inclinado por teorizar sus formas de contención. Se tiende a clasificar a los pobres que no pueden cubrir sus necesidades básicas por contar con un ingreso deficiente, como un grupo homogéneo. A partir de esa premisa se elaboran estrategias para incrementar los ingresos económicos, no obstante no se profundiza en las desigualdades previas que configuran distintas potencialidades en los individuos para obtener un buen ingreso. Además no se contempla que dentro de una misma clase social se mantienen identidades distintas, lo que impide uniformar a los pobres, pues las prácticas culturales inciden en la forma de experimentar y reproducir la pobreza.

Lo anterior es un punto importante que limita el análisis de los estudios de la pobreza pues sus métodos cuantifican y uniforman a los pobres como grupo social y categoría estadística y un concepto normativo de pobreza no deja límites claros entre los pobres y los no pobres. No es posible delimitar con precisión a una clase o sector como exclusivamente los desfavorecidos, ni que las desventajas se acoplen de la misma manera y provoquen estados homogéneos de carencia.

La globalización de las sociedades y el nuevo contexto postindustrial del capitalismo desarrollan nuevas formas de desigualdad que ocasionan severos desajustes en varios sectores sociales y endurecen las situaciones desventajosas de los grupos “tradicionalmente” precarios.

Tan es así que los enfoques sobre pobreza paulatinamente se han abandonado porque ya no son instrumentos analíticos suficientes para explicar y tratar de reparar recrudescedoras

modalidades de desigualdad en los contextos actuales. Pues “el carecer de una visión amplia de la heterogeneidad social, el no sustentar una perspectiva relacional y el soslayar el tema de la disputa de los recursos sociales que favorecen procesos de exclusión social y acumulación de excedentes, impide a los enfoques dominantes de pobreza dar cuenta de los procesos de reconstitución de la dinámica social” (Pérez y Mora, 2007: 22).

Así pues se ha dado un giro para el análisis de las “clásicas” y nuevas desigualdades, donde es fundamental examinar sus causas económicas y su relación con los factores culturales en los procesos de cambio emergentes. Se trata del giro hacia la desigualdad y en particular hacia la exclusión social.

En el transcurso de las últimas décadas han ocurrido profundas transformaciones que complejizan y polarizan dramáticamente los escenarios de interacción social. “La emergencia de políticas de combate a la pobreza, la focalización y la fragmentación del estado de bienestar, la creciente precarización e inestabilidad del mercado de trabajo, la segregación, la estigmatización y el distanciamiento de los espacios urbanos así como nuevas estructuras y dinámicas en las familias[...]” (Saraví, 2007: 34), son algunos de los cambios que disparan nuevas desigualdades.

El fenómeno de la globalización; los recientes y sofisticados medios de producción generan nuevas contradicciones que recrudecen las anteriores. Por ejemplo las nuevas tecnologías y los dispositivos de comunicación han llegado a los rincones más apartados de la tierra, pero la apropiación sobre ellas está mediada por las previas condiciones de estratificación

La precarización del trabajo y a la vez su alta especialización han dejado afuera a un vasto número de actores sociales que se refugian en la económica informal o son desterritorializados hacia las urbes cosmopolitas nacionales y transnacionales para sobrevivir incorporándose al mercado de mano de obra barata, la mayoría de las veces al margen de toda protección social.

Los cambios culturales, por un lado han permitido acceder a nuevos y diversos conocimientos, incluso se habla de que un logro excepcional de la modernidad será la sociedad del conocimiento. Sin embargo, no hay mecanismos institucionales poderosos que

garanticen el acceso igualitario al capital educativo para transformar la información en conocimiento y a éste en fuente para la toma de decisiones.

Ahora bien, la *exclusión social* es un estado agravado e histórico de desigualdad, donde se reúnen e interaccionan distintos tipos de desventaja; económicas, sociales, políticas y culturales. En los casos más dramáticos puede ser la privación generalizada de todas las ventajas y derechos sociales. En otro nivel, puede expresarse como una forma precaria, inconsistente e insegura de los sujetos para relacionarse con las redes en que se genera y se distribuye la riqueza. La exclusión garantiza a un sector el acceso exclusivo o privilegiado a un determinado recurso.

Jordi Estivill define la exclusión como: “Una acumulación de procesos confluyentes con rupturas sucesivas que arrancando del corazón de la economía, la política y la sociedad, van alejando e inferiorizando a personas, grupos, comunidades y territorios con respecto a los centros de poder, los recursos y los valores dominantes” (Estivill, 2003: 19).

Dentro de sus principales características está el deterioro de las capacidades individuales y sociales para poder participar de varios recursos y tener acceso a las mismas oportunidades que el promedio social tiene. Implica vivir un estado de limitaciones, donde marcado por la ausencia de derechos sociales e incluso humanos. En muchas ocasiones persiste la imposibilidad de combatir el deterioro y la desigualdad lo que da lugar a la reproducción y acumulación de desigualdades.

Dado que la exclusión social es un estado procesual y constructivista y no natural y ahistorico, para hacer frente a sus mecanismos y reproducción, es necesario involucrar arreglos institucionales que redefinan la estructuración de la distribución de la riqueza y las diferencias de poder en el control que regula el acceso y el acaparamiento de los recursos y ventajas.

También es necesario confrontar las clasificaciones simbólicas y culturales –los aspectos culturales de la desigualdad- que a través de las prácticas, el consumo, los habitus, el género, y las representaciones sobre *lo otro* contribuyen a las jerarquías e inequidades. Así, para combatir la exclusión social no es suficiente echar a andar las propias capacidades y mejorar el voluntarismo moral, como lo pensaban los estudiosos de los pobres y de su

cultura, sino que, implica combatir el modelo de acumulación y los dispositivos simbólicos que como la etnia, el género y el *habitus* son utilizados para estratificar y legitimar las brechas. La fuente de ingresos derivada del trabajo, el acceso a la propiedad pueden ser cierres sociales que dejan ver la exclusión, pero hay otras formas que van desde mecanismos microscópicos cotidianas –como los marcadores para obtener empleo, procedencia académica, edad, experiencia e incluso apariencia física-, hasta el racismo y discriminación, muchas veces invisibilidades, pero que ejercen su tiranía al clasificar inferiormente a los sujetos y condicionarlos en relación a los recursos y oportunidades.

El primer enfoque sobre la exclusión tiene un origen en la década de los 70 en Europa, en el contexto de la severa crisis de empleo en Francia que ya dejaba ver la extrema polarización entre incluidos y excluidos en las sociedades modernas. A partir de su desarrollo teórico hay un punto en común. Se asume que es fundamental abordar la exclusión desde una perspectiva relacional, porque eso implica reconocer que es por medio de las interacciones sociales, ya sean interpersonales o institucionales, la manera en cómo los individuos acceden a los recursos sociales. Por lo tanto, la pérdida o la inestabilidad de los lazos sociales es el factor clave que ocasiona estados asociados con la exclusión social. La perspectiva sobre el quiebre relacional ha sido puesta de manifiesto por diferentes autores (Castel, 1992; Xiberras, 1993; Aguilar y otros, 1995; Tezanos, 1998).

Dentro de tres diferentes, pero complementarias perspectivas, el lazo social en el que se funda la membrecía y participación de individuo las ventajas de una sociedad, está fundado en primer lugar por la participación activa en el mercado. Es decir, se apela a que las capacidades económicas son decisivas para palear otras desigualdades, la diferencia con respecto al enfoque de la pobreza es que se asume que las ventajas económicas están dispuestas en una red de la que millones de personas son excluidas, y no se aíslan por voluntad propia.

En segundo lugar, se pone de manifiesto la importancia que tiene el empleo, en particular el trabajo asalariado como mecanismo de integración y por el que se mantienen otra clase de vínculos. En este sentido, hay que recordar que “el empleo no es simplemente una fuente de ingresos, sino de legitimidad y de aceptación social, de redes sociales de solidaridad, de bienestar psicológico y de autoestima” (Reygadas, 2004: 207). Desde esta perspectiva estar

fuera de un empleo es una crisis que despliega otras desigualdades, como el acceso a la educación, a la vivienda, a la salud; a los niveles de básicos de participación social.

En tercer y último lugar, se señala que la condición de pertenencia a una sociedad está determinada por el ejercicio de los derechos político, civiles, pero sobre todo por la realización de los derechos sociales. Desde esta parte, la exclusión es un estado antagónico al estado de ciudadanía, o sea que cuando no hay ejercicio pleno sobre de derechos se está en una condición de no ciudadanía o de ciudadanía negada.

Asimismo, el análisis de la exclusión implica una perspectiva interpretativa socio histórica, procesual y multidimensional de las desigualdades, pues se pretende explicar que es a lo largo del tiempo como se han ido configurando y perpetuando formas de dominación social que lesionan las capacidades de los sujetos para apropiarse de la riqueza.

Las distintas formas de riqueza, al ser estructuradas y organizadas en una red se producen socialmente por medio de relaciones de producción, eso implica que ciertos grupos sociales se apropian desproporcionadamente de la fuerza de producción de otros y legitiman esas apropiaciones con discursos y modelos de diferenciación cultural e ideológica¹⁰. Así pues la exclusión social es el resultado de la falta de reciprocidad de una clase, grupo u oligarquía política y económica para con la mayor parte de la sociedad.

Para los análisis de la exclusión el lazo social es la expresión del pacto individuo-sociedad, y su ruptura o su debilitamiento es una fuerte expresión de desventaja social porque anula o margina tanto las condiciones como los mecanismos de pertenencia y participación. Al no haber vínculos sociales efectivos, que no se reducen a la participación dentro de la estructura económica, no puede existir integración con el conjunto estructurado de bienes.

¹⁰ “Superestructural se deriva de estructura: los hombres y las mujeres con su trabajo, en su actividad productora, establecen determinadas relaciones que son necesarias para producir (por ejemplo: entre obreros y patrones), y que son independientes de su voluntad (no se establecen porque ellos así lo quieran sino porque son necesarias); son las relaciones de producción. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica (las instituciones jurídicas, políticas, ideológicas, religiosas), la cual organiza, controla y da legitimidad (carácter legal) a la estructura de la sociedad. La estructura (también llamada infraestructura) y la superestructura están estrechamente ligadas, la existencia de una depende de la otra, pero las relaciones entre ambas pueden ser conflictivas. En otras palabras, si lo comparamos con un edificio, la estructura serían los cimientos sobre los cuales descansa todo el edificio, y éste sería la superestructura. Así, cuando el autor habla –Babakar Sine- de la función superestructural de la cultura colonial para perpetuar el subdesarrollo se refiere al papel que desempeña al organizar, controlar y legitimar (a nivel cultural e ideológico) la existencia de modelos de dependencia y de explotación económica”, Babakar , Sine, “La cultura colonial y la perpetuación del subdesarrollo” en Varela Barraza, Hilda (comp.), Cultura y resistencia cultural: una lectura, México, El caballito/SEP, Biblioteca pedagógica, 1985

Distintos autores señalan que la génesis de la exclusión es el resultado de múltiples factores interrelacionados (Castel, 1992; Aguilar, 2002; Tezanos, 1998). Algunos factores que contribuyen al desarrollo de procesos excluyentes actuales son:

- a) “El desarrollo de políticas públicas paliativas de los problemas sociales, que tienden a contener el peligro social pero no a combatir las causas de la exclusión; b) el sistema de producción capitalista que tiende a dejar afuera a quienes no son rentables a sus intereses; este factor se ha incrementado en un marco productivo globalizado y altamente tecnificado, que ha exigido el sacrificio de una parte de la población activa; c) los valores sociales centrados en el individualismo y en el logro personal que tienden a responsabilizar al sujeto excluido por su incapacidad de rentabilizar su fuerza de trabajo en el mercado; d) los cambios demográficos, particularmente el envejecimiento de la población y la emancipación de la mujer, junto con la modificación sustancial de la estructura familiar y; e) la grave tendencia desreguladora del estado social”(Raya, 2005: 43).

Además de las variables anteriores, nosotros proponemos pensar en dos factores que se suman al desarrollo de la exclusión actualmente.

En primer lugar nos referimos a los procesos de alienación cultural que se regulan desde el mercado capitalista. La llamada cultura de consumo es un factor decisivo que ideologiza estados de bienestar y promueve la jerarquización social en función del tipo y nivel de consumo. Eso genera esquemas de estigmatización y discriminación, al interior de una misma clase, que pueden llegar a jugar un papel importante al condicionar no sólo el estatus, sino trabajo, educación e incluso ser un referente para la garantía de los derechos humanos.

Por ejemplo podemos mencionar la discriminación que se ejerce sobre los *reggaetoneros* pues refleja estos imaginarios al producir *atributos negativos de clase* pues muchos de quienes los discriminan no forman parte de una clase completamente distinta de ellos. De manera que lo que se clasifica y rechaza es una modalidad de consumo cultural distinta en el interior de un mismo grupo social, quien toma como paradigma no sólo a la cultura burguesa, sino a la cultura de consumo mediática.

Desde nuestro punto de vista, otro factor incidental, es la ausencia de mecanismos que permitan el ejercicio y desarrollo de la pluralidad cultural. En este sentido habría que pensar que una forma de exclusión es la privación del conocimiento y de la participación cultural. El no brindar y diversificar las opciones de sentido, de diálogo y de conocimientos culturales impide o bien limita, la capacidad de libertad a la que las personas tienen derecho para basar sus propias decisiones. Lo que está en juego es el desarrollo de una subjetividad propia basada en referentes de sentidos diversos.

Sin dicha diversidad de opciones o significantes culturales los sujetos tienden más a reducirse hacia la subjetividad hegemónica que privilegia discursividades e imaginarios afines al modelo capitalista y a su estructura de opresión. Esta es exclusión de carácter cultural en primer lugar porque una buena parte de la sociedad se encuentra privada de recursos culturales como arte, literatura, internet, televisión educativa o cultural. En segundo lugar porque no se pluralizan dichas opciones, de modo que lo que se ejerce es un patrón cultural de sentido hegemónico que rechaza o descalifica aquellas otras prácticas o saberes que no se encuentran dentro del esquema de significantes legítimos.³

Por ejemplo en el caso del arte, en los museos actuales, los de arte contemporáneo, guardan políticas de sentido que favorecen a una oligarquía especializada en dicho arte, compuesta por artistas e intelectuales. Esa especialización de agentes culturales acapara las ventajas institucionales y excluye a aquellos otros que si bien se relacionan con el capital de ese campo, guardan una posición marginal dentro de él. Por otro lado, siguiendo con el ejemplo, se ejerce una dominación cultural al rechazar aquellos referentes de sentido que no encuadren con los presupuestos a partir de los cuales los agentes culturales especializados consideran y definen el arte y lo artístico. Así que más que un espacio social, éste tipo de museos o espacios se han politizado tanto como cultura de clase que es a partir de ello, la mayoría de las veces, que la determinación de los rangos estéticos o artísticos está “simplemente” dada por la legitimación de campo político cultural de clase. Esta es la forma en que se ejerce la dominación y el control de espacios sociales, que en teoría deberían estar plenamente socializados y no acaparados por ciertos actores.

En el ejemplo se acoplan dos niveles de exclusión cultural. Por un lado la privación para acceder a recursos y bienes culturales –y por ende la privación para generar otros

significantes- y por otro la diversificación de ellos; por lo tanto la exclusión cultural cobra sentido si la pensamos como la ausencia de recursos y mecanismos para desarrollar significantes por un lado, y el sometimiento a un paradigma de ellos que descalifica la validez y realización de otra y diversa subjetividad. Recogemos a continuación algunas definiciones concretas sobre el concepto que nos ocupa a fin de exponer la variedad conceptual y analítica a la que nos hemos estado refiriendo anteriormente.

Destacamos la definición aportada por la Comisión Europea en el marco del Tercer programa de Pobreza, 1990-1994: *“Existe exclusión social cuando (los menos favorecidos): a) sufren de desventajas generalizadas en términos de educación , formación profesional, empleo, recursos de financiación de vivienda , etc.; b) sus oportunidades de acceder a las principales instituciones sociales que distribuyen estas oportunidades de vida son sustancialmente inferiores que los del resto de la población; estas ventajas persisten en el tiempo”*.

Otra definición es la que se elabora desde el marco de los procesos de ciudadanía. Por su parte, desde ahí la exclusión es: *“la condición social colectiva que experimentan sectores concretos, producto de marcos normativos y prácticas institucionales, tanto públicas como privadas, que impiden la realización de sus potencialidades humanas, el acceso a los derechos que los asisten y las oportunidades de prosperidad económica y material (Sojo, 2007: 79).*

De lo anterior se deben tener en cuenta otros aspectos importantes. El primero tiene que ver con que no es posible asumir un énfasis individualista para analizar la exclusión social, porque éste es un fenómeno de tipo histórico-estructural y procesual. Eso no quiere decir que no haya factores causales ligados a las trayectorias biográficas de cada individuo, pero los factores de mayor incidencia son de corte estructural. Ello implica reconocer que el quiebre social no se da en el nivel individuo-individuo, sino en la relación individuo-sociedad. Por tanto, la superación de un estado excluyente no depende del todo de las propias capacidades, sino de arreglos institucionales que redefinan la estructuración de la distribución de riqueza y también deconstruir y combatir tanto la superestructura (las instituciones jurídicas, políticas, ideológicas y religiosas) la cual organiza controla y da legitimidad a la estratificación social.

Otro aspecto importante es que “exclusión social es el sinónimo de *erosión ciudadana*, pudiendo así cuestionar esa categoría y su función arquitectónica de legitimación de desigualdades” (Pérez y Mora, 2007: 33). Con ello se pone en cuestión la noción misma de ciudadanía, al ser un estado “negado” para muchos individuos y grupos y constituye una contradicción entre el capitalismo y democracia. De modo que el concepto de ciudadanía puede ser vista como un referente ideológico alienante, pues da carácter legal a la relación que el sujeto sostiene con el modelo de democracia política, el cual intrínsecamente es compatible con el capitalismo postindustrial e intrínsecamente incompatible con la igualdad.

Finalmente, debemos subrayar que la exclusión tiene raíces en las contradicciones de las relaciones de producción expresadas en la explotación y en el acaparamiento de las oportunidades que se legitiman por la cultura. Ambas al ser características históricas del capitalismo obedecen a relaciones materiales y por lo tanto es posible, por medio de distintas fuerzas, entrar en contestación y desarrollar múltiples estrategias no sólo para combatir la exclusión, sino para aniquilarla.

Las nuevas reconstituciones comunitaria, los movimientos sociales; los discursos deslegitimatorios sobre las apropiaciones inequitativas que hacen los grupos en el poder; la economía informal; los procesos de desobjetivación, son algunos de los mecanismos que funcionan que entran en contestación como resistencias.

Si bien los actores sociales poseen capacidad agencial, pues cotidianamente desafían las estructuras de poder que los predisponen a ocupar los papeles más desfavorables. La articulación colectiva de esa agencialidad en discursos, prácticas y acciones políticas puede ejercer un impacto efectivo para elaborar una crítica que revele las contradicciones de un sistema marcado por contrastantes relaciones de “sujeción- dominación”. A partir de esa crítica es posible denunciar y contrarrestar los espacios donde se ejerce la dominación.

2.2 Exclusión social y las demandas zapatistas.

Uno de los hechos más significativos que han ocurrido en América Latina en las últimas décadas para impugnar la severa opresión destacable hacia los grupos indígenas, ha sido el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ocurrido la madrugada del 1 de enero de 1994 en el estado de Chiapas. Se puede pensar que tal rebelión es la forma de decir -¡Ya basta! de hombres y mujeres que han sufrido una larga, acumulativa y amarga exclusión económica, cultural, política y social en relación a la sociedad más amplia – la sociedad nacional.

Si bien la insurgencia indígena en Chiapas se había ido gestando desde la década de los 80, es celebre que el levantamiento armado haya sido el mismo día que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio (TLC) que México firmó con Estados Unidos y Canadá. Hecho que refleja la conciencia de que la reestructuración política y económica mexicana, encaminada a favorecer el modelo capitalista neoliberal, radicaliza las condiciones de precariedad y miseria para los grupos tradicionalmente desfavorecidos.

Numerosos autores ponen de manifiesto que una diferencia esencial de la rebeldía militar zapatista consiste en que desde su trayectoria no han buscado tomar el poder, ni que su lucha busque instalar un régimen político ligado a la ideología comunista tal como sucedió en las guerrillas centroamericanas de la década de los 70. Aunque sí es reconocible la influencia de dichos levantamientos marcados por el pensamiento socialista.

Los análisis sobre el tema coinciden en que sí bien se trata de una insurrección armada con una lógica militar, que en aquel entonces señaló al enemigo preciso- el régimen priísta, encabezado por su representante “espurio” Carlos Salinas de Gortari-, “el sueño de los zapatistas es el de una nación con democracia, libertad y justicia” (Chihu et.al.,2005).

Dichas consignas buscan poner de manifiesto la intrínseca contradicción entre la relación Estado democrático y neoliberalismo, pues las demandas suponen la realización de los derechos humanos y colectivos, que en teoría es la meta de los gobiernos democráticos, pero que bajo el modelo neoliberal no podrán ser realizadas. La tensión entre democracia y capital, dado que el modelo de acumulación y el patrón de distribución del capitalismo,

estratifica intrínsecamente a la sociedad, también desdibuja la realización plena de los derechos humanos.

Así pues, la lucha se desencadena contra la estructura de gobernabilidad que niega las garantías y los derechos a los individuos y pueblos; contra el modelo económico neoliberal, que privilegia el desarrollo y la persistencia de las clases empoderadas; y contra la cultura e ideología etnocéntrica en la que se funda el racismo y la exclusión de la identidad cultural y fenotípica de los pueblos indígenas.

Además es una propuesta no sólo para el reconocimiento de los “otros” sino para provocar la insurrección y descolonización de saberes, prácticas, relaciones económicas, métodos de organización política, estéticas y subjetividades que han permanecido sometidos o que por el paradigma holístico que constituye la civilización occidental moderna, patriarcal, heteronormativa y racional, se han abolido.

En la Primera Declaración de la Selva Lacandona (1994), el EZLN exigió al gobierno federal el cumplimiento del nombrado “Plan de los once puntos”: techo, tierra, trabajo, pan, salud, independencia, libertad, justicia, democracia y paz, posteriormente serían sumadas dos demandas más, el derecho a la cultura y a la información. En primer lugar lo que se reclama son condiciones de dignidad y la realización de derechos humanos que les han sido negados a los indígenas. Con tales demandas es claro que la disputa no es por el control del poder político, como un golpe de estado lo representaría; se trata de una lucha por la equidad, la justicia social y por frenar la persistencia de la miseria en los pueblos indígenas. Eso le ganó un gran prestigio al EZLN frente a interlocutores de la sociedad civil nacional e internacional, pues sus demandas se tomaron como morales.

Sí bien recurrieron a las armas, -y como se sabe la comandancia general del EZLN sigue activa militarmente- los rebeldes manifestaron la desesperada crisis de opresión e inequidad que se ha postergado desde la colonia, el moderno Estado nación –su política de asimilación- y que se agrava con el capitalismo neoliberal y multicultural.

Si bien el levantamiento de 1994 fue tomado como una deuda del Estado principalmente hacia los pueblos indígenas, “el EZLN gradualmente construyó un discurso inclusivo y propuso un nuevo tipo de sociedad no sólo para los indígenas sino para todos” (Díaz

Polanco, 1997:148). Así través del tiempo el discurso oficial zapatista se ha mantenido constante respecto a la necesidad de construir nuevas formas de organización social y políticas basadas en la inclusión, en el respeto a la diversidad y en la necesaria transformación de las relaciones de producción capitalistas alienantes. Tal discurso es reiterativo en cada mensaje, declaración y comunicado:

“En más de 500 años nos han quitado el derecho a vivir, a la salud, a la educación, a la alimentación, a la tierra, ni tener una vivienda digna; no tenemos derecho a decidir por nuestra propia vida y menos para gobernarnos como pueblos”.

(Discurso del comandante David en La ventosa, Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del EZLN, 25 de febrero de 2001)

Desde nuestro punto de vista, existen dos ejes centrales de la causa y lucha del EZLN. En primer lugar han desarrollado lo que se podría considerar la conciencia crítica de clase, hecho que para los antropólogos resultaba tan difícil de desarrollar en los análisis del campesinado. Con ello logran elaborar una visión crítica de su situación material que les permite conocer los mecanismos que los oprimen, de ahí que su lucha no sólo sea agrarista –por la tierra-, sino de lo que se trata es de rebelarse ante la lógica de distribución dispareja de los medios de producción y contra los actores políticos que le otorgan carácter legal a esa situación

La otra meta es el reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura de la población indígena. Los zapatistas exigen ejercer su derecho a la diferencia y denuncian que “no hay lugar para los indígenas en este mundo”, pues la visión de los poderosos “es que desaparezca un indígena y se cree un empresario”.

Un aspecto muy interesante del zapatismo es que su discurso es muy cercano a lo que plantea Luis Reygadas al respecto de equidad y diversidad: “De poco sirve una igualdad que cancele el derecho a disentir y la libertad de expresión cultural, del mismo modo que el derecho a la diferencia y el reconocimiento a la diversidad cultural se encuentran menoscabados por la persistencia de profundas desigualdades socioeconómicas” (Reygadas, et. al., 2004).

Dentro de una gran etapa de la lucha, los zapatistas trataron de redefinir la relación entre Estado y pueblos indígenas mediante un nuevo marco jurídico constitucional que les

permitiera "oficialmente" conducir su propia historia, desarrollar y conservar su cultura; con sus saberes, su educación, religión y tradiciones. Antes del incumplimiento a los Acuerdos de San Andrés en 2001, cuando se vino abajo la iniciativa a la reforma constitucional, también intentaban ser tomados en cuenta como un actor político nacional, mediante la participación en las legislaturas y los aparatos de gobierno. Sin embargo actualmente el proyecto zapatista busca consolidar sus derechos por la vía de los hechos, porque asumen que en tanto la política neoliberal siga siendo el modelo de la nación no existirá desarrollo económico que beneficie a los de abajo. El combate a la pobreza seguirá en función de una política asistencialista donde el desarrollo de los pueblos indígenas será tutela del Estado, estratificando las capacidades dentro de la nación de los pueblos.

Hector Díaz Polanco (1997), señala que cuando se dio conocimiento de la insurrección, varios intelectuales y funcionarios, entre ellos Octavio Paz y Arturo Warman, se dieron a la tarea de analizar; quiénes eran los insurrectos; si sus demandas eran legítimamente indígenas y si tendrían que ser objeto de interés nacional. Mediante distintas declaraciones que hicieron se iban revelando los sesgos etnocentristas y racistas que dejaron ver el menosprecio hacia los indios, a los que no se les atribuía la capacidad para organizar un levantamiento masivo con demandas tan inéditas como democracia y autonomía.

No se podía concebir que los indígenas tuvieran conciencia política nacional y menos aún que buscaran convertirse en un actor político con alcance para intervenir en los asuntos del estado. La opinión pública deslegitimó la naturaleza indígena del levantamiento y acusó a los indios de ser manipulados por grupos guerrilleros externos y extranjeros, simplemente porque las voces indias no eran capaces por sí mismas de pelear por dicha reivindicación (Díaz Polanco, 1997: 151-154).

Esta hecho puso de manifiesto que la exclusión hacía los indios también se sostiene profundamente en el plano ideológico. La visión construida sobre lo étnico sigue permeada por estigmas esencialistas y por sentimientos racistas que van definiendo los modos en que se construyen las relaciones interétnicas y sus desigualdades. La polarización entre sociedad nacional y grupos indígenas no sólo es un asunto de inequidades materiales o de clase social, sino también de continuas disparidades que se sostienen en el racismo y el menosprecio a la diferencia cultural considerada como inferior.

Dichas representaciones no dependen solamente de la base material, pues hay pobres indígenas y no indígenas y ambos no son lo mismo. Mao Tse Tung dijo que “hay una naturaleza humana burguesa y una naturaleza humana proletaria, y que son cosas distintas”, la cita se refiere a cómo las identidades al naturalizarse, naturalizan la opresión. Si bien el rechazo hacia lo étnico –como rechazo hacia lo otro- es una expresión ideológica para postergar la dominación de clase y la continuidad de cierto tipo de relaciones de producción, es, también, el resultado de matrices epistémicas coloniales.

El sistema de enunciación occidental ha llegado a producir imágenes deshumanas del “otro” al que no se le considera sujeto y por lo tanto puede ser privado de cualquier derecho. En Chiapas éste sistema ideológico-colonial prevaleció con acento en la región de los Altos, dando origen a un cumulo de prácticas deshumanizadoras – la venta de indios en las haciendas de Tabasco y del Soconusco basado en el sistema de enganche, la explotación y las masacres de 1712 en Cancuc, de Chamula en 1910 y de Acteal en 1997, la esclavización como servidumbre para clases altas, la trata de esclavas sexuales indígenas para militares, hecho documentado hoy en día- son algunos de los ejemplos que reflejan cómo la identidad puede ser el objeto justificable de muchas formas de dominación e injusticia.

Es notable que la lucha zapatista impugne el acoplamiento de la exclusión económica y cultural que sobresale, aunque no de forma exclusiva, sobre los indígenas. No obstante también es necesario señalar que la política del Estado, sobre todo desde el periodo Cardenista, fomentó el empoderamiento de una clase indígena estrechamente vinculada con los intereses del Estado y que ha sabido polítizar la etnicidad para reclamos y beneficios políticos. Es claro que en el oriente de Chiapas la condición étnica potenció el acumulamiento de desigualdades cuando desde la colonia lo indígena fue clasificado como una identidad inferior, pero también es claro que ahí mismo la identidad étnica se ha instrumentalizado a tal grado de convertirse en parte de la legitimidad del poder y del control indígena.

La emergencia de una burocracia indígena encabezada por profesores bilingües fue el principal lazo político entre Estado y comunidad, lo que promovió la estratificación al

interior de numerosas comunidades y su control político a cargo del partido oficial y de su oligarquía indígena. Por lo tanto, en la región, la exclusión ha ido creciendo en relación no sólo con respecto a la sociedad nacional sino al interior mismo de los territorios indígenas. Igualmente, las disparidades que se generan no sólo obedecen a mecanismos de clase, sino se usan nuevos referentes que condicionan la garantía sobre los recursos y derechos comunitarios. Las identidades políticas juegan un papel decisivo en las comunidades al marcar o condicionar la ciudadanía comunitaria. Otros aspecto que promueve desigualdades endémicas son las identidades religiosas, sobre todo en el estado de Chiapas han sido numerosos los casos de extremo acoso y de expulsión violenta sobre aquellos a quienes se les considera disidentes por rechazar la religión dominante.

Estas dinámicas locales excluyentes son percibidas por el zapatismo y se expresan en la frase “un zapatismo donde se quepan muchos zapatismos”, de ahí que consideren la necesidad de una igualdad plural.

Como hemos tratado de señalar, el concepto de exclusión se diferencia de los conceptos de pobreza, desempleo y de marginación social, porque implica comprender que es un fenómeno multidimensional que se compone del resultado agregado de las acciones de varios agentes sociales: La exclusión “Se genera en el mercado, pero también en el Estado y en la sociedad civil. Entender el papel de estas tres instancias es fundamental no sólo para comprender cómo se construye la desigualdad, sino también para diseñar estrategias para afrontarla” (Reygadas, 2004:36). Así pues las demandas en el discurso zapatista, desde nuestro punto de vista, deben ser consideradas en relación a dos cosas. En primer lugar apelan a arreglos institucionales que tienen que ver con la política nacional centralista y asistencialista; la reestructuración neoliberal; el multiculturalismo de estado y la hegemonía de los patrones culturales modernos. En segundo lugar también pueden ser vistas como esfuerzos de reconstitución comunitaria para combatir estructuras de poder locales y regionales que incluye a la misma oligarquía indígena.

2.3 Estrategias de resistencia

En un comunicado de 1994 el subcomandante Marcos anunciaba:

“Para nosotros, los más pequeños de estas tierras, los sin rostro y sin historia, los armados de verdad y fuego, los que venimos de la noche y de la montaña, los hombres y mujeres verdaderos, los muertos de ayer, hoy y siempre... Para nosotros nada. Para todos todo”

La última frase “Para todos todo”, que alude a la igualdad, se ha convertido en un icónico y referente ético del pensamiento zapatista. Debemos dejar claro que cuando nos referimos a que es una agravada exclusión la lo que motiva la lucha zapatista, no nos referimos a que éstos actores se encuentran en los márgenes o fuera de una cultura, gobierno o sociedad legítima, pero tampoco eso significa que sean antagonistas de todas esas cosas. Todo lo contrario, sostenemos que la lucha indígena del EZLN y de sus bases de apoyo buscan mejorar sus condiciones de vida a través de ser interpelados, desde su diferencia, para construir un modelo de sociedad más igualitaria, con respeto y fomento a la diversidad.

Desde el 2001 ante la negativa del Estado de dar reconocimiento constitucional a sus demandas, han decidido renunciar a la ciudadanía gubernamental y buscan llevar a cabo, por la vía de los hechos, la autorealización de sus derechos humanos y colectivos que sí son avalados por la ley internacional. Mediante ello, tratan de combatir “el principio doble de la exclusión” (Palacín et.al., 2003) -el cual se estructura, por las relaciones de producción (explotación) y por el acaparamiento de oportunidades-. En este sentido buscan dar un giro y evitar la forma tradicional de hacer política, concebida como la forma que lleva a cabo el Estado. Los zapatistas plantean una nueva forma de gobierno que se sintetice en la frase “mandar obedeciendo”, con ello proponen y tratan de hacer realidad un nuevo modelo político horizontal, cooperativo y comunitario.

Un esfuerzo para combatir el principio material de la exclusión es que intentan redefinir sus relaciones económicas al interior de los municipios autónomos, mediante cooperativas autogestivas y proyectos de desarrollo comunitarios basado en la agricultura, el comercio y el servicio colectivo. Esto no implica que hayan podido eliminar la pobreza material en sus

territorios pero sí han logrado generar una reconstitución económica fuerte – cuya contribución tiene que ver mucho el carácter de sus identidades -, que les permite establecer mecanismos colectivos de apoyo y solidaridad económica, así la pobreza es confrontada desde una red de fuerzas colectivas.

Estos son mecanismos de resistencia no se pueden entender simplemente como una actitud antagónica hacia la sociedad más amplia. Son procesos de resignificación y de rearticulación donde ponen en juego la capacidad de cambiar y adaptar múltiples recursos a nuevos modelos de interacción y cooperación social.

El segundo principio excluyente a confrontar –sociocultural- es sustituir los mecanismos institucionales, tales como la escuela, las políticas públicas y los derechos sociales que en realidad el Estado nunca ha garantizado plenamente. Éste es un esfuerzo en construcción que se ha convertido en un pilar del zapatismo, sin embargo fuera del discurso oficial, las comunidades autónomas emergentes zapatistas o adherentes –como Elambó- tienen limitaciones para acceder a la oferta de la infraestructura zapatista. Esto en la práctica se vuelve una paradoja del discurso zapatista incluyente, pero también es necesario verlo desde las condiciones materiales que tienen y que fijan límites a su cobertura, pues muchos territorios autónomos aún no gozan de la fortaleza que tienen los centros regionales de coordinación, denominados caracoles.

La infraestructura y cobertura de los servicios de salud y de educación también presenta fuertes retos, sobre todo si tomamos en cuenta que son ellos mismos quienes erigen sus propias instituciones con sus propios esfuerzos. Insistimos mencionar que una diferencia central en cuanto a las desventajas que podría sufrir una familia o un individuo, ya sea por problemas de salud, jurídicos o sociales, es que se activa la cooperación colectiva, de modo que es la fuerza comunitaria quien hace frente a tales adversidades. Ponemos como ejemplo lo dicho por Ciro, su familia es zapatista desde el inicio del levantamiento y viven en el municipio autónomo de Polhó.

“Hace como dos o tres años a una familia de nosotros –zapatista-, que vive cerca de otras familias Priístas, le quitaron la luz los de la CFE. Qué vamos todos en bola; primero nos reunimos para ver cómo había estado la cosa y así nos enteramos que otras familias del PRI acusaban que nosotros no pagamos la luz. Eso

siempre ha sido un decreto: no pagar las tarifas de luz, ¿pero cómo vamos a pagar la luz si a penas la gente tiene para pasar el día? Nuestro territorio es autónomo y nosotros decidimos que eso es ilegal, que la luz es un bien para todos y a nadie se le va quitar. Así que esperamos muy atentos a que regresaran los de la CFE y cuando los vimos, los agarramos entre todos y les dijimos –ahorita mismo reinstalan la luz de las familias afectadas o de aquí no salen, les vamos a decomisar todo, la camioneta, las herramientas, hasta la ropa si no lo hacen. Como vieron que todos los compañeros estaban bien organizados y dispuestos, pues la reinstalaron sin poner pretexto”.

Como hemos tratado de mencionar, existe una diferenciación crucial en la producción de identidades indígenas a nivel político y cultural entre los grupos zapatistas y los grupos políticos afines al gobierno oficial. Es importante destacar que quizá éste sea el campo donde mayor éxito ha tenido el zapatismo a 19 años de su levantamiento, pues los grupos en resistencia se caminan hacía una desobjetivación colonial y capitalista. Con ello están construyendo una propia subjetividad política y cultural al margen de las concepciones que fijan las relaciones capitalistas y postcoloniales. Es un proceso de reconversión de las mentalidades donde se impugna la hegemonía y pensamiento de una clase, de una visión del mundo y de una posición política en él, lo que conlleva a nuevas formas de vivir la solidaridad. También se genera una fuerza cultural que redefine conceptos tan grandes como desarrollo, modernidad, educación, sociedad, gobierno e identidad indígena.

Otro aspecto esencial para pensar el zapatismo interpela a la sociedad civil para que se reconozca a sí misma como objeto de múltiples disparidades y decida encarar, desde sus propias trincheras las inequidades e injusticias. En una serie de comunicados el EZLN se ha dirigido a la sociedad civil reconociéndola como la principal fuerza tanto de los frentes de lucha popular como de combate cotidiano a las grandes estructuras y políticas. Desde la caravana nacional en 2001 que fue nombrada como “La marcha del color de la tierra” El subcomandante Marcos hizo un llamado de solidaridad para todos los hermanos y grupos excluidos: los campesinos pobres, a los obreros, a los pequeños y medianos empresarios, los indígenas, las mujeres, los niños, los ancianos, los estudiantes, las amas de casa, los religiosos, los homosexuales y a los discapacitados; todos ellos grupos diversos que de una u otra manera sufren marginación.

Así pues, resulta claro que el movimiento zapatista es una lucha a favor de los excluidos y en contra del gobierno, economía y cultura excluyente, de manera que trata de dar voz y de reconocer a todos aquellos que padecen los estigmas por clase, etnia, género, opción sexual, nacionalidad, ocupación, grupo de edad, religión, inclinaciones políticas, ideológicas y culturales. Es un movimiento que anuncia la necesidad de transformar a la sociedad para convivir mediante el respeto, la tolerancia y el reconocimiento de los que viven bajo muchas dimensiones identificadoras opresión.

2.4 Marcadores materiales de la exclusión en Elambó Bajo.

El municipio de Zinacantán se encuentra entre los 125 municipios del país con menor índice humano IDH, según los datos reportados por la página www.microrregiones.gob.mx. Según los criterios del censo realizado en el 2010 por el INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) Zinacantán ocupa un grado de marginación municipal *muy alta*. Elambó Bajo es una localidad de éste municipio y dentro del mismo censo se considera que ocupa un nivel de marginación local *alto*. A continuación presentamos los datos reportados y los indicadores utilizados para determinar su estatus de marginación.

Elambo Bajo	
Clave INEGI	071110037
Municipio	Zinacantán
Grado de marginación municipal 2010	Muy alto
Población 2010	629
Grado de marginación localidad. 2010	Alto
ZAP	Sí
Estatus	Activa

Fuente: INEGI. Catálogo de claves de entidades federativas, municipios y localidades, Septiembre 2012.
http://geoweb.inegi.org.mx/mgn2kData/catalogos/cat_localidad_SEP2012.zip

Indicadores de rezago social

Elambo Bajo	2005	2010
Población total	727	629
% de población de 15 años o más analfabeta	43.46	32.16
% de población de 6 a 14 años que no asiste a la escuela	40.83	19.35
% de población de 15 años y más con educación básica incompleta	97.01	98.43
% de población sin derecho-habienencia a servicios de salud	99.59	31.48
% de viviendas particulares habitadas con piso de tierra	68.06	8.99
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de excusado o sanitario	23.61	19.1
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de agua entubada de la red pública	4.86	21.35
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de drenaje	90.97	65.17
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de energía eléctrica	0	0
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora	100	97.75
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador	100	97.75
Índice de rezago social	0.94078	0.72061
Grado de rezago social	4 alto	Medio
Lugar que ocupa en el contexto nacional	0	0

Fuente: Estimaciones del CONEVAL, con base en INEGI, II Conteo de Población y Vivienda 2005 y la ENIGH 2005. Estimaciones de CONEVAL con base en el Censo de Población y Vivienda 2010

Indicadores de rezago en viviendas

Elambo Bajo	2005 ^[1]		2010 ^[3]	
	Valor	%	Valor	%
Viviendas particulares habitadas	144		89	
Viviendas sin drenaje	131	90.97	58	65.17
Viviendas sin sanitario ^[2]	34	23.61	17	19.10
Viviendas con piso de tierra	98	68.06	8	8.99
Viviendas sin energía eléctrica				
Viviendas sin agua	7	4.86	19	21.35

Fuente: ^[1] Sedesol. Cálculos propios a partir del II Conteo de Población y Vivienda 2005, INEGI.

^[2] Sedesol. Cálculos propios a partir del Censo de Población y Vivienda 2010: Principales Resultados por Localidad, INEGI.

^[3] Sedesol. Cálculos propios a partir del Censo de Población y Vivienda 2010. Tabulados Cuestionario básico: Viviendas,

Como se puede observar, los datos reportados por el censo toman como marcadores principales para evaluar la marginación, la precarización de la vida material, en particular las de vivienda. En la tabla que muestra los indicadores de rezago social, siete de las once variables corresponden a la evaluación de la vivienda.

La educación y la salud también son tomadas como criterios importantes, sin embargo la presencia de tales no garantiza cobertura, sobre todo cuando ambos servicios en Elambó Bajo se ofrecen en condiciones de precariedad, irregularidad y no como servicios públicos, pues están políticamente condicionados. Lo mismo sucede con otro tipo de recursos y oportunidades que quedan administrados en manos de la oligarquía política local, que compromete su acceso a la afiliación política.

Planteamos aplicar la noción de *exclusión social* en el estudio de caso de Elambó Bajo porque en la comunidad no hay posibilidad de acceso a una multiplicidad de recursos sociales causada tanto por factores estructurales como por locales. El enfoque de *exclusión social* permite elaborar una comprensión de la pobreza generalizada en la comunidad, caracterizada por la ausencia de diversos lazos sociales, políticos y económicos que ha generado estados tanto de precariedad como de vulnerabilidad y ambas situaciones tienden a reproducirse y a acumularse.

El foco de atención se centra sobre los miembros del colectivo “Vicente Guerrero” quienes han instalado una autonomía de facto como mecanismo de autodeterminación sociopolítica. Un elemento central dentro de este caso de estudio es que la declaración de autonomía ha implicado el rompimiento de todo vínculo con el Estado. Esto anula el estatus de membrecía a programas y servicios públicos, de modo que para ellos no es posible acceder a los pocos recursos y oportunidades locales, que aunque son financiados por el Estado no son considerados como públicos. En este capítulo hemos Decidimos centrarnos en tres aspectos que hemos considerado como fundamentales en el desarrollo de las inequidades materiales: el empleo, la escolarización y el sistema político.

2.4.1 La cuestión del trabajo

La comunidad de Elambó Bajo no es *una comunidad corporada cerrada*, en el sentido que Wolf (1977) lo define, es decir, no es una comunidad campesina cuya reproducción económica esté basada en que la posesión de tierra genera producción para el autoconsumo y sus excedentes se venden en los centros económicos próximos. La geografía de la región no es favorable para que la agricultura sea la principal actividad económica.

El sistema económico fundado por la sociedad colonial en los Altos de Chiapas se basó en la reserva de mano de obra barata indígena para otras regiones más productivas del estado. De modo que la explotación ha sido un mecanismo prevaleciente de la economía entre la sociedad indígena y la colonial, no obstante las dinámicas en las que se ejerce se han ido modificando, esto se explica por la creciente urbanización de la región y el impacto que ha traído el turismo sobre la economía. Así pues: “el crecimiento demográfico y la falta de alternativas económicas ha conducido a la sobreexplotación de los suelos y a su constante agotamiento [...], por lo que la escasez de tierras aptas para el cultivo ha obligado a los indígenas de Los Altos a depender mucho más del trabajo asalariado para su subsistencia” (Viqueira et al.,1995: 22).

Aunque en Elambó la agricultura no se ha abandonado del todo, la fuente principal del sustento diario es el trabajo asalariado. La persona sustentadora principal son los hombres, la mayoría se ocupa en los poblados más urbanizados. Una buena parte lo hace en San Cristóbal de las Casas, donde se desempeñan en una diversa gama de oficios y actividades, tales como el comercio ambulante, el peonaje, la jardinería, el trabajo doméstico, pero sobre todo en la albañilería.⁴

Las unidades domésticas tienen por ingreso principal el salario que llega a oscilar entre los 500 y 800 pesos semanales producto de jornada que va de entre ocho a diez horas diarias. Por lo regular las mujeres no ejercen actividad económica fuera de la comunidad. Su trabajo se distribuye entre las labores del hogar y la producción doméstica y asalariada de textiles donde el patrón paga a destajo la producción.

