



## **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

### **Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos**

Facultad de Filosofía y Letras

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Instituto de Investigaciones Económicas

### **Comunicación política alternativa: Formación de identidades colectivas y construcción de sujetos/actores sociales en los movimientos sociales de América Latina. Estudio comparado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de México y del Movimiento Mapuche de Chile.**

#### **TESIS**

que para optar por el grado de  
Maestro en Estudios Latinoamericanos  
presenta:

**Javier Clériga Morales**

Tutora: Dra. Silvia Soriano Hernández  
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., enero de 2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Agradecimientos

*Un nudo es el silencio, contra el silencio Nuestra voz  
Que camina y baja de los cerros  
Voz que nos parece vieja pero aún nutre nuestra esperanza  
Voz que canta, ríe, sueña.  
La voz nuestra que anuncia Que somos  
Nosotros los sin voz  
Los que cogemos el micrófono y gritamos: ¡Ya Basta!  
Voz que no tiene patria  
Nuestra LA VOZ  
**Radio La Voz que rompe el silencio***

Semanas antes de titularme de la Licenciatura falleció mi abuela materna, pocos días le faltaron de vida para verme como Licenciado. Cuando murió, yo tenía pocos días de haber regresado de territorio zapatista. El 19 de abril de 2016 falleció mi padre, pocos meses le faltaron para ver otro logro en mi vida, ser Maestro. Su muerte ocurrió al poco tiempo de que yo regresara de territorio mapuche. Ambos estaban orgullosos de mí y lo estarían si estuvieran aquí presentes. Las últimas palabras y consejos que me dio cada uno de ellos antes de morir fueron: “No dejes de luchar”. No dejaré de hacerlo. A ellos les dedico principalmente la concreción de este esfuerzo.

También se lo dedico a toda mi familia, pero especialmente a mi madre Guadalupe, a mi hermana Deyanira y a mi primo-hermano Gabriel. El apoyo que siempre me han brindado ha sido combustible invaluable para culminar este proyecto en mi vida. Su lucha y resistencia contra el Estado y el capital siguen dándome ánimos para continuar la búsqueda por transformar el mundo.

Quiero agradecer a mis amigxs y compañerxs de la maestría (profesores y alumnos) por compartirme sus conocimientos durante este proceso y, además, por lograr construir organización y resistencia. Nos tocó el contexto de la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa y, obvio, no les dejamos solos. A ustedes, gracias por compartir la lucha.

También agradezco a todxs mis compañerxs de resistencia, de los colectivos y organizaciones con las que convergemos y coincidimos, compartir con ustedes las acciones e intenciones para transformar este mundo dan esperanza de poder lograrlo. No quiero mencionar nombres, porque llenaríamos muchas páginas nombrándoles, pero sepan que están en mi corazón.

También agradezco a las y los compas mapuche y chilenxs que conocí en aquel lugar del sur del mundo y que me han brindado su amistad y sus palabras sinceras. El apoyo que me dieron estando allá fue esencial para poder escribir este trabajo. Pronto nos veremos en *Wallmapu*, sé que me esperan para seguir compartiendo sueños.

También agradezco a lxs compas zapatistas que nos han mostrado otra forma de construir convivencia y que se han abierto para aprender de ellos. La lucha del zapatismo y del movimiento mapuche autonomista nos muestran que otro mundo puede ser posible. Gracias a ellos y ellas por ser inspiración de esta investigación, por sus palabras, por su valentía, por su convicción, por su dignidad y por su consecuencia. Construyamos juntos alternativas al sistema.

Esta investigación fue realizada gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM Clave IN401216 *La construcción simbólica del enemigo en el imaginario latinoamericano: orígenes, continuidades y rupturas.*

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>1</b>
<b>PARTE I: MUNDIALIZACIÓN NEOLIBERAL, IDENTIDADES COLECTIVAS Y MOVIMIENTOS SOCIALES IDENTITARIOS</b> .....	<b>11</b>
1.1. Resistencias alternativas al neoliberalismo y al Estado .....	12
1.2. Mundialización y cultura .....	16
1.3. Identidades individuales y colectivas .....	18
1.4. Mundialización y construcción de sujetos-actores sociales .....	22
1.5. Movimientos sociales y comunicación política alternativa .....	26
1.6. Memoria e identidad étnica .....	29
1.7. Antimovimientos sociales, ¿oposición o exclusión?.....	34
<b>PARTE II: EL MOVIMIENTO MAPUCHE AUTONOMISTA EN CHILE</b> .....	<b>37</b>
2.1. Estado neoliberal y resistencia mapuche .....	38
a) La dictadura y los inicios del neoliberalismo en Chile .....	39
b) Democracia y neoliberalismo: opresión y despojo .....	40
c) Estado, neoliberalismo y resistencia .....	43
d) Anticapitalismo y autonomía, consecuencia de la memoria colectiva .....	46
2.2. El movimiento mapuche y sus organizaciones .....	50
a) Movimiento mapuche, un breve acercamiento .....	50
b) Dictadura y organización mapuche .....	52
c) El Consejo de Todas las Tierras o AWKIÑ WALLMAPU NGÜLAM .....	53
d) Identidad Territorial Lafkenche .....	56
e) Coordinadora de comunidades mapuche en conflicto Arauco-Malleco (CAM).....	57
f) El movimiento mapuche autonomista: diversidad y divergencias.....	60
g) Autonomía “dividida” en un Estado neoliberal .....	63
2.3. El movimiento mapuche y su comunicación política alternativa .....	66
a) Comunicación política alternativa mapuche .....	67
b) Algunos medios de comunicación política alternativa mapuche .....	73
1. MAPUEXPRESS .....	73
2. AZKINTUWE .....	74
3. WEFTUN .....	75
4. AUKIÑ .....	76
5. Medios audiovisuales mapuche (CLACPI Y ADIMVN) .....	77
6. Radiodifusión autónoma mapuche: Radio WERKEN KVRVF.....	78

7. Redes sociales .....	80
c) Autogestión y autonomía en los medios mapuche .....	81
2.4. Movimiento mapuche autonomista: sujeto/actor colectivo .....	83
a) El movimiento mapuche autonomista: motivos para la acción .....	84
b) Sabotaje, acciones incendiarias y control territorial. Resistencia: el camino a la autonomía .....	85
c) Estado, capital y violencia .....	89
d) Memoria e identidad: alimento del sujeto/actor colectivo mapuche .....	92
2.5. Movimiento mapuche e identidad étnica .....	93
a) Identidad indígena mapuche y resistencia al mundo occidental .....	94
1. Territorio e identidad.....	96
2. Comunidad ( <i>lof</i> ) y familia.....	99
3. Historia y mito mapuche.....	102
4. Cosmovisión y espiritualidad .....	106
5. Lengua, idioma, palabra.....	108
6. Tradiciones.....	110
b) La dignidad de ser mapuche.....	111
2.6. Los medios de comunicación masiva y la sociedad civil.....	113
a) Estado/capital, medios de comunicación y la construcción del enemigo.....	115
b) Criminalización y represión .....	121
c) Antimovimiento social: rechazo a la otredad.....	124
d) Esperanza de futuro: la sociedad civil... ¿o no?.....	128
1- La desesperanza.....	128
2- La esperanza .....	131
<b>PARTE III: EL MOVIMIENTO ZAPATISTA.....</b>	<b>137</b>
3.1. El EZLN contra el neoliberalismo y el “mal gobierno” .....	138
a) El neoliberalismo en México .....	139
b) Estado mexicano: cómplice del sistema.....	144
c) Anticapitalismo y autonomía zapatista: causas y propuestas.....	147
3.2. Movimiento y organización zapatista.....	149
a) Preludio para la guerra .....	151
1- Fundación del EZLN.....	151
2- Rumbo al levantamiento armado .....	152
b) ¡Ya basta! ¡Aquí estamos! .....	155
c) La “otra” organización del movimiento zapatista .....	160

3.3. La comunicación política alternativa zapatista .....	163
a) Palabra zapatista: estrategia de comunicación política alternativa muy otra .....	164
b) Medios libres, alternativos, autónomos o como se llamen .....	170
3.4. Acción colectiva zapatista.....	174
a) De la organización: guerra y autonomía.....	174
b) Del movimiento: convocatorias, eventos, redes .....	182
c) Memoria y acción colectiva zapatista .....	190
3.5. Identidad colectiva e indígena zapatista .....	191
a) Identidad indígena zapatista contra el modelo occidental .....	192
1. Tierra y territorio .....	193
2. Comunidad y comunitarismo.....	195
3. Historia y mitos .....	197
4. Cosmovisión y religión .....	202
5. Lengua, palabra, idioma.....	204
6. Tradiciones.....	205
7. Las mujeres y el zapatismo .....	206
b) Memoria e identidad en el zapatismo: dignidad.....	211
3.6. Contrainsurgencia y las reacciones de la sociedad civil .....	213
a) Acciones del Estado y represión.....	214
1. Cara militar.....	215
2. Cara paramilitar .....	216
b) Medios de comunicación y antimovimiento: estigma y descalificación .....	218
1. Medios masivos de comunicación .....	219
2. Desgaste, cooptación y división comunitaria, ¿génesis de un antimovimiento social? .....	223
c) Señora sociedad civil: respuesta ciudadana al movimiento zapatista .....	228
<b>CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>233</b>
<b>REFERENCIAS.....</b>	<b>245</b>

## Introducción

Me titulé como Licenciado en Comunicación en la Universidad Nacional Autónoma de México. El trabajo que realicé fue sobre el papel de las mujeres en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, la APPO. Esta experiencia me mostró la importancia de contar con medios de comunicación para un movimiento social, pues la APPO llegó a tener en su poder varias estaciones de radio, públicas y comerciales, así como la televisión estatal de Oaxaca. Además, construyeron múltiples páginas por internet para difundir lo que pasaba en las jornadas de lucha. Esto logró maximizar sus voces y, sobre todo, sus acciones de resistencia y autodefensa. No obstante, también me hizo reflexionar que no sólo es necesario contar con medios de comunicación, sino que el modo de emplearlos y el discurso que en ellos se difunde es aún más importante para atraer simpatías e identificaciones a un movimiento social.

En este sentido, cabe preguntarse: ¿la retórica de los movimientos sociales funciona para atraer adherentes a su causa y con ello poder lograr que sus objetivos se cumplan? Si esto es afirmativo, lo cual considero que sí, también debemos preguntarnos: ¿qué elementos discursivos emplean en su comunicación política alternativa para ese propósito? ¿Con ellos muestran la causa de su emergencia, su historia, sus propuestas, sus reivindicaciones, sus demandas, sus acciones y su identidad colectiva? ¿Este es su único objetivo? ¿Les ha servido o es necesario hacer algo más? ¿Les ha impedido convertirse en antimovimientos sociales? ¿Han conseguido que más personas se les unan o, por el contrario, provocado rechazo de la sociedad civil? Intentaremos contestar estas preguntas.

Ryszard Kapuscinsky decía que era necesario sumar una esperanza a la pérdida del miedo para que la pobreza se rebelde. Es la esperanza la que empuja a sobrepasar los temores, creer que se puede cambiar la historia. ¿Cómo hacer emerger esa esperanza? La respuesta hipotética es: a través del discurso de la comunicación política alternativa de los movimientos sociales. Con ello se pueden generar procesos de configuración de identidades colectivas y generar motivaciones para la acción, es decir, construir movimientos sociales sólidos con posibilidades de lograr sus objetivos.

El título de este trabajo debería ser otro. En su momento se pensó en modificar el nombre, pero por cuestiones de tiempo ya no se hizo. Además de ser muy largo, la intención también era que mostrara de forma más clara el contenido de la investigación, para que no llevara a confusiones ni se malentendiera su alcance. No hay una propuesta concreta de nombre, pero pudiera ser algo así como *Identidad colectiva y comunicación política alternativa*, o *Discurso, memoria e identidad colectiva*, o *Memoria e identidad en la comunicación política alternativa*, todo ello en los movimientos sociales de América Latina expuestos.

Este trabajo permite reconstruir la historia de los movimientos analizados a través de lo que ellos dicen. Esta historia se expresa como parte de su comunicación política alternativa y se debe entender como una lectura que ellos hacen a partir de su experiencia y enfrentamiento político con el Estado y con el capital. Su narrativa parte de una perspectiva histórica de su visión del mundo, que se sustenta en los procesos de memoria e identidad colectiva como grupos indígenas oprimidos por siglos de dominación occidental. Debe entenderse como un acercamiento a las formas discursivas que emplean en su comunicación política alternativa y la valoración que hacen de ella para expresar sus motivaciones, perspectivas, elementos identitarios, posturas, planteamientos, acciones y justificaciones.

La intención última es legitimarse en la escena pública y política y que sus movimientos crezcan con la idea de que se puede transformar el mundo.

La emergencia indígena latinoamericana que comenzó en los años noventa muestra una madurez política en la forma de expresar sus demandas y en sus estrategias de acción colectiva. La carga simbólica que contienen ha provocado que cada vez más personas volteen la mirada hacia sus planteamientos, tanto para apoyarles como para criticarles. Los movimientos indios han construido, desde su interior, estrategias comunicativas que se expresan en discursos respaldados por la memoria e identidad colectiva, pero también en el surgimiento de medios de comunicación autónomos que tienen el propósito de difundir los contenidos de sus demandas, las causas de su rabia y las motivaciones para sus acciones colectivas.

En este trabajo nos enfocamos en dos movimientos indígenas latinoamericanos, los zapatistas y los mapuche<sup>1</sup>. Es necesario un estudio sobre experiencias que han creado otros canales y formas de comunicación difundiendo otro tipo de mensajes a los dominantes, con el objeto de observar la forma y los elementos de sus métodos comunicativos. Con lo anterior podríamos apuntar si sus estrategias han funcionado para crear sujetos identificados colectivamente y con mayor participación en los movimientos, sin convertirse en antimovimientos sociales.

La investigación tiene varias premisas que se mezclan en un conjunto teórico que reseñaremos a continuación. Tenemos claro que no podemos transformar el mundo sin dialogar con la otredad, acordar con diferentes planteamientos y con diferentes posturas. Digo lo anterior, porque a lo largo del trabajo, sobre todo en la primera parte que es el marco teórico, se esbozan planteamientos de diferentes autores que de primera instancia parecieran diverger en cuanto a sus postulados ideológicos. Pero si dejamos de lado nuestras “barreras” dogmáticas ideológicas, podemos ver que ideas coinciden y pueden dialogar sin excluirse. Si leemos sin complejos o prejuicios ideológicos (imaginen que no hubiera ninguna cita o referencia), podemos ver que hay encuentro en las ideas planteadas. No obstante, cabe mencionar que los comentarios sugeridos por mis lectores, fueron de gran ayuda para dilucidar temas y tratar de dejar más clara la perspectiva teórica que se maneja a lo largo del trabajo.

Empezamos diciendo que la acción de los movimientos también se plantea en el ámbito de los símbolos y en su forma de expresarlos. Este trabajo estudia la importancia de su comunicación política alternativa, ya que consideramos que es una forma trascendental en la lucha política, pues de ahí se pueden interiorizar los imaginarios alternativos y provocar la formación de sujetos sociales participantes dentro de las luchas que los movimientos sociales emprenden.

La estrategia discursiva con la que los movimientos sociales transmiten sus ideas, historia, objetivos, reivindicaciones y demandas, es importante en la configuración de identidades colectivas sólidas que muevan a la acción. La trascendencia de las acciones de los movimientos sociales depende en gran medida de cómo muestran el discurso de su identidad colectiva y que antes nadie había expresado ante

---

<sup>1</sup> Mapuche significa “gente de la tierra” en *mapudungun*, su lengua, por lo que referirse a ellas y ellos como “mapuches” sería un pleonasma para su propia forma de entenderse en el mundo. Por tanto, en este trabajo se emplea la palabra en “singular”, a menos que el plural haya sido usado por alguien más, lo cual está debidamente señalado en el trabajo.



el poder. Describir sus elementos y características permite comprender la configuración de identidades de resistencia y su relación en la formación, o no, de antimovimientos sociales.

Abordar un tema como el discurso significa adentrarse en el entramado de las relaciones sociales, de las identidades y de los conflictos. En este sentido, el análisis de un movimiento debe seguir las palabras del mismo y no hacerlo con base en una reproducción de otros ajenos. Su radicalización sólo puede ser entendida escuchando sus propias palabras y tratando de comprender su forma de ver el mundo, algo que tanto el Estado como los empresarios no pueden o no quieren efectuar.

La lucha política se da entre actores que reclaman el reconocimiento y la legitimidad de su palabra y de sus demandas. Su memoria colectiva como pueblos oprimidos y marginalizados surge con una doble intención, dar la versión “verdadera” de la historia y reclamar justicia. Memoria, verdad y justicia se fusionan para dar sentido al pasado y para legitimar la lucha y la resistencia, por lo que emergen públicamente relatos y narrativas que estuvieron silenciados anteriormente. Y para entender esta irrupción de la memoria de fines del Siglo XX, sobre todo de los pueblos indígenas latinoamericanos, debemos situarla en la coyuntura política y económica actual, es decir, el neoliberalismo.

Éste es el modelo que rige actualmente a prácticamente toda la humanidad. Sus principios generales están basados en el libre mercado, en la privatización de empresas y de servicios sociales públicos, en el cambio de las funciones del Estado para el manejo de la economía, en la aprobación de reformas legales que privilegian derechos individuales por sobre los colectivos en la tenencia de la tierra y, con base en ello, en el impulso del despojo de territorios que no habían sido tan codiciados por el capital.

Este sistema ha provocado desigualdades económicas, inequidad social, pobreza y baja calidad de vida para muchas personas en el mundo. Esto genera resistencias en contra de las consecuencias del impulso del capitalismo neoliberal, sobre todo por parte de los pueblos que más las han vivido. Es necesario acercarse a los efectos, materiales y simbólicos, que tiene el neoliberalismo en las sociedades y comunidades, para comprender el surgimiento de movimientos sociales. Así, podremos entender cómo el sistema ha penetrado en la cotidianidad y cómo se ha reaccionado ante ello, tanto por parte del Estado y del capital, como de la sociedad civil.

Paradójicamente, mientras la sociedad occidentalizada celebraba el “encuentro de dos mundos” y el “fin de la historia”, las y los indios latinoamericanos recurrían a su memoria colectiva para contrarrestar esta perspectiva del capitalismo. Es en este contexto que aparecieron con fuerza las demandas indígenas que reivindican sus identidades y formas de ver el mundo, por lo que critican la manera en que las sociedades impulsan el neoliberalismo pasando sobre sus derechos. Pero también cuestionan a los Estados nacionales por su intención y actuación para hacer prevalecer el sistema.

Las identidades indígenas han recuperado su fuerza y se han organizado para resistir a este embate. Han puesto de relieve que siguen siendo actores políticos organizados que han dotado de sentido, discurso y repertorios de acción a sus reivindicaciones. Nos encontramos en un mundo en donde el receptor es condicionado al sometimiento ideológico a través de los medios comerciales de difusión masiva. No obstante, como toda formación social implica contradicciones, surgen los mensajes y medios alternativos, que son una opción frente al discurso dominante y que buscan sacar a los

receptores de su pasividad y manipulación. Es un proceso de toma de conciencia, de organización y de acción de los pueblos.

Las estructuras de identificación colectiva llevan a diversas formas de movilización y de acción sociales, en las que la matriz cultural tiene preeminencia para abrir la posibilidad de relacionarse violentamente con grupos externos. Aquí intentaremos demostrar que la formación de grupos y movimientos sociales con rasgos culturales e identitarios con una matriz cultural sólida, no es condición indispensable para que se conviertan en colectivos o grupos segregados e intolerantes a la interacción con otros sectores de la sociedad.

Para entender la forma en que la comunicación se inserta en la sociedad, cabe señalar que es en el imaginario colectivo donde las personas esbozan sus identidades y objetivos, detectan sus enemigos y organizan su pasado, presente y futuro. El imaginario social se expresa por símbolos que plasman visiones de mundo y modelan conductas y estilos de vida. Esta concepción del imaginario nos posibilita observar el uso social de las representaciones y de las ideas. Su eficacia política depende del grado de reconocimiento social alcanzado, que está vinculado al flujo comunicacional entre el emisor y el receptor, los cuales son polos inseparables del circuito estructurador de los sentidos.

De esta forma, la comunicación política se refiere a la generación e intercambio de discursos que exponen distintos actores en la escena pública y política. Habla de la necesidad de analizar las estrategias que utilizan para mejorar su posición en la estructura social y demanda una comprensión sobre los mecanismos que permiten que un discurso sea legítimo. Al explicar los elementos del discurso y su uso en la comunicación política alternativa podremos entender sus repercusiones en los participantes y simpatizantes de estos movimientos. Sin dejar de lado el manejo de los medios de comunicación comerciales que, aliados al Estado y al capital, pretenden restarles influencia y adhesiones.

La comunicación política alternativa fortalece la identidad colectiva y es pauta para la construcción de movimientos sociales. No obstante, es necesario entender que su emergencia no puede organizarse si no se forman actores conscientes que rechazan la situación imperante, ni sujetos que se identifiquen con el movimiento. La movilización surge porque los actores tienen una identidad colectiva e intentan defenderla contra la amenaza de cambios y prevenir su destrucción. La aprobación mutua de la colectividad es un elemento fundamental del proceso de participación.

Por tanto, considero que la identidad social es elemento indispensable para pensar y/o comprender por qué un grupo determinado lleva a cabo una acción y movilización social, y cómo ésta es interpretada y entendida por otros actores individuales y colectivos dentro de una realidad social específica. Los sujetos se encuentran inmersos en una realidad que está determinada por las redes de interacción y comunicación en las que comparten su experiencia de vida, por lo tanto, la configuración de su identidad y el desarrollo de su personalidad no pueden separarse de la interacción que tiene el individuo con dicha realidad.

La acción de los movimientos debe entenderse como un mensaje que se difunde por la sociedad y transmite determinadas representaciones simbólicas y pautas de relación colectiva. Es posible afirmar que los movimientos sociales ahora deben ser entendidos en dos planos diferentes, en el de la acción

expresa y en el del sentido de la misma. Conocer los mensajes que transmiten en su comunicación política alternativa sirve para entender su modo de ver el mundo, es una resignificación de la realidad social que da pauta a la construcción de identidades mediante la puesta en juego del discurso.

En un contexto en el que la mundialización neoliberal ha irrumpido en las diferentes formas de interacción, la comunicación política alternativa es un elemento importante para construir identidades colectivas sólidas con el objeto de que los movimientos sociales tengan cohesión y logren sus objetivos. Podemos observar que la formación de grupos y movimientos con rasgos culturales e identitarios con una matriz cultural sólida (identidad étnica), no es condición indispensable para que se conviertan en colectivos segregados e intolerantes a la interacción con otros sectores de la sociedad. Aunque en algunos casos, el juego del Estado y del capital, mediante los medios de comunicación comercial, ha provocado división para los movimientos sociales, generando intolerancias y fragmentaciones.

En este sentido, cabe señalar que la identidad tiene varios factores, elementos o características para ser explicada y/o comprendida. En principio, la identidad tiene un carácter cualitativo pues su formación implica la vinculación de diversos factores sociales, de interacción y comunicación humana. Los elementos para comprender una identidad incluyen la distinguibilidad, el auto y el heteroreconocimiento, la pertenencia social, los atributos de la identidad y la valoración de los mismos.

Las identidades colectivas se conciben como entidades relacionales que están constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia, lo que implica compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción. Por lo que es factible indicar que el concepto de *identidades* es útil para la comprensión y explicación de los conflictos y movimientos sociales.

Para el caso específico de este estudio, en el cual se analizan dos movimientos sociales con matrices identitarias sustentadas en la población indígena, es preciso mencionar que la identidad étnica se basa en varios elementos que dan fuerza a su matriz cultural como las creencias en mitos ancestrales, la presencia de memoria histórica, una cultura compartida, un espacio territorial de desenvolvimiento y un sentido de solidaridad común, entre otros. Las identidades étnicas remiten siempre a contextos históricos y socialmente específicos. Y lo que realmente importa para este trabajo son los mecanismos de comunicación que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica, mantienen o cuestionan las fronteras colectivas. Los componentes culturales básicos de la representación social que tienen de sí mismos estos grupos indígenas son: tierra y territorio, comunidad y familia, historia y mitos compartidos, cosmovisiones o religiones, su lengua e idioma, así como tradiciones ancestrales.

En esta investigación se analiza si el discurso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de México (EZLN) y del Movimiento Mapuche Autonomista en Chile contiene dichos elementos identitarios en la forma de narrar su historia y experiencia. Se muestran las representaciones sociales y simbólicas de estos movimientos, relacionadas con las visiones que tienen sobre sus motivaciones de organización y acción y sus justificaciones, sus análisis coyunturales y sus perspectivas políticas y culturales. Es decir, mostraremos si su estrategia política y comunicativa alterna funciona para generar identidad colectiva al interior del movimiento y al exterior para conseguir apoyos, simpatías y adherencias.

Como sabemos, el EZLN se dio a conocer el 1 de enero de 1994 con un levantamiento armado y una declaración de guerra al ejército mexicano. No obstante, tenían 10 años preparándose y viviendo las consecuencias del impulso del neoliberalismo en México. Después de las armas le dieron auge al eje de la palabra y a acciones pacíficas para construir su autonomía. Por su parte, el movimiento mapuche autonomista surgió como resultado de la dictadura militar que impulsó el neoliberalismo en Chile y el despojo de sus tierras ancestrales. Han realizado acciones de sabotaje a las empresas que se han insertado en sus territorios con el objeto de recuperarlos. Ambos movimientos han sido objeto de descalificaciones y represión, pero también han construido formas de comunicación política alternativa que les ha permitido mostrar sus pensamientos y demandas, y generar apoyo de la sociedad civil.

Se eligieron estos dos movimientos indígenas ya que se asumen como una oposición radical al neoliberalismo y sus instituciones estatales, además de que surgen como una lucha con una matriz cultural e identitaria de carácter indígena, grupos que históricamente han sido oprimidos, estigmatizados, discriminados, dominados, despojados y saqueados por el Estado y el capital y que presentan sus exigencias políticas en términos de una identidad diferenciada.

Para poder dar una visión integral de estos elementos que conforman la identidad en los movimientos sociales a analizar, hacemos una revisión de su discurso, con el objeto de identificar las formas en que expresan y asumen las características mencionadas. En principio, podemos decir que ambos movimientos reivindican su lengua, sus valores, su organización ancestral, sus tradiciones, las relaciones humanas, el territorio y el usufructo de sus recursos naturales. Finalmente, comparten la idea común de la autonomía y de la libertad independientemente del Estado y del capital<sup>2</sup>.

La estrategia metodológica de esta investigación parte del estudio y vinculación entre los diferentes conceptos y teorías empleadas, así como del análisis cualitativo de la trascendencia que ha tenido la forma de comunicación realizada por los movimientos sociales objeto de este trabajo. Para ello, se analizó su discurso con base en sus comunicados, entrevistas difundidas y publicaciones de las organizaciones y medios que forman parte y difunden ambos movimientos. El objetivo fue observar, con base en una categorización, los elementos identitarios que en los mismos discursos se manejan. Asimismo, con base en entrevistas y reuniones con personas relacionadas con los movimientos analizados, se advirtió la forma en que perciben la importancia de la comunicación política alternativa y cómo buscan emplearla para incidir en la percepción sobre estos sujetos/actores sociales. Se observó si la misma incentiva a la participación y simpatía o, por el contrario, aversión y rechazo.

La entrevista supone una situación de interacción que vincula al investigador con las narraciones de las personas sobre la vida social o con su comportamiento en determinados contextos sociales. El fin es que una persona pueda expresar ciertas partes esenciales sobre sus referencias pasadas y/o presentes, así como sobre sus anticipaciones e intenciones futuras. La entrevista proporciona una lectura de lo social a través de la reconstrucción del lenguaje, en el cual los entrevistados expresan pensamientos, deseos y el mismo inconsciente. Pero como nos señaló el comunicador mapuche Juan Raín, “es una reflexión, un tratamiento que necesitamos escuchar, así que en ese sentido se dé un poco la

---

<sup>2</sup> Es importante mencionar que esta investigación terminó de redactarse antes de que el EZLN hiciera pública su intención de apoyar una candidatura del Congreso Nacional Indígena para la presidencia de México.

conversación, más que una pregunta-respuesta, que sea una conversación”. Por ello, a lo largo del trabajo se habla de “conversa” y no de entrevista, pues así se construyeron los diálogos con los informantes que aceptaron decir su palabra y ser escuchados. La validez y la confiabilidad de ello se encuentra en la comparación de los resultados de las conversas con los obtenidos por otros insumos.

Todos los conceptos manejados en la primera parte, son expresados en la discursividad de ambos movimientos, por lo que considero que no es necesario estarlo recalando y reiterando en cada subcapítulo. Sería desgastante la lectura, por lo que tener presente lo dicho en el marco teórico, es importante para entender por qué se eligió la forma de exposición posterior de cada caso. Es preciso mencionar que se quería hacer una comparación entre ambos de forma directa, pero por sus características y diferencias se decidió presentarlos aparte. En las consideraciones finales se hace una comparación entre los elementos más importantes que se encontraron.

Es importante señalar que no se pudo hacer trabajo de campo en las comunidades indígenas ni con los medios de comunicación del EZLN y las bases de apoyo, debido a que las Juntas de Buen Gobierno aún no han respondido la solicitud que se realizó para ello (ahora ya hace más de dos años). Por lo tanto, el análisis se basó en lo que ellos han publicado oficialmente, en entrevistas que han dado y que son públicas, así como en trabajos anteriores de otros investigadores.

El EZLN ha publicado más de mil comunicados en sus páginas oficiales: <http://palabra.ezln.org.mx/> y <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx>. Para el caso del movimiento mapuche autonomista es difícil sistematizar y contabilizar el número de comunicaciones, ya que está integrado por varias organizaciones y medios de comunicación política alternativa. Por tanto, nos centramos en los medios a los que tuvimos acceso directamente por parte de sus integrantes, es decir, con quienes conversamos durante la estancia de investigación en Chile, que son: MAPUEXPRESS, AZKINTUWE, WEFTUN, AUKIÑ, CLACPI, ADKIMVN, Escuela de Cine del Aylla Rewe Budi y RADIO WERKEN KVRVF, pero sin descartar otra información obtenida en la hemerografía revisada y en otras páginas de internet.

El análisis de la retórica de dichos movimientos aporta elementos que permiten discernir si sus estrategias discursivas han funcionado para lograr una mayor cohesión al interior, así como para poder comprender las formas en que la interacción con otros sectores de la sociedad ha fortalecido, debilitado, mantenido, configurado o reconfigurado la identidad social de las personas pertenecientes a cada movimiento. Además, permite entender el apoyo, aceptación, simpatía, solidaridad o rechazo, de sujetos sociales externos a estos pueblos indígenas.

Las personas tienen a su disposición un amplio repertorio comunicativo, cuya elección se realiza de acuerdo con unos parámetros contextuales que incluyen la situación, los propósitos de quien la realiza y las características de los destinatarios, entre otros elementos. Por tanto, las identidades colectivas se construyen, se mantienen y se modifican a través de los usos discursivos, porque es en ellos donde se activan y se materializan esas caras que se eligen para cada ocasión.

Debido a lo anterior, entendemos que las palabras de estos movimientos reflejan su visión del mundo y de su resistencia, además de ser distintivo de su identidad cultural. Su construcción discursiva es parte de su vida social y con base en ella reconstruyen el pasado y muestran sus sueños de futuro. El lenguaje

empleado por estos movimientos es un instrumento de transmisión de conocimiento y además un medio de comunicación que les permite darse a conocer y comprender por la otredad. Además, se puede convertir en un medio valioso a favor de quienes tienen negado el acceso a los medios de difusión comercial, de manera que la resistencia pueda hacerse escuchar.

En Latinoamérica, los indígenas son alrededor de 45 millones, aproximadamente un diez por ciento de la población de la región. En México y Chile, la lucha de los pueblos indígenas analizados en este trabajo rechaza los procesos de despojo, opresión, sometimiento, represión y discriminación, por parte del Estado y del capital. Con ello, han logrado poner en tela de juicio la uniformidad cultural del modelo homogéneo del Estado. Muestran que la sociedad civil es un actor fundamental para pensar en la posibilidad de construir otras formas de interacción y convivencia social. Han permitido a millones de indígenas recobrar la dignidad y caminar con la frente en alto.

Las y los indígenas aparecen cada vez más en los medios de comunicación y en la configuración de políticas públicas en América Latina. Su discursividad tiene componentes utópicos que los ha convertido en un ideario de esperanza para muchas personas. Las teorías hegemónicas nos dicen que no hay alternativa, cuando en realidad hay muchas alternativas. Las experiencias aquí narradas nos demuestran que la gente sigue luchando por cosas nuevas. Para comprender las formas en que los diferentes procesos sociales se desarrollan y desenvuelven, se debe aprender a escuchar al otro, al actor social que construye dichas alternativas, tal como lo precisó en su momento Carlos Lenkersdorff.

En cada movimiento se habla del contexto social e histórico en que surgieron, es decir, el neoliberalismo. Se explica el tipo de actores que participan y las organizaciones que lo integran, además de describir las formas y medios de comunicación con los que cuentan y el desarrollo y difusión de las interpretaciones, significaciones y resignificaciones de su lucha y reivindicaciones. Con todo ello conoceremos los elementos de su identidad colectiva, así como sus formas de acción y movilización para, finalmente, poder distinguir la reacción del Estado y del capital a los movimientos y las repercusiones de los mismos en la sociedad civil. Es decir, se explica cómo cada movimiento se generó, se desarrolló, se organizó, se movilizó y construyó referentes simbólicos que les permiten obtener simpatías y solidaridad, o rechazo y aversión.

Es necesario comprender dichos movimientos, describirlos; conocer qué se siente enfrentarse y ser perseguido por los aparatos represores del Estado o estar en acciones directas, con el miedo de saber que de un momento a otro una bala te puede perforar el cráneo. Es decir, revivir lo sucedido en su coyuntura propia, ya que la memoria es una de las armas más fuertes que tiene la sociedad para poder transformar sus condiciones de existencia. Necesitamos conocer cómo sus palabras hablan de su lucha, leer con sus ojos la realidad de su resistencia, acercarnos a las historias de quienes construyeron y han construido desde su lugar el intento de otro mundo. Finalmente, es preciso mencionar que todas las fotos que aparecen a lo largo de la tesis son de autoría propia.

En la primera parte del trabajo se explica de forma más clara la vinculación teórica antes reseñada. En su primer apartado se habla sobre la implementación del capitalismo en América Latina y sobre las formas en que se está insertando en la región, es decir, el despojo. Ante ello, se describe de forma muy general una de las resistencias que ha generado la inserción del neoliberalismo en los territorios

indígenas, la autonomía. Posteriormente, se explica cómo la globalización neoliberal ha afectado la construcción de identidades individuales y colectivas, así como la forma en que éstas se convierten en acción y movilización social, con base en la estrategia de comunicación política alternativa de los movimientos indígenas. Y específicamente para los casos que nos ocupan, se describen los elementos que configuran las identidades étnicas. No obstante, también se describe qué son y cómo se crean antimovimientos sociales y el rechazo a la otredad, tanto de parte de los movimientos, como por parte de la sociedad civil que no está inserta en las organizaciones disidentes.

En la segunda parte abordamos el movimiento mapuche autonomista en Chile. Si bien muchos mapuche no se consideran chilenos o chilenas, además de que este grupo étnico se encuentra también en lo que hoy es Argentina, sólo nos enfocamos en retratar lo que el movimiento autonomista hace en *Gulumapu* (Chile). En esta parte se explica la forma en que el neoliberalismo se implementó en este país, sus repercusiones para los mapuche y su respuesta, la manera en que se organizaron y algunas agrupaciones que engloban al movimiento autonomista. Se muestran algunos medios de comunicación política alternativa, autónoma y autogestiva mapuche y las formas de acción del movimiento.

Por último, se explican los elementos de la identidad indígena mapuche y la manera en que los medios de comunicación masiva, el Estado y el capital han manejado el conflicto de manera mediática, construyendo así un enemigo y fomentando la represión y criminalización en contra del movimiento autonomista. Con base en ello, explicamos las dos partes en que se ha dividido la opinión pública sobre el movimiento mapuche, una rechazando y la otra simpatizando.

En la tercera parte nos referimos al movimiento zapatista, en el cual confluyen, de forma general, el EZLN, las bases de apoyo y la sociedad civil organizada en torno a los principios generales emanados de la organización indígena. Se explican los motivos del levantamiento armado del 1 de enero de 1994, es decir, el neoliberalismo en México, y se recuerda cómo fue la conformación de la organización armada, cómo se dio la sublevación y las acciones que siguieron por parte del movimiento.

Posteriormente, se expone la forma de comunicación zapatista y las réplicas que ha tenido, las acciones convocadas, la repercusión de las mismas y la creación de un movimiento civil en torno al EZLN y sus bases de apoyo. También se muestran los elementos de su identidad, de acuerdo con sus palabras, y las consecuencias de sus movilizaciones. Además, se recuerda la forma en que el movimiento fue tratado por la prensa oficial y la implementación de acciones de contrainsurgencia para restar la influencia del zapatismo en México y el mundo. Finalmente, se aclaran las divisiones y la respuesta de la sociedad civil ante el conflicto indígena mexicano.

Esta investigación aspira mostrar que la noción de comunicación política alternativa, es una metodología válida para el análisis de los movimientos sociales a partir del análisis de su discurso y de sus significaciones identitarias. Analizar lo que piensan del sistema imperante, sus modos de organización, sus exigencias, sus medios para comunicarse, sus repertorios de acción, la manera en que el Estado y el capital reaccionan simbólicamente y coercitivamente, además de la forma en que la sociedad les interpreta, nos permite comprender el fenómeno de la otredad y por qué actúan de tal forma. Pero también nos posibilita dar pauta para entender cómo son las sociedades latinoamericanas y qué desean ser: tolerancia o segregación, diálogos o violencias.

En el marco de la globalización neoliberal que pretende homogeneizar las culturas y las identidades en pos de preservar el sistema y continuar obteniendo sólo ganancias económicas, las comunidades indígenas levantan la voz y cimbran el sistema. Contra el Estado y el capital, construyen otras formas de relación e interacción social que pueden convertirse en verdaderas experiencias anticapitalistas. En América Latina hay muchos ejemplos. Aquí presentamos sólo dos del abanico de luchas y resistencias indígenas y no indígenas en el continente, pero que nos llaman a reflexionar sobre lo que queremos del mundo y sobre cómo construirlo desde los pueblos, barrios y comunidades, desde abajo, desde la memoria colectiva y desde la utopía creciente de que otro mundo es más necesario que imposible. Zapatistas y mapuche resisten y luchan.





# PARTE I: MUNDIALIZACIÓN NEOLIBERAL, IDENTIDADES COLECTIVAS Y MOVIMIENTOS SOCIALES IDENTITARIOS

La historia enseña que no es posible entender los procesos de transformación social sin la existencia de individuos organizados que se oponen al sistema en el cual se encuentran inmersos. Estos procesos se han generado en sociedades que han sido sometidas económica, política, cultural o socialmente, principalmente por el Estado y por los grupos de poder. En estas condiciones de sujeción, la gente que se siente “hondamente frustrada y desdichada no se contenta tan sólo con soñar con un estado de posible felicidad social, sino que se pone en movimiento y se organiza para llegar a él” (Laplantine, 1977: 19). En esta primera parte se explican los fundamentos teóricos sobre estos fenómenos sociales, centrándonos en los movimientos indígenas de América Latina.

En el primer capítulo se exponen las características principales del neoliberalismo y se demuestra que el Estado ha sido esencial para su implementación. Esto ha traído que el capitalismo considere a América Latina como mercancía, específicamente, a los territorios habitados por comunidades y pueblos indígenas. Esto explica por qué grupos étnicos se han organizado para resistir al embate neoliberal, sobre todo desde una postura autonómica, alejada del Estado. Lo anterior es importante ya que evidencia que los movimientos analizados en este trabajo son consecuencia del modelo de acumulación capitalista actual.

El capítulo segundo explica la relación entre la mundialización capitalista y la forma en que la cultura se desenvuelve y es percibida por las personas. Las pautas de comunicación e interacción social se han modificado, por lo que la configuración de las dinámicas colectivas son procesos aún más complejos. Las nuevas tecnologías y los medios de comunicación juegan un rol importante en esta coyuntura y le permite a los grupos dominantes contar con herramientas para su legitimación social, mediante la manipulación y el control de la información que se difunde. Esto es importante para entender cómo y por qué se han empleado estos instrumentos mediáticos en contra de los movimientos indígenas analizados.

En el tercer capítulo se explican los elementos y características que tiene el concepto de identidad, así como las similitudes y diferencias entre las individuales y las colectivas. En este trabajo se hace énfasis en las segundas, ya que son elemento sustancial del sentido comunitario de los pueblos indígenas y parte importante para la configuración de actores y movimientos sociales. Es necesario tener presente que con estos complejos simbólico-culturales podemos comprender cómo y por qué los movimientos analizados apelan en su discursividad a la revalorización de su identidad colectiva, como un medio para dar cohesión a sus organizaciones y tratar de lograr sus objetivos.

Como resultado de la mundialización, dos procesos opuestos se han configurado: el individualismo y el comunitarismo. La formación de identidades colectivas en contra del proceso globalizador individualista y egoísta, son base para pensar en la posibilidad de una transformación social. Estos colectivos se convierten en actores sociales que resisten a la lógica dominante, son identidades de resistencia. Pero, ¿cómo, cuándo, para qué y por qué surgen? Tratar de responder esta pregunta es el propósito del cuarto capítulo, cuestión importante para comprender los movimientos analizados y su énfasis en plasmar en su retórica su esencia diferenciada y su oposición activa a las repercusiones del sistema, tanto materiales como simbólicas.

Los movimientos sociales han surgido como reacciones en contra de las sociedades que les oprimen. Pero para que se creen, es necesario que sus integrantes tengan una conciencia de su situación y cuestionen las formas de dominación imperantes, además de compartir un complejo simbólico-cultural que les identifique colectivamente. Por ello, la lucha de los movimientos sociales también debe considerarse desde el desafío a los lenguajes y códigos dominantes, por lo que construyen sus discursos alternativos con base en estrategias que muestran esa otra forma colectiva de interpretar el mundo. El objetivo de esta comunicación política es producir símbolos y significados compartidos que permitan sumar adherencias y simpatías, conciencias, organización y acciones, para cumplir sus demandas y reivindicaciones. De estas herramientas se han hecho los movimientos indígenas analizados, por lo que el quinto capítulo da elementos para entender su configuración y dinámica discursiva, de la cual se compone y permea todo el trabajo, es decir, de sus palabras.

La identidad étnica ha sido uno de los factores esenciales en la conformación de los movimientos indígenas de América Latina. Por ello, en el sexto capítulo se explica qué es este tipo de identidad, así como los elementos que la componen. Se da cuenta que la memoria colectiva de los grupos indígenas ha sido esencial para la revitalización o revaloración de sus identidades sociales y ello les ha permitido organizarse y actuar en contra del modelo neoliberal, por su autonomía y por su permanencia como pueblos. Tener en cuenta lo anterior permite comprender el uso estratégico que hacen los zapatistas y los mapuche de los recursos de su identidad indígena en sus comunicaciones, así como su oposición al Estado y al capital, el porqué de sus reivindicaciones históricas y su perspectiva a construir en un futuro.

Finalmente, ¿qué son los antimovimientos sociales y qué implicaciones tienen para las experiencias analizadas en esta investigación? La respuesta a esta interrogante está en el último capítulo de este apartado. De forma general, podemos señalar que un antimovimiento social se produce cuando un sector de la sociedad se cierra en alguna identificación social y no permite la comunicación y relación con la otredad más que con la violencia. Este fenómeno se configura tanto desde el interior de cada movimiento social, como desde fuera, por parte del Estado y del capital. El fundamentalismo, sectarismo, intolerancia, rechazo, exclusión, son algunos de los peligros que ello conlleva. En este sentido, las sociedades civiles deben estar atentas para no confundir lo uno con lo otro y poder escuchar las voces, pensamientos y reivindicaciones que nos llegan desde los grupos que luchan en contra del sistema. Tener en cuenta lo anterior, es indispensable para entender la respuesta que los movimientos analizados han tenido por parte de la otredad.

## **1.1. Resistencias alternativas al neoliberalismo y al Estado**

En la historia reciente de América Latina surgieron diferentes manifestaciones populares que, de principio, se contraponen al sistema capitalista imperante. La constitución de movimientos que emprenden su participación de un modo activo en la vida social y política es pan de cada día en la región, y aspiran a la transformación de los sistemas económicos, políticos, sociales y culturales existentes, ya que han evidenciado los límites de los Estados de América Latina. Para comprender lo anterior, debemos entender cómo es la acumulación capitalista en Latinoamérica y de ahí vislumbrar los porqués de estas manifestaciones sociales, sobre todo las relacionadas con la emergencia indígena en la región.

Immanuel Wallerstein (2006) plantea que el proceso de acumulación capitalista mundial comenzó en el siglo XVI con la conquista de América Latina, propiciando una economía global que existe hasta nuestros días. Esto se explica porque el capitalismo es expansionista por esencia y para sobrevivir requiere acceso constante a fuentes de mano de obra barata, tierra, materias primas y mercados.

Posterior al periodo colonial y a raíz de la constitución de los Estados nacionales latinoamericanos, los patrones de acumulación de capital han variado de acuerdo con la dinámica de las economías nacionales y con la coyuntura mundial<sup>1</sup>. Sin embargo, para el tema de este estudio, nos enfocamos en el periodo reciente que, como lo muestra Berenice Ramírez, es resultado de la crisis de los años setenta, pues se modificaron los patrones de producción, circulación y acumulación de capital. Una de las consecuencias de la reestructuración capitalista en América Latina tiene que ver con las transformaciones que se dieron en la forma de organizar y conducir la producción económica, las que acompañadas de los cambios en las funciones del Estado, identifican la instauración de un sistema de reproducción social distinto que por sus contenidos y orientaciones se le conoce como neoliberal (1998: 39).

Para Harvey (2007a), la teoría del neoliberalismo implica una serie de prácticas político-económicas destinadas a promover el bienestar de las personas al no limitar sus capacidades y libertades empresariales, por lo que es necesario crear un marco institucional y jurídico en el que se garantice la propiedad privada, así como el comercio y los mercados libres. Busca que el alcance y la frecuencia de las transacciones comerciales esté disponible de forma fácil y directa para todos y todas, lo cual requiere la existencia de tecnologías de la información que puedan sistematizar los datos necesarios para tomar decisiones dentro del mercado mundial.

Uno de los elementos esenciales para impulsar el neoliberalismo es la privatización. Los límites a la propiedad privada son considerados como un obstáculo para el desarrollo económico, por lo que las áreas en las que antes el Estado era el poseedor único deben ser desreguladas, libradas de la injerencia estatal y puestas a disposición de manos particulares. Asimismo, la competencia es vista como una virtud esencial para el progreso y el bienestar social. Por tanto, privatización, desregulación y competencia, son indispensables para eliminar los trámites burocráticos e incrementar la eficiencia y la productividad, además de que con ello se mejora la calidad de las mercancías y se reducen los costos de los productos y servicios.

Harvey indica que la neoliberalización se puede interpretar como un proyecto que tiene la finalidad de reorganizar la acumulación capitalista internacional y restaurar el poder de las élites económicas. Y desde hace más de treinta años, casi todos los países han adoptado el neoliberalismo como práctica y como pensamiento político-económico. Se generalizó la desregulación, la privatización y el abandono del Estado de muchos sectores que antes detentaba, ya sea de forma voluntaria o como resultado de presiones internas y externas. Como resultado, el neoliberalismo es hegemónico en discurso, pensamiento y práctica cotidiana.

Este proceso se dio en un contexto mundial de cambios en el régimen de acumulación capitalista, el cual buscó garantizar la obtención de excedentes económicos. Los procesos productivos se basaron en el empleo de nuevas tecnologías y se firmaron pactos comerciales entre los Estados y con las compañías capitalistas, lo cual dio como resultado una mayor mundialización del mercado. Una de las primordiales formas de acumulación de capital se ha realizado con base en el despojo y apropiación de territorios. William Robinson nos habla que la mundialización neoliberal se maneja de forma extensiva e intensiva:

El capitalismo es expansionista en un doble sentido. Primero, la *comodificación* se extiende constantemente hacia áreas que antes estuvieron fuera del sistema de producción de bienes. Este proceso se conoce como ampliación *extensiva*.

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, la exportación de materias primas que permitió que las naciones desarrolladas se capitalizaran y se produjera una división internacional del trabajo o se generara la “dependencia” de la región, el “desarrollo del subdesarrollo” o la “desacumulación originaria”. También encontramos el modelo llamado de “sustitución de importaciones” o la estrategia basada en el Estado denominada “desarrollismo”. Estos no son temas de este trabajo, por lo que para conocer algunas posturas diferentes sobre ellos se recomienda revisar los trabajos de Marini (1991), Bulmer-Thomas (1998), Gunder Frank (1967), Cueva (2002), Lechner (1977), Katz (2010), entre otros.

Segundo, la *comodificación* se profundiza en forma incesante: las actividades humanas, que antes estuvieron por fuera de la lógica de la producción capitalista, son llevadas a esa lógica [salud y educación, entre otras]. [...] La penetración por relaciones de mercado de las esferas de la vida social que estuvieron formalmente fuera de la lógica de hacer utilidades se conoce como la ampliación *intensiva* (2007: 22-23).

Para Harvey (2007a), la acumulación por desposesión o despojo se refiere a la continuación y proliferación de prácticas de acumulación que Marx había considerado como “originaria” o “primitiva” durante el ascenso del capitalismo. Este proceso incluye la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas e indígenas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad –común, colectiva, estatal, entre otras– en derechos de propiedad privada; así como la supresión del derecho a los bienes comunes y de formas de producción y consumo alternativas. Se incluyen cuestiones coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales y, por último, la usura, el endeudamiento y el uso del sistema de crédito como un medio drástico de acumulación por desposesión.

Los cuatro aspectos principales de la acumulación por desposesión son la *privatización* y la *mercantilización*, cuya intención es abrir nuevos espacios de acumulación que habían sido considerados fuera de los cálculos de rentabilidad; y la *financiarización* que implica que el sistema financiero es uno de los principales centros de redistribución mediante la especulación, la depredación, el fraude y el robo. También la *gestión y manipulación de la crisis* que se relaciona con la difusión de “la trampa de la deuda” y las *redistribuciones estatales*, donde el Estado se vuelve el agente en la aplicación de medidas redistributivas, se realiza a través de la búsqueda de modelos de privatización y de recortes de aquella parte del gasto público que constituye el salario social.

Para respaldar y promover estos procesos es indispensable un Estado fuerte y coactivo que defienda los derechos de propiedad privada y las libertades individuales y empresariales. El giro hacia el neoliberalismo dependía, por tanto, no sólo de la adopción del monetarismo sino del despliegue de políticas gubernamentales en muchas otras áreas. El papel del Estado es crear y preservar el marco jurídico e institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas, por lo que es considerado por Harvey como un “Estado neoliberal”.

Las repercusiones de ello fueron que ahora se ubica a Latinoamérica como espacios de inversión y los Estados han impulsado la misma basados en el supuesto de ubicar fuentes de financiamiento externos, abriendo espacios a la inversión transnacional. De esta manera se puede identificar que en la región, el Estado se ha caracterizado por su papel en la intervención y conducción del proceso económico y social, además de político, y es determinante en el impulso del neoliberalismo.

América Latina es una de las principales fuentes de recursos primarios para el capitalismo. Es muy codiciada por las compañías que explotan recursos naturales, pues reúne las reservas más importantes de agua y biodiversidad del planeta. Como resultado, el modelo extractivista recuperó su supremacía y ató a la economía regional a la oscilación de precios de las materias primas. Además, la explotación irracional de los recursos naturales agrava los peligros habituales del modelo y asegura el deterioro del medio ambiente.

La acumulación es el motor que mueve el crecimiento bajo el modo de producción capitalista y neoliberal. Todo lo que tiene que ocurrir para que el sistema se sostenga es que se creen las condiciones adecuadas para renovar la acumulación. Una de las formas actuales que tiene el sistema para lograrlo es su expansión geográfica “hacia nuevas regiones, aumentar el comercio exterior, exportar capital y en general expandirse hasta crear lo que Marx denominaba ‘el mercado mundial’” (Harvey, 2007b: 260). Esto altera las dimensiones geográficas de la actividad humana, el mundo como espacio se vuelve el espacio global del capital. Esta estructura de la acumulación tiene un efecto real sobre la organización del espacio, puesto que agrava las

disparidades entre lugares y acelera el proceso de concentración económica y geográfica (Santos, 2002: 16). Ahora se considera toda porción del espacio como potencialmente utilizable para la acumulación capitalista, se volvió una mercancía más.

Muchos de los territorios en América Latina que “no habían sido tocados” por el capital, se encuentran habitados por los pueblos indígenas. Por tanto, “la presión que históricamente ha ejercido el modelo hegemónico para apropiarse de estas tierras y de sus recursos, ha limitado las posibilidades de vida de sus habitantes, y de reproducción de sus culturas, a pequeñas reducciones de tierras ambientalmente deterioradas o con recursos insuficientes” (Viera, 2013: 176). Los datos y vivencias sobre las consecuencias destructivas, materiales y simbólicas, del modelo neoliberal, hacen que el cuestionamiento sobre la viabilidad y congruencia del sistema sea, de menos, legítimo. En consecuencia, se plantea que

[...] el modo de producción capitalista, sostenido en el libre mercado y el derecho de propiedad, la burguesía como sujeto histórico, la industrialización y la técnica como factor productivo, la ciencia como forma de búsqueda y validación del conocimiento, la urbanización como modelo de organización social y los sistemas políticos más o menos democráticos, más o menos estables, instituidos en la fórmula del Estado Nación representan, en términos generales, los principales focos de conflicto que emergen con la modernidad (Mariman et. al., 2006: 222).

El neoliberalismo ha dejado una huella indeleble en las sociedades que es la desigualdad y la marginalización de amplios sectores. En este contexto es posible comprender mejor el surgimiento de tensiones culturales e identitarias: “por un lado, la presión hacia la uniformidad proveniente de la expansión capitalista que facilita procesos de homologización tanto de la producción como del consumo, y por otro, las respuestas diferenciales localizadas que generan nuevos e inéditos fenómenos culturales, procesos diferenciadores que podrían ser llamados de alterización creciente” (Castellanos, 2010: 21).

Como resultado, diversos movimientos y actores sociales impulsaron formas alternas de interacción social y de ejecución de políticas y modos de organización que buscan mejorar la calidad de vida en sus poblaciones de influencia. Lo anterior es necesario para comprender el porqué y el cómo de la construcción de estas otras formas de relaciones sociales, en las que se da más importancia al sentido comunitario, que a la producción de dinero y a las relaciones de consumo capitalista. Considero que las personas y comunidades que han tenido más repercusiones contrarias a sus expectativas o que han sufrido en carne propia las consecuencias del sistema, tienden a organizarse de otra manera para contrarrestar dichos efectos. Se plantea que además de padecer este sistema, sus contextos políticos, sociales, económicos y culturales, son esenciales para tomar la decisión de construir alternativas al capitalismo, al Estado y a sus instituciones.

A pesar de los cambios introducidos en las funciones del Estado por el avance del neoliberalismo, debemos reconocer que las disposiciones estatales son aún imprescindibles para el funcionamiento del capitalismo. Es por ello que en los años recientes crece la idea de que la emancipación no debe tener como eje central la conquista del poder del Estado, sino que debe construirse a partir de las acciones colectivas que emergen de la sociedad para construir “otro mundo”: la autonomía.

Los procesos de desposesión están provocando amplia resistencia, tanto al capitalismo como al Estado, y generan una nueva forma de poder. Mabel Thwaites sugiere que el poder tiene que ver con las formas de autoridad y dominación que se inscriben en el Estado y, como contracara, con las prácticas populares que se proponen impugnarlo, contestarlo y construir alternativas (2004: 13). Esto sería similar a la diferencia planteada por Holloway (2002) entre poder-sobre (ejercido por el Estado y el capital) y poder-hacer (impulsado por la sociedad civil).

Los actores sociales organizados se afirman más en sus propios lugares, en el tejido físico y cultural que los determina. Se definen y se confrontan con los diferentes rostros que asume la otredad, reactivando formas de organización y de acción colectiva, que pueden desembocar en verdaderos proyectos de resistencia anticapitalista. Mabel Thwaites también advierte que comprender lo que significa la lucha por el poder estatal y los peligros que conlleva es un punto de partida oportuno para pensar en nuevas formas de articulación política democráticas, participativas y horizontales.

En América Latina, este tipo de resistencias se ha producido, muchas de las veces, en comunidades indígenas, en la población que ha sufrido siglos de desigualdad, explotación, opresión y dominación. Estas poblaciones viven por lo general en comunidades y espacios físicos locales y hasta cierto punto limitados, mediante los cuales se crea un tipo de relación social en la que los que participan comparten fines y valores sustentados en su matriz cultural étnica. Estas resistencias han surgido, sobre todo, ante el intento del capitalismo de acceder a explotar y despojar de sus territorios a dichas comunidades.

La autonomía aparece no sólo como un eje organizativo, sino también como un planteo estratégico que remite a la “autodeterminación”, dotarse de su propia “ley”. Y aunque hace falta mucho por hacer, estas experiencias son un principio para demostrar que sí se pueden construir alternativas. Las formas autogestivas y autoorganizativas pueden servir para anticipar la experiencia de relaciones alternativas a las dominantes, para construir opciones materialmente distintas a las capitalistas, basadas en el intercambio entre iguales.

La resistencia para cambiar el mundo es poco factible que se realice al controlar el poder del Estado y sus instituciones. Ya que no se podría pretender o concebir que el Estado es una instancia neutral, por el contrario, se ha comprobado que es el garante e impulsor de una relación desigual basada en el capitalismo, cuyo propósito es justamente preservarla. Por tanto, el objetivo irrenunciable debe ser la eliminación de todas las estructuras opresivas que encarnadas en el Estado y el capital afianzan la dominación, para hacer surgir formas de gestión de los asuntos comunes que sean consecuentes con la eliminación de toda forma de explotación y opresión. Esa expectativa explica el lugar central que ocupa la región y sus movimientos indios en la batalla contra el neoliberalismo y podría ser la pauta para construir proyectos realmente anticapitalistas.

## 1.2. Mundialización y cultura

Es necesario delimitar el concepto de cultura como la organización y producción de significados importantes que son interiorizados por los sujetos sociales que se encuentran en contextos históricos específicos y socialmente estructurados. Se expresa en elementos subjetivos y simbólicos dentro de sistemas y prácticas de relaciones sociales concretas, a través de valores, orientaciones, actitudes, expectativas, normas y conductas de un grupo social<sup>2</sup>.

Ea producción de sentido y significados se ve afectada por la mundialización, por lo que influye en los modos en que las personas comprenden su identidad individual y colectiva, modificando los procesos de interacción y comunicación sociales. El espacio en el que se producen y reproducen las relaciones humanas ya no está determinado por las distancias, lugares, territorios y fronteras, es decir, implica una reestructuración en la distribución de la dimensión social. El “progreso en las tecnologías de la comunicación hace posible que las informaciones puedan ser recogidas, procesadas y transmitidas en tiempos brevísimos, sin límites de espacio” (Melucci, 1999: 111). Por lo que los lugares y formas de interacción entre las personas se han

---

<sup>2</sup> Para conocer más sobre el tema se recomienda ver Tomlinson (2001), Giménez (2002a) o Montesinos (2002), entre otros.

multiplicado y se han modificado de tal manera, que podemos hablar, conocer o intercambiar datos con todo el mundo a través de las nuevas tecnologías de la información, sin necesidad de desplazarse físicamente.

Existen otras concepciones del proceso de globalización que lo conciben como una forma de interconectividad compleja, de interconexión global o de redes transnacionales<sup>3</sup>. Es decir, “se caracteriza por imprimir mayor intensidad a los flujos de información, propiciar sistemas electrónicos más ágiles, facilitar una mayor capacidad de ampliar los ambientes de modernización tecnológica y promover el uso y la aplicación constante de la información” (Miranda/Echavarría, 2003: 67). Así, otro elemento para entender la mundialización, sin perder de vista su aspecto económico, es el de las redes y los flujos de información que han brindado las nuevas tecnologías y cómo éstas han afectado la interacción y comunicación humana.

Un resultado perceptible de ello es que los ritmos de vida se han acelerado gracias a la implementación de esas nuevas tecnologías. Han cambiado las formas en que los seres humanos tradicionalmente se habían comunicado, pues se anularon las distancias sociales, culturales, de interacción y relación social, provocando la compresión del tiempo y el espacio por un lado; y por otro, una perturbación en el modo de percibirlos (Thrift, 2000). Asimismo, ha cambiado la forma de comprender nuestra continuidad en el mundo, así como la configuración y desarrollo de nuestras identidades.

La consecuencia que esto ha ocasionado es la separación, a veces extrema, entre un mundo subordinado a la velocidad de los nuevos estereotipos de relación social, de intercambios financieros, de producción, de consumo y comunicación, entre otros; y otro mundo pausado, basado en la pertenencia a comunidades con características culturales y comunitarias sustentadas en sólidos patrones de identidad colectiva y “aisladas” a dicho proceso. La contradicción entre lentitud y rapidez es clave fundamental para entender las diferentes dinámicas sociales que existen en la sociedad global.

De acuerdo con Giménez (2004a), una cualidad que determina los rasgos de la mundialización es su naturaleza desigual y polarizada. El proceso no se desarrolla con la misma intensidad y fuerza en todas las regiones del mundo. Lo anterior se puede explicar de la siguiente manera: no todas las personas estamos habituadas a utilizar las nuevas formas de telecomunicación transnacional, ni nos encontramos navegando por Internet de forma continua y reiterada; es más, muchos ni siquiera cuentan con un aparato tecnológico de comunicación.

La globalización neoliberal posee herramientas como los medios de comunicación masiva, la publicidad y la mercadotecnia, entre otros, que coadyuvan a que una cultura consumista, mercantilista y/o individualista, sea difundida extensamente y se homogenicen patrones de conducta y pensamiento. Su discurso público es el autorretrato de las élites dominantes que aparecen justo como ellas quieren, ya que conocen el poder que tienen los medios para imponer una forma de comportamiento y de entender el mundo. Lo que hacen los medios masivos “es una construcción discursiva parcial. Está hecha para impresionar, para afirmar y naturalizar el poder de las élites dominantes” (Scott, 2011: 42).

Los medios masivos de comunicación tienen el rol de adoctrinar a las personas y de inculcarles la aceptación de la dominación por parte de unos, además que buscan la consolidación ideológica del sistema neoliberal y de la homogenización cultural (Marcuse, 1993). Esta labor asegura que los grupos subordinados acepten el orden de opresión y consientan su reproducción, además de que adopten los patrones culturales que establece

---

<sup>3</sup> Sobre ello puede verse a Giménez, 2004a; Castells, 1999; Tomlinson, 2001; Rosenau, 1997; Wallerstein, 1984 y Huntington, 1997, entre otros.

la mundialización. Podría hablarse “de cierta ‘monocultura capitalista’, entendida como modo de vida que estructura y ordena el conjunto de la experiencia cultural” (Giménez, 2004a: 131).

Las nuevas tecnologías de la información han funcionado “como modelo de conducta para el comportamiento”, ya que “influyen nuestras identidades de la misma manera en que las interacciones humanas (experiencias de socialización) lo hacían en el pasado” (Fitzgerald, 1993: 51). Sin duda, los grupos dominantes buscan seguir con la dominación y la explotación capitalista y cuentan con las herramientas para hacerlo. Su objetivo es lograr que el modelo económico neoliberal permanezca y con base en ello obtengan ganancias y beneficios económicos, no importando el despojo, el desprecio y la opresión de los de abajo.

### 1.3. Identidades individuales y colectivas

El neoliberalismo tiene implicaciones en el ámbito de la cultura y, por lo tanto, en la construcción de identidades individuales y colectivas, actores y movimientos sociales, debido a que el proceso se inserta en todas las esferas de la vida cotidiana. Es importante, para no confundir, exponer las características que tiene el concepto de identidad y establecer la diferencia y similitud entre las individuales y las colectivas.

De acuerdo con la teoría de las identidades sociales, el concepto de identidad, en un sentido individual, puede ser definido como: “un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo por el que los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (Giménez, 2010). Siguiendo a Gilberto Giménez la identidad tiene varios elementos o características para ser explicada.

La identidad tiene un carácter cualitativo pues su formación implica la vinculación de diversos factores sociales, culturales, de interacción y comunicación humana. Estos elementos tienen un carácter relacional e intersubjetivo, así como multidimensional. Es por esta razón que Gilberto Giménez habla de una teoría de *las identidades* y no de una teoría de *la identidad*.

Dentro de este carácter cualitativo encontramos elementos que nos ayudan a comprender la noción de identidad. En primer lugar, se tiene el concepto de ***distinguibilidad***<sup>4</sup>. Cada individuo se distingue de los otros por medio de la autoidentificación, se reconoce con una esencia y características que lo hace único. De esta manera, las personas se asumen como diferentes a los demás; a este fenómeno se le conoce como *autoreconocimiento*. Asimismo, es necesario que los demás reconozcan las características especiales que nos hacen ser como somos y que nos dotan de las singularidades que nos identifican. Este proceso es conocido como *heteroreconocimiento*. El concepto de *distinguibilidad* implica que los sujetos sociales se reconocen a sí mismos y son reconocidos por los demás; esta relación dialéctica es uno de los principios de la identidad.

Alfredo Nateras señala que uno de los elementos para entender la formación de identidades es considerarlas como:

...la parte subjetiva de los sujetos, más o menos autónoma, lo cual conlleva el autorreconocimiento y la autoreferencia, aunque siempre a través de la confrontación con la ‘mirada’ o la imagen que el otro (el alter) le devuelve a uno de sí mismo. Esto es posible a través de la interacción social con los ‘otros’ diferentes (lo intersubjetivo) que facilita la afirmación de sí; por lo tanto, las identidades se construyen relacionalmente ya que no

---

<sup>4</sup> Habermas dijo que dicho precepto alude a que “la identidad es un predicado que tiene una función particular; por medio de él una cosa u objeto particular se distingue como tal de las demás de su misma especie” (1987: 145).



hay sujetos sociales que no se construyan o devengan como tales, si no es a través del 'otro', diferente y muy similar al mismo tiempo (Nateras, 2002: 188).

Otro elemento a tomar en cuenta para acercarse al análisis de las identidades es la **pertenencia social**. La identidad es multidimensional, ya que se configura a partir de la interiorización y adopción del conjunto de pertenencias sociales en las que interactuamos. Esto no significa que se esté fragmentada en múltiples identidades, sino que cada estrato de pertenencia es aprehendido de una manera u otra por las personas, conformando un conglomerado de percepciones que le dan vida al sujeto.

Cada uno de nosotros tiene diversos contextos de interacción y comunicación, nos relacionamos en y con diferentes grupos sociales, ya sea la familia, la escuela, los amigos, el trabajo, la pareja, con su familia y amigos, y realizamos diversas actividades que van dotando de sentido a la vida. En cada uno de estos contextos "las reglas, los valores y los significados serán producto de la interrelación humana y, por tanto, tendrán un uso y una utilidad práctica" (Cisneros, 2001: 180).

A raíz de las nuevas tecnologías de la información nos encontramos comunicados en diferentes redes de interacción. Como ejemplo tendríamos el chat, el Facebook, Twitter, entre otras redes sociales, mediante las cuales podemos conocer a personas de todo el mundo, saber sobre la forma en que viven y piensan, y debido a esta comunicación "virtual", adoptar patrones de conducta y pensamiento. Esto es importante para comprender por qué las estrategias comunicativas de los movimientos indígenas analizados han dado importancia crucial al empleo de internet y de las redes sociales para comunicar sus pensamientos y acciones.

Sin embargo, no interactuamos de una manera profunda con cualquier persona que se nos aparezca en la calle o en Internet. Para que una relación comunicativa tenga la suficiente fuerza como para influir en la formación de nuestras identidades, debe existir un complejo simbólico-cultural compartido que modifique o tenga relación con las *representaciones sociales* que cada uno de nosotros tiene<sup>5</sup>. De esta manera, nuestras configuraciones identitarias irán tomando fuerza para definir lo que somos y para que seamos reconocidos como tales.

Los grupos y las redes en las que interactuamos van conformando un sistema de significados e interpretaciones que inciden en la configuración de nuestra identidad individual y colectiva. Estas "imágenes del mundo cumplen la función de conformar y asegurar la identidad proveyendo a los individuos de un núcleo de conceptos y suposiciones básicas que no pueden revisarse sin afectar la identidad tanto de los individuos como de los grupos sociales" (Habermas, 1987: 97). Las percepciones que tenemos sobre el mundo y sobre lo que somos van cambiando de acuerdo con la forma en que se interiorizan los complejos simbólico-culturales con los que tenemos comunicación e interacción. Al compartir las representaciones que se tienen de la realidad social, se refuerza la comprensión y asimilación de nuestra identidad.

Existe otro elemento importante para que las identidades puedan ser entendidas: se trata de los **atributos**. Éstos se refieren a "un conjunto de características tales como las disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes o capacidades, a lo que se añade lo relativo a la imagen" (Lipianski, citado en Giménez, 2004b). Estos rasgos tienen un ámbito individual y uno social, ya que denotan rasgos de personalidad y formas de comunicación e interacción humana. Los atributos implican, por un lado, una caracterización de las personas como

---

<sup>5</sup> Las representaciones sociales son: "un sistema de ideas, valores y prácticas con una función dual, por una parte, establecen un marco de orden a partir del cual los sujetos se orientan en el mundo social y material que habitan. Por la otra, permiten la comunicación entre los miembros de una colectividad, a partir de un código compartido, con el cual se nombran y clasifican los objetos y procesos" (Serrano, 2004: 291).

inteligentes, tranquilos o violentos, por decir algo; y por el otro, rasgos que distinguen la forma en que los individuos se relacionan con los demás, como amables, tolerantes, agradables, pacíficos, entre otros.

Además, cada uno de nosotros cuenta con una **narrativa biográfica** que recoge la historia de vida y la trayectoria social que hemos tenido. Es una dimensión que nos particulariza y distingue. Esta historia de vida recae en el ámbito de las relaciones interpersonales y de las experiencias de cada individuo, así como en la asimilación y aprehensión de determinadas percepciones e interpretaciones del mundo. En palabras de Gilberto Giménez (2010):

Esta dimensión de la identidad también requiere como marco el intercambio interpersonal. En efecto, en ciertos casos éste progresa poco a poco a partir de ámbitos superficiales hacia capas más profundas de la personalidad de los actores individuales, hasta llegar al nivel de las llamadas ‘relaciones íntimas’ [...]. Es precisamente en este nivel de intimidad donde suele producirse la llamada ‘auto-revelación’ recíproca [...], por la que al requerimiento de un conocimiento más profundo [...] se responde con una narrativa autobiográfica de tono confidencial.

Esta narrativa configura y reconfigura una serie de actos y trayectorias del pasado para conferirle un sentido a la historia de vida, para darle coherencia y significado a las experiencias biográficas de los sujetos. Podemos comprender el reconocimiento que los otros tienen de nuestra existencia, pues cada uno ve e interpreta de forma diferente nuestra historia de vida y dota de sentido y significado a las particularidades que considere más adecuadas dentro del esquema de representaciones sociales de su complejo simbólico-cultural.

La identidad también tiene una **continuidad o persistencia** en el tiempo y en el espacio. “Si anteriormente la identidad se nos aparecía como distinguibilidad y diferencia, ahora se nos presenta (tautológicamente) como igualdad o coincidencia consigo misma”. Esto no implica que las identidades sean fijas e inmutables, pues diversos factores a lo largo de nuestra vida influyen en su configuración y reconfiguración. Más bien se tiene que hablar de “*continuidad en el cambio*, en el sentido de que la identidad a la que nos referimos es la que corresponde a un proceso evolutivo, y no a una constancia sustancial” (Giménez, 2004b). Las identidades llevan consigo un proceso dinámico y abierto, en el que los diversos elementos que intervienen en su formación se encuentran en una constante dialéctica de recomposiciones y rupturas, de adaptaciones al entorno y de reinterpretaciones de la realidad individual y social, pero sin dejar de ser las mismas.

Por último, se encuentra el tema de la **valorización** de las identidades, en función de qué tan negativa o positiva la consideremos, pues “el hecho de reconocerse una identidad étnica, por ejemplo, comporta para el sujeto la formulación de un juicio de valor, la afirmación de lo más o de lo menos, de la inferioridad o de la superioridad entre él mismo y el *partner* [compañero/a] con respecto al cual se reconoce como portador de una identidad distintiva” (Giménez, 2004b).

Las identidades necesitan ser reconocidas y distinguibles de las de otros sujetos en el contexto de interacción social, de esta manera es posible formar un juicio de valor que discierne sobre lo positivo o lo negativo de las características implícitas en cada configuración identitaria con la que se comparte una relación comunicativa. Es así porque la identidad es un elemento fundamental para organizar nuestra relación con el mundo y con las demás personas, además de dotarnos de elementos para percibir e interpretar la realidad en la que nos desenvolvemos.

Interactuar en diferentes grupos y redes de comunicación; compartir complejas estructuras simbólico-culturales con otros individuos; modificar los patrones de comportamiento y percepción debido a la experiencia de vida; contar con características especiales que llevan consigo la capacidad de reconocerse y ser

reconocido; valorizarse en relación con otras personas; y mantener una consistencia identitaria en el tiempo y el espacio, son elementos que ayudan a comprender las identidades.

La identidad es una cuestión cualitativa que se genera, se reproduce, se mantiene y se manifiesta en los procesos de comunicación e interacción social, los cuáles se encuentran asentados en contextos específicos y en matrices culturales diversas. La forma en que las personas se comunican y asimilan las representaciones sociales inherentes a todo proceso de configuración identitaria, varía de acuerdo con su patrón cultural. Esta situación se da debido a que “la comunicación es manifestada a través de símbolos que difieren en significado de acuerdo con el tiempo, lugar, cultura y posición social” (Fitzgerald, 1993: 57).

Ahora bien, anteriormente hemos mencionado que existe una relación entre cultura, mundialización e identidad. Por lo tanto, para comprender la materia de este trabajo es necesario precisar si esta relación se hace desde la perspectiva de los sujetos individuales o desde el punto de vista de los actores colectivos, como los movimientos sociales, los grupos étnicos o las organizaciones populares, entre otros. Si asumimos que hablaremos desde el punto de vista de los individuos, encontraremos que existen diversas identidades que están totalmente acordes y son completamente funcionales para la dinámica de la mundialización. Por lo tanto, es necesario hablar desde la perspectiva de las identidades colectivas.

Para entenderlas, debemos mencionar que los elementos explicados anteriormente también son aplicables a este tipo de identidades. Sin embargo, las identidades colectivas no deben ser vistas como un agregado de identidades individuales, a pesar de que se configuren a partir de un grupo de personas que se ven a sí mismos como similares. Si bien es cierto que para que exista una identidad colectiva debe haber un grupo de individuos que la asuman, esto no quiere decir que todas las personas así identificadas piensen, sientan y perciban el mundo de la misma manera.