Desde la adolescencia los hombres ya tienen que cooperar con el ingreso familiar, así que desde esa edad se incorporan al trabajo. A menudo lo hacen como ayudantes de los mismos

oficios que sus padres o parientes tienen, con ello ganan habilidad y experiencia en los mismos.

Los trabajos asalariados tienden a ser inestables y los ingresos irregulares, ningún oficio constituye una fuente segura ni permanente de trabajo, por ejemplo en la albañilería, la contratación y los ingresos dependen de la vigencia la obra y de la cualificación que se tenga. En cuanto al comercio ambulante, los espacios principales de venta para el turismo están en San Cristóbal y son acaparados por redes de comerciantes empoderados, eso dificulta mucho el acceso a dichas oportunidades de comercio.

Ahora bien, son distintos los recursos a los que se accede en el trabajo y el empleo. Aunque ambas son vías de inserción económica, son estatus diferenciales de beneficios. Pues tal como lo señala Luis Reygadas: “La exclusión laboral no significa estar fuera del sistema económico, sino tener una inserción precaria y subordinada, que sólo permite la apropiación de una porción muy pequeña de la riqueza social” (Reygadas, 2008: 211).

Estar inserto en una modalidad de trabajo y tener un ingreso económico, como en el caso de los trabajadores de Elambó Bajo, no hace que desaparezcan las desventajas asociadas con la ocupación laboral, no sólo porque forman parte de círculos de explotación, sino también sus salarios predisponen las inequidades económicas que sufren los hogares. Además si la solvencia económica familiar depende básicamente del salario y éste además de ser insuficiente es inseguro, el hogar puede padecer un estado constante de vulnerabilidad cuyos patrones económicos se convierten en espirales generacionales.

Las relaciones laborales de los trabajadores de Elambó son precarias y configuran experiencias de exclusión laboral. Primero porque el tipo de inserción laboral es incierto, es decir, nunca se está seguro de contar con un ingreso fijo ni que éste sea justo. En segundo lugar, el problema de la cualificación les impide acceder a una oferta más extensa en el mercado laboral, de modo que su inserción en el mercado se reduce a las actividades no sólo más rudas, sino a las más desprotegidas. En tercer lugar la relaciones laborales que viven no se encuentran normativizadas, así que no existe ningún tipo de respaldo institucional que regule las condiciones de trabajo, el pago de salarios, ni genere beneficios

tales como prestaciones sociales. Así pues, “la mayoría de los acuerdos de trabajo funcionan sin contrato lo que mantiene a los salarios de los indígenas por debajo del mínimo legal” (Viqueira et al., 1995: 283).

La historia de vida de los trabajadores refleja cómo la acumulación de desventajas previas condiciona el desarrollo de las capacidades laborales, lo que marca severas brechas para acceder a las oportunidades que genera el trabajo calificado. Algunas, de esas desventajas previas provienen de la nula escolaridad y de la falta de entrenamiento cualificado para otras actividades económicas. La mayoría de los trabajadores no asistieron a la escuela, de hecho muchos de ellos son analfabetos, a eso se suma la falta de dominio sobre el español el cual es un medio de comunicación y de relación con los centros económicos urbanos.

Otra situación tiene que ver con el carácter asimétrico de las relaciones interétnicas en la región, las cuales han generado pautas de clasificación entre el trabajo hecho por indígenas y los que realizan los mestizos. Con ello se alimenta el detrimento de derechos y garantías en el trabajo de indígenas a quienes se les puede pagar menos confiándoles las tareas más rudas. Por otra parte, los discursos sobre las prácticas también señalan qué tipo de trabajo se puede o no realizar y la representación de ello está mediada por las clasificaciones étnicas. Con ello se naturalizan las capacidades y los oficios se fronterizan.

Por ejemplo durante la estancia de campo nunca conocimos a un sancristobalence –coleto– que se dedicara a realizar textiles, pues es una práctica meramente indígena, en cambio sí es posible ver que ellos participan del mercado más especializado para su venta, cosa que pocos indígenas consiguen. Los “coletos” contratan indígenas a quienes les pagan una parte muy inferior del precio al que ellos venden las piezas. Otro caso se da en el giro y tipo de comercios, no se trata de que indígenas no puedan o deban vender cierto tipo de cosas, pero el público y los clientes tienen ya atribuidos lo que pueden o no comprar a los indígenas. Los tamales por ejemplo se distinguen entre los que venden los indígenas y los que elaboran mestizos, son diferentes y cada actor retiene su práctica como exclusiva.

Así, la ausencia de mecanismos previos de formación y de cualificación marcan diferencialmente la formas y capacidades de acceder a los ofertas de los mercados laborales, a eso hay que sumarle poder entrar a las redes sociales en que se producen, lo

que puede reducir mucho la oferta a los trabajos inestables, precarios y con salarios de subsistencia.

Por otra parte, “las fuentes de trabajo en la región han ido cerrándose en una tras otras en los últimos años” (Viqueira et al., 1995: 267). Los trabajos en las grandes fincas cafetaleras han dejado de emplear a los indígenas dada la afluencia de migrantes centroamericanos a quienes se les puede pagar salarios más bajos. Ante esto, recientemente las actividades ligadas con el turismo se han convertido en una importante fuente económica. Sin embargo, y aunque con esto se activan numerosos procesos y estrategias de trabajo, una buena parte de los indígenas participan de manera *residual* del mercado turístico. Por lo regular realizan ventas ambulantes de artesanías de manufactura y hechas a mano.

Para los trabajadores de Elambó Bajo, los trabajos son experiencias de constante incertidumbre debido a su inestabilidad y a sus bajos salarios. Esta situación hace que la economía de los hogares sea vulnerable y siempre limitada.

Así lo refleja el Caso de Don Mariano quien sale de su casa desde las 6am y regresa aproximadamente doce horas más tarde. Diariamente viaja a San Cristóbal donde trabaja como ayudante de albañil, y para ahorrar parte del pasaje camina por veredas una hora. No sabe leer ni escribir bien debido a que nunca asistió a la escuela. Gana 700 pesos a la semana, ingreso que se tiene que distribuir entre su familia integrada por sus cinco hijos y sus padres, quienes también dependen de su ayuda económica. Su padre le heredó una porción de tierra donde ahora construye su casa. En un espacio, sin muebles y con un televisor descompuesto debido a la falta de suficiente energía eléctrica, dice que no se ha cosechado buen maíz y que hay que invertir buena parte del salario en comprar para que dure un mes:

– A veces la cosa se pone fea cuando la tierra no da mucho, es que las tierras ya están muy cansadas. Cuando así pasa pues uno nomás trabaja para sacar lo de la comida, cuando la tierra da algo pues ya puedes apartar algo de dinerito. En San Cristóbal hay trabajo si le hablas bien a la gente. Lo bueno es que a mí un señor siempre me jala, siempre me avisa cuando hay algo, si yo me entero de algo pues me jalo a los demás compas, ya ves que siempre hay alguien que necesite la chamba. Ya mi hijo José va grandecito a ver si ya en poco nos empieza a echar la mano, a ver si así la llevamos mejor.

Los ciclos económicos de las unidades domesticas tienden a reproducir el patrón de ingreso marcado por el del padre. En Elambó pude conversar varias veces con Manuel, él

es hijo de Don Mariano –Otro Mariano distinto al de la anterior entrevista- y junto con su hermana se dedica a atender la tienda comunitaria. Tiene 15 años y llegó hasta 4to año de primaria. Ahora se va dedicar sólo a trabajar, ya sea en las milpas de su familia, como *chalan* de albañil o como vendedor de frutas en un poblado cercano donde pasa la carretera panamericana que viene de Tuxtla Gutiérrez. No va a ganar mucho por ahora, entre 300 y 400 pesos a la semana por jornadas completas, pero sabe que con eso puede ayudar a su familia sobre todo ahora que su hermano mayor murió en un accidente en carretera cuando se dirigía en bicicleta a trabajar a San Cristóbal. Su hermano tenía cuatro hijos y como lo marcan las pautas de parentesco, los parientes patrilineales ayudarán a su viuda con su manutención. De este modo es como Manuel inicia su trayectoria laboral, buscando oportunidades de trabajo independientemente del salario y de las condiciones, pues como él dice – todo lo que caiga es bueno ahora.

La ausencia de la protección laboral y la precaria oferta laboral a la que acceden los trabajadores tiene un peso central en la articulación de procesos de desigualdad y de *exclusión social*, ya que ésta “tiene que ver con la carencia de poder de los hogares en el acceso al mercado de trabajo y a los servicios sociales básicos, teniendo como resultado una reproducción deficitaria” (Pérez y Mora, 2007: 190). En las unidades domésticas de Elambó Bajo la falta de ingresos salariales seguros y suficientes implica para todos los miembros de un hogar severas limitaciones para cubrir las necesidades básicas, a veces incluso la alimentarias.

Así, las carencias ocasionadas por la falta de un ingreso seguro y solvente para la familia se materializan en la acumulación y reproducción de distintas desigualdades que se van enlazando y acumulando, casi ininterrumpidamente.

2.4.2 Educación

Muchas ventajas o desventajas sociales están precondicionadas por los conocimientos adquiridos en la escuela, tanto profesionales como científicos o técnicos: las formas de interacción en el entorno social, conseguir un empleo cualificado, la movilidad social, el poder y prestigio, son ventajas que mucho dependen de cierto capital educativo.

No obstante en la escuela también se construyen mecanismos que generan desigualdades y procesos de exclusión social, si pensamos en que no existe acceso social a las mismas condiciones educativas, lo que jerarquiza determinadas potencialidades en los sujetos. “El acceso mismo a la escuela, el tipo y nivel de la formación son procesos disparejos que repercuten en el nivel de cualificación y por consiguiente reducen las capacidades de las personas para competir un mundo tecnificado y globalizado” (Raya, 2005: 107)

Por otra parte y más allá de las ventajas socioeconómicas, la educación, en su vertiente crítica, es un ámbito vital porque tiene un poder transformador al “Crear hombres capaces de crear cosas nuevas, no conformándose con repetir lo que otros hicieron, hombres creadores, imaginativos y descubridores, con mentes capaces de criticar, verificar y no aceptar las cosas tal como se presentan” (Piaget 1970:218).

La región de los Altos de Chiapas ha sufrido una crisis muy severa relacionada con la cuestión educativa, ya que tanto los servicios educativos y la calidad de la enseñanza están afectados por los procesos políticos y culturales de la región (Pérez 2004). Los aparatos de educación indígena que se implementaron por parte del Estado desde la década de los 50 buscaron el desarrollo de las comunidades indígenas mediante su integración al “desarrollo nacional” a costa de la asimilación cultural. Aunado a esto, la educación se convirtió en un mecanismo de mediación política entre las comunidades y el Estado, dando lugar a una “estructura burocrático-administrativa, encargada de realizar la acción educativa institucional, en la cual los intereses de los promotores y maestros giraron en torno a los grupos políticos...” (Pineda et.al., 1995: 279). Como resultado, y pese a que en la acción educativa en la zona se han cambiado y “negociado” varios modelos pedagógicos indígenas con altos presupuestos, entre ellos el bilingüe y el bicultural, no se ha conseguido alfabetizar completamente a la población. Hay varios factores relacionados con esto, entre ellos destacan las contiendas interétnicas, dada la renuencia por parte de los indígenas a aceptar un modelo educativo cultural que consideran propio de mestizos, pues por medio de la educación se llegaron a legitimar valoraciones jerárquicas entre indígena y mestizo. Algunas representaciones y estigmas sobre los indígenas se fomentan discursos tales como que “la causa de la preparación limitada de los indígenas, estribaba, según los mestizos, en la inferioridad de los indios en general” (Pérez 2004:62).

Los otros factores asociados a la crisis educativa en los Altos están relacionados con a) la implementación caótica y burocrática de las estrategias educativas nacionales (factor político); b) las pugnas internas a nivel social entre diferentes actores sociales que se disputan los puestos educativos por estar relacionados con las estructuras de poder político y económico; c) el choque de las distintas percepciones culturales presentadas por los diferentes actores. (Pérez, 2004).

En la crisis educativa en Elambó además de los factores anteriores, se suma otro: la exclusión de los incipientes y precarios servicios educativos oficiales por la rivalidad entre partidos políticos y los miembros en autonomía política. Como se intentó mencionar en los datos etnográficos, las escuelas que hay en Elambó son administradas cada una por un partido diferente. En la localidad existen dos primarias, una encabezada por miembros del PRD y otra por miembros del PRI. En la comunidad circunvecina, Elambó Alto, hay una secundaria, pero se admite prioritariamente a los hijos de las familias vinculadas con el partido simpatizante.

Los hijos de los miembros en resistencia acuden a la escuela del PRI como fruto de una negociación, sin embargo la medida se espera que sea temporal. En la escuela los niños “priistas” y de la “otra campaña” reciben las mismas condiciones de deficiencia educativa. Existen dos aulas donde se imparten los seis niveles de primaria, de modo que los niños de un nivel llevan su curso con niños de otros niveles, atendidos por un solo profesor. La mayoría de los hijos de las familias en resistencia, acuden irregularmente a la escuela por lo que muchos se encuentren rezagados en su avance escolar. Además, expresan renuencia a asistir ya que viven situaciones de hostigamiento por parte de los niños “priistas” quienes lanzan comentarios despectivos por su diferencia política, a la par de esto, algunos se quejan de que el profesor en ocasiones los golpea.

La representación de la escuela como un espacio hostil y en el que sienten su estadía como ilegítima, contribuye a que un buen número de niños de *la otra campaña* deserte o asista con radical espontaneidad. A la par del acoso que viven, se une el factor económico como condicionante principal de la trayectoria escolar de los niños. La perspectiva de Don Antonio ilustra esto. Él mantenía la esperanza de que a mediano plazo ellos –los miembros en resistencia- pudieran conseguir una escuela autónoma con un maestro propio, así los

niños ya no tendrían que ir a la escuela del partido y pedirles favor. Al hablar del papel que jugaba la educación para los niños comentó:

-“Nosotros mandamos a los niños a la escuela, hay algunos que no quieren ir, pero los intentamos mandar para que aprendan algo, aunque los molesten los otros niños. Sí se les va apoyar para que terminen la primaria, pero la secundaria eso si no, porque los papás son pobres y la escuela requiere dinero, nomas la primaria, eso si nosotros podemos apoyar”.

Asistir a la escuela no sólo implica un desafío a un bien considerado como ilegítimo, sino también se convierte en una expectativa insostenible por la economía de los padres de familia. Aunado a esto, no existe representación positiva de la educación que ofrecen las escuelas estatales, es decir, no hay una relación directa entre el proceso de educación y las expectativas que se tienen del propio desarrollo comunitario. Esta representación influye en la noción y actitud que los niños se generan sobre la escuela, por lo que le cobran poca importancia al asistir. Muchos de ellos no reciben estimulación en sus casas, los padres tampoco asisten a la escuela a verificar el tipo de enseñanza y en casa no reciben la asistencia para la elaboración de tareas o complementar sus lecciones, puesto que los padres son analfabetos.

Cuando los varones alcanzan la adolescencia se desprenden marcadamente de la escuela para contribuir al ingreso del hogar. Algunos ayudan en las tareas de cultivo y otros lo hacen como ayudantes de los oficios de sus padres, sin embargo en Elambó Bajo la crisis educativa afecta especialmente a las mujeres. Por un lado, porque las condiciones de hostilidad en la escuela se vuelven más agresivas hacia ellas, ya que las actitudes de los niños tienen connotaciones marcadas por la división de género que hacen a las niñas más vulnerables a situaciones violentas.

Por otra parte, las niñas son más privadas de la educación debido a las pautas de rol social que se espera de ellas en el trabajo doméstico y en la reproducción de los hogares. De manera que no parece algo preocupante que las niñas no asistan a la escuela.

Este es el caso de Teresa, tiene 13 años y cursó hasta el cuarto año de primaria y aunque permanece inscrita, no acude a la escuela porque no le gusta vivir el acoso que por parte de otros niños. Además, se niega a asistir porque recuerda la experiencia cuando un profesor le pegó en la cabeza. Ahora, entre sus tareas, se encarga de atender la tienda comunitaria, de

cuidar a sus pequeños sobrinos y ayudar a preparar comida para sus hermanos mayores que trabajan, a quienes también les lava la ropa. En su tiempo libre se dedica a tejer, a buscar leña o acarrea agua. Es muy buena para hacer las operaciones matemáticas básicas, y muestra una actitud entusiasta cuando se trata de aprender algo nuevo. Sin embargo, como para muchas otras chicas, su futuro es incierto y en buena parte dependerá de los vínculos matrimoniales que establezca a su corta edad.

Por su lado, el grupo de zapatistas tienen una escuela en la comunidad que ellos mismos construyeron y administran. Las clases las imparte un promotor de educación zapatista, pero sólo pueden asistir los miembros de las familias afiliadas, además al igual que en la escuela oficial, no siempre hay clases. El caso de Elambó es similar al de otras comunidades donde las posibilidades de aprovechar servicios educativos de la oferta autonómica como de la estatal dependen crucialmente de la coyuntura política. Como lo señala la estadística realizada por INEGI, hacía el año 2010 en Elambó el 98.43 de los menores de 15 años no tenían concluida la educación básica. Son varios factores los que explican estas cifras: los ingresos deficientes, la problemática por la falta de instalaciones, la precaria calidad de enseñanza y el condicionamiento político que impide acceder libremente a las escuelas. En Elambó para continuar con la trayectoria escolar se tiene que viajar a comunidades circunvecinas donde la oferta es limitada, y además es poco posible que se cuenten con los recursos económicos necesarios para el traslado.

Así, la educación en Elambó se convierte en un recurso en disputa entre los intereses y luchas políticas e ideológicas como resultado tanto de los procesos políticos antagónicos entre los miembros del partido oficial y los que se encuentran en resistencia, así como por los trasfondos de una política educativa regional y estatal burocrática, negligente y segmentada. Esto influye considerablemente para la incorporación de otras desigualdades, entre ellas las relacionadas con la brecha digital.

La cuestión de la brecha digital como una característica de la exclusión está relacionada con que la sociedad actual se caracteriza por el término red, definido como “el conjunto de nodos interconectados” (Castell, 2001: 550, citado en Raya, 2005, pág. 115). Las redes son estructuras abiertas para los mismos códigos de comunicación, donde fluyen diversos recursos relacionados con el conocimiento, la información y la comunicación. Estos

recursos son importantes en la medida en que influyen en el ámbito de la organización social, la toma de decisiones y la capacidad de acción en situaciones cotidianas. De la interconexión de realidades sociales y económicas diferentes, se pueden desprender ciertas ventajas en términos del poder y experiencia para movilizar las nuevas tecnologías. Así, “Se crea una nueva división social, entre quienes saben manejar computadoras y quienes no lo hacen (Reygadas, 2008: 191).

En Elambó las desigualdades previas producidas por la desescolarización, condicionan casi de manera determinante una desigualdad adicional por la falta de acceso a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. La apropiación de tales tecnologías no sólo depende de los recursos económicos necesarios para adquirirlas, sino se ve profundamente ligada a la trayectoria escolar y a las potencialidades de uso para transformar la información, el contacto y el conocimiento en estrategias de bienestar. Vale la pena citar lo que al respecto sostiene Luis Reygadas:

“Aunque todo el mundo tuviera esa oportunidad, las posibilidades de aprovechamiento de la oportunidad dependen de los conocimientos previos, de los idiomas que se hablen, de las posibilidades para aprovechar las redes, del capital económico, escolar y simbólico. Habría que pensar entonces no sólo en la desigualdad de “capital informático objetivado” (computadoras, módems, servidores, conexiones), sino también en las desigualdades de “capital informático incorporado” (manejo de software, lenguajes, niveles de lecto-escritura, conocimientos, capacidades de búsqueda y procesamiento de la información, etc.)” (Reygadas, 2008: 199).

En ninguna de las casas de Elambó hay una computadora y mucho menos conexión a internet. Durante la estancia en campo, un grupo de activistas de la casa de arte experimental EDELO, organizaron sesiones de cine infantil con un proyector y algunas computadoras. Los niños se mostraban curiosos y se sorprendían de las cosas que una computadora puede hacer. Sin embargo, para los padres la perspectiva de contemplarla como un recurso cotidiano se desvanecía cuando preguntaban por el precio que costaba. Aquella ocasión, hablando con un padre de familia me dijo:

-Los niños se sienten contentos de cuando van a aprender, por eso luego luego se juntan todos cuando alguien viene a enseñarles algo, no quieren ir a la escuela porque dicen que el maestro les pega y los molestan mucho los otros niños, pero con esto que los compañeros traen nos da la esperanza de que algún día nuestros hijos aprendan a ocupar la máquina –la computadora- y que aprendan las otras cosas que también hay afuera.

Su comentario casi refleja una utopía y no en vano. Las coyuntura política en la localidad y región, las propias implicaciones que tienen los proyectos autónomos en resistencia y la deficiente estructura del sistema de enseñanza para establecer mecanismos de educación intercultural en los pueblos indígenas, se aparean con las desigualdades económicas que padecen numerosas comunidades. Como resultado se obtienen espirales de desventajas en el terreno educativo y a menudo se traducen en un fantasma de ignorancia que da lugar a una posición de indefensión en la vida cotidiana.

2.5 La exclusión política

Con la sexta declaración de la Selva Lacandona el EZLN (2006) anunció la decisión a una etapa de lucha diferente. Se parte de la idea de elaborar un programa nacional de lucha nombrado como *la otra campaña* del que los zapatistas advertían que sería “ un programa claramente de izquierda, anticapitalista y antineoliberal, es decir, por la justicia, la democracia y la libertad del pueblo mexicano” (Sexta Declaración de la Selva Lacandona). Así, el programa de lucha de la *la otra campaña* se constituyó en un modelo de lucha y de organización al que se adhirieron diversas organizaciones y comunidades indígenas, entre otros actores sociales simpatizantes. No todos los actores políticos han desarrollados procesos de autonomía, pero sí una comunidad donde en marcha una nueva ciudadanía alterna, la de la otra campaña.

En este apartado proponemos que la noción de *exclusión política* en Elambó Bajo puede ser pensada no solo como la falta de injerencia hacía las prácticas de gobierno local, estatal y federal, sino principalmente como la privación de los ciudadanía gubernamental que en teoría debería brindar, sin ningún tipo de coacción política, el cumplimiento de los derechos humanos, civiles y colectivos.

En respuesta a la exclusión de la ciudadanía gubernamental, se construye una *ciudadanía alterna* bajo la organización autónoma en resistencia, cuyos principios se afilian al programa de lucha zapatista *la otra campaña*.

En la coyuntura política que se vive en Elambó,- y en general en la región- el ejercicio de facto de los derechos colectivos de las bases de apoyo zapatista, es decir rompe la relación

comunidad-Estado. Esto implica que los sujetos que participan en un modelo de organización autonómico no cuenten con derecho a ciertas garantías de la oferta pública Estatal, pues para ello se requiere contar con la membrecía gubernamental que se obtiene a través de la militancia en un partido político.

Es decir, poseen un estatus de ciudadanía negada por el poder local. Sin embargo, no se puede perder algo con lo que nunca se ha contado, ya que la ciudadanía no sólo implica una membrecía a las dinámicas de poder que se establecen en los sujetos y las instituciones, sino un “proceso de construcción política de pertenencia y posibilidad [...] de ejercicio pleno de derechos en todas sus dimensiones” (Oliver y Torres, 2012: 35).

En el caso de Elambó, la deserción ciudadana se refleja en dos hechos, por un lado, en la imposibilidad que tienen los miembros en autonomía de acceder a los bienes, recursos y servicios “públicos” que oferta el Estado. Otra característica de la ciudadanía negada, se relaciona con el no reconocimiento del Estado hacia los derechos colectivos, los cuales prevén poder ejercer la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas con garantía constitucional.

Esto conlleva a que por la vía de los hechos se intenten ejercer esos derechos a costa de anular la relación comunidad-Estado. En Elambó la exclusión política que viven los miembros en autonomía la podemos pensar como dos procesos simultáneos que se entrecruzan en una coyuntura política. Por un lado, hay una primera cuestión relacionada con la partidocracia y su oligarquía política local, que tal como lo señala Luis Villoro, es una forma distorsionada de democracia porque genera ciudadanía estratificadas “en la que se establece un cisma entre todos los ciudadanos y los que pertenecen a un partido” (Villoro et al,2006:104).

Por otra parte, deviene un problema de exclusión política sí tras el proceso de instalar una autonomía de facto que tiene que para alcanzar la realización de demandas y derechos tiene que sustituir las funciones del Estado, debido a que éste un nunca ha generado un marco

para el reconocimiento y ejercicio de los derechos no sólo colectivos, sino también humanos.

Eso da lugar a un proceso antagónico y rival entre comunidad autónoma y Estado que refleja “un desconocimiento absoluto y contundente por parte del Estado mexicano que ha dado muestras de incapacidad para entender y atender a los pueblos indígenas desde una perspectiva de los derechos” (Hernández 233).

Un aspecto de tal proceso tiene que ver con las limitantes que engendra el proyecto autónomo que *desplaza al Estado*, pues se renuncia a una serie de derechos legítimos que no deberían estar en contradicción con el derecho a la libre determinación. En muchos casos tales derechos para ser realizados dependen de la actuación estatal, dado que las estructuras de autonomía por de facto aún no pueden ofrecer del todo alternativas satisfactorias para muchas cosas. Eso puede recrudecer las situaciones de carencia, aislamiento y desigualdad.

Trataremos de exponer algunas de los factores políticos que explican el porqué del rechazo a la injerencia del Estado en las cuestiones autónomas ligadas al discurso zapatista.

La reforma constitucional de 1992 fue la primera en México en reconocer la existencia de los grupos étnicos en el país. Hacia agosto del 2001, después de un largo proceso de negociaciones entre el EZLN y diversos representantes del gobierno federal, se llevó a cabo una reforma en las que se contemplaban varias modificaciones en favor de los derechos de los pueblos indígenas que habían sido firmadas en 1996, bajo los acuerdos de San Andrés. La reforma sobre el artículo 2 constitucional expresa que “el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional” (Hernández, 2007:225). El planteamiento de éste artículo pudo haber significado un marco jurídico y legítimamente constitucional para ejercer el derecho a la autodeterminación y a la autonomía.

Sin embargo, en la reforma hecha no se contemplaron cuáles deberían ser las modalidades prácticas del ejercicio de los derechos colectivos.

Además, tal como lo señala María Teresa Sierra, en tal reforma:

“se enuncia derechos de autonomía y autodeterminación que sin embargo no se pueden ejercer debido a una serie de candados jurídicos que minimizan los derechos y envía a las legislaturas estatales la decisión de definirlos e implementarlos” (Gómez 2004, López Bárcenas 2004). La reforma desecha la demanda de reconocer a las comunidades indígenas como entidades de derecho público, es decir como sujetos de derecho, y no rompe con la visión asistencialista de las anteriores políticas indigenistas, lo cual contradice cualquier reconocimiento autonómico”(Sierra, 2011: 23).

Al respecto también vale la pena citar a Zósimo Hernández

“En general podemos afirmar que las reformas constitucionales de 2001 no colmaron las necesidades políticas, sociales y de pacificación en la guerra declarada por el EZLN al gobierno mexicano, que habían sido su propio origen. Se siguió subordinando a los pueblos indios y desconociendo la titularidad de sus derechos políticos, territoriales y económicos como pueblos de culturas diferentes; o sea se siguió considerando como ficción jurídica la composición pluricultural de México” (Hernández, 2007: 222-223).

Después del golpe a la reivindicación que representó tal reforma, el EZLN y sus bases de apoyo articularon una identidad política que tuviera como eje la construcción de un proyecto político desde abajo sin el permiso del Estado, así que ya no buscaron constitucionalizar sus derechos ni participar en las instituciones de la política nacional.

Así, muchas comunidades como Elambó Bajo no sólo debieron enfrentar el rechazo del Estado para construir una voz colectiva propia sino la actuación limitada, controvertida y politizada del estado en el oriente de Chiapas frente a los grupos en resistencia.

Con lo anterior queremos señalar dos cosas, primero que el Estado parece no tener interés en satisfacer un conjunto de condiciones básicas para la realización de los derechos humanos y colectivos. De hecho desde nuestro punto de vista, el ejercicio de los derechos colectivos fundamentalmente persigue, buscar otras y mejores condiciones para la realización de los derechos humanos, sin que ello implique la subordinación al control del Estado. Al respecto, podemos recordar las demandas zapatistas, tierra, educación, justicia, vivienda, libertad, salud, caminos, electricidad democracia, etc. las cuales no son demandas exclusivas de los pueblos indígenas, sino derechos de toda la población, pero para muchos indígenas, los de las clases bajas, tales demandas se han vuelto inalcanzables si se buscan conseguir a través del Estado.

Así pues, don Mariano lo expresa lo siguiente:

- Aquí es una comunidad pobre, la gente no tiene nada, pero vivimos mejor que cuando estábamos con los partidos. Poco a poco vamos a ir teniendo lo nuestro. Ya empezamos con una casa de salud, tenemos nuestra propia organización y elegimos cómo organizarnos sin tener que darle cuentas al gobierno que sólo “nos chinga”, porque todo lo que da es para que votes por él, para que haga lo que quiere en tu comunidad. El gobierno es nuestro enemigo y nosotros estamos en la resistencia porque queremos nuestros derechos.

Consideramos que él apela a que sean posibles las condiciones de igualdad social para los indígenas, teniendo acceso a los derechos humanos básicos comunes a toda la población sin que eso signifique prescindir de su identidad ni someterse a la oligarquía política ni a su ideología. Así, la autonomía es una lucha por los derechos sin que ello comprometa la dignidad comunitaria. Neil Harvey, al respecto de las autonomías indígenas en Chiapas, sostiene que “El objetivo de la autonomía indígena, puede ser visto como una respuesta a la crisis de la esfera institucional y ausencia continua de las garantías democráticas en Chiapas” (Harvey et al., 2001: 35).

Ahora bien ¿hasta qué punto sus estrategias resultan eficaces para conseguir dicho propósito? Nos parece que una buena perspectiva para responder a la anterior cuestión es ver a las autonomías como procesos en construcción que fomentan alternativas de colectivización para encarar muchas de las desigualdades que se tejen al relacionarse desde la diferencia y con un proyecto reivindicativo en las estructuras políticas y económicas que prevalecen en la sociedad nacional.

No obstante que en Elambó Bajo se genera un membrecía alterna a una red de solidaridad con algunas ONG'S y con otras comunidades simpatizantes de la *otra campaña*, aún no existen mecanismos suficientes para la cobertura y protección de ámbitos esenciales como la educación, la salud o la protección contra la discriminación y la violencia estatal. A contra pelo de ello, es muy importante señalar los fuertes procesos de reconstitución comunitaria que les otorga libertad política y una ciudadanía comunitaria mucho más sólida que les permite echar a andar sus propios mandos políticos sin que estos se vean coaccionados e influenciados por los intereses del Estado.

Comentamos con Martín, un joven de 20 años sobre sus expectativas que tenía sobre la vida en autonomía y aunque dejaba entrever sus esperanzas también estaba consciente de las dificultades que le esperaban enfrentar, así nos dijo lo siguiente:

No creo que haya mucha diferencia entre éste lado – la parte autónoma de la comunidad- y el de los partidos, bueno, ellos tienen más allá: escuela, luz, reciben laminas del gobierno, apoyos, pero siempre se andan peleando, por esto o por el otro, no están conscientes de lo que hace el gobierno y se dejan siempre manipular. Aquí, pues sí, no tenemos mucho, pero con lo que hay nos deja vivir en paz. Yo creo que se vive mejor no estando con los partidos, pero todavía no podemos hacer mucho de éste lado.

En Elambó Bajo no gozan de la infraestructura con la que cuentan los caracoles zapatistas, no se tienen los recursos, mecanismos ni los vínculos para generar un proyecto de desarrollo totalmente autosustentable como otros sitios emblemáticos del zapatismo. Eso en parte tiene que ver con la reciente promulgación de la autonomía (2010). Por ello “los que viven la insurgencia a diario enfrentan fuertes dilemas entre las posibilidades y riesgos de ganancias y sacrificios” (Van Deer Haar et al.,2009: 531). Además hay que dejar claro que la autonomía política de Elambó Bajo sí bien surge directamente de la fragmentación de un grupo zapatista, no es una autonomía zapatista, aunque en esencia su identidad política y organizativa es muy cercana a ellos. Ello también condiciona su acceso a la red de servicios y ventajas que ofrece la red zapatista. Un colega cierto día nos mencionó – “En Elambó, hasta en el zapatismo son desiguales.

Lo que sí hay que insistir en destacar es que si bien el combate contra la precariedad material tiene serias limitaciones en autonomías, las identidades políticas que se gestan ahí activan procesos de defensa comunitaria contra ella, lo que significa que los dilemas se enfrentan con la fuerza colectiva y eso engendra nuevos mecanismos de convivencia, donde lo político es resignificado como un servicio necesariamente para el bienestar del otro.

CAPITULO III. EXCLUSIÓN Y RESISTENCIA CULTURAL

3.1 Cultura y desigualdad

En nuestro tiempo el peligro es el surgimiento del fascismo como régimen societario. A diferencia del fascismo político, el fascismo societario es pluralista, coexiste con facilidad con el estado democrático y su tiempo-espacio preferido; es en vez de ser nacional, es a la vez local y global. El fascismo societario está formado por una serie de procesos sociales mediante los cuales grandes segmentos de la población son expulsados o mantenidos irreversiblemente fuera de cualquier tipo de contrato social. Boaventura de Sousa

¿Cuál es el papel de la dimensión simbólica en la construcción de la estratificación social y en el dominio de clases y de etnias? ¿Qué relación guarda el análisis de las condiciones de la vida material en Elambó, presentado en el capítulo anterior, con la producción simbólica que generan los proyectos autónomos? ¿Cuál es la acción propia de esa producción y cómo contribuye a la reivindicación de las culturas populares?

Estos cuestionamientos rodearán lo que trataremos de diagramar en torno al papel que desempeña la cultura en la producción y reproducción de inequidades, en particular dentro del modelo capitalista. Lo primero es dejar ver que la cultura organiza las reglas de cómo se ejercen y se distribuyen los recursos en todas las sociedades.

Si tomamos en cuenta que las relaciones sociales se fundan en los intercambios, estos deben estar sujetos a un orden. Por el acto de intercambiar se ponen en circulación una gran cantidad de bienes y con ello los hombres se enlazan mediante complejos sistemas de reglas que organizan las relaciones entre sí y con los bienes. Por ello en la medida que la cultura pauta la manera de diferenciarnos, no sólo por medio de relaciones de fuerza sino por medio de signos, la desigualdad tiene una dimensión simbólica.

No todos los bienes a detentar son de orden material; hay recursos como la magia, el talento, la pureza, la masculinidad, el buen gusto, que solo pueden cobrar valor o adquirirse por procesos culturales. Por lo regular la distribución de esos recursos es limitada, la cultura los convierte en bienes escasos y quienes llegan a poseerlos pueden contar con

ciertos privilegios y ser ubicados en una posición mejor en el esquema social. El poder simbólico se puede emplear frente a otros para naturalizar las desventajas y hacer pasar como legítima la dominación.

Georgo Agamben (2008), en un interesantísimo análisis genealógico, devela que el poder necesita de la gloria no sólo para concederle eficacia y legitimación, sino porque es una condición de su propio cuerpo estar lleno de “majestuosidad ceremonial y litúrgica”. Desde su propuesta esto es lo que reviste a la maquinaria de gubernamentalidad encarnada en las democracias contemporáneas, las cuales aparecen como una especie de último orden paradigmático. Esto es posible al conquistar y operativizar el pensamiento simbólico de la teología cristiana y con ello generar la investidura de lo político. Así, el poder político occidental pone en el centro de todos sus dispositivos los principios de dicha teología para codificar sus acciones, intereses y discursos bajo la propia inmanencia de Dios y de su soberanía. El orden resultante de ello se muestra como inmanente al mundo y no como un orden político, es decir las democracias modernas adquieren una dimensión ontológica basada en la narrativa de la teología cristiana sobre el ordenamiento del mundo.

En las genealogías que hace Agamben, sostiene que la idea del monoteísmo del Estado tiene un origen en el principio judeocristiano de un solo Dios. Además destaca el papel que juega la noción de la trinidad dentro de la estructura de la economía. Con su análisis se deconstruyen varios de los dispositivos políticos y económicos y se revela que es su carácter teológico lo que les concede eficacia al estar profundamente arraigado en las estructuras del pensamiento occidental. Aunque las categorías de su análisis son varias, podemos decir que es mediante la cultura como el poder obtiene su investidura gloriosa.

Este caso pone de relieve un punto muy importante, pues: expone cómo la cultura puede combinar la fuerza con el simbolismo, lo que equivale a una doble dimensión o potencia en las relaciones de poder. Las jerarquías necesitan reunir la doble capacidad del poder; lo material y lo simbólico. Los símbolos separan a las personas y las clasifican según las prácticas, los hábitos, el género o la etnicidad, es decir la desigualdad tiene una dimensión simbólica que es empleada para que los demás acepten y legitimen las desventajas y distancias sociales: “No la simple distancia física, sino la lejanía y la desconexión construidas mediante dispositivos sociales, económicos, políticos y culturales que separan,

marcan diferencias, distinguen y contribuyen a la distribución asimétrica de la riqueza, el poder, el prestigio y el bienestar” (Reygadas, 2008: 124-125).

La dimensión simbólica es habitual en nuestras prácticas y comportamientos, también ordena muchas de las desigualdades que con el ejercicio cotidiano tienden a normalizarse, sin que se vea que en el fondo está la legitimación diaria de la dominación y no solo para favorecer el sistema de producción capitalista, sino también para “estabilizar” las jerarquías, los hábitos y los contactos diarios entre los sujetos, los grupos y las clases. La dominación puede estar mezclada con la tradición y ser legítima si hay un discurso práctico y cotidiano que la acompañe, pues “la construcción simbólica de las desigualdades también pasa por los mitos, por las rutinas cotidianas, por el discurso, por el *habitus*, por las narraciones y argumentaciones, por el simbolismo del cuerpo y el espacio, por las cosmovisiones y por un sinfín de acciones simbólicas que elevan, degradan, separan y legitiman las distancias y diferencias sociales” (Ibidem: 245).

Por otra parte en las sociedades capitalistas la cultura es un mecanismo central para generar los procesos de diferenciación entre las clases y los grupos y para la reproducción social de sentido que justifica las relaciones de explotación y las jerarquías sociales. Pierre Bourdieu trató de replantear el materialismo histórico fuera de las áreas estratégicas de marxismo clásico. Como lo señala García Canclini (García Canclini, en Bourdieu, 1984), Bourdieu apeló a que las visiones ortodoxas sobre la economía habían subvalorado otros campos y esquemas desde donde también se ejercen mecanismos clave de desigualdad. De esta manera, expuso que las estructuras económicas y simbólicas actúan de manera articulada en los procesos de reproducción y diferenciación social, y especialmente, según Bourdieu, eso se ve reflejado en el consumo.

En esta perspectiva, la estratificación ocupada por la clase social involucra la suma de dos variables, las relacionadas con el capital económico y con el capital cultural¹¹, el cuál toma

¹¹ Para Pierre Bourdieu el capital cultural es un instrumento de poder y opera a nivel del individuo bajo la forma de un conjunto de cualificaciones intelectuales producidas por el medio familiar y el sistema escolar. Es un capital porque se puede acumular a lo largo del tiempo y también, en cierta medida, la transmisión a sus hijos, la asimilación de este capital en cada generación es una condición de la reproducción social. El capital cultural puede tomar tres formas: bajo el estado objetivado, el estado institucionalizado y el estado incorporado. El estado objetivado se refiere a objetos con propiedades que ejercen por su sola posesión un efecto educativo en los agentes. El estado incorporado se refiere al trabajo realizado sobre el cuerpo, que se observa en hábitos, esquemas de percepción y gusto. El estado institucionalizado se refiere a los

forma y configura las *prácticas culturales*. Estas no son un producto estrictamente determinado por la posición en relación a los procesos de producción económica, sino toman forma como “un conjunto de características auxiliares que, a modo de exigencias tacitas, que pueden funcionar como principios de selección o exclusión reales sin jamás ser enunciadas (es el caso por ejemplo de la pertenencia étnica o sexual), (Bourdieu, 1970: 113).

Las prácticas culturales son perfiles de acción, es decir, de un *hábitus* dispuesto en los individuos. La forma de actuar, la educación, la manera de conversar, el gusto, lo que se consume y cómo se hace - fungen como marcadores de diferenciación social y cultural porque legitiman distinciones en un sistema de sentido donde son jerarquizadas. Bourdieu, propone comprender los *hábitus* como “el proceso por el cual lo social se interioriza en los individuos y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas” (García Canclini, 1990: 34). De esta manera las prácticas culturales no son impuestas determinadamente, pero tampoco son producto de la espontaneidad casual. Son producto de una red de factores que se conjugan en el sujeto tanto por estructuras objetivas macrosociales, la economía o la clase, como por las condiciones subjetivas dispuestas desde la infancia –la personalidad, las prácticas e historias familiares- que generalmente son inconscientes, pero que logran sistematizar la conducta bajo ciertos esquemas de percepción, pensamiento y acción, es decir, bajo un hábitus donde convergen muchos factores como la clase, el grupo cultural, el género, la opción sexual etcetera (Ibid.: 34). De esta manera, las pautas de acción como motivo de un hábitus, pueden representar limitaciones o ventajas para interactuar con ciertos campos que exigen cierto perfil de prácticas.

Los campos, desde la perspectiva de Bourdieu, funcionan como una red de relaciones y prácticas entre agentes que guardan intereses en común y en donde se movilizan ciertos recursos o capitales, así como privilegios. Para ingresar a ellos es necesario conocer determinadas normas o códigos de acceso.

certificados que la escuela (y otras instituciones) otorga como reconocimiento del desarrollo de un conjunto de habilidades escolares.

Así, los campos son relaciones estratégicas por donde se administra la circulación y acceso de diversos bienes a través de instaurar barreras simbólicas sobre lo étnico, el género, opción sexual, edad, gusto, etcétera y forman procesos de acaparamiento de ventajas. Mediante las prácticas y la manera en la que estas se relacionan con los distintos campos – el económico, el cultural, el intelectual, el del arte- se producen clasificaciones sobre los comportamientos que estratifican a los sujetos y a los grupos, es aquí donde se reflejan los juegos de poder y dominación articulados desde la cultura.

Así pues, existen estrategias de clasificación simbólica que crean distancias y límites que se convierten en fronteras entre los diversos sectores sociales y pautan la manera de acceder a las fuentes de riqueza. La exclusión representa ese doble mecanismo que reúne lo económico con lo simbólico como un proceso que acumula y diversifica las brechas.

La etnicidad padece varios niveles de exclusión que no están determinados exclusivamente por las formas de producción económica que articulan a la explotación como centro que determina la distribución del ingreso, (sino que además) los factores culturales y los procesos simbólicos (son) variables que articulan la desigualdad en la diferencia (Reygadas et. al., 2004: 376). Es importante comprender que la desigualdad se produce y reproduce en espacios estratégicos que muchas veces pasan desapercibidos porque se asocia con principios y atributos inherentes de ciertos grupos y personas. Eso puede provocar representaciones esencialistas que no son otra cosa que la aceptación de los grupos en el poder y de sus privilegios.

Los símbolos son dispositivos esenciales y estratégicos para regular a individuos y grupos en posiciones diferenciales respecto a diversas fuentes de riqueza, pero también pueden ser deconstruidos y resignificados porque no tienen un poder intrínseco, sino que son utilizados mediante actos, relaciones o enunciados de fuerza simbólica que siempre pueden estar sujetos a réplica.

Los paradigmas simbólicos de enaltecimiento y jerarquía cultural, constantemente son desafiados, cuestionados y parodiados por las expresiones culturales distintas a lo hegemónico. Se convierten en mecanismos de resistencia que expresan la deslegitimación que hacen las clases populares de esa cultura. Pues, “así como diversos dispositivos simbólicos generan, reproducen y refuerzan las desigualdades, hay muchos otros que las

acotan o las cuestionan, y que son fundamentales para la construcción de la equidad” (Reygadas, 2008: 289).

El análisis desarrollado por Bourdieu examina detalladamente aquellos espacios estratégicos simbólicos que son fundamentales para la reproducción del sistema de desigualdad en el capitalismo. Y aunque las formas de estratificar a los sujetos no son exclusivas de occidente, ya que casi todos los grupos sociales desarrollan sistemas de jerarquías y distinciones mediante procesos y distinciones simbólicas; en el capitalismo contemporáneo el estilo de vida y las pautas de consumo, en tanto símbolos y marcadores, desempeñan un papel cada vez más importante en la vida cotidiana y en las barreras entre las clases. Además, la cultura no sólo puede dar instrumentos para transformar la diferencia en jerarquías. En las relaciones interétnicas, la cultura se instrumenta como un modo de referenciar a cierto grupo en detrimento de otro, lo que suele legitimar interacciones asimétricas y diversas formas de explotación y dominación. Por ejemplo en el caso del sistema de clasificación cultural que se vive en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; aun cuando las desigualdades económicas alcancen niveles menos inequitativos entre indígenas y mestizos, la división de dos mundos excluyentes entre sí, persistirá si no se atacan los trasfondos simbólicos e ideológicos en los que se funda la relación dominado-dominante

3. 2 Cultura y dominación en el capitalismo

En una sociedad como la nuestra, delimitada en cierta manera por el modo de producción capitalista, la cultura tiene un peso decisivo en sustentar las formas que organizan la fuerza y división del trabajo y en legitimar la apropiación de la plusvalía. En la estructura del capitalismo los bienes materiales y simbólicos son distribuidos de manera desigual, eso genera una jerarquía entre las clases, por una parte, en función del papel favorable con la producción económica y por lado por la apropiación de ciertos bienes, en donde los procesos culturales son clave. Además de la acumulación de capital cultural, es necesario simbolizarlo como una apropiación para que eso marque una distinción. El consumo es un

ejemplo de ello. El consumo marca una diferencia entre las clases no sólo en términos de quién tiene mejor capacidad adquisitiva, sino también en la manera de qué consumir y cómo utilizar lo que se consume, eso marca una diferencia o estilo de vida y proyecta un hábitus que las clases van definiendo en contraste unas con las otras.