Estas identidades colectivas se constituyen por personas que tienen un sentimiento común de pertenencia y que comparten un núcleo simbólico cultural y de representaciones sociales similares, pero lo que más les caracteriza es la **orientación común a la acción**. La identidad colectiva es elemento indispensable para pensar y/o comprender por qué un grupo determinado lleva a cabo una acción social, y cómo ésta es interpretada y entendida por otros actores dentro de una realidad social. Para Gilberto Giménez:

[...] la identidad colectiva define la capacidad para la acción autónoma así como la diferenciación del actor respecto a otros dentro de la continuidad de su identidad [...] Resulta imposible hablar de identidad colectiva sin referirse a su dimensión relacional. Vista de este modo, la identidad colectiva comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad (2010: 17).

El que las identidades colectivas tengan una *orientación hacia la acción* es fundamental para entenderlas, pues podrán ser vistas como un *sujeto* o *actor social* con características propias e identificables. No obstante, sería un error tomarlos como entes independientes de las personas que los conforman, pues aunque no son un agregado de identidades individuales, las características que los hacen diferentes de otros actores colectivos son compartidas por los individuos que forman parte de ellos. Para su configuración y reconfiguración, existe una relación recíproca entre la identidad individual y la colectiva.

Una identidad social tiene que ver con la representación que hace un sujeto cuando se reconoce y reconoce a otro sujeto como parte de un grupo social determinado, cuando se asume y asume al otro como miembro de su colectividad (Villoro, 1999). Así, la “existencia de los otros, lo diferente, tiende a fortalecer los lazos de

cohesión y solidaridad interna, a consolidar, si no al conjunto del grupo, sí a su parte más activa y a fortalecer los sentimientos de pertenencia” (Bolos, 1999: 246-247). Se trata de una “representación intersubjetiva” que se comparte entre los miembros de dicho grupo y que constituiría un “sí mismo” colectivo más sólido.

Los sujetos se encuentran inmersos en una *realidad social* que está determinada por las redes de interacción y comunicación en las que comparten sus experiencias. La configuración de su identidad no puede separarse de la interacción que tiene el individuo con dicha realidad; de su participación en las creencias, actitudes o comportamientos de los colectivos con los que tiene relación; ni de los procesos de comunicación social inherentes a cada red de interacción. En palabras de Villoro:

Se puede hablar así de una realidad intersubjetiva compartida por los individuos de una misma colectividad. Está constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su pertenencia a él. Esa realidad colectiva no consiste en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por una ‘cultura’ (1999: 65-66).

La identidad permite comprender, dar sentido y conocer una acción, pero además explicarla. Por tanto, “el concepto de *identidades* es útil para la comprensión y explicación de los conflictos sociales, a partir de las diversas formas de ser y actuar en el mundo, y de las diferentes maneras de concebirlo” (Núñez, 2004: 167). Concordamos con esta percepción de las identidades, en el sentido de verlas como un concepto analítico para entender las formas en que actúan e interpretan su acción los sujetos colectivos y los movimientos sociales.

#### **1.4. Mundialización y construcción de sujetos-actores sociales**

Se debe descartar la noción de una identidad global, ya que, si bien existe una tendencia hacia la homogenización cultural e identitaria emanada de la mundialización, no se puede afirmar que todos seamos idénticos, ni que tengamos una misma forma de pensar y comprender el mundo, ni que compartamos estructuras simbólico-culturales a escala mundial. La cultura se encuentra globalizada debido a las interconexiones provocadas por las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, sin embargo, no existe una cultura mundial en sentido estricto.

No existe una cultura homogénea que le dé sustento a una identidad mundial, ni paradigmas simbólicos que puedan expresarla y transmitirla, ni una memoria colectiva para que se configure y reconfigure. No podría darse el proceso de auto y heteroreconocimiento, pues no habría alteridad con la cual compararse y dotar de valor y sentido a dicha identidad. Por el contrario, a raíz de los efectos polarizantes y excluyentes de la mundialización han surgido y se han multiplicado grupos y colectividades que basados en la identidad se contraponen a este proceso unificador. Nuestro mundo y nuestras vidas están condicionadas por dos tendencias opuestas: la globalización instrumental y la identidad comunitaria.

De acuerdo con Castells (1999), por una parte, nos encontramos en un mundo sujeto a redes de comunicación tecnológica, a mercados internacionalizados, a culturas cada vez más interconectadas y a la supresión de las funciones tradicionales del Estado. Nos enfrentamos a la individualización del trabajo, a la cultura de la “virtualidad real” debido a complejos sistemas mediáticos y a la compresión del espacio y del tiempo. Por otra parte, surgen fuertes expresiones de identidad colectiva en oposición al modelo social que

impulsa la mundialización neoliberal, como las vinculadas con las identidades de género, étnicas y socio-biológicas que se manifiestan en forma de movimientos sociales.

Estas identidades son muy diversas ya que se crean, recrean y siguen los patrones socio-históricos y culturales que les dieron origen. Por ejemplo, la forma en que la identidad de los movimientos lésbico-gays se manifiesta y es interpretada por los demás sujetos sociales, cambia de acuerdo con la estructura social y cultural del lugar en que se configura, pues la relación y comunicación con estas expresiones identitarias difiere de una cultura a otra. La interacción que se da en una cultura “tolerante” es diferente de la que surge en otra con fuertes tendencias conservadoras. En contraposición al proceso mundializador, reivindican su particularismo cultural y el control sobre su vida y su entorno material y subjetivo.

A partir de este análisis, Castells traza una *política radical de identidad* en la cual la formación de identidades con iniciativa son base para tener esperanza en una profunda transformación social. Estas identidades ya no estarían constituidas a partir de sociedades asentadas en el libre mercado y en las instituciones que intentan legitimarlo, sino a partir de movimientos comunitarios de resistencia a la globalización. Propone la hipótesis de que la constitución de actores sociales se realiza como una prolongación de la resistencia comunal.

Por ello, plantea la existencia de *identidades de resistencia*, que se generan en los actores que tienen una posición desvalorada y/o estigmatizada por la lógica del grupo dominante. Este tipo de identidad produce colectividades para resistir al opresor/la opresión. Aunque esta resistencia es local, Castells opina que los movimientos con este tipo de identidad tienen su fuerza en su capacidad de dar consolación, seguridad y protección, justo por la razón de su carácter local y su sentido de la responsabilidad colectiva.

Cualquier esfera de la identidad debe ser entendida y concebida como un proceso de interacción y relación social y no como un hecho dado. Las identidades surgen a partir de las redes de interacción y comunicación. Dicha relación social se encuentra en transformación permanente, por ello es necesario incorporar el análisis del contexto social específico en el que dichas identidades se manifiestan, así como las características de los sujetos que provocan su emergencia.

La identidad colectiva implica la formación de un *nosotros* diferente de los *otros*, un auto y hetero reconocimiento en una coyuntura social determinada. Se es gracias a la pertenencia a un grupo social, éste da sentido a la vida, tanto en el ser como en el actuar. Es por esto que la identidad colectiva se determina a raíz de compartir estructuras simbólico-culturales, como podemos verlo en los movimientos indígenas. La separación entre la economía y las culturas conduce, por una parte, a la reducción del actor social a la lógica de la globalización, haciéndolo funcional para la operación de los patrones culturales, sociales e identitarios dominantes en el sistema. Y por otra, a la reconstrucción de identidades colectivas fundadas ya no sobre roles o posiciones sociales, sino con base en pertenencias culturales históricamente sometidas.

La “construcción de una identidad en los grupos dominados conduce a la tendencia a distanciarse de los valores y estructuras de significado de la cultura dominante, afirmando valores y estructuras alternativas” (Chihu, 2002: 9). Mientras más difícil sea reconocerse como ciudadano en esta sociedad globalizada, más fácil será definirse como parte de identidades colectivas sustentadas en sólidas matrices culturales, ya sea la etnia, la religión o las creencias, género o preferencias. Por lo tanto, la identidad colectiva debe ser concebida en relación con las estructuras simbólico-culturales proporcionadas por la cotidianeidad y por la comunicación e interacción humanas, así como con la manera en que los sujetos transmiten e interpretan sus mundos de vida.

Estas relaciones se modifican de acuerdo con cada contexto cultural específico y con la forma en que la mundialización se inserta en ellas. Para comprender la construcción de actores sociales, se debe plantear la coyuntura actual y qué factores intervienen en dicha construcción. En este sentido, cabe recordar que la mundialización neoliberal ha traído consigo procesos que antes no se encontraban en las relaciones e interacciones sociales a nivel mundial, pues se articula “de manera excluyente cimentando prejuicios y diversas relaciones de subordinación, discriminación, opresión y marginación” (Serrano, 2004: 287).

De acuerdo con los sistemas específicos de relaciones sociales y de poder en los que se producen y reproducen las formas de comunicación e interacción, los sujetos colectivos se definen, se identifican y se confrontan con la otredad. Ésta sólo cobra sentido dentro de las redes de interacción y comunicación social, ya que si estas redes no se producen, no hay forma de compararse y valorizarse con esos *otros* diferentes de *nosotros*, y sobre todo con esos *otros* que tienen la posición de poder en la sociedad. De esta manera, las identidades se configuran en la acción social y se confirman en el ámbito de lo simbólico.

Bolívar Echeverría indica que “ser sujeto es afirmarse en una identidad” (2010b: 49). El sujeto se crea a partir de la contradicción entre identidades y entre complejos simbólico-culturales, y de la forma en que estos se insertan en el cotidiano a raíz del nuevo escenario mundial de globalización neoliberal. Y la mundialización provoca que los productos cotidianos y objetivados de la cultura se separen de los valores, usos y costumbres, de las expresiones culturales y de la memoria que estas interiorizaciones subjetivas traen consigo.

Por lo tanto, muchos actores sociales se cierran sobre sí mismos dándole prioridad a los valores y costumbres sobre las actividades instrumentales y automatizadas, a las tradiciones culturales sobre las innovaciones tecnológicas y de comunicación. Es por esto que “ese proceso de globalización reactiva aquellas formas de acción colectiva basadas en la etnia y la nación, que intentan conferir una base estable y reconocida a la identidad” (Melucci, 2010: 112). De aquí, las redes y pautas de comunicación

[...] como medio de interacción y vinculación social, al ser utilizado como parte del proceso globalizador, genera una paradoja: a la vez que establece una identidad mundial por el reconocimiento de valores universales y antivalores comerciales consumistas [...] fortalece la identidad local por oposición y como mecanismo de defensa. Los fenómenos de resistencia generan por oposición, una alta conciencia y, por lo tanto, una alta identidad, una conciencia fuerte de ésta. Son mecanismos de defensa frente a la invasión cultural sin freno ni medida (Béjar/Rosales, 1999: 18).

Estos mecanismos de defensa mediante los cuales se configuran identidades y actores sociales, son pauta para la construcción de movimientos sociales que se oponen a los dueños del sistema económico, político, cultural y social. Alberto Melucci (2010) considera a la identidad colectiva como elemento indispensable para pensar y/o comprender por qué un grupo determinado lleva a cabo una acción y movilización social, y cómo ésta es interpretada y entendida dentro de una realidad social específica.

Para que se dé el proceso de transformación del individuo en un sujeto social que actúa por modificar sus condiciones de existencia, es indispensable que se configuren identidades sociales. Los estímulos para la acción están proporcionados por el grupo al que se pertenece. Para ello, las identidades colectivas y los movimientos conforman marcos de interpretación que median entre la organización y la acción. E implican un esfuerzo estratégico consciente y colectivo con el objeto de generar significados e interpretaciones compartidas de su situación en el mundo que legitimen e impulsen a la acción colectiva. Es decir, un movimiento social implicaría también un conjunto de acciones colectivas con un grado de “organización social suficiente para haber desarrollado un marco interpretativo que ofrece una identidad común a quienes participan en ellas” (De la Rosa Quiñones, 2010: 269).

El sujeto colectivo es el deseo de ser actor e influir en su devenir en la sociedad. Lo anterior es condición necesaria para que valores como la justicia, la solidaridad, la hermandad y el apoyo mutuo, entre otros, sean transformados en acciones sociales y en elementos que permitan la configuración de movimientos sociales. Silvia Bolos nos dice que “el principio de identidad es la definición del actor por sí mismo” (1999: 37), y esto se logra a través de los mecanismos de dignificación y de resistencia. La emergencia de movimientos sociales no puede realizarse si no existe una autodefinición consciente de ser actores y actrices colectivos. El sujeto social es en principio rechazo de la situación imperante, conciencia de su identidad colectiva y de su situación en el mundo y, por último, intención de tomar en sus manos el devenir de la historia con base en la orientación común a la acción.

Schutz distingue entre dos categorías de motivos para la acción: para qué y por qué. Los primeros se caracterizan “por ser los objetivos que el actor se propone con su acción, se refieren a un tiempo futuro [...] Por otro lado, los motivos que se refieren al pasado y pueden ser denominados ‘razón o causa’, y exigen un acto de reflexión, [...] son aquellos sobre los cuales basan su actuación” (1964: 26). En complemento a esto, Silvia Bolos plantea que los motivos que permiten una acción social son, en primera instancia, una necesidad: “la necesidad expresada o demandada es una necesidad sentida convertida en acción” (1999: 235).

Los diferentes grupos que conforman el mundo “tienen ideas, valores, mitos que estructuran el mundo— en síntesis, cultura—que los predispone a actuar en ciertos modos. En este turbio reino [...] es donde se ubican los resortes de la acción colectiva” (Van Young, 1990: 145). Esto supone el reconocimiento de la especificidad cultural de los actores sociales, así como de su capacidad de creación, comunicación e interacción con otros sujetos, la cual se encuentra fundada en una afirmación de la identidad colectiva. Este principio de acción es el que explica por qué temas “morales” y sociales se combinan con más fuerza que en el pasado. Al sufrir las mismas humillaciones o al estar sujetos a los mismos términos de subordinación, “tienen un interés común en crear un discurso de la dignidad, de la negación y de la justicia” (Scott, 2011: 144). La emergencia de movimientos sociales y actores colectivos no puede organizarse si no se forman actores conscientes.

Ahora bien, aquí es preciso distinguir entre movimiento social y organización. Ya esbozamos de forma general las implicaciones de un movimiento, pero para el caso de la organización, se debe distinguir que ésta es un recurso para la movilización, pero su construcción rebasa esta función. “La organización dentro de un movimiento no sólo es un medio, también es fuente de sentido e identificación en tanto forma específica, por lo que toca a las relaciones que ésta propicia o limita” (De la Rosa Quiñones, 2010: 33).

La organización trae consigo la generación de identidades colectivas que orienta a sus integrantes sobre la forma en que se comunicará e interactuará con otros actores para accionar en conjunto. Por lo que las organizaciones que forman parte de un movimiento, no son por sí solas todo el conjunto de la movilización social, sino que se articulan con otras agrupaciones para conformar todos los entramados simbólicos e identitarios, reivindicaciones y demandas, así como catálogos de acción que le dan vida y pertinencia al conjunto. Es decir, el movimiento sobrepasa a las organizaciones que lo conforman.

En suma, se parte de la premisa de que para actuar dentro de los movimientos sociales es necesario que los sujetos se identifiquen con el movimiento y con la organización u organizaciones que lo impulsan. La *movilización* surge porque los actores tienen una identidad colectiva e intentan defenderla contra la amenaza de cambios y prevenir su destrucción. Melucci señala que la aprobación mutua de la colectividad es un elemento fundamental del proceso de participación (1996: 300).

## 1.5. Movimientos sociales y comunicación política alternativa

Los movimientos sociales se han generado históricamente en sociedades sometidas, ya sea económica, política, cultural o socialmente. Aparecen como reacciones en contra del sistema, como una “superestructura político-cultural” que se expresa a través de la “concientización de la gente que vive sujeta a las restricciones” (Wallerstein, 1995: 28). En los movimientos sociales clásicos era necesaria la combinación de la defensa de los excluidos y dominados con reivindicaciones democráticas, con la lucha revolucionaria, con la destrucción del poder despótico y con la idea de tomar el poder del Estado.

En la actualidad la idea de movimiento social se hace operativa si también permite ver un tipo concreto de acción colectiva en la que una “presencia social efectiva” (Moore, 1989) cuestiona una forma de dominación, y está basada en valores, percepciones, interpretaciones del mundo, en fin, en complejos simbólico-culturales que son compartidos por la sociedad en que se encuentra, es decir, en una identidad colectiva.

Los movimientos sociales existen o pueden existir en los lugares en que la lógica del capitalismo neoliberal entra en conflicto con la de la cultura de los sujetos y su identidad colectiva. Estas situaciones son frecuentes y se viven intensamente en las actuales sociedades mundializadas. Estas pugnas ya no se expresan principalmente mediante una acción dirigida a obtener resultados en la esfera política del poder estatal, sino que además

[...] representan un desafío a los lenguajes y códigos culturales que permiten organizar la información. El incesante flujo de mensajes sólo adquiere significado por medio de los códigos que lo ordenan y hacen posible interpretar sus significados [...] La acción de los movimientos [...] es en sí misma un mensaje que se difunde por la sociedad y transmite formas simbólicas y pautas de relación que iluminan ‘el lado oscuro de la luna’ —un sistema de significados que impugna el que los aparatos tecno-burocráticos intenten imponerse sobre los acontecimientos individuales y colectivos— (Melucci, 2010: 105-106).

Es por ello que Danilo Martuccelli indica que “las identidades actuales de un sujeto colectivo no son entonces más que el resultado transitorio de estrategias político-discursivas que son por definición abiertas y múltiples” (2010: 66). Es así que los movimientos sociales apelan a la configuración de discursos y formas de comunicación alternativas en los cuales se muestre su repertorio simbólico-cultural, así como sus objetivos y estrategias de lucha y resistencia. Pero, ¿de qué modo los movimientos pueden hacer que sus mensajes los lleven a cambios políticos efectivos?

En la era industrial los antagonismos y conflictos sociales eran inherentes a las contradicciones entre el movimiento obrero y el capitalismo, asimismo estaban unidos a las luchas por el reconocimiento de los derechos civiles y de la ciudadanía. Cuando estas contradicciones sufren una ruptura por el paradigma de la mundialización neoliberal, los movimientos pierden su carácter de personajes comprometidos en la confrontación con el Estado por la toma del poder. En lugar de esto, ahora emergen en áreas o redes sociales donde se negocia y configura una identidad colectiva. Para Melucci, estas áreas o redes del movimiento son:

a) un campo en el cual se estructura mediante la negociación una identidad colectiva, en la cual orientaciones y vínculos de la acción son definidos y redefinidos dentro de unas redes de solidaridad que muestran la relación entre las personas y su vida cotidiana y; b) un terreno donde la identidad se recompone y unifica, es decir, redes sociales que confieren cierta continuidad y estabilidad a las identidades de individuos y grupos en sistemas sociales donde éstas se hallan en un proceso de constante fragmentación o desestructuración. De este modo, el movimiento



proporciona a individuos y grupos un punto de referencia para reconstruir identidades divididas entre distintas afiliaciones, distintas funciones y tiempos de la experiencia social (2010: 117).

Melucci considera que el nuevo antagonismo que manifiestan los movimientos sociales tiene un carácter eminentemente comunicativo, ya que ofrecen a la sociedad otros códigos simbólicos que perturban la lógica de aquellos que dominan el sistema de comunicación transnacional. Y como dice James Scott: “En la medida en que [...] sienten que finalmente han hablado con la verdad a los que tienen el poder, el concepto de verdad puede tener una dimensión sociológica en el pensamiento” (2011: 33).

Ríos Robledo (2001) precisa que el concepto de comunicación política señala la necesidad de observar con mayor detenimiento, el papel que la comunicación juega en las actuales circunstancias de la transición político-democrática. Habla de la necesidad de analizar las estrategias que los distintos actores utilizan para mejorar su posición en la estructura social y demanda una comprensión aguda y precisa de los mecanismos que permiten que un discurso sea legítimo y aprehendido por la población.

En un mundo en donde el receptor es condicionado al sometimiento ideológico y cultural a través de los medios de difusión masiva, diversos grupos han creado alternativas de comunicación que pretenden hacer frente a los mensajes dominantes. Entre ellos tenemos a los movimientos sociales, los cuales han creado alternativas discursivas para la difusión de sus mensajes que permiten dar a conocer las contradicciones del sistema y las dependencias ideológicas, buscando desarrollar en las personas un proceso de reflexión liberador y autoconsciente de las estructuras que las someten<sup>6</sup>. Esto ha permitido que surjan opciones contra las formas acostumbradas de comunicación masiva, sobre todo por el contenido identitario y discursivo de las mismas.

Mercedes López define como alternativo a todo medio que implica una opción frente al discurso dominante y que busca sacar a los receptores de su pasividad y manipulación. Es un proceso de toma de conciencia, de organización y de acción de las clases subordinadas. Las características específicas de cada experiencia de comunicación alternativa dependen de las condiciones en las que se implementen, de los grupos que las llevan a cabo, de su cohesión y grado de vinculación con otros sectores de la población y de las condiciones históricas y sociales del país en que se efectuaron. Estas condiciones tienen que ver con la percepción que cada individuo tiene del mundo y de su estadio en él, lo cual va configurando imaginarios y utopías<sup>7</sup> que son factores que determinan la trascendencia de la comunicación alternativa.

En este sentido, se puede decir que son alternativos “los medios o sistemas de comunicación que incorporan nuevos actores, nuevas voces, al diálogo colectivo que ocurre en la sociedad”. La alternatividad se construye en el proceso de “subversión semiológica”, es decir, mediante el discurso de los movimientos se logra lo que se ha denominado acción significada (Simpson, 1989: 137). Estas experiencias deben ser observadas “en función de sus capacidades como **productores de significados** a través del **discurso público** [...] La creación de estos significados contribuye a conformar la identidad colectiva de un movimiento social” (Chihu, 2002: 105). Melucci menciona que se pueden identificar tres modelos de acción comunicativa en los nuevos movimientos sociales. Estos son:

- 1) La profecía. Su mensaje es que lo posible es ya real en la experiencia directa de aquellos que lo envían. La lucha por el cambio ya está encarnada en la vida y en las formas de estructuración del grupo. De este

---

<sup>6</sup> Al respecto, véase Ríos Robledo (2001).

<sup>7</sup> Corral nos dice que la utopía, como formulación teórica y como ejercicio, actúa como “muro de contención de las fuerzas disgregadoras del individualismo sobre la primordial vocación comunitaria de la sociedad” (1994: 2).

modo, mientras los movimientos luchan para subvertir los códigos, difunden culturas y estilos de vida que entran en el circuito del mercado o son institucionalizados.

2) La paradoja. En ella la arbitrariedad del código dominante aparece por medio de su exageración o de su impugnación.

3) La representación. Aquí la respuesta consiste en una reproducción simbólica que separa los códigos de los contenidos que habitualmente los ocultan. Esta forma se puede combinar con las anteriores. Los movimientos contemporáneos recurren mucho a formas de representación, como el teatro, el video, los medios de comunicación (2010: 117).

A juicio de Della Porta y Diani (2006), la acción colectiva es una reelaboración de elementos simbólicos, entre los cuales no sólo existe una "manipulación creativa de nuevos símbolos, sino que también se realiza una de la tradición" al rescatar la memoria. En este sentido, los movimientos sirven como un tipo de medios de comunicación cuya función principal es mostrar lo que el sistema de códigos dominante no transmite. De esta manera es posible afirmar que los movimientos sociales ahora deben ser entendidos en dos planos diferentes, "en el de la acción propiamente tal y en el del sentido de la misma. Lo importante entonces es poder entender el (o los) sentidos de los movimientos, pero teniendo presente que pueden ir mutando en el tiempo, marcando los diferentes momentos que recorre el movimiento" (Calderón, 1995: 123).

La acción de los movimientos se plantea en el ámbito de los símbolos y de la comunicación, y cómo a través de ella se configuran las identidades sociales afines a los mismos. Así, "el eje rector de la vida social, de la conducta colectiva y de la fenomenología de los movimientos sociales será finalmente la interacción social asentada en la experiencia comunicativa" (Cisneros, 2001: 190). Por ello, las representaciones, discursos y acciones públicas de los movimientos tienen casi siempre una dimensión estratégica o dialógica que influye en la forma en que son percibidos y aprehendidos por la otredad, ya sean sus adversarios o sus simpatizantes.

El espacio político, social y cultural que acompaña a los movimientos sociales hace que necesiten "sus emblemas para representarse, visualizar su propia identidad, proyectarse tanto hacia el pasado como hacia el futuro" (Baczko, 1991: 20). De esta forma, la comunicación política alternativa se enfocaría en conocer y analizar las diferentes formas discursivas que pueden ser utilizados para difundir de otra forma aspectos de la realidad, así como otro modo de ver el mundo, una resignificación de la realidad social. Para Maristella Svampa (2008), la resignificación y la acción colectiva, como parte de una relación interactiva entre los sujetos sociales involucrados en las dinámicas de los movimientos sociales, dan pauta a la construcción de identidades mediante la puesta en juego del discurso empleado en su comunicación alternativa.

Las acciones de los movimientos sociales se producen en oposición a las fuerzas económicas y políticas que pretenden imponer la lógica ideológica del neoliberalismo y, por tanto, la eliminación de los sujetos colectivos y de los complejos simbólico-culturales no funcionales a la dinámica del sistema. A todos éstos se les pretende incorporar a los flujos y redes de información transnacional, de producción, consumo y comunicación de masas. Sin embargo, no todas las manifestaciones de resistencia a la globalización traen consigo un movimiento social. Muchas son portadoras de intereses creados, legítimos o no, y otras son expresiones de comunitarismos autoritarios y violentos, los cuales pueden convertirse en antimovimientos sociales, de oposición o de exclusión. Sobre este concepto hablaremos en el último capítulo de este apartado.

## 1.6. Memoria e identidad étnica

Últimamente, América Latina se ha caracterizado por la emergencia y proliferación de diferentes manifestaciones indígenas que se oponen al neoliberalismo y que buscan transformar los sistemas económicos, políticos, sociales y culturales en los que se encuentran inmersos. Uno de los elementos que nos permite comprender este tipo de manifestaciones y resistencias se refiere a la cuestión de la identidad colectiva como formadora de sujetos y actores sociales participativos y, por lo tanto, de movimientos sociales.

La memoria colectiva es un factor fundamental para la configuración de este tipo de *identidades de resistencia*. Es así ya que “la memoria es un elemento constitutivo del sentimiento de identidad [...] en la medida en que es un factor extremadamente importante del sentimiento de continuidad y de coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí mismo” (Pollak, 1992: 5). La memoria, entendida como las representaciones colectivas del pasado tal como se forjan en el presente, estructura las identidades sociales, inscribiéndolas en una continuidad histórica y otorgándoles un sentido, es decir, una significación y una dirección (Traverso, 2007: 68).

Por lo tanto, creo necesario abordar cómo la memoria funge como un elemento importante para la formación de identidades étnicas y en resistencia, sobre todo al Estado y al sistema neoliberal imperante. Es posible decir que la **memoria** puede trabajarse desde dos posibilidades: como herramienta teórico-metodológica, a partir de conceptualizaciones desde distintas disciplinas y áreas de trabajo, y otra, como categoría social a la que se refieren los actores sociales, su **uso social y político**, y las conceptualizaciones y creencias del sentido común (Jelin, 2002: 17).

La acción política implica siempre la toma de decisiones que ordenan la vida colectiva en función de determinados fines y objetivos: conlleva por lo tanto el diseño del futuro deseado y se asienta en un presente que es el resultado de realidades heredadas del pasado. La clave política en la formación de las identidades colectivas es “buscar los nexos entre la estructura y la cultura para tratar de comprender la naturaleza de los actores sociales en términos de procesos de larga duración de acumulación de experiencias y construcción de tradiciones” (Grez, 2005: 26).

En esta investigación se analizan movimientos sociales con matrices identitarias basadas en la población indígena. Son movimientos que utilizan estratégicamente los recursos de la identidad étnica frente a un Estado excluyente y opresor, y que lograron posicionar el tema de la autonomía indígena y la defensa de su territorio al primer plano de la escena política de sus respectivos países. Los grupos indígenas han empezado a resistir “por el ordenamiento del presente y por la construcción del futuro [que] involucran disputas sobre las interpretaciones del pasado, de la misma manera que las valoraciones del pasado obedecen a intereses y motivaciones del presente” (Vilas, 2013: 150).

Es importante tener claro que la etnicidad no se define por la particularidad cultural objetiva, sino por la construcción social y política que se hace de ella, y por las estrategias que los actores sociales emplean para darle sentido a una existencia y una convivencia en el interior de un grupo de pertenencia (Gutiérrez Martínez, 2008: 24). Según Fredrik Barth (1976), la etnicidad es un producto del proceso de identificación que puede definirse como la organización social de la diferencia cultural. Por lo tanto, lo que se destaca no es sólo el contenido cultural de la identidad étnica, sino los mecanismos de interacción y comunicación que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen y explican las fronteras colectivas.

En lo que sigue nos referiremos exclusivamente a las identidades de los grupos indígenas de América Latina, es decir, de las culturas que tienen como referente ascendente a los pueblos que habitaban la región antes de la llegada de los españoles, que, si bien no son herederos directos, aún conservan rasgos que los distinguen de la cultura occidental. Como sabemos, el colonialismo español primero y luego el Estado, sometió a estos grupos indígenas a un proceso de extrema marginación y exclusión, así como de dominación y coacción, en sus propios territorios ancestrales. Este elemento es parte esencial de la memoria colectiva de estos grupos.

Abordar la memoria de las culturas originarias involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. También se debe tener en cuenta que hay un cuerpo de saberes, pero también hay emociones. “Un primer eje que debe ser encarado se refiere al sujeto que rememora y olvida. ¿Quién es? ¿Es siempre un individuo o es posible hablar de memorias colectivas?” (Jelin, 2002: 17). Creemos que es posible hablar de memorias colectivas, sobre todo para la configuración de las identidades de estos pueblos indios y, más allá, para la conformación de movimientos indígenas. Isabel De la Rosa dice que son:

[...] grupos con acciones colectivas amplias y de carácter popular que involucran a actores y grupos que han enmarcado su situación en términos de un agravio moral, mediante un discurso étnico que ha servido como puente semántico para llevarlos de la comprensión de la injusticia en que se encuentran a buscar su resarcimiento por medio del desarrollo de interacciones sostenidas con aquellos que les niegan reconocimiento (2010: 56).

La memoria de los oprimidos no se priva de protestar contra el tiempo lineal de la historia y frente a las historias “oficiales” estatales y de los grupos de poder, emergen historias alternativas. En unas y otras es fácil advertir la politización de la memoria que trae el pasado a la arena de los enfrentamientos presentes (Vezzetti, 2007). Pero, ¿qué elementos de su identidad emplean los pueblos indígenas para reivindicar su dignidad y su autonomía frente al Estado y a los sectores sociales dominantes? Como respuesta, se enumeran y explican los principios básicos de la identidad étnica, que, como veremos en los casos analizados, varían en su uso y en el grado de importancia que les dan para la construcción del discurso étnico difundido. Los componentes culturales básicos de la representación social que tienen de sí mismos los grupos étnicos, en contraposición con la cultura nacional mayoritaria de carácter occidental, son los siguientes (Giménez, 2000):

- 1) la reivindicación permanente de sus **territorios** ancestrales como lugares de anclaje de su memoria colectiva, contenedores de su cultura y referente simbólico de su identidad social,
- 2) la concepción e interpretación de la vida **comunitaria**, ya sea en el ámbito político, social o cultural que representa estar asentados en dicho territorio en específico; así como la valorización del propio **sistema de parentesco** como fundamento primordial de su pertenencia grupal;
- 3) los recuerdos **históricos** de una línea de ancestros y dioses que registran el trauma de la colonización y de la opresión, pero también de los **mitos** relacionados con héroes simbólicos de la resistencia desde hace 500 años y antes;
- 4) un complejo **religioso-ritual** que actualiza, reafirma y renueva la identidad del grupo, mediante la dramatización de su **visión del mundo**, de la vida y de la muerte, así como de su estancia en el mundo.
- 5) la valorización de la propia **lengua** no sólo como medio de comunicación, sino también como archivo vivo de su visión del mundo y símbolo distintivo de su identidad cultural;
- 6) una **tradicción** archivada en la memoria colectiva, que remite a la permanencia de ritos, usos y costumbres que forjan una forma de organización e interacción colectiva.

Estos elementos son activados en la memoria colectiva de los indígenas para generar acciones orientadas a dar sentido al pasado, interpretándolo y trayéndolo al escenario del presente. Recordamos porque el pasado constituye el fondo de nuestra identidad, de una identidad sin la cual nos sentimos amenazados. Es por ello que la memoria puede constituirse como un instrumento al servicio de una lucha noble (Blair, 2002) y sus

funciones positivas son reforzar la cohesión social mediante la adhesión afectiva al grupo (Pollak, 2006). A continuación, se explican dichos componentes de la identidad étnica.

#### a) Tierra y territorio

Las identidades étnicas hacen referencia a un territorio considerado no bajo el ángulo utilitario o instrumental, sino principalmente con una perspectiva simbólico-cultural. Se trata de territorios-signos que se consideran también como una herencia común, como la tierra de los padres y de los antepasados con los cuales se sienten y se comportan como descendientes genuinos y como hermanos de sangre. Es un territorio modelado por el trabajo de muchas generaciones y que, por lo mismo, funciona como vínculo material entre las generaciones del pasado y las del presente.

El territorio se considera como espacio de inscripción de la memoria colectiva, como soporte material de la vida comunitaria y como referente simbólico de la identidad colectiva. En el caso límite funciona como “territorio sagrado”, es decir, como “un espacio de comunión con un conjunto de signos y valores” (Bonnemaison, 1981: 257). La “topofilia” bajo su modalidad de apego a un territorio ancestral, parece ser un componente fundamental de la identidad étnica. “Resulta indudable” –dice Bartolomé– “que para los pueblos nativos el territorio representa un referente fundamental dentro del cual inscribir la identidad colectiva” (1997: 86).

Las identidades étnicas comparten con las identidades nacionales la referencia a un territorio lleno de símbolos, no obstante, existe una diferencia fundamental. En el caso de la identidad nacional dicha referencia implica apropiación y posesión territorial. Pero en el caso de la identidad étnica la referencia al territorio es frecuentemente una referencia reivindicativa y nostálgica, porque es la referencia a un bienpreciado del cual se ha sido despojado física y simbólicamente.

#### b) Parentesco y comunidad

La valorización del parentesco y de la familia es otra de las marcas distintivas de la identidad indígena. No hay que olvidar que la pertenencia étnica se adquiere fundamentalmente por nacimiento, es decir, a través de la inserción en una familia y, por lo tanto, en un sistema de parentesco. Para Isaacs, por ejemplo, la familia es un “grupo básico de identidad” en cuyo seno el individuo interioriza una tradición cultural, un lenguaje, una religión y un sistema de valores y de status (1975: 38). Por eso, la familia suele ser la estructura de aprehensión de todas las formas de comunidad, incluidas las “imaginadas”, que “desde tiempos inmemoriales connotan pureza y extremo desinterés” (Gallisot, 1987: 19).

La memoria es una representación del pasado construida como conocimiento cultural compartido por generaciones sucesivas desde el ámbito de la familia. Pero toda esta construcción simbólica e identitaria familiar, está enmarcada en la pertenencia a una comunidad que les da sentido. El presente es una permanente repetición y reproducción del pasado común de las comunidades (Jelin, 2002: 23-24). Esta vivencia es esencial para comprender el sentido de solidaridad y apoyo mutuo en las comunidades indígenas.

#### c) Historia y mito

Existe un relativo consenso entre los autores acerca de la importancia decisiva de la referencia a un origen común o a ancestros comunes para la configuración de la identidad étnica. Según George De Vos, por ejemplo, la identidad étnica es “una forma de pertenencia orientada prevalentemente hacia el pasado” (1972: 437) que comporta “un sentido de continuidad histórica con ancestros y un lugar de origen comunes” (1995:24). Y Miguel Alberto Bartolomé afirma que la memoria de una genealogía es tan fundamental que

cuando ésta se pierde, una identidad étnica deja de ser tal para adquirir otra identidad, por ejemplo, una “identidad residencial” (1996: 121-122).

Los ancestros adquieren relevancia no por sí mismos, sino en cuanto transmisores autorizados de una compleja herencia cultural. En este sentido, las identidades étnicas se caracterizarían por ser profundamente históricas, o lo que es lo mismo, por ser propias de “sociedades de memoria”. Lo que la define es el hecho de conferir al pasado una autoridad trascendente para regular el presente (Hervieu, 1993: 126-127). Y las bases de esta autoridad no es la antigüedad, como pudiera parecer a primera vista, sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente. Es por ello que “el olvido es temido, ya que su presencia amenaza la identidad” (Jelin, 2002: 19).

#### d) La religión o cosmovisión

En palabras de Alfredo López Austin (1973: 69) “la cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en recursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo”. Su carácter histórico implica su vinculación dialéctica con el todo social y, por lo tanto, su permanente transformación

Asimismo, la religión constituye una dimensión fundamental de las identidades étnicas, aunque puede preverse que irá perdiendo relevancia a medida que se vaya generalizando el pluralismo religioso en las comunidades. En la mayor parte de los casos se trata de una religión de carácter predominantemente ritual, centrada en la figura de los santos patronos y en las celebraciones festivas destinadas a honrarlos. En este componente de la identidad étnica, la memoria colectiva consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados y que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas.

Se puede decir mucho sobre las funciones de este tipo de religión en el seno de las comunidades, pero aquí nos limitaremos a señalar su función identificadora. Dentro de las poblaciones indígenas, los “dioses” o “espíritus” constituyen la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto se les consideran no sólo como protectores, sino como centro de convergencia de las relaciones sociales de la comunidad y elemento clave de su identidad. Resumen su identidad histórica, su realidad presente y su destino. Por eso no hay peor ofensa para una comunidad que un atentado contra sus “dioses” o “espíritus”.