Weber sumó a la teoría Marxista –para quien la lucha de clases está determinada por la estructura económica y condiciona todas las relaciones en primer lugar– que la estratificación no se reduce a la clase – propiedad y los medios de producción-, pues “en los sistemas de estratificación social la riqueza no es el único criterio de jerarquización y por lo tanto de competición, sino además, lo son el estatus y el poder” (Raya, 2007: 26). Para Weber el estatus alude a los marcadores que cierta clase crea y utiliza para expresar su distinción del resto de los grupos sociales; expresiones de distinción. El prestigio, el estilo de vida, la vivienda, el vestido, la forma de hablar y la ocupación, son algunos aspectos para marcar las diferencias. El poder – expresado por el partido- tiene que ver con el tipo de relación que se sostiene con el campo de acción política. Las modalidades de diferenciación que Weber identificó, se producen fuera del campo de las relaciones económicas, pero funcionan como instrumentos necesarios para ocupar con plenitud una jerarquía.

La noción de cultura no simplemente es una alusión a los ideales, los valores, las creencias o las pautas de conducta. Tampoco es sólo la carga que tiene el pensamiento para simbolizar o representar. La cultura es un proceso social que se nutre o que involucra dos niveles: el nivel de la significación, de la construcción de sentido, a partir de otro nivel, el de la producción social y material, tal como lo señala Gilberto Gimenez “no puede existir plusvalía sin producción social de sentido sobre ella” (Gimenez, 2006). La cultura es el motor que asigna el sentido a todo lo social, y para ello requiere de referentes materiales. Incluso las ideas más abstractas requieren ser encarnadas con significantes para convertirse en hechos aprehensibles.

Ello implica reconocer que la cultura y sus productos no son hechos metafísicos, ni que son sólo la representación de las relaciones de producción. Por el contrario, es una condición de cualquier acción y relación, la cultura es una condición de la existencia humana y una herramienta para organizar el intercambio de bienes, las relaciones sociales y

el sentido del mundo. Asimismo Toda producción de sentido está inserta en estructuras materiales, es decir, “cualquier práctica es simultáneamente simbólica y económica, y a la vez que actuamos a través de ella nos la representamos atribuyéndole un significado” (García Canclini, 1982: 44). Cualquier producción cultural está afectada por su desenvolvimiento material, así que la producción de sentido, por medio de estructuras simbólicas, coexiste con las relaciones materiales y de eso se compone toda la existencia de los hechos humanos. Al referir un concepto de cultura, éste debe integrar las formas en que ésta opera en la trama social. Nosotros hemos considerado retomar la siguiente definición:

“Cultura es la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir y transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido” (García, 1982: 41).

Es necesario distinguir la dominación que proviene o es armada desde la cultura en el sistema capitalista porque representa una estrategia decisiva que utilizan las clases dirigentes para articular su hegemonía sobre bases materiales, es decir sobre las relaciones de producción. Los teóricos marxistas han hecho una distinción entre la estructura – la base económica- y la superestructura -el campo que sostiene el sentido de las relaciones de producción en base a la ideología, la cultura, religión etcétera-. Ambas configuran una totalidad indisoluble en cualquier sociedad. La cultura está en la superestructura, pero no se encuentra desprovista de las determinaciones que la estructura económica genera. Eso significa que no está aislada, ni opera en sí misma, pero tampoco es un simple instrumento para los intercambios económicos.

Es un fenómeno propio, pero no autónomo, imbricado en y por las estructuras y condiciones materiales. Todas las prácticas a la vez que se desenvuelven en sistemas de signos se corporifican en acciones materiales.

Por ejemplo el conocimiento científico, en nuestras sociedades, se produce, alberga y distribuye en centros creados para tal fin, como las universidades. Para generar tal conocimiento, que podríamos llamarlo como complejas estructuras conceptuales y de significación del mundo y de los procesos sociales en él, es necesario trazar un sistema de

relaciones para que se den las condiciones necesarias de enseñar, investigar y reflexionar, y para que los productos que se generen circulen o cumplan un propósito. Además, es necesaria la existencia material de tal universidad.

Por otro lado, si consideramos que el conocimiento científico es un producto cultural, éste debe cumplir un papel en la estructura social: organizar, representar, explicar, criticar o postergar las relaciones sociales de producción. Por otro lado, las universidades no son sólo campos estrictamente donde se produce conocimiento; son fuentes de trabajo, de organización del tiempo y de la vida, y donde se adquiere entrenamiento para un rol en la división del trabajo.

Otro aporte de gran relevancia por parte de los análisis marxistas, es la perspectiva que desarrollan para identificar a la cultura como un campo decisivo para la reproducción social capitalista y un ámbito de lucha por la hegemonía. En este sentido la cultura guarda una relación con el concepto de ideología, no obstante ideología y cultura no son conceptos equivalentes. “La ideología tiene como propósito, o es definida, como representaciones que buscan deformar lo real; enmascarar y distorsionar las condiciones objetivas de producción, para favorecer los intereses de una clase, pero sobre todo para postergar su dominio y control sobre el resto de la sociedad. La cultura en cambio tiene por cualidad la capacidad de reelaborar las estructuras sociales, de transformar el sentido que sostiene a las relaciones y fuerzas de producción, de criticarlas, combatir las e inventar otras” (García Canclini, 1982: 43). La diferencia entre ideología y cultura básicamente es que la primera ha sido tratada como una forma de dominación vertical que se implanta a los sujetos mediante representaciones, imaginarios y discursividades que ordenan mecánicamente las relaciones y dominan la subjetividad de los sujetos. En cambio, la cultura, que si bien puede ser instrumentada para fines ideológicos, esencialmente es una producción de sentido que los sujetos utilizan para reproducir, transformar o inventar otras formas posibles de las estructuras sociales. La cultura permite que diariamente la dominación sea desafiada en las prácticas cotidianas, y en los discursos que deslegitiman los privilegios y las apropiaciones de las clases dirigentes simplemente porque los sujetos cuentan con recursos de significación que constantemente reelaboran. En cambio la ideología es generalmente

reconocida como una introyección de ideas al sujeto que terminan por someterlo y adaptarlo al sistema de producción capitalista sin que a menudo éste pueda resistirlo.

Dentro del orden social capitalista la cultura es aprovechada para reproducir la fuerza de trabajo y la adaptación de los sujetos, por medio de una política-ideológica, a un macro sistema político, económico e ideológicamente ontológico. Con ello los sujetos son incorporados no sólo a relaciones de producción material necesarias para la continuidad del modo de producción, sino también a relaciones de sentido en compatibilidad con ese modelo para permitir la reproducción de los procesos de producción, de consumo y de división social. En el capitalismo se vuelve necesario, por medio de la cultura, alimentar una subjetividad coherente con la dominación y con los patrones materiales y simbólicos para la división en del trabajo entre las clases. Con ello se organizan los roles de las clases ya sea en la producción o en el consumo, y se generan representaciones legítimas de la explotación, la clase. Además la dimensión simbólica de la cultura es empleada para clasificar las relaciones, a los grupos y los roles entre los géneros.

Las clases dominantes pueden establecer una hegemonía si parten de dos bases: en primer lugar por la apropiación de los medios de producción y el control de los mecanismos para la reproducción material y simbólica de la fuerza de trabajo y de las relaciones de producción. La segunda base de la hegemonía es la capacidad de implementar el poder cultural, que son las normas “culturales-ideológicas que adaptan a los miembros de una sociedad a una estructura económica y política arbitraria” (Ibidem.:49). El poder cultural reúne una capacidad ideologizadora en la medida que legitima la estructura dominante, la enuncia como necesaria y la hace percibir como natural. El peso del poder cultural es la capacidad que tiene para dotar de sentido los papeles sociales y reproducirlos, no mecánicamente, sino en adaptación con las transformaciones tanto del capitalismo como de las coyunturas históricas y lograr interiorizar en los sujetos la legitimación del orden social prevaleciente.

Así, “el poder cultural, al mismo tiempo que reproduce la arbitrariedad socio cultural, inculca como necesaria y natural esa arbitrariedad, oculta ese poder económico y favorece

su ejercicio y perpetuación”(García, 1980: 79). Con el poder cultural la clase dominante llega a un punto clímax de hegemonía¹².

El concepto de hegemonía es una aportación de Antonio Gramsci para analizar las capacidades prevalecientes que tienen los sectores dirigentes y que ejercen sobre las clases subalternas. La hegemonía no es el liderazgo de una clase que se impone verticalmente para establecer el control en favor de su propia reproducción económica. Si bien la hegemonía es un sistema de fuerza, no es meramente una relación coercitiva que somete a los otros.

“Hegemonía: es la relación que se establece entre dos grupos sociales, dos países o dos sociedades distintas, dos regiones, etcétera, en la cual uno de los dos ejerce la dirección política sobre el otro, impone y controla la voluntad del otro, con base en su superioridad económica y/o militar” (Álvarez en Babakar Sine et. al., 148: 1985).

La hegemonía representa la supremacía de un grupo, pero siempre en conflicto con los límites que fija el otro, es decir, la sociedad civil no vive subordinada por los aparatos coercitivos del Estado o las ideologías que alienan mecánicamente a actores pasivos. Sin embargo, tales actores tampoco pueden desde sí mismos desestructurar las relaciones de producción en las que están insertos. Esto es porque hay un dominio transversal, o sea hay un control abarcativo y desproporcionado que poco a poco reduce la capacidad agencial de los sujetos. Así pues, la hegemonía es la preponderancia de las estructuras sociales, o su completa adecuación para direccionar a la sociedad en favor principalmente de los intereses de un grupo y para la postergación de un orden social. Es una suma de varios elementos que parten de la base económica y que forman relaciones de alianza en favor de una clase, grupo o sector en detrimento de otros, así pues, la hegemonía no es la dictadura vertical de la burguesía, sino la articulación de ventajas de un grupo dirigente desde la base económica hasta la dirección cultural e ideológica.

En el capitalismo la hegemonía se implementa no sólo desde las relaciones de producción, sino que es necesario producir un sentido social que acople a los sujetos a esa producción y

¹² La estructura y reproducción del modelo capitalista distribuye estratégicamente los bienes materiales y simbólicos de manera desigual, estructurando la jerarquía de clases, por una parte, en función de su relación con la producción y por la apropiación de ciertos bienes y por otra parte por los procesos simbólico que le permiten reproducir y estabilizar la fuerza de trabajo. El consumo, es un área simbólica estratégica por la manera de cómo usar los bienes y emplearlos como signos estratégicos de distinción. Por consiguiente, “la clase dominante puede imponerse en el campo económico y reproducir su dominación, si al mismo logra hegemonizar el campo cultural” (García Canclini, 1990: 28).

a ese estilo de vida y consumo, de modo que “las conductas, emociones, los conocimientos, las aspiraciones y las relaciones son influenciadas para que tengan un sentido compatible con la organización social dominante” (García Canclini, 1982: 49), tales estrategias de la dominación se construyen y ejercen desde la cultura y operan al nivel ideológico e institucional. Así la ideología empleada para la hegemonía, con ello se consigue dar legitimidad y por ende estabilidad a las relaciones entre las clases privilegiadas y las sometidas. Con ello las clases oprimidas llegan a percibir que la estructura dominante es una forma natural de organización a la cual están condenados por el destino o por el orden biológico y adecuado de las cosas. No se concibe con plenitud que dicho orden es producto de una imposición, de reglas no elegidas y sí arbitrarias y violentas.

Para cumplir su eficacia la ideología dominante se vale del poder cultural el cual busca la reproducción del patrón de organización social y la eventual adaptación de los sujetos a los cambios del sistema productivo. El poder cultural se ejerce por la escuela, que reproduce y cualifica la fuerza de trabajo; los medios de comunicación, que inciden en la tendencia de las opiniones; los patrones familiares que estructuran las diversiones, los gustos, las creencias y transmiten los hábitos de consumo.

Esta es la hegemonía simbólica¹³ de una clase, la cual trata de organiza el sistema económico y los roles de los actores en él, pero también es una dominación de sentido que llega al nivel político y ético: “se trata de dispositivos simbólicos que presentan los intereses particulares de un grupo como si fueran universales, es decir, cuya satisfacción redunde en el beneficio de toda la sociedad. Aquí entran también todos los discursos que naturalizan la desigualdad o la consideran inevitable o normal. Para ello es fundamental

2 Antonio Gramsci atribuye un papel central a la relación infraestructura (fuerzas de producción y relaciones sociales de producción) con la superestructura ("ideología": sistemas de ideas, doctrinas y creencias de una sociedad), a partir del concepto de "bloque hegemónico". Según él, el poder de las clases dominantes sobre el proletariado y todas las clases sometidas en el modo de producción capitalista, no está dado simplemente por el control de los aparatos represivos del Estado, pues si así lo fuera dicho poder sería relativamente fácil de derrocar (bastaría oponerle una fuerza armada equivalente o superior que trabajara para el proletariado); dicho poder está dado fundamentalmente por la *hegemonía simbólica* que las clases dominantes logran ejercer sobre las clases sometidas, a través del control del sistema educativo, de las instituciones religiosas y de los medios de comunicación, o sea mediante los aparatos culturales. García Canclini, Néstor, “Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular”, Nueva Sociedad, Nro. 71, Marzo-Abril de 1984, PP. 69-78.

convencer a los demás que la porción de la riqueza apropiada es una recompensa legítima a los esfuerzos empeñados en las empresas conjuntas” (Reygadas, 2008: 123).

El desarrollo social no depende simplemente de un proceso económico, aunque la economía sea la base. La cultura es fundamental para cualquier proyecto progresista porque permite reorganizar las relaciones sociales en base a categorías que no dependen de la lógica del mercado, además desde la cultura se satisfacen muchas de las necesidades existenciales como la confianza y seguridad, aspectos fundamentales para la sociabilidad y solidaridad.

La sociedad padece una represión cultural toda vez que la cultura hegemónica, -la cual puede verse como una cultura colonial en la medida que es interiorizada desde fuera por una relación de fuerza para imponer hábitos de consumo que cumplen la función de reforzar el subdesarrollo en los países dependientes e integrarlos en el mercado mundial- reprime a la cultura popular y le impide desarrollar en forma creadora la capacidad de intervención cultural y política de las masas (Babakar Sine et. al., 1985:146).

Los aparatos ideológicos y culturales convergen en el capitalismo para controlar la potencia social y política adormecida de las masas populares y generar lo que el autor antes citado llama la “extraversión”. Este concepto se refiere a un fenómeno de distorsión de la cultura de su curso propio, de su dinámica interna al servicio de otra lógica cultural esencialmente externa, lo que significa formas de modelación y manipulación enfocadas al consumo cultural para reproducir los modelos culturales exteriores: “ahogando a la cultura popular, la cultura hegemónica bloquea la iniciativa creadora de las masas”. Las masas populares son la principal fuerza de desarrollo, pero eso está ligado a su capacidad de intervención política y cultural, sólo de esa manera pueden controlar su propio desarrollo (Ibid.: 148). Así el desarrollo social no puede depender de un solo de los aspectos económicos, y tampoco puede sostenerse que el principal obstáculo sea la supervivencia de las culturas y tradiciones populares, esta perspectiva las acusa de subdesarrollantes, sin tomar en cuenta que el problema del subdesarrollo reside principalmente en los modelos económicos dependientes y en los patrones de acumulación y acaparación. El desarrollo deviene en la capacidad de igualar las potencialidades económicas y políticas en todas las culturas, y en

el establecimiento de políticas de contacto intercultural basadas en el respeto de la diversidad, en la soberanía y en la libertad de elegir una historia propia.

3.3 La etnicidad y las desigualdades entre las culturas

No se trata de encontrar «soluciones» para determinados «problemas», sino de hallar un modo de vida distinto, que no sea la negación abstracta de la modernidad, sino su superación [Aufhebung]. que persiga la conservación de sus mejores conquistas y su proyección hacia una forma superior de la cultura, una forma que restituya a la sociedad ciertas cualidades humanas, destruidas por la civilización burguesa industrial. No implica un retorno al pasado. sino un rodeo por el pasado hacia un nuevo porvenir ...
Micheel Lowy

Debemos reconocer, ante todo, que esos seres,- los pueblos “primitivos”- aparentemente extraños, son nuestros padres y nuestras madres, nuestros hermanos y hermanas, depositarios de numerosas verdades esenciales que nosotros ya no poseemos y que podríamos recuperar si, en lugar de despreciarlos, supiéramos intercambiar y recibir lecciones de ellos. ¿Es necesario, para salvarlos, encerrarlos en reservas, verdaderos zoológicos humanos, donde estarían prisioneros más que protegidos? ¿La folclorización, que hace de sus ritos y danzas objetos de circo, les permitiría vivir, o constituye tan sólo un miserable medio de supervivencia? ¿Y la integración?... La integración desintegra. Edgar Morin

Actualmente la globalización ha permitido universalizar los contactos entre diferentes sistemas culturales. Se ha abierto un mercado global en el que circulan e intercambian diversos productos y recursos culturales, en forma de conocimientos y prácticas de los que aparentemente todos pueden participar. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación han modificado de manera muy importante la interacción en la red global, lo que permite establecer puentes translocales ya sean virtuales o físicos para la apropiación de capital cultural necesario para participar de la tecnoeconomía global. Sin embargo vale la pena bien preguntarse, ¿de qué manera las culturas populares, étnicas, participan de estas nuevas “ventajas”? ¿Qué repercusión tiene en las identidades étnicas la transnacionalización capitalista de la cultura? ¿Cómo se experimentan estos procesos en la comunidad Elambó?

Como hemos tratado de presentar a lo largo de este trabajo, las desigualdades no se detienen con combatir la precarización material de la vida. Tampoco se contienen del todo si las reivindicaciones étnicas se basan en multiculturalismos que esencializan las diferencias y por ende las desigualdades. Si bien el relativismo cultural y el estructuralismo francés negaron científicamente que existieran las jerarquías entre las culturas; en el contexto de interdependencia global persiste una amplia desigualdad entre las culturas (García Canclini, 1982). No sólo permanecen en condiciones de desventaja las culturas no occidentales, sino también las culturas que fueron subsumidas en sus propios territorios por los procesos de colonización y por la implantación del Estado nación.

Tales acontecimientos históricos pautaron las condiciones desiguales y conflictivas en que se desenvuelven las relaciones interculturales de las culturas populares hoy en día. Tales culturas viven procesos inequitativos en sus intercambios materiales con otras culturas, en la apropiación de capital cultural tanto local como global, y no cuentan con las mismas condiciones y oportunidades para llevar a cabo los procesos de producción, circulación y consumo de una producción cultural propia, por lo cual su interacción con la cultura global está en desventaja porque consumen lo exterior mucho más de lo que ellas producen para él.

Las culturas que se diferencian de la cultura hegemónica, caracterizada especialmente por los estándares de clase, consumo y narrativas estadounidense actualmente, experimentan en el capitalismo una crisis en su autoidentidad y en su producción endocultural. En el capitalismo es necesario contar con un mercado lo más unificado posible para tener patrones de consumo masivo. Las identidades diversas pueden conflictuar tal patrón si generan una producción propia o un consumo no estandarizado. Es en parte por ello la necesidad de generar modelos homogeneizantes compatibles con el mercado, no obstante la unificación también es necesaria porque permite la gubernamentalidad del Estado y de las políticas globales neoliberales.

Las identidades son atravesadas diariamente por valores y representaciones culturales exteriores que llegan a poner en confusión a los sujetos con identidades autóctonas y locales al presentarles un imaginario de identidad “moderna, civilizada, racional, con buen

gusto y con validez universal de progreso y desarrollo”. Sin embargo tal discursividad es cuestionada cuando las condiciones de desigualdad en la vida cotidiana y el sentido de pertenencia aún no disgregado, provocan en los sujetos una mirada disidente e inconforme sobre la dimensión ética de las identidades modernas, simplemente porque no satisfacen “necesidades existenciales y prácticas como la confianza” (Giddens et. al., 1996).

Si bien las transformaciones en la identidad y en los rasgos culturales de lo étnico - categoría que no se define por una característica innata, atemporal o esencial- son una condición para la continuidad del grupo social y por lo tanto necesarias, en el capitalismo interdependiente lo étnico se descompone de sus patrones tradicionales para acomodarse en la economía global, pero a la vez desafía los procesos homogeneizadores.

La idealización romántica y folclórica de las culturas populares y étnicas impide ver que sus características son producto de una configuración histórica marcada por relaciones de dominación; al esencializar sus rasgos culturales también se olvida que tales rasgos son muy en parte fruto de las contradicciones de clase. Así pues, “la particularidad de las culturas populares no deriva sólo de que su apropiación de lo que la sociedad posee es menos y diferente; también de que el pueblo genera en su trabajo y su vida formas específicas de representación, reproducción y reelaboración simbólica de sus relaciones sociales” (García Canclini, 1982: 62).

De acuerdo con este autor las culturales populares no se definen por ser tradicionales como si esto fuera una esencia de ellas, sino porque están configuradas por procesos de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales en una nación. No obstante, los sectores subalternos se logran apropiar de algunos elementos de la cultura global y los reelaboran constantemente en las formas generales de trabajo y vida como formas propias. Además otro hecho que define a las culturas populares es su interacción conflictiva con los sectores sociales hegemónicos, de manera que tales culturas no se encuentran en procesos culturales autónomos sino en conflictos por las manifestaciones simbólicas de las clases. Asimismo las versiones esencialistas dejan de lado el peso que ha tenido en tales culturas el racismo, la exclusión y la opresión.

Por otra parte, la versión populista de tales culturas esconde el papel subordinado que guardan en la política del Estado nación, quien presenta a la tradición como sinónimo de dependencia. Ahí se aloja una imagen de lo popular cuyo discurso es: la pobreza es parte del folclor y tradición del pueblo.

Difícilmente con la mirada idealista se problematiza porqué lo popular tiene un rango aminorado que habitualmente es negado; o sea porqué aspectos como el saber, las autorepresentaciones, la estética, las prácticas; la manera de resolver el mundo cotidianamente desde lo popular, guarda un estatus menor frente a la cultura moderna, la cultura que se enuncia como decente y bien hecha.

Lo étnico resulta correlativo a lo popular, aunque no definan precisamente las mismas cosas; el aspecto en común es que tales identidades no son producto de cualidades metafísicas o ahistoricas, sino de procesos y relaciones de dominación-sujeción entre dos modelos sociales que vienen desde los procesos de colonización y se recrudecen con el sistema de clases en el capitalismo, que además de estratificar excluye. En este trabajo hemos partido desde una perspectiva que no percibe a la condición étnica en su inmanencia sincrónica, -la cual tiende a exaltar que la diferencia étnica son formas esencializadas inmanentes y ahistoricas- sino desde una concepción *diacrónica* que sitúa la identidad a través de gradientes de transformaciones espacio-temporales que se construyen entre una dinámica propio/ajeno, tradición/ modernidad, local/ global. . Desde este punto de vista si bien se entiende que lo étnico es un proceso abierto y en continuo proceso de creación, también se asume que las transformaciones de la identidad étnica no pueden transformarse bajo la coerción de la cultura y modelo capitalista.

La identidad étnica, como la popular, es resultado del contacto contrastante que tiene un grupo social frente a otro que trata de implementar una hegemonía, y no, necesariamente es producto de la inmanencia ancestral (Cardoso de Oliveira, 1992). Lo étnico es el efecto en la identidad de cierto grupo, que tiene formas sociales preestablecidas, en “oposición” a una identidad más amplia que por lo regular trata de someterla. Lo étnico es una representación colectiva que se funda en la solidaridad, la afectividad y en la autoidentificación que tienen

sus miembros con un conjunto de los valores y símbolos que los diferencian y contrastan de otros grupos e identidades.

Además, lo étnico representa una unidad social que genera procesos de reproducción y pertenencia para conservar su continuidad en un territorio o bien para mantener su articulación en un territorio global.

A partir de la “oposición” como estrategia para su reproducción, lo étnico sólo es una identidad posible cuando guarda una identidad en contraste con otra identidad por lo regular hegemónica, que la inferioriza y oprime, así pues lo étnico no existe por sí, si no que se define en una relación con... Así, el carácter de lo étnico surge como una necesidad de activar una pertenencia delimitada, una conciencia colectiva de su propia reproducción que se expresa, necesariamente, bajo la autoafirmación de un “nosotros” ante “ustedes” (Cardoso de Oliveira, 1992).

Lo que se presenta como tradicional puede ser considerado como las formas propias o los rasgos históricos que ciertos grupos han conservado, no en aislamiento sino por medio de la constante resignificación y absorción de los rasgos de las otras culturas con las que interactúan. Es necesario recalcar que la identidad étnica se desenvuelve y existe en situaciones de contacto y fricción, y no existe en aislamiento. También es una “identidad crítica” porque la manera de interactuar con otros grupos es por lo regular asimétrica y conflictiva (Ibid.: 1992) (Bartolomé, 1997).

Dentro del capitalismo el desenvolvimiento de lo étnico se encuentra marcado por la estructura de clases y por las pautas de clasificación cultural derivadas de las narrativas coloniales y de la modernidad. Así pues la identidad étnica en el capitalismo está en correlación con las contradicciones de clase.

En primer lugar lo étnico se constituye como una “desventaja” anclada en las narrativas históricas coloniales y consiste en la negación de la validez de las formas culturales de ese grupo Otro, que por lo regular son tachadas de antiprogresistas. Está es una clasificación basada en las diferencias socioculturales; es la contradicción entre modernos-primitivos, pre-capitalistas-civilizados, nacionalista-indígena, indios-blancos, como ocurre en

contextos coloniales. En este nivel la confrontación entre culturas está marcada por prejuicios raciales que naturalizan la inferioridad del Otro, lo que provoca discursos y prácticas racistas que incluso se legitiman a niveles jurídicos.

En segundo lugar lo étnico sufre frente a otra desventaja: la relación entre etnicidad y clase. Tal correspondencia está marcada por las relaciones históricas y económicas que han configurado a los pueblos “Otros” generalmente fuera del control de los medios de producción y por lo tanto en un papel subordinado como fuerza de trabajo en las relaciones de producción.

Ahora bien, el capital económico y el cultural están dispuestos en la red de interconexiones globales. La participación en tal red depende de la capacidad para establecer contactos interculturales mundializados. La interculturalidad no es sólo una relación entre personas de culturas y sociedades distintas, sino también una relación con los recursos que se producen por los contactos y procesos globales. Sin embargo las culturas populares no cuentan con las vías suficientes para establecer contactos interculturales justos. Como el caso de los migrantes indocumentados demuestra, el contacto entre diversos grupos no siempre produce una verdadera interculturalidad, en el sentido de que las relaciones sociales no se vuelven simétricas.

No obstante diversos grupos culturales convergen cuando se reconocen e identifican como clase explotada y cuando padecen la misma clase de estigmas, incluso tienden a solidarizarse ante las desventajas como el movimiento hispano en Estado Unidos.

Las culturas consideradas como folklóricas, primitivas, precapitalistas y populares participan de manera menos ventajosa del capital cultural global, porque como grupos sociales tienen una acumulación histórica de desigualdades que les impide participar con las mismas capacidades y hacer uso de las mismas vías que los sectores empoderados. Aparte padecen el rechazo o la jerarquización de su propia manera de comprender la vida, lo que genera una interacción conflictiva o bien alienada con las narrativas y valores culturales dominantes y con la sociedad hegemónica.

En el capitalismo las culturas populares no pueden participar de las ventajas culturales que la globalización y los acuerdos internacionales han “facilitado”, no sólo porque no acceden de la misma manera al consumo de bienes globalizados -pues para hacerlo se necesita de ventajas económicas previas y de un hábitus-, sino porque la estructura de la economía global las mantiene como sociedades y grupos dependientes. Las culturas populares son víctimas de una política de acaparamiento de los bienes escasos por parte de la política económica global que se rige por un patrón de acumulación y por la maximización de las ganancias, lo que polariza dramáticamente el desarrollo y acelera la fragmentación de los grupos étnicos como consecuencia de las severas desigualdades.

Por otra parte si los grupos étnicos interaccionan con bienes culturales exteriores eso no significa necesariamente la pérdida de lo étnico, porque como ya dijimos lo étnico no tiene una esencia, sino representaciones colectivas de pertenencia que se conforman por el tiempo y la historia.

Esta característica de la identidad étnica les permite interactuar y apropiarse selectivamente determinados bienes cuando las condiciones materiales lo permiten. Por lo tanto habría que asumir una perspectiva sobre las culturas e identidades indígenas, menos estereotipada, ya que “no son bloques monolíticos detenidos en el tiempo, sino humanos internamente diferenciados y en constante cambio. [Además] si los pueblos indígenas han sido capaces de subsistir a siglos de opresión y discriminación ha sido por su capacidad para cambiar y adaptarse a cada circunstancia: migran, incorporan nuevas tecnologías, retoman muchas cosas de la sociedad amplia, interactúan con ella y combinan sus tradiciones con múltiples innovaciones tecnológicas, económicas y culturales” (Reygadas et. al., 2008: 350).

Ante el problema de si la “modernización” y los procesos asociados a la globalización implican la asimilación total de las culturas e identidades étnicas, asumimos que ocurren cambios transformadores en la cultura y que algunos son decisivos para enfrentar las desventajas acumuladas y para hacer frente a otro tipo de brechas. Eso implica la

*redefinición adaptativa de los pueblos indígenas*¹⁴, de modo que la aculturación o transculturación no implica por sí misma la destrucción de las culturas indígenas, sino su reestructuración y con ello nuevas herramientas posibles para hacer frente a las nuevas inequidades. Sin embargo para que estos procesos ocurran “armoniosamente” se deben combatir muchas de las contradicciones de clase que son generadas por el patrón de acumulación capitalista.

Las culturas populares reelaboran su identidad como reacción a las condiciones de exclusión; tratan de incorporarse a la tecnoeconomía global por razones de sobrevivencia. Movilizan sus recursos culturales para rentabilizarlos ante la exigencia del mercado cultural transnacionalizado, espectacularizan sus fiestas, ceremonias, y creencias para la demanda del turismo etnográfico que encuentra en las culturas populares la utopía de las sociedades anticapitalistas. Producen artesanías para su circulación masiva y para incorporarse a la dinámica de producción simbólica que el mercado requiere. Como lo demuestra el estudio de Néstor García Canclini sobre los procesos de producción de las artesanías en Michoacán; el capitalismo se apropia de “las culturas tradicionales” de sus creencias y prácticas para reordenarlas en “la producción y consumo en el campo y en la ciudad, para la expansión del turismo y las políticas estatales de refuncionalización ideológica (Ibid: 17).

Aunque no se puede negar que muchas prácticas de las culturas populares han llegado a perder el significado que tenían dentro de su comunidad; los pueblos, también, encuentran en la cultura un recurso estratégico para subsanar su economía y para incorporarse a la red donde fluyen los recursos y las oportunidades. No obstante a la vez algunos sectores populares tratan de alimentar su autoafirmación desarrollando nuevos rasgos culturales o revitalizando los que tienen, tratan de separar los que se rentabilizan; los que son del gusto y consumo turístico, de los que celosamente guardan y ejercen en el anonimato y en la intimidad comunitaria.

1 La noción de *transformación adaptativa* la propone Gilberto Giménez (Gimenez et., al.,1980) y consiste en una filtración selectiva de elementos ajenos que provoca procesos adaptativos sin transformar la matriz cultural, la cual es el núcleo de cultura propia en torno a la que se interpreta la cultura ajena.

3.4 Exclusión cultural en Elambó

Ahora bien, ¿de qué manera pensar lo dicho en el apartado anterior en el caso Elambó Bajo? ¿Qué procesos experimenta esta comunidad que trata de reivindicar su identidad étnica en el capitalismo y qué papel juega la cultura en dicha reivindicación?

Es necesario primero exponer algunos datos del panorama en cuanto a servicios, infraestructura y la relación de la población con los servicios culturales oficiales en el Estado de Chiapas.

Infraestructura cultural oficial en el Estado de Chiapas

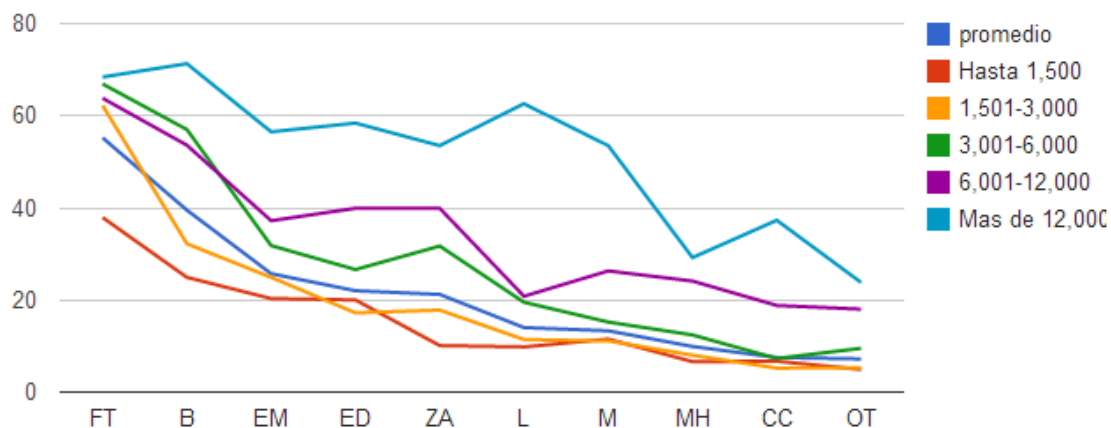
	Museos	46
	Teatros	9
	Librerías	24
	Bibliotecas	403
	Salas de lectura	270
	Centros y casas de cultura	86
	Zonas Arqueológicas	10
	Salas de cine	68

Asistencia % (agosto 2009 - agosto 2010)	
	Museos 13.3
	Obras de teatro 7.2
	Librerías 14.0
	Bibliotecas 39.5
	Centros y casas de cultura 7.5
	Zonas arqueológicas 21.2
	Monumentos históricos 9.9
	Fiestas tradicionales 55.2
	Danza 22.0
	Eventos musicales 25.7

Fuente: Encuesta Nacional de Hábitos, Prácticas y Consumo Culturales 2010, CNDI, CONACULTA

Gráfica 1

Porcentaje de asistencia en el último año a espacios/eventos culturales por ingreso familiar



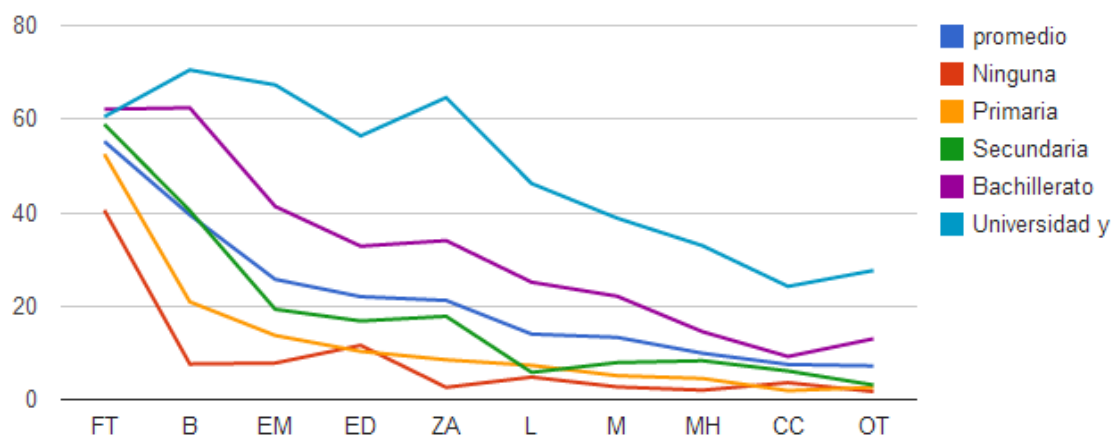
[Descarga los datos en formato xls](#)

- | | |
|--------------------------------------|---------------------------------|
| B Bibliotecas | L Librerías |
| CC Centros y casas de cultura | M Museos |
| ED Eventos de danza | MH Monumentos históricos |
| EM Eventos de música | OT Obras de teatro |
| FT Fiestas tradicionales | ZA Zonas arqueológicas |

Fuente: Encuesta Nacional de Hábitos, Prácticas y Consumo Culturales 2010, CNDI, CONACULTA

Gráfica 2

Porcentaje de asistencia en el último año a espacios/eventos culturales por escolaridad



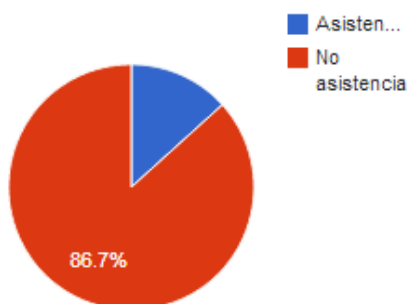
[Descarga los datos en formato xls](#)

- | | |
|--------------------------------------|---------------------------------|
| B Bibliotecas | L Librerías |
| CC Centros y casas de cultura | M Museos |
| ED Eventos de danza | MH Monumentos históricos |
| EM Eventos de música | OT Obras de teatro |
| FT Fiestas tradicionales | ZA Zonas arqueológicas |

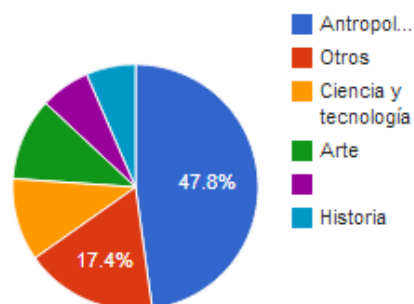
Como lo demuestra la información estadística aquellos que tienen mayores hábitos de consumo cultural son quienes gozan de una mayor escolaridad. Como lo demuestra la gráfica 2 son los universitarios seguidos de quienes tienen estudios de bachillerato los que más relación tienen con las prácticas culturales. Por otra parte en la primera gráfica podemos observar que los ingresos familiares, o sea los factores económicos tienen un peso decisivo en los hábitos culturales. La gráfica también refleja las desigualdades entre las clases al mostrar que quienes tienen un mejor acceso a la cultura son aquellos que cuentan con mayores capacidades económicas. Entonces bien vale la pena preguntar: ¿hasta qué punto son realmente democráticos estos servicios culturales? Si bien parecen estar ofrecidos a todos, existen fronteras económicas y escolares que impiden a la mayor parte de la población relacionarse con ellos.

Gráfica 3

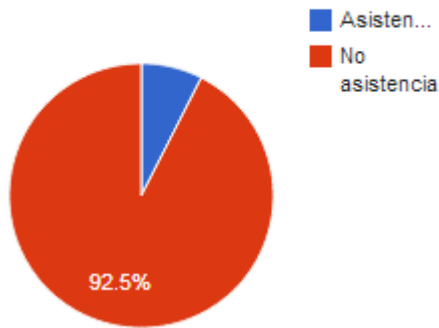
Porcentaje de la población que asiste a los museos al menos una vez al año



Temática de museos



Porcentaje de la población que asiste a las centros culturales al menos una vez al año



Fuente: Sistema de Información Cultural, CNDI, CONACULTA, Encuesta Nacional de Hábitos, Prácticas y Consumo Culturales 2010, CNDI, CONACULTA

Por otra parte en estas gráficas vemos que de los 4, 796, 580 personas que viven en Chiapas sólo el 13% que equivale aproximadamente a 623 mil personas, son las únicas que visitan algún museo al año, pero lo que habría algo que habría que añadir a esta información es preguntar cuántas de estas personas son indígenas, porque si los factores económicos y escolares son decisivos para la relación con los recursos culturales, sabemos que precisamente la población indígena es la que menos cuenta con estas condiciones previas.

Esto podría significar que los que se apropian de estos bienes no sólo son aquellos que tienen y saben más, sino también aquellos que también no son indígenas. A contra pelo de esto, hay una tendencia primordial por las fiestas tradicionales, de hecho los museos dedicados a las artes son muy pocos comparados con los de antropología e historia. En cuanto a las casas de cultura observamos que el 92% de la población no asiste a ninguna de las 82 que hay en el todo el Estado, las cuales evidentemente son insuficientes para el tamaño de la población. En general la situación nacional no es muy diferente, por ejemplo en Oaxaca y Guerrero se observan datos con tendencias muy similares.

Ahora bien, ¿qué sucede en Elambó? En un lugar donde nadie tiene una computadora, donde se desconocen los secretos que guardan los museos y la mayor parte de la gente vive

el analfabetismo y jamás ha escuchado las sinfonías de su orquesta estatal; ¿cómo pensar la apropiación de internet, de las obras de arte, del hábitus que acerca a comprender un texto científico, una obra musical o a disfrutar del patrimonio objetivado? Quizá lo paradójico de la cuestión resulte incomodo si pensamos que la exclusión cultural no es simplemente un estado ajeno a los bienes de la cultura institucional, al mismo tiempo que admitimos el valor y las posibilidades que tienen dichos bienes. Creemos que la primera cuestión a plantearse podría ser, cuáles son las causas, los factores que intervienen, que incluso llevan a la misma “autonegativa”, para que no exista relación con las prácticas y conocimientos culturales que parecen estar cerca, en las instituciones.

A través de esta investigación poco a poco nos fuimos dando cuenta que no era posible intentar aproximarnos a la respuesta, si no asumíamos la perspectiva de que la cultura está imbricada en los procesos materiales, “así como el hecho de que la propiedad o la exclusión del capital económico engendra una participación desigual en el capital escolar y por tanto en la apropiación de los bienes culturales de los que dispone una sociedad” (García Canclini, 1980: 62). Creemos que esto queda confirmado en las estadísticas anteriores.

Por ello es necesario relacionar la desigualdad en la apropiación de las ventajas culturales en Elambó con la exclusión económica que padece previamente. Pero primero hay que señalar frente a qué se está excluido, y qué queremos denotar cuando hablamos de exclusión cultural en este trabajo; ¿es estar fuera de los beneficios económicos de la transnacionalización de la cultura, de la diversificación de recursos para la significación o de los bienes patrimonializados que incluyen el saber, el arte y los valores éticos, filosóficos, políticos y estéticos occidentales?

Tal cuestionamiento es importante porque desde nuestro punto vista el capital cultural, que es repartido de manera desigual a las culturas populares, es funcional para adquirir, conocer o apropiarse de ventajas que preeminentemente son operativas dentro de la producción cultural occidental. Lo cual no implica un hecho menor porque tal producción es amplia; digna de conocerse y de disfrutar. Pero lo interesante a denotar es que en los aparatos culturales y mecanismos que producen, circulan y median el consumo de esos bienes, también se reproduce y se perpetúa la hegemonía simbólica que permite la reproducción del

patrón de producción capitalista y la afirmación de una identidad cultural jerárquica que se pone a sí misma como la cúspide a la que todos deberíamos aspirar.

Eso no significa que no sea “útil” qué se hace en la Bienal de Venecia, o cuáles son las ventajas de las nuevas y extravagantes aplicaciones de iPhone; o saber por qué la música de Phillip Glass es considerada minimalista, por qué la pintura de Rufino Tamayo guarda un papel relevante en el arte mexicano; o en qué consiste la arquitectura multimedia. Quizá sean provocadores nuestros cuestionamientos, pero en el fondo lo que tratamos de preguntar es, ¿qué relación tienen estos recursos con la vida y con el universo social de las culturas populares?, ¿qué les dicen de sí mismos?, ¿para qué los podrían utilizar o porque les deberían ser importantes?

En este punto tenemos que plantear nuestra postura para hacer un concepto sobre la exclusión cultural, algo que no la denote simplemente como la falta de relación con los bienes culturales consagrados y los saberes que guardan los museos y las universidades; bienes, por cierto, habitados en las ciudades y administrados por cuerpos blancos. Si no planteamos esto: ¿cómo podríamos pensar, o que herramientas tendríamos para comprender la producción cultural, la rebelión de sentido, que surge en los proyectos autónomos con discursos zapatistas que declaran su producción cultural como *una cultura otra* y en los que se inscribe la autonomía de Elambó? Así pues, proponemos abordar la exclusión cultural desde esta perspectiva:

La exclusión cultural es aquel mecanismo que aleja a los sujetos y grupos de los recursos de comprensión y significación, los cuales permiten elaborar una mirada crítica y potencialmente transformadora de su posición dentro de un sistema económico y político dominante, es decir, respecto de las relaciones de poder que los oprimen. A la vez dicha exclusión, les impide crear y desarrollar plenamente sus propias experiencias de sentido como una réplica a las narrativas dominantes. Asimismo frena la aparición de nuevas posibilidades de conciencia sobre el mundo y sobre los hechos sociales.

Así pues la exclusión cultural es en primera instancia, desde nuestro punto de vista, la ausencia de herramientas y recursos cognitivos que impiden desarrollar procesos de desobjetivación en relación con la hegemonía simbólica, económica y política que el

capitalismo y la modernidad presentan como axioma último y teleológico de las relaciones sociales.

Nosotros pensamos que la exclusión cultural no puede ser pensada sólo como la falta de la apropiación de capital cultural para incorporarse a los espacios y/o eventos culturales objetivados por las instituciones y el turismo, sino fundamentalmente implica la falta de mecanismos y oportunidades para crear nuevos sistemas simbólicos que permitan la reelaboración del sentido social y promuevan la autoidentidad como ejemplo de libertad en los sujetos y grupos; además la exclusión cultural limita la reflexividad de sí y la capacidad de elegir el control de una historia y biografía propia sin que esté de por medio en ello las reglas del poder capitalista y de su cultura.

Por ello en Elambó la exclusión cultural no puede verse simplemente como estar fuera o al margen de los bienes y conocimientos culturales valorados y reconocidos por la sociedad mayor. Es cierto que bienes como las obras de arte museísticas o el patrimonio tienen un carácter enriquecedor y su acceso y conocimiento son derechos que todos podemos demandar. No obstante la exclusión cultural no puede valorarse sobre ese punto en especial, el concepto va más allá porque a partir de la cultura también se busca “ampliar las posibilidades expresivas, usar redes de comunicación, dar vida a espacios físicos y virtuales de convivencia, cuidar el patrimonio, movilizar organizaciones, vincularse con otros procesos creativos y bienes culturales de manera que se participe en el destino y rumbo del desarrollo propio” (Giménez et. al., 2006: 168).

A continuación presentamos fragmentos de una entrevista realizada en Abril del 2011 con Manuel donde expone su pensamiento sobre la reivindicación cultural en Elambó.

-¿Piensa que hay que conservar la tradición o que hay que ir cambiando poco a pocas cosas, como lo que han hecho los municipios?

Manuel –Sí, lo importante es conservar la tradición, pero eso sí, hay que “mandar obedeciendo”. Desde antes de la autonomía ya estábamos en resistencia, conocemos bien lo que han hecho otros compañeros y eso nos gusta mucho. La pobreza es algo que está y hay que trabajar duro para ir la pasando. Pero hemos visto que otras comunidades han avanzado en muchas otras cosas, tienen su promotor de salud, de educación, tienen sus clínicas, y además siempre están avanzando con los derechos de los compañeros y con las compañeras.

¿En cuestión de cultura, qué avances hay?

Manuel – Siempre hay compañeros visitando las bases de apoyo. Eso es algo muy bonito, porque es como si fuera una familia muy grande. Aquí desde el 2010 vinieron a dar clases de alfabetización y también cosas como las que ustedes hacen, pintar murales y enseñarles cosas a los niños. Es muy importante eso porque nos sentimos orgullosos de nuestra identidad y nos gusta siempre estar apoyando a los compañeros y que pues nos estén aportando cosas nuevas.

¿Entonces quieren un desarrollo propio, dirigido por el pueblo?

Manuel –Sí, eso es lo que siempre hemos querido desde un inicio, no queremos que nos regalen nada, sólo que no olviden que somos parte de la nación y como pueblos de origen tenemos los mismos derechos, somos parte de la sociedad, por eso el sub. Marcos habla de democracia, porque se nos ha negado lo que nos corresponde. Por eso también le pusimos a nuestro colectivo Vicente Guerrero, porque somos parte de la historia del pueblo de México, pero eso el gobierno y los poderosos no lo quieren aceptar, así que pues dijimos ¡ ya basta!, ahora nosotros haremos nuestros propios derechos.

-¿La cultura también es parte de los derechos, cómo piensan llevarlos a cabo?

Manuel –Mira hay cosas que nos faltan. Todo va por un camino, la autonomía es el primer paso. Ya empezamos con las cosas que urgían más, la casa de salud, la tienda y la seguridad de los compas. La tradición la tenemos, la cultivamos diario, pero estamos conscientes de que hay que avanzar más, el desarrollo de la comunidad tiene que seguir al de los municipios autónomos. Queremos una escuela, queremos aprender a usar las máquinas y servicios nuevos, ya lo estamos haciendo, queremos tener nuestros espacios pintados, que haya vida con la tradición y tantas cosas que otros vienen a enseñarnos, como ustedes por ejemplo.

Así pues la exclusión cultural deviene en la ausencia para desarrollar plenamente las capacidades culturales propias, ya sean colectivas o individuales, para poder generar procesos autóctonos de producción cultural que sirvan para resignificar el modelo hegemónico y a la vez para combatir la polarización del desarrollo y los estados de desventaja en la globalización.

Estas consideraciones son vitales para el desarrollo de los pueblos indígenas, que como ya vimos no tienen una identidad detenida ni ahistorica; al contrario son grupos que han sufrido históricamente una privación generalizada de toda clase de recursos –lo cual ha tenido efectos en su identidad-, tanto económicos como culturales. Esto es parte de lo que ha configurado actualmente la acumulación de desigualdades que repercuten en las capacidades y vías para la producción y vinculación cultural entre las culturas y sectores populares. En el zapatismo, fue un proceso de politización lo que abrió y reafirmó la autoconciencia y la reafirmación identitaria.

Las reivindicaciones étnicas toman muy en cuenta estos aspectos, porque son decisivos para mantener la continuidad y diferencia del grupo en una sociedad globalizada donde los contactos entre los distintos productos de diversas culturas son inevitables. Así pues los grupos indígenas en resistencia no buscan aislarse de los recursos y ventajas modernas por temor a la pérdida de la identidad tradicional. Al contrario, los pueblos en resistencia no sólo tratan de proteger el derecho a su diferencia sino que también tratan de corregir las asimetrías que se han legitimado en gran parte por su identidad.

Con ello demuestran que para resarcir las desigualdades es necesario participar e interaccionar con los recursos y entablar relaciones con la sociedad más amplia, por ello tratan de apropiarse de nuevos recursos y conocimientos y adaptarlos a sus propios intereses y perspectivas comunitarias de desarrollo, es de esta manera como tratan de combatir la desigualdad entre las culturas y sociedades. Se trata de una lucha que parte de la reelaboración comunitaria para enfrentar la explotación y el acaparamiento de oportunidades bajo la premisa de equidad en la diversidad.

Ahora bien en el caso de Elambó retomando todo lo anterior, tendríamos dos niveles de exclusión cultural. En primer lugar la ausencia o nula apropiación de capital cultural, hecho que revela el carácter multidimensional y acumulatorio de la exclusión social.

En segundo lugar está la descalificación y el sometimiento de la producción simbólica de las culturas populares y étnicas. Este sería el nivel subalterno de la cultura, que es relegado y oprimido por la hegemonía simbólica. Empezaremos a hablar de la primera cuestión.

En este nivel, el peso de los factores económicos es decisivo para acceder al capital cultural, que en cierto sentido se origina o está mediado inicialmente por la escuela. En Elambó Bajo la lucha es por la supervivencia; por seguridad alimentaria, contener las enfermedades y por protegerse de relaciones políticas belicosas; por lo tanto, en la comunidad el papel de la escuela no siempre es puesto en primer término porque en cierto sentido no es una prioridad, puesto que es más apremiante satisfacer las necesidades materiales.

En todo caso, las familias que tienen la posibilidad de asegurar trayectorias escolares para sus miembros lo hacen como una inversión para la formación de fuerza de trabajo calificada que les permita incorporarse al mercado laboral y así subsanar su economía.

Por otra parte, la precariedad de la enseñanza educativa en la región, desde el nivel básico hasta el superior, realmente impide tener una formación de calidad, si eso lo pensamos en términos del nivel de la enseñanza y de los conocimientos que se ofrecen. Otro factor de peso es que la educación impartida es culturalmente arbitraria y no siempre guarda coherencia con las perspectivas de vida y desarrollo tanto comunitario como personal.

Por más modelos pedagógicos que se han aplicado en los Altos de Chiapas, es notable su fracaso, o exitosa su intención, cuando los datos revelan que en Chiapas la mayor fuerza de trabajo es manual, indígena y está atrapada en el subempleo.

Además hay que tener en cuenta que la estructura escolar en el capitalismo es un lugar privilegiado para reproducir la ideología hegemónica, formar hábitos de consumo y es fundamentalmente aprovechada para la reproducción calificada de la fuerza de trabajo material y simbólica necesaria para la continuidad de la producción capitalista¹⁵. Así pues, los discursos y métodos educativos de la escuela oficial son compatibles con la “modernización de las identidades étnicas” para incorporarlas en los patrones culturales de la homogeneidad urbana, estandarizar los gustos y las necesidades, en donde también se presenta al confort tecnológico como un modelo vital. Todo ello sin que se vea que en el fondo lo que está en juego es la extensión y unificación de mercados.

Entonces, la pregunta que podríamos hacer es: ¿Es la escuela, como mecanismo para formar y reproducir la fuerza de trabajo, como estructura arbitraria de saber y como reproductora de los roles de clase, es un aparato cultural que contribuye o combate la desigualdad y la exclusión? Otra cuestión importante a plantearse es ¿quiénes se apropian del capital cultural en las numerosas escuelas universitarias que hay en la región de San Cristóbal de las Casas y con qué fin lo usan?

El segundo nivel de exclusión cultural, podríamos llamarlo como la descalificación y represión sobre la producción cultural subalterna, y es aquí donde surge el conflicto entre las desigualdades de las manifestaciones simbólicas de las clases. Pues como señala García Canclini: “La particularidad de las culturas populares no deriva de que su apropiación de lo

¹⁵ Paulo Freire en su libro titulado “La educación como práctica de la libertad”, expone: “La alfabetización y por ende la tarea de educar sólo será auténticamente humanista en la medida en que procure la integración del individuo a su realidad nacional, en la medida que le pierda miedo a la libertad, en la medida que pueda crear en el educando un proceso de recreación, de búsqueda, de independencia y, a la vez de solidaridad”... “la conciencia del analfabeto es una conciencia oprimida... la educación es un proceso de concienciación, o sea, de liberación de su conciencia con vistas a su posterior integración en su realidad nacional, como sujeto de su historia y de la historia” (Freire 1969:15). Este autor ha elaborado una crítica al papel que juega la educación y los aparatos escolares en la reproducción del capitalismo, por lo tanto como un aparato de opresión.

que la sociedad posee es menos y diferente; sino también en que el pueblo genera en su trabajo y su vida formas específicas de representación, reproducción y de elaboración simbólica de sus relaciones sociales” (García Canclini, 1980:62). Parece que lo que se niega es una forma propia de ser moderno, aquella modernidad alternativa.

En este sentido la cultura popular se debate con la cultura dominante que trata de imponerle una matriz de prácticas y representaciones en el nivel ideológico, social e institucional. Esta dinámica no sólo obedece a que es necesario homologar los patrones culturales como condición para la expansión del capitalismo, sino que además es un mecanismo de dominación arraigado en procedimientos coloniales para regular las dinámicas internas de las clases sociales.

El patrón cultural hegemónico estadounidense se mundializa por el poder político, mediático y militar que tiene ese país para influir en las economías y sociedades e impulsar la lógica colonial del subdesarrollo. Así pues la hegemonía estadounidense proporciona e impone modelos dominantes de consumo, ideológicos y culturales para remodelar la sensibilidad económica de los países y grupos dominados. Esto es una alienación cultural del modo de vida a la occidental. La hegemonía cultural de Estados Unidos opera como una cultura colonial ya que como lo ha señalado Antonio Negri (Negri, 2000), el control comercial de este país regula los intercambios económicos y limita la soberanía de los países, llevando a ellos una ideología y producción cultural compatible con su dominación económica, lo que constituye una dominación de carácter colonial e imperial.

Actualmente las relaciones interculturales se encuentran promovidas por la lógica del turismo transnacional; por las ideologías instrumentalistas y representaciones kitsch de la etnicidad que espectacularizan a las identidades, pero no muestran a los sujetos reales que viven bajo amargas contradicciones.

En algunos casos las ventajas de la interculturalidad sólo las aprovechan las clases indígenas empoderadas para quien es más fácil desarrollar una trayectoria intelectual, bilingüe y plurisocial, ya que cuentan con los medios para interactuar en dos o más tipos de

sociedades y por lo tanto interactúan con dos sistemas de bienes. Estas clases empoderadas en Chiapas no se encuentran desligadas de los sistemas políticos oligárquicos del PRI.

Subrayamos que las comunidades indígenas de los altos de Chiapas están siendo afectadas dramáticamente por el turismo transnacional, sin embargo tal fenómeno rebasa esta investigación. Pero, lo contundente es que la cultura tradicional, o una versión de ésta, es instrumentalizada de manera casi extrema para satisfacer y extender el turismo monopólico y transnacional, lo que en primer lugar beneficia a quienes pueden operar esa industria. El remanente de los beneficios queda en manos de indígenas y trabajadores subempleados que ya no sólo son cuerpos explotados, sino también culturas hechas mercancías.

A pesar de los complejos procesos que experimentan los grupos étnicos cuando interactúan en la economía globalizada y la desigualdad de oportunidades que tienen en ella, construyen estrategias diarias que les permiten sobrellevar la comunicación intercultural y con ello generar lazos sociales en favor de sus intereses comunitarios y personales. Las identidades étnicas en el capitalismo no se desmembran sin que exista un acto de resistencia o réplica activa cotidianamente. Las identidades autóctonas persisten porque también existe una conciencia subalterna que valora su propio modo de vida y la manera de comprender el mundo. Estos son los componentes de un capital cultural popular que se desplaza en silencio y clandestinidad y que sólo adquiere relevancia en la lógica interna de cada comunidad o pueblo en la medida que contribuye a la elaboración propia de las condiciones de vida y de trabajo.

Así pues lo étnico no se disuelve en el alienante sistema globalizado, sino que experimenta transformaciones para igualar las capacidades de desarrollo ya sea a favor de la economía y modelo político imperante, o bien para revitalizarse y asegurar su continuidad ya no sólo como pueblos indígenas contrahegemónicos, sino como personas insatisfechas que hacen frente a un mundo decepcionante, con cada vez menos sentido y seguridad existencial.

3.5 La resistencia cultural

“Resistir culturalmente es entender que nosotros, en nuestra tierra, tenemos derechos iguales a los de cualquier otra persona en su propia tierra. Si conseguimos hacer esto, y vamos a hacerlo dentro de poco, será un gran avance de nuestra cultura.” Amílcar Cabral.

¿En qué consiste la lucha reivindicación en materia de derechos culturales de los pueblos rebeldes zapatistas? ¿Cómo pensar un concepto de resistencia cultural tomando en cuenta las interacciones y las apropiaciones que hacen las autonomías de elementos de la cultura y sociedad más amplia?

El reconocimiento de la diversidad sigue siendo un activo reclamo de los pueblos y las comunidades indígenas porque de ello depende en gran parte asegurar la igualdad de oportunidades para combatir la exclusión y las desigualdades sin tener que renunciar a la autoidentidad. Para la diversidad étnica también es importante la demanda por construir otras voces dentro de los espacios y discursos políticos en un Estado ya reconocido como multiétnico.

Las demandas del EZLN fundamentalmente han partido del principio dual de la *dignidad y la diferencia*; esa es la primera condición necesaria para que tengan verdadera participación democrática dentro del Estado nación. Esto significa construir una democracia sobre principios de redistribución y reconocimiento en la nación.

Sin embargo los rebeldes zapatistas han advertido que el reconocimiento de la *diversidad cultural* no puede ser posible sin la *recomposición del sistema político*. Por lo menos de esta manera quedó como quedó establecido en la firma de Los Acuerdos de San Andrés en 1996, acuerdos que tristemente no han llegado a concretarse dignamente como reformas constitucionales dada la adversidad del Estado y de su política neoliberal (López y Rivas 2004,2005; Díaz Polanco, 1997; Burguete et.al., 2008)

Ahora bien, en abril de 2001 se aprobaron reformas a la Constitución en materia de derechos y cultura indígena, con ella los pueblos rebeldes vieron por vez primera la

posibilidad de tener el reconocimiento jurídico de sus derechos colectivos, que como tales les garantizan el reconocimiento como pueblos diversos con la capacidad de ejercer su libre autodeterminación política y cultural.

En este marco político las reivindicaciones de carácter cultural estuvieron integradas a la demanda de pueblos autónomos para contar con:

“capacidad para definir sus propios procesos económicos, sus formas comunitarias y regionales de gobierno, su participación en los órganos de jurisdicción estatal y representación popular, el aprovechamiento de sus recursos naturales y la definición de sus políticas culturales y educativas; respetando los usos y las costumbres que les dotan de identidad y les permiten resistir la hegemonía del Estado y un régimen político que los ha mantenido olvidados y marginados durante siglos (López y Rivas et. al., 2005:63).

Dentro de la materia cultural, una demanda crucial fue la necesidad de una nueva ley de comunicación que permitiera a los pueblos indígenas adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación para propiciar un dialogo intercultural desde el nivel comunitario hasta el nacional.

No obstante el gobierno federal, el congreso de la unión en ambas cámaras y el poder judicial en la reforma de 2001 articularon una estrategia jurídica y política para mantener la gubernamentalidad como exclusiva del Estado, así que la demanda sobre comunicación no procedió.

Con ello podemos ver, como lo señalamos en el capítulo dos, que la reforma sigue en esencia reproduciendo la tutela del Estado sobre el rumbo y desarrollo de los pueblos indígenas, a quienes no reconoce como pueblos sujetos de derecho público, sino como comunidades de interés público. Por otra parte, al establecerse el multiculturalismo de Estado como política paradigmática para “gestionar la diversidad”, se pretende que la cultura de los pueblos sea aprovechada de manera transnacional para impulsar el capital humano a intereses laborales y de inversión neoliberales. Además, si hay intención de rescatar las identidades culturales es por la necesidad apremiante de explotar nuevos mercados (Mora, et.al., 2008).

Estos son dos de los principales aspectos por los que los zapatistas rechazaron la vía institucional para el ejercicio de sus derechos. Ante la posición estatal, profundizaron su convicción de llevar a cabo procesos de reconstitución comunitaria asumiendo ellos

mismos la soberanía de sus territorios, y con ello por un lado, comenzaron a ejercer sus derechos de facto y en otro dieron por acabado el pasivo papel de corte asistencial y clientelar, donde se enmascaran políticas racistas y excluyentes, que los pueblos indígenas han guardado dentro del Estado moderno.

Ahora bien, encontramos en varios autores sobre el tema, que la reivindicación cultural indígena sólo puede ser fruto del reconocimiento a la diferencias mediante y por lo tanto en la realización del derecho a la autonomía, sin embargo cuestionamos que el derecho a la diferencia no es por sí mismo una reivindicación, en todo caso se trata de una especie de legalidad o legitimidad del Otro, porque no implica necesariamente igualar las condiciones de apropiación sobre los recursos culturales.

Como vimos en los apartados anteriores, las desigualdades culturales van más allá de la necesidad de reconocer y preservar los rasgos culturales tradicionales, esto es porque en realidad las inequidades entre las culturas están articuladas con las contradicciones de clase, que equivale a una apropiación desigual de los distintos capitales.

Pero, sobre todo, o al menos desde nuestra perspectiva, si hacemos corresponder que la desigualdad es una consecuencia de diversos tipos de dominación, podemos decir que las desigualdades culturales están imbricadas tanto con la subordinación a la hegemonía simbólica, -en la medida que permite reproducir y postergar el patrón económico de producción capitalista, es decir, posterga las relaciones de clase-, como por la colonización de sentido que se ejerce en las estructuras del pensamiento y significado, las cuales oprimen otras vías de desarrollo, convivencia y subjetividad posibles.

Entonces, la resistencia cultural es el efecto opositor a la exclusión cultural, que como ya vimos es un fenómeno que integra las desigualdades económicas con la apropiación inequitativa del capital cultural. En síntesis, la reivindicación de los derechos culturales de los pueblos indígenas no sólo debería prever el reconocimiento (aceptación) de las formas de organización social y cultural del otro, sino también buscar su participación igualitaria a la vez que diversa de recursos materiales y simbólicos que puedan ser empleados para fortalecer las capacidades de los grupos y con ello la voz propia de su desarrollo.

Consideramos que esto es el cuerpo con el que nuestro trabajo busca comprender la noción de resistencia cultural.

Ahora bien, si retomamos el análisis que García Canclini (1980), hace sobre la producción cultural, donde sostiene que:

“los procesos ideales de (representación o reelaboración simbólica) son referidos a las estructuras materiales, a las operaciones de reproducción o transformación social, a las prácticas e instituciones que, por más que se ocupan de la cultura, implican una cierta materialidad. Más aún, no hay producción de sentido que no esté inserta en estructuras materiales... Esta parte ideal, presente en todo desenvolvimiento material, no es apenas un contenido de conciencia; existe al mismo tiempo en las relaciones sociales, que son por lo tanto también relaciones de significación” (García, 1980: 70-75).

Podemos pensar que las resistencias zapatistas, como reivindicaciones culturales, son reordenamientos de sentido y que implican la reelaboración de las condiciones materiales, las cuales se vuelven inteligibles a partir de crear una autonomía territorializada, donde se desenvuelven nuevas identidades políticas, nuevas formas de tejido social y otros mecanismos de producción donde la fuerza y división del trabajo no se rigen estrictamente por el patrón de acumulación y distribución de riqueza capitalista.

Además, los esfuerzos reivindicativos representan procesos de desubjetivación en relación a la tiranía que ejerce la hegemonía simbólica y eso posibilita, lo que Foucault llama, *la insurrección o el retorno de los saberes sometidos*¹⁶. cuyo propósito es entrar en contestación ante los efectos del poder que están ligados a la institución y al funcionamiento de los discursos científicos, racionales y pragmáticamente materiales en los que se funda el orden social capitalista. De ahí que podamos hablar de las autonomías zapatistas como una racionalidad otra.

Por otro lado la reelaboración simbólica de los hechos sociales y de su devenir en el mundo, activa una nueva sensibilidad.

¿Significa que la producción cultural y material de las autonomías, pensada como cultura subalterna, es la contraposición maniquea de la cultura hegemónica? No podría sostenerse eso cuando en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, los zapatistas reclamaron “una nación compuesta por muchos mundos [donde] todas las lenguas y todas las comunidades quepan, todos los pasos anden, todos ríen, todos vivan el amanecer”.

¹⁶ Michel Foucault (1997), se refiere a los saberes sometidos como aquellas descalificaciones que hace el discurso científico por un lado ante otras posibilidades de conocimiento, y por otro también se refiere a todos aquellos saberes que no se encuentran inscritos en las narrativas históricas que se imponen como verdaderas.

Además, hay que recordar que para difundir su campaña política los zapatistas se valieron de numerosas estrategias y “demostraron ser expertos en el uso de recursos globales, especialmente en la organización en red, facilitada por los nuevos medios masivos e Internet” (Yudice, 2002: 129). Los zapatistas para organizar sus prácticas de resistencia, lanzar convocatorias y conseguir el apoyo internacional, se valieron, y siguen haciéndolo, de intersticios y mecanismos modernos, lo que significa un diálogo constante más allá de las fronteras territoriales o étnicas.

Así pues, a la vez que denunciaron los efectos aplastantes que tienen las políticas globalizadoras para las culturas populares, proponían que la defensa de su proyecto sólo sería posible mediante establecer redes de contacto y mecanismos de cooperación global de las voces oprimidas. De esta manera ellos mismos iniciaron la *expropiación de numerosos bienes culturales y conocimientos* para la reivindicación de las demandas étnicas, y para el desarrollo cultural propio. Un ejemplo emblemático fue la creación de un sistema de comunicación y difusión basado en radios comunitarias, y la exposición de demandas y apoyos en medios internacionales.

La reflexión de tales ejemplos no debería verse como una paradoja, sino que debería alentar a proponer nuevas contribuciones metodológicas para el análisis de la producción cultural que se genera en las autonomías y que es declarada en resistencia. Entonces, nuestra posición básicamente es que la resistencia cultural zapatista no es simplemente una reivindicación ancestral o folclórica de la identidad, tampoco una reafirmación de los usos y costumbres que deberían ser protegidos de la modernidad y la globalización.

Desde este trabajo la resistencia cultural zapatista es vista como una voz tejiéndose desde abajo, que a través de la apropiación reivindicativa y selectiva de múltiples y heterogéneos recursos y medios culturales, desarrolla una creatividad propia y la autoafirmación de una identidad en lucha, con ello una visión de sí mismos, abierta al cambio y al crecimiento bajo la reinterpretación y control de su historia. Es decir, lo que significa hacer una contrahistoria, una contra memoria, para rescatar los “pasados vencidos” de los que habla Walter Benjamín, lo que conlleva a una deconstrucción política de las condiciones históricas en que se ha producido una subjetividad a la que se reconoce como colonial.

Este proceso lo podemos ver como una *reconversión de las subjetividades* en réplica a los discursos dominantes que reducen las formas de vida de las sociedades a los paradigmas del *homo economicus*; que sujetan el pensamiento a la *racionalidad eurocéntrica*, y donde la cultura es distribuida como privilegio de clase, como hegemonía simbólica y como creación alienada destinada al consumo capitalista.

De ahí que la resistencia cultural no sea la mistificación de las culturas indígenas, sino la voz que impugna las contradicciones en las que se organiza una realidad objetiva, jerárquica y excluyente, en donde se niegan las posibilidades de construir una nueva sociedad y un nuevo desarrollo. Los zapatistas se han caracterizado por expresar la urgencia de construir una sociedad alternativa. Con sus proyectos autónomos y discursividades también tratan “de proporcionar elementos, nuevos modos, formas distintas de conocer la realidad para contribuir a su transformación” (Híjar, 2004: 30). En el fondo las autonomías no sólo representan procesos de reconstitución para combatir las desigualdades y reivindicar la identidad, sino también una nueva interpretación del mundo y de las relaciones sociales en comunidad, las cuales pueden desarrollarse en un marco de confianza y solidaridad. Este es precisamente el terreno fértil para el desarrollo de la creatividad la cual supone la confianza en el sí mismo, es decir la confianza en el conjunto social. Al reelaborarse el sistema social en valores más allá de los del *Homo economicus*, aparecen nuevos códigos que acercan las relaciones sociales a formas de convivencia más éticas, en este sentido la confianza colectiva se expresa en un sistema de seguridad social.

Es muy posible el desarrollo de la creatividad en contextos donde las relaciones se sustentan en la confianza y seguridad, la realización de la autonomía es realización de la autoidentidad si conlleva “un trato creativo con los otros y con el mundo-objeto (pues la creatividad) es un componente fundamental de la satisfacción psicológica y del descubrimiento del significado moral” (Giddens et. al., 1996: 49). Es así como la reconstitución comunitaria que surge de los pueblos en resistencia abre un camino posible para una nueva ética comunitaria y otras posibilidades de hacer y decir cultura.

Por supuesto que todo esto es intolerable para la gubernamentalidad del Estado y para el poder económico global. Parafraseando a Amílcar Cabral¹⁷, la alarma que se suscita ante una situación de resistencia cultural, es que un pueblo es capaz de unirse en un acto mismo de cultura, a pesar de ser un pueblo tan dividido como lo era antes de la lucha por la libertad, y eso pone en crisis los privilegios de una clase y su autoridad cultural. Así pues, las acciones de la cultura subalterna, y con tal concepto no se debería connotar que intrínsecamente son menores, son objeto de represión, de descalificación, porque generan contradicciones de sentido que son peligrosas para el funcionamiento adecuado del sistema actual.

Aquí es donde vale la pena lanzar los siguientes cuestionamientos: ¿Con qué elementos cuentan los grupos indígenas para potencializar sus propias capacidades creativas? ¿Qué tipo de saberes, de experiencias, de subjetividad se quiere descalificar desde el momento en que los especialistas estratifican la producción cultural de las culturas populares? ¿Qué fines se persigue cuando el Estado y los poderes económicos son los que principalmente participan no sólo en la distribución y gestión de la cultura, sino en la misma producción de ella?

A las culturas populares no se les provee de condiciones igualitarias para el desarrollo y la creatividad propia porque sería una contribución importante para desencadenar una rebelión de sentido¹⁸, sobre las narrativas oficiales mediante las que se ejerce gran parte de la opresión cotidiana. Por otro lado, si hubieran más procesos que alentaran la deconstrucción de los dispositivos simbólicos por los que se ejerce el control y el poder en el capitalismo postindustrial, sería muy posible impugnar el valor-signo de las mercancías, y con ello frenar su producción de sentido y la estratificación y alienación que de ellas se derivan. Sin la construcción de sujetos nuevos, sin una modificación sustancial de la subjetividad, ningún cambio político será posible y se seguirán ensanchando las brechas y la dominación.

¹⁷ Cabral, Amílcar, *La Resistencia Cultural*, en *Cultura y Resistencia Cultural: Una lectura Política*, Hilda Varela Barraza (Comp.) Ediciones el Caballo, 985

¹⁸ Mariana Botey analizó el caso de los huesos de Ichcateopan que suscitaron polémica ya que, según la recopilación etnohistórica son los huesos del último tlatoani azteca. Ella elabora una rigurosa investigación donde traza la genealogía de Cuauhtémoc y descubre que en efecto hay vínculos de parentesco de él con Ichcateopan. A partir de la crítica postcolonial y de la noción de historiografía hegemónica proponé que el archivo fue objeto de la destrucción del Estado por atentar contra las narrativas oficiales en las que se inscribe la ficción de nación. Además por el poder simbólico que activaría el regreso del tlatoani, un regreso mesiánico que posiblemente desencadenaría una contra historia y una rebelión indígena. Su tesis de doctorado aún no es publicada, pero en esta página hay parte de su trabajo. <http://estrellacercana.net/?p=1130>

Ahora bien, ¿Qué relación guarda todo esto con Elambó Bajo? ¿Qué clase de resistencia cultural es la que están construyendo? ¿Cuáles son las acciones y las experiencias que se derivan de la resistencia? ¿Cómo contribuir?

Estas preguntas serán diagramadas en el siguiente capítulo, donde también expondremos una contribución a la resistencia cultural a partir de la estética relacional y participativa.

CAPITULO IV. EL ARTE DESDE LA REFLEXIÓN SOCIAL

Para elevar su valor (el ingreso del artista y la ganancia de sus patrocinadores), el arte se hace para que parezca raro, de cantidad limitada y por lo tanto obtenible y accesible sólo para la élite social y las instituciones. Manifiesto Fluxus

4.1 El arte como fenómeno excluyente

Una de las consideraciones centrales de todo este trabajo ha sido que las culturas indígenas, como parte de las culturas populares, se encuentran alejadas, excluidas de los aparatos culturales no sólo en términos de acceso, sino de la apropiación de ellos para elaborar sus propias producciones culturales. Es decir, las culturas populares tienen un papel desigual en los procesos mediante los cuales se organiza la producción cultural y para ser específicos, eso equivale a limitaciones para potenciar el desarrollo de las capacidades creativas y culturales, lo que significa menos herramientas para elaborar una subjetividad y patrimonio artístico propio.

La organización del arte en las sociedades capitalistas genera procesos de exclusión, por una parte en la medida que representa un conjunto de valores culturales dominantes que se presentan como universales, lo que hace que las otras producciones culturales sean medidas en relación con esos valores. Por otro lado otro tipo de exclusión vinculada con el campo artístico tiene que ver con la capacidad de relacionarse con esos espacios de producción y desarrollo, capacidad que no se reduce a la acumulación de los saberes necesarios para interpretar las obras de arte, sino también para entrar en contacto con los espacios sociales y con los agentes y los medios, escuelas, becas, talleres, centros culturales, que regulan los procesos de creación y circulación del arte.

¿Por qué es necesario plantearse la relación entre arte y sociedades indígenas? Simplemente porque todos tenemos derecho a obtener conocimientos y experiencias —a una "alfabetización cultural más completa— para abrirnos camino a la familiaridad y disfrute

de ciertos objetos culturales”¹⁹. Pero la relación entre arte y sociedades indígenas no se agota en los procesos necesarios para vincular los bienes artísticos con las comunidades más apartadas. La relación entre arte y sociedad debería implicar que todos los sectores sociales tengan por un lado las mismas oportunidades para participar de nuevos y diversos recursos de significación, y por otro que puedan desarrollar sus propias capacidades y experiencias creativas en relación a los valores culturales y estéticos propios mediante mecanismos públicos incluyentes que contemplen la diversidad cultural. Además la relación entre arte y grupos indígenas puede verse como un espacio privilegiado para la interacción y el reconocimiento entre las culturas.

Por otro lado podríamos reconocer, valorar y disfrutar más las capacidades creadoras de los grupos étnicos; conocer su visión y sus valores estéticos así como las formas, los lenguajes y las sensibilidades que componen su universo y así abrir paso a reconocer las otras posibles subjetividades que comprenden y enuncian al mundo desde otro lugar. Hoy día eso se vuelve fundamental ante la contingente universalidad de los valores occidentales y el axioma económico de sus relaciones sociales.

Ahora bien, estar excluido del arte no significa necesariamente estar fuera de los recursos que se movilizan en las instituciones culturales oficiales nada más, sino, no contar con los instrumentos y las ventajas suficientes para elegir el tipo de relación con ellos para participar de su recepción, crítica y/o creación. Una persona que ha decidido, en lo posible por sí misma, que el arte no es importante para su vida o de su especial interés, aún contando con los códigos elementales para descifrarlo, no se puede pensar como una persona excluida del arte. Quizá no es que se renuncie al capital cultural que ofrece ese campo, sino que decide acumular otra versión de éste o lidiar con otro tipo de prácticas culturales.

Sin embargo en las clases populares la relación con los bienes y prácticas artísticas formales es desigual porque como hemos mencionado, para acceder a ellas se necesita la acumulación de cierto capital que no se reparte igual entre todos los estratos de la sociedad.

¹⁹ Schmilchuk Graciela, “El derecho a disfrutar del arte”, en *Discurso Visual*, Cenidiap, Enero-Abril 2007, Nro.8. <http://discursovisual.cenart.gob.mx/dvwebne08/agora/agograciela.htm>

Así que la relación entre los sectores populares respecto a los bienes y espacios institucionales como museos, centros culturales, etcétera, está siempre impregnada por los condicionamientos de la clase social, condicionamientos del tipo económico y cultural. De manera general podríamos hablar de tres formas sociales mediante las que se produce la indiferencia en relación con las prácticas artísticas institucionales:

a) En un primer caso, podríamos hablar de quien conoce y decide la naturaleza de sus motivos; rechaza al arte en un acto consciente por una especie de insatisfacción ideológica y postura política, o simplemente porque le parece algo aburrido o carente de relevancia para sus intereses.

b) El segundo caso ocurre en aquellos sujetos que reconocen el arte como un espacio de prácticas y códigos ajenos, se percibe como una práctica que marca las fronteras de pertenencia entre las clases sociales. En este caso se viven los efectos de las jerarquías simbólicas mediadas por las desigualdades de clase. Además tales desigualdades producen la ausencia de los códigos de saber requeridos para el arte, códigos adquiridos necesariamente en un proceso de formación cultural y social que inicia en la biografía familiar y se consolida en la escuela y del que las clases populares participan desigualmente.

c) Por último está el caso de quien ignora la categoría de acción del arte y de los demás signos en las prácticas torno a él. Si se ignora el sistema artístico no hay producción social de sentido en torno a sus categorías y por tanto no hay valor o uso asignado para la práctica artística y/o obras tal como funciona en el campo oficial o en el público “conocedor”, esto es porque tanto como su dinámica y sistema de representaciones del arte no están incorporados en los valores y procesos culturales propios. En este caso ocurre algo similar a lo que Alejandro Grimson, citando a Eduardo Restrepo apunta al leer esta pregunta: “Indiferencia es el concepto clave. Es lo que en general cae por fuera de la plantilla de legibilidad de los sectores y discursos dominantes, lo que no produce sentido y no puede ser comprendido” (Grimson et. al, 2013: 16)

Ahora bien, podríamos hablar del arte como fenómeno excluyente en dos sentidos:

a) Por una parte por la eficacia que tiene como práctica y representación ideológica para dividir material y simbólicamente a las clases. Aquí la exclusión es de carácter simbólico-material porque se está excluido de relaciones, espacios, campos, objetos, etcétera.

b) Por otra parte el arte es excluyente en la modalidad de exclusión cultural, o sea a nivel simbólico-cognitivo, porque supone límites para los individuos “en el control de los instrumentos cognitivos indispensables para intentar la formalización y la objetivación elaborada de vivencias culturales” (Mirko Lauer, 1976:23 citado en Guevara, 2013:27) Dichos límites no puede ser vistos sólo como la falta de transmisión de conocimientos e interpretaciones eruditas sobre las obras de arte, sino sobre todo como límites para participar de experiencias de recepción, creación y enunciación cultural desde un lugar propio con voz propia.

¿Significa esto que la creatividad, así como vivencias y objetos estéticos, dependen primordialmente de si hay o no relación con el arte prevaleciente en las instituciones? No. Las sociedades ejercen de una u otra manera sus capacidades creativas independientemente de si tienen o no relación con el arte oficial. Pero ese despliegue o potencial creativo es desigual porque surge de una apropiación menor, en los recursos, saberes, técnicas, en general de los instrumentos para llevarla a cabo, es en este sentido que también hablamos de exclusión cultural. Además el arte está ligado con los discursos que jerarquizan intrínsecamente la cultura de las clases dominantes para diferenciar el rango entre las culturas, asignándole jerarquías a la producción, a los valores culturales; a la creatividad de las culturas populares.

Amrtya sen y Pete Townsend, autores que mencionamos en el capítulo II cuando hablamos de las discusiones teóricas en torno a la exclusión, propusieron que éste concepto se diferenciaba del de pobreza porque implica hablar de pobreza en términos de las capacidades para relacionarse con la red -entendida como los lazos sociales- en donde se disponen los recursos que toda la sociedad genera. Es decir, exclusión significa hablar de la desigualdad en la capacidad de apropiación, de relación e interacción con los recursos, y ya vimos que estos son multidimensionales, y los factores culturales no pueden ser pensados como menos importantes que los económicos, de hecho toda visión progresista debe equilibrar estas dos dimensiones en la búsqueda del desarrollo.

La relación con el arte es una práctica que se construye por el papel que se tiene en los aparatos culturales, los medios masivos, las costumbres y tradiciones familiares y en el caso de sociedades multiétnicas, la identidad también se vuelve un factor porque condiciona la selección de las prácticas y valores culturales, así como sus usos.

Bourdieu afirmó que “tales capacidades –para participar del arte- son correlativas con el nivel de instrucción, o más precisamente, con los años de estudio”, por lo que es posible decir, que si al pueblo el arte no le concierne, “es porque no se ha hecho nada para desarrollar en él la libido artística, el amor al arte, la necesidad de arte, que es una construcción social, un producto de la educación” (Bourdieu, 2003, pág. 23-29). Así pues, la falta o pobreza de capacidades sería la ausencia de un conjunto de saberes necesarios para descifrar obras artísticas y la privación de “categorías de percepción” y “principios de diferenciación”, (Ibid.:29), tal pobreza de capacidades desde luego no es lo mismo que discapacidad para el arte, lo que sí indica es que no todos los sectores de la sociedad tienen la realización de los derechos culturales, y no sólo porque no “puedan” asistir a los museos, sino porque no participan de los lazos sociales que unen a los ciudadanos con los derechos.

El lazo social respecto a la cultura en un sistema gubernamental equivale a los recursos que están dispuestos en esa red institucional de bienes “públicos” que el Estado pacta hacer llegar a toda la sociedad, según los sistemas democráticos. Desde luego eso no sucede. La política cultural que trata de acercar a los ciudadanos a los bienes artísticos y al patrimonio lo hace de manera sesgada entre las clases sociales, entre sus espacios geográficos y entre sus valores culturales. Además tales políticas no garantizan el desarrollo de la cultura popular, la cultura diaria en los ámbitos comunitarios internos de las poblaciones indígenas debido a que no tienen proyectos inclusivos locales, además porque auspician la promoción cultural principalmente para el desarrollo económico de la industria turística.

La exclusión generada desde los procesos artísticos en el capitalismo clasifica a las culturas y clases porque impone barreras que separan a los que sí tienen los mismos medios de acceso, el código, o más precisamente, “los instrumentos de conocimiento” -la competencia-, “y de reconocimiento” –la creencia-, la propensión a admirar como tal (una

admiración puramente estética) lo que está socialmente designado como admirable (o que debe ser admirado) (Ibid., 46).

Las consecuencias de esta exclusión se vuelven decisivas para los procesos de desarrollo comunitario, procesos con límites impuestos que hablan de los que son rechazados o mantenidos fuera del contrato social, donde no sólo se priva a los sujetos de acceder a la “cultura” sino también se les des-capacita para que no pueda emerger una voluntad cultural, tan necesaria para toda transformación.

Si bien en el sector de Elambó que mantiene relación de gobierno con el Estado, aunque de manera precaria goza de garantía educativa, actualmente no existen programas de vinculación y desarrollo artístico en ninguna escuela oficial de cualquier nivel en Elambó. Tampoco existieron antes de la reconstitución comunitaria y autónoma vínculos con aparatos encargados de promover la inclusión a los bienes, servicios y derechos culturales de la oferta estatal. Eso no significa que ahora se tengan mejores condiciones para el desarrollo de la producción cultural local, sino más bien que necesariamente se han abierto canales alternos.

En Elambó básicamente los escasos medios de producción y circulación cultural se han desarrollado por otros procesos que no están relacionados con el sistema de educación y cultura estatal. Una parte de esta oferta en las secciones no autónomas, se ha ido desarrollando por el contacto con grupos protestantes autóctonos estructurados con cierta fuerza que se hacen valer de una producción cultural para transmitir y ejercer su doctrina. Con ello tratan de formar una identidad religiosa compatible con la identidad étnica.

En los Altos de Chiapas existe toda una apropiación y circulación de material en video, musical, gráfico y técnico dedicado a la difusión del credo religioso de distintos grupos a través de artistas locales que interpretan música cristiana en Tzotzil, producen sus propias películas y videos musicales con discursos visuales propios. Hay también centros de reunión donde realizan diversas prácticas de carácter artístico- religioso.

El otro desarrollo cultural está vinculado con los procesos de reivindicación política que han llevado a cabo las comunidades indígenas, especialmente las que se han declarado como bases de apoyo zapatista. Esto es porque una vez transformada la identidad política se

generan nuevos pactos de pertenencia, sólo así se puede ingresar a un circuito de prácticas y bienes que se producen desde un proceso clandestino y popular, pero a la vez con nuevas herramientas y medios tecnológicos. Estos son procesos de apropiación y resignificación. Por ejemplo la mayoría de las comunidades que pertenecen a una organización de ese tipo, se relacionan con otro circuito de producción cultural que utilizan las organizaciones políticas e independientes, no sólo para la propaganda política sino como parte de un giro cultural comunitario y local que se vuelve vital para reivindicar la identidad y el desarrollo político.

Ahora bien, ¿qué relación tiene el campo artístico, el arte con las reivindicaciones culturales de los proyectos autónomos zapatistas? Tales proyectos se han caracterizado de manera muy particular por la necesidad de hacer una cultura otra y un arte rebelde fuera de las concepciones imperantes y patrones de producción de la cultura hegemónica. El papel de la cultura otra no es simplemente el de generar una producción cultural antagónica en oposición de los valores dominantes, sino fundamentalmente la cultura otra es cambiar de mirada y redescubrir el valor, la potencia de aquellos que trabajan clandestinamente y de manera “ingenua” en un acto cotidiano de crear. Es convocar a aquellos para los que no hay luz desde arriba, pero que diariamente se abren paso caminando en silencio, para mostrar la luz de los de abajo, una luz propia.

Una condición del arte rebelde debe ser romper con el modelo de relaciones sociales bajo las que se organiza la producción artística en el capitalismo hipermoderno. No sólo es necesario desplegar un subjetividad otra y rebelde en la forma, tampoco basta con politizar las obras de arte para hacerlas más performativas y más propagandísticas de los movimiento en lucha, el arte rebelde no es sólo un cambio de iconos y signos; el arte rebelde tiene que partir necesariamente de la transformación de la producción, circulación y valoración social misma del arte, en las maneras en que los hombres y mujeres se relacionan y se organizan para producirlo, reconocerlo, compartirlo, transmitirlo, disfrutarlo, usarlo... vivirlo.

La nueva subjetividad que emerge de los posicionamientos en resistencia es una consecuencia privilegiada de la lucha, es ahí donde inicia un nuevo reconocimiento del mundo y de nuestra postura en él. Las resistencias zapatistas no sólo han desplegado una

posición política sino también un enérgico posicionamiento cultural, que en primer lugar tiene su impacto más fecundo en la reorganización de la vida comunitaria, al crear nuevos sistemas de sentido que modelan una identidad y fraternidad en lucha. Por otro lado emergen nuevos vehículos constructores de sentido que cobran vida a través de imágenes, gestos, palabras, murales que además de ser iconos que narran una identidad en construcción, son símbolos que advierten un nuevo camino, son pruebas emancipación y esperanza. En el zapatismo se construyen nuevas epistemologías sobre el arte y lo que es clave, emergen nuevos procesos de socialización en torno a las prácticas creativas.

4.2 Aproximación social del arte

“La sociología y el arte no se llevan bien. Esto es culpa del arte y de los artistas que no soportan todo aquello que atenta contra la idea que tienen de sí mismos:

el universo del arte, es un universo de creencia, creencia en el don, en la unicidad del creador increado, y la irrupción del sociólogo, que quiere comprender, explicar y dar razón, causa escándalo. Es desilusión, reduccionismo, en una palabra, grosería o, lo que viene a ser lo mismo, sacrilegio: el sociólogo es aquel que, al igual que Voltaire expulsó a los reyes de la historia, quiere expulsar a los artistas de la historia del arte”. Pierre Bourdieu

En este apartado hemos decidido aproximarnos a algunos aspectos sociales, históricos e ideológicos que configuran la producción simbólica en el campo artístico. Lo primero que hay que decir ante esto, es que el arte es una práctica y producción simbólica, que como toda categoría de sentido, obedece a condiciones materiales de producción.

El arte depende de actores y de condiciones sociales concretas, es decir, el arte no es lo que las tradiciones idealistas hacen creer como un sistema independiente, encerrado en sí mismo, con una esencia independiente de la vulgar vida cotidiana. Esta concepción es la que prescribe al arte como contemplación, “belleza absoluta”, actividad solitaria del genio y como fruto de la soberana inspiración individual” (De la Paz, 1976).

Así pues, “cualquier teorización, comprensión e interpretación de lo estético y de lo artístico que lo escinda como ente separado de la totalidad social, corre el riesgo de alejar el producto del productor y de convertir el arte en mera actividad contemplativa, en lugar de

práctico sensible, en una modalidad de exclusión del hombre del producto de su actividad, es decir, en una modalidad de alienación” (Id.:160).