#### e) La lengua como “modelo del mundo”

La relación con la lengua madre es un componente decisivo de las identidades étnicas. La lengua no es sólo un medio de comunicación, sino también un sistema simbólico que propone formas de entender el mundo, una especie de código que compendia la visión del mundo de una colectividad. Como explica Benedict Anderson, el lenguaje exhibe por sí mismo un aura de primordialidad o una connotación ancestral que lo enlaza con el mito de los orígenes, con la vida y con la muerte. Y en algunas de sus concreciones llega a actualizar la comunión entre los miembros del grupo. “A través del lenguaje aprendido sobre las rodillas de nuestra madre, lenguaje del que nos separamos sólo en el sepulcro, reconstruimos el pasado, imaginamos una membrecía y soñamos un futuro” (1983: 140).

La lengua también es considerada como herencia de los antepasados de la comunidad y, por lo tanto, está estrechamente ligado con la tradición. La pérdida de la lengua suele ser uno de los primeros signos de erosión de la identidad étnica y de su cultura. “Se podría proponer que una tendencia generalizada es que el reemplazo

lingüístico esté acompañado por el renunciamiento étnico” (1997: 83), dice Miguel Angel Bartolomé. En fin, se puede señalar que con base en la lengua, “las identidades y las memorias no son cosas *sobre* las que pensamos, sino cosas *con* las que pensamos. Como tales, no tienen existencia fuera de nuestra política, nuestras relaciones sociales y nuestras historias” (Jelin, 2002: 25).

*f) Una tradición compartida*

La tradición es una noción dinámica, compatible, en principio, con el cambio, la modernización y el desarrollo (Enloe, 1973), porque nunca es mera repetición del pasado en el presente, sino filtro, redefinición y reelaboración permanentes del pasado en función de las necesidades y desafíos del presente. Digamos entonces, que la tradición “es el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc., que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (Hervieu, 1993: 127). Así entendida, la tradición desempeña un papel estratégico en la definición de la identidad étnica, debido a su carácter englobante y abarcador. “Las tradiciones, a menudo convertidas en prácticas rituales, pueden servir de soporte a la actividad del cambio social como un recurso para la movilización” (Gómez, 2003: 41).

Las identidades étnicas son el resultado de un proceso, la importancia de los elementos explicados puede variar en el tiempo y en el espacio; no son estáticas y dependen del grado de asimilación que cada pueblo les otorgue. Pero algo que permanece es la memoria que los grupos indígenas tienen sobre dichos componentes, ya que se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, agentes sociales que intentan dar vida a estos sentidos del pasado. Y en la medida en que las palabras y la comunidad de discurso son colectivas, la experiencia también lo es. Las vivencias individuales no se transforman en experiencias con sentido sin la presencia de discursos y éstos son siempre colectivos.

Para explicar el carácter relacional y procesual de las identidades étnicas, debemos decir que éstas no son homogéneas ni inmutables. Generalmente están atravesadas por conflictos derivados de la interferencia de sub-identidades internas como son la identidad de género y la de clase. Por ejemplo, algunos estudios feministas sobre la identidad de las mujeres afroamericanas han demostrado la membresía dual de estas últimas: por un lado se sienten miembros de su grupo étnico, pero por otro también del grupo de las mujeres oprimidas. Por eso, a veces se sienten más solidarias con los hombres de su raza, pero otras veces se sienten más solidarias con las mujeres euroamericanas organizadas en grupos feministas.

Ahora bien, para comprender los conflictos y movimientos sociales por motivos étnicos han surgido dos teorías: la “teoría del conflicto realista” y la de la “identidad social”. La primera sostiene que los conflictos raciales o interétnicos se explican fundamentalmente, como cualquier otro conflicto social, por la oposición entre “intereses reales”, que frecuentemente se entienden como intereses materiales (Forbes, 1997). Por lo tanto, dichos conflictos tienen siempre en última instancia una motivación económica o política.

Pero lo limitado de esta concepción un tanto simplista y materialista es que no puede explicar ciertas peculiaridades de los conflictos étnicos. Es verdad que los grupos étnicos se batan por la tierra, por recursos materiales o por más trabajo y empleo. Pero los conflictos étnicos más típicos no se agotan en este tipo de reclamos y muchas veces tienen poco que ver con el choque de intereses materiales o económicos.

Por el contrario, muy frecuentemente tienen por foco principal demandas de bienes intangibles, como el reconocimiento de la dignidad, el respeto o la valorización de su identidad colectiva, sus derechos humanos

o por la autonomía. Y es aquí donde interviene la “teoría de las identidades”. Según esta teoría, lo que subyace a la disputa por “bienes intangibles” es en realidad la búsqueda del reconocimiento de la propia identidad minorizada, descalificada y estigmatizada por los grupos dominantes y el Estado. El “bien intangible” por antonomasia que se halla en juego es la propia identidad, considerada como valor supremo. Estas consideraciones son de gran utilidad para comprender el discurso de la dignidad que nos llega de estos movimientos, así como su trascendencia o impacto en otros sectores sociales. Jelin señala:

La lucha se da, entonces, entre actores que reclaman el reconocimiento y la legitimidad de su palabra y de sus demandas. Las memorias de quienes fueron oprimidos y marginalizados [...] surgen con una doble pretensión, la de dar la versión «verdadera» de la historia a partir de su memoria y la de reclamar justicia. En esos momentos, memoria, verdad y justicia parecen confundirse y fusionarse, porque el sentido del pasado sobre el que se está luchando es, en realidad, parte de la demanda de justicia en el presente. Son momentos en los que emergen públicamente relatos y narrativas que estuvieron ocultos y silenciados por mucho tiempo. Provoca gran sorpresa pública la supervivencia, a veces durante décadas, de memorias silenciadas en el mundo público pero conservadas y transmitidas en el ámbito privado (2002: 42-43).

En estas luchas de resistencia indígena que hacen un llamado a su memoria colectiva, el futuro es abierto, incierto, indeterminado; lo que puede cambiar es el *sentido* de ese pasado, sujeto a reinterpretaciones ancladas en la intencionalidad y en las expectativas que ellos tienen para ese futuro. Estos actores sociales emplean ese pasado, colocando en la esfera pública de debate interpretaciones y sentidos del mismo. “La intención es establecer/convencer/transmitir una narrativa, que pueda llegar a ser aceptada” (Jelin, 2002: 39). El uso ejemplar de esta memoria colectiva “permite utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día” (Todorov, 2000: 12).

Tener en cuenta lo antes dicho es importante para comprender un discurso como el que los pueblos originarios han mostrado en tiempos recientes. Ese discurso que es tan profundamente humanista y a la vez estremecedor, como el fragmento siguiente:

Hablamos con nosotros, miramos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la DIGNIDAD para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la DIGNIDAD a habitar en nuestro corazón...<sup>8</sup>

## 1.7. Antimovimientos sociales, ¿oposición o exclusión?

Además de la emergencia de manifestaciones en contra del manejo de los códigos culturales, sociales, económicos y políticos dominantes, encontramos el surgimiento de *antimovimientos sociales*. La diferencia entre éstos y aquéllos radica en la naturaleza de los comportamientos que se muestran. Invocar al pueblo, al nacionalismo o alguna religión, a veces ha transformado a los movimientos populares en antimovimientos sociales, convirtiéndolos en regímenes totalitarios y autoritarios. Sin embargo, también es importante no dejar de lado la labor del Estado y del capital para provocar antipatías hacia los movimientos sociales, así como la fragmentación, la intolerancia, la represión y la estigmatización del mismo.

---

<sup>8</sup> Carta dirigida en febrero de 1994 por la Comandancia General del EZLN al Consejo 500 Años de Resistencia Indígena.



Touraine (1997) explica que el problema de la obsesión con la identidad es la que arremete en contra de los movimientos sociales, transforma al adversario o diferente en un enemigo y convierte el ideal de la libertad en una búsqueda por la homogeneidad. Por otro lado, desde la sociedad civil también emerge o se crea en ella (sobre todo desde los medios masivos de comunicación) la percepción de que los movimientos sociales tienen esas características, provocando el rechazo hacia los mismos, la crítica destructiva y la antipatía. Es una confrontación de identidades colectivas que puede llegar a la violencia entre ellas.

Los dos elementos son importantes para poder comprender la posibilidad que pueden tener los movimientos en la solución de sus reivindicaciones y demandas. Para el primer caso, desde el interior de las organizaciones que integran la movilización social, se crean paradigmas identitarios esencialistas que llegan a caer en fundamentalismos, sectarismos y violencia a la otredad. Pero para el segundo, el Estado y el capital han creado diferentes estrategias que pretenden generar esa percepción en la sociedad civil, con el objeto de desarticularlos y preservar su dominación.

Los movimientos sociales pueden dar la vuelta en su lucha y convertirse en antimovimientos sociales, tanto desde el interior, como desde el exterior de ellos. Esto sucede cuando un sujeto-actor social se sumerge demasiado en una identidad colectiva sustentada en una sólida matriz cultural y sólo apuesta a ella. Esto se relaciona con lo que Laplantine menciona: “las comunidades mesiánico revolucionarias dividen en dos la humanidad: los creyentes y los otros” (1977: 121). Entonces se da una ruptura en la definición de movimiento social, se quiebra la intención que dio origen a su surgimiento, por lo que sus orientaciones se reducen a la conformación sectas autoritarias.

Debido a la mundialización neoliberal, diversos movimientos se pronuncian en contra de la modernidad, de las transformaciones económicas y de las consecuencias sociales que esto produce, afirmando reivindicar los valores comunitarios, étnicos o nacionales. En estos movimientos surgen acciones en contra del universo instrumental que impulsa el sistema, pero que se configuran reivindicando identidades colectivas sustentadas en complejos-simbólicos culturales demasiado arraigados en el grupo, como las tradiciones comunitarias o religiosas, y no lo hacen proclamando la libertad o la emancipación colectiva.

Algunas veces, este tipo de movimientos se alejan de la otredad en defensa de su modo de vida y de su “autonomía” amenazada por la mundialización, otras veces se convierten en movimientos violentos. Las identidades más proclives a estas reacciones ante el sistema son las étnicas y las religiosas. Este tipo de fenómenos “cabalgan sobre diversas metas, tales como volver a un pasado que se considera dorado [...]; separar los componentes de la nación para conservar o revitalizar, con afán exclusivista, determinados valores que están depositados en uno de ellos; organizar, en fin, al conjunto de la sociedad a partir de un cartabón que se pretende superior” (Díaz-Polanco, 1998: 33).

La diferencia con los movimientos es que estos grupos se identifican con un ente o colectivo histórico y cultural concreto, ya sea una ideología política, una etnia o una religión, y no están dispuestos a la construcción dialógica dentro de la sociedad en que se desenvuelven. “Dichos clanes manejan sin empacho la exclusiva, la exclusión, el desprecio o la estigmatización. Infaliblemente, quien no desprende el olor de la propia jauría se ve rechazado” (Maffesoli, 2002: 234).

La dificultad que emerge en la coyuntura actual es que los antimovimientos sociales ya no son sólo deformaciones, alteraciones o degradaciones internas de los movimientos sociales, sino que también son provocadas por el Estado y el capital. Esto se produce por la nueva configuración de las redes transnacionales

de interacción y comunicación social dominada por las nuevas tecnologías de la información, debido a que van cambiando la forma en que los individuos se comunican, propagando un mensaje globalizador que rompe con las relaciones sociales existentes, y que tiende a fracturar las interacciones de las colectividades. Se produce así un proceso de clausura y rechazo que conlleva a la formación de *antimovimientos sociales*.

Lo que hay que destacar de este fenómeno es que apelan a la afirmación extrema de una identidad colectiva. Es una forma del racismo y del fascismo, ya que no sólo se manejan esquemas de percepción de la inferioridad basados en fundamentos biológicos, sino que se ponen en conflicto ámbitos culturales de los “diferentes a nosotros”, los cuales son tomados como enemigos que deben ser eliminados. Los *otros* nos invaden, dicen, pero lo que se expande es también un colectivo comunitario, una etnia o religión, que son portadoras de rasgos considerados como agresivos. El ejemplo más emblemático de estos *antimovimientos* lo podemos encontrar en el fundamentalismo islámico.

Asimismo, existen actores sociales que radicalizan su postura en contra de sus adversarios y con esto creen fortalecer al movimiento. Esto sucede cuando dicho actor identifica o define al oponente en términos no sociales, cuando lo juzga desde una perspectiva cultural, de costumbres y creencias, así como de conjuntos de valores e interpretaciones del mundo inadmisibles por su identidad colectiva. Cuando esto pasa, se está en la antesala para que dichas acciones configuren el nacimiento de un *antimovimiento social*.

Este proceso deja abierta la posibilidad de un conflicto derivado de las diferencias culturales existentes entre los múltiples grupos que hay en la sociedad mundializada. Esta divergencia puede provocar el encierro de cada cultura en una experiencia particular incomunicable. Semejante fragmentación conduciría a un mundo de sectas y/o comunidades y al rechazo de toda posible convivencia con la otredad. Este comunitarismo transformaría una cultura en instrumento de movilización política y rechazo del *otro*, del distinto a *nosotros*.

Por lo mismo y de acuerdo con Millán (2014) y De la Rosa Quiñones (2010), se entiende a los movimientos sociales e indígenas analizados como acciones, prácticas y discursos que involucran a varios actores sociales que cuentan con grados de organización y que, con base en ellos, lograron construir identidades colectivas sólidas sustentadas en matrices culturales étnicas. La hipótesis es que estas agrupaciones no se han convertido en *antimovimientos sociales*, a pesar de que el Estado y el capital haya activado su maquinaria para ello.

Con su retórica lograron movilizar y convocar a diferentes y variadas personas y organizaciones, por lo que intervienen en la arena de “lo cultural” y “lo político” modificando los imaginarios colectivos, ampliando el horizonte de la representación del mundo de lo posible y generando acciones colectivas con la intención de transformar sus condiciones de vida y, ¿por qué no?, del mundo.

La historia de los movimientos indígenas analizados es una de las tantas enseñanzas que los pueblos originarios nos han legado. Debemos aprender cómo, en la construcción de su discurso, han hecho resurgir su historia y memoria colectivas, como un mecanismo de identificación y resistencia, de organización y de acción, para de ahí convertirnos en sujetos activos y participativos con el objeto de lograr una transformación social verdadera. Sobre estas experiencias damos cuenta en esta investigación.

## PARTE II: EL MOVIMIENTO MAPUCHE AUTONOMISTA EN CHILE

Las políticas neoliberales provocaron la continuación del racismo e inequidad en América Latina, por lo cual los conflictos por tierra, recursos y derechos indígenas se desarrollaron de manera más intensa a partir de los años 90, justo al cumplirse 500 años de que los europeos llegaron a estas tierras. Los mapuche son uno de los pueblos indígenas de la región y están asentados territorialmente en los Estados chileno y argentino. En esta investigación nos ocupamos únicamente del movimiento mapuche autonomista en Chile, país en el que los conflictos ejemplifican cómo el neoliberalismo representa la persistencia de una situación de opresión y despojo para y contra ellos.

Este grupo indígena se ha organizado en las últimas tres décadas para obtener su emancipación. A pesar de que la historia de organización y movilización de los mapuche tiene mucho tiempo, 1997 marcó el surgimiento de la perspectiva autonomista, que si bien anteriormente ya hablaban de autonomía, a raíz de este suceso lo hicieron de forma más clara y contundente. El 1 de diciembre de ese año, tres vehículos de una empresa forestal amanecieron incendiados. Los mapuche iniciaban, así, una embestida más radical en contra del capitalismo que les ha despojado sus tierras y del Estado que ha permitido que su identidad colectiva se vea amenazada ante el “progreso” neoliberal. Sobre este proceso trata esta parte del trabajo.

La historia del movimiento mapuche en general y del autonomista en particular, se nutre de la memoria colectiva que da cuenta de su historia. Se alimenta del recuerdo de las vejaciones sufridas desde tiempos remotos, así como de las arbitrariedades recientes. Del despojo, de la violencia, de la estigmatización, de la discriminación, de los atropellos que el capitalismo neoliberal y el Estado han perpetrado en su contra. Pero también emerge la memoria colectiva de su ser indígena, de sus territorios ancestrales y sagrados, de sus tradiciones, de su lengua, de su historia compartida con mitos y leyendas, de sus formas comunitarias de reproducción material y cultural, en fin, de su identidad. Y esta memoria apunta al futuro, a su liberación, a la construcción de su autonomía.

Esta parte del trabajo explicará las cuestiones objetivas-históricas, pero también los ámbitos subjetivos de su historia/memoria, lucha y resistencia. Desde las palabras y el discurso del movimiento mapuche autonomista, podremos comprender sus motivaciones y explicaciones, su acción colectiva y la construcción del sujeto/actor social que, basados en su identidad indígena, pusieron en jaque al estado chileno y a las inversiones capitalistas en *Wallmapu* durante algún tiempo. Asimismo, daremos cuenta de cómo ellos interpretan su realidad, la comunican y se movilizan para cambiar la situación en que se encuentran inmersos. Para ello apelan a la memoria, a su identidad y a la revaloración de “ser mapuche”; así, se organizan y actúan para alcanzar sus sueños y esperanzas.

En un Estado neoliberal como el chileno y siendo tan estigmatizados por los grandes medios de comunicación privados, los mapuche se han dispuesto a crear sus propias formas de difundir sus mensajes, su pensamiento, su visión del mundo, su identidad. Todo el trabajo está permeado y sustentado en esta narrativa discursiva que es el elemento sustancial de su comunicación política alternativa. Ello les ha permitido resistir mostrando al mundo sus ideas y provocando que cada vez más personas atiendan su llamado.

Este pueblo indígena del sur de América Latina ha mostrado su capacidad de acción, de organización y su rechazo al Estado chileno y al capitalismo neoliberal. Además, busca la construcción de un mundo nuevo en

que el respeto a la naturaleza sea prioritario, en que su cultura perviva y en que una nueva forma de pensarse dentro de *Wallmapu* (territorio mapuche) sea posible. A pesar de las dificultades que han presentado, como la represión, la cárcel, la estigmatización, las divisiones internas y externas, entre otras cosas, los mapuche siguen en pie de lucha y resistiendo con dignidad, viendo hacia el futuro, ese futuro que vivirán con autonomía y libertad.

## 2.1. Estado neoliberal y resistencia mapuche

*“El capitalismo es nefasto para todos los pueblos del mundo”*

Héctor Llaitul<sup>9</sup>

Para acercarnos al contexto en que se creó y se desarrolla el movimiento mapuche autonomista, este capítulo versa sobre el Estado neoliberal chileno, el despojo capitalista y las motivaciones y posturas que el movimiento ha construido ante ello. Intentando que la exposición sea más clara, está dividido en cuatro subcapítulos. En el primero se explica de forma general cómo se implementó el neoliberalismo en Chile a raíz de la dictadura militar (1973-1990) y el impacto que tuvo en el pueblo mapuche, tanto material como simbólicamente, sobre todo por el arribo de los megaproyectos capitalistas a su territorio ancestral. Después de la llegada de la democracia a Chile hasta el día de hoy, el modelo neoliberal ha seguido siendo la premisa fundamental del crecimiento del país, con las consecuencias de opresión y desposesión que ello ha tenido para los mapuche, sobre esto habla el segundo subcapítulo.



Ante el sistema neoliberal que destruye su territorio y tejido comunitario, los mapuche revalorizaron su memoria e identidad colectiva, se organizan, luchan y resisten contra el Estado y el capital. Sus motivaciones están expuestas en el tercer capítulo. La movilización de las comunidades en contra del sistema ha ido creciendo después de que sufrieron el impacto de los megaproyectos capitalistas en su territorio. La

perspectiva política que ha tomado la resistencia mapuche está sustentada en su memoria colectiva, es anticapitalista y su búsqueda de autonomía los coloca como uno de los movimientos indígenas más reconocidos de América Latina. Por ello, en el último capítulo abordamos algunos de sus enfoques, visiones y posturas emancipatorias basadas en la construcción de esa autonomía y en su visión anticapitalista.

---

<sup>9</sup> Héctor Llaitul es *werken* (mensajero o vocero) y dirigente de la Coordinadora de comunidades mapuche en conflicto Arauco-Malleco (CAM), organización considerada como la más radical dentro del plural y diverso movimiento mapuche. Es considerado uno de los líderes “más peligrosos” y fue preso con base en la Ley Antiterrorista y la Ley de Seguridad Interior del Estado. Actualmente se encuentra en libertad condicional.

## a) La dictadura y los inicios del neoliberalismo en Chile

El neoliberalismo se refiere a una forma de manejo socioeconómico que se caracteriza por una economía basada en el libre mercado y en la apertura para las inversiones internacionales; además de la privatización y la eliminación de servicios sociales universales, entre otras cosas. En muchas partes del mundo este sistema se impuso después de la crisis de los años setenta. En Chile, el desarrollo del modelo tiene otra historia.

La imposición del neoliberalismo en este país reconoció la prioridad que tienen los empresarios en la sociedad chilena, aceptando su poder y su papel principal en el desarrollo nacional. Pero para los mapuche, las grandes empresas apoyadas por el Estado son la representación tangible del abuso y del poder. Además, reconocieron que la revalorización económica de los recursos naturales que existen en su territorio, podría representar una amenaza a su forma de vida, a su identidad y a su existencia como pueblo.

Con el golpe de Estado de 1973, la historia del pueblo mapuche comenzó un nuevo proceso que se caracterizó por la represión y la resocialización, disfrazada de integración a la “chilenidad” y al progreso. Alrededor de 1975, un grupo de economistas entrenados por Milton Friedman convencieron a Augusto Pinochet de adoptar el modelo económico representado por un capitalismo extremo de libre mercado. Esto dio partida a un proceso de reformas neoliberales que fueron más severas que en otros países de la región.

Una de las primeras decisiones que tomó el gobierno militar chileno fue regularizar la tenencia de la tierra, en contraposición a la Reforma Agraria impulsada por los gobiernos anteriores (Frei y Allende). Para el pueblo mapuche, esto les implicó devolver 97 predios de 163 que habían obtenido, es decir, el 64.7 por ciento. Con ello, volvieron a perder 98,817 hectáreas de tierras (Pairican, 2014: 47). Las forestales tendrían un rol protagónico: “reemplazar al cobre como la principal fuente de ingreso del país” (Lavín (1987: 51).

Las empresas forestales aparecen en la región a partir de 1978, especialmente desde el momento en que la Corporación Nacional Forestal (CONAF) les vende grandes extensiones de tierra a precios muy bajos. Esto fue posible gracias a la aplicación del Decreto Ley No. 701 de 1974 para el fomento forestal. Esta normatividad establece una serie de incentivos a las plantaciones forestales, entre ellas que el Estado bonifica en un 75 por ciento los costos de forestación realizado por las empresas y declara la libertad de comercio para todos los productos del bosque.

El punto más fuerte de esta política de tierras fue el Decreto Ley 2.568, en 1979. Esta Ley dividió en propiedades individuales los Títulos de Merced entregados a los mapuche años antes, con lo cual fue posible un nuevo proceso de desposesión. Se permitía la venta de tierra a particulares y la fragmentación de las comunidades, así como la posibilidad de incorporar las tierras al mercado neoliberal. “El pueblo mapuche enfrentaba el desafío del quiebre final de su tejido social fundante: vivir en comunidad” (Pairican, 2014: 45).

El país se transformaría en un negocio forestal y el lugar elegido para hacerlo fue el territorio mapuche o *Wallmapu*. En estas tierras se sentaron las bases para la plantación, explotación y exportación de productos forestales basados en el monocultivo, árboles de rápido crecimiento y de amplio mercado: el pino y el eucalipto. Patricia Richards (2013) aporta los siguientes datos: A principios de los años 80, tres grupos financieros dominaban la industria forestal, Cruzat-Larraín, Matte-Alessandri y Vial. Dos compañías, Copec y CMPC (pertenecientes a los dos primeros grupos respectivamente) poseían el 50 por ciento de las plantaciones de pino y 100 por ciento de la industria de pulpa de madera. Los tres grupos en conjunto poseían 75 por ciento de las plantaciones, 78 por ciento de la producción industrial y el 73 por ciento de las exportaciones en la materia.

En este proceso de implantación del sistema neoliberal en Chile, el Estado renunció a desarrollar proyectos políticos con participación amplia y se limitó a mantener ciertas garantías de intervención ciudadana y de libertades públicas, sin permitir reformas al sistema económico y político. Desde el movimiento mapuche se empezó a gestar un proceso político basado en una perspectiva autonomista, pues la memoria de este pueblo indígena es consciente de la histórica relación contradictoria mantenida con el Estado y las instituciones capitalistas.

La “utopía neoliberal” aparecía como una sociedad que se auto regulaba por el mercado. Para lograrlo, debía penetrar y tratar de destruir la vida comunitaria mapuche. La modernización neoliberal necesitaba de la individualización y de la atomización social; por tanto, el nuevo modelo impulsó la división de las comunidades y fomentó el rubro forestal. Se colocaban en peligro los últimos reductos de vida tradicional que los mapuche habían logrado mantener y cultivar, después de la ocupación militar por parte del Estado chileno en el Siglo XIX, y posibilitaba la destrucción de su tejido social comunitario.

### **b) Democracia y neoliberalismo: opresión y despojo**

Sandra López Dietz es periodista, docente y actualmente funge como Directora del Observatorio de Medios y Movimientos Sociales de la Universidad de La Frontera (UFRO) de Temuco, Chile. Ella ha analizado el papel de los medios de comunicación comerciales en el mal llamado “conflicto mapuche”, así como los motivos que han originado la movilización de las organizaciones y comunidades. Sandra nos comenta en conversa que las causas profundas de la confrontación son que “en teoría, vivimos en una democracia, sin embargo, lo que vemos es que se ha mantenido el modelo neoliberal, que básicamente lo que ha hecho es mantener la propiedad privada de la tierra”.

El neoliberalismo ha marcado todo el contenido de la democracia chilena posterior a la dictadura militar; los gobiernos conocidos como la Concertación mantuvieron muchas de las políticas económicas de Pinochet. Esto ha afectado no sólo a los mapuche, sino a la sociedad chilena en general. Marlenne Becker, trabajadora social e integrante de la Federación de Estudiantes de la Universidad de la Frontera (FEUFRO) de Temuco, nos cuenta en conversa que el “legado de la dictadura son los gobiernos de la Concertación y su cómodo modelo neoliberal”. Como resultado, para ella, “la alegría nunca llegó”. Ahora trabaja en una casa de mujeres autogestionada cuyo lema es “cuerpo, aguas y territorios libres”. Apunta que “sin ese lema, no estaría ahí, pues es otra visión de lo que podemos hacer”.

En las regiones con gran presencia mapuche, el neoliberalismo ha significado el incremento de la siembra de productos para la exportación, como la industria forestal impulsada por el Estado, lo cual ha tenido consecuencias desfavorables para los indígenas de la zona y sus comunidades, así como para campesinos no indígenas. “Son máquinas de poder económico, llenas de desastres, llenas de intervenciones de las redes políticas, y estamos tratando de hacerle frente con todo, con todo lo que se pueda”, nos asegura en conversa Alfredo Seguel, del colectivo MAPUEXPRESS.

La mayoría de las plantaciones forestales en el país se ubican en la región Maule y en las regiones Bío Bío (VIII) y Araucanía (IX), donde hay importantes territorios ancestrales mapuche. En la Araucanía, Malleco es la provincia más afectada, el 32.5 por ciento de la tierra explotable tiene madera forestal. En algunas comunidades de la Araucanía, como Lumaco y Collipulli, las plantaciones forestales suman más del 60 por ciento de las tierras (Richards, 2013: 71). Estas condiciones dejan ver el contexto del problema, en que para los mapuche, el neoliberalismo representa una continuación de la opresión y del despojo.

Juan Rain, participante del colectivo de comunicación audiovisual mapuche ADKIMVN, nos cuenta en conversa que “la condición en la cual hoy nos encontramos” es “una condición de sometimiento por parte de este Estado chileno”. Además, considera que todo lo que hace el Estado y toda su estructura funciona para que “ese sometimiento del pueblo mapuche pueda prevalecer” en todos los ámbitos: “el tema económico, el tema educacional, el tema religioso”, etcétera. Sandra López nos cuenta en conversa que

durante el proceso de Unidad Popular, un proceso de muchas reivindicaciones y demandas sociales, hubo un proceso de reforma agraria, de recuperación territorial, que tras el golpe militar se revierte y se convierte en una contrarreforma agraria, donde hay una nueva expropiación a la ya sumada explotación histórica del territorio mapuche. Y esto se mantiene obviamente en democracia y es incluso potenciado sobre todo con la instalación de las forestales, donde se promueve a partir de subsidio estatal la instalación de estas empresas y ocupación también de territorio.

Las plantaciones forestales privadas están orientadas a la producción de madera y papel para los mercados internacionales. Estas empresas poseen más de dos millones de hectáreas en el sur de Chile. La mayor parte de estas tierras pertenecieron ancestralmente a los mapuche y, por lo mismo, son reclamadas por sus comunidades. Es por ello que durante los años posteriores a la dictadura, las expresiones políticas del pueblo mapuche lograron sembrar una conciencia identitaria que se fortaleció con la expansión del neoliberalismo.

Con la implementación de este sistema en el territorio mapuche, la situación de las comunidades se ha precarizado, provocando pobreza y migración hacia las ciudades. Contrastando el discurso oficial estatal y empresarial, Sandra López nos comenta que las empresas siempre dicen “que ellas dan trabajo y generan desarrollo económico y, por lo tanto, eso justifica su instalación aquí en el territorio; sin embargo, los estudios demuestran lo contrario. Es decir, donde hay actividades forestales, en toda la zona y gran parte de la zona del *Wallmapu* ¿no cierto?, más bien la pobreza es más alta que en otros sectores”<sup>10</sup>.

Para Sandra, los datos oficiales de la pobreza demuestran “que es un discurso construido también desde los medios de comunicación y desde el Estado, que en realidad no se sostiene”. Contra la marginación y la escasez de los mapuche, el Estado ha reaccionado de diversas formas como la integración de este pueblo indígena al sistema neoliberal chileno. El comunicador mapuche Juilo Chehuin nos relata en conversa que se impulsaron programas “con el objetivo justamente de asimilación, de que nuestro pueblo deje de tener autonomía, deje de pensar la autonomía y echar un proceso de asimilación”.

Lo anterior es entendible para la visión capitalista (aunque no se concuerde con ella), en el sentido de que Latinoamérica es muy codiciada por las compañías, pues en estas tierras existen amplias reservas de recursos naturales y las comunidades indígenas pueden representar una traba para las intenciones de acumulación de capital. El Estado tiene un papel esencial al respaldar y promover estos procesos de ocupación y despojo. Una de las formas actuales que tiene el sistema para lograrlo es promoviendo los llamados megaproyectos de inversión capitalista. En este sentido, el Centro de Comunicación Mapuche, ÑUKE MAPU, publicó:

El pueblo mapuche está en un permanente sojuzgamiento general, propio del colonialismo. El *Wallmapuche* ha sufrido y sufre, a sangre y fuego, la transnacionalización producto de la mundialización capitalista. Por eso nosotros enfrentamos la resistencia desde esa condición concreta y destructiva del capitalismo (“Si queremos soberanía, territorio y autonomía, nuestra lucha debe confrontar directamente al Estado”, 29/06/15).

---

<sup>10</sup> En octubre de 2016, se dio a conocer la encuesta nacional CASEN 2015, en la que se muestra que las regiones más pobres de Chile son Bío Bío y La Araucanía. Zonas que comprenden parte del territorio ancestral mapuche. Información disponible en: <http://www.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/noticias/2016/10/01/medicion-de-pobreza-con-casen-2015-entrega-por-primera-vez-datos-comunales-en-pobreza-multidimensional,-junto-a-pobreza-por-ingresos->

Para los mapuche, estos proyectos han generado costos que desde la ciudad se están trasladando a las comunidades y eso atenta directamente contra la naturaleza y contra este pueblo. Alfredo Seguel, del colectivo de comunicación MAPUEXPRESS y activista de la Red por la Defensa de los Territorios, nos explica en conversa que actualmente hay entre 27 y 40 proyectos, sólo hidroeléctricos, que se pretenden desarrollar en *Wallmapu*. Para él, esto “es un problema estructural que nos involucra a todos y a todas en la defensa de la tierra, para la vida, la subsistencia, como lo quieran ver [...] es justo y necesario”.

El costo de la incorporación forzada al modelo neoliberal lo han pagado las comunidades. Marcelo Quintrileo, del Parlamento autónomo de Malleco, opina: “yo lo veo como genocidio, como terrorismo, porque en el fondo lo que quiere el modelo es sacar a la gente de ahí, sacar a los mapuche de ahí, llevarlos a la ciudad y ellos seguir plantando, porque les interesa seguir aumentando su capital, seguir fortaleciendo su capitalismo” (citado en Tricot, 2013: 178-179).

Marcelo Medina, estudiante de antropología en la Universidad Católica de Temuco (UCT) nos advierte en conversa que: “los proyectos de generación de energías se están insertando en zonas en donde existen posibilidades de extracción de recursos naturales, es decir, generar energía para la gran industria, para la continuidad del despojo de recursos en contextos en los que la destrucción será la moneda de pago, el empobrecimiento y el deterioro de la calidad de vida de las comunidades”. En este mismo sentido, otro estudiante de la UCT, Sebastián Jesús García Cepeda, nos comenta en conversa que el modelo neoliberal en Chile “ha devastado los territorios y traído consigo la miseria y pobreza para cientos de comunidades”.

El gobierno ha privilegiado la promoción e instauración del modelo económico neoliberal, en detrimento de políticas que promuevan reformas que reconozcan los derechos indígenas. Esto constituye el origen y desarrollo del actual conflicto existente entre los mapuche y los grupos de poder y el Estado (Millaman, 2014: 87). Los mapuche están sufriendo las consecuencias del desarrollo de Chile, así como la imposición de un modelo que originalmente fue establecido por la dictadura, pero que se fortaleció y expandió al terminar ésta.

Los gobiernos posteriores a la dictadura han seguido privilegiando la actividad empresarial en actividades fundamentales para el modelo neoliberal, aun cuando éstas involucren conflictos con los mapuche. El Estado prefiere provocar estos conflictos y después darles solución de otras formas, que disgustar al modelo neoliberal y a sus grandes empresarios. Saavedra (2002: 134) ha identificado tres tipos de respuesta al movimiento mapuche, por parte de los diversos gobiernos chilenos post dictadura: la represión a las comunidades movilizadas con el envío de carabineros y la actuación de los tribunales de justicia; tratar de bajar el perfil a la real magnitud del conflicto a través de los medios masivos de comunicación; e implementar diversas formas de diálogo con las comunidades, con el objeto de dividir al movimiento y sus organizaciones.

No obstante, los megaproyectos han despertado a las comunidades, con lo cual se ha puesto de manifiesto el conflicto latente entre la mundialización capitalista y la cultura tradicional, esa que reniega de ese modelo de desarrollo y protege sus territorios ancestrales. En el documento “Pueblo Mapuche y su lucha de liberación” de octubre de 1998, la CAM planteó que la colonización española y la ocupación de la Araucanía, fueron procesos que tuvieron como fin la “acumulación de capitales”. Decían que la economía global necesitaba de los recursos naturales de los territorios indígenas, forzando el paulatino arrinconamiento de las comunidades, “atropellando con ello todos nuestros derechos político-territoriales” (En Pairican, 2008).

El problema se encuentra en que en América Latina la modernidad está indisolublemente conectada con el Estado y éste nació, se consolidó y se desarrolló negando a los pueblos originarios. Tricot nos explica en



conversa que el Estado chileno “tiene una visión muy sesgada, una visión etnocéntrica, una visión racista, de las relaciones Estado Chileno-pueblo Mapuche”. Es así ya que se erigió, se consolidó y se desarrolló negando a los pueblos originarios. “Ha sido un estado uninacional, unicultural, por lo tanto, construyó una relación de dominación colonial o de colonialismo interno, excluyendo al pueblo mapuche”, afirma.

Las actividades de inversión en el territorio mapuche han implicado la construcción de hidroeléctricas y la instalación de empresas forestales y celulosas; además ha ejecutado la construcción de carreteras e incluso de mineras. Se han destruido recursos naturales utilizados por los mapuche para sobrevivir, se ha producido el agotamiento del agua y la extinción de fauna local, además de la degradación general e improductividad de los suelos. Esto sin contar que en varios proyectos no se han respetado cementerios o lugares sagrados de los mapuche. El locutor de RADIO WERKEN KVRVF, Julio Chehuin, nos comenta en conversa lo siguiente:

El mundo occidental nos tiene arrebatado nuestro territorio geográfico, también de alguna manera nos tiene arrebatado nuestro mundo mental. Entonces frente a esa realidad, ¿cómo hacemos para poder protegernos? Primero con lo que tenemos, porque a través de estos medios justamente es que vamos a educar, ahí es donde nosotros, despertando de eso, decimos que tenemos que ocupar esta herramienta para auto educarnos, reeducarnos y educarnos bien. Porque muchas veces a nosotros nos dicen: “¿pero por qué usted habla tanto de la cultura mapuche, si estamos en el siglo XXI?”, como si en el siglo XXI los pueblos originarios no tuvieran derecho a existir. Mira la ironía grande, los que fuimos dueños entre comillas de este continente, hoy día no tenemos el derecho a existir.

Las miles de hectáreas que se han visto involucradas en estos proyectos son muestra del “oprobio y la injusticia para el pueblo Mapuche, son la representación de un sistema que nos condena al exterminio” (Hernández, 2003: 246). Y las comunidades mapuche están en constante interacción con los efectos negativos de las inversiones capitalistas; por lo que pueden ver y sentir en carne propia cómo los espacios sagrados son afectados y las tierras y aguas son contaminadas. Por ello, Héctor Llaitul, vocero de la CAM, dice que “la resistencia es una actitud natural en nuestra gente, es desde ahí donde se recupera la dignidad y genera una reacción en las comunidades, de manera que existe una potencia interna que colectivamente puede llegar a ser muy fuerte” (Calderón/Correa, 2012).