Los análisis marxistas sobre la superestructura han sido ampliamente productivos para deconstruir y revelar que la producción simbólica del arte es una producción ideológica que se soporta sobre los condicionamientos de las estructuras socioeconómicas y por lo tanto tiene un papel en la reproducción del modo de producción capitalista y con la lucha y jerarquía entre sus clases sociales (Hadjinicolaou, 1974).

Sin embargo una concepción materialista del arte no puede reducirlo afirmando que es el factor económico lo que determina, produce y transforma el arte, como si se tratase de un efecto automático de la estructura económica y que la dominación entre las clases es su única función.

La visión reduccionista de la estructura económica como causa determinante de la superestructura –la política, filosofía, ideología, religión, arte, etcétera- es un debate añejo, acusado de tratar simplistamente a los fenómenos sociales y culturales, al reducirlos como efectos pasivos y mecánicos de la situación económica, la cual no es la única causa activa de la totalidad social.

Si en efecto el arte se encuentra ubicado en la superestructura, éste no es independiente de las determinaciones históricas y económicas de la sociedad que lo produce, pero tampoco es simplemente un reflejo ideológico y mecánico de las relaciones de producción existentes.

“La situación económica es la base, pero los distintos momentos de la superestructura también ejercen influencia en el curso de las luchas históricas... Así al rechazar la concepción idealista y dialéctica de la actividad artística, la concepción materialista también rechaza la interpretación burdamente materialista y sociologista que se esfuerza por hacer derivar el arte de manera mecánica y directa de las bases económicas de una sociedad o simplemente de la técnica”. (De la Paz, 1976: 159)

No obstante, si bien las representaciones artísticas no están absolutamente condicionadas por las fuerzas productivas ni por las relaciones de producción, el arte con sus representaciones y actores tampoco están flotando aisladamente; sus procesos y significados (conjunto de saberes artísticos), la producción de lo imaginario (creatividad),

los códigos colectivos de percepción y sensibilidad (el gusto), no están sometidos, pero sí contruidos sobre condicionamientos sociales de la producción de la vida material.

Estos aspectos constitutivos del arte se disponen de manera desigual porque están mediados por la estratificación entre las clases y además son parte del control cultural, clave para la constitución de la hegemonía en el sistema de relaciones y subjetividades capitalistas. No obstante, la capacidad dialéctica de la superestructura permite que la manipulación y dominación ideológica no se ejerza como simple coerción a las clases populares, los actores de estas clases seleccionan y resemantizan los mensajes y códigos dominantes, además se abren paso en los canales culturales que coinciden con sus intereses y prácticas (García Canclini, 1982).

Las personas, los públicos no son entes pasivos que admiten mecánicamente las interpretaciones oficiales sobre el arte, ni se someten a los mensajes ideológicos, ni a las formas correctas de relacionarse con el arte, según el gusto de la burguesía. Al contrario, existe la capacidad en ellos de contrarrestar los efectos de esta dominación cuando se deteriora la categoría de acción del arte, o sea cuando se cancela su eficacia como significante social y cultural de dominación.

Es necesario hacer un arte otro, un arte rebelde que no sólo por la forma o los usos de sus lenguajes critique y muestre las contradicciones sociales, humanas; es necesario hacer un arte otro que participe en la reconstrucción de la realidad misma, partiendo desde la manera en que hacemos arte, por ello, para lograr sus objetivos transformadores no basta con sociologizar el arte; hay que socializarlo (García Canclini, 28: 1979).

En síntesis; el arte no tiene nada de natural, es un sistema de codificación en torno a ideas, objetos y personas arbitrariamente construido y dispuesto por el hombre en un periodo históricamente localizable. Por lo tanto si el arte actúa como un campo alienante y excluyente; como un sistema simbólico y material que evita la socialización de la producción cultural, es posible criticarlo, combatirlo y transformarlo; “es posible afrontar y frustrar el control cultural, inclusive en las llamadas sociedades democráticas que castigan duramente de manera totalitaria, policial, exacta” (Lebel, 1966:14).

Trataremos de esbozar tres ideas que nos permitan dirigir la atención a algunos aspectos del campo artístico y a sus mecanismos ideológicos, que en su despliegue limitan y/o despojan a gran parte de la sociedad del poder para ejercer su propia fuerza creativa, su propio poder cultural.

a) El arte y el campo artístico es un producto histórico localizable y surge por la articulación de las mismas condiciones bajo las que surge la modernidad preindustrial y el proyecto capitalista, por lo que involucra a ciertos agentes y relaciones que desde entonces están estructuradas en desigualdades sociales.

b) El arte es una práctica social condicionada, estructurada y estructurante en relación con las condiciones sociales de producción; es un producto que depende de relaciones y creencias humanas y no de privilegios metafísicos, naturales, ni tiene valor intrínseco. Así mismo toda disposición artística es una experiencia estructurada y significada en condiciones sociales determinadas.

c) La historia de las ideas artísticas constituye un aparato ideológico basado en diversas mixtificaciones donde se expone la visión y los intereses de una clase que sirven por una parte, para impedir la socialización de los recursos culturales y por otra para construir la diferenciación simbólica entre las clases y culturas.

4.3 El arte es un producto histórico

El arte no existe. No es un acontecimiento natural y carece de toda esencia que no le sea atribuida por un acto de significación humana. Para Marx el Estado es una construcción histórica destinada a desaparecer; no es una organización natural ni teleológica de las relaciones sociales. De la misma manera toda verdad relacionada con el arte es de hecho una convención social, histórica y humana. No es posible puede apelar a la verdadera esencia del arte para hacer una distinción entre el arte verdadero del arte falso, lo que hay son criterios de selección, gustos y teorías históricamente cambiantes y contradictorias, que ante la multiplicidad y discontinuidad de estilos, escuelas, objetos, técnicas y corrientes subversivas, terminan por caducar o contradecirse.

Fueron los filósofos de la antigüedad clásica griega y romana los primeros en decidir la importancia de responder a la pregunta qué es arte, también fueron los primeros en incluir dentro de su sistema de clasificación de virtudes, -que si bien consideraban humanas, eran exclusivas de su sociedad- ciertas destrezas y facultades que tenían como fin producir objetos de conocimiento sensible (poesía, escultura, arquitectura, pintura).

El concepto de arte se fue construyendo a través de diversos debates históricos, muchos veces paradójicos y sumamente contradictorios, por ejemplo las concepciones que imperaron en la edad media situaban que las artes debían reflejar la conciencia del hombre sobre Dios, por lo que no era permitido representar el vulgo de las pasiones humanas. En esta época el arte servía para exaltar el orden divino del mundo y para promover la ideología de los textos sagrados; sacralizar su simbolismo. Lo que se llega a considerar actualmente como arte medieval, servía para glorificar el sistema de pensamiento judeocristiano y no era una práctica o sistema conceptual como ahora se nos presenta.

“Arte viene de ars que en latín significa lo siguiente: hay reglas que permiten hacer bien una cosa, eso conlleva habilidad trabajo, constancia, no obstante existía también el termino arcte que guarda un significado ligeramente distinto; es un adverbio que tiene que ver con lo sólido, lo justo y lo profundo”²⁰

A partir del siglo XVIII en puertas de la modernidad y el capitalismo industrial, es cuando se constituye el aparato conceptual de lo que conocemos actualmente como las Bellas Artes y cuya principal distinción de otro concepto de arte; las mecánicas, como la aritmética y la lógica, se basa en el formulación del concepto de belleza, concepto que refiere a cualidades metafísicas que expresan la armonía y el decoro profundo del espíritu humano (Méndez, 2007: 13).

Decir que la producción artística está de alguna manera condicionada por el contexto histórico y social de cada época, no sería ninguna afirmación novedosa. Entonces, lo que podríamos plantear es la necesidad, cosa que no es de alcance en este trabajo, de hacer una genealogía política y social del arte, en la medida que nos permita comprender cómo llegó a convertirse en una práctica, en un campo altamente diferenciado y por qué , “mientras en otros sistemas económicos la práctica artística estaba inserta en el conjunto de la vida

²⁰ Del Conde, Teresa, “Estilo”, ¿Es arte? ¿No es arte? El campo artístico y la historia del arte. CONACULTA/INBA, México, Museo de Arte Moderno, pág. 19-24

social, en el capitalismo se separa y crea objetos especiales para ser vendidos, por su belleza formal en lugares diferenciados” (García Canclini, 1979: 48).

Es así que podemos reconocer que el campo artístico es una industria cultural surgida en la modernidad capitalista basada en la producción escasa de objetos según las leyes de la belleza.

El campo artístico, comenzó a estructurarse desde el siglo XVI en condiciones históricas particulares, y básicamente, como sistema de ideas y prácticas cohesionadas y modernas, el arte fue una invención de la aristocracia secular europea y tiene origen en los mismos factores históricos que causaron la modernidad. La constitución moderna del campo artístico como sistema conceptual y de agentes sociales específicos, es posible identificarla hacia el siglo XVII (L. Tylor, 1978). Este autor afirma que el arte y su sistema de ideas tal como lo conocemos hoy surgió con la aparición de un nuevo sistema económico y un emergente pensamiento científico y humanista que favorecieron la aparición de una nueva clase dirigente: la burguesía.

La aristocracia terrateniente se encontraba en una severa crisis frente al arribo de una nueva clase porque sus privilegios se encontraban amenazados, y también porque la clase revolucionaria burguesa comenzó a reestructurar las relaciones sociales en función de un nuevo modo de producción (trabajo asalariado, mercado de trabajo, propiedad de los medios de producción), lo que creó una nueva manera de generar el estatus. Además en los orígenes del capitalismo los campos de trabajo de la actividad humana se separan y se van especializando, y cada uno de ellos progresivamente se libera del control religioso (García, 1979). De este modo:

“El significado del nuevo concepto de arte fue elevar parte de la vieja forma de vida convirtiéndolo en objeto de un respeto irracional. Es decir, se crearon toda una serie de juegos de palabras, todo un conjunto léxico que sirviera para hablar de algo denominado arte, mediante el cual se mostraran de estatus objetivamente superior los elementos característicos de la vida aristocrática” (Tylor, 1978: 67).

Así, la burguesía emergió como la nueva clase dirigente y se apropia del gusto y estilo de vida de la anterior aristocracia dominante. Las prácticas de la burguesía se vivían en oposición a las prácticas culturales dominantes, así que al elevar sus condiciones de vida material la burguesía trata de llevar sus prácticas al estatus del arte, lo cual se reflejó en la creación de posicionamientos teóricos y prácticos. Es en las incipientes teorías del

renacimiento en donde se apoyaría el surgimiento del concepto de gusto como relación con un modo no sólo de percibir y pensar, sino de vivir la belleza.

Las teorías acomodan el concepto de arte a la manera de pensar de la burguesía, porque es necesario producir un sentimiento de respeto hacia ese tipo de actividades que corresponden con las necesidades burguesas.

Ante la disolución de la vida cortesana surge una intelectualidad laica y un público especial para las actividades artísticas, tal público hace posible un mercado específico para los objetos culturales valorados por sus cualidades artísticas. Quienes detentan esta capacidad son los nuevos agentes burgueses que poco a poco se vuelven autónomos y así también surgen los espacios para exponer las mercancías: museos y galerías” (Id.:45).

Así pues “Es posible decir que el arte no es más que lo que la burguesía clasificó como tal, pero desde el interior de esa categoría es imposible pensarlo así porque da al traste con las que creencias que hay que profesar para entrar en las actividades de la categoría arte”(Taylor,1979: 65).Estas categorías dan por sentada la superioridad de todo lo que se marca como arte y, de paso la superioridad de la forma de vida que lo ensalza y el grupo social que se encuentra implicado en ello”... “De ahí que podamos decir que el arte es una forma muy específica lo que equivale a negar que el arte se encuentre por todas partes del mundo”. Pero “de acuerdo con el análisis histórico la supuesta superioridad de la vida cultural de la burguesía no es más que un engaño de clase ante sí misma y en contra de las otras” (Id.: 44- 51).

Además la burguesía proyectó sus ideales revolucionarios en el arte, ideales necesarios para la subjetividad temprana capitalista, tal como Katya Mandoki explica siguiendo a Terry Eagleton: “el arte ha sido para la teoría estética una especie de sujeto que encarna todos los valores que la burguesía pretendía legitimar desde la ilustración. Me refiero a valores como libertad, el desinterés, la autodeterminación así como al individuo como fin en sí mismo, así la burguesía del siglo XVII imaginó a un sujeto cuyas características proyectó en la obra de arte” (Mandoki, 2006: 20)

Es importante decir que para disciplinas antropológicas sería muy difícil afirmar que efectivamente hay arte en todas las sociedades y culturas. Creemos que es la misma

dificultad que enfrentan los historiadores del arte al afirmar que existe un arte medieval o un arte primitivo. En realidad la categoría arte, es un sistema conceptual que se formula en la transición del sistema de producción feudal al capitalismo preindustrial, y también puede ser considerado como uno de los grandes metarelatos de la modernidad. Por lo tanto, la epistemología, las categorías y los métodos de clasificación del arte son invenciones de la modernidad, que arbitrariamente imponen como universales.

Desde éste proyecto civilizatorio se trata de incorporar todos los productos y objetos “estéticos” de la historia antigua de occidente, pero también, en un acto de compasión, “acto de aceptación del otro”, desde finales del siglo XIX elevan a esas categorías los objetos etnográficos de otras culturas, a quienes se les conceden derechos estéticos. Sin embargo, al hacer pasar todos estos objetos por la epistemología del arte, los arrancan de los significados y su función que tenían en sus propios contextos, de su propia epistemología y valor histórico y cultural.

Así pues, la universalización del aparato conceptual del arte, es parte de la institucionalidad epistemológica y cultural de la colonización, es parte de la historiografía hegemónica.

4.4 El arte es una práctica social

Ante dos preguntas ¿Qué definición tiene usted de la palabra artista? y, ¿Usted piensa que no hay una mirada sensible a priori? Pierre Bourdieu, en cuanto a la primera pregunta contestó: “Un artista es aquel de quien dicen los artistas que es artista”; en cuanto a la segundo, dijo citando a Mallarmé: “no hay esencia de lo bello más allá de ese mundo literario en el cual se produce la creencia colectiva de la belleza, pura ficción que necesita no ser desmitificada” (Bourdieu, 2003: 23).

Con ello trataba de dejar claro que “el creador es creado” y se vuelve artista por agentes que en un juego de poder tienen el derecho de decirse a sí mismo artistas y de decir quién es artista. Por otro lado la capacidad de inferir, distinguir, y clasificar lo bello; el interés, la capacidad de reconocer y percibir una obra de arte son cosas que el sociólogo descubre no como cualidades innatas, sino como creencias que se arraigan y se definen como prácticas según nuestra posición en el mundo social. Así, “la libido artística”, el amor al arte, la

necesidad de arte, la disposición artística que configura la manera, la actitud formal, pero desinteresada para relacionarse con el arte, son productos aprehendidos y dispuestos socialmente.

Anteriormente hemos mencionado que la tendencia y la manera de relacionarse con el arte, con el campo artístico, es producto de una historia colectiva e individual (configuración expresada por el hábitus) y depende de la adquisición de códigos y saberes ligados con la trayectoria de instrucción académica, hecho a su vez ligado con las determinaciones de clase.

Bien, pues la disposición artística es una práctica cultural y como tal, no es intrínseca ni determinante a los sujetos, -lo que significa que no toda la burguesía está interesada en el arte o desean ser artistas-, pero tampoco es producto de la espontaneidad casual -de ahí que se sostenga que los públicos se crean-. La práctica artística, es producto de una red de factores que se conjugan en el sujeto tanto por estructuras objetivas macrosociales, la economía o la clase, como por las condiciones subjetivas dispuestas desde la infancia -la personalidad (la biografía individual), las prácticas e historias familiares.

Tales disposiciones, generalmente inconscientes, logran sistematizar la conducta bajo ciertos esquemas de percepción, pensamiento y acción, es decir, configuran el hábitus. Las prácticas como pautas y perfiles de acción, están reguladas por el hábitus, por lo tanto la intensidad, las fronteras o los privilegios para relacionarse con el arte son producto del hábitus, de la acumulación social e histórica de los códigos necesarios, y de la capacidad para convertirse en un actor de ese campo de relaciones, de ese juego.

Para Bourdieu, el campo artístico dominante está configurado por el ejercicio del gusto de la elite, de modo que es un campo normativizado por diversos principios de sentido que limitan no sólo su acceso y la lectura de sus códigos, sino la posibilidad de participar dentro de él como creadores. Además tanto la ideología burguesa como la política cultural asimilacionista y colonial, se fueron materializando en las solemnes estructuras museísticas y en los rituales bajo los que se consagran las obras de arte, también por las normas que exigen a los espectadores ciertos filtros de conocimiento y comportamiento para juzgar a las obras de arte.

Así, la práctica artística tiene una ideología basada en la capacidad perceptiva, la comprensión sensible, el interés intelectual, y el refinado sentido de gusto de las clases altas que las distingue de las clases populares, cuyas expresiones son enjuiciadas como toscas, ordinarias, repetitivas y utilitarias.

Ninguna práctica cultural surge en sí ni para sí misma, se llega a conocer como una necesidad y es aprehendida socialmente, así el arte es como tal para quienes poseen los medios para apropiarse las obras. Por lo tanto, son los sujetos que mediante las determinaciones sociales y culturales organizan y enuncian los modos correctos de la práctica artística, pues ésta no tiene naturalidad o esencia en sí misma, sino como producción simbólica que se objetiva para distanciar los intereses, valores y capacidades de cada clase y cultura.

4.5 Mixtificaciones

A través de un debate teórico complejo y extenso sobre las ideas estéticas idealistas y metafísicas, muchas de ellas se han derrumbado o puesto en crisis, pero no dejan de operar bajo otras máscaras, ni en los juicios con los que se determina la validez de una obra de arte ni en los rituales necesarios para consagrarla. Hablaremos de tres ideas de este tipo que prevalecen: el fetichismo que rodea las obras de arte, la universalidad del arte y de lo bello, y de la creencia en la autonomía del arte sobre la vida cotidiana.

Sobre todo en el arte contemporáneo las convenciones sobre lo que determina la condición artística de un objeto se han puesto en crisis a tal grado que a menudo se cae en el absurdo y en la más llana arbitrariedad para determinarlo. Esto tiene que ver en parte con que,

“hoy es insostenible una visión lineal, progresiva, de lo que pasa en el terreno artístico por la multiplicidad de estrategias de creación artística que dificulta de sobremano enfilearlas a todas por un único campo evolutivo, pero también por el aumento y la discrepancia entre las distintas teorías explicativas en torno al arte contemporáneo: ya no hay una sola postura que dominante dictamine lo que ocurre en el campo del arte”²¹.

No entraremos en el desgastante debate de qué es una obra de arte, de hecho pensamos que es bueno cuestionar el origen e importancia de esa pregunta en la medida que de ante mano

²¹ López Cuenca Alberto, “*Con o sin teoría. Sentido y arte contemporáneo*”, en *Revista de Occidente*, Nro. 261, 2003, Pág. 29-41

predispone nuestra actitud y conocimiento, por consiguiente ¿por qué es necesario determinar qué es una obra de arte? ¿Qué clase de interés, de autoridad y poder se persigue con conocer la validez artística de una obra? ¿Acaso nuestra relación con el arte debe tener un origen fundante en validez que otros han decidido con que algo sea o no reconocido, legitimado como arte?

Lo que nos interesa señalar es que las teorías estéticas no han podido ser del todo coherentes para poder definir el arte del que no lo es, sobre todo si contrastamos lo que hoy se produce y se conoce como arte y lo que esto era a principios del siglo XIX.

Poco a poco se ha ido deteriorando la idea de que es la belleza, en razón de la armonía, lo que determina una obra de arte. Además la belleza es una categoría fenomenológica, es decir: “lo bello no es una cualidad de los objetos en sí mismos, sino un efecto de la relación que el sujeto establece con el objeto desde un contexto social de valoración o interpretación particular” (Mandoki, 2006: 20).

Por lo tanto los objetos artísticos no tienen una objetividad bella dada en sí, tampoco tienen la capacidad de producir lenguaje para expresar por sí mismos. Son objetos inanimados a los que se les confieren propiedades estéticas o artísticas sólo si los sujetos se las otorgan o las interpretan, pues “quien expresa no es la obra de arte sino el sujeto artista por mediación del lenguaje artístico e interpretada por el espectador” (Id.:22), más no la obra en sí.

Mientras para los estudiosos del arte resulta más fácil establecer el valor de una obra por el hecho de haberla creado un artista ya consagrado por la historia, ya sea por el valor dado a través de la historia, por el rigor técnico, que puede ser interpretado dentro de un estilo clasificado por la historia del arte, o por el momento cultural con el que se identifica; se vuelve más arbitrario determinar la validez estética según, las normas convencionales, con las obras de arte contemporáneo porque “los aspectos formales de estos nuevos objeto no son suficientes para determinar si se trata o no de una obra de arte” por lo que el teórico

Alberto López Cuenca se pregunta “¿basta con que el mundo del arte lo quiera para que un objeto goce de la condición de lo artístico?”²².

En efecto, la historia del arte había mantenido hasta entrado el siglo XX un patrón normativo para distinguir el buen arte del que no lo es, convenciones como la perspectiva, la forma, el uso del color, la composición, etcétera, eran reglas que los artistas debían acatar para demostrar su talento y don artístico. Hoy en día ese sistema de convenciones se ha modificado y en la medida en que las obras son más independientes de esas restricciones, ya que se han ido relativizando, se enfrentan a un nuevo sistema de reglas que depende de la voluntad y el ejercicio de poder de los agentes que administran el campo artístico.

Muchas de las obras consagradas por la versión oficial de la historia del arte han sido puestas en ese lugar al defenderlas por un valor intrínseco, autónomo e independiente de toda exterioridad. Para Walter Benjamín esa aura, ese fetiche se comienza a resquebrajar cuando pierden su unicidad, cuando la particularidad del objeto se descompone por la reproducción mecánica, como en el caso de la fotografía. Así, la “originalidad de la obra de arte se atrofia y no puede seguir en pie su aquí y ahora”, de manera que su valor como obra de arte ya no puede depender de su originalidad.

Por lo tanto, lo que podemos señalar es que elevar los objetos a la categoría arte es un proceso que no depende de una supuesta objetividad estética del objeto, puesto que no la tiene, -podemos señalar el caso del mingitorio de Duchamp titulado la fuente, o las esculturas del artista Jeff Koons quien no participa en su proceso de creación, pero su consagración y valor millonario depende de su firma-, sino que depende de procesos enunciativos que parten de provocar un conocimiento y experiencia distinta de lo que la vida “real” provee.

El objeto sólo puede ser enunciado como estético y ser reconocido como tal si el sujeto bajo una experiencia cualitativa lo asume o interpreta esa enunciación. De ahí que la fuente de Duchamp sea un clásico del arte moderno. De lo contrario, al subordinar la experiencia del sujeto al objeto, como si éste fuera un ente con valor en sí y para sí, se cae en el fetichismo

²² López Cuenca Alberto, “*Con o sin teoría. Sentido y arte contemporáneo*”, en Revista de Occidente, Nro. 261, 2003, Pág. 29-41

enajenante al crear objetos objetivamente bellos, como si esta categoría dependiera de ellos y no de quien lo conoce e interpreta como tal.

En el valor de una obra de arte tiene mayor peso la enunciación y el poder de quien la convierte en obra de arte, así que las obras de arte “legítimas” son resultado de las convenciones y de la apreciación histórica de su forma, en una relación de valoración que establece el sujeto con sus sistemas políticos y conceptuales y no el objeto-fetiché en sí.

CAPITULO V. EL ARTE ACCIÓN; POSIBILIDADES PARA UNA ESTÉTICA OTRA Y REBELDE. ARTE ACCIÓN EN ELAMBÓ

V.I Las prácticas críticas de sí

Si las policías y los ejércitos son los comisarios del buen comportamiento del ciudadano frente al despojo, la explotación y el racismo, ¿quién cuida del buen comportamiento en la reflexión intelectual, en el análisis teórico? Subcomandante Marcos.

“El teórico del anarquismo considera al arte como una experiencia. Opone, pues el arte que uno recibe, el arte que uno crea. Tiende a ver en cada individuo un artista creador (y en el artista que hace de su arte un oficio y un medio de vida, el símbolo de una época liquidada. De esta manera afirma, una vez más, la soberanía de la persona o mejor, el derecho inalienable del hombre a la creación” André Reszler.

“Una minoría reconoce que los productos de la cultura occidental, los “héroes de la clase media” tienen una pesadilla: el arte libre. Los autores de happenings, una modalidad de maniobra artística, del arte acción se proclama por:

-“El libre funcionamiento de las actividades creadoras, sin consideración alguna por lo que agrada o se venda, y sin tener tampoco en cuenta los juicios morales formulados con desconocimiento de causa contra ciertos aspectos colectivos de estas actividades;

-La abolición de la policía cultural ejercida lucrativamente por perros guardianes estériles, de ideas fijas, que se creen capaces de discernir si tal imagen percibida de muy lejos es “buena” o “mala” de seleccionarla o desecharla por razones incofesadas, instituyéndose a sí mismos en la falsa conciencia del público.

-La superación de la aberrante relación de (sujeto-obra, explotador explotado, espectador/actor, colonizador/colonizado, alienista/alienado, legalismo/ ilegalismo) situación que aquí domina y condiciona el arte moderno”. Jean Jacques Lebel

“En la plaza Duomo de Milán, vestido con una bata blanca y usando un recetario, Herve Fischer entregaba píldoras para votar, para la muerte, para el amor, para tener hijos, para no tenerlos, para ser original, para escuchar el violín, para la memoria y para el olvido, mientras la policía le reclamaba seis veces en tres horas una autorización escrita para hacerlo”²³.

“El 30 de octubre de 1969, Jon Hendricks y Jean Toche, del Guerrilla Art Action Group (GAAG) de Nueva York van al Museo de Arte Moderno para descolgar el famoso cuadrado

²³ Citado en García Canclini, la Producción Simbólica, Teoría y Método en Sociología del Arte, 1979, Siglo XXI, México, D.F.

blanco sobre fondo blanco de Malevitch y reemplazarlo por un manifiesto, sin ninguna intención de “vandalizar”. En este manifiesto, el GAAG insistía: el MOMA vende obras de arte por un millón de dólares; que este dinero sea repartido entre los pobres de todas razas; igualmente denunciaban el poder manipulador de esta institución sobre el arte y los artistas y, en fin, invitaban al museo a cerrar sus puertas mientras durara la guerra de Vietnam”²⁴.

Las prácticas críticas de sí, como las llama el artista mexicano Víctor Muñoz, no son otra cosa que las “otras historias del arte sucedidas desde posiciones distintas a las dominantes del mercado y salones de complacencia” (Muñoz, citado en Martel, 2008: 12), que se gestaron en el periodo de la posguerra, entre la década de los años 50 y 70. Este arte que podemos considerar disidente, tiene su origen, por una parte en la sublimación crítica de la modernidad eurocentrista, blanca y cristiana, así como por la desilusión y violencia, que trajeron para una gran parte de la sociedad el fallido progreso civilizatorio de una buena parte del siglo XX.

Sobre todo en el periodo de las posguerras, los grandes relatos de la modernidad comenzaron a ser cuestionados, y de alguna manera perdieron legitimidad al prevalecer un sistema de vida contingente, subdesarrollante, represivo y con cuestiones existenciales no del todo resueltas (Giddens, 1996: 12-38) (Marcusse, 1953).

Por otra parte constituye un periodo importante de transformación del arte, porque hay fuertes replanteamientos sobre la función social de la obra, y se indagan nuevos soportes artísticos que van más allá de los objetos. De esta manera se comienzan a explorar las posibilidades estéticas del cuerpo a través de su deconstrucción, así como de los principios de realidad que arbitrariamente sostienen a las relaciones sociales. Así, la conciencia crítica

“se preguntó por los objetos artísticos y los puso en tela de juicio: cuestionó los soportes convencionales que redujeron por siglos la idea de arte; el concepto de artista (genio individualista) y su función; las formas de producir y distribuir los objetos artísticos; las modalidades de lectura y consumo, esto es, las formas de realización social del ciclo artístico”(Muñoz, citado en Martel, 2008: 13)

En este apartado consideramos que es posible una comparación entre las prácticas críticas de sí y la producción cultural de las autonomías zapatistas porque ambos surgen como réplicas a los valores culturales dominantes; replantean la función social del arte y promueven la crítica del sistema-mundo capitalista, y de la fallida razón civilizatoria.

²⁴ Citado en Martel Richard, El Arte Acción, 2008, UAM-X y Siglo XXI, México D.F.

No obstante no podemos negar que las artes críticas contestan desde el centro-poder cultural occidental y no se salvan de las manías del campo artístico, mientras que a diferencia, la producción cultural de los pueblos zapatistas se dispersa en un silencio popular; es ahí, desde abajo, donde este arte adquiere parte de su valor y ocurre el sentido de su lucha. A diferencia y en cierto sentido el arte alternativo contó con mejores medios, más elementos del capital cultural; los artistas fueron a universidades, entraron en contacto con círculos intelectuales, se vincularon internacionalmente, e incluso lograron figurar en el mercado legítimo.

Si bien los artistas de las corrientes críticas trataron de llevar a cabo prácticas emancipadoras, basadas en la creación y en la crítica a los sistemas represivos occidentales; las prácticas culturales zapatistas hoy retoman de alguna manera esa misma postura pero, además de impulsar una nueva sensibilidad nos convocan a una postura política y ética ligadas a la movilización revolucionaria desde abajo, desde las clases oprimidas no sólo reprimidas.

Teniendo presente lo anterior, podemos decir que el arte acción disidente promovió de manera importante una reacción liberadora de los códigos y normatividades del sistema conceptual y material del arte moderno. Así pues, más que una ruptura de cánones estéticos, este arte emerge fruto del impacto social de las guerra mundiales, los procesos de liberación de las colonias africanas y asiáticas así como por el conservadurismo represivo de la industria cultural “cristalizado alrededor de tabúes políticos o sexuales”, así como por el “sentido perdido” de la política y cultura occidental (Lebel, 1967: 16).

Las prácticas críticas de sí, también suponen la necesidad de una “reconstrucción del universo” tal como lo llegaron a sostener en su manifiesto los futuristas.

Desde esta postura artística, no basta con abolir los arquetipos imperantes del arte oficial, cuya función es la de generar límites, censurar, castigar la libre creación y la libre circulación del arte; también se vuelve necesario un nuevo comportamiento, una posición

crítica y transformadora que vincule el arte a la vida cotidiana y provoqué una nueva realización social.

Desde esta mirada el arte puede relacionarse con claves represoras en la modernidad, mostrar sus códigos ocultos en la misma noción de civilización y cultura, de modo que la liberación del sujeto no puede ser sin “el retorno de lo que ha sido rechazado por la cultura y por el combate de las prohibiciones para expresar a cualquier precio lo que se oculta tras el muro que la cultura ha aceptado como el límite de su territorio” (Id.: 1967: 17-23).

Así pues, se propuso que para crear un nuevo arte era necesario la desestabilización de los arquetipos dominantes que controlan tanto su comunicación y como su percepción, tales reglas son enunciadas por los museos, galerías, exposiciones y ferias de arte; que condiciona la función de la obra de arte a la mera exhibición y a su apreciación contemplativa y pasiva por parte del espectador. El desdén con los procedimientos que utiliza el aparato institucional que gestiona la cultura y el arte, fue llevado a la denuncia de que no sólo se administraba la legitimidad del arte y la función de la obra, sino también la llamada policía cultural²⁵ ejercía un control de la creatividad, de ahí, pues, la necesidad de emanciparse de los objetos museísticos y convertir al arte en una experiencia ligada a la vida.

Por otro lado los artistas alternativos denunciaron que los objetos artísticos encarnaban las representaciones burguesas sobre el arte y que el fetichismo de tales incrementaba su valor como mercancía, denunciaron que el papel del estilo artístico, aun siendo vanguardista, respondía a las exigencias de la moda y el mercado. También en este periodo la industria cultural convirtió rápidamente “a los más artistas de sus empleados en miserables caricaturas de sí mismos, en productores de kitsch o en ídolos semilujosos” (Ibid.: 18).

Fue así como ante varios “desencantos” surgió una desesperada necesidad de hacer un arte alternativo, en contra de los límites a la libre creación, y fuera del espectáculo burgués,

²⁵ La Policía Cultural fue un concepto que sobre todo utilizaron los artistas de happening para designar a todos aquellos agentes que custodian y administran el arte de la institución, vigilan el comportamiento de los artistas y público, y pueden llegar a castigar la libre creación, al invalidar y rechazar, si esta no se ajusta a las normas y estándares en juego dentro del campo artístico.

donde el artista es convertido en obrero de la industria cultural y la obra convertida en mercancía. Asimismo la conciencia crítica de la modernidad alimentó nuevas subjetividades que se tradujeron en una agenda de cuestionamientos sobre una época confusa e incoherente, donde conceptos como guerra y civilización se entretejían.

El combate no sólo se dio al enfrentar los códigos estéticos de la forma, sino que además se buscaba “transformar la morfología clerical del objeto artístico, (y con ello) desviar los arquetipos de la función del arte y del papel del artista en sociedad”. (Ibid.:cita). Con ello las relaciones tutelares entre artista y público, entre arte y mundo, y entre artista y sociedad, fueron impugnadas.

Al abolir tales relaciones jerárquicas, se trató de disolver el arte como un gesto de acción en la vida misma, sin las fronteras que ocurren entre artista y público.

Por consiguiente el arte sufrió procesos de desmaterialización para tratar de hacer obras invendibles y por lo tanto sin valor como mercancía^{cita} (valore por circulación de imagen). Fue así que se impulsó un giro para reconocer al proceso artístico y la experiencia de creación como los aspectos más importantes del arte, desde esta postura el valor del arte tenía que consistir en su capacidad para hacernos trascender el “principio de realidad”²⁶ y transformar la idea que nos hacemos de la vida.

Entre las corrientes surgidas bajo dicha perspectiva figuran el arte conceptual (aunque criticado por su desarrollo en el campo institucional), el accionismo vienés, el land art, el arte ecológico, el arte procesual, el arte povera, el arte sociológico, el arte contextual y el arte in situ que trabajaron los situacionistas.

²⁶ "La sustitución del Principio del Placer por el Principio de la Realidad, es el gran suceso traumático en el desarrollo del hombre; en el desarrollo del Género (Filogénesis), tanto como en el Individuo (Ontogénesis). De acuerdo con Freud, este suceso no es único, sino que se repite a través de la Historia de la Humanidad y en cada individuo. Filogenéticamente, ocurrió primero en la "Horda Original", cuando el padre original monopolizaba el poder y el placer, y obligaba a la renuncia a sus hijos. Ontogenéticamente, ocurre durante el periodo de la primera infancia, cuando la sumisión al Principio de la Realidad es impuesta por los padres y otros educadores. Pero tanto en el nivel genérico como en el individual, la sumisión se reproduce continuamente (...) El Principio de la Realidad se materializa en un Sistema de Instituciones. Y el individuo, creciendo dentro de tal sistema, aprende los requerimientos del Principio de la Realidad, como los de la Ley y el Orden, y los transmite a la siguiente generación". Herbert Marcuse, "Eros y Civilización", 1953, Pág. 17-26.

Por otra parte el arte alternativo fue también un experimento de la liberación de los nudos culturales de occidente, de ahí que su desencuentro no fuera simplemente por la libertad de expresión y hacer del arte un evento incluyente y colectivo, sino también por poner en crisis lo dado como real y subvertirlo:

“A los guardianes de la tradición, trastornados por las crisis de valores, respondo que no aceptaremos frenar esta crisis, y que, por el contrario, emplearemos los medios más osados para llevarla a su culminación. Es esta la única probabilidad que tenemos de acabar con su sociedad de explotación, con su mentalidad esclavista y su cultura irremediable... la censura no lo olvidemos, es una manifestación del instinto de muerte” (Lebel, 1967: 17).

La angustiada decepción sobre la civilización occidental conllevó a una crítica de su cultura, a la que se tachó de ilegítima, arbitraria y represiva, esto por alejar al sujeto de sus principios humanos originales, como su instinto por el placer y la fantasía, por ejemplo (Marcuse, 1965). En ese sentido civilización se vuelve sinónimo de cultura, y cultura se vuelve un acontecimiento represivo para el sujeto, quién vive en un sistema de ideas compatible con el sistema de producción de mercancías, las cuales aprende principalmente a través de la escuela, la familia y la religión.

De acuerdo con Mariana Botey, George Bataille disintió del surrealismo oficial “bajo la sospecha de que el arte seguía siendo servil a su antigua función catártica de estabilizar las energías sociales y psíquicas peligrosas”²⁷; el arte funcionando como máquina de “desublimación represiva” según Marcuse. Así pues, Bataille inició un giro discursivo contra la estructura epistemológica de la modernidad y de su arte, y con buscó ello hacer retornar lo prohibido, como aquella dimensión humana e instintiva cancelada por la cultura y civilización.

Par la autora esto representó una nueva práctica de lo estético en torno nuevas categorías de contra-sentido, relacionadas con lo sagrado, la muerte, mutilación, violencia y sacrificio que se encontraban reprimidas o conceptualizadas dentro de la lógica de la producción racional, esto llevó a un ejercicio de “contra-clasificación”, un experimento de “desubjetivación” y “desublimación de la modernidad”. Un excelente ejemplo de esto es el accionismo vienés (1965-1970) cuyas acciones consistían en la exploración de las zonas

²⁷ Botey M. 2009. Hacia una crítica de la razón sacrificial. Necropolítica y estética radical en México, n.d., La infección, www.desbordes.net

prohibidas del cuerpo, la mente y el arte, así como en el desbordamiento instintivo del hombre al placer, el dolor, la muerte, la fantasía; la liberación. Con ello los accionistas vieneses trataron de reactivar la memoria del instinto ocluida y reprimida por la cultura al vez que mostraron la destructividad en el sujeto ocasionada por la civilización.

Desde esta perspectiva el arte alternativo fomentó una relectura, una operación agitada que encarnó la deconstrucción de los grandes metarelatos que la modernidad convirtió en instituciones del sentido y del progreso, tales como nación, historia, razón.

Así pues, los artistas críticos impulsaron varios cuestionamientos a los principios fundamentales que rigen la existencia en la cultura occidental. En ese sentido el arte tenía que ser un espacio para la liberación, de manera que hacer arte no era un juego de representaciones, sino un proceso de reconstrucción de la experiencia que es percibida como real y objetiva, para trascenderla y mostrar que pueden abrirse otras posibilidades reales de vivir fuera de lo que la cultura occidental postula como válido y real.

Fue así que el arte se ligó a un proceso mágico, en el sentido de que la realidad no tiene una objetividad en sí, sino posibilidades de sentido, por ello se buscó que el arte fuera un “vivir la experiencia alucinatoria como otro estado de espíritu” y así “liberar el aparato perceptual del control del ego y ampliar el campo de la percepción” (Lebel, 1967:17-22). El cuerpo fue un tema de preocupación muy importante pues su represión se vuelve un pilar de la civilización occidental, pues “vivimos en una época en donde la intensificación del progreso parece estar con la intensificación de la falta de libertad (... por lo tanto es necesario) la liberación de un cuerpo reprimido que actúa como instrumento de trabajo y de diversión en una sociedad que está organizada contra su liberación” (Marcusse, 1965:13).

Por otra parte mientras las vanguardias oficiales de la posguerra encontraron en Nueva York su nueva meca, como la escuela del expresionismo abstracto, el pop art y el arte conceptual, muchos artistas alternativos se dispersaron principalmente en Alemania y en Canadá, tejiendo circuitos clandestinos a favor de la libre circulación, apropiación y uso de las artes, para potenciar la comunicación, tejer redes de solidaridad y afinidad, así como para impulsar prácticas colaborativas de resistencia y transformación. Creemos que este

fue el impacto decisivo de las prácticas críticas de sí, el posibilitar alternativas desde abajo fuera del establishment.

No obstante “si la práctica artística aspira a ser innovadora necesita insertarse en la acción transformadora de las masas (...) por eso la tarea crítica del arte, su acción a nuevos modelos de vida, debería estimular colaboraciones reciprocas entre artistas y movimientos políticos” (García Canclini, 1979:28). Con ello vemos claro, que la transformación de la realidad tienen que incluir la modificación objetiva de las condiciones materiales, de ahí que los desplazamientos no sólo deben ocurrir a nivel de la superestructura; en este sentido, el arte zapatista es indisoluble de su acción política, surge de ella y combate con ella.

De esta manera podemos señalar dos procesos valiosos ligados a este arte disidente, en primer lugar la necesidad de replantear la distribución y función social del arte, no como una actividad contemplativa/reflexiva sino como una acción que se traduce en una experiencia vinculada a la vida y a la liberación. En segundo lugar se estimuló no sólo una crítica al sistema de ideas occidentales, sino también se asumió una desobjetivación rebelde de los principios de realidad del sistema-mundo occidental. Eso fue una necesidad de abrir la dimensión reprimida en los sujetos, una dimensión “instintiva” y “afectiva” necesaria para seguridad existencial que no es interpelada por la racionalidad moderna.

Creemos que estos son los puntos clave que unen a las prácticas críticas de sí con los desplazamientos culturales ligados al zapatismo, así, ambos constituyen contra-discursos al sistema de ideas culturales y estrategias para la reorganización de la producción artística en favor de su socialización y en contra de sus determinaciones económicas.

Sigue siendo una extraordinaria repercusión de la conciencia crítica las estrategias de autogestión cultural y como si fueran un torrente oculto, las voces en silencio se dan cita ahí para tejer las palabras con la que es desafiada la cultura hegemónica con sus preceptos dominantes y destructivos. En el arte zapatista podemos evidenciar el cuestionamiento a los relatos de la nación a través de la resignificación de sus símbolos.

Eso forma parte de un proceso de desobjetivación que es necesario para deslegitimar los discursividades simbólicas que utilizan los poderosos para ejercer su dominación. Un

ejemplo es la iconografía rebelde de la Virgen de Guadalupe, a quién se representa como una figura que legitima la lucha de los subalternos, el contenido simbólico de la imagen es sacado de las representaciones tradicionales, reconstruido y significado en un acto de reinterpretación de lo sagrado como parte del reconocimiento ético de la lucha y la justicia.



Imagen parcial de un mural en el Caracol Zapatista Oventic, Chiapas. (Foto en el blog www.enlacezapatista.org)

Otro ejemplo que tiene que ver con la reinterpretación del papel y función social del arte, es el trabajo del “habilitador” Checo Valdés y su grupo “pintar obedeciendo”, quienes ha desarrollado una metodología participativa para la creación mural en espacios zapatistas. Su propuesta es comparable con varios de los principios de las prácticas críticas de sí, no

sólo porque las creaciones son comunitarias e invendibles, fuera de la lógica del campo de producción artística, sino también porque el trabajo está basado en la libre creación y en la recuperación colectiva de la memoria como un proceso de autoidentidad y re-conocimiento.



**Historia de la lucha y la cultura zapatista • 2007, Paraiso Tulijá, MAREZ Ricardo Flores Magón.
Foto: S. Petersen.**

Aquí el proceso de creación implica por sí mismo un proceso ético al abolir las relaciones jerárquicas entre artista y público y al admitir toda posibilidad de creación en cualquier persona, en una colaboración colectiva autoreferente para que las personas “expresen lo que sienten y generen su propia estética”²⁸. Por otra parte, desde esta posibilidad el arte

²⁸ Cristina Híjar, “Pintar obedeciendo: Mural Comunitario participativo”, en *Discurso Visual*, Cenidiap, Septiembre-Diciembre 2011, Nro. 18. (<http://discursovisual.cenart.gob.mx/dvweb18/aportes/apohijar.htm>)

converge con lo político y lo ético, en la medida que nos interpela para una subjetividad revolucionaria, pues “en la constitución del sujeto histórico nuevo resulta indispensable la construcción de una nueva subjetividad que incorpore una identidad nueva (la del sujeto colectivo rebelde y en resistencia) la del conocimiento y reconocimiento como pueblos en lucha, la de la afirmación diaria”²⁹.



Escuela autónoma zapatista Javier y Feliciano, ejido El Tumbo, MAREZ Ricardo Flores Magón, 2008. Foto: Jpazkual.

²⁹ Ibídem



Regreso del mural *Vida y sueños de la cañada del Río Perla* a La Culebra, cabecera del MAREZ Ricardo Flores Magón, Chiapas, 2005. Foto: Checo Valdez³⁰.

³⁰ Las tres últimas fotografías fueron tomadas del artículo referenciado arriba, en el sitio <http://discursovisual.cenart.gob.mx/dvwebg18/aportes/apohijar.htm>

V.II Cada hombre un artista

“Existe un arte alternativo que cuestiona, que se mueve en la esfera de lo social para llevar a cabo una actividad que se realiza en la esfera relacional. La energía artística no puede ser frenada por los guardianes y sus escudos museológicos”. Richard Martel

El arte no se crea, el arte se participa. Frase de una intervención grafitera

Performance, happening, body art, intervenciones públicas, instalaciones efímeras fueron algunos de los nuevos lenguajes y métodos artísticos que se desarrollaron en un inicio para oponerse a la materialidad del arte, hecho que favorecía la circulación del arte como mercancía y como objetos-fetiche de culto burgués. El dilema para los artistas críticos fue si debían “producir arte o hacer arte” (Martel, 2008: 163).

Otra de las razones para llevar a cabo la desmaterialización del arte fue la necesidad de reconocer a la experiencia como el episodio central del fenómeno artístico, una experiencia libre donde la subjetividad se encuentra ilimitada.