Los mapuche tienen la percepción de que el Estado chileno y la empresa privada son parte de un mismo frente: el modelo neoliberal. Las forestales que están en el sur, dicen, representan una nueva y definitiva invasión que viene a acabar con lo que queda de su forma de vida. En este sentido, la CAM señaló en su momento, vía su órgano de comunicación oficial WEFTUN, que “mientras nuestras comunidades continúen en el estado de opresión y ante la amenaza de exterminio de nuestro Pueblo, producto de la expansión de las inversiones capitalistas en territorio ancestral Mapuche, la digna lucha por la recuperación de nuestros derechos no cesará” (ORT<sup>11</sup>-CAM, Comunicado Público, 8 de septiembre de 2009).

### c) Estado, neoliberalismo y resistencia

Para Héctor Llaitul, el despojo, el abuso y la discriminación, es “lo que ha vuelto a gatillar una resistencia contra el modelo económico social imperante” (“La Ley Antiterrorista y la criminalización de la causa mapuche”, ÑUKE MAPU, 03/06/2014). Por ello se enfrentan contra el capital y contra el Estado, ya que éste último es un actor central dentro de las políticas que promueven los intereses económicos, nacionales o

---

<sup>11</sup> Órganos de Resistencia Territorial. Son agrupaciones de la CAM que actúan en territorios específicos, con la intención de recuperar tierras y atentar contra recursos materiales de las empresas instaladas en *Wallmapu*. Están respaldados por las comunidades de las zonas en que se desenvuelven.

internacionales. El pueblo mapuche ha sufrido directamente en su territorio las consecuencias del neoliberalismo. Además de las forestales, está la construcción del ducto de CELCO en la localidad de Mehuín, que buscaba lanzar al mar los desechos generados por la celulosa Arauco; y la ley de pesca de 1992, reformulada en 2012, que quebrantaba una manera antigua y comunitaria de extraer los recursos del mar (Pairican, 2014: 71). A estos ejemplos se siguen sumando nuevos megaproyectos en todo *Wallmapu*.

Para Sandra López, el impacto de estas inversiones ha provocado “grandes luchas en distintos sectores, contra la instalación de estos proyectos y también la construcción de las carreteras y rutas que también tuvieron un impacto cultural y social sobre muchas comunidades”. Frente a esta realidad, se ha dado “una permanente lucha de las comunidades y del pueblo mapuche que se ha movilizó y se sigue movilizó contra estos proyectos, contra esta realidad y también por la defensa de sus derechos”, nos dice en conversa.

Debido a la implementación del sistema neoliberal en su territorio, parte de los mapuche han decidido resistir, cueste lo que cueste. La revaloración de su identidad indígena y la defensa de su territorio han provocado que algunas organizaciones se radicalicen y vean en la inversión económica el peligro de su desaparición como pueblo. Por ello “impulsamos una lucha real contra el latifundista y las forestales, contra la lógica capitalista y en esa lucha, sabemos que tendremos heridos, presos y muertos” (CAM, “El Pensamiento Emancipatorio de la Coordinadora de comunidades mapuche en conflicto. Una estrategia de liberación nacional mapuche”, publicado en WEFTUN el 17 de junio de 2013 -en adelante “PECAM, 2013”).

Sin embargo, es preciso aclarar que no todo el movimiento mapuche se declara o se reconoce como anticapitalista o revolucionario. Pero parece que hay un consenso: el modelo económico neoliberal es la causa fundamental de la situación que padece el pueblo mapuche en la actualidad. Al respecto, la Coordinadora señala que sus acciones y movilizaciones son parte de un “proceso de recuperación de tierras, de control territorial y de oposición a los procesos de inversión capitalista” (CAM, Comunicado público. 20/03/2002).

Los mapuche cuestionan al libre mercado a través de su enfrentamiento con las grandes empresas que se insertan en su territorio. “La lucha por la restitución de tierras usurpadas a los mapuche en el pasado, es también una lucha contra el mercado libre y el autoritarismo, esto es, es una lucha contra el individualismo y por la democracia” (Mariman, José A., “Lumaco y el Movimiento Mapuche”, ÑUKE MAPU, 14/03/1998).

Debemos recordar que el poder del Estado es usado frecuentemente para forzar los procesos de acumulación de capital, incluso o casi siempre en contra de la voluntad popular. Estos procesos de desposesión están provocando amplia resistencia, tanto al capitalismo como al Estado, y generan una forma de acción que llega a ser violenta por parte de algunas organizaciones mapuche. La CAM tiene claro que “los hechos de violencia política acaecidos en las zonas de conflicto son el resultado de la política genocida del estado chileno en contra de las comunidades mapuche en defensa del empresariado y el latifundio fascista en *Wallmapuche*” (Comunicado Público, 15/01/2008).

Las colectividades indígenas se sienten amenazadas por la modernización y se resisten a ella, entrando así en conflicto con las fuerzas y grupos que están promoviendo la agenda del neoliberalismo. Para los mapuche, el Estado representa ese ente que les usurpó sus tierras, el que cometió genocidio a su gente y los somete a una relación de desposesión material y simbólica. En Chile, la maquinaria que conjunta al capitalismo, los gobiernos y las grandes empresas en las políticas sobre medio ambiente y territorio, hacen que el discurso estatal del respeto y de la valoración por los pueblos parezca, por lo menos, sospechoso.

Por lo mismo, las partes más radicalizadas del movimiento mapuche no creen que la vía del diálogo con el Estado sea la mejor forma de solucionar los problemas de la región. De menos, en estos tiempos no están dadas las condiciones para que pueda existir esa posibilidad. Como muestra, la CAM publicó un comunicado vía WEFTUN, en el que manifiestan su desconfianza hacia la presidenta Bachelet que promovía “un nuevo trato” para las comunidades mapuche. Entre otras cosas, señalaron:

¿Nuevo trato?, cuando le dará continuidad a la administración del modelo neoliberal que causa estragos en el *Wallmapu*, basándose en una economía de tipo extractivista y depredadora, que persiste en explotar los recursos naturales vitales para nuestro pueblo. [...] Comprendemos que en la práctica, sus palabras entran en claras contradicciones con los intereses económicos de empresariado forestal, hidroeléctrico y minero, principalmente, y ese nunca ha sido el papel de la institucionalidad política, al contrario actúan y actuarán como sus garantes, por tanto letra muerta (Comunicado CAM: Huenchumilla y Bachelet, 18/03/2014).

Los proyectos impulsados en *Wallmapu* han profundizado el neoliberalismo en tierras mapuche por sobre sus derechos políticos. Esto ha dado sustento a las posiciones más radicales del movimiento, justificando o respaldando los planteamientos emancipatorios de carácter rupturista. La historia les ha dado la razón, nos dice Pairican (2014: 146). Y haciendo un análisis de los intentos de inversión en su territorio, RADIO WERKEN KVRVF pronuncia en sus emisiones lo siguiente:

Esta región es inmensamente rica en recursos naturales, es por eso que los ojos están puestos acá *lagmien* (hermana/hermano), la ambición de las transnacionales, se les abrió el apetito con esta zona, porque es una zona envidiable [...] no hay que permitir que nos vengán a despojar aún más de lo que nos han despojado (Revolviendo la Mañana, 15/12/2009, citado en Villagrán, 2014: 238)

En territorio mapuche hay muchos recursos naturales que el capitalismo reclama. Pero han decidido resistir la embestida neoliberal y la represión estatal que trae consigo. Su radicalización sólo puede ser entendida escuchando sus propias palabras y tratando de comprender su forma de ver el mundo, algo que tanto el Estado como los empresarios no pueden o no quieren efectuar. Para ejemplificar parte de la cosmovisión mapuche en contra del capitalismo en su territorio, podemos mostrar estas palabras de Héctor Llaitul:

Si nosotros observamos que están matando a nuestros hermanos, a los ríos, las montañas, con mayor razón vamos a defenderlos. Esto atenta contra el propio ser mapuche. Sin cerros, sin agua, sin territorio, no somos nada. De la radicalidad del capital proviene nuestra lucha revolucionaria. Es el camino único para nuestra sobrevivencia como pueblo mapuche en la historia de la humanidad (Figuerola, 2015).

Con el objetivo de organizar la resistencia, en diferentes medios de comunicación (alternativos y no) los mapuche han hecho “un llamado a todas las identidades territoriales, para seguir recuperando nuestro territorio y frenar los procesos de inversión forestal, que atentan contra la existencia de nuestro Pueblo” (El Austral, “CAM. Desde la clandestinidad se refiere a juicio de loncos y futuras reivindicaciones”, 12/04/2013).

En respuesta, el Estado chileno ha impulsado estrategias que pretendían “contener, restringir y finalmente reprimir las demandas mapuche que al oponerse al avance de megaproyectos y plantaciones forestales en tierras mapuche cuestionan el modelo de libre mercado y las prerrogativas de los grandes consorcios empresariales para desarrollar sus proyectos en territorio mapuche” (Correa/Mella, 2010: 231). Sobre este tema, Aucan Huilcaman, *werken* del Consejo de Todas las Tierras (CTT), señaló en su momento que “los pueblos indígenas eran los más afectados por la transnacionalización económica, por lo mismo, la movilización de las comunidades por recuperar las tierras usurpadas, era la forma y el camino adecuado” (AUKIÑ, Editorial. N°40, abril-mayo 1998). El movimiento se expresaba en los medios de la siguiente forma:

La movilización de nuestras comunidades no ha sido un hecho antojadizo, ni obra de supuestos ‘agitadores’, sino que es la respuesta consciente de nuestras familias, ante los atropellos y ahogo que las empresas forestales están provocando en nuestro territorio (Punto Final, “Carta mapuche al Intendente”, 01/1998).

Es en este contexto de despliegue del neoliberalismo en *Wallmapu* que nacieron y crecieron los militantes del movimiento mapuche autonomista actual. Están cruzados por la imposición del modelo, por lo que su proceso de chilenización es distinto al de sus padres y abuelos (Pairican, 2014: 47). Esto es importante para entender por qué es en 1997 cuando se inicia un nuevo ciclo de movilizaciones que desembocará en el actual “conflicto mapuche”, como le llaman los medios de comunicación masiva para desprestigiar al movimiento.

Llaitul nos comenta en conversa que en la CAM “hemos sido tajantes a la hora combatir a un enemigo concreto que es la reproducción del capital y del mercado y de su expresión Estatal en concreto. Tiene que ver con esa confrontación para producir un cambio radical ahí, en un contexto de recuperar tierras principalmente”. Estos megaproyectos provocan a la larga la destrucción del suelo y de las comunidades, “destruye el medio, te ahoga la vida, imposibilita un proyecto incluso a futuro”. Por ello, como señala Pablo Marimán, pensar en la autonomía se hace vital y serio para contar con una posibilidad que permita superar la situación actual (2014: 184).

El movimiento mapuche autonomista ha elaborado marcos interpretativos que muestran la relación asimétrica entre el Estado y el capital, la sociedad chilena y el pueblo mapuche. Se percibe la relación dominación-dominado, “donde lo primero es agenciado por el Estado-nación y, lo segundo, por el pueblo mapuche” (Tricot, 2013: 25). Sin embargo, los hechos de Lumaco<sup>12</sup> significaron un golpe a los símbolos del neoliberalismo en el territorio indígena. Proyectoó otras formas de acción como las recuperaciones efectivas y productivas de tierras, una vía para lograr la autodeterminación, que a la vez es parte de un proceso mayor: la liberación nacional. Como nos explica Héctor Llaitul en conversa: “liberarse es reconstituirse, reconstituirse es liberarse, nosotros por lo menos pensamos que es desde el territorio; desde el territorio es que podemos hacer más”.

#### **d) Anticapitalismo y autonomía, consecuencia de la memoria colectiva**

Diversas investigaciones sobre los conflictos indígenas en América Latina muestran cómo la movilización de estos pueblos se ha intensificado por la imposición de megaproyectos capitalistas en sus territorios. El paradigma de acumulación se construye con base en procesos de desposesión o despojo material e inmaterial que son impulsados por el Estado y el capital, por lo que los territorios y vida comunitaria indígena se ven afectados en sus formas de producción y reproducción social, así como en su identidad colectiva. Es en este sentido que pudimos observar que en la memoria mapuche pervive el dolor y la ira por la pérdida del territorio ancestral y simbólico. Esta memoria colectiva del despojo y de la opresión ha impulsado la resistencia y la organización de un movimiento mapuche con una idea clara: la autonomía.

La experiencia mapuche está impregnada de la lucha por sus propias formas de organización, independientemente de la existencia de instituciones gubernamentales. La cuestión autonomista afirma la desburocratización y democratización de las organizaciones y tiene desconfianza de las estructuras políticas tradicionales, partidarias y sindicales. En consecuencia, el movimiento actual tiene una amplia gama de perspectivas autonomistas, dejando en claro que su orientación no busca asumir el poder del Estado.

---

<sup>12</sup> De estos hechos se hablará posteriormente.

Los mapuche han logrado visibilizar el mundo indígena, de tal manera que agrietó el núcleo y los cimientos del ordenamiento sociopolítico, económico y cultural de la modernidad capitalista chilena. “La mapuchidad confrontaría y estremecería a la chilenidad” (Tricot, 2013: 38). Desde su creación, el Estado chileno se instituyó como uninacional y unicultural y procedió a la negación de la otredad y a la invisibilización coercitiva de la diferencia. “La imposición de la identidad y cultura chilenas conllevó, simultáneamente, la negación del otro, la incrustación en el imaginario colectivo de una, falsa dicotomía entre civilización y barbarie, como un conflicto, aparentemente inherente a la modernidad latinoamericana” (Tricot, 2013: 48).

De esta forma, surge con más ímpetu el movimiento mapuche autonomista actual. No obstante, debemos reconocer que es un actor colectivo, social y político heterogéneo y multifacético. Su constitución se nutre de diversas demandas y estrategias de confrontación con el Estado y el modelo económico neoliberal. Este actor tiene “la capacidad de elaborar demandas, diseñar estrategias de lucha política y producir discursos que trascienden lo meramente campesinista, culturalista o economicista para, en lo medular, territorializar la demanda, etnicizar la identidad, politizar la cultura o culturizar la política” (Tricot, 2013: 63). Podríamos decir que, en este sujeto colectivo, la politización de la memoria y del sentido de pertenencia es lo que provoca que actúen. Cassigoli señala que “la memoria [...] alude al sentimiento activo de una pertenencia ‘innombrable’. Si esta pertenencia se politiza, la edición transforma un ‘devenir’ en un ‘por-venir’ al hacer resplandecer en la política el valor ‘utópico’ de un mundo posible” (2010b: 109).

Los diferentes megaproyectos implican efectos irreversibles para la cultura mapuche. Han significado la destrucción de un modo de vida, una identidad, una cosmovisión y una historia ancestral. Por ello es que han resaltado o hecho resurgir la memoria colectiva politizada para que los mapuche se movilicen y traten de cambiar el estado de las cosas. Para el movimiento mapuche autonomista, el anticapitalismo que también enarbolan explica su condición subalterna y hace que su acción colectiva esté anclada en el eje de resistencia indígena en América Latina. Esta resistencia tiene como base luchar contra el saqueo, el despojo y la sobreexplotación de los bienes naturales, implementados por los distintos gobiernos neoliberales de la región, así como en el desafío contra los grandes proyectos transnacionales territoriales (Escárzaga/Gutiérrez, 2006).

La ideología anticapitalista que permea al movimiento mapuche autonomista se sustenta en la memoria histórica del “despojo, las injusticias y continuos maltratos que ha sufrido nuestro pueblo y que hoy día tienen su continuidad por la inversión capitalista en la territorialidad Mapuche ancestral”. Por tanto, se prometieron volcar esta realidad “como lo hicieron nuestros antepasados”, iniciando un proceso real de construcción de la nación mapuche, reorganizándola para “un proceso de liberación nacional” (PECAM, 2013).

Ella debía ser autonomista y revolucionaria. Este proceso sería complementado con las recuperaciones de tierras, las cuales eran el motor y eje del fortalecimiento del pueblo mapuche y de sus identidades territoriales, ya que reocupar los espacios territoriales, “nos dará la calidad de nación para reconstruir todos los demás aspectos de nuestra condición de pueblo”. Para la CAM, la lucha anticapitalista que mantiene el movimiento mapuche autonomista se da a través de las recuperaciones productivas de tierras, ya que “permite sustituir la acumulación de Capital en el espacio social intervenido, por experiencias que no se basan en el valor de cambio”. Con ello, buscan modificar la relación capitalista de producción por “nuevas formas de control basadas en lo colectivo-comunitario Mapuche” (PECAM, 2013).

Los mapuche consideran que el territorio y sus recursos naturales son “bienes de uso” y no un “bien de cambio”, racionalidad propia del capitalismo. Como explicamos en la primera parte de este trabajo, esta racionalidad de la acumulación y obtención de ganancias ha provocado una extrema desigualdad en nuestro

continente. Pero también ha generado fuerzas opositoras que tienen como base la construcción de autonomías. López Bárcenas nos dice:

Los movimientos de los pueblos indígenas y su lucha por la autonomía son una preocupación para los grupos económicos y políticos dominantes, porque forman parte de otros movimientos sociales de América Latina que resisten a las políticas neoliberales y sus efectos sobre la humanidad [...] Sólo que a diferencia de los demás movimientos, los que protagonizan los pueblos indígenas y sus organizaciones son más radicales y profundos en sus planteamientos, tanto por los métodos de lucha que han utilizado para hacerse presentes –la mayoría de las veces de manera pacífica pero cuando esto no es posible de manera violenta– como porque sus demandas para ser posibles requieren de una transformación profunda de los Estados nacionales y sus instituciones, que prácticamente los llevaría a la refundación de los Estados en Latinoamérica (2011: 73).

En Chile, el Estado no ha buscado realmente su refundación con base en políticas pluriculturales o de reconocimiento a los pueblos originarios. Por el contrario, sus estrategias se han basado en la búsqueda de la integración o cooptación al modelo neoliberal o, cuando esto no es posible, en la represión y criminalización del movimiento indígena. Y ante esta situación de opresión, el movimiento ha erigido la idea de nación mapuche y ha logrado establecer un alto grado de integración simbólica basada en la “mapuchidad”, en su memoria e identidad colectiva. La memoria del despojo constituye un argumento para movilizarse y realizar acciones para recuperar los espacios territoriales usurpados. La memoria antigua y la memoria reciente se entrelazan para configurar una lectura de la realidad que nada tiene que ver con la lectura empresarial o con el discurso oficial.

El pueblo mapuche habita una parte significativamente menor de la que ocupaba ancestralmente y sus tierras han pasado a formar parte de particulares, de empresas forestales o de megaproyectos. En este sentido, los medios de comunicación mapuche han servido para difundir la memoria y clarificar la historia de la ocupación y del despojo. Es decir, utilizan tal historia de manera práctica y argumentativa. Los relatos sobre el despojo son recurrentes: “Mi abuelo nació en 1879 y todo esto pasó en 1850. El despojo, la usurpación de las tierras, es algo que está en la memoria colectiva muy reciente. De los abuelos. No viene de la prehistoria” (Mario Catrileo, padre de Matías Catrileo, estudiante mapuche asesinado por carabineros el 3 de enero de 2008. Citado en Rodríguez/Vergara, 2015: 222).

Asimismo, Kalfullufken Paillafilu, mapuche nacido y criado en Santiago, e integrante de la agrupación musical *Weche Ke Che Ñi Trarun*, nos sentencia: “Nosotros los mapuche tenemos muy buena memoria. Nosotros no olvidamos fácilmente lo que nos ha ocurrido, cómo el Estado chileno se hizo de estas tierras de la nación mapuche”. Por tanto, su trabajo se concentra en “tratar de hacer presente lo que les ha ocurrido como pueblo” (Citado en Rodríguez/Vergara, 2015: 268). Así, podemos ver que la memoria histórica permea en la lucha, la resistencia y la visión anticapitalista y autonomista del actual movimiento mapuche.

Con base en la memoria, desde el movimiento se trata de reforzar las fronteras identitarias, culturales y territoriales ante la usurpación de la cual han sido objeto. Y no sólo tenemos a la memoria histórica, sino también la más reciente, y ello se refleja en su repertorio de acciones. Es decir, en el movimiento “coexisten la antigua memoria y la memoria reciente, que se relacionarían con el mundo y el país mapuche culturalmente contruidos e internalizados donde, según los mapuche, ‘lo histórico forma parte de un bagaje ahí presente, personal y colectivo, pero donde se incluyen elementos del presente y se planean y visualizan elementos del futuro’” (Wladimir Painemal, citado en Tricot, 2013: 27).

La utopía autonomista se fortaleció con la memoria, reemplazando a la “vía política institucional” y radicalizando los postulados y acciones de un sector del pueblo mapuche. Esto sucedió cuando sus organizaciones buscaron en el capitalismo las motivaciones del agravio. Con ello, el discurso del movimiento fue construyendo el anticapitalismo, el territorio, la identidad y la autonomía como ejes articuladores. Es así que entienden a la autonomía como un antagonismo frente a la dominación del sistema y como una forma llevar adelante procesos de descolonización y reconstrucción del pueblo mapuche.

La CAM concibe a la autonomía como un proceso que se da siempre en la cotidianidad. “No la entendemos solamente como proyecto estratégico a alcanzar”, sino que es “una forma de vida, un actitud que tenemos que ir abordando desde ya, desde la negación de la dominación desde un acto de antagonismo y subordinación frente a la dominación”. Está “en construcción permanente y por eso nosotros somos tajantes con todas las políticas estatales, con todas las posiciones sistémicas, así que ahí se entiende la autonomía”.

La respuesta del Estado a la protesta mapuche contemporánea se ha caracterizado por el uso y abuso de la violencia “legal”. Es una opción del gobierno chileno privilegiar el combate a todo aquello “que pudiera afectar la inversión privada y por tanto la estabilidad del país, de ahí el argumento del resguardo de la seguridad pública y jurídica y de amenaza del estado de derecho” (Yañez/Aylwin, 2007:77).

El contexto de la época y la mapuchización son dos variables importantes para comprender el conflicto. En el caso de la militancia mapuche, se trataba de responder al espíritu fundado en la reemergencia indígena, pero en un contexto neoliberal. Pero la negación de la memoria y de la representación histórica al pueblo mapuche por parte del Estado chileno responden a un contexto de resolución de un conflicto donde el poder político y económico ha intentado someter los referentes mapuche a la historia chilena. El Estado chileno ha configurado espacios de poder donde el olvido es más importante que la memoria, pues la memoria cuestiona a ese propio poder.

En este sentido, a Marcelo Medina le llama “poderosamente la atención la violencia con la que actúan los ‘funcionarios públicos’, que a estas alturas no cabe duda alguna de lo mercenarios que han sido, la violencia al dirigirse a las y los abuelos... claramente las leyes están hechas por y para sus patrones y financistas. De lo anterior, no intenten limpiarse las manos, pues la sangre no se quita tan fácilmente, ténganlo claro. Han sido cómplices del despojo, de la destrucción del entramado social más básico”. Y nos advertiría en conversa: “como diría Kvlapang, mientras queden *kolives* para hacer lanzas, seguiremos en pie”.

Para quienes sustentan y defienden el modelo neoliberal, no es aceptable un cuestionamiento de tal dimensión, mucho menos del derecho a la propiedad privada en que basan su modelo económico. Están defendiendo al neoliberalismo y al tipo de sociedad que conlleva, individualismo y consumo, uniformidad y dinero. El problema para el Estado es que las organizaciones y comunidades mapuche se están enfrentando tanto a él mismo, como a fuertes intereses empresariales y a influyentes grupos de poder.

Pudimos observar que los grupos de poder y los mapuche transmiten la historia de forma diferente, cada quien a su modo. Los primeros justificando la inequidad y la opresión, los segundos evidenciando el despojo histórico y fundamentando su lucha; así, la memoria puede funcionar como violencia simbólica, pero también como resistencia. Podemos decir que, para nosotros, y basándonos en la memoria transmitida por el movimiento mapuche autonomista, es más fácil adquirir conciencia social respecto a la situación de la población mapuche que respecto a otros. Es así, pues el tema revela de forma más sencilla lo que se oculta a

otros sectores sociales: el brutal ejercicio del poder y de la acumulación capitalista. Pero contra ello, también está la construcción de autonomía.

## 2.2. El movimiento mapuche y sus organizaciones

*¡No queremos su plata, no queremos su desarrollo! Nada de lo que nos ofrecen nos interesa.  
No queremos sus migajas, sus proyectos.  
Lo único que queremos es que se vayan y que nos dejen tranquilos, con nuestras aguas y nuestros ríos libres.  
Con el newen de la tierra que nos cobija.  
Peñis y lamgen mapuche*

El movimiento mapuche es una de las expresiones dentro de la llamada emergencia indígena latinoamericana. Es un movimiento social que esgrime el recurso de su identidad étnica frente a un Estado opresor y excluyente, por lo que ha logrado proyectar la cuestión de la autonomía, la dignidad y la defensa de su territorio al primer plano de la escena política chilena. Basado en su memoria y en sus palabras y narrativas discursivas, este capítulo hace un recuento histórico del movimiento mapuche desde el periodo de la dictadura hasta la actualidad, mostrando sus divergencias y divisiones.

En el primer subcapítulo, se hace una aproximación al movimiento mapuche con base en el empleo del concepto de memoria colectiva como un elemento articulador de la identidad y de la resistencia, así como de sus demandas y reivindicaciones. En el segundo, se muestra cómo, durante la dictadura militar, se empezó a constituir un movimiento mapuche, con sus diversas organizaciones, que se alejaba de las ideas clásicas de revolución basadas en el proletariado como el eje de la transformación social, dando pauta a la afirmación identitaria como elemento sustancial de la resistencia al Estado y al capitalismo.

En los tres subcapítulos subsiguientes se cuenta la historia y características de algunas organizaciones mapuche que son consideradas como parte del movimiento autonomista<sup>13</sup>: el Consejo de Todas las Tierras o Awkiñ Wallmapu Ngülam (CTT o AWNg), la Identidad Territorial Lafkenche (ITL) y la Coordinadora de comunidades mapuche en conflicto Arauco-Malleco (CAM). El orden de su exposición es meramente cronológica, es decir, de acuerdo con el tiempo en que cada una apareció en la escena pública.

El subcapítulo sexto trata sobre la diversidad y las divergencias existentes en las organizaciones que conforman el movimiento mapuche autonomista. Se centra en el CTT, la ITL y la CAM. Con ello, se da cuenta de la importancia de las organizaciones mencionadas en el desarrollo del movimiento, pero también de sus errores, diferencias y conflictos internos. En el último subcapítulo se muestra que las divergencias de perspectiva para la construcción de autonomía es un obstáculo para el movimiento, a pesar de los llamados a la unidad. Sin embargo, esbozamos que su discurso reivindicativo tiene componentes que pueden permitir la consolidación de su identidad colectiva y, por tanto, la posibilidad de conformar actores que impulsen la concreción de sus objetivos. Sin dejar de lado la necesidad del debate interno para converger en acciones y propuestas conjuntas.

### a) Movimiento mapuche, un breve acercamiento

El movimiento mapuche tiene largo tiempo de recorrido, ha atravesado diversas etapas, demandas, formas de organización y repertorio de acciones, que han tenido como objetivo cambiar su relación con el Estado chileno. Esta relación ha sido históricamente conflictiva y ha presentado un sinnúmero de tensiones políticas,

---

<sup>13</sup> No son todas, pero son las que representan de forma más clara el movimiento autonomista en la actualidad.



ya que el pueblo mapuche siempre ha cuestionado la forma en que surgió el Estado chileno. Este cuestionamiento ha provocado la construcción de una multiplicidad de expresiones y estrategias diversas dentro del movimiento mapuche, que se han visto aún más divergentes en la época actual.

Basados en su memoria e identidad colectiva, los mapuche luchan por cambiar el presente con el objetivo de construir un futuro. Para Claudio Curihuentro, del partido *Wallmapuwen*, “el movimiento tiene la característica de ser un movimiento de mucha memoria histórica. El movimiento mapuche basa todo su actuar, su pensar y su estrategia en relación directa con la historia” (citado en Tricot, 2013: 270). El recuerdo de lo que han sufrido está siempre presente en sus planteamientos; emplean la memoria como arma política. Cuando triunfa el “olvido”, no se recuerda el pasado y se pierde la noción de procedencia e identidad. La memoria supera al olvido y se convierte en el vínculo entre pasado y presente. Es esta memoria lo que permite ir renovando la fuerza del movimiento.

Las demandas mapuche se han relacionado tanto con necesidades materiales como con derechos colectivos, pues las diferentes organizaciones y comunidades se concentran en diferentes peticiones. La variedad incluye tierra, acceso a educación, salud y otros servicios, creación de programas interculturales, participación en la



formulación e implementación de políticas públicas, que se les consulte en las decisiones que les afectan, reconocimiento constitucional, autodeterminación y autonomía territorial. Los gobiernos de la Concertación han implementado políticas agrícolas y educativas, además de algunos subsidios, sin embargo, las demandas políticas de autonomía o de representación colectiva han sido dejadas de lado.

Es indudable que hay un número considerable de mapuche que creen que superar la carencia resolvería todos sus problemas, por ello apelan al Estado y sus

instituciones para que les ayude. Sin embargo, desde las organizaciones y liderazgos del movimiento autonomista se ha fortalecido la creencia de que el conflicto tiene que ver con la memoria de despojo y con la imposición del neoliberalismo en Chile, situaciones históricas que, por cierto, son las que han provocado la precarización de las comunidades.

Es por ello que el movimiento autonomista sigue apostando en sus discursos a esta memoria, ya que puede volverse promesa de futuro y desafío lanzado al orden establecido. Los mapuche tienen una idea general sobre su procedencia como pueblo y cultura, el relato de su origen dispone de un carácter histórico. Esta narrativa es parte esencial de su *kimiin* (conocimiento) ancestral. Por ello, la reconstrucción del *Wallmapu*, mundo y país mapuche, “tiene un carácter de afirmación identitaria y cultural. Es un acto de resistencia consciente y, por lo tanto, político” (Tricot, 2013: 65-66).

La referencia que el movimiento mapuche autonomista hace a su historia para reafirmar su condición distinta étnica y culturalmente de lo *winka* (chileno y argentino), muestra el fracaso de los intentos por borrar su identidad colectiva. Este permanente esfuerzo por la reconstrucción histórica mapuche parece estar en

sintonía con la referencia que todo proceso de emancipación hace a la historia, pues ella es una poderosa forma de generar lealtades y de dar sentido al colectivo (Millalen, 2012: 247-248).

La historia indígena es un espacio para descubrir las percepciones históricas sobre el orden colonial, el proceso de opresión y la renovación de su identidad diferenciada (Rivera, 1987). Para el caso de los mapuche, la memoria establece una resignificación y revalorización de su identidad, la visibilización y posicionamiento de sus comunidades y la convicción de que es viable cuestionar al Estado y al modelo neoliberal que los excluye. Este llamado a una memoria colectiva es una herramienta privilegiada para reconstruir la tradición y legitimar adhesiones o exclusiones.

Podemos decir que el movimiento mapuche autonomista es una expresión concreta de acción colectiva de un segmento de este pueblo que, en su pluralidad, posee un discurso autonómico. Esta narrativa es resultado de un proceso de construcción ideológica que contempla conceptos como cultura, identidad, territorio, historia, memoria, autonomía y liberación. Cada organización del movimiento expresa su forma de concebir dichos conceptos y con base en ello sus maneras de actuar y organizarse, algunas convencionales y otras no, algunas aceptadas y otras no.

Si hay un elemento permanente en los años posteriores a la dictadura han sido las movilizaciones mapuche. Y si muchas veces se ha puesto como punto de partida de ellas el año 1997, con los sucesos de Lumaco, las protestas comenzaron con la sustitución de Pinochet por Patricio Aylwin en La Moneda. En los años 90, después del retorno a la democracia en Chile, emergieron conflictos entre las comunidades mapuche y los intereses privados y estatales, sobre todo por el desarrollo de megaproyectos y demandas de tierra. En algunos casos, estos conflictos incluyeron sabotaje a maquinaria, actos incendiarios y cargos de terrorismo. El Estado respondió con políticas que no resolvieron el problema, pues no atacaron el despojo y la dominación como raíz del conflicto.

A continuación, daremos un panorama general del movimiento y sus principales organizaciones. Es indispensable tener en cuenta que la diversidad y heterogeneidad del movimiento implica diferencias, matices, desacuerdos y contradicciones en la lectura de la realidad y también en las formas de actuar. Con más de tres mil comunidades y cerca de doscientas organizaciones de vario tipo, las demandas y prioridades de los mapuche son muy diversas. Algunas continúan enfocadas en temas como el desarrollo con identidad, microempresas y acceso a la salud y educación, entre otros servicios sociales. Otras organizaciones se concentran en la cuestión del territorio, la autodeterminación y la autonomía (e incluso liberación nacional mapuche), lo cual conlleva que cada una de ellas las reclame y se movilice desde su propia perspectiva.

## **b) Dictadura y organización mapuche**

En 1978 se publicó una Ley que implicaba un nuevo enfoque en la relación entre el Estado chileno y los mapuche: “en Chile no hay indígenas, son todos chilenos”, decía. Sin embargo, el movimiento mapuche comenzó a reconstituir sus organizaciones y a luchar por sus derechos. Correa y Mella explican que en ese periodo, el movimiento reivindicativo territorial quedó postergado, pero no olvidado, “y es ahí cuando surgen otros caminos de resistencia a la dictadura, más vinculados a la propia identidad, al refugiarse en la propia cultura, en la religión mapuche, en la historia, esperando momentos mejores” (2010: 194).

Las primeras apariciones que “encubrían” al movimiento mapuche eran los comités de variados tipos y los grupos de reflexión. Pero en 1978 se crearon los Centros Culturales Mapuche (CCM) y luego la organización AD MAPU. Y si bien la dictadura buscó chilenizar al pueblo mapuche, los miembros de los CCM encontraron

su propia forma de resistencia con base en el reencuentro con sus raíces indígenas. “Se refugiaron entonces en la lengua, tradiciones, formas antiguas de organización y el respeto a los *Longko* y *Machi*, posibilitando que los mismos jóvenes de aquel tiempo ‘pudiesen retomar esto de la identidad’” (Pairican, 2014: 68). Estos Centros se convirtieron en la base cultural e identitaria que impulsó la profundización de la mapuchidad en el movimiento posterior.

A partir de 1980, AD MAPU tuvo una activa participación. La organización asumió características de un movimiento anticapitalista y reelaboró un discurso de reivindicación étnica y contra la dominación y el colonialismo. Decían: “Los mapuches constituimos un pueblo, con una cultura, con una historia propia, que nos hace diferenciar del resto de la sociedad chilena; situado bajo una permanente y sistemática política de ‘dominación’ aplicada por los diferentes regímenes imperantes en nuestro país” (Mariman, et. al.: 236).

AD MAPU comenzó a denunciar el carácter opresor de las leyes sobre tierras indígenas y rechazaron la pretensión de insertarlos al modelo capitalista. Planteó una defensa de la cultura, la lengua, las costumbres, los ritos, las creencias y el arte como elementos que conforman a la sociedad mapuche. Dieron impulso al respeto de la naturaleza, la reciprocidad y la participación centrada en la familia y la comunidad, la propiedad colectiva de la tierra y las ceremonias comunitarias, como pilares centrales de la organización social mapuche.

La proliferación de organizaciones mapuche de diverso carácter y distinta posición política a partir de 1985 coincide con la institucionalización del camino electoral propuesto por la Constitución política chilena de 1980. Las organizaciones mapuche alineadas con la oposición al régimen de Pinochet, deciden, salvo algunos sectores, participar en bloque en este proceso.

En las entrañas de AD MAPU, un grupo de jóvenes sustentaría una demanda política a partir de la cultura mapuche. Gran parte de esta generación tenía ciertos niveles de escolaridad y provenían de comunidades hablantes de *mapudungun*, el idioma mapuche. También tenían experiencia en partidos políticos de izquierda, aunque otro contingente la había adquirido en trabajos políticos en diferentes poblaciones. Guido Huaquil, miembro del Grupo de Teatro, recuerda que en esos tiempos comenzaron a discutir la creación de un movimiento “que se plantee desde la visión mapuche, ése era el tema, nada más de partidos ni cosas, porque ésa no era la esencia, la esencia nuestra son las demandas mapuche” (Martínez/Estrada, 2009: 603).

En 1988, a fines del gobierno militar, existían siete organizaciones mapuche<sup>14</sup> que participaban activamente en la recuperación de la democracia. Con estos antecedentes se llega al compromiso asumido por la Concertación ante los pueblos indígenas en lo que se conoce como “El Acuerdo de Nueva Imperial”, firmado por las organizaciones indígenas de Chile y el Candidato Presidencial y futuro Presidente de la República, Patricio Aylwin, en 1989. Parecía que la transición de la dictadura a la democracia generaría oportunidades para el movimiento en la expresión y satisfacción de sus demandas y reivindicaciones. Es por ello que el movimiento mapuche tenía puestas sus expectativas en estas oportunidades. Sin embargo, esto no fue así.

### **c) El Consejo de Todas las Tierras o AWKIÑ WALLMAPU NGÜLAM**

En 1989 se da un quiebre político al interior de AD MAPU que da origen a la Comisión contra la Celebración del Quinto Centenario. Esta Comisión prometió repudiar las celebraciones del descubrimiento y conquista de América, subrayando que aquel episodio histórico fue una “guerra de ocupación” hispana resistida por la

---

<sup>14</sup> Estas organizaciones son: Ad Mapu, Nehuen Mapu, Lautaro Ñi Ayllarehue, Asociación Nacional del pueblo Mapuche de Arauco, Callfilican, Choin Folil Che y Centros Culturales Mapuche.

“nación mapuche”. Este quiebre derivó en la creación del Consejo de Todas las Tierras o Awkiñ Wallmapu Ngülam (CTT o AWNg).

Esta organización rechaza la participación en el nuevo orden institucional y reivindica la organización ancestral mapuche a nivel de participación política, retomando figuras históricas como autoridades de la organización. Asume el discurso de la autonomía política y el cuestionamiento a la soberanía del Estado chileno sobre la población y el territorio mapuche. Entre octubre de 1991 y marzo de 1992, el CTT lideró un importante proceso de tomas y ocupaciones simbólicas de predios, las cuales fueron desalojadas por carabineros. Estas acciones colectivas constituyeron una voz de alerta para lo que posteriormente ocurrió.

Con la fundación de AWNg se comenzó a escribir la historia del movimiento autonomista actual, debido a que sembró una semilla en gran parte de los conceptos ideológicos que movilizaron a un sector del pueblo mapuche. Unos de éstos son la autodeterminación y la autonomía, probablemente de los más trascendentales, pues se está hablando de mundo y país mapuche, imaginándose la construcción o reconstrucción de éstos a través de la acción colectiva expresada en un movimiento social. En palabras de Aukan Huilcaman, principal dirigente y *werken* del CTT, la organización “había iniciado el camino para la construcción de la fuerza propia mapuche cimentada en nuestra filosofía y en nuestra cultura” (Citado en Tricot, 2013: 165-166).

Los líderes del Consejo utilizaron un lenguaje que reivindicó la centralidad de las autoridades tradicionales políticas y religiosas mapuche como: el *lonko* (cabeza o autoridad máxima de una comunidad), la *machi* (que lidera ceremonias religiosas y cura enfermedades), el *wenüfife* (memoria e historia de la comunidad), el *genpin* (figura socio-religiosa) y los *werken* (mensajero o vocero). Entre las demandas de AWNg estuvieron la restitución territorial, la inclusión de los mapuche en cargos de elección popular, además de la demanda por autonomía territorial del Bio Bio al sur, como frontera histórica.

Otra de las acciones de relevancia para la construcción del actual discurso autonomista del movimiento y para la reivindicación de su identidad étnica colectiva, fue cuando AWNg llamó a crear una bandera mapuche (*wenüfoye*), la cual es ampliamente utilizada el día de hoy. La creación de la bandera mapuche en 1992 es un ícono de su existencia como pueblo y el símbolo de esperanza. Aukan Huilcaman dijo que la bandera era parte de un proceso de autoafirmación, de existencia. Señaló que las recuperaciones de tierras, si bien eran simbólicas, eran parte de una lucha “por la vida, por la cultura y el futuro” (AUKIÑ, “Aprobada la Bandera Nacional”, octubre de 1992). El significado de la *wenüfoye* lo cuenta Jorge Weke:

El color negro y blanco representan el equilibrio o la dualidad entre el día y la noche, la lluvia y el sol, lo tangible y lo intangible, etc. El azul representa la pureza del universo; el verde nuestra *mapu*, el *Wallmapuche* o territorio de asentamiento de nuestra nación. Y el rojo la fuerza, el poder, la sangre derramada por nuestros ancestros. Al medio el *kultrung* y todos sus significados ya conocidos y en el extremo inferior y superior la representación de los *kona* (AZKINTUWE, “La bandera es un símbolo de liberación, de auto reconocimiento como nación”, 13/05/10).

Con la creación de la *wenüfoye*, las ideas promovidas por AWNg comenzaron a madurar para dar un giro de 180 grados en 1997 con los sucesos de Lumaco, hechos que marcaron el desarrollo del movimiento mapuche autonomista actual. Con ello se corrobora el rol protagónico del AWNg, “con sus recuperaciones simbólicas de tierras, sus movilizaciones, la creación de una bandera nacional mapuche, su rechazo a las instituciones y el posicionamiento internacional de la demanda por los derechos mapuche”, además de que se contrapuso al camino institucional asumido por la mayor parte del resto de las organizaciones mapuche de entonces (Mariman, et. al.: 240-241).

A partir de 1995, el movimiento mapuche comienza a rechazar la política indígena de la Concertación por dos razones principales. La primera es que se dieron cuenta que el Estado es impulsor del modelo económico neoliberal que tanto les afecta, y la segunda es que la legislación indígena no servía para proteger sus recursos naturales y sus derechos culturales. Esta idea comienza a ser entendida y extendida por diferentes sectores y comunidades mapuche, los cuales percibieron que la política indígena de la Concertación era “una farsa. Y peor aún, han comenzado a entender que esa política sólo busca ofrecer pequeños paliativos para mantener a la población mapuche quieta. Dictadura y libre mercado caminan de la mano en Chile” (Mariman, José A., “Lumaco y el Movimiento Mapuche”, *ÑUKE MAPU*, 14/03/1998).

Las organizaciones se alejan de los partidos políticos y comienzan a retomar y definir sus reivindicaciones; con base en ello se construye un discurso étnico como pueblo mapuche. En esta narrativa se le dio una revalorización a la historia, al conocimiento y a las autoridades tradicionales de las comunidades. “De esa manera se iba mapuchizando o haciendo conciencia en la gente, ya que los más ancianos de las comunidades ratificaban a través de sus memorias lo que se iba señalando” (Pairican, 2014: 86). Coincidiendo y continuando con Fernando Pairican:

Compartimos, por lo tanto, la hipótesis que plantea que la fundación del Aukiñ Wallmapu Ngülam fue la catalización de una larga reflexión al interior de un sector del mundo mapuche que había creado un marco interpretativo alternativo. Esto [...] posibilitó que este sector enarbolará banderas propiamente mapuche, posibilitando una alternativa ante el Acuerdo de Nueva Imperial. Silenciosamente esto venía ocurriendo en Arauco con los jóvenes que conformaron el hogar Pegun Dugun, pero que recién, producto de la quema de camiones en Lumaco en 1997, irrumpirán abiertamente, cambiando la historia del movimiento mapuche (2014: 58).

A pesar de que el CTT no logró la recuperación de tierras de forma efectiva o real, su importancia debe dimensionarse en la siembra ideológica, con la reivindicación identitaria y con la propuesta de autonomía y autodeterminación del pueblo mapuche. Además de reposicionar a las autoridades tradicionales como conductoras del proceso político y a las comunidades como las sostenedoras de las decisiones políticas.

AWNg demanda el establecimiento de autoridades mapuche en las instituciones estatales, propone lograr una representación indígena en el Congreso Nacional y busca ganar grados crecientes de autonomía y un desarrollo socioeconómico de las comunidades. En *Wallmapu* propone formar una nueva institucionalidad sobre la base de la participación y la autonomía armónica de mapuche y chilenos. La nueva institucionalidad debería expresarse mediante una instancia jurídica, política y administrativa con capacidad de decisión y en la que la nación mapuche tenga plena participación. Por tanto, sugiere la elaboración de un "Estatuto de Autonomía" o "Constitución Política de la Nación Mapuche", donde se estipule su ordenamiento interno, así como su relación con el Estado chileno. Para que ello tenga viabilidad, el CTT plantea una nueva Constitución en Chile que reconozca la existencia de los pueblos indígenas y sus derechos a la autodeterminación, a la restitución de las tierras y al uso y control del territorio (Saavedra, 2002: 129).

Sin embargo, algo falló. AWNg no comprendió que el surgimiento de posturas indígenas más radicales, como el Tupak Katari en Bolivia (1992) y el EZLN en México (1994), dio elementos subjetivos a la juventud mapuche de la época. De acuerdo con Pairican: “este vacío político fue copado por los nuevos planteamientos que emanaron de una nueva generación de jóvenes militantes mapuche, agrupados en el *Pegun Dugun* de Arauco, que luego fundaron la Coordinadora Territorial Lafkenche y, para 1996, la Coordinadora Territorial Arauco, la antecesora de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM)” (Pairican, 2014: 81).

#### d) Identidad Territorial Lafkenche

Una forma que encontró parte del movimiento mapuche para organizarse y movilizarse fue la reconstrucción de las identidades territoriales. Este tipo de organización implica la constitución de “estructuras sociales y políticas colectivas que no se circunscriben a elementos individuales, como los *longkeo* y *werkeen*; sino que poseían una connotación histórica, quizás más sólida, que las eslabonaban directamente con los procesos de enmarcamiento de las nociones de mundo” (Tricot, 2013: 197).

El concepto de identidad territorial tiene que ver con la forma en que los mapuche interpretan su mundo, basados en el espacio físico en el cual se desenvuelven y se reproducen material y simbólicamente. Esta forma de interpretación está arraigada en su relación con la naturaleza, la cual va de la mano con la manera en que se vinculan con la tierra, los ríos, las montañas, el mar, etcétera. Es la cosmovisión de respeto hacia los recursos naturales que les brinda el entorno en el cual viven, sobreviven y se reproducen. Las identidades territoriales históricas se dividen en: los *nagche* (gente de las **tierras bajas**), los *wenteche* (gente de los valles), los *lafkenche* (gente del **mar**), los *penenche* (gente de la **cordillera**), los *nilliche* (gente del **sur**), los *rankülche* (gente de los **montes**) y los *puelche* (gente de la **pampa**-Argentina).

Se intentaba repositionar a las identidades territoriales como espacios de reconstrucción del mundo y del país mapuche, del *Wallmapu*. En el fondo, la unificación mapuche también pasa por la reconstrucción del tejido social y esto no ocurre en el aire ni en forma atemporal, sino en un momento histórico y en un espacio determinado, que son las identidades territoriales. Con base en esta división cosmovisionaria y espacial se fundó la Identidad Territorial Lafkenche (ITL). Es una organización que trabaja en la zona cercana al mar e intenta generar grados crecientes de control del territorio mapuche a partir de la instauración de autoridades dentro de la institucionalidad del Estado chileno. Según Foerster y Lavanchy, la propuesta de ITL:

[...] se fundamenta en el reconocimiento político-administrativo de los ‘Espacios Territoriales de Patrimonio Lafkenche’. Dichos espacios estarían conformados por las tierras y espacios ancestrales de borde mar donde viven asentadas las comunidades lafkenches. La administración y representación de la totalidad de los espacios territoriales estaría asegurada por el conjunto de la población y por los responsables elegidos a través de procesos internos. Para tales fines, se propone la creación de una "Asamblea Territorial" que estaría compuesta de un "Coordinador Territorial", elegido por sufragio universal entre las bases de las comunidades y los dirigentes de las mismas. Las funciones de la asamblea territorial serían: definir los objetivos de desarrollo lafkenche, buscando armonizarlos con los del resto de la región y del país; impulsar proyectos económicos, sociales y culturales de las comunidades; fomentar intercambios tradicionales con la sociedad civil no mapuche; y, promover intercambios comerciales nacionales e internacionales. Por otro lado, la administración de los Espacios Territoriales residiría en un "Consejo Territorial" compuesto por Consejeros Territoriales que asumirían responsabilidades en: administración urbana, administración rural, cultura, educación, salud, turismo, pesca, etc. (Citado en Saavedra, 2002: 128-129).

Otros elementos de esta propuesta fueron la creación de una comisión de "Verdad y Deuda Histórica"; el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas; el reconocimiento de una forma propia y autónoma de desarrollo *lafkenche* y de los miembros de la Asamblea Territorial y de su Coordinador, en las instancias de participación comunal, provincial, regional y nacional, en las materias que interesen a los espacios territoriales.

Existen críticas a la perspectiva de las identidades territoriales, ya que significaría una segmentación del pueblo mapuche y la debilitación del movimiento. Para José Marimán, “las identidades fragmentadas sólo servirían para refortalecer la dominación sobre los mapuche, impidiendo de paso la consumación de una demanda y movilización nacional” (AZKINTUWE, “Identidad fragmentada”, noviembre de 2003). Hay

argumentos a favor y en contra de este tipo de organización, pero los mapuche se han caracterizado históricamente por definirse identitariamente con base en las identidades territoriales, sin dejar de construir la identidad de la nación mapuche, del *W'allmapu*.

Si entre 1990 y 1997 la historia política del pueblo mapuche estuvo hegemonizada por el desarrollo ideológico realizado por el CTT, también otras organizaciones se desarrollaron simultáneamente. Y es a partir de 1997 que el movimiento mapuche vio nacer nuevos actores, como la CAM y la Identidad Territorial Lafkenche. Estas organizaciones, más AWNg, se apoderaron del debate público sobre la cuestión mapuche. Pero fue la CAM la que logró posicionarse como el motor de la rebelión, hasta que el Estado logró golpear a la organización y varios de sus integrantes fueron encarcelados.

### e) Coordinadora de comunidades mapuche en conflicto Arauco-Malleco (CAM)

Iván Llanquileo, en su momento uno de los líderes de la CAM, cuenta que las comunidades mapuche recurrieron a los tribunales varios años “con la idea de que a través de esa vía podíamos recuperar nuestras tierras”. Pasaron años creyendo en esa solución, hasta que “una parte de la comunidad comenzó a impulsar el conflicto más directo, con las manos por decirlo así, por otra vía distinta” (WEFTUN, “Nutramkaleiñ”, noviembre de 2001).

No fue fácil, cuenta José Huenchunao: “la comunidad decía que no le íbamos a ganar a una empresa grande, con muchos recursos, y nosotros decíamos que sí era posible po, era posible porque los mapuche nos podíamos unir y generar mayor fuerza para lograr expulsar a las forestales de ahí” (citado en Pairican, 2014: 89). Este tipo de historias muestran la forma en que desde abajo se iba configurando la nueva organización mapuche que fue ícono de la resistencia y de las acciones del movimiento autonomista, la CAM.

A mediados del gobierno de Eduardo Frei, en 1997, los errores y mentiras para llevar a cabo el Acuerdo de Nueva Imperial hace crisis en las comunidades mapuche. Las promesas de proteger sus tierras quedan en el vacío con la intervención de la CONADI en la aprobación de la construcción de una represa hidroeléctrica en territorio *pewenche*, contraviniendo la Ley Indígena (Proyecto Ralco). A este hecho se agrega la ocupación de un conjunto de predios por parte de comunidades mapuche en la comuna de Lumaco, a partir del mes de octubre del mismo año.

Estas contradicciones entre las promesas de la Concertación hacia los mapuche y su dedicación a impulsar el desarrollo neoliberal, fueron un factor significativo en la radicalización del movimiento. Los conflictos han sido intensos en las provincias que han sido más afectadas por las forestales. Éstas son Arauco (en Bío Bío) y Malleco (en La Araucanía), lugar donde se inicia un nuevo ciclo de movilizaciones en Lumaco que desembocó en lo que se denomina por el Estado chileno como “conflicto mapuche”.

¿Y por qué Lumaco? Esta zona es el paradigma de la ocupación territorial por parte del invasor, donde las actuales comunas de Lumaco, Purén, Angol, Ercilla y Traiguén, fueron el lugar inicial de asentamiento de los ejércitos coloniales, hasta 1598. Posteriormente, durante la mal llamada Pacificación de la Araucanía aparece el ejército chileno y ahí se fundan los fuertes, las primeras villas, se abren los primeros caminos y se da origen al Granero de Chile: Malleco. Luego, durante el proceso de reforma agraria de Salvador Allende, las comunidades de Lumaco recuperaron parte importante de su espacio territorial y constituye la única comuna en que el 100 por ciento de los predios expropiados pasaron a dominio mapuche (un total de 15,502 hectáreas). Esto se echaría para atrás con la llegada de la dictadura y la aplicación de la contrarreforma agraria, así como con el proceso de expansión forestal. Por tanto, son lugares simbólicos que había que recuperar.

Es así como llegamos al 1 de diciembre de 1997. Este día Lumaco amaneció bajo el humo de tres camiones incendiados. Habían sido quemados por comuneros mapuche. Las comunidades de Pichilonkoyan y Pilimapu habían realizado una recuperación de territorios ancestrales después de años de reclamos sin solución. Los camiones pertenecían a la forestal Bosques Arauco, que explota los bosques despojando y ocupando tierras que los mapuche reivindican como suyas. Este episodio sucedió de la siguiente forma:

Un grupo de mapuche estaba durmiendo en un bosque aledaño en la noche del 30 de noviembre de 1997. Escuchaban por radio las comunicaciones entre los carabineros, guardias y choferes de los pesados camiones. Radios que habían sido entregadas por un guardia mapuche que trabajaba al interior del predio. Ya sólo faltaba la mecha que encendiera aún más el descontento entre ellos, y eso fue un diálogo racista [...]:

- Oiga, mi cabo, ¿se han visto más indios de mierda por ahí?
- Negativo, no se encuentran los indios de mierda.
- Mi cabo, si vemos a un indio culiao, lo vamos a atropellar, le vamos a pasar por encima con el camión.
- Ya. Positivo, háganlos mierda

El diálogo enervó a los mapuche [...] Entonces se levantó un *peñi* (hermano) que parecía estar dormido y dijo con voz fuerte: el que tenga pantalones y se sienta mapuche, que me siga. Cerca de treinta mapuche salieron con piedras y palos al camino de tierra y se cruzaron con la caravana de diez o doce camiones, en el sector de Corrales. Colocaron rocas para detenerlos, logrando paralizar a tres de ellos, los abordaron sistemáticamente cortando las mangueras de aire. Con hachas reventaron los neumáticos mientras que otro número ingresó a la cabina de los choferes instándolos a huir. Alguien sacó un encendedor y entre todos echaron la chamiza adentro de los camiones y la encendieron. En cosa de minutos, dos de los tres camiones se habían consumido en el fuego, escribiéndose una nueva página en la historia y clavando un importante golpe de hacha al fin de la colonización del pueblo mapuche. Era el amanecer del lunes 1 de diciembre, la región despertaba con el titular del principal diario de la zona: “¡Son terroristas! Estrategia subversiva en Lumaco”<sup>15</sup> (Llaitu/Arrate, 2012: 131-132).

Los medios de comunicación reaccionaron: *El Mercurio* habló de un nuevo Chiapas en la Araucanía, mientras que el *La Tercera* se preguntaba: “¿Chiapas chileno?”. El gobierno también reaccionaría con fuertes declaraciones, considerando la protesta como una acción subversiva, infiltrada por agentes guerrilleros. Año y medio más tarde, se anunciaba la formación de la CAM.

Conjuntamente con los hechos de Lumaco y el surgimiento de la Coordinadora, comenzaba un ciclo de movilizaciones que iba creciendo basado en las recuperaciones de tierra por parte de comunidades mapuche. De acuerdo con Tricot (2013), a raíz de este momento es posible hablar de un movimiento mapuche autonomista, puesto que ha logrado posicionar temas, elaborar demandas, implementar acciones y articular una narrativa distinta a las precedentes. Además, ha podido interrelacionar elementos culturales, territoriales, identitarios y políticos, con el objeto de lograr un cambio cualitativo en la relación con el Estado chileno, sustentado en una demanda por autonomía y autodeterminación.

Para José Huenchunao, los orígenes de las ocupaciones de tierras no eran por “ser peleador o conflictivos”, sino, por la “desesperanza en que nos encontramos”. Planteaba que las movilizaciones no obedecían a un movimiento mapuche consolidado, sino a expresiones de diferentes comunidades que reclamaban sus derechos territoriales sin mayor coordinación y claridad sobre cómo perfilar un proceso de reconstrucción de “nuestras formas de vida” (En Pairican, 2014: 115).

---

<sup>15</sup> El Austral. “¡Son terroristas! Estrategia subversiva en Lumaco”, 03/12/1997.



Con la aparición de la CAM se constituyó un nuevo periodo de resistencia mapuche en el que se asume una estrategia de confrontación directa con el Estado y el capital. Se da en un momento en el que surgen otras organizaciones territoriales, no afines a la postura de la CAM, pero sí coinciden en la necesidad de avanzar hacia un desarrollo político autónomo. Sumado al posicionamiento del CTT, esta coyuntura completa las opciones y estrategias políticas diseñadas por el movimiento mapuche actual, revelando y reflejando la complejidad y diversidad desde donde se deben construir las bases de un proyecto político futuro.

La CAM considera que la situación de pobreza y la pérdida cultural e identitaria del pueblo mapuche se debe al sistema neoliberal que había aplicado la desposesión como método de acumulación. Este modelo tiene repercusiones directas para las comunidades, cuyos ya reducidos territorios se habían contaminado tras el avance de la industria forestal y el surgimiento de nuevas empresas como las hidroeléctricas y actualmente también las mineras. Por esto, Pairican y Álvarez cuentan:

La CAM estimó que el pueblo mapuche estaba en un proceso de exterminio y que la única manera de resistir el exterminio, era otorgándole un carácter anticapitalista a la resistencia mapuche. Ello generaría una politización en los indígenas, que irían saliendo de la oscuridad social y política a la que fueron obligados a sumergirse, iniciando la reconstrucción del 'ser mapuche' y del mundo que los constituía como tal (2011: 23).

Entonces iniciaron un trabajo de educación política de otros jóvenes de la zona de Arauco y Malleco, enmarcados en un discurso de rechazo a las empresas transnacionales y de rechazo al Estado chileno. Con lo anterior, la CAM superó rápidamente al CTT en cuanto a visibilidad pública. Los sucesos de Lumaco y lo que siguió después elevó la moral y la valoración de la identidad mapuche. Los sectores de la izquierda chilena no creían que los mapuche pudieran generar una acción de ese tipo, "que, si uno lo mira más detenidamente, a lo mejor no fue tan espectacular, pero sí significativa. Además, esta acción concreta la hicieron los *peñi* de las comunidades. Eso es fundamental" (Huenchunao, citado en Tricot, 2013: 185).

Los aciertos del proceso político de la CAM son varios. Pairican y Álvarez (2011) los resumen en cuatro: a) poner en el centro la cuestión mapuche y el problema de la autonomía; b) la recuperación del orgullo mapuche, que se puede ver expresado en la irrupción de nombres indígenas en las nuevas generaciones<sup>16</sup>; c) la ocupación efectiva de las tierras y; d) el surgimiento de un nuevo militante dentro de un marco político estratégico que tiene como finalidad la Liberación Nacional Mapuche.

La organización construyó, para los mapuche y sus comunidades, una nueva valoración simbólica de su identidad colectiva. Era una organización que "tenía ganas de luchar. Fue la única que luchó de verdad. El resto del movimiento se alimentaba mucho de la Coordinadora, de su militancia. Fue una organización que se entregó a tiempo completo para la liberación del pueblo mapuche. Errado, equivocado para algunos, pero [...] criticaban desde la comodidad" (Rodríguez/Vergara, 2015: 168).

En los años siguientes, otros jóvenes de Tirúa, Cañete, Traiguén, Ercilla, Collipuli y Temuco se sumaron a la CAM, manteniendo la misma dinámica en las movilizaciones que rozaban las expresiones de violencia política, lo que generó diferencias con el resto de las agrupaciones mapuche. La violencia como método reivindicativo no es generalizada, pero la noción de identidad mapuche y el orgullo de serlo, hoy es muy superior que hace un par de décadas. Bárbara Galdames, estudiante de la UFRO en Temuco, nos confiesa en conversa que "antes no había tantos nombres mapuche, yo quisiera tener uno". Ella creció en Ercilla, lugar céntrico del conflicto entre los mapuche y el Estado y el capital.

---

<sup>16</sup> Héctor Llaitul nos dice en conversa que esto implica un proceso de dignificación de la identidad mapuche.

En suma, la CAM es una organización que visualiza a los mapuche como un pueblo despojado y oprimido, por lo cual cuestiona al Estado y a la institucionalidad, y critica el modelo de desarrollo capitalista neoliberal. Llaitul nos explica en conversa que “hay expresiones que se declaran autonomistas o auto deterministas pero no necesariamente cuestionan o se plantean una alternativa frente al capital”. Para él, esta es la distinción principal con las otras posturas. En su discurso plantea como objetivo central la recuperación de un territorio y la construcción de la “autonomía revolucionaria” del pueblo mapuche. Por ello, es necesaria la confrontación con el Estado y las empresas con el objeto de recuperar tierras ancestrales y llegar a la liberación de la nación mapuche. Tarea que pareciera titánica, pero el trabajo para lograrlo sigue en las comunidades y en las ciudades a lo largo de todo *Wallmapu*... y más allá.

#### **f) El movimiento mapuche autonomista: diversidad y divergencias**

“Cuando se tiende a meter todo en un mismo saco, se dice: el movimiento mapuche autonomista o autodeterminista es un movimiento que apunta hacia la misma dirección, y tal vez ahí hay una suerte de confusión [...] porque para nosotros la autonomía tiene que ser de un tipo y por eso nuestra postura. Nuestros planteamientos se han vuelto mucho más radicales en el contexto de la lucha mapuche general. Nosotros, claro, nos definimos por la autonomía, pero una autonomía que no la queremos lograr en los marcos de la dominación, en los marcos del sistema capitalista que nos oprime, si no en un proceso de transformación radical”, nos dice Héctor Llaitul en conversa.

El movimiento mapuche es amplio y heterogéneo en cuanto a actores colectivos que se movilizan por demandas y proyectos. Esa diversidad le permite plantearse en distintos ámbitos de realidad y desde distintas perspectivas y marcos de sentido, pero también puede producir una fragmentación que impida la coordinación de la acción colectiva. Las organizaciones que han protagonizado la mayoría de los enfrentamientos y movilizaciones son el CTT, la ITL y la CAM, planteando reivindicaciones que ya no se reducen sólo a las recuperaciones de tierras, sino también a la autonomía política y territorial.

Ahora bien, el movimiento mapuche no posee un discurso político único, sino que es un entramado de organizaciones que argumentan siempre a favor de sus planteamientos estratégicos y componentes teóricos, así como de sus acciones colectivas para llevar a cabo el logro de sus objetivos. Por lo tanto, si bien podemos distinguir elementos que se encuentran en los discursos de todas las organizaciones del movimiento mapuche, también podemos encontrar características que dan esencia o que encuentran su especificidad al interior de cada agrupación, y que por lo mismo han provocado conflictos y diferencias entre ellas.

Por ejemplo, las divergencias entre la CAM y el CTT se fueron haciendo patentes y se acrecentaron paulatinamente. La CAM se había apropiado de parte del discurso público e impulsó algo que el Consejo no había logrado desarrollar más allá de las recuperaciones simbólicas, el control territorial. Para el CTT, aglutinar comunidades, mapuchizarlas y generar una amplitud de movilizaciones, tenía como objetivo final negociar con el Estado en una posición de equilibrio de fuerzas. La CAM no difería de esta estrategia, pero las recuperaciones no eran simbólicas, eran efectivas e implicaba la resistencia activa organizada.

El movimiento mapuche autonomista ha articulado y modificado sus referentes ideológicos en congruencia con su historia, su cultura, su identidad y su memoria; pero, al mismo tiempo, con una perspectiva que debía canalizar su acción colectiva. La diferencia se encuentra en sus tácticas y estrategias de acción para lograr el objetivo general de autonomía. Las formas de acción predominantes son: las disruptivas, donde prima la protesta radical para alcanzar la restitución territorial y la liberación de la nación mapuche; las territorialistas con uso del aparato político estatal para defender los territorios ancestrales frente a las amenazas de megaproyectos; y los nacionalistas con una estrategia político-electoral que les permite actuar por la vía

institucional dentro del Estado chileno (Villagrán, 2014: 124). Esto ha provocado descalificaciones y pleitos entre las agrupaciones.

Por ejemplo, el 24 abril de 1999, el movimiento mapuche generó una amplia movilización de comunidades, pero evidenció los conflictos internos. El CTT, preocupado por su pérdida de influencia, movilizó veintisiete comunidades. Pensando en la posibilidad de perder predominio, la CAM movilizó a sus comunidades. Lo mismo realizó la Asociación Nancuqueo de Lumaco y la ITL. Las organizaciones más importantes del movimiento autonomista actuaron sin coordinarse, impulsando ocupaciones de tierras. “Celosas unas de otras, las organizaciones también buscaron competir por las bases del pueblo mapuche, obtener nuevas comunidades que apoyaran la reivindicación y sus postulados particulares” (Pairican, 2014: 160).

En relación con lo anterior, el *werken* de la CAM José Llanquileo sostenía que su propuesta era en realidad la única autónoma y que tenía coherencia con los planteamientos libertarios del pueblo mapuche. El resto de las organizaciones no tenían una verdadera práctica autodeterminista al participar “en el andamiaje de la dominación”, por lo que terminaban siendo “funcionales a la institucionalidad opresora”. Esta visión los hacía discrepar del resto de las organizaciones por pensar que actuaban dentro de la institucionalidad chilena (WEFTUN, “Aclarando verdades y mentiras sobre la CAM”, agosto de 2007).

Otro ejemplo de la división dentro de las organizaciones mapuche lo encontramos en el ENAMA (Encuentro Nacional Mapuche). Para Héctor Llaitul, dentro de este grupo “hay varios que se proclaman ‘nacionalitarios’, pero que quieren reproducir el capitalismo, o no quieren perder los beneficios que a ellos les ha dado este sistema. Creen en el desarrollo, desde la óptica occidental, pero sin perder la identidad o, mejor dicho, algunos aspectos de nuestra identidad [...] lo que como CAM rechazamos categóricamente”.

Para el caso del partido mapuche *Wallmapuwen*, Llaitul asegura que coinciden con algunos planteamientos sobre la autonomía, pero no en la forma de llegar a ellos. Además, aclara que la posición del partido frente al capitalismo no es muy claro y no concuerdan con el trabajo dentro de la vía institucional y electoral para integrarse al sistema *winka*. También concibe una diferencia muy grande, el trabajo desde las comunidades y el trabajo desde las ciudades. El vocero de la CAM sentencia: “Lo que están haciendo *Wallmapuwen* o FEMAE (Federación Mapuche de Estudiantes), es poner ‘la carreta delante de los bueyes’. Se enfrentan a la institucionalidad sin tener nada y el Estado los coopta, los hace jugar en su cancha” (Calderón/Correa, 2012).

En conversa, Rosamel Millaman, profesor mapuche de la licenciatura en Antropología en la UCT, dijo que dentro de esa institución educativa hay estudiantes de la FEMAE y de la CAM. Y ese no es el problema, sino que la diferencia llega a ser tan grande entre los grupos, que los últimos han saboteado actividades y eventos impulsados por la Federación dentro de la Universidad, obligándolos a retirarse del lugar y estando incluso a punto de llegar a enfrentamientos más violentos. Es por ello que caben las palabras que Héctor Llaitul dijo en una entrevista publicada en WEFTUN: “Autocríticamente, podríamos decir que no fuimos capaces de convencer y tal vez, fuimos muy intransigentes. Aun así la CAM lleva más de diez años de existencia y ha logrado adaptarse a las circunstancias, sin perecer y sin abandonar sus postulados” (Calderón/Correa, 2012).

En relación con la ITL, la CAM les recrimina que sus propuestas siempre han estado “subordinados a la institucionalidad chilena, a su modelo político y económico. Claramente Millabur es un agente de intervención, que junto a su camarilla de dirigentes, cooptan dirigentes de distintas comunidades enarbolando banderas de lucha, por autonomía y territorio, pero que en la práctica su acción siempre termina favoreciendo las inversiones privadas” (PECAM, 2013). En suma, para los dirigentes de la Coordinadora, el AWNg era

una organización pro-estatal; la Identidad Territorial Lafkenche, al tener funcionarios en el Estado chileno (Adolfo Millabur) era parte del “Estado opresor”; y *Wallmapuwen* y ENAMA son vistos como “un ente sistemático más”, consecuencia del “intento de un grupo de autoproclamados intelectuales mapuche que buscan los espacios que ofrece la institucionalidad”.

La CAM era considerada por su dirigencia como “la vanguardia necesaria del pueblo-nación Mapuche desde el punto de vista teórico como en la praxis” (Pairican, 2014: 356). Por ello, los Órganos de Resistencia Territorial (ORT) de la CAM siempre se adjudican las acciones realizadas en contra de las empresas capitalistas asentadas en *Wallmapu*, ya que son parte del proceso de recuperación y control de tierras que han impulsado. Siempre apelan a la identidad y hacen un llamado a la unidad del pueblo y de las comunidades mapuche, aunque en sus comunicados públicos también hayan aparecido las diferencias internas que existen en el movimiento. Por ejemplo, en diciembre de 2008, los ORT de Lleu Lleu acusan:

hacemos un fuerte llamado a las comunidades que se encuentran en lucha a mantenerse unidos y a no dejarse intervenir por agentes divisionistas y seudos luchadores, la dignidad no se vende, la sangre y la tierra no tienen precio, *no somos chilenos, somos mapuche nunca se nos olvide eso*” (Órganos de Resistencia de Lleu Lleu, *Wallmapu*, 20/12/2008).

Esto provocó que la vieja táctica de “divide y vencerás” ayudara a crear grupos más radicales que la CAM, al conformarse en una serie de agrupaciones con iniciativa. Como ejemplo tenemos a WEICHAN AUKA MAPU, recién salida a luz pública y adjudicándose alrededor de 30 actos incendiarios entre 2013 y 2016 en las regiones VIII, IX y X, incluyendo la quema de iglesias e instalaciones turísticas. Acciones que incluso la CAM condenó. En relación con el nuevo grupo se publicó lo siguiente:

La agrupación aclara que la violencia que ejercen “es de carácter defensivo” y que su accionar va dirigido a objetivos materiales como maquinarias agrícolas, casas patronales y “toda infraestructura destinada a saquear y explotar nuestro Wallmapu”. Agregan que tienen como código de lucha el respeto a la vida humana, por lo que sus ataques no están dirigidos a “eliminar personas”, sin embargo, se defienden frente agresiones y precisan que “las consecuencias de la obstaculización de las acciones de resistencia serán de absoluta responsabilidad de los aparatos represivos del Estado y de nuestros enemigos políticos” (*Bío Bío Chile*, “Autodenominado grupo de resistencia mapuche se adjudica múltiples ataques en el sur”, 21/04/2016).

A pesar de lo anterior, el pensamiento del movimiento mapuche autonomista se enmarca en un proceso amplio de reconstitución y reemergencia de las identidades indígenas. Las acciones impulsadas son parte de las manifestaciones que los pueblos originarios han ideado para resistir a nuevos procesos de despojo de tierras y recursos naturales. En el comunicado mencionado, WEICHAN AUKU MAPU reconoce el avance cualitativo y cuantitativo que ha tenido la lucha de su pueblo a partir de la década de los 90 y el aporte del CTT y de la CAM. Podemos decir que el movimiento ha logrado en relativamente poco tiempo crear y fortalecer las reivindicaciones históricas del pueblo mapuche. Esto los llevó a recuperar tierras ancestrales, uniendo los rituales culturales, la historia antigua y personajes emblemáticos de la Guerra de Arauco.

Unos factores que contribuyeron a la radicalización del movimiento mapuche fue el cambio de dirigencia que logró imponer la dinámica de representantes jóvenes más activos e informados. “Les quitamos a los viejos su poder político y les enseñamos que existen otras formas más contundentes y radicales para lograr

el objetivo del movimiento mapuche”, agrega con orgullo Pablo Colelo Hueche<sup>17</sup> en conversa. Y concluye: “con estas acciones muchos jóvenes se vuelven a sentir orgullosos de ser mapuche”.

Esta radicalización ha influido en los procesos actuales de la sociedad mapuche y ha abierto espacios para la discusión y ejecución de estrategias para desarrollar e incorporar conceptos como el de autonomía y Nación Mapuche. Es por ello que muchas organizaciones han planteado como utopía final la autodeterminación y la autonomía. Para lograrlo, se ha utilizado un abanico de métodos y estrategias políticas, desde la vía institucional hasta la violencia política, como instrumento de protesta.

Al respecto, Tano, un chileno de Santiago radicado en México, nos señala en conversa que “el movimiento no se da cuenta de la potencia que pudiera tener si se dejaran de pelear las diferentes organizaciones”. Y agrega que incluso la sociedad civil no mapuche apoyaría más al movimiento “si se mostraran más unidos y no con peleas y descalificaciones entre ellos, po”. Pero “el tema mapuche es muy complejo”, indica en conversa Martina Paillacar, periodista del medio independiente MAPUEXPRESS.

Como resultado de las divergentes posiciones entre organizaciones, el movimiento mapuche carece de estrategias y tácticas compartidas a largo plazo, a pesar de tener un proyecto histórico y político común que es la liberación de la nación mapuche y la construcción de la autonomía, la centralidad y la transversalidad de esta demanda es lo que caracteriza al movimiento actual. Ésta organiza su repertorio de demandas y acciones y es el componente articulador de los otros elementos discursivos e identitarios.

En suma, las organizaciones del movimiento mapuche ocuparon un amplio repertorio de acciones que pasaron por el diálogo, recuperaciones simbólicas y efectivas, marchas, autodefensa y sabotaje a los símbolos del neoliberalismo, entre otras. Para algunas organizaciones, así como para algunos mapuche a nivel individual, sólo el control territorial y la lucha por autonomía, es el camino para la liberación nacional. Pero para otros, las formas para concretar la autonomía deben encaminarse por otros lados. Estas divisiones parecen insalvables, pero aún queda esperanza de hacerlas coincidir.

### **g) Autonomía “dividida” en un Estado neoliberal**

El movimiento mapuche autonomista es muy diverso y complejo. Y si bien las demandas de autonomía y autodeterminación son las que pudieran unificar acciones, las posiciones de las diversas organizaciones en cuanto a ellas están planteadas desde distintas perspectivas y marcos de sentido, lo que ha provocado fragmentaciones y divisiones que a veces parecieran casi insuperables. Es por ello que el movimiento no posee un discurso político único, sino que es un entramado de organizaciones que argumentan siempre a favor de sus planteamientos estratégicos y teóricos, así como de sus acciones colectivas.

El Estado chileno se dio cuenta de esta división y ante las acciones consideradas como violentas, respondió con un agresivo proceso de desarticulación, de contención, de contrainsurgencia social y represiva. Esto provocó la contracción y el debilitamiento de la movilización mapuche y, posteriormente, el cierre de un ciclo de lucha cuando varios líderes fueron encarcelados y sentenciados.