Por otra parte, fue la actitud experimental de vincular el cuerpo no sólo al proceso creativo, sino también como soporte de la obra misma. Con tal estrategia se experimentaron las posibilidades del cuerpo como recurso artístico en sí y como un ejercicio de liberación de sus prohibiciones y emociones.

Estos fenómenos se consideraron como acciones que buscaron disolver las percepciones convencionales del arte, con ello se generó un nuevo discurso artístico que reconceptualizó la idea y la experiencia del arte.

La obra no necesariamente depende de un objeto, sino que puede ser suplantada por una situación construida en un contexto artístico, tal como los situacionistas lo hacían, o bien como los happening que intentaron una deconstrucción y reelaboración de la realidad; o sea una desublimación de lo real y de sus códigos de representación.

Ello implicó alterar el comportamiento del cuerpo y llevarlo a límites que la sociedad prohibía, este fue el caso del performance. Aunado a eso, no sólo el cuerpo experimentó nuevas realizaciones psicológicas y semióticas; también se cuestionó la manera en que los arquetipos de las relaciones sociales modelan y reprimen las emociones corporales que llegan a inhibir tanto a las facultades corporales como a los sentimientos humanos.

Un principio elemental de estos fenómenos de liberación estética fue que la práctica artística debía ser democrática en dos sentidos. Por una parte en que el público ya no sería un mero receptor sino un sujeto interpelado por la obra, así el valor de la obra radicaría más en la experiencia, en la capacidad de una nueva situación creada que desubjetivara al sujeto y le permitiera otras posibilidades de estar y conocer el mundo. Por segunda parte el arte dejaría de ser un objeto privilegiado de las manos tecnificadas, es decir, desde esta mirada la técnica sólo le otorga al objeto un carácter representacional, pero su función es interpelar a un sujeto que es libre en la recepción de ese objeto.

Además, al ser la técnica un aspecto no determinante para una obra de arte; cualquiera puede ejercer poder creativo y convertir su experiencia en una obra de arte si esta le consigue al sujeto despertar otra dimensión posible de su vida y comprensión del mundo.

Estos fueron los principios del grupo Fluxus fundado por el artista George Maciunas en Alemania en 1962. Este movimiento promovió la reelaboración experimental del arte para hacerlo un hecho abierto a la vida cotidiana, en donde confluyeran diversos lenguajes más allá de los cánones prescriptos que controlan la creatividad. Para el artista Robert Filliou fluxus “es antes que todo un estado del espíritu, un modo de vida impregnado de una soberbia libertad de pensar, de expresar y de elegir”. (Ibid:36)

Básicamente Fluxus sembró una crítica a todos los aparatos que tratan de regular la creatividad del hombre al imponer normas y condiciones para su realización, por otra parte a través del arte se intentaba mostrar la imagen de una sociedad suspendida en la racionalidad, pero desdichada y llena de contradicciones marcadas por la economía, la guerra y la tecnología.

Las facultades creativas tenían que regresar a convertirse en un hecho humano y de alcance colectivo, pues para ellos de lo que se trata es de incorporar un arte que no necesita estar

reglamentado ni legitimado y hacerlo cotidiano, eventualmente producido y disfrutado por todos, modificando las concepciones imperantes de artista, público y obra” (Manifiesto Fluxus, 1962).

La visión de los Fluxus se relaciona de manera muy íntima con las tesis anarquistas de liberación de la creatividad, la cual se asume como un valor ético inalienable a todos los hombres. Por medio de la creación exploran el mundo más allá de las barreras que impone la cultura. Además, la creatividad debe ser una experiencia social, por eso se apeló a que el arte fluxus tenía que ser un arte incluyente, participativo y antididmático en el sentido de que la liberación de la creatividad no debería que tener ninguna traba o represión social.

Una figura elemental del pensamiento de Fluxus fue el artista Joseph Beuys nacido Alemania en 1921. La propuesta estética de este artista y teórico puede ser considerada como anarquista en la medida en que para él la creatividad es una ciencia de la libertad y a su vez la creatividad es una facultad potencial de todo hombre.

Josep Beuys trató de llevar a cabo su producción artística a través de una tesis que le caracterizaría y le haría famoso: “cada hombre es un artista y la sociedad es la máxima obra de arte”, proposición que trató de convertirla en un proyecto al que llamó como plástica social. Él pensaba que el arte debería unirse a la vida y la creatividad debe ser una forma de procesar el mundo y las formas en las que se organiza la creatividad.

Beuys sostenía que era necesario una teoría antropológica de la creatividad para indagar sobre las potencialidades humanas que está práctica podría ofrecer para un nuevo orden de relaciones políticas, éticas, espirituales y sociales. Así pues “cuando Beuys dice que cada hombre es un artista, no quiere decir que cada hombre sea un pintor o escultor. Más bien quiere decir que cada hombre posee facultades creativas que deben reconocerse y ser perfeccionadas” (Stachelhaus, 1990: 78).

Para su teoría antropológica del arte propuso que la creatividad es una facultad de la gente y que aparece aplicada en muchas acciones cotidianas, por lo que la idea de la plástica universal tiene un origen en el pensamiento, en las experiencias de todos; los objetos son sólo vehículos de posibilidades reinventadas que no pueden agotarse sino hasta subvertir el

mundo real y entregar al humano a otra dimensión donde sus facultades tengan realización ética y espiritual.

Asimismo una nueva conciencia creadora debería tener como fin un proceso revolucionario para el hombre, un nuevo proyecto social basado en la libre creación y en el libre pensamiento, desde esta mirada, sólo de esta manera es posible una reconstitución ética de la sociedad.

Por consiguiente el pensamiento plástico tendría que convertirse en acciones, así que el arte desde su teoría no debería reducirse a un campo especial aislado y ni selectivo, sino debería ser uno de los ejes de la acción del hombre y una parte de los valores de la sociedad, pues como lo sostuvo:

“El hombre está sólo realmente vivo cuando se da cuenta de que es un ser creativo y artístico. Exijo una implicación del arte en todos los reinos de la vida... Por eso yo abogo en una implicación estética de la ciencia, de la economía, la política, la religión, de toda esfera de la actividad humana” (Beuys, citado en Id.:56).

En cuanto a su proyecto social de arte bajo el principio “cada hombre un artista” Beuys se refirió a la necesaria transformación del cuerpo social. Consciente de la necesidad de reconstituir a la sociedad, propuso que las relaciones sociales no deberían estar subordinadas a los preceptos racionales de la civilización occidental, porque estos desechan las expresiones espirituales del hombre, sin ver que es una necesidad para comprender y vivir en conformidad con el mundo.

Así, el arte debería llevarnos a una nueva realización humana tal como en algún momento lo declaró “debe acuñarse otro concepto de arte que se refiera a todo el mundo y no únicamente sea cosa de artistas, sino que pueda declararse antropológicamente. Es decir, todo hombre es un artista en el sentido de que él puede configurar algo...y que en el futuro se habrá de transformar en aquello que se denomina escultura del calor social. Esto superaría la alienación del trabajo... Esto vuelve a relacionarse con el principio de fraternidad, se vuelve terapéutico y engendra la escultura del calor social. (Stachelhaus, 1990: 72)

El arte necesita ser socializado para convertirse después en una plástica social, por lo que arte adquiere una dimensión política ya que busca una emancipación de las cualidades humanas las cuáles se encuentran ocluidas y ello necesita ser combatido revolucionariamente través del arte:

“En los términos más simples estoy tratando de reafirmar el concepto de arte y creatividad en la teoría marxista... El hombre no es libre en muchos aspectos. Él depende de las circunstancias sociales, pero es libre en su pensamiento y aquí está el origen de su escultura” (Beuys citado en Jörg Schellmann et.al., 2006: 45).

Los planteamientos de Beuys están vinculados a una concepción estética basada en que la libre creatividad humana puede replantear el sentido con el que vivimos muchos campos de nuestras vidas, pero también se basa en la necesidad misma de hacer del arte una experiencia social con rumbo a una transformación del hombre.

Desde nuestro punto de vista sus planteamientos están íntimamente vinculados con los principios de la estética anarquista. Aquí vale la pena citar lo que Andrés Reszler considera sobre el carácter de tal estética:

“El teórico del anarquismo considera el arte como experiencia. Oponer, pues, al arte que uno recibe, al arte que uno crea. Tiende a ver en cada individuo un creador (y en el artista que hace de su arte un oficio y un medio de vida, el símbolo de una época liquidada). De este modo afirma, una vez, el derecho inalienable del hombre a la creación... Antiautoritario... Lo que importa es el acto creador, más que la obra en sí... es significativo que el anarquista quiera destruir todo lo que separa el arte de la vida” (Reszler, 1971:8)

El carácter indisociable entre el arte y la vida implica que la creatividad debe ser colectiva, política y ética, así Beuys “puso decididamente en entredicho el concepto tradicional del arte que indica la singular obra creada por el artista. En su incansable labor conceptual en la plástica social, indico claramente que lo que le interesa en primer lugar es la educación artística del ser humano. Sólo cuando el arte este integrado en todos los ámbitos de la enseñanza y de la vida, podrá existir una sociedad espiritual y democrática capaz de rendimiento” (Stachelhaus, 1990: 75).

La teoría de Beuys que puede ser acusada de idealista, más no de incoherente, y desde nuestro punto de vista representa un conjunto de ideas con carácter revolucionario porque

propone nuevas formas de producción social de arte, además apela a la libre creación como una expresión de la autoconciencia del hombre que le permite replantear el sentido y curso de vida en un sistema social prohibicionista y decadente, para nosotros esto es parte de un pensamiento libertario.

En sí mismo este discurso llevado a la praxis constituiría un proceso de liberación, porque se atenta contra el control y la autoridad de los aparatos ideológicos culturales, entre ellos el campo artístico. También porque se reivindicarían las diversas formas estéticas; la libre creación de los pueblos “otros” frente a la hegemonía occidental. Además el carácter utópico de transformar lo social por medio de una nueva subjetividad y una nueva manera de pensar lo político en sí representa una postura libertaria.

De esta manera el arte es replanteado desde su función social y política pues “el arte no sólo será del pueblo y para el pueblo, sino por el pueblo”. A diferencia de la estética marxista, los planteamientos de esta estética alternativa y anarquista, no se detienen en representar las formas de opresión y en tratar de vincularse al pueblo, sino como lo señala Reszler siguiendo a Kropotkin, implica “un arte nuevo que liberará al artista latente en el hombre y pondrá los valores de la espontaneidad y de la imaginación en el centro de su aventura estética” (Reszler, 1971:14).

La socialización del arte no sólo debe ser un proceso de redistribución de los bienes sino un proceso de desarrollo para un nuevo sujeto histórico, estético y creativamente libre, en lucha por “una sensibilidad antiautoritaria” que a la vez debe ser una “sensibilidad igualitaria, colectiva y transformadora”(Ibid.:34)

4.3 De la exclusión cultural hacia un arte y cultura Otra en el contexto de lucha

“Y entonces el capitalismo todo lo convierte en mercancías, hace mercancías a las personas, a la naturaleza, a la cultura, a la historia, a la conciencia. Según el capitalismo, todo se tiene que poder comprar y vender. Y todo lo esconde detrás de las mercancías para que no vemos la explotación que hace (...) Por eso los zapatistas decimos que la globalización neoliberal es una guerra de conquista de todo el mundo, una guerra mundial, una guerra que hace el capitalismo para dominar mundialmente. Y entonces esa conquista a veces es con ejércitos que invaden un país y a la fuerza lo conquistan. Pero a veces es con la economía, o sea que los grandes capitalistas meten su dinero en otro país o le prestan dinero, pero con la condición de que obedezca lo que ellos dicen.

También se meten con sus ideas, o sea con la cultura capitalista que es la cultura de la mercancía, de la ganancia, del mercado”.

Sexta Declaración de la Selva Lacandona

La dominación cultural ha sido enfrentada desde un proceso de resistencia y reelaboración muy peculiar en América Latina. Esto es en parte porque los sectores subalternos con su otredad se han mostrado capaces de reelaborar la modernidad dominante, una modernidad capitalista, liberal y oligárquica, formulando propuestas alternativas donde ocurre la asimilación y la apropiación de lo que se es resistido.

La política cultural comenzó a ser un tema de debate importante en América Latina en un primer lugar no para la gestión de la diversidad, sino para implementar el modelo de desarrollismo inspirado en los principios de la modernidad y el nacionalismo monocultural. Esta concepción asumió que los problemas de dependencia en la región tenían una fuerte causa en los factores culturales de las sociedades que la componen. Desde esta mirada las barreras de los pobres eran sus propias formas culturales de vida.

Algunos sectores académicos y letrados aceptaron la necesidad del modelo cultural occidental no para desplazar a las identidades tradicionales, pero sí para moldearlas lo suficiente como para tener una identidad nacional con valores propios, apoyados en las culturas originarias, pero medidos en relación con las coordenadas occidentales.

Así se impulsó la construcción de instituciones culturales como museos, orquestas, bibliotecas, arte moderno; todos ellos presentados como signos de “innovación cultural”.

Hasta ese momento, la política cultural en Latinoamérica tuvo la misión de trasplantar la modernidad eurocéntrica. De acuerdo con Eduardo Nivón (Nivón et. al., 2013) el giro en el debate en torno a la política cultural fue hasta la década de los sesenta por presión de numerosos movimientos sociales que demandaron la realización de sus derechos civiles, entre ellos apareció el movimiento indígena como un nuevo actor político para defender el derecho a la diversidad y exigir un mejor papel en la vida de las naciones.

El movimiento indígena puso de relieve la composición de una sociedad heterogénea dentro de las naciones. Las condiciones similares de desigualdad entre los pueblos originarios de Latinoamérica fueron un factor en común para tejer sinergias entre distintos movimientos indígenas de la región, con ello se buscaría reunir fuerzas para demandar solución a problemas económicos, agrarios, de reconocimiento, participación política, pero también para garantizar su derecho a la diferencia y a escribir su propia historia. Para ello un ejercicio clave ha sido deconstruir el paradigma moderno-eurocentrico de conocimiento, a fin de restituir a los grupos subalternos su memoria negada o subsumida en las narrativas imperiales y nacionalistas que los han privado de su condición de sujetos con historia.

La diversidad latinoamericana ha cuestionado los universalismos que se encarnan en los discursos dominantes mediante procesos de resistencia y lucha por proyectos diferentes. Este es el marco en el que irrumpen las “voces otras”, y son los sectores subalternos excluidos, pero con latente presencia, quienes se abren paso para hablar desde sí mismos y replicar no sólo a los poderes políticos que las afectan, sino también a las subjetividades que tratan de controlar la diferencia; que excluyen y dejan invisibles otras visiones del mundo, otras maneras de organizarlo.

Las reivindicaciones de los sectores subalternos de Latinoamérica, así como las prácticas de las culturas populares no pueden verse simplemente como una periferia que vive un desarrollo obstruido respecto al centro-poder occidental, aunque muchos sigan insistiendo medirnos en relación a él; al contrario, son modelos de vida en contraste y paralelos, y no simplemente modelos subordinados al paradigma moderno.

Las reivindicaciones de los movimientos indígenas tratan de conformar estrategias alternativas al aplastante capitalismo y cultura hegemónicas que producen una sociedad deteriorada, violenta, dividida y excluyente, que además padece una crisis de sentido y seguridad ontológica, marcando la condición de víctimas a gran parte de la sociedad, víctimas legítimas y anónimas del capitalismo y modernidad.

Bajo esa condición se identifican varios sectores latinoamericanos y no todos forman un bloque subalterno, pasivo ni uniforme, sino algo más amplio y a la vez pequeño, es ahí donde emerge un movimiento político-intelectual para elaborar una "crítica epistemológica" que implica el retorno de las posibilidades sometidas, el retorno de los otros estados de la condición humana, así pues

"el cuestionamiento a visiones excluyentes de conocimiento, de una temporalidad única y progresiva, de sistemas de clasificación que llevan a la naturalización de las diferencias, de la aceptación de lo universal y de lo global y de la producción capitalista dan lugar a lo que llama una epistemología del Sur, basada en la aceptación de visiones diferentes, y en el cuestionamiento a la neutralidad y a la hegemonía de la racionalidad y la eficiencia (Santos, 2003 citado en Nivón et al., 2013: 29).

Los sujetos subalternos de las sociedades latinoamericanas se distinguen por ser capaces de reelaborar los paradigmas de la cultura moderna, y así someterlos cotidianamente a un nuevo desenvolvimiento y uso, así "la alternativa no implica el rechazo de lo occidental, sino su relativización como cultura de un grupo particular de la sociedad" (Bonfil, 2001:11, citado en Guevara, 2013:26).

Proyectos "desde abajo", como el zapatismo no niegan por completo la modernidad y la herencia occidental, pero sí establecen un proceso selectivo de sus elementos a partir de valoraciones, imaginaciones, representaciones y prácticas de sus propias culturas subalternas en contextos de lucha social. Esto es lo que se nombra como modernidades alternativas y son las nuevas historias en construcción que apelan a una transformación social libertaria fuera del reino de las coordinadas subdesarrollantes (Guevara, 2003).

Es aquí donde la diversidad cultural se activa en una dimensión política de la que emerge una nueva subjetividad que cotidianamente replica a los discursos dominantes por medio de sus hábitos y en las narrativas que deslegitiman la apropiación de la riqueza por parte

de los sectores dominantes y señalan con sus modos de vida, sus creencias diarias y con su conciencia práctica la arbitrariedad y límites de la cultura y civilización occidental.

Al reconocer y afirmar la alteridad el zapatismo promueve abrir nuevas y posibles vías para la convivencia y el desarrollo; ahí se dispersa una subjetividad libertaria que implica una nueva sensibilidad para todos los aspectos sociales, económicos, morales, étnicos y culturales, a quienes se piensa como posibles campos de liberación social e individual (Dussel cita). En este sentido el legado del pensamiento anarquista ha estado muy presente en las luchas sociales y en la producción simbólica de un pensamiento estético latinoamericano que promueven las culturas rebeldes (Guevara, 2013).

Alberto Híjar (Híjar et. al., 2000) sostiene que es en el ámbito de la subjetividad donde se pueden suscitar nuevos hábitos y prácticas transformadoras, y que esto ha estado presente en el pensamiento latinoamericano, particularmente en el territorio de la estética. Para él es necesaria una estética emancipadora ante el racionalismo dominante puesto que ahí no hay lugar para la sentimentalidad y sensoriedad, facultades constitutivas de la plenitud humana. La subjetividad es un lugar estratégico y necesario para la respuesta y replica que se intenta liberar de una objetividad dominante (Híjar et. al., 2000: 13-41). La subjetividad libertaria, permeada por una ética autogestiva se dibuja en la praxis de las autonomías zapatistas, quienes son un ejemplo de culturas rebeldes y contraparadigmas latinoamericanos. Es aquí es donde se teje la idea entre arte dominante y un arte en resistencia, un arte rebelde ligado a una transformación social en curso.

La necesidad de un arte alternativo está basada en una lógica de producir arte y cultura distinta a la del proceso organizativo dominante y excluyente. La exclusión cultural ha en América Latina ha devenido en participación desigual que tienen los sectores y culturas populares sobre los recursos y medios culturales para desplegar una propia versión de la modernidad. Aun así, las voces populares se desplazan y actúan en un aparente silencio, cuestionando las narrativas oficiales cristianas, blancas, fálicas, y racionales, simplemente porque representan visiones incoherentes con la conciencia práctica diaria, con los valores y códigos diarios necesarios para enfrentar la vida. Esto significa que mucho de los valores

occidentales como el individualismo, la conciencia maximizadora, el racionalismo para explicar y comprender los fenómenos, el desapego y pragmatismo de las relaciones sociales; no son los modelos imperantes en las sociedades latinoamericanas, esto en buena parte es porque gran parte de esta sociedad es heterogénea y vive elaborando sus propias representaciones de vida y cultura al margen de las dominantes debido a los procesos de exclusión cotidianos que suponen a la vez la capacidad diaria de ilegitimar tal exclusión.

Las identidades populares no pueden ni deben verse como residuos de las identidades modernas y progresistas, sino como identidades en contraste, que ponen en entre dicho la universalidad de los valores, gustos, saberes, necesidades, consumo y usos de la cultura dominantes.

Es de ahí de donde se sostiene la necesidad de una cultura y arte otro, como una insatisfacción y réplica a los valores culturales imperiosos, así como para reivindicar la legitimidad de las acciones subalternas que ya no se conforman con estar al margen, en espera de ser incluidas. La cultura subalterna se extiende diariamente en los canales de creación y difusión popular que pasan desapercibidos por los circuitos oficiales, porque aparentemente no guardan relevancia cultural para ellos, sin saber que es ahí, desde abajo, donde la sociedad refugia y catártiza su identidad y estética, en un ejercicio de creatividad genuina, cotidiana. Todo esto ocurre por lo regular fuera del reconocimiento institucional y del mercado sobre el arte popular, el cual objetivan para el consumo de la industria cultural alejando sus significados de sus productores y sociedad.

Además poco a poco se teje una subjetividad que encuentra su solidaridad en el reconocimiento en común que hacen de sí mismos los sectores y clases excluidos. Esta subjetividad también convoca a una postura estética, al reconocer que el papel emancipador del arte no sólo es un conjunto de impugnaciones simbólicas y de representaciones contra ideológicas, sino que polítiza el quehacer artístico al hermanarlo con los movimientos políticos para promover desde y con la cultura una praxis transformadora.

Hay buenos ejemplos latinoamericanos de ello: la gráfica popular, el teatro libertario uruguayo y argentino, en los escritores modernistas como Mariátegui y José Martí (Guevara, 2003: 89). Además están los eventos populares de los sindicatos y agrupaciones sociales, los circuitos culturales ligados a movimientos sociales; por ejemplo la gráfica oaxaqueña vinculada a la APPO, de donde surgió la asamblea de artistas revolucionarios de Oaxaca. También hay numerosos colectivos clandestinos que desde acciones artísticas autogestivas plantean las contradicciones sociales con novedosos lenguajes y estrategias, y tratan de acercarse a nuevos y diversos públicos; incluso hay esfuerzos por acercarse a los “no lugares” como a las prisiones, las comunidades indígenas más alejadas, o a los centros psiquiátricos.

Para los pueblos indios vinculados al zapatismo la cultura ha sido un factor de desarrollo comunitario muy importante, además el discurso zapatista es amplio, lo suficiente como para alojar a todas las voces que participan de un quehacer cultural como parte de un proceso de lucha, así como para dar lugar y cabida a las expresiones marginadas de las culturales populares. Eso quedó retratado en el Encuentro Nacional “Otra comunicación, otra información, otra cultura, otro arte” convocado por la comisión del Sexta y el delegado Zero en febrero del 2006 en Aguascalientes. Ahí se congregaron “Colectivos de medios de comunicación independientes, radios libres y comunitarias, actores, cibernautas y jackers, artistas (pintores, escritores, poetas, bailarines), editores, fotógrafos, informadores, grupos de música rebelde, colectivos que difunden su lucha, que defienden la cultura y su derecho a ella y a la recreación” (Revista rebeldía, No. 36, 2006: 17)

Esta clase de encuentros abre paso a las voces de los de abajo y se crean sinergias entre distintos sectores en torno a una necesidad en común; una cultura y arte otro que proponga esquemas nuevos de organización; autogestivos, libertarios, comprometidos y en favor de la justicia social. La emoción del encuentro fue narrada así:

“Aquí se miraron y escucharon las otras maneras de hacer arte, información y cultura, se compartieron creatividad y ritmo pues no había derechos de autor y sí había centro de piratería para intercambiar y distribuir las diversas propuestas culturales y artísticas libres. En esta diversidad de expresiones de la creatividad humana contra el poder aplastante y arrollador del capitalismo, se presentaron propuestas que se abren al canto, a la poesía, a la memoria, a la imaginación del teatro y la radio, donde a través de palabras y acciones rebeldes, se tienden puentes y nuevas posibilidades de crear diálogos desde abajo y con los de abajo” (Id.:21).

En las comunidades y municipios zapatistas la producción cultural está cambiando tal como lo hicieron las formas comunitarias de convivencia y organización política. La cultura es parte de la arena política de las reivindicaciones zapatistas, e insistimos en que esto no sólo representa un esfuerzo por hallar reconocimiento de que existe la diversidad, sino también es un proceso de réplica a las maneras dominantes de producir y usar la cultura, así como de comprender qué se entiende por este concepto.

Esto significa proponer una alteridad –el arte otro- desde los mismos procesos de producción cultural; “en los modos de hacer”. Pensar el arte desde este lugar implica una nueva comprensión de sus usos y experiencia sociales, pues la socialización del arte es una condición intrínseca para su carácter revolucionario y rebelde. Así, el carácter del arte neozapatista adquiere el rango de popular, adjetivo que obtiene “tanto por su lugar de enunciación como por los modos que éste asume” (Híjar, 2004: 21).

Así pues, el arte transformador conlleva necesariamente a la transformación de los mecanismos por los que se produce socialmente, esa es la idea de *liberación de creatividad colectiva*; una contestación al prototipo del quehacer artístico excluyente, individualista, cuya práctica es opuesta a la vida cotidiana.

El arte rebelde incita al sujeto a abrir paso a su capacidad creativa, es como si se tratase de la plástica social de la que Beuys proponía, además suscita un papel en la mediación de la vida social y como narrativa de un pensamiento en lucha. El arte zapatista también adquiere un carácter, más no selectivo, porque es en ese proceso que refleja su carácter alterno. Su poder de circulación depende de su credibilidad y de la capacidad de reconocimiento que se hacen en él las clases de abajo, además se dan cita en esos procesos sujetos subalternos que también viven sus procesos creativos desde lo subterráneo, así :
“El discurso zapatista es invisible para la mirada ilustrada y dominante, lo que planteado en términos positivos resulta en estrategia clave del mismo discurso en una especie de código con y para el público receptor buscado o deseado” (Id.:12).

Por otra parte, la performatividad del arte rebelde zapatista provoca otra narrativa, “otra visualidad” procedente de los ojos de abajo que nos remite a otros referentes, a otra explicación y versión del mundo generalmente invisibilizada.

De acuerdo con Cristina Híjar (2004), el discurso zapatista se teje “con referencias a la madre tierra, a los animales, a los dioses, a las formas comunitarias de organización social y política... y en él acaban siendo puestos en duda conceptos como nación, cultura, patria, humanismo, vida y todo lo que de esto se derive” (Híjar, 2004:13).

Es la “ingenuidad” como acontecimiento ético parte de lo que hace que el arte zapatista se torne poético; es el reflejo de una creatividad emancipada, una soberanía estética que se vuelve “maniobra artística” para dejar el testimonio de una nueva conciencia y proceder político, lo que se vuelve el cuerpo de una nueva subjetividad.

4.4 El arte relacional como propuesta antropológica de creatividad

Podríamos plantear que la exclusión cultural representa un problema a su vez cultural en el sentido de que tal concepto no se puede referir como estar fuera de los valores culturales paradigmáticos de occidente. En el capítulo III pusimos de relieve el carácter relativo que dichos bienes tendrían para varias sociedades. De ahí la dicotomía para las políticas culturales entre democratizar y democratización de la cultura. Es muy importante resaltar esto porque, y en analogía hacia la estética anarquista, la exclusión cultural, desde nuestro punto de vista, impone límites en los recursos a favor de una conciencia crítica para elucidar la opresión en nuestras vidas, por otra parte supone la falta de recursos y ventajas para accionar las facultades creadoras de individuos y grupos.

No sólo hay que pensar en la necesidad de reivindicar a manera de reconocimiento las estéticas hechas por minorías étnicas, religiosas, sociales, ni reducir su reivindicación a la libre expresión, aunque ambos reconocimiento y expresión son aspectos elementales; nosotros creemos que se debe reivindicar el derecho a la creación misma. Eso supondría establecer fuentes de enseñanza, expresión, intercambio y activar espacios de acción siempre en relación y dialogo con los intereses y usos populares. De poco sirve un museo de Arte Popular, si las culturas populares no se ven o se sienten representadas en él-

Valdría bien plantear dos cuestionamientos: ¿cuál es la situación de los pueblos indígenas en materia de apropiación de bienes, ejercicio, experimentación y autodesarrollo artístico? y ¿qué clase de recursos y prácticas son empleadas por las comunidades autónomas para exponer y resignificar su historia y cultura? ¿Por qué es fundamental la cultura para combatir la pobreza material y la exclusión indígena?

En comunidades como Elambó no existen mecanismos institucionales para potenciar el desarrollo creativo y promover los conocimientos propios de los pueblos indígenas.

Por otro lado, la producción de arte indígena institucional es hasta cierto punto escasa y tanto su acceso como su producción están condicionadas por el factor de clase y determinado por el mercado.

En general en la región de los Altos sólo ciertos actores vinculados a los circuitos culturales fuera de las comunidades han podido desarrollar y vincular su producción artística con el circuito de instituciones culturales. Pocos son los que lo han hecho de manera independiente. Los circuitos religiosos protestantes también han favorecido la apropiación de recursos culturales para difundir y expresar sus doctrinas. Por otra parte organizaciones políticas y culturales están tejiendo esfuerzos por vincular un quehacer artístico en la región que interpele a los intereses de todos los sectores y contribuya a la lucha en defensa de los derechos humanos.

Las instituciones culturales de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, privilegian la espectacularización de la cultura para promover el desarrollo turístico del que esencialmente depende la economía de la ciudad. Sin embargo en las comunidades como Elambó Bajo, alejadas de la curiosidad turística, no existe ningún esfuerzo institucional como centros de desarrollo cultural indígenas o museos comunitarios que favorezcan el desarrollo y la vinculación artística.

La oferta cultural indígena prevalece en las cabeceras municipales de San Juan Chamula, Zinacantán, Chenalhó y en algunas ocasiones se desarrollan eventos culturales, como presentaciones de música y danza tradicional, poesía en lengua Tzotzil, y representaciones teatrales. Sin embargo estos esfuerzos son gestionados pocas veces y principalmente representan espectáculos que se han ido forjando fuera de las comunidades directamente.

Los pocos artistas locales a falta de oportunidades, desarrollan sus procesos de producción en contacto más cercano con los centros urbanos porque reconocen que sólo así será más fácil acceder a los medios y centros culturales, y a sus procesos de circulación.

¿Cómo explicar el emergente desarrollo creativo y cultural en las comunidades zapatistas y no en las comunidades civiles relacionado con el Estado? La creatividad de los pueblos indígenas está incorporada a la vida cotidiana, pueden ser múltiples y muy ricas las expresiones culturales, sin embargo la creatividad, como proceso de resignificación cultural y como fuente de desarrollo comunitario y político ha surgido principalmente a la par de las organizaciones en lucha, cercanamente al zapatismo quienes están sufriendo reconstituciones comunitarias, ligadas a una identidad política que transforma sus espacios comunitarios y las perspectivas de ellos.

Nosotros consideramos que dicho fenómeno está relacionado con la apropiación de nuevos medios culturales que responden a las necesidades reivindicativas de estos pueblos, pues los procesos de reivindicación han transformado los hábitos y necesidades culturales a la vez que han abierto nuevas posibilidades para el desarrollo y vinculación de distintos quehaceres artísticos.

La apropiación de nuevos medios y recursos culturales como las radios libres, la circulación de medios impresos, la iconografía zapatista plasmada en diversos objetos etcetera, no son meros ejercicios para la propaganda política, sino que constituyen nuevas opciones para el desarrollo comunitario y conocimiento cultural propio a la vez que se vuelven nuevos referentes identitarios y de sentido. Con ello se conjugan las formas propias de representación, creación, comunicación; o sea, los valores e intereses culturales propios con una subjetividad e identidad política en lucha. Es una respuesta que se ha ido construyendo mediante un proceso largo y su contrucción depende de los procesos de reconstitución comunitaria que estas comunidades han sufrido. Si bien cada comunidad en mayor o menor medida va siguiendo este proceso, participa desde su propio contexto porque el procesos desarrollo y reivindicación cultural no es independiente de las condiciones materiales de vida.

En Elambó el proceso de reivindicación cultural es incipiente, pero empíricamente está emergiendo; es necesario porque es una cualidad, un signo de identidad en lucha. Aunque la pobreza material es persistente, la vinculación a los circuitos en resistencia les permite acceder a la oferta cultural que circula entre las comunidades y organizaciones solidarias, dando forma a un circuito de producciones alternas lo que promueve el acceso a recursos que de otra manera no hubiesen sido posibles.

Podemos deducir que las identidades étnicas no están empeñadas en un conservadurismo tradicional, sino que es la falta de medios, de recursos y opciones; las brechas de la desigualdad, lo que les impide apoderarse de capital cultural para traducirlo en experiencias de autodesarrollo cultural y artístico. Boaventura de Sousa (2009) señala que es vital una teoría de la unión entre los distintos movimientos contrahegemonicos como condición para una resistencia exitosa y para generar alternativas posibles. Él propone pensar en una teoría de la traducción como una necesidad de “identificar lo que une y hace común a las luchas”, así pues “la inteligibilidad mutua es un prerequisite para la autorreflexión interna, una que combine la política de la equidad (redistribución) con la política de la diferencia (reconocimiento) entre movimientos, iniciativas, campañas y redes” (Santos, 2009:234).

El combate a la exclusión cultural en los pueblos indígenas en resistencia zapatista conlleva a la necesidad de construir y autogestionar –no sólo porque no hay relación con el Estado, sino porque nunca ha sido importante el desarrollo de políticas culturales que atiendan el desarrollo cultural de la diversidad- nuevo aparatos culturales, empezando desde la escuela y el modelo de educación. Esto es una de las demandas y acciones principales en las autonomías zapatistas. Para ellos la reivindicación en dicha materia no sólo es enfrentar el hecho de no acceder a la educación, sino de construir un modelo educativo en correspondencia tanto con los valores culturales de los pueblos indígenas como con sus perspectivas de conocimiento y desarrollo.

Estos planteamientos son decisivos para pensar la educación y práctica artística en los pueblos indígenas porque evitan continuar con la tradición asimilacionista donde los

indígenas tenían que ser sometidos a los patrones culturales de la sociedad nacional por ser éstos símbolos de una sociedad civilizatoria más avanzada.

Nuestra postura es que el desarrollo de la creatividad debe estar referido a los intereses, formas y usos particulares que cada sociedad valore y con las concepciones de desarrollo propias. Esto no significa que no sea importante y necesaria la vinculación multicultural para el desarrollo de nuevas estrategias, conocimientos y usos de la creatividad, al contrario, las interconexiones entre lo global y lo local, lo que es resistido y apropiado son procesos mismos de construcción de un desarrollo sustentable. De ahí que se vuelva necesario activar estos procesos para enriquecer las opciones y referentes del desarrollo comunitario y para extender “un activismo más allá de las fronteras” encaminado a la construcción de una “subpolítica emancipadora transnacional” (Ibid.:232), creemos que esto es uno de los aspectos más representativos y una de las fortalezas que está siendo demostrada por las comunidades zapatistas que siguen en pie a casi veinte años del levantamiento.

Tanto es fundamental el diálogo entre saberes, como el diálogo entre las subjetividades porque independientemente del carácter político, contribuye a un tejido sensible mucho más plural, a una visión más crítica, reflexiva y consciente del mundo en la medida que nuestros referentes siempre están siendo debatidos, cuestionados y enriquecidos por nuevas posibilidades de sentido e identidad. Por ello se vuelve tan necesario abrir canales para compartir creativities, en la medida que a través de ella entramos en un reconocimiento mutuo, en un diálogo abierto, sin imposiciones, que permite acompañarnos y hacer visibles nuestras diferencias e igualdades.

Ahora bien, ¿cómo puede contribuir una perspectiva antropológica para el desarrollo de una relación entre arte y comunidades indígenas? En primer lugar tenemos que asumir que tales sociedades no guardan los mismos valores estéticos de las sociedades occidentales y que tampoco tienen el mismo interés sobre la categoría en acción del concepto arte. Esto significa que la relación entre arte y sociedad indígena no puede medirse o limitarse a la

relación con el arte y lo bello, porque la valoración estética que los sujetos otros asumen la hacen desde criterios cualitativa y culturalmente diversos.

Desde luego eso no significa que el sujeto no tenga “facultad de sensibilidad” para el arte, sino que ésta es arbitraria en el sentido de que es construida y diferenciada fenomenológica y epistemológicamente en las diversas culturas (Mandoki, 2006), y además se desenvuelve en contextos distintos. Pero eso no significa cancelar automáticamente las posibilidades de apertura a nuevas herramientas, lenguajes y métodos de creación, sino más bien significa su reelaboración y su apropiación por parte del otro.

Por otro parte el desarrollo creativo y artístico de los pueblos indígenas no tiene que estar referenciado y medido respecto a las obras de arte occidentales, que como ya vimos son histórica y culturalmente arbitrarias. Lo que significa que las acciones estéticas de los pueblos indígenas no se reducen a la producción de objetos etnográficamente bellos y tampoco se reducen a la contemplación.

La mirada explorada en la teoría de la prosaica de Katia Mandoki, propone que es el sujeto el que tiene la facultad de ejercer una actividad estética ya sea en los objetos o en otras formas fenoménicas que ella denomina como “estesis”, la cual define como “la sensibilidad o condición de abertura, permeabilidad o porosidad del sujeto al contexto en que está inmerso” (Id.:67) y que no puede ser entendida simplemente como experiencia estética, sino como la abertura del sujeto en tanto expuesto a la vida misma.

Ello significa que es el comportamiento del sujeto respecto a algo ya sea un objeto, un hecho de la vida cotidiana, o situación especial –como una experiencia religiosa-, donde surge una actitud valorativa sobre el mundo y se traza una relación con el mundo desde otro lugar sensible, pero que puede ser a su vez cotidiano. En ese sentido la práctica estética, para ella, tendría que analizar tales experiencias en los sujetos desde una perspectiva humanista.

La prosaica para la autora ocurre:

“cuando lo estético se vincula a la estesis como dimensión viva de lo real a la experiencia sin que implique necesariamente a la belleza o al placer. Por ello la prosaica equivale a una estesiología antropológica y filosófica (como estudio del funcionamiento de los sentidos en la cultura) o una socioestética (como el despliegue de la estesis en el seno de la social) (Mandoki, 2006:148).

Su propuesta ayuda a comprender la diversidad de posibilidades estéticas que los grupos humanos experimentan. En ese sentido la antropología no sólo debería comprender cómo ocurren estos fenómenos, sino construir metodología para desencadenar nuevas posibilidades de creación y vivencias tomando en cuenta que el valor estético para otros pueblos no radica en los objetos exclusivamente, sino en la producción de una relación específica y en una *actitud valorativa* cosmogónica sobre el mundo, que necesariamente se encuentra vinculada a procesos sociales.

Además, otro aspecto importante para trazar una relación entre arte y sociedades indígenas, es que se tienen que esclarecer las intenciones de tal: ¿incorporar las categorías de producción, circulación y consumo occidentales a las sociedades étnicas como parte de su progreso cultural?; ¿proponer un abanico de posibilidades multiculturales para conocer y disfrutar los productos artísticos de occidente y tratar de reproducirlos con elementos culturales propios?; ¿generar condiciones igualitarias en la apropiación de recursos y saberes para que los pueblos reelaboren y desarrollen sus propias capacidades creativas en función de sus usos e intereses particulares?.

Consideramos que las preguntas pueden ser reelaboradas para que no sean mutuamente excluyentes, porque si ya dijimos que es fundamental el diálogo entre subjetividades, es porque también es un derecho de las culturas indígenas conocer y disfrutar el amplio abanico y la riqueza cultural que occidente ha creado. No obstante, consideramos que es primordial desarrollar mecanismos que pongan en igualdad de condiciones a las diversas culturas para desarrollar sus propias capacidades creativas y desarrollen una producción artística propia, eso no significa que la cultura quede encerrada sobre sí misma, pues como lo demuestran los fenómenos interculturales, las culturas seleccionan y resemantizan los recursos, mensajes, códigos y medios según lo requieran.

Así pues, consideramos que la teoría de la estética anarquista y los planteamientos de las prácticas críticas de sí, así como los métodos de la estética participativa, pueden ligarse al desarrollo de una posición antropológica del arte cuyo tarea no debería reducirse a la clasificación de los objetos etnográficos y a “esclarecer” su estatus estético, sino que una

teoría antropológica de arte debería explorar las maneras en que los pueblos ejercen su capacidades creadoras, para qué las utilizan, y de qué manera lo estético repercute en la producción de sentido, sentido formado por signos y objetos siempre vinculados a la experiencia de interacción social. Es decir, el interés antropológico sobre el arte, no sólo debería centrarse en la multiplicidad de valores y formas estéticas de las sociedades, sino también en cómo estas categorías se desenvuelven en sistemas sociales particulares y de qué manera son vividas.

Lourdes Méndez (2007), ofrece un análisis sobre la perspectiva del antropólogo Alfred Gell quien esbozó una teoría eminentemente antropológica del arte en su libro *Arte y Agencia*, donde trató de deslindarse de las teorías estéticas occidentales y de los conceptos formulados por la teoría del arte.

Hay que recordar que la época histórica localizable en la que los objetos se producen para la contemplación exclusivamente estética es en el renacimiento, por lo tanto Gell duda de que existan sistemas estéticos equivalentes en todas las sociedades, así, la categoría en acción del arte es forzosamente relativa.

Asimismo, siguiendo a la autora, Gell rechaza la teoría antropológica del arte que trata de trasplantar las categorías de arte a otras sociedades, pues para él eso sería “expandir las sensibilidades estéticas del arte occidental suministrando un nuevo contexto cultural dentro del cual los objetos de arte no occidentales pueden ser asimilados a las categorías estéticas occidentales y de su apreciación” (Gell, 1998:3 en Méndez, 2007:113).

Por consiguiente se debe desestructurar la dicotomía entre arte occidental y arte etnográfico, en la medida que las sociedades etnográficas no producen arte –al menos hasta hace poco tiempo- como categoría en acción, o sea sus objetos o acciones no se producen con las mismas funciones, representaciones que tiene el arte occidental. Aquí es donde aparece un problema epistemológico y de intelegibilidad; si no existe categoría de arte como tal, entonces las sociedades indígenas pueden experimentar otros sistemas y referentes estéticos que no son clasificados como arte, por no estar en función epistémica con las categorías del arte occidental. Lo que conlleva a que muchas de las expresiones, relaciones y valores de tales sociedades no sean reconocidos como estéticos.

Así pues Gell, propone que el “objeto de arte” -al que denomina índice- en otras sociedades sólo puede ser comprendido por la antropología en la medida en que se asuma que “la naturaleza del objeto de arte es función de la relación social matriz en la que esta engarzado, pues “el objeto de arte” no tiene naturaleza intrínseca independiente del contexto relacional” (Id.:7).

Esto es importante porque con ello se trata de descolonizar la epistemología en relación a los fenómenos estéticos que no pueden ser reducidos a los principios de la teoría del arte. Además aporta nuevas herramientas para comprender la acción del “objeto arte” en sociedades y lugares donde no están estructurados los parámetros convencionales de arte, o sea donde no hay una lógica de producción, circulación ni recepción de obras entendidas bajo el parámetro de arte, esto por ejemplo sería el caso de Elambó.

Por ello, la antropología no debería hacer ocurrir cosas en donde no las hay y tratar de comprender “aquellos contextos locales en donde el arte se produce, no en función de la existencia de específicas instituciones artísticas, sino como un producto de la mediación de la vida social” (Id.:8). Además, según lo sigue mencionando la autora, para Gell los objetos artísticos no son simples signos-vehículo que transportan significados para favorecer una experiencia estética. Para Gell los objetos son agentes actuantes, agentes que inciden en las relaciones sociales y en la producción de lo real. Esto no significa que tengan un valor o propiedad intrínseca, sino que estos objetos tienen su realización estética en la medida en que activan procesos de significación con efectos sociales.

Los objetos no tienen valor en sí, sino sólo cuando se inscriben dentro de la vida social, porque son entidades físicas en torno a las que se construyen diferentes tipos de relaciones sociales, religiosas, mágicas, etcétera y sólo es a través de esta consecuencia que la producción de un objeto adquiere relevancia, pues “para diversas sociedades no occidentales el estatus de un objeto como arte, estatus que remite a occidente, a instituciones oficiales de arte, a obras y objetos reconocidos como tales, es irrelevante” (Méndez, 2007:115).

Si las teorías al respecto señalan que es la experiencia, la activación de nuevas categorías y procesos sociales, o la acción social que ejerce un objeto es lo que representa la función del arte y no los objetos en sí y por sí, ¿puede ser la estética relacional un ensayo antropológico que desencadene experiencias de “estesis” y promueva actitudes experimentales en torno a la creatividad? ¿Puede llegar a ser una estética colectiva, libre y en resistencia?

Consideramos que sí es posible. La estética relacional^{cita llamaeremos estética relacional} puede tener una dimensión participativa, colectiva, ajena a los códigos estéticos de las obras de arte y ajena a sus funciones en los procesos culturales dominantes. Tiene un valor en los procesos creativos sobre los que se desenvuelve y no en los objetos en sí.

La estética relacional tiene como finalidad el proceso artístico; la experiencia creadora. Es una metodología de experimentación subjetiva que trata de enunciar el mundo desde otro lugar, en inicio por el hecho mismo de transformar las relaciones sociales en una situación intencionada.

Si seguimos a Gell, la estética relacional no tendría un soporte físico, no sería un “objeto arte”, sin embargo, si la función y valor de este objeto es la de ser un “índice para la acción” y su valor no es su confección física, sino el rol práctico en los procesos sociales; la estética relacional sería un objeto arte en la medida que provoca un nuevo efecto en el sistema de relaciones sociales y en la subjetividad de experimentarlas. El valor de la estética relacional como “objeto arte” no depende de la materialidad, puesto que sólo se vale de efímeros artefactos creativos para activar una nueva situación. El valor radica en la experiencia misma, en el proceso de creación y en la celebridad colectiva.