Respondiendo a la represión y a la judicialización de la lucha, para el movimiento autonomista es claro que el Estado chileno “se ha puesto del lado de los empresarios y latifundistas, primando su interés por mantener

---

<sup>17</sup> Colelo es un músico mapuche conocido y reconocido entre los mapuche. Sus canciones resignifican y revalorizan la identidad mapuche y al movimiento autonomista en general. Además participa activamente en el movimiento autonomista, aunque por seguridad, no quiso decir en qué organización milita.

el orden capitalista y para ello, se hace necesario encarcelar, destruir y deslegitimar la expresión anticapitalista más avanzada de la lucha Mapuche”. Sin embargo, aclaran que estas acciones “no nos asusta, ni amedrenta, por el contrario, nos da más fuerza para seguir avanzando por nuestro territorio y la liberación nacional Mapuche” (CAM, Comunicado público *lof* Yeupeko-Filkun, 17/07/2009).

La llamada Operación Paciencia, puesta en marcha por el gobierno de Ricardo Lagos, le permitió al gobierno saber cómo era el rival que “amenazaba el orden y la paz públicas”. Si bien la Operación Paciencia terminó en un descalabro para el Estado, porque muchos de los juicios se cayeron, logró que muchos de los integrantes del movimiento pasaran a la clandestinidad. El movimiento no hizo mucho para que fuera distinto. Las diferencias entre las vías hacia la autodeterminación generaron un vacío de conducción y la fragmentación del movimiento. La utopía de construir la nación mapuche se diluía en las disputas de las tribus políticas mapuche. “La Operación Paciencia estaba derrotando al movimiento y éste respondió dividido, aumentando sus pugnas dirigenciales, obviando que la cuestión autodeterminista fue una construcción colectiva, multidimensional y amplia, aunque siempre con tensiones” (Pairican, 2014: 304).

No obstante, el movimiento mapuche ha definido su proceso político actual con base en sus aspiraciones autonomistas. Lo cual se ve reforzado por elementos como la maduración de un discurso identitario, la oposición al neoliberalismo y la histórica relación contradictoria mantenida con el Estado y las instituciones modernas. Además, ha logrado forjar un conjunto de saberes antiguos en un discurso distinto, pero anclado en una historia común y originaria, que ha servido como instrumento para politizar la memoria, organizarse y movilizarse. Las posturas de las diversas organizaciones autonomistas poseen una dimensión política que se relaciona con el proceso de construcción identitaria mapuche, como acción de resistencia que se difunde tanto al interior del movimiento como hacia afuera. Con las acciones que se realizaron después de Lumaco se recuperó tierra, pero además, se posicionó la demanda por territorio.

Después de los sucesos de Lumaco, el movimiento parece haber llevado a cabo procesos de interpretación de su realidad para, de algún modo, ordenarla, interpretarla y expresarla en una visión distinta y en un discurso político congruente que llama a la acción. Y los actos de la CAM y de otras organizaciones y comunidades “radicales”, se enmarcan en un acción colectiva contra “el sistema económico imperante, depredador en todos los aspectos, absolutamente inmoral, deshumanizado, sin sensibilidad alguna por el ser humano, por la naturaleza, por nada” (Patricia Troncoso, citada en Tricot, 2013: 157). Se justifica, además, en una larga historia de dominación y exclusión durante la conformación de los Estados nacionales en América Latina. Por tanto, su accionar es resultado de un proceso de resistencia que implica la construcción y resignificación simbólica colectiva en torno a las ideas de cultura, identidad, territorio, memoria, autonomía y liberación.

Huenchunao señalaría que más temprano que tarde se vería al pueblo mapuche despegar de la opresión para transitar como pueblo digno a la libertad de la autonomía: “La demanda histórica de nuestro pueblo no podrá ser acallada, se levantará como emblema una vez y diez veces en el corazón y en el accionar político del mapuche” (AZKINTUWE, “Los festejos de La Moneda”, marzo-abril de 2007). Sin embargo, algunos mapuche tenían la idea de que la movilización que había hecho converger a una parte importante del movimiento, terminaba destrozada por la competencia interna entre los liderazgos. La división del movimiento es evidente, a pesar de la retórica que llama a la unidad.

Héctor Llaitul reconoce en conversa que el movimiento autonomista está muy disperso, “está como a la expectativa y eso nos ha desafiado a nosotros como organización a tirar algún planteo en general”. Le cuestiono: ¿Y al difundir sus planteamientos podría ser que gente que tiene esa inquietud de ser más

autonomista pueda participar?: “Claro, ese un desafío, siempre tratamos que esto sea en una direccionalidad de construir un movimiento autonomista más amplio”, dice.

El movimiento autonomista reconoce que no todos los mapuche comprenden la autonomía de similar manera. “Nosotros realizamos una crítica a quienes se resignan a una autonomía relativa, a una salida pactada y negociada dentro de los marcos que establece la dominación” (ÑUKE MAPU, “Si queremos soberanía, territorio y autonomía, nuestra lucha debe confrontar directamente al Estado”, 29/06/15). Y critican a “los ex lideres [...] que al parecer [...] hoy prefieren estar en los actos publicitarios del gobierno en vez de apoyar a quienes han dado y mantienen la lucha real” (ÑUKE MAPU, “Werken Mijael Carbone Queipul: No puede haber silencio frente a este terrorismo de Estado en Wente Winkul, 09/06/2012).

Los mapuche no tienen sólo una posición. Entre ellos existen todas las posiciones mencionadas. Sin embargo, en el movimiento mapuche tienen especial fuerza y significación las posiciones autonomistas y el discurso etnicista. Con base en su propia concepción de sus objetivos, estrategias, tácticas y acciones colectivas, cada organización define un marco de interpretación de lo que significa para ellos el movimiento. Estos marcos los difunden entre sus militantes y a la sociedad civil, con el objeto de posicionarse y poder llegar a sus metas, en la posibilidad de ser reconocidos y legitimados por sus receptores. Estos discursos, lenguaje y formas de expresar sus pensamientos e ideas, se hacen a través de los medios de comunicación mapuche. “El pueblo mapuche tiene una conciencia de *Wallmapu* y la comunicación es parte central de este proceso”, señala en conversa Felipe Gutiérrez Ríos, integrante del colectivo MAPUEXPRESS.

A pesar de su diversidad, de su falta de unidad política y del carácter disperso que caracteriza al movimiento mapuche, se puede observar que posee un carácter antisistémico o, al menos, un potencial antisistémico (Ibarra, 2005). Funda su discurso reivindicativo identitario en una memoria colectiva extendida entre las comunidades. Las remembranzas mapuche sirven para mantener la continuidad de lucha y resistencia ante el Estado y el capital, así como por la restitución de territorio, pero también de autonomía.

Esto quiere decir que en el proceso de constitución de los mapuche como sujeto político aparecen con fuerza la identidad, la cultura, el territorio y la memoria colectiva como identidad en resistencia. La identidad colectiva es el elemento que conforma y define a un movimiento social, a un nosotros colectivo que actuará en conjunto. La condición de colectividad con identidad autodefinida y auto-reconocida, con sus particulares características, es lo que llevó al pueblo mapuche a sostener una actitud de defensa de su integridad.

Dentro del movimiento mapuche existen diferentes posturas con respecto a la construcción de alternativas para la situación en la que viven. Por ello, ÑUKE MAPU expresa lo siguiente: “Lo más importantes es que nuestro pueblo discuta, debata, que exista mucho *trawn* [reunión/conversa/acuerdo] en su interior, para que los pilares político estratégicos del movimiento mapuche provengan genuinamente de sí mismo” (ÑUKE MAPU, “Si queremos soberanía, territorio y autonomía, nuestra lucha debe confrontar directamente al Estado”, 29/06/15).

No se han desarrollado acercamientos constructivos entre las organizaciones mapuche para establecer una postura y discurso únicos, pese a que las reivindicaciones y demandas históricas son compartidas por muchas. “Hemos mapuche para todo gusto”, me comentaría en conversa Gerardo Berrocal, del medio audiovisual mapuche ADKIMVN. Al respecto, Llaitul nos señaló en una conversa que:

[...] yo siempre marco esa diferencia de que los autonomistas no somos todos iguales. Hay autonomistas que les acomoda muy bien el capital, pero a nosotros no. Hay gente que es autodeterminista, que de alguna manera igual

quiere pactar con la institucionalidad y nosotros no [...] Para nosotros, liberarse no es una suerte de dialogo [...] en el marco de la dominación [...] nosotros tenemos necesariamente que confrontar. Por eso a lo mejor se entiende que la postura de la CAM es más radical y hemos sido invisibilizados por lo mismo, hemos sido tergiversados por lo mismo, no nos dan cabida los medios de comunicación. No nos cubren, cubren más lo sensacionalista, que la CAM va a atacar o no va a atacar, que si la CAM está detrás de esto o de esto otro [...]. Entonces no nos dan mucha cobertura de desarrollar estos análisis, que tienen que ver más con las definiciones de lo que nosotros hacemos, por eso es que la CAM se aparta de algunas otras experiencias dentro del movimiento mapuche.

Pero con todo, un triunfo del movimiento mapuche es la recomposición de la mapuchidad, es decir, reconocerse como mapuche y enorgullecerse por serlo. Junto con ello, legitimar el proyecto de la autodeterminación, la autonomía y reedificar la cultura e identidad mapuche. Finalmente, dejo las palabras de Matías Catrileo, *weichafe* asesinado por la espalda en enero de 2008, por parte de los carabineros, en una recuperación territorial:

Nosotros no podemos concebimos como mapuche sin tener tierras, sin tener territorio. Y ese territorio tiene que ser recuperado en base de lo que es la autonomía. La autonomía y el control territorial van de la mano. Es la única forma de reconstruimos como nación mapuche. Nosotros tenemos nuestra dignidad, nuestra forma de llevar a cabo nuestras cosas... un pueblo que no se autogobierna no tiene dignidad..

La versión indígena de la historia no ha sido olvidada. Por el contrario, es un factor importante en la movilización de las comunidades mapuche. Para ellas tiene tanta o más validez el testimonio que habla cómo fueron usurpadas sus tierras ancestrales, que un título inscrito ante las instancias oficiales del Estado. La memoria del despojo constituye un argumento para movilizarse y realizar acciones de resistencia.

A partir de 1997, la historia mapuche es un levantamiento “para defender a su Madre cuando es avasallada y, por lo tanto, una lucha por ternura” (Chihuailaf, Elicura, 2008: 9-12). Esa ternura hace que las y los mapuche sigan en movimiento, en resistencia, en rebeldía, en lucha por territorio, libertad y autonomía. Eran los primeros pasos de los tiempos de la mapuchización, en silencio, “porque el silencio también es resistencia”, diría el poeta David Añiñir (2009: 24). Y como sostiene Pedro Cayuqueo, uno de los fundadores y ex integrante de la CAM, además de ser uno de los periodistas mapuche más conocido:

Sigo haciendo lo que hago para que mi hija no tenga que hacerlo. Es mi conclusión final. Creo que sería una lata que ella tuviera que luchar por ser lo que es. Quiero que sea libre. Y sea lo que quiera ser (Citado en Rodríguez/Vergara, 2015: 276).

### **2.3. El movimiento mapuche y su comunicación política alternativa**

De acuerdo con Melucci (2010), el antagonismo que ahora manifiestan los movimientos sociales tiene un carácter particularmente comunicativo, ya que ofrecen otros códigos simbólicos que trastornan la lógica de aquellos que dominan el sistema de comunicación. Ante este dominio de las conciencias, diversos grupos han creado alternativas de comunicación que pretenden hacer frente a los mensajes dominantes. Entre estos grupos tenemos a los movimientos indígenas, los cuales han intentado crear otra forma de construcción del discurso con el propósito de dar a conocer las contradicciones del sistema y buscando que más personas se vinculen con sus procesos de liberación y emancipación.

Este capítulo está dividido en tres partes. En la primero, se explica qué es la comunicación política alternativa mapuche y la importancia de su discursividad en la configuración de marcos interpretativos y de una identidad colectiva que dan sentido a sus motivaciones, a su acción y resistencia, desde su visión propia



y en contraposición al discurso oficial empresarial y estatal. Existen múltiples plataformas mediante las cuales los mapuche difunden sus mensajes, como internet, diarios impresos, radios y producción audiovisual, así como redes sociales. Esto es el tema el segundo subcapítulo, en el cual se muestran algunas de estas experiencias, sobre todo las más autónomas y autogestivas a las que se tuvo acceso.

En el último subcapítulo, se expone la perspectiva autogestiva, autónoma e identitaria con la que los medios mapuche construyen sus discursos, los cuales pretenden posicionar sus reivindicaciones, crear afinidades para las mismas y de ahí llamar a la acción y a la resistencia. El objetivo último es hacer crecer la lucha y lograr sus objetivos. Hace falta mucho por hacer, pero lo que se ha construido ha sido esencial para posicionar al movimiento mapuche a nivel nacional e internacional.

### a) Comunicación política alternativa mapuche

El 22 de marzo de 2016, la Comunidad Autónoma de Temucuicui publicó un Comunicado de las Comunidades mapuche en Resistencia del *Wallmapuche*, Pacto Chiwuawue, en el que señala:

En la comuna de Ercilla, provincia de Malleco, [...] La Comisión de Evaluación Ambiental, [...] aprobó el proyecto, construcción de un Parque Eólico los Trigales la cual contará con 43 aerogeneradores y una inversión de 290 millones de dólares. Con la aprobación e instalación de este nuevo proyecto del Parque Eólico en el corazón del Territorio Mapuche, observamos que nuevamente se violenta y usurpan nuestras tierras ancestrales, con la autorización fraudulenta de la constitucionalidad chilena, la cual sólo opera en favor de los intereses de capitales extranjeros.

En días anteriores, el medio de comunicación mapuche MAPUEXPRESS publicó una carta de 17 comunidades y un *Lof* en resistencia, mediante el cual denuncian el “estado de excepción en la zona *lafkenche*”, pues helicópteros del Ejército de Chile sobrevuelan los fundos de Mininco y vehículos blindados recorren los caminos de las comunidades. Sobre ello, argumentan que

[...] éste debiera ser un territorio mapuche autónomo, en cambio, la colusión política y empresarial lo han convertido en un territorio de ocupación militar, con el objetivo de que la industria forestal siga robando lo que siempre nos ha pertenecido a los mapuche. A nosotros nos combaten porque hemos decidido vivir la autonomía, sin ser esclavos de los empresarios que quieren enriquecerse con nuestro trabajo y nuestro territorio. Ser libres de los empresarios y de los políticos que esclavizan a los pueblos, es nuestro único delito.

Finalmente, en enero de 2016, la CAM, mediante su medio oficial WEFTUN, publicó un Comunicado en el cual reivindican acciones recientes de sabotaje en contra de centrales hidroeléctricas y maquinaria forestal. Con lo anterior, buscan

[...] demostrar, que como organización, daremos continuidad a nuestras líneas de acción y resistencia [...] asumiendo la lucha frontal contra las expresiones del capitalismo, a través de acciones militares asumidas por los ORT-CAM y también profundizando el control territorial y productivo de nuestro territorio ancestral, elementos fundamentales para asentar las bases de la liberación nacional mapuche.

Con estos ejemplos podemos ver tres cosas. En principio, que el neoliberalismo, bajo la anuencia del Estado, sigue impulsando y aprobando proyectos que afectan los territorios ancestrales del pueblo mapuche, así como su modo de vida. En segundo lugar, las comunidades mapuche se siguen organizando de forma autónoma y crean resistencia al avance del capitalismo, ante lo cual, el Estado ha respondido con represión. Y finalmente, podemos observar que el movimiento mapuche sigue actuando y una forma de expresar lo que pasa en *Wallmapu* es a través de sus propios medios y con su propio discurso reivindicativo y de denuncia, construyendo así lo que llamamos comunicación política alternativa mapuche.

Es en este sentido que podemos decir que la acción de los movimientos sociales actuales también se plantea en el ámbito de los símbolos y de la comunicación. La comunicación política alternativa se enfoca en conocer y analizar las diferentes maneras que pueden ser utilizados para difundir de otra forma aspectos de la realidad, así como otro modo de ver el mundo, es decir, una resignificación de la realidad social. Es así, ya que los movimientos sociales apelan a la configuración de discursos alternativos en los cuales se muestre su repertorio simbólico-cultural, así como sus objetivos y estrategias de lucha y resistencia.

Desde el principio, el movimiento mapuche ha contado con diversas expresiones comunicacionales que le han permitido potenciar y amplificar una voz propia, con el objeto de obtener mayor visibilidad y adhesiones para su lucha y resistencia. En este sentido, las comunicaciones mapuche han sido de gran importancia en el acompañamiento de los procesos de movilización y de acción de un pueblo que resiste con dignidad. Podemos decir que esta comunicación mapuche es política en cuanto se refiere a relaciones de poder y resistencia entre las comunidades indígenas y el Estado y el capital. Es alternativa ya que emplean sus propios medios autónomos y autogestionados, además que configuran una narrativa propia basada en la identidad indígena y en la memoria colectiva de su pueblo. Y es mapuche puesto que son los propios mapuche quienes crean y difunden estos discursos desde sus marcos de interpretación de la realidad.

Para Cassigoli, los “relatos, cuentos y poemas, no expresan una práctica, la hacen [...] Son la acción que significan” (2010a: 63). Es por ello que esta autora nos indica que “contemplada como una poética, la memoria nos conduce hacia una puerta de esperanza” (Cassigoli, 2010b: 110). Esto permite articular los niveles individual y colectivo de la memoria y la experiencia. En la *praxis*, las vivencias no se transforman en experiencias con sentido sin la presencia de discursos, los cuales siempre son colectivos.



En la comunicación política alternativa mapuche se difunden múltiples sistemas discursivos y múltiples significados. Además, los sujetos no son receptores pasivos sino agentes sociales con capacidad de respuesta y transformación. Es por ello que Cassigoli nos recuerda que “existe un vínculo indisoluble entre la memoria y la palabra: la memoria se contrapone al silencio” (2013: 409). Por ello, al abordar el tema de la memoria en la comunicación mapuche es posible conjugar la reflexión y la acción política, así como la recuperación de la historia y de la identidad colectiva. Para ellos, la narrativa histórica y la palabra son una vía para poner el dolor y la resistencia en la escena pública. Para el comunicador mapuche Gerardo Berrocal (2012),

[...] la comunicación es tan antigua como la misma historia de nuestros pueblos, es inherente al ser humano. Para los pueblos originarios de todo el continente y en particular los *Mapuche*, existe un proceso de comunicación en la vida cotidiana, en la coexistencia

con el entorno, en la organización social, en el entendimiento con cada elemento de la naturaleza, y por tanto, en lo relacionado a la dimensión filosófica y espiritual de la vida.

Yvonne González, locutora de la radio autónoma WERKEN KVRVF, nos explica en conversa que la comunicación se da a través del *kimün*, que es la sabiduría mapuche. Para ella, es este conocimiento histórico el que “va transmitiendo esta lucha, esta defensa al territorio, esta defensa a mantenerlo como una cultura y un pueblo vivo, que no se perdió la guerra sino que se retrocedió para darle paso a las nuevas generaciones”.

En esta perspectiva histórica y complementaria con el presente, para los mapuche, las figuras del *werkeñ* (vocero/mensajero), el *trawun* (conversa/reunión/asamblea/acuerdo) y las cartas, fueron las principales formas de comunicarse interna y externamente, hasta antes del Siglo XX. Sin embargo, no son las únicas. Por ejemplo, está el *ngiempin* que es el depositario de la tradición oral y transmite la historia colectiva mapuche, y además se le ha dado importancia a los instrumentos musicales ancestrales. Incluso, en algunos *Lof* (comunidades) aún se conserva la tradición de hacer sonar la *trutruca* (instrumento de viento) cuando ocurre algún evento, como un fallecimiento, alguna recuperación territorial o hasta un allanamiento por parte de Carabineros (Gutiérrez Ríos, 2014: 25).

Sergio Millaman es abogado y miembro del colectivo informativo MAPUEXPRESS. Sobre este tema, también nos menciona en conversa que históricamente los mapuche se han visto en la necesidad de comunicarse con el otro, “con este otro que está invadiendo”. Por lo tanto, en la memoria histórica de este pueblo indígena está presente “la motivación de por qué empezamos a utilizar otros medios de comunicación, la prensa escrita, la radio, la radiofonía, la televisión, y hoy día los medios digitales, la internet [...] porque hay una necesidad de comunicarse, po”.

A las formas tradicionales se han sumado prácticas comunicativas basadas en el empleo de las nuevas tecnologías de la información. El empleo de estas herramientas se debe a la necesidad de enfrentar el cerco mediático de las empresas de comunicación comerciales y de pretender darle voz al movimiento mapuche en el ciberespacio, compartiendo sus autorepresentaciones y valoraciones. Para Rafael Railá, comunicador mapuche radicado en Holanda, es importante aprovechar estas herramientas para dar a conocer la lucha y la resistencia mapuche, pues “es un medio muy amplio y también fácil para acceder hoy”, nos dice en conversa. Juan Rain, de la Escuela de Cine del Lago Budi, nos comenta que desde los diferentes espacios de comunicación “nos hemos dado un tiempo para ir trabajando, para ir ordenándonos [...] en el tema del uso de la tecnología, el uso de los medios, el cómo lo hacemos, cómo reflejamos ahí el conocimiento mapuche, la visión mapuche”. Es decir, emplean los avances tecnológicos, pero sin perder la identidad mapuche.

Ignacio Prafil es comunicador y representante del Parlamento Mapuche de Chewelche de Río Negro en *Puelmapu* (Argentina). Él también nos comenta en conversa que el uso de las nuevas tecnologías es muy importante para “poder visualizar años de invisibilización, digamos”, ya que “mucho de nuestra historia ha sido borrada por parte de los Estados”. Con el empleo de las nuevas tecnologías ha sido posible construir un medio de comunicación autogestivo y autónomo como MAPUEXPRESS. Como nos menciona Sergio Millaman en conversa, “hoy día también los medios de comunicación que quizá en ese momento estaban pensados para hablar con la sociedad *winka*, como decimos los mapuche, también está permitiendo hablar con nuestra propia sociedad”, con los mapuche.

En este punto es necesario precisar que, debido a las variadas organizaciones y comunidades mapuche, la comunicación política de este pueblo nace y se desarrolla a la par de ellas. Aunque no toda la comunicación

depende sólo de estas organizaciones, en su inicio se construyó para dar voz a sus demandas y acciones, además que sirvió para tratar de romper el cerco informativo en que se encontraba el movimiento y amplificar su discurso público.

Yvonne González nos comenta en conversa que “la comunicación mapuche apunta justamente a revitalizar, a generar nuevo espacio con los *weñi, malen y lamgen* (niños, niñas y hermano/as), que son el futuro, de sacar adelante nuestra comunicación y visibilizar ante el mundo y también desmentir al Estado chileno”. El discurso público de esta comunicación alternativa tiene como objetivo instalar el relato mapuche y confrontar el discurso oficial, además de evidenciar los atropellos, la violencia y las injusticias del Estado y del capital. Pero también busca reafirmar y revalorar su memoria e identidad, sus principios y derechos, expresar su descontento, así como postular sus demandas y reivindicaciones. Por tanto, la estrategia ha sido construir medios y narrativas propios mapuche.

Gutiérrez Ríos señala que los diferentes medios que se han creado adoptaron el apellido mapuche: sitio web mapuche, video mapuche, diario mapuche, radio mapuche, etcétera. Afirma que “es el uso que se le da al medio, y no el medio en sí mismo, lo que determina a la comunicación mapuche” (2014: 38). Al respecto, es posible decir que el discurso y los medios de comunicación mapuche son productores de identidad y de relatos alternativos a las narrativas dominantes. La construcción de estos medios alternativos surgió de una reflexión sobre la necesidad de buscar formas propias de auto representación y de construcción identitaria como pueblo mapuche, así como de elaborar un diagnóstico diferente sobre el “conflicto”. Por ello, los mapuche “han construido una amplia red de medios digitales, radiofónicos y de prensa [...], y han tejido alianzas con organizaciones de la sociedad civil [...] Sus demandas son cada vez más políticas y las formulan en un nuevo Lenguaje” (MAPUEXPRESS, “Hacia la reconstrucción de la nación mapuche”, 12/11/09).

Con base en ello y en su lucha por nombrarse identitariamente, elaboran sus mensajes y se difunden a través de sus herramientas. Estas experiencias tienen el propósito de posicionar la identidad y lucha mapuche y de ser reconocidos por la otredad chilena. Porque “la eficacia simbólica de los movimientos sociales y su relación con los procesos de cambio social están íntimamente ligadas a su capacidad para transformar las definiciones colectivas de las situaciones problema que motivan su acción” (Delgado, 2007: 47).

Por ello es importante analizar los elementos identitarios presentes en los discursos del movimiento mapuche, para de esta forma poder entender cómo se organiza, qué hace y cómo comunica su lucha y resistencia. Con su narrativa podremos comprender el modo en que el movimiento se aproxima a la realidad y la dota de sentido, cómo formulan su diagnóstico sobre el contexto y la motivación que tienen para la acción. Y es que, como nos comenta Juan Rain en conversa, “todos los días están también construyendo una imagen, a través de la prensa, de los medios, están construyendo una imagen del mapuche [...] que justifica muchas veces la represión y la política, tenemos esta oportunidad que a través de la tecnología, poder ir dando a conocer la visión propia”.

Las estructuras de movilización se refieren a los repertorios de protesta y a las estrategias y motivaciones por las cuales quienes se rebelan deciden darse a conocer y pronunciar sus demandas. Los elementos para configurar su disposición a actuar son los significados compartidos, los elementos culturales, su memoria y su identidad. Para el caso del movimiento mapuche, estos elementos se refieren a un pasado común de opresión y dominación como pueblo, por lo que los marcos de análisis se sustentan y entrelazan mediante la memoria colectiva. De esta manera, la resistencia mapuche presenta no sólo una narrativa distinta a la oficial, sino que también intenta minimizar la posibilidad del olvido. En este sentido, la CAM expresa:

Para el efecto de la resistencia se hace necesario crear un discurso político coherente, que incluya no sólo la rabia y el malestar acumulado producto de una historia de agravios e injusticias, sino que la construcción de un cuerpo teórico-ideológico orientado hacia la resignificación identitaria y la elaboración de un método de análisis-acción que reafirme el proceso político-ideológico (PECAM, 2013).

Para entender lo anterior, podemos señalar que hay actores sociales a quienes se les niega el acceso a las posibilidades de construcción de representaciones sociales y validaciones narrativas, reproduciéndose su condición de opresión y exclusión en la esfera pública y de los imaginarios sociales. El movimiento mapuche, al decidir organizarse y movilizarse, también actúa a través de acciones comunicativas para contender en el ámbito simbólico a los poderes dominantes. Héctor Llaitul nos dice en conversa que la CAM “se comunica más con las acciones que a través de medios de comunicación, aunque no nos alejamos de ellos”.

Hay que recordar que en 1997 se produjeron hechos de gran impacto simbólico para el movimiento mapuche en particular, pero también para el pueblo chileno en general. Hablamos de Lumaco. Estos sucesos se convirtieron en “una constante maduración, y/o conclusión si se quiere, del discurso colectivo de autoafirmación” (Millalen, 2012: 253). Pero, sobre todo, como señaló José Huenchunao, Lumaco marcó “todo el peso histórico de la opresión, la desesperanza y humillación de nuestra gente” (*El Mercurio*, “Habla líder de la Coordinadora de comunidades”, 28/12/2000).

De tal forma, el movimiento mapuche comenzó a dar sus primeros pasos en la disputa por los elementos simbólicos, empleando, para ello, características de su identidad colectiva, de su cultura y de su memoria como pueblo oprimido y despojado. Con base en esta lucha simbólica y en la aparición de la comunicación política alternativa mapuche, se da un proceso de afirmación de la identidad propia y negación de la identidad externa, la chilena o *winka*.

Se configuró una estrategia comunicacional que se basó en sus propios recursos culturales y se opuso a los agravios simbólicos del capital y la estatalidad chilenos. Esta estrategia ha sido más clara después de la construcción de medios autogestivos de comunicación. Para los comunicadores mapuche, “la idea de que nosotros estemos trabajando el tema de la comunicación tiene que ver con eso, con asumir un proyecto, asumir una identidad y asumir de que es un instrumento importante” (Francisco Caquilpan, citado en Villagrán, 2014: 156). Julio Chehuín nos menciona en conversa que “queremos que los pueblos se constituyan hoy día como el referente de ordenamiento político para nosotros que estamos tan perdidos, es lo que a mí me motiva a este proceso de reeducación y para eso tenemos estos canales, tu micrófono, el objetivo de tener un micrófono”.

Por otro lado, el pueblo mapuche ha venido desplegando una variada gama de estrategias de acción colectiva, material y simbólica, mediante las que han podido configurar un marco de interpretación y lenguaje que llama a ser participativos en su lucha y resistencia. Es una forma de acoplar el discurso con la acción colectiva, mediante la comunicación política alternativa que se ha experimentado en las últimas décadas. Pablo Iglesias señala que el “alineamiento es el vínculo entre los participantes en el movimiento y el discurso [...] de los grupos, dirigentes o intelectuales que tratan de movilizar a la gente. Si el alineamiento tiene éxito, los marcos llamarán a la acción colectiva” (2007: 64).

La estrategia de comunicación que tiene el movimiento mapuche se puede observar desde dos niveles: la conformación del discurso y la construcción de los medios alternativos, es decir, los canales por los cuales transmiten sus mensajes. El propósito último es la autoafirmación y revaloración de su identidad y memoria colectivas. Esta estrategia les permite “explicar, validar y difundir su situación y demandas actuales, frente a

la deslegitimación de su protesta social a través de nuevos agravios simbólicos, construidos recientemente por los poderes dominantes chilenos” (Villagrán, 2014: 19).

Diferentes elementos simbólicos han sido empleados por los medios de comunicación mapuche para movilizar a la acción colectiva y crear afinidades a sus demandas. Tricot explica que “la ocupación de tierras usurpadas, [...] las movilizaciones en y con las comunidades, la centralidad de las autoridades originarias y un discurso que remitía a una identidad étnica, una cultura, idioma e historia comunes, fueron neurálgicos para desplegar, a su vez, lo central de su planteamiento político de autonomía y autodeterminación” (2013: 173-174). Sobre el manejo mediático de las acciones colectivas violentas que ha protagonizado el movimiento mapuche, Héctor Llaitul, actual vocero de la CAM, nos comparte en conversa su contra argumento:

Probablemente el elemento de violencia cobra notoriedad, pero la violencia no es engendrada desde las comunidades: es una violencia generada estructuralmente por el sistema. Cuando las comunidades no tienen tierra y la gente pasa hambre; cuando no tienen agua [...] cuando no tienen salud y acceso a nada; cuando existe una situación de desarraigo, de crisis estructural, cuando las mujeres se van de las comunidades y no quieren tener hijos porque no los pueden criar por la pobreza. Eso es violencia.

Debido al nuevo ciclo de movilizaciones y posturas cada vez más radicalizadas, el movimiento mapuche se vio obligado a dar un paso más allá en la dimensión simbólica de su acción colectiva. Sergio Millaman, de MAPUEXPRESS, nos señala en conversa que “los medios de comunicación mapuche están aportando fuertemente en ese proceso de fortalecer la identidad y fortalecer los compromisos que tenemos que tener como miembros de un pueblo indígena como el pueblo mapuche”. Es por ello que el desafío para las y los comunicadores mapuche está en la “necesidad de aprovechar los medios para fortalecer el *mapudungun*, para transmitir cosmovisión, y por eso también existe siempre ese cuidado de no reproducir folclóricamente nuestros mensajes”.

Incursionan en la autogestión de sus propios medios de comunicación alternativos para así poder difundir sus propias interpretaciones de la realidad, con el objeto de disputar su validación sociocultural y legitimidad política. El discurso de la comunicación política alternativa del movimiento mapuche, busca el fortalecimiento de una identidad étnica y la consolidación de la perspectiva de la construcción de una nación. Elaboran símbolos, discursos y ritos que cohesionan, socializan y fortalecen el sentido de pertenencia.

El movimiento no sólo se ha articulado de forma organizativa, a pesar de sus diferencias, sino que ha logrado construir un discurso propio y lo ha logrado transmitir a cada vez más gente gracias a la proliferación de medios autónomos y autogestivos. Ahora los conceptos de territorio, autonomía y autodeterminación, han llegado a ser predominantes en las diversas organizaciones mapuche. Además, debe tenerse en cuenta el rescate de la memoria histórica que hace el movimiento por medio de diversas formas de comunicación, como cine, documentales, revistas, programas de radio, documentales, periódicos impresos y digitales, sitios web y libros, entre otras. Pedro Cayuqueo, director del periódico impreso y digital AZKINTUWE sostiene que:

[...] hacer periodismo mapuche significa reflejar la realidad de tu gente, transmitir el sentimiento de tus hermanos, sea rabia, alegría, esperanza o tristeza. Cumplir quizás la función del *wepin*, cuya tarea fue y es relatar ante sus hermanos del *Lof*, la historia y los acontecimientos más destacados del pasado. A nosotros, por supuesto, nos toca hablar del presente (Cayuqueo, citado en Tricot, 2013: 276).

## b) Algunos medios de comunicación política alternativa mapuche

La comunicación política alternativa mapuche se realiza principalmente por internet (redes sociales y sitios web) y por radio, pero aún subsisten medios impresos (que algunos también pueden ser consultados vía electrónica). Además, se encuentra la producción audiovisual de cortometrajes y documentales, los cuales se proyectan en festivales de cine y comunicación indígena y algunos también están disponibles en internet. El movimiento mapuche concentra en internet la gran mayoría de la información creada y difundida por sus medios de comunicación.

Ahora existen muchos medios mapuche, por lo que es posible encontrar extensa información; fenómeno que es probable que siga creciendo. Como señala Luis Penschuleo: “Las nuevas tecnologías de la información han sido muy beneficiosas para el movimiento mapuche” (citado en Gutiérrez Ríos, 2014: 180). A continuación daremos una breve reseña de algunos medios de comunicación mapuche conocidos y reconocidos, pero no son los únicos.

### 1. MAPUEXPRESS

MAPUEXPRESS nace el 1 de abril de 2000. El colectivo informativo surge en un contexto en que el poder, en todos sus ámbitos, desea mantener oculta la historia del pueblo mapuche. Su característica principal es difundir información sobre el movimiento desde su propio territorio, mientras que su trabajo comunicacional se rige por los principios rectores del ser mapuche, de su identidad como pueblo originario. Sergio Millaman nos menciona en conversa que este colectivo

[...] lleva funcionando 15 años. Sí, 15 años tratando de aportar desde las comunicaciones a la lucha del pueblo mapuche, a la lucha por la autonomía, por el territorio, por el rescate de nuestra cultura. Ese es básicamente nuestro objetivo y la principal motivación de nuestro trabajo, que se ha desarrollado principalmente desde el compromiso, desde la autogestión, desde de las voluntades de las personas que componemos esta pequeña organización.

Este medio de comunicación es una herramienta para que las comunidades mapuche y las diversas organizaciones del movimiento den a conocer sus realidades y demandas con sus propias palabras, sin intermediarios, tergiversaciones ni censuras, como las que realizan los medios de prensa comerciales. Martina Paillacar, integrante de este medio, nos dice en conversa que MAPUEXPRESS “sirve como una agencia de comunicación mapuche en la que se vierte mucha información. Pero de repente se publican caleta (muchas) de cosas sin revisar, po, lo cual ha provocado críticas a nuestro trabajo”. Su lema y objetivo ha sido ser “la voz de *Wallmapu* para los pueblos del mundo”, rompiendo las fronteras del cerco informativo impuesto por el mercado y sus medios.

Mapuexpress se ha transformado en una de las principales referencias comunicacionales mapuche y en el sitio que mayor cantidad de información relativa al mundo mapuche genera. Su flujo de visitas, cercano 3 mil por día lo convierten en el medio de comunicación mapuche más visitado. Actualmente el trabajo del Colectivo en el ámbito comunicacional se ha ampliado y va más allá de la página web. También cuentan con un programa de radio en Santiago, Mapuexpress Radio, y en Temuco, Voces de la Disidencia. Además han realizado videos y cortos informativos junto con Adkimvn y el realizador Danko Mariman (Gutiérrez Ríos, 2014: 159).

El medio publica diariamente notas de prensa, convocatorias, columnas y videos, los cuales se transforman en un insumo indispensable para el movimiento. E incluso están por publicar un libro “que tiene que ver con la lucha de los mapuche en contra de los megaproyectos capitalistas”, nos cuenta Martina Paillacar en

conversa: “y ahí saldrá un texto que hice sobre plaguicidas en el territorio mapuche”, nos dice emocionada. El libro se llamará “Resistencias Mapuche al Extractivismo” y saldrá a la venta en próximos meses.

MAPUEXPRESS cuenta muchos colaboradores y colaboradoras, por lo cual puede producir gran información, además de recolectar, reportar, analizar y diseminar todos estos insumos. No obstante, también hay mucho material que no produce el colectivo, pero que se encuentra en su espacio digital. Es como una forma de concentrar la información sobre el movimiento mapuche, una especie de agencia de noticias y una plataforma de difusión. Sin embargo, como señala Sergio Millaman: “A veces se llena de comunicados, que tal vez no son tan bien redactados o tienen faltas de ortografía pero expresan lo que las comunidades en ese momento quieren expresar” (Gutiérrez Ríos, 2014: 189).

Rafael Railá es un mapuche que vive en Holanda hace casi 40 años, pertenece a un colectivo de comunicación donde básicamente lo que ha desarrollado o apoyado y potenciado es el desarrollo de la comunicación mapuche vía Internet. Está asociado también al activismo de agrupaciones mapuche tanto a nivel internacional como en Chile. Desde Holanda, ha apoyado técnicamente a MAPUEXPRESS, pues nos confiesa en conversa que estaba preocupado por la comunicación mapuche, “porque no había un medio en que nosotros nos podíamos informar bien, objetivamente, y tampoco en Chile había un canal o un medio alternativo que podría informar desde acá bien”.