En San Cristóbal de las Casas hay una oferta cultural extensa, sin embargo el perfil de sus públicos es por lo regular no indígena. Esto podría ser explicado desde la teoría del gusto y de la percepción de Bourdieu. Sin embargo aunque se contaran con los instrumentos cognitivos para comprender los fenómenos y expresiones artísticas, si estos no interpelan culturalmente a los actores en una relación de para y con, o sea si no hay categorías de

sentido que puedan ser aprehendidas, interiorizadas y significadas, hay pocas posibilidades de experimentar la estesis, o sea sufrir una acción estética.

En procesos de vinculación artística, que tendrían como parte de sus objetivos combatir las desigualdades entre las culturas, la estética relacional puede ser funcional porque no trata de imponer una visión o experiencia sobre el arte o lo bello, sino de provocar una experiencia basada en procesos creativos que tendrían como base a las propias relaciones sociales, por tanto los actores pueden participar desde su matriz cultural propia y así pueden interiorizar dichas experiencias y canalizarlas según sus necesidades.

Es aquí donde la estética relacional adquiere un valor como proceso antropológico de relación artística. Su papel tendría un valor más metodológico en el sentido de que habilita “disposiciones” sociales para la ejecución creativa y porque se incorpora a la matriz cultural para interpelar a los sujetos y no convertirlos en espectadores solamente, sino también en sujetos creadores que experimentan un proceso y vivencia subjetiva.

Además la estética relacional puede servir de puente para diálogos interculturales, y para trazar vínculos con otros métodos de producción artística y cultural en función de los usos sociales que cada sociedad o comunidad decida. Asimismo, representa una posibilidad artística y ética al estar vinculada a posicionamientos políticos y a la socialización de la práctica artística, como fue el intento en el caso de las prácticas críticas de sí en los sesenta. Por otro lado, es importante señalar que bajo la estética relacional no se agotan las posibilidades artísticas, en todo caso las podría disparar. Además, es una metodología que responde a la carencia de recursos materiales para el desarrollo creativo, como sucede en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas. Su fin, en todo caso, es promover entrecruzamientos culturales, provocar un arte colectivo, participativo y como lo pensaba Beuys, contribuir a hacer de **cada hombre un artista**.

4.5 Una propuesta de arte acción en Elambó

“...pues aquí estamos recibiendo a los compañeros que también están luchando, porque al fin de cuentas cualquiera que luche tiene al mismo enemigo; el mal gobierno. La vida aquí es muy pobre y casi no hay trabajo, pero lo que me da gusto es ver a la gente con un ánimo nuevo, se siente contenta de ver que podemos ir adelante solos, y pues estamos alegres por poder hacer eso y dejarles a nuestros hijos otro camino” Mariano, Mayo 2011

Llegué por primera vez a Elambó Bajo en mayo del 2011. Fui invitado por un compañero egresado de la UNACH al que conocí en un encuentro de estudiantes en la ENAH, México D.F., ese mismo año. Tenía poco más de una semana de llegar a vivir a San Cristóbal de las Casas, cuando decidí quedarme en Elambó a realizar mi trabajo de campo como parte del programa de estudios de licenciatura en Antropología Social.

El padre de mi amigo nació en Elambó y aunque migró a San Cristóbal desde pequeño, toda su familia tiene una estrecha relación con la comunidad en donde viven parientes, amigos y compañeros de lucha.

Mi amigo hacía periódicamente sesiones de cine en la iglesia que recientemente acababa de construir el Colectivo Vicente. En la etnografía hemos hablado de que este colectivo fue el sector de la comunidad con la que me relacioné a lo largo de toda mi estancia, que fueron más o menos nueve meses, en dos visitas realizadas entre 2011 y 2012, sumando un período de aproximadamente nueve meses

La gente del colectivo se congregaba los sábados al caer la tarde. En la iglesia se juntaban todos; hombres mayores, los padres que trabajaban en las milpas o en sus oficios, mujeres madres, ancianas, jóvenes y mujeres adolescentes, así como una gran cantidad de niños entusiasmados. Para las proyecciones de cine se improvisaba una pequeña sala con sonido y proyector, por lo regular se presentaban documentales zapatistas, así como experiencias de lucha y resistencia en otras partes del mundo. Aquellas sesiones tenían mucho éxito, como las cintas se encontraban en español, se anticipaba un intérprete que narraba de manera general la historia o las ideas principales en lengua tzotzil. Al terminar la proyección se discutían ideas reflejadas por el filme, se comentaban puntos de vista y por

lo regular , después se daba inicio a una asamblea para tratar los asuntos importantes de la semana que concluía.

Decidí quedarme en Elambó al ver la energía que se suscitaba entre la gente y su ánimo de lucha; quería comprender, comprender por qué y para qué luchaban, y por qué sentía que yo también deseaba hacerlo. Se lo comenté a mi amigo y ese mismo día lo propuso a la gente reunida, que no sin antes discutirlo, aceptó. Desde ese entonces sentí una enorme necesidad de descubrir sus vidas. Una de las cosas que más me impactó fue ver la solidaridad comunal que se desplegaba en todo momento, todos actuando como si fueran una enorme familia. Todos, en todo momento cooperaban en lo que fuera, además mostraban mucho interés en la cinta y a veces ponían el rostro triste porque en aquella cinta se veía una parte de la represión ocurrida a los campesinos en Atenco en 2006.

Como requisito para quedarme sólo me preguntaron que si estaba de acuerdo con el mal gobierno, dije que si se referían al gobierno que encarna el Estado evidentemente no. Así poco a poco fui descubriendo a los niños que se acercaban tímidamente ante los extraños, a través de risas y murmuraciones. No puedo atribuirme los méritos de ser aceptado en una comunidad autónoma a la que no le es fácil aceptar a fuereños por las tensiones y lo delicado de su posición política, sobre todo cuando pensamos que la resistencia en Chiapas va de la mano con la violencia paramilitar y estatal. la ventaja a mi deseo de quedarme fue la recomendación de la familia de mi amigo.

Anteriormente había conocido EDELO (En Donde Era La ONU), una casa de prácticas artísticas experimentales, fundada y dirigida por Caleb Duarte y Mía Rollow –aun hoy. La casa funciona a través de un programa de residencias donde artistas de todo tipo, pueden alojarse a cambio de proponer y desarrollar un proyecto creativo dirigido a la población local. Caleb Duarte es un artista visual que ha trabajado en proyectos internacionales, tiene un extenso currículum y su obra, en ese momento, estaba dedicada al tema de la migración o mejor dicho, estaba dedicada a hablar de aquellos que son expulsados por el de sus tierras por el neoliberalismo para irse muy lejos, con frecuencia sin nada, ni siquiera con la esperanza de volver algún día casa.

Caleb me explicó que había organizado un proyecto de intervención artística comunitaria en Honduras, en un lugar donde la gente migraba paradójicamente para que el pueblo no se perdiera, pues sólo así podían tener dinero para mantener la escuela y otros servicios. Su proyecto lo llamó “Casitas Voladoras” y de él resultó un pequeño libro

En Edelo encontré una plataforma de despliegue para construir un objeto de estudio en Elambó como parte de mi trabajo de campo, pero sobre todo fue la energía de los nuevos procesos culturales, de la vida en autonomía lo que me impactó e impulsó a buscar una posible contribución relacionada con las artes. Así que con la ayuda de Caleb y de varios compañeros solidarios de Edelo, se inició un proyecto de vinculación artística en Elambó que duraría varios meses.

La creatividad fue el propósito central, y sigo creyendo que es un vehículo clave a nuevas experiencias subjetivas y sociales, de hecho creo que ese es el propósito de todo arte. Mi argumento fundamental se basaba en las tesis del artista Joseph Beuys, para quien la creatividad implica un acto de liberación necesariamente ligado con lo político y ético, lo cual en Elambó está reflejado en su mismo proceso de lucha y en las condiciones en que la llevan a cabo.

Desde mi punto de vista un acto de creatividad social implica un ejercicio de reelaboración de la realidad que inicia en la mente y termina por convertirse en acciones transformadoras, caleidoscópicas y a veces invisibles, donde el ser humano se ve a sí mismo como otra criatura posible en el mundo. No puedo negar que esa idea la asumí de la idea de la plástica social de Beuys.

Por otra parte, la visión de Alberto Híjar fue muy inspiradora, él asumió que la labor del promotor cultural debe estar acompañada de un posicionamiento revolucionario que trastoque a la gente no sólo para construir un arte ligado a la vida cotidiana representando a un sector, sino para construir una nueva subjetividad que sirva como base para un nuevo sujeto histórico capaz contestar a las fuerzas y poderes que lo oprimen.

En Elambó me había percatado de que la situación escolar era muy precaria. Los niños no iban a la escuela con regularidad y a los padres eso no parecía angustiarles mucho. Sabían

de ante mano que la escuela era una especie de mero compromiso, en realidad nadie le tenía suficiente afecto, ni a la escuela, ni a lo que enseñan, ni a los maestros, que como dicen: “Andan metidos siempre con los del partido (PRI) buscando su propio interés”.

Hasta la fecha la escuela no es una fuente posible para desarrollar actividades creativas y tampoco existen opciones certeras en la autonomía, sin embargo la diferencia radica en que el sector autónomo de Elambó está en contacto con la red de producciones culturales subalternas, como lo muestra el ejemplo de las sesiones de cine.

Así pues, si quería investigar sobre creatividad tenía que ser parte de la construcción del objeto y sujetos de estudio. Las personas del Colectivo Vicente Guerrero que fue con quienes realicé la estancia no son el mismo bloque que los zapatistas. Ambos se consideran bases de apoyo zapatista, de hecho antes eran un solo grupo, pero por diferencias organizativas decidieron separarse, aunque mutuamente se reconocen como zapatistas. Los zapatistas fundaron una escuela propia y aunque funciona lo hace con muchas adversidades esto porque no siempre puede ir el promotor escolar. Don Pedro me lo contó de esta forma:

“Hay nada más una escuela, bueno allá arriba hay otras, pero aquí cada quien va a la que le toca. Cuando estábamos allá (con los zapatistas), teníamos al promotor, el problema es que no siempre podía ir porque también cuida sus milpas o le salen otros trabajos. Ahora pues los niños van a la escuela oficial, lo permiten, incluso los maestros dijeron que ellos iban a dar clase parejo, el problema es que hay mucho conflicto con los niños del partido que les pegan o molestan a nuestros hijos. Mientras seguimos avanzando no perdemos la esperanza de que algún día vamos a tener nuestra propia escuela y vamos a poder enseñar lo que el mal gobierno no quiere.”

Fue así como nació la idea de construir un gestor de prácticas creativas con el propósito de que a su vez funcionará como objeto de estudio. El gestor tenía como objetivo el desarrollo de talleres artísticos para invitar a toda la comunidad, pero en un inicio sólo los niños fueron los principales interesados. El propósito fue explorar las reacciones, los usos, los conocimientos y las reflexiones que surgen a partir de los procesos de producción creativa más que la confección técnica de obras con niños.

El objeto de estudio entonces se centró en dos cosas:

- a) Descubrir si en el proceso de creación se logran tejer nuevos procesos sociales y conocer cuáles eran las experiencias resultantes del acto creativo, qué reflexiones surgían sobre el entorno cotidiano y conocer si esto generaba un enriquecimiento social, cultural y emocional.

- b) El segundo punto fue tratar de explicar las condiciones de inequidad y exclusión cultural. Empezando por el hecho de preguntar ¿qué se puede entender por exclusión cultural?

Lo que sí es claro es que la reivindicación cultural en Elambó es una necesidad de reivindicación y una actitud de la vida en autonomía, parte de esto se refleja en la actitud igualadora para pintar u organizar el espacio tal como lo hacen en los caracoles zapatistas.

En Elambó también hay una disposición positiva para participar de los recursos modernos, que desvanecen o incrementan las fronteras de la estratificación sobre los bienes y riqueza.

Martín, un joven, me habló sobre sus expectativas que tenían sobre la resistencia:

“Nosotros queremos que se cumplan los Acuerdos de San Andrés, ahí están nuestros derechos que el Estado niega. Ya vimos que el mal gobierno no va a cambiar por eso estamos con la Otra Campaña; el cambio lo vamos a hacer nosotros poco a poco. De todas maneras siempre hemos avanzado solos, pero ahora es mejor porque ya no te están chingando los políticos con sus partidos, además puedes ver que este sistema es de los poderosos, que la televisión, las noticias, todo sólo es para comprar y comprar y siempre vivir manipulado. Nosotros queremos pensar como en la tradición, organizarnos como nos gusta y aprender cosas nuevas, pero no las enseñanzas de los poderosos”

Así pues, con el apoyo de varias familias el gestor quedó instalado en una casa que funcionaba para alojar a las asambleas y a veces también como aula. Inicialmente acordamos montar un taller de dibujo y pintura con materiales incipientes, con un presupuesto discreto en parte conseguido por los medios de Edelo.

Metodología

La dirección metodológica de todo el trabajo estuvo marcada por dos ejes, por un lado se basó en los principios del arte acción y por otro lado en la búsqueda de reflexividad en las acciones creativas.

Explicaremos ambas. En primer lugar el arte acción pone a la vivencia como la experiencia central de los procesos que ocurren en el acto o desarrollo creativo, con ello se recupera otra dimensión estética situada en el contacto relacional que se sustrae a la lógica social cotidiana. Es decir, desde esta mirada el valor de una acción creadora consiste en el poder de convertirse en una experiencia participativa, donde se vive algo nuevo a través de reelaborar los contactos entre las personas. Tal acontecimiento sólo puede ser

consecuencia de una metodología previa y consciente, de un acto planeado que viene en espontaneidad.

En segundo lugar buscamos la reelaboración subjetiva de los conceptos, inquietudes, imaginarios e incluso de las reglas de la propia comunidad. Esto puede convertirse en un nuevo cuestionamiento que da pie a la reflexividad, que es un nuevo relato interpretativo de la experiencia diaria; una narrativa vivida que puede mostrar otra dimensión del sujeto y de su entorno. Así pues:

“La reflexividad es una experiencia singular para descentrarnos y separarnos de nosotros mismos, nos permite conocernos en el mundo, definirnos y transformarnos al referirse a sí mismo en un despliegue de introspección³¹”

Es así como se aspira a encontrar una “relación otra con el mundo”, aunque sea breve, ya que sólo se ejecutará en el proceso creador, pero eso no significa que no tenga un devenir posterior en la reflexividad como una reelaboración sensible y crítica del mundo así como del lugar y de lo vivido en él.

Los talleres se impartieron tratando de retomar los principios de los trabajos desarrollados en el movimiento *Fluxus* y del grupo *Cobra*³². A través de tales presupuestos se formula un arte acción que va más allá de la confección de objetos y sin la jerarquía atribuida a la exclusividad de un genio creador, de manera que el proceso se vuelve participativo.

También tuve que contemplar la diferencia de lenguas como un obstáculo y como un reto de comunicación, aunque asumí que el reconocimiento y el dialogo se podían tejer mediante los signos de la relación en el proceso de creación, esto no siempre fue exitoso.

³¹ Díaz Cruz Rodrigo, *La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia*, en *Alteridades*, vol. 7, núm. 13, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 1997

³² El Grupo Cobra fue un movimiento artístico surgido en Europa del Norte entre 1948 y 1951. Se proclamaron por las formas primitivas de arte expresadas por los niños, al ser consideradas como las más libres y genuinas experiencias artísticas. También se interesaron por explorar la dimensión creativa estética de los enfermos mentales, quienes llevaban al arte a un estado frenético, fueras de las represiones cotidianas.

La idea de dialogo con un sentido público de *para y con ellos*, surgió de la propuesta de Graciela Schmilchuk³³, para quien el arte público es el que interpela, el que cobra sentido en el reconocimiento, en el encuentro y en la negociación colectiva.

Uno de los aspectos claves fue trazar acuerdos; no imponer sentidos ni normativizar valores estéticos o ideológicos. El gestor en si representó un proceso de negociación entre las valoraciones e intereses de todos. Esto puede ser parte de un planteamiento de Alberto Híjar, cuando propone

“la obra abierta no como una posibilidad arbitraria de interpretación o ejercicio, sino como una aportación de una estructura significativa, de un discurso que en su innovación, en su práctica transformadora, modifica los discursos articulados con él para crear nuevas relaciones sociales”.³⁴

Como inicialmente el taller se impartiría a niños, pensé en formas lúdicas, atractivas, dinámicas, sin mucha complejidad, pero serias; técnicas como dibujo libre, estimulación de la percepción, Collage, acuarelas, papalotes. La diferencia de aplicar estas acciones con una metodología relacional, desde mi punto de vista, es que se persigue una deconstrucción, no sólo un entretenimiento, por eso va acompañada de una reflexión que impulse la introspección.

Se estableció un horario fijo, pero fracasó; los niños acudían a destiempo, o llegaban niños muy pequeños que era difícil ordenar, otros iban y salían de la escuela, podían escapar de ella todo el tiempo. Otros se mostraban interesados y llegaban a trabajar con entusiasmo, aunque de repente explotaba el desorden que no era otra cosa más que jugar inadvertidamente, sin preocupación, sin temor de nada. Creo, incluso, que para muchos asistir al taller significó principalmente un periodo de distracción y de diversión, si fuera así, esas dos cosas para mí también son valiosas.

El gestor en acción

³³ Schmilchuk Braun, Graciela, Arte contemporáneo en busca del espacio público. Problemática analítica de intervenciones en el espacio. Ponencia presentada dentro del seminario “Panorama de las artes visuales en México, siglo XX y XXI, CENIDIAP, México, D.F., 2009

³⁴ Alberto Híjar, “Producción, reproducción y arquitectura”, en Cuadernos de Arquitectura Latinoamericana México, 1997

El primer propósito del gestor fue fomentar un espacio de reconocimiento y comunicación para tejer relaciones de empatía, pero sobre todo fue el primer paso para obtener notas sobre la dinámica e intereses culturales internos y a partir de ello inventar nuevos planes según las circunstancias, así como para poder valorar la eficacia de las aportaciones del taller y de las relaciones.

Los horarios propuestos nunca resultaron ser efectivos, había dificultad para ordenar a los menores y casi era imposible comunicarme con las niñas. Por otro lado, el número de alumnos entre 30 y 40 no me permitía explicar adecuadamente las actividades a todos. Pensé en dividir a los niños en dos secciones, una de pequeños entre 3 y 6 años y el resto, con quienes me resultaba más fácil comunicarme. Puedo decir que la relación creció hasta llegar a ser estrecha y dio pie a un ambiente de confianza, aunque nunca pude organizar a los niños según lo tenía contemplado.

El primer taller se desarrolló para estimular habilidades plásticas en dibujo y pintura, con materiales incipientes. Pensé en objetos libres de interpretación plástica sencilla, básicamente figurativos. Los niños reaccionaron pintando objetos bastante cotidianos, frutas, casas, iglesias, a sus padres y hermanos. Por un periodo de cinco meses, los talleres se implementaron cuatro días por semana con horarios indefinidos. Se practicaron distintas actividades que a continuación describiré brevemente.

-Plástica libre

El estímulo plástico consiste en generar habilidades, tanto perceptivas como técnicas, para interpretar imágenes figurativas o imaginarias y trasladarlas a planos dibujísticos que se pueden convertir en gráficos, escultura o pintura. La plástica libre, primero, permite una exploración manual y deliberada de los colores, las formas y las interpretaciones de los objetos. En un segundo momento, una vez establecida cierta familiaridad con los materiales y soportes, se pasa a la etapa reflexiva. Se muestran algunas técnicas para el dibujo y las posibilidades de uso de los materiales. También se generan ejercicios para estimular la sensibilidad y la percepción. A partir de esto se pueden advertir visualidades e imaginarios sobre los objetos; es decir, por un lado se advierte una percepción más

cuidadosa de las formas y propiedades de los objetos como su color, textura, tamaño, forma, proporción, etcétera; y por otro se pueden generar imaginarios abstractos deducidos de una reinterpretación y resignificación de lo visual- real.

En este taller se trabajaron los objetos y acciones que eran de interés cotidiano para los niños; la vegetación local, árboles y fauna del entorno, así como símbolos comunitarios y religiosos; como la oficina comunitaria y la iglesia; y la estética gráfica y textil que distingue a los zinacantecos.



Se generaron trabajos en acuarelas y acrílicos donde se representaban con mayor incidencia flores y abstracciones de las actividades diarias permeadas con regularidad por el simbolismo religioso.

-Actos lúdicos y creativos

El carácter del juego adquiere una dimensión estética cuando alimenta la desconfiguración habitual de las conductas y códigos prescritos. El juego, como proceso intelectual, fomenta el desarrollo de habilidades personales y sociales (tanto en niños como en adultos) como el pensamiento creativo, la coordinación, la memoria, el respeto, el diálogo, la libertad, la voluntad, la negociación y el consenso. Además contribuye a procesos sociales desde la reflexión y la participación, y hacer que la experiencia artística aparezca como un proceso humano estrechamente unido a la vida y a la inseparable experiencia de lo cotidiano.

En esta parte, generamos actividades lúdicas con los niños tomando en cuenta las formas en que organizaban sus roles de relación, para poder así imaginar otras posibilidades de interacción. Además fue indispensable dar lugar a actos colectivos para fomentar la inclusión de adultos y de mujeres adolescentes.

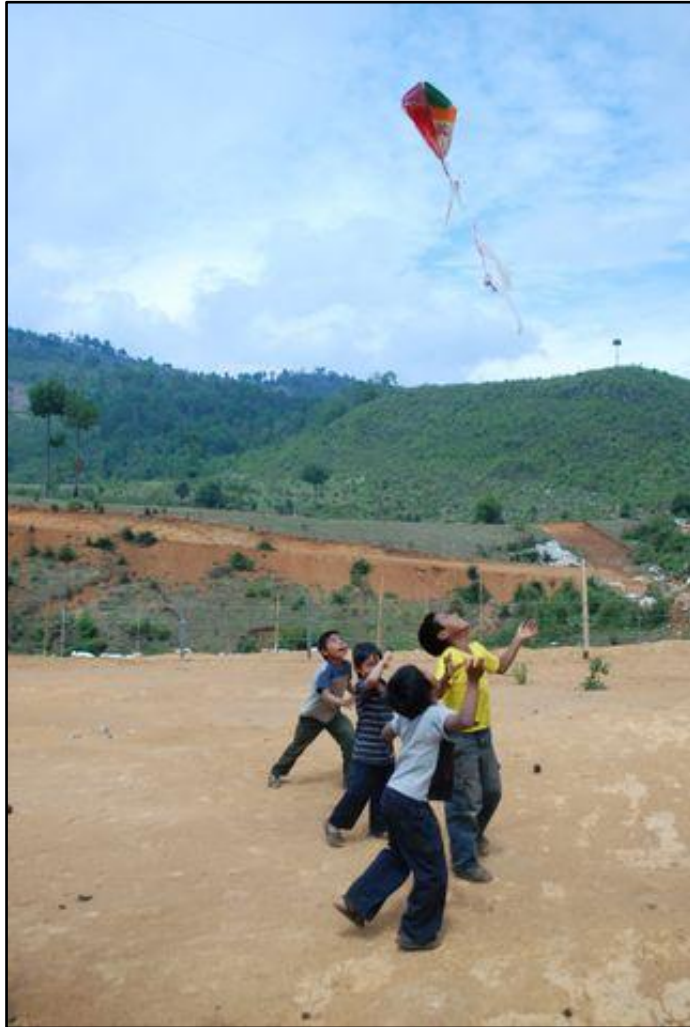
Hubo tres actividades centrales: la primera fue un taller de papalotes.

El trabajo colectivo inició desde la búsqueda e improvisación de los materiales para hacer el papalote hasta la organización para hacerlos volar juntos. En esta actividad participaron cerca de treinta personas, incluidas niños y hombres adultos. Fue un trabajo de alcances comunitarios, donde lo importante fue el contacto que experimentábamos en el proceso creativo. Además el propósito no sólo era construir el papalote como mediación de juego, sino depositar una personalidad propia en él. Esto obligó a que la decoración fuera individual donde cada quien podía escribir, dibujar o colorear lo que desearan para después hacer volar un “yo” propio con sus imaginarios. Don Pedro participó en esta actividad y siguió todo el proceso muy seriamente:

Es la primera vez que hago un papalote, la verdad no pensé que fueran tan fáciles, bueno eso digo, pero a ver si vuela el mío. Le dibujé una estrella y le puse escrito “la otra campaña”. Siento que es una manera de poner en algo nuestro sentir y como yo me siento de la otra campaña pues necesito hacerlo. Estar con los niños es bien bonito, dicen unas cosas que a

veces uno se queda sorprendido. - ¿Por ejemplo?. -Ah... pues por ejemplo escuché que Pascuala le decía a Mari, la niña chiquita, -¡Ándale! apúrate si no nos vamos a quedar aquí sin ver todos los papalotes y tú no vas a poder volar el tuyo. Pero la niña no había hecho nada, fue Pascuala la que todo el tiempo hizo el papalote para dárselo, y además, cuando le pregunté que había dibujado, ella dijo -El corazón de mi hermanita.





Fotografías por Lydia Reich

La segunda actividad fue la elaboración de máscaras. Como se ha llegado a saber, las máscaras producen un simbolismo muy fuerte que alcanza a inhibir la personalidad convencional de quien se oculta debajo de ella. Comúnmente son usadas en las celebraciones relacionadas con el carnaval en muchas partes del mundo. Pueden guardar un significado ritual, mágico-religioso o también recrear personajes fantásticos y míticos.

Así pues, este taller fomentó la construcción de un “yo” imaginario a través de diseñar una máscara bajo la que se podía crear una nueva personalidad o convertirse en otro ser misterioso o fantástico. Con ello se pretendía reflexionar sobre los roles sociales bajo los que se construye y desarrolla la personalidad. Asimismo se crearon personajes ficticios para exhibir otras posibilidades de comunicación, una vez fuera del rol cotidiano. Las máscaras fueron diseñadas y decoradas con atributos individuales, sin embargo se buscó que una vez mostradas en conjunto, se descubrieran y reconocieran las cualidades generales del grupo. Así, poco a poco a través de los temas y los personajes se iban revelando parte de los sentidos que conforman aspectos de la identidad colectiva, tanto por el tipo de patrones visuales como por los significados de los personajes.

Performance

El desarrollo de este trabajo fue dirigido por Caleb Duarte. Él ya había explorado las posibilidades de esta técnica cuando realizó en San José del Panar, Honduras, unas piezas que metafóricamente eran casas de migrantes en continuo desplazamiento, sin embargo éstas no se disgregaban, sino que permanecían como una estructura inmutable, por ser punto de pertenencia y origen. Con ello trataba de que la propia comunidad representara a sus hogares en movimiento migratorio sin que por ello se hubiesen desmembrado. Así, la gente motivada por representar a San José del Panar como algo que permanece en el flujo de distintos territorios tomaron la propuesta de una casa que vuela y que al regresar de sus largos viajes descansa arraigadamente en el sitio en que pertenece.

Esta era un metáfora de como los hogares no se disuelven del todo aunque aparenten estar desarticulados. Su propuesta contribuyó para que el pueblo emprendiera acciones para recuperar su memoria y mejorar las condiciones de servicio del pueblo.

Con este trabajo comunitario como antecedente, trató de implementar un acto performático sobre un problema muy particular en Elambó: la falta de agua. Primero reunió a un equipo de niños para discutir cuáles eran sus maneras de ver el problema. Para ellos la falta de agua era algo “normal” con lo que estaban acostumbrados a lidiar, puesto que no veían que fuera posible solucionarlo. Se generó un breve debate sobre cuáles eran algunas de las

causas de esta privación sobre el recurso vital, llegando a la conclusión de que algunos grupos políticos administraban el agua de manera que solo se beneficiaran aquellos que eran de su misma afiliación.

En Zinacatán las disputas en torno a los recursos naturales son comunes, pues sólo tienen derecho sobre ellos quienes detentan la ciudadanía comunitaria. Así pues, se realizó un performance cuyo significado se basó en presentar el agua como un recurso humano del que nadie tiene derecho a privar a nadie. Esta acción colectiva involucró a niños quienes llevaban una larga tela sobre ellos simbolizando un río, el cual iba recorriendo casa por casa, donde el recurso era cedido como en una especie de tequio. El propósito era resignificar la apropiación del agua como un bien colectivo que no debería quedar sujeto a condicionamientos políticos. Con esto también se lanzaba una crítica a aquellos grupos que arbitrariamente se apropian de los bienes comunitarios, diciendo ¡Tenemos agua!





Perfomance realizado por Caleb Duarte.

Mural comunitario

Con el propósito de generar nuevos referentes de sentido, se ha adoptado la práctica muralística como una cualidad distintiva de las comunidades zapatista. Con ello no sólo se reviste de ornato a las construcciones y se simbolizan los espacios, sino que además da cuenta de una “sensibilidad y racionalidad otras” (Híjar, 2004). En estos murales se reúne en imágenes el pensamiento colectivo, se refugia la memoria histórica, se representan las utopías y se ensayan los elementos que deben habitar en “otro mundo posible”.

En Elambó se hicieron murales participativos tratando de involucrar a todos los miembros posibles de la comunidad: niños, adultos y hombres y mujeres mayores. Se propuso un trabajo libre donde cada quien planteara un tema o elementos que consideraran importantes y propios de la comunidad. El mural no tenía la intención de quedar bien pintado. Lo importante consistía en desarrollar un proceso en torno a él. Se trataba más bien de recuperar mediante imágenes, símbolos y gestos las distintas versiones y miradas que las personas tenían sobre su entorno, vida familiar y sobre su postura política que se vuelve un modo de asumir la vida.

Creo que esto fue muy significativo para la gente, de hecho esta actividad fue la que más suscitó encuentros entre la comunidad. El mural se realizó en un muro adjunto a la tienda comunitaria y el trabajo duró tres días. En el transcurso se explicaba que el mural era un espacio abierto, cada quien podía registrar algo, se podía hablar de lo que quisiera, pero se alentaba a compartir en relación al trabajo de los demás.

Fue una sorpresa grande ver que esto provocaba el interés de las mujeres mayores que en todo el tiempo de los talleres se habían mostrado un tanto ajenas. Al ver el proceso del mural, se acercaban y preguntaban qué era necesario para participar. Nosotros dijimos – nada, sólo el deseo de hacerlo. Así que de inmediato comenzaron a realizar bocetos en unas hojas, plantearon dibujos como los que hacen en los bordados o tejidos de los textiles. Eso fue algo que nos llenó de mucha satisfacción, porque a pesar de los incipientes materiales, de los imprevistos en cuanto a la organización, la participación de las mujeres nos hizo

saber que tenía sentido hacer esto y que las personas lejos de ser indiferentes, se mostraban como una colectividad integrada, reunida en torno a una subjetividad genuina y libertaria.

Otros lugares importantes para la incipiente infraestructura comunitaria también fueron objeto de intervención. La casa de salud, la tienda comunitaria y la casa de gestión comunal fueron pintadas con símbolos, personajes e imágenes poéticas de lucha, cuyos habitantes discutían para representarlos. Mediante los murales se activó un interesante ejercicio no sólo como testimonio visual de utopías revolucionarias, sino también como creatividad socializada.



Mujeres participando en la creación de un mural comunitario



Tienda comunitaria



Casa de Salud



Fotografías cortesía del archivo Edelo Residencia.

Hubo más actividades que se realizaron, pero por espacio no podemos describirlas todas. Varios compañeros, artistas, grupos y colectivos mostraron su solidaridad compartiendo parte de su quehacer artístico. Así en Elambó hubo casi de todo: funciones de cine, de

títeres, cuenta cuentos, partidos colectivos de fútbol, artes circenses y por supuesto los compañeros de Elambó nos mostraron su propio accionar a través de la música tradicional, de la danza, pero sobre todo a través de su sensibilidad.



Uno de los retos para el análisis del consumo cultural y de la recepción artística es cómo medir los efectos de las obras y procesos artísticos. Es evidente que esto no puede ser planteado en términos cuantitativos, como si las experiencias pudiesen medirse y las vivencias calificarse.

Sin embargo los usos y los significados del proceso creativo pueden reconocerse en las narrativas que los actores hacen de ellos. Por ejemplo en el taller de plástica tratamos de

explorar el sentido que asumían los niños de los objetos que representaban y cómo los describían plásticamente, tratando de no caer en interpretaciones pragmáticas sobre las obras de los niños. Lamentablemente la oposición de las lenguas hacia muy rudimentaria nuestra comunicación, pero en cuanto me era posible trataba de usar un intérprete, al que yo le hacía preguntas lo más concretas posibles y sencillas para los niños. Algunas conversaciones con los niños fueron las siguientes, José, Mariano y Pascuala fueron de mis primeros informantes.

Conversación con José de 9 años

José – *Me gusta mucho dibujar, quiero que en la escuela nos enseñen más esto, me gusta trabajar con los pinceles y dibujar manzanas, fresas y mi casa.*

-¿Para qué crees que hacemos esto?

José- *No sé, ¿para jugar?*

-*Bueno sí, eso muy importante, pero qué piensas cuando puedes imaginar muchas otras cosas que no ves, o haces o que simplemente te las imaginas y de repente ¡zas! Las puedes hacer vivir.*

José –... *pues los dibujos no pueden vivir, o bueno sí, porque es como si yo fuera su papá. A veces me pasa que tengo una idea, pero no puedo decirla y luego me quedo pensando y ya cuando me acuerdo entonces ya me pongo a dibujarlo.*

-¿De verdad?, y ¿cómo que se te ocurre?

- *Huy pues muchas cosas, pienso mucho en mi papá cuando se va a trabajar a Jovel (San Cristóbal en Tzotzil) y yo quisiera siempre acompañarlo, entonces por eso me dibujo un carro y a mi papá le dibujo un trabajo cerca de mi casa y a mi mamá muchos pollos para que ya no se vayan a trabajar tanto.*

Conversación con Esteban de 6 años

-¿Hasta dónde llegó tu papalote?

Esteban - *llego hasta jovel*

-¡Ja! ¿En serio?, no te creo mucho, yo vi que se te rompió rápido.

Esteban –*Un poco, pero es que ya estaba cansado porque lo anduve de aquí para allá.*

-¿Tú o el papalote?

Esteban –*El papalote, yo nunca me canso, estoy fuerte. Es que mi papalote se cansó pronto porque le puse bien poquita pintura, pero voy a hacer otros y los voy a llevar hasta allá arriba (refiriéndose a una montaña).*

-¿De verdad? ¿Y para que los vas a llevar hasta allá?

Esteban -*Pues porque voy a ir para que caigan los rayos. Así le hacen los señores, le cantan a los manantiales y le ponen su veladora. Yo le voy a llevar el papalote a la montaña, para que caigan los rayos.*

-*Pero si aquí de por si llueve mucho, para qué quieres más rayos.*

Esteban –*Pues porque con los rayos se caen K'anal (estrellas)*

-¡Órale!, ¿y te quieres quedar con una?

Esteban –No, nunca te puedes quedar una K’anal, yo quiero que caigan para que abran la tierra y saquen el agua del manantial

Conversación con Pascuala 11 años

-Por qué no vienen casi las muchachas

Pascuala –Es que les da pena, como a Teresa

-Y ¿por qué les da pena?

Pascuala - Pues porque no les gusta jugar ya como los niños

-Pero aquí no sólo jugamos, también hacemos otras cosas

Pascuala -Sí, es lo que yo les digo, pero no me hacen caso. La otra vez me dijeron que yo estaba jugando futbol y que les dio mucha risa.

-Sí, yo también te vi, fuiste la única niña que les metió la revancha

Pascuala –A mí sí me gusta el futbol, casi todo me gusta. Es lo que les digo a Teresa y a Juana que vengan que no les de pena. La otra vez me estaban preguntando que qué tanto era lo que nos decías. Yo les dije que aprendíamos a dibujar y hacíamos unos juegos. Le dije a Teresa que se viniera, hasta su mamá le dijo.

- Voy a tratar de convencerla más.

Pascuala –Sí, ya les dije que no es como la escuela, sino que sacas lo que quieres, lo dibujas o lo haces con los cartones. Como no hago mucho en la escuela, aquí es donde ME pongo a inventar cosas

Para Natalie Heinich (2001) es labor de un investigador social considerar “la complementariedad entre lo real, como lo dado o tangible, más las representaciones colectivas, esto es: lo imaginario y lo simbólico, como potencias también reales y propias de la vida social y, por supuesto, del arte” (Heinich, 2001: 78). Lo subjetivo y lo objetivo tienen un mismo estatuto de realidad en el sentido de que organizan e instituyen la vida social. Aquellas que serían representaciones colectivas (subjetivas, intangibles), son elementos integradores reales. Así, “la realidad no es únicamente lo real (si por esto entendemos lo material o tangible), sino lo real-material más lo simbólico-real que le da sentido y significación” (Id.:78).

Este tipo de experiencias no pueden ser categorizadas de manera certera, pues su propia naturaleza es cualitativa, es decir, lo que podemos asumir como resultados son un cumulo de manifestaciones subjetivas, cuyo conocimiento, desde mi punto de vista, solo es posible pensarlo en términos de saber si se activa la necesidad creativa y para qué se recurre a ella. De tal manera, este proyecto sólo pudo vislumbrar efectos positivos de las acciones por medio de la paulatina aceptación e incorporación a los talleres por parte de la

población. Además, las experiencias individuales que se pudieron rescatar mediante entrevistas daban cuenta de vivencias emocionales significativas, que despertaron “curiosidad por seguir aprendiendo de esto” como lo llegaron a afirmar. Otra cuestión importante fue que, al igual que muchos otros espacios en resistencia, el discurso político también es transmitido por medio de las imágenes, con esto se advierte de una condición específica y a la vez también provoca referentes de sentido entre los habitantes. Por ejemplo don Mariano se sentía identificado con toda la simbología visual del EZLN, pues le recordaba que hubo más gente que “ya no aguantó que el gobierno los maltratará y luchó por justicia”.

Las manifestaciones estéticas, en efecto, se centraban en objetos muy cotidianos y con ideas no abstractas. Pero había una disociación respecto a cómo se plasmaba e interpretaba la realidad. Pongo como ejemplo lo mencionado por Esteban, para quien es real la expectativa de hacer caer una estrella que alimentó otro manantial y así poder tener más agua. Por otra parte las representaciones de símbolos comunitarios como la iglesia poseían un carácter de representación colectiva, tanto por la frecuencia de repetición por los niños como por ciertos paralelismos plásticos. No obstante, algunos niños implementaban contenidos muy abstractos sobre un plano visualmente figurativo. Lo que intento señalar es que las representaciones colectivas en torno a las temáticas de interés y que pueden ser básicas y propias de niños se desdoblaron y comienzan a ser miradas de otro modo.

Esas mismas representaciones me resultan signos de la relación entre elementos tangibles o materiales y su representación y uso simbólico. Otro caso es la representación de las flores que ocupan un papel importante como elemento ritual y religioso y que con frecuencia eran representadas aunque con lógicas contextuales distintas.

Algunas veces miembros del colectivo tenían reuniones privadas, luego me enviaban llamar y decían que los niños se mostraban orgullosos de aprender algo nuevo y que ya no querían ir a la escuela; querían dibujar todo día. Esa fue una enorme sorpresa que me conmovió pero también me alarmó porque a decir verdad, para muchos niños el taller representaba un oasis de lo cotidiano, válido por supuesto, pero me abrumaba la capacidad de aportar consecuencias serias, ir más allá de un sitio de entretenimiento sin mermar el carácter de diversión.

Varios compañeros expresaron lo que pensaban de las jornadas de los talleres

“Los niños dicen que se sienten orgullosos porque andan aprendiendo, dicen “esto es lo que queremos que nos enseñen” y les digo ellos no son maestros, ellos nomas vienen a jugar con ustedes... risas de ambos .Es una motivación que siempre estén los compañeros apoyándose. Antes pues estábamos solos, no nos podíamos organizar para tener algo, sólo hasta que declaramos la autonomía hemos salido adelante juntos, entre compañeros. Mariano

Qué bueno que vienen a dejar algo a los niños, siempre que vienen ustedes ya ni quieren ir a la escuela. Me da mucho gusto que poco a poco la comunidad se parezca al modelo de las otras comunidades zapatistas. Los murales quedaron bien, vamos a hacer otros en la casa que hicimos para la agencia municipal. Yo me estuve fijando bien cómo le hacían, y pues dibujar no se me dificulta, así que para la próxima van a ver que vamos a dejar más bonito todo esto. Pedro

La gente se siente bien porque estamos rescatando nuestra tradición con cosas nuevas, eso lo hemos aprendido de los municipios autónomos, los poderosos se valen de la ignorancia para hacer lo que quieren, pero con nosotros ya no, estamos cambiando y vamos por otra ruta, vamos a hacer valer nuestra cultura y salir del engaño en que nos han mantenido todo este tiempo. Juan

Con este trabajo se ha pretendido no sólo describir las posibilidades de la estética relacional para generar experiencias artísticas, sino que se pone en evidencia la producción de una nueva subjetividad colectiva, que impulsa crítica una conciencia creadora. De ahí que muchas de las comunidades que se declaran en resistencia lleven a cabo proyectos de creación cultural y artísticos muy novedosos. Tal como lo escribió Franz Fanon en *Los condenados de la tierra*: “Luchar por la cultura nacional es, en primer lugar, luchar por la liberación de la nación, matriz material a partir de la cual resulta posible la cultura. No hay un combate cultural que no se desarrolle paralelamente a la lucha popular” (Fanon, 1961:30).

Las posibilidades de la conciencia creadora se inscriben en los proyectos zapatistas con peculiar énfasis porque son producto de las reconstituciones comunitarias en términos sociales, políticos y económicos. Es verdad que las desigualdades materiales persisten, pero se construyen dentro de las autonomías se reelabora la experiencia social, al abrirse paso una sensibilidad fuera del canon de la sociedad racionalizante y de mercado otras. Aspectos como solidaridad comunitaria, la búsqueda de formas de organización no verticales, y la conciencia crítica como etnia y como clase social, incitan una nueva forma de asumir la sociabilidad y la disponibilidad para reaprender. Producir cultura con el giro que le da una necesidad revolucionaria, es como lo llama Cristina Híjar, “una contribución a una poética latinoamericana”.

Por ultimo queremos dejar una entrevista, que consideramos, refleja la perspectiva de llevar a cabo un cultura otra.

Entrevista con Manuel

-¿Qué cosas le parece que han cambiado desde el 2010, año en que se declararon autónomos?

Manuel –Muchas cosas. Empezamos a organizarnos como lo están en los municipios autónomos, por ejemplo en Oventic y Polhó. Hicimos una tienda comunitaria, buscamos un promotor de salud y ya ves que hasta hicimos una agencia municipal chiquita y un casa de salud.

-¿Y las familias, cómo se sienten?

Manuel –Mira yo creo que contentas, pero siempre es difícil, porque como bases de apoyo no queremos nada del gobierno, eso a la gente pues le cuesta trabajo porque todo se lo tienen que ganar ellos mismos, pero eso sí, siempre hemos dicho que aquí todos son libres y que si están en resistencia es porque quieren y tienen la conciencia de que el mal gobierno no va a cambiar y que los poderosos que gobiernan sólo buscan enriquecerse, despojar a la gente de sus tierras o mantenerlos dominados con tantas cosas.

¿Qué piensa de los talleres y de las colaboraciones de los compañeros que han estado viniendo de Edelo?

Manuel –Está muy bien. Al principio no sabíamos muy bien de qué se trataba la cosa. Pensamos que nada más venían a dar clases como los que antes vinieron. Bueno, pues tú ya sabes qué problema tenemos con la escuela. Lo que nos gustó mucho es que para los niños todo esto ha sido muy especial. Hemos hablado y decimos que es muy bueno que aprendan esto porque así pueden expresar su palabra y aprender a defender sus derechos y a luchar por ellos. Yo la verdad quisiera que tuviéramos más oportunidades, que vinieran más proyectos. Eso es algo de lo que la gente espera con la autonomía. Vemos cómo avanzan los municipios, que dan talleres de esto y del otro; enseñan a usar la computadora, el internet, hay radio comunitaria, saben usar las maquinas pues, te enseñan muchas cosas que antes no sabíamos porque estábamos olvidados. Ahora hasta hicieron una propia película los compañeros de la selva, imagínate, cuándo se iba a ver eso si estuviéramos con el mal gobierno.

-Sí, conozco la película, se llama “corazón del tiempo”, ¿no?

Manuel –Ándale esa, si pues yo como soy promotor catequista ando de aquí para allá con los compañeros, y luego siempre nos dan cosas, información, avisos y material para que lo traigamos a nuestras comunidades de origen.

¿Y cómo ve los caracoles, qué avances que ahí tienen faltan aquí en Elambó?

Manuel –Yo nomás conozco Oventic, las Margaritas y Polhó, no he ido hacia las cañadas. He visto cosas muy bonitas, la gente está muy organizada y avanzan bien, poco a poco, porque humildes siempre hemos sido. Allá están funcionando bien las escuelas y servicios. Aquí en Elambó pues tú sabes que vamos empezando por así decirlo, falta mucho que recorrer. Lo que queremos es que se cumplan los Acuerdos de San Andrés para que todas las comunidades progreseemos, queremos aprender más de lo que el mal gobierno nos ha dado, ya no queremos vivir bajo sus mentiras y sufrimiento.

-Hay que impulsar la creatividad, es una manera de reivindicarse también

Manuel –(Risas) Claro claro, me rió porque pues aquí la gente tiene mucha imaginación, sobre todo las mujeres, pero la verdad no hemos dado mucha atención a eso, es que siempre hay que apurarse con el trabajo y eso. Cuando empezaron a venir los de Edelo nos sentimos como los municipios autónomos que es a donde van más compañeros. De repente estaban aquí y dijimos pues vamos a apoyarlos para seguir creciendo en comunidad, ¿y mira? Qué bonito ha ido saliendo todo, los niños andan bien contentos, orgullosos de ser de la otra campaña porque aquí se les dan más cosas que la escuela oficial. Y yo pues me siento con más ánimos, con ganas de ir adelante con la resistencia y ver crecer esta comunidad con la cultura zapatista.

Entrevista realizada en Abril del 2012

Actualmente la comunidad ha sido visitada por números “artistas” solidarios que han emprendido y diseñado nuevas propuestas. Dentro de ellas estuvo un acto performatico realizado por Emory Douglas el antiguo responsable del ministerio de cultura de las Panteras Negras.

Hacia la tarde, nos encontrábamos nuevamente en la habitación de muy efímera luz, muchas veces terminaba exhausto, pero era en ese intervalo cuando algunos jóvenes que habían concluido su jornada de trabajo llegaban atraídos por curiosidad o por las murmuraciones de los niños. De modo sorpresivo hicimos una dinámica de sumas y restas por las noches y tenía una convocatoria más extensa, incluso llegaban mujeres adolescentes que acudían legítimamente pues sus maridos también eran participes. Así el horario se extendió y fue necesario acondicionar más luz e improvisar algunas mesas que los propios hombres y jóvenes hicieron.

El viernes 15 de julio dimos arranque a un festival artístico. El festival fue organizado en EDELO y se lanzó una convocatoria para que algunos artistas de títeres y muralistas acudieran. El éxito es discutible, pero el trabajo artístico buscó emplear una metodología participativa en las diferentes actividades que se realizaron. El objetivo era crear un espacio-tiempo donde se generaran formas de relación y comunicación más subjetivas que las habituales. Se buscó que el proceso creativo se convirtiera en un acto de participación colectiva, abierto a reinterpretar los hábitos, los marcadores de diferencia de género, entre quienes pertenecían a distintas afiliaciones políticas y a estimular reflexiones basadas en la sensibilidad.

Se logró reunir un equipo multidisciplinario de gente, no obstante muchos de ellos no estaban relacionados con las actividades que teníamos programadas ni habían participado en trabajos comunitarios. Así tuvimos que modificar algunas acciones y sustituirlas por otras. Entre las actividades que se desarrollaron fueron los talleres de escultura social, según el modelo ya explorado por Caleb titulado “Casitas voladoras”, un taller de poesía y armamento de una propia libreta, un espectáculo de títeres y proyecciones de cine, la construcción de un mural a petición del colectivo y un torneo de fútbol. Se dispusieron tres días de trabajo y aunque teníamos una agenda planeada las circunstancias fueron modificándola poco a poco. Uno de los objetivos principales, además de la vinculación artística era poder brevemente desdibujar las fragmentaciones sociales y políticas que ocurren en Elambó. Se pensó en una estrategia que operara como una convocatoria abierta para que todos los niños participaran, donde cada niño tenía un globo y este debía correr

buscar a otro niño y entregárselo, buscando una dinámica cíclica, incluidos por supuesto los pertenecientes a otros partidos políticos, pero no tuvimos el éxito deseado, muchas familias se mostraron hostiles y fueron solo alrededor de 4 niños los que acudieron de otros partidos. Alrededor de 60 niños participaron, se distribuyeron entre los 4 talleres. Periódicamente íbamos realizando invitaciones y algunas mujeres jóvenes aceptaron participar. Por desgracia una falta de coordinación y de logística influyo para que no todo resultará de acuerdo al plan. Para los talleristas era un obstáculo no comunicarse y eso hacia deficientes las actividades. El segundo día el taller de poesía fracaso.

Siguieron vigentes la labor del mural donde participaban jóvenes y adultos, el taller de escultura social sufrió afecciones por la lluvia y tuvo que ser replanteado. El torneo de futbol siempre se mantuvo con un rotundo éxito.

El festival culmino con una festividad, una comida colectivamente donde participaron mujeres y hombres en la preparación

Las preguntas de investigación que intento plantearme resultan circundantes a la continuidad, al uso de prácticas y experiencias a indagar sobre cuáles son los mecanismos que permiten respaldarlas como recursos de movilidad social y de acceso a nuevos espacios pensando en dos procesos nodales: desde cuales y cómo operan las políticas culturales y respecto a la eficiencia de la plataforma educativa como una base de construcción.

Hasta aquí he tratado de mostrar un proceso de vinculación artística que podría ser efímero y las consecuencias pueden ser intermitentes o nulas. La importancia de plantearlo de ese modo es mostrar la fragilidad de la producción de un tejido nuevo de relaciones y de experiencias y que su continuidad no contiene ningún apartado en las agendas de las políticas públicas culturales estatales, las cuales parecen solo dirigirse a satisfacer la curiosidad de sujetos potencialmente capitales. No obstante, esa misma ambigüedad, esa misma porosidad de las estructuras nos dejan trabajo y expectativa, así que la moneda aún está en el aire.

CONCLUSIONES

La exclusión como proceso de victimización contemporánea

La resistencia en Elambó, base de la autonomía, puede ser pensada como una respuesta que surge de la conciencia de las víctimas indispuestas a aceptar una condena de sometimiento que las mantiene en la miseria, en el lugar de los no lugares. Es el grito de un ¡ya basta!, es el repudio a un destino e historia no elegidos.

La noción de exclusión es equiparable a procesos de victimización en nuestras sociedades que básicamente están reguladas por mecanismos de selección y rechazo de personas y grupos, creando una división social sin precedentes (Dussel, 1998). Las fronteras son entre un sector que tiene acceso exclusivo o privilegiado a uno o varios recursos y los excluidos, los que son dejados fuera, a los que se les imponen barreras, los límites y para quienes no existen “expectativas sociales estabilizadas” (Santos, 2009: 229).

Las víctimas son aquellas personas a quienes se les ha arrancado la posibilidad de controlar su dignidad propia; quienes sufren una serie acumulativa de desventajas que se reproducen sin freno, muchas veces sin opción posible de cambio.

Además la exclusión victimiza a las personas porque muchas desigualdades no se construyen como resultado de la voluntad y acción social de los sujetos, sino que éstos son introducidos, incluso desde nacimiento -una niña indígena en el sureste mexicano padecerá en el 2013, en contextos varios, el estigma por su género, la pertenencia étnica y muy posiblemente sufrirá la dominación de clase durante toda su vida- en una cadena de determinaciones estructuradas donde la imposibilidad de actuar para revertir las desventajas objetivadas puede ser común, lo que nos acerca, abrumadoramente, a la posible pérdida del sujeto como agencia social.

Eso no significa que el sujeto no tenga acción social, sin embargo no cuenta con el poder suficiente para hacer de su acción una determinación social, lo que significa que el sujeto no sea plenamente el dueño de su trayectoria de vida. Por ejemplo, los niños de Elambó

sólo cursaran la escuela primaria y por más profundo y consistente que sea su deseo, difícilmente llegaran a la universidad, improbablemente lo harían en la UNAM e imposiblemente en Harvard. De ese tamaño son los diferenciales de poder y las imposibilidades para las víctimas.

Quisiéramos hablar del caso de Rigoberta Menchú tal como lo plantea el filósofo de la Ética de la Liberación Enrique Dussel, para quien las desigualdades acumuladas representan una serie de negatividades en las víctimas, o sea diferentes categorías de injusticia que son interdependientes y, vividas en términos de opresión y exclusión.

Tomando él la experiencia de Rigoberta pone en evidencia cómo la inequidad-iniquidad puede llegar en nuestras sociedades puede vivirse como una “naturaleza de las cosas”, ya que Rigoberta al ser: “a) mujer dominada, b) pobre como clase campesina, c) maya como etnia conquistada desde hace 500 años, d) de raza morena, e) de una Guatemala periférica y explotada por el capitalismo norteamericano; (vivió) ¡Cinco dominaciones simultaneas y articuladas!” (Dussel, 1998: 416). Tal como si se tratara de una red, Rigoberta no sólo se encontraba excluida, sino también como sujeto Otro se encontraba negada. No es que ser mujer, indígena y guatemalteca fuera una condena de orden natural, ella se encontraba victimizada por condiciones históricas que la marcaron desde su nacimiento. Esta misma condición sigue siendo real para muchas mujeres indígenas en el sureste mexicano.

No obstante todo lo anterior, las víctimas también pueden comenzar una lucha de liberación (lo están haciendo) al desarrollar la conciencia crítica y ética. Las víctimas requieren volver a afirmarse mediante una nueva conciencia y praxis, hecho que representa posibilidades reales de transformación. Ejemplo ilustrativo nuevamente puede ser el de Rigoberta, quien relata la afirmación de su propio ser en el libro “Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia”.

Actualmente la victimización, en tanto proceso de producción y reproducción de desigualdades y exclusión, surge por factores legitimados por los mismos modelos políticos que se buscan posicionar como paradigmas civilizatorios universales.

Empero, los sistemas democráticos, destacadamente los de democracia representativa, no son suficientes herramientas para garantizar la distribución simétrica de los recursos y

oportunidades entre todos los sectores y grupos que componen nuestra nación, lo que pone en una seria cuestión la compatibilidad entre democracia neoliberal y la realización efectiva de los derechos humanos. Así pues, democracia y derechos humanos como sistemas de gobierno y protección humana en el capitalismo, no interpelan el principio doble de *reconocimiento y redistribución*, base fundamental para la igualdad, la paz y la dignidad humana.

Resulta muy cierto lo señalado por Boaventura de Sousa, al referirse que en nuestra época vivimos una inminente amenaza: el fascismo societario. Es como si para la mayoría de las personas no hubiese ninguna garantía de protección social, seguridad jurídica y sí un constante caos e incertidumbre, pues para los miles, millones de excluidos no hay una proyección segura de sí en la sociedad, pues “no forman parte de contrato social alguno y probablemente nunca lo hagan” (Santos, 2009:227). El mismo autor señala que el “fascismo societario está formado por una serie de procesos sociales mediante los cuales grandes segmentos de la población son expulsados o mantenidos irreversiblemente fuera de cualquier tipo de contrato social” (Ibid.: 226). También nos advierte el extremo de que si la lógica del mercado se termina por convertir en el único criterio para establecer las interacciones sociales “la sociedad se tornará ingobernable y éticamente repugnante” (Ibid.: 227).

Por otra parte si bien la exclusión social se configura sobre una base de arreglos macro estructurales, también se genera y reproduce con amplia fuerza en las prácticas cotidianas, en los discursos y hábitos de la vida diaria. Es ahí donde la exclusión adquiere un carácter difuso, a veces incuantificable y difícil de regular, lo que puede conducir a su triste normalización, pues la vida cotidiana es parte esencial en la reproducción de prácticas institucionalizadas.

Ahora bien, a partir del informe presentado en julio de 2013 por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, (Coneval), se calcula que en México existen alrededor de 53.3 millones de personas que viven en pobreza. Dicha cifra ha sido cuestionada por Amnistía Internacional, organismo que estima que son alrededor de 86.9 millones de personas en México las que en realidad experimentan algún tipo de pobreza o negación de capacidades sociales.

Pero, estos datos, si bien alarmantes, por sí no nos dicen nada acerca de las causas profundas que originan la pobreza; cuáles son los mecanismos implicados en su persistencia; además no nos hacen visible la pobreza como un fenómeno imbricado y en interacción con otro tipo de desigualdades y mecanismos de dominación.

Así pues, la exclusión no es sólo un problema causado por la severa inequidad en la distribución de los recursos y capacidades económicas, sino también contiene una problemática de negación al sujeto. Otro, es decir de no reconocimiento. La otredad negada puede construirse y ser acumulativa desde el género, la pertenencia étnica, el color de la piel, el gusto, el cuerpo, la lengua, el hábitus, la opción sexual, la edad, los niveles de pertenencia e identidad, desde el local al nacional y transnacional, etcétera.

No es posible asumir que la exclusión tiene como criterio único de victimización la falta o negación de las capacidades económicas, aunque estas en efecto son vitales. De ahí que las víctimas deban fundamentar sus demandas en el principio doble de *reconocimiento* y *redistribución* para generar *diferencias equitativas*. A nuestro juicio esto se cumple en el discurso y demanda neozapatista, lo que a su vez explica en parte la ruptura con el Estado, dada la incongruencia de un modelo económico intrínsecamente indispuerto a redistribuir.

Por otra parte las brechas entre incluidos y excluidos tienen visibilidad en la estratificación que se vive de la ciudadanía. Esto es especialmente dramático en naciones como la nuestra, que además de padecer una alta estratificación entre las clases, son pluriétnicas, lo que genera estatus ciudadanos “con accesos diferenciados a los derechos, obligaciones, ventajas y desventajas” (Reygadas et. al., 2007: 352).

Si bien la autonomía en Elambó enfrenta retos para revertir las desigualdades, poco a poco en la comunidad se construye una ciudadanía alterna y comunitaria cuya novedad consiste en una fuerte reciprocidad comunal entre sus miembros. La cooperación mutua merma la vulnerabilidad individual, con ello también se generan capacidades colectivas para afrontar los financiamientos diarios.

En síntesis, nuestra conclusión en esta parte es que en Elambó la autonomía está permitiendo la reconstrucción de las identidades políticas en las víctimas; la reconstitución de la ciudadanía comunal; nuevas maneras de hacer cultura política y un blindaje

comunitario para que las personas no vivan en las extremas condiciones como es el caso de los guettos urbanos, los niños en los talleres del sudor, las mujeres esclavizadas por ladrilleras en la India, o las centroamericanas indígenas traficadas, torturadas sexualmente y asesinadas.

Por último, falta asumir plenamente el papel participativo de la mujer, impulsar la inclusión a la red subalterna de recursos mediante la articulación con otros movimientos regionales y nacionales; y lo que es vital, encontrar estrategias para frenar la victimización de los niños en el corto y largo plazo.

2- La etnicidad y diferencia como acumulación histórica de inequidad

En relación a Elambó observamos que efectivamente la exclusión social se particulariza y recrudece si se suma la variable de la etnicidad. El rechazo al indígena sigue teniendo una base importante en los discursos racistas que hacen de la diferencia el carácter legítimo de la dominación y la inequidad.

Como tratamos de indicar, en Elambó la exclusión tiene un fundamento histórico (matrices de origen colonial y asimilacionista); macroestructural (el modelo de producción capitalista en el que está incorporada la comunidad); depende de un contexto político muy particular (el sistema y estructura local oligárquico de burócratas y políticos, amparados por la tradición, la corrupción y en favor de intereses políticos del nivel Estado) y también tiene mucho que ver el tejido de las relaciones interétnicas, las cuales son contradictorias.

Esta dinámica marca una brecha histórica entre indígenas y mestizos, que no puede verse como una simple división maniquea entre dos grupos, sino más bien como un sistema de fricción, disputa, contraste, pero también de interdependencia entre actores colectivos, en donde los intereses políticos y económicos tanto de indígenas y mestizos pueden ser intersubjetivos, es decir, compartidos, pero no así sus intereses étnicos. Eso genera conflictos y deslegitimaciones reciprocas entre ambos grupos, y por ende participación y privilegios diferenciados, o sea una desigualdad interétnica.

Asimismo la cuestión étnica como variable en la producción de desigualdades y jerarquías no puede ser analizada a partir de posturas primordialistas que biologizan la pobreza atribuyéndosela a las diferencias culturales. Tal mirada estimula la versión kitsch y folclórica de las culturas indígenas, estrategia ideal para la expansión del mercado turístico, pero también se observa en esos discursos la reproducción de posturas tutelares y racistas, teniendo como contraparte el uso instrumental de la etnicidad, favoreciendo estructuras de poder y cacicazgos indígenas que llegan a tener bajo su control a comunidades enteras.

También coincidimos en que se debe tomar en cuenta la “inserción de la etnicidad en una estructura social más amplia, cuyas desigualdades socioeconómicas tienen efectos estratificantes tanto en el interior del grupo étnico como en su posición frente a los demás grupos que conforman la sociedad mayor”³⁵. Es decir, las desigualdades implicadas en la etnicidad también se producen en relación con los mismos factores que ocasionan la estratificación y fricción entre las clases sociales.

En términos marxistas eso significa que lo étnico se ha ido configurando históricamente de manera desfavorable en el modo de producción, en su relación con la propiedad y en su papel en las relaciones de producción. Además en el análisis de la desigualdad se debe contemplar la carga histórica de discriminación y opresión en la etnicidad que fronterizan al Otro y justifican jerarquías sobre su cuerpo, lengua, color, cosmovisión y dinámicas sociales.

Por otro lado, “un estado democrático no puede comprometerse a apoyar la preservación (de las distintas) versiones de la cultura indígena en detrimento de las demás, porque esto entraría en contradicción con los ideales igualitarios; no tiene porqué otorgar un apoyo preferencial a una cultura por encima de otras” (Reygadas et. al., 2007: 349). De acuerdo con el autor es necesario que las acciones afirmativas y las políticas públicas no tengan un sesgo etnocéntrico ya que “eso podría significar una nueva forma de exclusión hacia los pobres no indígenas” (Ibid., 349).

³⁵ Dietz, Gunther, Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos, Nueva Antropología, Vol. XVII, Num. 56, México, Noviembre 1999, pág. 81

No obstante México requiere políticas públicas actualizadas de atención a comunidades originarias como parte de una deuda histórica para combatir la pobreza y marginación. Nosotros consideramos que efectivamente el reconocimiento pluricultural de la nación debe estar acompañado de acciones compensatorias que atiendan la acumulación histórica de desigualdades en los pueblos indígenas. En ese sentido habría una política “especial” para ciertos grupos, como las que deberían existir para mujeres, homosexuales, jóvenes, etcétera, pero a su vez tal política no debe reducirse o privilegiar los recursos por encima de cierto sector, más sí compensar las desigualdades entre ellos. Se trata de construir una democracia participativa, como lo señala Luis Villoro -sí la sociedad así lo decide, pues la democracia no es teleológica-, pero siempre y cuando reconocimiento este acompañado de redistribución entre todos los sectores e intereses de la nación.

Asimismo, es necesario destacar la politización instrumental de la etnicidad en favor de intereses de organizaciones con propósitos políticos particulares que se enmascaran y llegan a manipular los movimientos sociales. Sobre todo en Los Altos de Chiapas el fenómeno de la etnicidad³⁶ ha jugado un papel muy importante en la intra estratificación de los pueblos indígenas, lo que ha dado origen a un sistema de cacicazgo político indígena como parte de una clase social empoderada y políticamente dominante, estas estructuras de poder locales están alimentadas y son funcionales para la aplicación de proyectos económicos y políticos de los grupos en el poder.

Además las identidades políticas ligadas al Estado, principalmente en vinculación con la ideología e intereses del partido PRI, en Chiapas se han caracterizado por producir actores que implementan las técnicas de gubernamentalidad y control social a través de la coerción³⁷. El caso extremo son los grupos paramilitares que son bases civiles que implementan órdenes de los aparatos de coerción y represión violenta, según los intereses políticos y económicos en juego.

³⁶ Miguel Bartolomé utiliza el concepto de etnicidad para hacer referencia al uso instrumental de la identidad étnica que algunos movimientos despliegan a favor de intereses políticos y económicos particulares.

³⁷ El paramilitarismo que por ejemplo se encuentra arraigado y bien articulado en el municipio de Chenalhó, reactivado a partir de la liberación de los asesinos identificados en la masacre de Acteal, genera una tensión constante, pues el terror es empleado para contener las posibles resistencias.

Hermann Bellinghausen, “Denuncian la reactivación de paramilitares en Chenalhó, México, La Jornada, secc. Política, 13 de agosto 2013.

La elevada diferencia entre las identidades políticas indígenas pone en contraste y fricción a los actores de una misma comunidad que se vuelven antagonistas entre sí al detentar identidades indígenas fragmentadas. Tal como sucede en Elambó, grupos mixtos se disputan la legitimidad y el control político y social en la comunidad, buscan la acaparación de los recursos que provienen del Estado y polítizan el espacio comunitario y los recursos naturales. Varios territorios indígenas se han vuelto comunidades mixtas dada la variedad de actores e intereses políticos, eso está empujando la fragmentación comunitaria, la estratificación entre clases indígenas, y no pocas veces conflictos violentos.

Así pues, desde nuestro punto de vista la efectividad de las políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas, en gran medida dependerá de la capacidad para desarticular las redes políticas de poder local que permiten a ciertos grupos la captación de los recursos y servicios públicos.

3- La autodeterminación zapatista como contrahegemonía, ¿utopías posibles?

Si bien América Latina se ha caracterizado por ser una región que ha experimentado procesos coloniales, dependentistas, mantiene una economía subdesarrollada y con clases altamente estratificadas, también es una región con sociedades diversas, plurales y cuyos sectores subalternos guardan una intersubjetividad en común, la suficiente para tejer importantes proyectos de resistencia y modelos plurales de sociedad a través de fuerzas progresistas que confrontan a las hegemonías del norte.

Se trata de las modernidades alternativas, el *Ethos Barroco* de Bolívar Echeverría, quien vio a una América Latina descentrada del *Ethos eurocentrico*, con demandas y luchas transfronterizas, que le dan a Latinoamérica una tradición histórica libertaria.

El levantamiento zapatista es un referente preciso de la emergencia indígena libertaria que se inscribe en el paradigma que orienta las luchas anticoloniales y que busca la configuración de nuevos diseños de Estado hacia modelos plurinacionales, estableciendo una crítica al modelo de acumulación económico neoliberal y a las narrativas culturales hegemónicas (Burguete, et. al., 2008).

Siguiendo a Sousa los movimientos contrahegemónicos actualmente están en una fase de *subpolítica emancipadora* que se comienza a articularse como transnacional. Sin embargo el mismo autor advierte que la efectividad y credibilidad de tales movimientos como posibilidades reales de transformación se tiene que medir, entre otros aspectos, en cambios institucionales e impactos efectivos en políticas concretas.

Una de esas políticas concretas es la transición del modelo tutelar de indigenismo que tiene el Estado nación -en México se sigue este modelo- sobre los pueblos originarios. Hecho que está cambiando a nivel constitucional en naciones como Ecuador y Bolivia a través del paradigma de la multinacionalidad, que entraña el derecho a la libre determinación dentro de la nación de los pueblos indígenas. El paradigma autonómico es reconocido jurídicamente por el derecho internacional desde 2007 en la declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas.

En México este marco jurídico no es interpelado y se ejerce un multiculturalismo que pone en tutela del Estado la administración de la diversidad, por lo que el paradigma autonómico constitucionalmente no concede el derecho a la libre determinación indígena, condición fundamental en las demandas de los pueblos rebeldes zapatistas y básica para la realización de su dignidad como pueblos indígenas.

No obstante, la autonomía es ejercida por de facto en 38 municipios autónomos zapatistas que ya no buscan la legitimidad estatal, después del 2001, para la realización de sus derechos colectivos a través de reformas constitucionales, sino que los ejercen desde abajo,

La reconstitución de los pueblos desde abajo que han partido desde la redistribución agraria hasta el propio control político, cultural y social en los territorios bajo la experiencia autónoma, está reorganizando la vida social y nos está ofreciendo formas alternativas reales de justicia y derecho, de nuevos regímenes de ciudadanía y gobierno que tratan de enfrentar la lógica de la exclusión mediante modelos comunitarios de democracia participativa y mecanismos alternos de producción.

Además como lo señala la tesis de Mariana Mora (Mora et. al., 2008), a la que nos sumamos, se están produciendo nuevas identidades políticas, nuevas epistemologías donde subyacen alternativas anticoloniales posibles y atenta contra la esencia represiva del

capitalismo. No obstante desde nuestro punto de vista tales resistencias prevalecen como efectivas, todavía, en contextos locales.

En ciertas comunidades ya se están experimentando impactos reales en la reestructuración del desarrollo comunitario, en el ejercicio de derechos y en acciones a favor de la apropiación activa de los recursos globales, todas ellas acciones necesarias para el combate profundo de la desigualdad. Pero, falta articular estos procesos en otros ámbitos nacionales, lo que no significa necesariamente extrapolar los modelos zapatistas, pero si aprender de sus principios fundamentales en tanto modelos alternativos de solidaridad, gobierno, producción y de descolonización.

Por otra parte en las autonomías también hay desafíos concretos, tanto inherentes a los sistemas sociales, como particulares. Aquí encontramos un cuestionamiento en la sistematicidad y articulación de todos los niveles implicados en las estructuras sociales rebeldes zapatistas. Nos referimos a que en el zapatismo rebelde si bien es reconocido el principio de pluralidad, existe un problema al interior de los niveles y en la articulación social entre las bases de apoyo de corte zapatista en comunidades mixtas y los municipios autónomos ya estructurados.

Tal como lo demuestra el estudio de Elambó, en el zapatismo hay niveles de realización autonómica que todavía no gozan todas las bases de apoyo civiles, pero también hay un problema de traducción, o sea de intelegibilidad mutua entre las distintas experiencias autónomas que se construyen bajo la identidad política zapatista. Es decir, entre municipios autónomos y bases de apoyo civiles total y directamente organizados por las juntas de buen gobierno con toda la lógica de gobernabilidad zapatista y las autonomías que si bien se construyen como la Otra Campaña, se organizan en una lógica independiente y hasta con cierto contraste, pero observando los principios fundamentales del zapatismo.

Posiblemente esto puede suponer dos diferentes organizaciones políticas o más en torno a una misma discursividad y acción política, lo cual es positivo porque hasta cierto punto subyace la articulación en torno a una identidad política zapatista y además se interpela a los contextos locales que condicionan la lucha, pero en otro nivel es posible la fragmentación si no hay solidaridad y reconocimiento recíproco en la praxis.

Como vimos, Elambó como base de apoyo civil, como proyecto autonómico ligado directamente con la Otra Campaña, no participa de la estructura, red de servicios, cooperativas, sistemas de educación, salud; en síntesis, de las políticas públicas zapatistas que están siendo aplicadas con éxito principalmente en los municipios y caracoles autónomos.

Eso pone fuertes desafíos a las comunidades autónomas emergentes en el zapatismo que tienen que enfrentarse directamente con el principio de renuncia al Estado, sin tener opciones concretas para combatir los factores que generan y reproducen la desigualdad, lo que podría desencadenar círculos viciosos, y el desarrollo comunitario tener cierta dependencia de programas promovidos por ONG'S y activistas solidarios, más allá del autoempoderamiento comunitario.

Esto lo hemos tratado de exponer este riesgo mediante el análisis de tres aspectos clave en la producción y reproducción de desigualdades en Elambo: el trabajo, la educación y la ausencia de un marco político de pleno reconocimiento a la autodeterminación. Esto último no debería implicar en automático la anulación o el desplazamiento del Estado, sino el reconocimiento incluyente de los pueblos originarios respetando la libre determinación de su desarrollo, pero amparados por una política de redistribución.

Eso equivaldría a canalizar recursos estatales para el desarrollo propio de las comunidades autónomas así como la construcción de *ciudadanías multiculturales*, pero para eso es necesario que México transite hacia un Estado multinacional. Este es el factor macroestructural de mayor complejidad, porque implica que México asuma su soberanía y se libre de la coerción estadounidense y del sometimiento a los intereses capitalistas transnacionales. Esto se puede divisar mediante el replanteamiento de su papel e intereses en la globalización neoliberal; lo que en esencia implica un arreglo macro institucional y un giro hacia una política y economía progresista que desafortunadamente no se ven en el horizonte inmediato.

Por otro lado en cuanto a las condiciones locales, si bien es cierto que existen diversas posturas para pensar el desarrollo, es importante que proyectos autónomos como Elambó tomen en consideración estrategias efectivas en relación con la economía a través de

sistemas alternos de producción, pues como hemos expuesto, básicamente el desarrollo económico de Elambó es dependiente de la explotación de la fuerza de trabajo.

De ahí que sea necesaria la articulación entre todos los niveles de resistencia, para poder canalizar opciones y estrategias de producción – cooperativas, sistemas de crédito, mercados alternos, producción sustentable de la tierra, etcétera- basadas en iniciativas locales/globales, así como movilizar recursos culturales y sociales y lograr traducirlos en fuentes de riqueza.

La educación representa otro enorme reto, no sólo en términos prácticos para una emancipación cultural y generación de un conocimiento Otro, hecho que si bien ha reportado importantes propuestas y acciones por el sistema de educación autónoma en algunos municipios rebeldes, no se ha podido consolidar para todas las bases de apoyo.

Además la educación puede representar la apropiación de herramientas, o bien el ensanchamiento y acumulación de nuevas desigualdades si pensamos en que el desarrollo no se reduce a las interacciones locales, sino que depende del tránsito entre lo local/global, hecho que demanda la participación en la sociedad del conocimiento y la apropiación de los recursos tecnológicos con aspiración a hacer más equitativos los intercambios regionales y mundiales. En esencia, se trata de democratizar la globalización.

Las autonomías zapatistas constituyen referencias de desplazamientos objetivos, líneas de fuga y la gestación de un nuevo sujeto histórico; y sí utopías reales en construcción, el reto es traducir los mecanismos exitosos y hacer compatibles, no asimilar, el carácter de todas las luchas para alcanzar una verdadera contrahegemonía con el poder de confrontar a quienes se proclaman como vencedores.

4- Cultura para y con todos

La UNESCO en la conferencia de 1970 propuso que la cultura es una parte fundamental del desarrollo integral de cada nación, el cual no sólo debería tener un alcance limitado en la economía, sino también expresarse en “la capacidad de una colectividad para adoptar el

modo de vida que desea, la protección de todo género de libertad y la estimulación de la creatividad, la experimentación y la diversidad que son fundamentales a la experiencia humana” (Pérez de Cuellar, 1996, 34).

En dicha conferencia se subraya la recomendación de que “la cultura no es principalmente el consumo o la preservación del pasado, sino fundamentalmente una experiencia y una participación compartida en el proceso creador” (Informe general, inciso 15. Citado en Nivón, 2006: 80).

Ahora bien en los estados que se asumen como democráticos, ¿hasta dónde ha contribuido la política cultural, como política pública, a democratizar el arte y la cultura?, ¿Qué entendemos cuando hablamos de democratizar la cultura? ¿La cultura debe ser aprovechada o explotada bajo la excusa de ser una importante palanca de desarrollo económico?, ¿Qué peligros sociales conlleva la industrialización de la cultura?, ¿Qué nos dicen las experiencias zapatistas en cuanto al papel de la cultura en la construcción de un desarrollo Otro y en cuanto a la inclusión de la diversidad cultural?

Consideramos que es necesario abrir las discusiones para tratar los puntos que un programa de política cultural debería contemplar si se quiere plantear como una política pública incluyente. Si las políticas culturales son políticas de desarrollo, debemos abrir el debate en torno a los enfoques actuales y las experiencias concretas que estimulan a la cultura como bien público y a la vez un eje estratégico para afrontar el desarrollo económico del país, lo que abre la participación de la inversión privada en el terreno cultural.

Si bien es necesario considerar que los aparatos culturales del Estado requieren contar con nuevas opciones a favor de mejorar su financiamiento y sustentabilidad, y que esto puede ser mediante sinergias entre el Estado y actores de los sectores privados, nuestra postura es que el papel de la cultura en tanto elemento de desarrollo, debe guardar una prioridad en relación con lo social, antes que con la generación de activos económicos.

Significa asumir que la cultura tiene su máximo valor cuando “favorece la adquisición de capacidades y medios para desarrollar los afanes creativos y acceder al conocimiento, disfrute y aprovechamiento de los bienes culturales, como la expresión más plena de libertad y el desarrollo propios de un Estado de bienestar” (Nivón et., al, 2006: 29). Desde luego eso no significa que la cultura, el arte y el patrimonio no puedan ser fuentes importantes para el crecimiento económico.

Sin embargo una política cultural pública no debería primordializar las exigencias del mercado y del turismo cultural, actividades que tienden a la explotación de los bienes culturales y a la industrialización del patrimonio.

Si bien es cierto que estos procesos contribuyen al desarrollo económico local al movilizar un mercado interno de bienes y servicios, así como para la venta de artesanías y el flujo de otros productos; muchas veces los actores locales sólo participan de dicha economía bajo una inserción marginal en ella, pues no existen equivalencias entre las industrias e inversionistas transnacionales y los pequeños productores culturales que hagan justos los intercambios y las competencias. En este sentido tal vez sería muy importante fomentar niveles de micro empresas culturales autogestionadas por colectivos y cooperativas comunitarias, antes que concesionar la gestión del patrimonio exclusivamente a actores transnacionales.

Por otra parte es necesaria la democratización del aparato cultural, como por ejemplo Conaculta, con la finalidad de incluir la pluralidad de los agentes culturales nacionales y con el afán de generar procesos más equitativos a la hora de diseñar los programas públicos, géneros, intereses y énfasis.

Una democratización cultural en el país implica el reconocimiento de que México posee una realidad cultural diversa, con valores y derechos plurales, además debe ser un camino para impulsar la creatividad social y la conquista de espacios y bienes culturales públicos y restarle control a los monopolios que ejercen las industrias culturales transnacionales. No se trata de reducir la gestión de cultura a la tutela estatal, sino de que las sinergias de la cultura

con otros campos ya sean económicos o políticos, deben siempre apuntar a asegurar la libertad creativa, la cohesión social y ser un canal para el entendimiento y respeto intercultural.

Políticas efectivas para el desarrollo del tejido social pueden surgir si se atiende y fomenta nuevas maneras de percepción y reflexión que estimulen el contraste con los contenidos mediáticos y hegemónicos que se impulsan en los medios masivos de comunicación. La sociedad tiene derecho a construir nuevos horizontes cognitivos y “crear sus propios significados y ampliar sus posibilidades expresivas” (Giménez et. al., 2006, 168).

Así pues es necesario generar alternativas en el terreno de la producción social de sentido y promover la socialización artística como un sistema público que acerque los aparatos de educación, producción, difusión, consumo etcétera, al alcance de todas las clases y grupos, y también asumir que “el reto fundamental es combatir las nuevas formas de exclusión a través de lograr la extensión y apropiación de los recursos de la sociedad de la información” (Nivón et. al., 2006: 34).

Por último, ¿qué están haciendo y enseñándonos las políticas culturales zapatistas?

En este campo creemos que se está desarrollando un importante flujo de significados, conocimientos y recursos en canales subalternos, aprovechando las ventajas de las nuevas tecnologías y los cruces interculturales. Estos procesos participan en el desarrollo y reivindicación de los proyectos autónomos, y son parte de una reorganización de la vida y comunidad.

Por ejemplo el debate sobre la inequidad de género ha logrado la creación de una Ley Revolucionaria para las Mujeres Zapatistas, quienes se abren paso en papeles políticos y socioculturales tradicionalmente ocupados estrictamente por hombres. Los medios libres digitales y las radios comunitarias son herramientas no sólo propagandísticas del movimiento, sino también *nuevos modos de hacer y decir cultura*, y de poner en circulación una producción cultural propia a la vez que se difunde una identidad política en lucha.

Mediante cooperativas y redes solidarias de circulación, las artesanías y otros productos culturales, los zapatistas encuentran otras opciones y canales a favor de un comercio justo.

Además el zapatismo se ha mantenido como una especie de foro abierto a las más diversas expresiones culturales de los grupos subalternos que no son interpelados ni apoyados por las instituciones culturales.

Sin negar que existen retos, la autonomía zapatista nos está demostrando que es posible poner límites a los procesos de producción cultural dominantes y también “ poner en cuestión muchas de las estructuras inconscientes de la simbólica política- cultural de la llamada cultura nacional del Estado postcolonial” (Dussel, 2007: 498).

5- Hacia un nueva subjetividad y un arte Otro.

El propósito de todo nuestro trabajo ha sido contribuir a la defensa de la libertad cultural y libertad creativa. Pero para que estos procesos sean efectivas fuentes en la experiencia humana es necesario que estén acompañados del combate a las brechas que encierran múltiples formas de injusticia entre los pueblos y los individuos. Como lo señala García Canclini, “no basta con sociologizar el arte, hay que socializarlo” y hacerlo acompañar de fuerzas políticas, como los movimientos sociales por ejemplo.

La subjetividad zapatista es indisociable de un posicionamiento político de carácter libertario, e implícitamente contiene la idea del derecho de ser Otro en un mundo cuyo sentido tiende a la integración de lo diverso.

Una nueva sensibilidad conlleva un proceso de emancipación ideológica, eso significa abrir transformaciones en las instituciones que rigen el sentido social y las prácticas diarias. Una crítica a la ideología política dominante debe también contener una crítica a todo el sistema de valores religiosos y a los principios políticos que la modernidad ha proclamado como teleológicos. En ese sentido los conceptos grandes como progreso y desarrollo pueden plantearse desde otros lenguajes.

El zapatismo nos está dando la oportunidad de abrir nuevas posibilidades para repensar cosas tan elementales de la vida diaria. Una de esas posibilidades tiene que ver con la necesidad de crear sistemas sociales mucho más solidarios, con reconocimiento a la pluralidad y donde la afectividad comunitaria tenga un peso para las interacciones diarias.

Es ahí, en el enriquecimiento del sentido que rige lo social, donde se puede construir un enriquecimiento mutuo en el choque de las culturas y en el de los individuos, si asumimos que “en el reconocimiento del Otro lo primero que debe ser afirmado es lo sagrado de su subjetividad distinta” (Dussel, 2007: 502).

Por otra parte, el reconocimiento de los pueblos indígenas lo hemos de construir también los sujetos, reconocer otros mundos posibles, incluso mundos que existencialmente pueden ser refugios ante la contingencia de los valores modernos.

Debemos tratar de comprender nuevos horizontes y abrirnos paso a Otras formas de concebir lo estético y lo ético, a proponer un modo de vida más coherente con los otros sistemas ecológicos de los que formamos parte y a repensar el mundo... ¿por qué no? desde otras fuentes cosmogónicas más allá de las racionales.

Es posible generar un arte Otro, no como un enemigo que aspira a derrocar el arte objetivado por las instituciones y los discursos dominantes, sino como un arte que réplica desde un imaginario popular para redescubrir aspectos ocultos o invisibles de y para sí mismo. Un arte Otro que inste a los hombres y mujeres a ser creadores, imaginativos, con mentes capaces de no aceptar las cosas como se presentan.

Pese a las paradojas, la autonomía de Elambó no busca hacer otra cosa que el derecho a la fantasía.

REFERENCIAS

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*, México, Siglo XXI, 1988.

-, “Introducción: La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, en Pierre Bourdieu, *Sociología y Cultura*, Conaculta, Grijalbo, 1990.

-, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Editorial Nueva Imagen, 1982

-, *Diferentes desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa, Barcelona, 2004

HEINICH, NATHALIE, *Lo que el arte aporta a la sociología*, México, Conaculta, 2001.

-, *La sociología del arte*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

REYGADAS, LUIS, *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*, Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/ Anthropos Editorial, 2008

-, “La desigualdad después del (multi)culturalismo”, en Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comp.) *¿Adónde va la antropología?*, Biblioteca de Alteridades 7, Grandes temas de la antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, 2007

GUEVARA MEZA, CARLOS, *Conciencia periférica y modernidades alternativas en América Latina*, Instituto Nacional de Bellas artes y literatura, México, 2011

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA, *Una epistemología del sur*, Clacso ediciones/Siglo XXI, Buenos Aires, 2009

BOURDIEU PIERRE, *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Siglo XXI, 2010

-, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988

Híjar, Cristina, *Calcomanías Zapatistas: contribución a una poética latinoamericana*. Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura/ Estampa Gráficas, México, 2004

OLIVER RUVALCABA Y CRISTIAN TORRES ROBLES, *Excluidos y ciudadanos. Las dimensiones del poder en una comunidad transnacional mixteca*. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/ Juan Pablos Editor, México 2012

TAYLOR, ROGER L., *El arte enemigo del pueblo*. Gustavo Gili, Barcelona, 1980

SARAVÍ, GONZALO, “Nuevas realidades y nuevos enfoques: exclusión social en América Latina”, en, Saraví, Gonzalo (Ed.). De la pobreza a la exclusión. Continuidades y rupturas de la cuestión social en América Latina. Buenos Aires, CIESAS & Prometeo. 2007

FEATHERSTONE, MIKE, Cultura de consumo y posmodernismo. Amarrortu Editores, Buenos Aires, 1991

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO, Etnicidad y estructura social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/ Universidad Iberoamericana, México, 2007

BARTOLOMÉ, MIGUEL, Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI, 1997

AMÍLCAR CABRAL, La resistencia cultural, en Varela Barraza, Hilda (comp.), Cultura y resistencia cultural: una lectura, México, El caballito/SEP, Biblioteca pedagógica, 1985

BABAKAR, SINE, La cultura colonial y la perpetuación del subdesarrollo en Varela Barraza, Hilda (comp.), Cultura y resistencia cultural: una lectura, México, El caballito/SEP, Biblioteca pedagógica, 1985

DE LA PAZ, ALFREDO, La crítica social del arte, Gustavo Gili, Barcelona, 1979

FOUCAULT, MICHEL, Defender la sociedad, México, Fondo de Cultura Económica, 2002

REZLER, ANDRÉ, La estética anarquista, México, Fondo de Cultura Económica, Colección popular, 1974

VIQUEIRA JUAN PEDRO Y MARIO HUMBERTO RUZ (eds.), Chiapas. Los rumbos de otra historia, CIESAS/UNAM, México, 2004

ESTRADA SAAVEDRA, MARCO (Ed.), Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política, México: El colegio de México/ Gobierno del Estado de Chiapas, Cámara de diputados, LX Legislatura, 2009

LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO, Autonomías: Democracia o Contrainsurgencia, México, Era, 2004

LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO Y LEO GABRIEL (coords.), Autonomías indígenas en América Latina: nuevas formas de convivencia política, México, Plaza y Valdés, 2005

DIAZ POLANCO, HECTOR, La rebelión zapatista y la autonomía, México, Siglo XXI, 1997

- La cuestión étnico-nacional, México, Fontamara, 1998

MANDOKI, KATYA, Prosaica I, Estética cotidiana y juegos de la cultura, México, Siglo XXI/CONACULTA, 2006

JUAN PABLO PÉREZ SAÍNZ Y MINOR MORA SALAS, La persistencia de la miseria en centroamerica. Una mirada desde la exclusión social, San José C.R., FLACSO, 2007

STACHELHAUS, HEINER, Joseph Beuys, Barcelona, Parsifal Ediciones, 1990

ROLANDO CORDERA, PATRICIA RAMÍREZ KURI, ALICIA ZICCARDI, Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI, México, Siglo XXI/UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2008

LEBEL, JEAN JACQUES, El happening, Buenos Aires, Nueva Visión, 1967

MARTEL, RICHARD, Arte acción, selección y prólogo de Víctor Muñoz, México, UAM, Unidad Xoxhimilco/Siglo XXI, 2008

BONFIL BATALLA, GUILLERMO, *México profundo: una civilización negada*. México, Secretaría de Educación Pública/ CIESAS, 1987

QUIJANO, ANIBAL, 1998. La colonialidad del poder y la experiencia cultural Latinamericana, En *Pueblo, época y desarrollo: la Sociología en América Latina*. Roberto Briceno-León, Heinz R. Sonntky. Caracas, CENDES/LACSO Nueva Sociedad

BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELI, “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor Pablo Ortiz- (Coord.), La autonomía a debate Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina, Quito, Ecuador, FLACSO/CIESAS/UNICH, 2010

MARIANA, MORA, “Las experiencias de la autonomía indígena zapatista frente al Estado neoliberal mexicano” en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor Pablo Ortiz- (coord.), La autonomía a debate Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina, Quito, Ecuador, FLACSO/CIESAS/UNICH, 2010

NIVÓN BOLÁN, EDUARDO, “Las políticas culturales en América latina en el contexto de la diversidad”, en Grimson Alejandro y Karina Bidaseca (coord.), Hegemonía cultural y políticas de la diferencia, Buenos Aires: CLACSO, mayo de 2013

GRIMSON, ALEJANDRO, “Introducción”, en Alejandro y Karina Bidaseca (coord.), Hegemonía cultural y políticas de la diferencia, Buenos Aires: CLACSO, mayo de 2013

MARCUSE, HERBERT, Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud, México, J.Mortiz, 1965

- MENDEZ LOURDES, 1957, Antropología del campo artístico: del arte primitivo al contemporáneo. Síntesis, 2009
- NIVÓN BOLÁN, EDUARDO, La política cultural: temas, problemas y oportunidades. México, CONACULTA/ FONCA, Zona Centro, 2006
- RAYA DIEZ, ESTHER, Indicadores de exclusión social: una aproximación al estudio aplicado de la exclusión, España, Universidad del País Vasco, 2006
- DÍAZ CRUZ RODRIGO, La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia, en Alteridades, vol. 7, núm. 13, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 1997
- BOURRIAUD, NICOLAS, Estética Relacional, Buenos Aires, A. Hidalgo, 2008
- JOSEPH BEUYS, Ensayos y entrevistas, Bernd Kluser (ed.), Madrid, Síntesis, 2006
- PÉREZ PÉREZ, ELIAS, La crisis de la educación indígena en Chiapas, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2003
- PIAGET, JEAN y HELLEC, J., La autonomía en la escuela, Buenos Aires, Losada, 1944
- DUSSEL, ENRIQUE, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Madrid, Trotá, 2006
- YUDICE, GEORGE, El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global, Barcelona, Gedisa, 2002
- HARDT, MICHEL Y ANTONIO NEGRI, Imperio, México, Paidós, 2002
- GIMÉNEZ MONTIEL GILBERTO, (Y OTROS), Teoría y análisis de la cultura, México, Intersecciones, Col. Vol. II, UNIVERSIDAD DE Guadalajara/Centro Regional de Tecnología Educativa/ COMECOSO, 1980
- ESTIVILL, JORDI, Panorama de lucha contra la exclusión social, Ginebra, OIT, 2003
- GUTIÉRREZ CHONG, NATIVIDAD, La autonomía y la resolución de conflictos étnicos: los Acuerdos de San Andrés Larráinrzar, en Nueva Antropología, Vol. XIX. Núm. 63, México, Octubre, 2003