Para Sergio Millaman, los medios alternativos de comunicación política mapuche sirven para “visibilizar lo que nos está pasando, en Santiago, fuera de Chile, en Europa [...] también están permitiendo a muchos hermanos mapuche que quizá están alejados de esta realidad, visibilizar lo que le está pasando a su propia gente”, nos comenta en conversa. Por ello, el colectivo pretende cumplir “un rol como medio de comunicación y como organización en el movimiento mapuche autonomista y anticapitalista, que aporte y sea una herramienta en los procesos de lucha que lleva adelante nuestro pueblo” (MAPUEXPRESS, “Inchiñ”).

Así, la comunicación alternativa mapuche tiene que relacionarse directamente con la perspectiva política del movimiento. En este sentido, Sergio Millaman nos dice que MAPUEXPRESS no hace comunicación por hacer comunicación, sino que “nuestra vocación tiene que ver con compromisos políticos que asumimos en unidad y colectivamente [...] con la lucha mapuche, con la lucha contra la destrucción de nuestro territorio, por tanto también es la lucha política, anticapitalista”.

No obstante, Martina Paillacar nos revela que actualmente “estamos todos desorganizado y mal. Digo, cada uno aporta cuando quiere o puede y por las pegas (trabajos), hijos, responsabilidades, etcétera... y otros trabajos sobre todo, casi nada se está subiendo a como se hacía antes”. Pero confía en que MAPUEXPRESS seguirá creciendo como hasta ahora, pues “yo cacho que eso pasa en todos los medios comunitarios”.

## 2. AZKINTUWE

Este periódico aparece en Temuco en octubre de 2003. Su propósito fue “hacer frente de manera responsable al vendaval de falsas informaciones que sobre el tema (mapuche) han caracterizado el trabajo de la prensa oficial chilena” (AZKINTUWE, Editorial, octubre de 2003). Actualmente se define como periódico y agencia de noticias mapuche y tiene una edición impresa. Se imprime de forma bimensual y cuenta con suplementos y un portal de noticias digital, sobre todo en Facebook. Tiene una red de corresponsales en *Wallmapu*, por lo que se consideran el primer periódico mapuche con cobertura supraestatal. Según ellos mismos, el medio “posee una línea editorial fundamentada en la democracia y el derecho de los pueblos a la comunicación. Promueve los derechos nacionales del Pueblo Mapuche y los valores de la multiculturalidad



en el tratamiento de la información, para influir en los medios de comunicación masivos, en otros sectores sociales y en la opinión pública en general” (AZKINTUWE, “Quiénes somos”).

Jaqueline Caniquan recuerda que la historia del nombre también es muy bonita. “AZKINTUWE es el mirador, el que está observando, el que está atento. Pero también pensamos en AZKINTUWE no como la persona sino como el espacio físico, como la parte más alta de un cerro. Es un nombre bastante profundo porque el AZKINTUWE es un lugar donde viven los espíritus”. De acuerdo con Pedro Melinao: “Eso también queríamos mostrar, que no se deja de ser mapuche, no importa el soporte que se utilice, importa el mensaje, el contenido” (En Gutiérrez Ríos, 2014: 69 y 70). AZKINTUWE, junto con MAPUEXPRESS, es uno de los medios de comunicación política alternativa mapuche más importante para el movimiento.

### 3. WEFTUN

La radicalización de la demanda mapuche después de los eventos de Lumaco y de la conformación de la CAM, hizo que esta organización asumiera costos que otras organizaciones no tuvieron, como la clandestinidad y la persecución. Es en este contexto que la CAM lanza su un órgano difusor WEFTUN, que significa “algo así como el retorno o renacer de los *weichafe* (guerreros)”, nos explica Héctor Llaitul en conversa. WEFTUN surge como una necesidad de dar a conocer los planteamientos políticos y la experiencia en los procesos de recuperación de tierras y de control territorial de la CAM, nos dice Llaitul Además, la represión era previsible debido a la lucha que las comunidades sostienen en contra del sistema capitalista; este es otro motivo por el cual se publica este medio.

WEFTUN era parte de la “construcción de un planteamiento político, ideológico, filosófico y espiritual que nuestro pueblo Nación requiere, para transitar en el gran proceso de Liberación Nacional Mapuche” (Pairican, 2014: 255). Sin embargo, en sus inicios “no pasó de ser un boletín, donde lograba cristalizar el discurso de la Coordinadora, pero que no logró salir de la marginalidad ni alcanzar a los lectores que buscaba. La clandestinización de la CAM, le obligó a tener un rol secundario hasta desaparecer, por la misma época en que la Coordinadora dejaba de ser una organización de masas” (Gutiérrez Ríos, 2014: 61). En esa época sólo se publicaron seis números.

Después de varios años sin aparecer, la CAM publicó en 2013 la versión electrónica de WEFTUN, en la que publican entrevistas, documentos sobre su pensamiento político estratégico y comunicados, entre otras cosas. Cuando nació, “en los pies, los creadores de *Weftun* colocaron un *Kultrun* para unir la concepción de resistencia, lucha y cosmovisión que buscaba complementar la organización” (Pairican, 2014:256). Héctor Llaitul nos dice en conversa que

después se lanzó a las redes, pero no había mucha gente que estaba de acuerdo con eso de que se trabajara con el tema de las redes. Había como una visión medio tradicionalista, pero hasta el día de hoy tiene sus altos y bajos de ambos. De hecho en algunos momentos fue hackeado, golpeado y después era objeto de persecución para ver quiénes la sostenían. Por lo tanto tenía sus periodos.

El portal electrónico es alimentado “de vez en cuando, no completamente, también los efectos propios de algunos desprendimientos que hemos sufrido en la organización hicieron que esta frenara como vocería el WEFTUN”, nos indica Héctor Llaitul. No obstante, con el paso del tiempo, WEFTUN se transformó en el sitio web más completo de las organizaciones mapuche. Y después de un periodo en el cual no estaba claro de dónde salían las informaciones oficiales de la CAM, la Coordinadora reconoció “como voz oficial de la CAM

a la página WEFTUN.ORG”; y si bien estuvo inactiva por un largo tiempo, se distribuía “de manera impresa, directamente, en las comunidades” (CAM, “No tenemos cuenta en Face”, 19/03/2013).

La página logra ordenar diversos documentos, además de difundir su historia y su estrategia. “Es la mejor página web de una organización mapuche, pues logra ordenar la información de una orgánica cuyo actuar político casi siempre es en clandestinidad. Así, adquiere un mayor valor esta manera pública de presentarse” (Gutiérrez Ríos, 2014: 170). Pero principalmente las comunicaciones están centradas en la vocería de algunos dirigentes o voceros, nos revela Héctor Llaitul en conversa: “Como en mi caso que tengo que hacer de vocería de la organización y ahí nosotros jugamos un poco con esto de ver dónde, con quiénes y cómo expresamos lo que queremos, con algunos medios acordes, y tratamos de socializar en medida de lo que se pueda, pero nada más”.

Debido a estos dichos de Llaitul, mucho de este trabajo expone las palabras de él expresadas en diferentes medios y las que nos dijo cuando conversamos durante mi estancia en *Wallmapu*, entendiéndolas como la postura y la narrativa oficial de la CAM. Cuando se le preguntó con qué medios participan, colabora o buscan para emitir sus mensajes, él nos respondió:

De acuerdo con nuestra postura autonomista y revolucionaria, decimos nosotros, no todos los medios nos van a cubrir, no todos los medios hacen una convergencia de tipo ideológico, o ideario de nuestro planteo. Así que vamos a buscar algunos medios que sean más tolerantes, más acordes con los objetivos nuestros y ahí podemos sacar alguna expresión a través de un comunicado, una entrevista o algún conversatorio en el que se van tocando algunos puntos que son parte de la coyuntura. Eso es lo principal, que no estamos preocupados por tener una gran red de información o de comunicación.

No obstante, gracias al discurso reivindicativo, identitario y de resistencia expresado vía WEFTUN y no sólo por este medio, se han creado redes de apoyo a la organización, las cuales tienen una función importante en la lucha mapuche. La Coordinadora nos explica que estas redes “se transforman en una especie de caja de resonancia del discurso de las comunidades mapuche en conflicto en general y de la organización en particular; desde esta perspectiva se convierten en un portavoz de cada uno de los procesos al tiempo que ayudan a denunciar la problemática mapuche y a masificar el discurso de la organización y los procesos de cada una de las comunidades” (PECAM, 2013).

#### 4. AUKIÑ

En 1992, el Consejo de Todas las Tierras comenzó a editar en Temuco su medio de comunicación llamado AUKIÑ, el cual se publicó hasta el año 2000. Según Cisternas (2000), este tabloide se autodenominaba como el “primer periódico mapuche con un tono [...] informativo y político, en relación a los temas culturales que tenían poca cobertura”. AUKIÑ es tal vez “el único medio que ha entregado artículos en *mapudungun* transcritos en forma constante, aunque un tanto insuficiente aún, durante toda su existencia” (*Ibid.*: 98).

Según este autor, los temas políticos que publicaba el medio tenían que ver con legislación, administración y autonomía. De igual forma, acusaban al gobierno de agresor, pues informaban sobre las detenciones, los allanamientos y la represión, con el objeto de mostrar las acciones del Estado contra los mapuche. La apuesta de estos primeros ejercicios de construcción política alternativa mapuche era lograr el empoderamiento comunicativo. El CTT fue la primera organización mapuche en hablar de eso, “como un instrumento para reconocer nuestros derechos, autonomía, determinación” (Tricot, citado en Gutiérrez Ríos, 2014: 91).

## 5. MEDIOS AUDIOVISUALES MAPUCHE (CLACPI Y ADIMVN)

El registro audiovisual mapuche se ha desarrollado a la par de los medios de comunicación antes reseñados. Ahora cuenta con mayor contenido, emplean internet para su difusión y han formulado diversas propuestas para impulsar este tipo de comunicación mapuche. Aquí presentamos dos ejemplos de este tipo de medios de comunicación política alternativa mapuche.

- a) Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI) Wallmapu

Jeannette Paillan es realizadora audiovisual mapuche y Coordinadora General de CLACPI, que es quien impulsa el Festival Internacional de Cine en Wallmapu (FICWALLMAPU). Sus documentales *Punalka* (1997, sobre el del Río Bio Bío), *Wirariin* (1999, sobre el conflicto forestal) y *Wallmapu* (2002, sobre la demanda territorial) son parte esencial para comprender la situación de opresión que vive el pueblo mapuche. Sobre este tipo de medios audiovisuales mapuche, nos señala en conversa que ella ha entendido lo importante y relevante de la comunicación mapuche, sobre todo porque ha “permitido ir nutriéndonos, pensar en qué direcciones podemos ir. Nos ha permitido también marcar la hoja de ruta en la que está el movimiento y tomar también las experiencias”.

Para ella, la imagen audiovisual permite un tipo de comunicación y autorepresentación distinto al resto de los formatos. Por ello impulsa festivales en los que se puedan proyectar videos para la enseñanza-aprendizaje del mapudungun, pequeños cortos que utilizan la iconografía mapuche para explicar la visión de este pueblo, reportajes para dar cuenta del conflicto territorial, hasta llegar a la elaboración de documentales. Paillán narra cómo se inició en el tema de la siguiente forma: “Vi que la policía se estaba sobrepasando. Fui bien atrevida, me puse delante de ellos para que se dieran cuenta de que había una cámara que los estaba registrando. Luego vino un tipo por detrás –de civil- que me la quitó de un tirón”.

Fue justo en la época en que comenzaron las reivindicaciones territoriales de forma más radical por parte de diversas comunidades. Desde entonces la cámara ha sido una compañera en todo el proceso de movilización mapuche (Gutiérrez Ríos, 2014: 117). Al respecto, Paillán señala:

El cine te transporta a una realidad que muchas veces ni te imaginas. Tiene una forma tan rica, tan especial de enseñarte toda la cultura, la realidad de una ciudad o de un país. Además, el cine también sirve para desmitificar ciertos mitos sobre la comunidad indígena, como por ejemplo, la mentalidad de que los indígenas son gente que se resiste a la modernidad, a la globalización que se está dando en todo el mundo. Por otro lado, [...] está la idea equivocada que muestra al indígena como un ser puro, incuestionable, porque esto no siempre es así, por ello intentamos mostrar a pueblos más humanos, con las mismas sensibilidades que cualquier otra cultura (citada en Villagrán, 2014: 180).

Finalmente, cabe destacar que FICWALLMAPU acaba de sacar a luz pública la primera edición de su nueva revista informativa digital (5 de septiembre de 2016). En el marco del Día Internacional de la Mujer Indígena, este número aborda la lucha de las mujeres latinoamericanas, con especial énfasis en Berta Cáceres, Lesbia Urquía (Honduras) y la machi Francisca Linconao (Wallmapu). La revista está disponible en su portal electrónico<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Disponible en: [http://www.ficwallmapu.cl/noticias\\_int.php?cod=115](http://www.ficwallmapu.cl/noticias_int.php?cod=115)

## b) ADKIMVN y la Escuela de Cine del Aylla Rewe Budi

ADKIMVN, Cine y comunicación mapuche, es un colectivo que se dedica a hacer producciones audiovisuales desde la perspectiva y cosmovisión mapuche. Su objetivo es realizar, apoyar y promover actividades de formación, investigación, producción y difusión relacionadas con el desarrollo del derecho a la comunicación del pueblo mapuche. “Trabajamos con comunidades que están construyendo su propia autonomía”, nos aclara Gerardo Berrocal en conversa. “No trabajaríamos con *peñis* que busquen algo del Estado”, sentencia.

Han logrado impulsar la Escuela de Cine del Aylla Rewe Budi que poco a poco ha podido involucrar a más realizadores. Sin embargo, aún falta mucho trabajo de difusión. Juan Rain, comunicador e impulsor de dicha Escuela, nos explica en conversa que existen desafíos para el proyecto como la forma de construirla para que “represente el conocimiento mapuche, o sea, represente esa forma de traspasar el conocimiento, [...] que represente o que considere esos espacios que diseñaron nuestros abuelos, que dejaron nuestros abuelos, donde el conocimiento mapuche se traspasa, y donde el conocimiento mapuche también circula”.

En este sentido, Silvia, también integrante del proyecto, nos comenta en conversa que algo importante dentro de la Escuela de Cine del Budi es la vinculación que se tiene con los niños y las niñas. Indica que éstos no se encuentran aislados, sino que están “aportando, ayudando, reforzando esto de vital importancia, de seguir siendo mapuche siempre. Y ha sido muy necesario creo yo, porque eso fomenta en el niño su personalidad, fomenta en el niño también el tener algo que decir”.

Desde el territorio mapuche están planteando una propia narrativa audiovisual frente a esa narrativa que viene desde la academia. Para Silvia y Juan Rain, esto es así ya que en “la escuela de cine es una de las actividades centrales la reflexión en torno a lo que es el conocimiento mapuche, y en esta reflexión participamos todos, las personas mayores, los jóvenes, los niños, o sea la familia”, nos comentan en conversa.

De esta forma, cuando hablan de representar el conocimiento mapuche a través de las herramientas audiovisuales, reconocen que “es un desafío de cada territorio, porque los territorios a pesar de ser *lafkenche* hay mucha diversidad en uno u otro territorio, a pesar de que el mar es lo que nos da la identidad”. Por tanto, consideran que es importante reflexionar en torno a la comunicación, a la forma de construir los mensajes y discursos, para ir logrando ese objetivo.

Igual que en el resto de los medios, el asunto del financiamiento es uno de los problemas más grandes que se tienen para realizar producción audiovisual. Esto sin contar que las herramientas requeridas para ello son más costosas. Otro dilema es la cuestión de la difusión y proyección de los productos terminados. Mucho se han especializado los trabajadores audiovisuales en el área de realización y muy poco en producción y difusión. El desarrollo de Internet ha ampliado las posibilidades de difusión de los discursos y mensajes que producen los diferentes medios de comunicación mapuche señalados, pero aún falta por hacer.

## 6. Radiodifusión autónoma mapuche: Radio WERKEN KVRVF

Después del año 2000 se fundan emisoras de radio en varias zonas de *Wallmapu* y desde entonces han surgido proyectos que han logrado organizarse y levantar un medio comunicativo propio. El trabajo que han construido se basa en la necesidad de tener una voz propia, demostrando ser un espacio importante en la difusión y articulación de las redes de apoyo en momentos de conflicto. En este trabajo sólo nos

concentraremos en RADIO WERKEN KVRVF, porque fue la radio a la que se tuvo acceso y por ser una de las representativas de medios autónomos y libres mapuche<sup>19</sup>.

Existen otras radios y programas mapuche, pero no las consideramos ya que reciben subvenciones del Estado o de empresas privadas y no se enfocan en difundir lo que sucede con el movimiento autonomista mapuche. O si lo hacen, su discurso no es como el de otros medios de comunicación que hemos señalado. Se podría decir que estas otras radios le hacen el juego al Estado. Como nos dice en conversa Héctor Llaitul: “sospecho que esos medios están pagados”.

Para los movimientos, la radio es una herramienta sustancial en la formación de identidades colectivas y llama a la acción de forma más o menos puntual<sup>20</sup>. Es así, pues tiene la capacidad de llegar a más personas e incluso se puede interactuar con los radioescuchas. Aparte, la forma en que se emiten los discursos también tienen contenido, pues no es lo mismo leer un comunicado que escucharlo con las palabras, emotivas o no, de quien produjo el discurso.

RADIO WERKEN KVRVF significa “mensajero que habla en el viento para poder transmitir un mensaje”, nos explica Julio Chehuin, y se transmite por el 98.3 de FM en el territorio *lafkenche* de la Región de la Araucanía. Esta radioemisora transmite desde el 11 de septiembre de 2004 a más de 100 comunidades mapuche. La Radio surgió por la pretensión del gobierno chileno de otorgar recursos monetarios a través de uno de sus programas indigenistas, Bio-Orígenes, pero “cuando llegó ese programa, cuando llegaron esos objetivos, nuestra gente de nuestro territorio dijo: No, aquí nosotros lo vamos a hacer de otra manera”, confiesa Julio Chehuin. Y nos relata la experiencia de la creación de la radio de la siguiente forma:

Pero ¿qué hacemos? Entonces ahí es cuando uno dice: hay que poner una antena, porque es más rápido llegar por una antena; en el mismo minuto que ellos están mintiendo nosotros podemos estar desmintiendo, ahí vamos a estar de igual a igual. [...] Fue cuando hicimos tremendo esfuerzo, junta de cereales, papa, otros *peñi* que tenían un trabajo un poco mejor, pusieron dinero, estamos hablando de millones de pesos pero no nos podemos quedar sin radio, no nos pueden quitar la ilusión de transmitir a nuestra gente lo que hay que transmitir. Tuvimos la suerte de haber encontrado uno de esos, no le voy a decir *winka*, un chileno, pero de esos buenos que trabajaba con este equipamiento y él nos dio la mano y nos dijo: “mira tenemos 30 días para montar la radio, porque si no, por ley se suspende la concesión [...] les voy a proporcionar algo de equipo y ustedes me lo pagan”. Nos proporcionó todo, entonces fue una tremenda alegría aquí en el Budi, era extraordinaria. Ese día que inauguramos la radio vino gente que entendían el tema de la antena, [...] llegó un momento que dijimos “vamos, vamos”, lo que significó prender, encender el transmisor. Para nosotros fue maravilloso, [...] al final se escuchaba en todo nuestro territorio ancestral. Qué alegría más grande, estábamos llegando donde queríamos llegar, nos empezamos a capacitar todos para transmitir.

A los pocos meses de estar transmitiendo, falleció el hermano de Julio Chehuin. “En honor a ese *peñi* que vino de Santiago a ayudarnos, mapuche también, pero viene de Santiago, dejó todo allá para venir ayudarnos a poner la radio, en honor a él seguimos transmitiendo”, nos comenta. Para Yvonne González, locutora de la emisora, “el orgullo de esta radio es que lo hacemos de manera autónoma, se podría decir que es un medio de comunicación mapuche autónomo”. Se caracteriza por ser autogestiva, a pesar de que cuenta con una concesión de radioemisora comercial que la faculta para transmitir durante 25 años, con 100 watts de potencia

---

<sup>19</sup> Gerardo Berrocal nos señaló en conversa que la única otra radio con estas características es la de Francisco Caquilpan, Radio Xeg Xeg, en Panguipulli, pero no pudimos reunirnos con él durante la estadía allá.

<sup>20</sup> Podríamos señalar como ejemplo el caso de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), cuya fuerza y capacidad de movilización se dio justo porque el movimiento tuvo en su poder varios medios de comunicación, entre ellos, televisión y radios de alta potencia. Al respecto, se podría consultar mi tesina de licenciatura sobre el papel de la mujer en la APPO.

y un alcance de 40 kilómetros a la redonda, además de poder captar avisos publicitarios. Julio Chehuin nos dice que “hemos tenido publicidad de algunos locales comerciales que todo mundo conoce, eso ayuda a pagar la energía”, pero también han rechazado intentos de grandes empresas de anunciarse en sus transmisiones, como el banco Santander.

Esto responde al hecho de que de acuerdo con una encuesta regional, RADIO WERKEN KVRVF tenía una audiencia del 70 por ciento y el otro 30 era para el resto de radios locales regionales. Por ello, incluso el gobierno buscó anunciar sus acciones a través de esta emisora. Fue rechazado, pues “ustedes son los que nos están maltratando”, explica Julio Chehuin. Debido a este tipo de situaciones, las y los colaboradores de la radio consideran que “mantenemos ese rango de autonomía y es curioso porque hay gente que dice que no está de acuerdo con nuestra radio, ‘la radio werken habla pura política’, pero igual la escuchan”.

Estando en *Wallmapu*, nos tocó ayudar a reparar la antena de la Radio. Ese mismo día se pudo transmitir de nuevo y participamos en la primera transmisión, después de mucho tiempo sin estar al aire. Julio Chehuin nos comentó el sentir de las comunidades aledañas: “Como me decía una vez una persona en puerto Saavedra: ‘echo de menos la radio de *peñi*’, me dijo, ‘porque yo la otras radios son bien buenas, tienen hartito ritmo, pero echo de menos la información’. Entonces se notó cuándo hay radio y cuándo no hay radio, entonces eso es positivo, porque entiendo también que el territorio puede volver a estructurarse a través de un medio de comunicación como éste y algún día los *lonkos* tendrán que agarrar el micrófono también”. En la actualidad sigue transmitiendo y ha contado con el apoyo de las comunidades que creen en sus principios fundacionales, que se podrían resumir, de la siguiente manera:

Fortalecimiento de la identidad y la memoria histórica *Lafkenche* a través de la oralidad; recuperación y valorización de la historia local; fortalecer la lengua materna mapuche; fortalecer la oralidad como instrumento pedagógico y conocimiento de la cultura Mapuche [...] Cabe destacar que nuestra línea editorial se diferencia de otros medios de comunicación local, principalmente en lo cultural y la postura crítica de interpretación que nos aqueja a diario, como gente originaria de nuestro pueblo mapuche (Documento Aukiñ Werkén citado por Villagrán).

La Radio se mantiene gracias al apoyo de las comunidades, quienes han colaborado con trabajo comunitario y rifas, tanto para construir o reparar las instalaciones, como para proveerse de recursos. Gracias a la concesión de radio comercial, han podido obtener algún dinero publicitando comercio local, por lo que el equipo de comunicadores mapuche no recibe remuneración alguna y, por lo mismo, es difícil mantener un equipo amplio de colaboradores, nos confiesa Yvonne González.

No es necesario publicitar o difundir en las comunidades mapuche que al fin se está transmitiendo de nuevo, porque “hay una emisora que esta cerquita en el 98.1, que cuando sale la *Werken* inmediatamente se come la otra y sale, entonces se dan cuenta al tiro que nosotros estamos al aire”. A pesar de contar con dos radios autónomas y autogestivas importantes (como nos señaló Gerardo Berrocal) y de su aceptación por parte de la población, el desarrollo de este tipo de medios de comunicación se ha estancado. Se debería impulsar la creación de más radios de este tipo o tal vez, crear una que aglutine todo el pensamiento autonómico, de emancipación y de liberación nacional mapuche, para tener una sola voz.

## 7. Redes sociales

De acuerdo con Nicolas Sternsdorff, “el pueblo mapuche se ha incorporado a la revolución tecnológica sin ninguna duda” (citado en Gutiérrez Ríos, 2014: 151). Si en los ochenta las organizaciones mapuche publicaban boletines o fanzines para difundir su lucha, ahora se hacen blogs y páginas de Facebook y Twitter.

Estas herramientas han sido muy importantes para difundir su lucha y resistencia, ya que se ha podido compartir y visibilizar su discurso, sus actividades, sus acciones, las noticias que pasan en *Wallmapu* y además construir redes de apoyo dentro y fuera del territorio ancestral.

Rafael Railá nos señala en conversa que hacer un medio de comunicación mapuche alternativo y autónomo es “una arma nuestra y futura de los pueblos indígenas”. Propone que estos medios podrían replicarse en otros idiomas, pues “tenemos suficiente información en español y eso ya yo creo es suficiente, ahora la segunda etapa sería de distribuir la información y amplificarla en los medios, en otros idiomas”. Una herramienta es internet, pero como nos comenta Sergio Millaman en conversa, es indispensable “adaptar esa tecnología a nuestra realidad [...] Consideramos que nuestros mensajes tienen que transmitirse con otros tiempos, con otra calma y con otro enfoque”.

Ahora es posible encontrar en Internet innumerables páginas y sitios dedicados a la difusión de la cultura y del movimiento mapuche. Estos portales digitales “nos entregan una imagen de lo que es ser mapuche, en tanto identidad cultural generada sobre un soporte completamente distinto a lo acostumbrado. Esto implica conocer y hacer uso de la tecnología, proyectando esta imagen hacia un contexto muchísimo más amplio que el de la ‘realidad nacional’” (Godoy, 2003). No obstante, hay quienes creen que la difusión de información por internet le ha hecho daño al movimiento, pues “Facebook nos tiene apagados a todos. Tienes consignas muy radicales, criticas todo, pero no haces construcciones reales” (Rodríguez/Vergara, 2015: 172).

### **c) Autogestión y autonomía en los medios mapuche**

A pesar de que la intención y el trabajo colectivo por construir medios de comunicación alternativa mapuche se ha extendido ampliamente, muchas experiencias se quedan a medio camino por problemas de financiamiento o falta de personas que se comprometan a alimentarlos de información. Sobre todo porque son autónomos y autogestionados y no se recibe salario alguno por esta actividad comunicativa. Como nos comenta Julio Chehuin: “Hoy en día, nadie trabaja sin sueldo, lo que hay es un compromiso, un querer transmitir algo”.

Carol Gallardo Huenqueo es estudiante de periodismo en la UFRO e integrante del colectivo audiovisual ECO-TV Araucanía. No ha dejado de trabajar de forma independiente y austera para “visibilizar el conflicto socio ambiental que sufren las comunidades [...] ante la irrupción de empresas hidroeléctricas en el territorio”, nos indica en conversa. Por ello, Marcelo Medina nos dice que siempre les manda “un abrazo enorme a los compañeros por la pega de visibilizar los conflictos socioambientales y el enorme daño que han producido en esta parte del territorio”.

Las y los comunicadores mapuche se han convertido en actores sociales para su pueblo, ya que explican y difunden las ideas propias, su identidad, su forma de concebir el mundo, con la esperanza de llegar a otras personas (mapuche y no) y de ahí lograr ser escuchados. De tal forma podría lograrse un diálogo con la otredad y posicionar sus demandas y aspiraciones colectivas, para que su memoria de opresión y dominación sea comprendida y, tal vez, poder llegar a cumplir sus objetivos.

Para Juan Rain, los mapuche en general y el movimiento en particular está “en este proceso de reconstruirnos, en este proceso de revalidar nuestra estructura política, revalidar nuestra religión, nuestra espiritualidad, revalidar nuestra economía, revalidar nuestra educación, creo que dentro de ese contexto está lo que hoy nosotros estamos haciendo como territorio, como mapuche”, nos señala. Se refiere a la Escuela de Cine del Lago Budi que está impulsando junto con otros y otras mapuche en la región, en especial con el

colectivo audiovisual ADKIMVN. Este proyecto tiene la intención de “construir el cine para que responda a esos intereses [...] de reconstrucción, de revalidación del conocimiento mapuche”.

El trabajo autogestivo y autónomo que se realiza desde el movimiento ofrece la posibilidad de fortalecer esa identidad colectiva y reforzar ese nosotros compartido dentro del pueblo mapuche. Los recursos simbólicos anclados en su memoria les dan herramientas para construir un discurso aceptado y valorado por ellos mismos y por la sociedad con la que conviven. Estas experiencias se deben seguir construyendo con base en autonomía y autogestión, alejados del Estado, pues sólo de esta forma podrán tener confianza en sus receptores y de ahí lograr que la acción colectiva se concrete para lograr conquistar sus demandas.

Vicente Aguilar Chacano, integrante del colectivo de producción audiovisual mapuche ECO-TV Araucanía, nos relata en conversa que están impulsando un proyecto autónomo y autogestivo de una Escuela Audiovisual que se llama “Voces de la montaña”, la cual pretende “entregar herramientas audiovisuales a jóvenes [...] afectados por diferentes proyectos que afectan su cosmovisión y forma de vivir”. Los objetivos de la escuela son: fortalecer la identidad, la comunicación entre los integrantes de las comunidades, así como entregar herramientas audiovisuales. La idea es contar con otro “instrumento para transformar la comunicación en un derecho humano básico al que deben tener acceso las comunidades mapuche”.

Una situación generalizada en el mundo mapuche tiene que ver con la mirada hacia el Estado como un represor y, por lo tanto, un enemigo. Para el movimiento mapuche autonomista, “el discurso del poder se replica y se amplifica, mientras las voces y los reclamos ciudadanos se siguen reprimiendo en las calles, estigmatizando el descontento con etiquetas que buscan establecer el miedo y acallar las voces que se han cansado de permanecer apagadas” (ÑUKE MAPU, “Crece el movimiento”, 27/04/2012).

Lo anterior es motivo suficiente para que surja una importante corriente de comunicadores que prefieren desarrollar su trabajo de manera autonómica, sin esperar que el Estado garantice su derecho a la comunicación. La validación que tienen muchos medios mapuche demuestra que su construcción autogestiva es valorada y tenida en cuenta desde el mundo mapuche, sin embargo, el derecho a la comunicación no ha logrado posicionarse dentro de las principales demandas de las organizaciones autonomistas.

La llamada emergencia indígena ha puesto en escena el desarrollo de una estrategia comunicativa propia que deben seguir los movimientos étnicos. Ximena Levil (2009) explica que la irrupción comunicativa mapuche actual se fundamenta en una síntesis de ideas que han sido analizadas a lo largo de su historia organizativa y que se construyen y se nutren de un complejo simbólico-cultural que tiene como elementos esenciales su identidad y memoria colectivas como pueblo indígena. Tal narrativa es la concreción de las razones del enojo histórico y actual de los mapuche, por lo que han podido construir un discurso reivindicativo que les permite asegurar que la historia les ha dado la razón. Otazo explica que se ha producido:

[...] un tipo habitual y reconocido de producciones textuales y discursivas a través de las cuales estas organizaciones intervienen políticamente en el orden simbólico de la sociedad chilena con el objeto no sólo de vehicular sus demandas y su forma de interpretar su historia y su situación actual, sino también con el objeto de abandonar la situación de invisibilidad pública y de proponer un referente identitario tanto para su propia cultura como para la ajena (2003: 4)

El punto a reflexionar es si la comunicación política alternativa mapuche puede acceder a una esfera pública más amplia y si tiene la capacidad para ser interlocutor con las otras esferas de la sociedad chilena y mapuche. Estas experiencias alternativas deben ser observadas en función de sus capacidades como productores de



significados a través del discurso público y los símbolos políticos. La creación de estos significados contribuye a conformar y fortalecer la identidad colectiva del movimiento. La comunicación política alternativa mapuche también apunta a darle visibilidad a su lucha, a denunciar las arbitrariedades del sistema neoliberal y del Estado, y claro, a llamar a la acción colectiva.

Lo necesario ahora es que la mayoría de la población mapuche tome conciencia del potencial transformador de la comunicación, tanto para crear medios alternativos, como para informarse por éstos. En este sentido, podemos mencionar el ejemplo de Marlenne Becker, que es lectora y seguidora de los medios de comunicación política mapuche. Cuando se entera por estos medios de la situación de opresión que sufren, sólo le queda mencionarnos que “no habrá libertad hasta que sea el pueblo, cuando seamos nosotras y nosotros quienes tengamos la última palabra en las decisiones [...] Pondré la bandera (chilena) cuando exista soberanía, democracia y libertad en los pueblos”.

La construcción de medios de comunicación mapuche autónomos es un ejemplo de práctica concreta que sirve como herramienta para enfrentar la imposición discursiva de los grandes medios de comunicación comerciales. La generación del discurso mapuche, que incorpora elementos simbólicos culturales e identitarios, así como la creación de medios alternativos, es un desafío a los complejos simbólico-culturales dominantes. Estos dos elementos (medios y contenidos) han sido aporte esencial del actual movimiento mapuche en miras a lograr su autonomía y su libertad.

Felipe Gutiérrez Ríos, de MAPUEXPRESS, nos confiesa en conversa que “es difícil cuantificar en qué nivel han sido un aporte los medios para el movimiento, pero es evidente que la visibilidad que el proceso ha alcanzado está basada en el respaldo mediático con el que cuenta”. Los mapuche, no con pocos problemas y dificultades, pero con gran compromiso con la causa y con responsabilidad consciente, han logrado tener medios de comunicación propios que se han ido consolidando. Y con base en estos medios han podido “expresar este mensaje de autonomía, de autonomización, de rebeldía que tienen todos los pueblos indígenas y en particular también tiene el pueblo mapuche, eso”, nos comparte decidido Sergio Millaman.

Gutiérrez Ríos señala: “Yo no quiero decir que nosotros somos los nuevos *werken*, pero sí estamos cumpliendo, la función de mantener a nuestra gente al día, a tanto mapuche que hoy esta tan disperso” (2014: 10). Y en efecto, quizá no sean los nuevos *werken*, pero son parte de una nueva voz, un nuevo discurso que se levanta y recorre las montañas, campos, ríos y playas de *Wallmapu*, y más allá. Es un proyecto de comunicación propio que busca fortalecer la identidad colectiva y la memoria de este pueblo originario, rescatando los elementos de su cultura. Es un proyecto que se construye día a día y que poco a poco está viendo las recompensas de tan arduo trabajo. Memoria, narrativa, identidad, acción, resistencia, dignidad, todas colectivas, son el elemento esencial para comprender a la comunicación política alternativa mapuche.

## 2.4. Movimiento mapuche autonomista: sujeto/actor colectivo

*“Somos un pueblo ocupado, tenemos derecho a rebelarnos”*

**WEFTUN**

Pedro Cayuqueo, uno de los periodistas mapuche más conocido y reconocido, publicó en 2011, una columna de opinión en la cual cuestiona y se cuestiona: “¿Por qué en La Moneda las autoridades chilenas ya no hablan *mapudungun*?, pregunto al lonko Juan Catrillanca. “Tal vez porque no lo necesitan. Ya no dialogan con nosotros, solo imponen su voluntad”, me responde. No deja de tener razón” (“¿Por qué ya no hablan



mapudungun en La Moneda?”, ÑUKE MAPU, 04/08/2011). Esta imposición por parte del Estado chileno ha impedido el diálogo entre el movimiento mapuche autonomista y el Gobierno; ante ello, los mapuche han respondido actuando.

En este capítulo se habla, en un primer momento de las causas de su molestia y los motivos por los que actúan colectivamente de esa forma. La memoria de agravios refuerza su identidad marginalizada y sometida y los mueve a ser sujetos/actores sociales que tienen

el objetivo de cumplir sus demandas y poder construir un porvenir mejor. En el segundo subcapítulo, se explica que la acción colectiva del movimiento mapuche se sustenta en una *identidad de resistencia*, se exponen algunas de las formas que tienen para actuar, como los sabotajes, las acciones incendiarias, la violencia política y el control territorial, entre otras, y su concepción de ellas, sin dejar de advertir las diferencias que existen entre las organizaciones para movilizarse.

En el tercer subcapítulo, se explican los motivos de la radicalización del movimiento, por medio de los cuales los mapuche justifican sus acciones y que en resumen podríamos decir que son la injusticia y la violencia históricas que el Estado y el capital ejercen en contra del pueblo mapuche. Para reforzar lo anterior, se recuerdan algunas de las muertes que ha sufrido el movimiento por parte de la policía chilena y la forma en que han sido asimiladas por los mapuche.

La revitalización y revaloración de la identidad mapuche es un elemento esencial en la construcción de este sujeto/actor colectivo indígena. El empoderamiento y fuerza que ha tenido el movimiento es resultado de ello. Sin embargo, otros sujetos han realizado acciones que han desprestigiado al movimiento autonomista y no está claro quiénes han sido. Para dar cuenta de ello, el movimiento mapuche emplea la comunicación política alternativa con el objeto de dejar en claro cuáles son sus acciones y el objetivo político de las mismas. Ello les permite posicionarse en el escenario político de confrontación con el Estado y buscar atraer simpatizantes para su causa, deslindándose de acciones violentas aisladas y que no tienen que ver con la lucha mapuche, ya que, por el contrario, les perjudican. Sobre estos temas versa el último subcapítulo.

### **a) El movimiento mapuche autonomista: motivos para la acción**

El neoliberalismo en Chile trajo consigo procesos que antes no se encontraban en las relaciones e interacciones sociales en *Wallmapu*. Esto condujo a diferentes consecuencias, por lo que es importante tener en cuenta la llave política de la memoria en la formación de las identidades colectivas que devienen en acción, situación que el movimiento mapuche autonomista ha sabido manejar de buena manera. La memoria se debe percibir y entender como una motivación de los sujetos para actuar. Los agravios, las frustraciones, la indignación, la desesperación frente a una interminable acumulación de problemas y dificultades, dan lugar a la formación de identidades en resistencia y a su acción consecuente.

Cuando se experimenta la agresión, el conflicto se manifiesta. Los mapuche conservan e instrumentalizan su memoria de agravios, por lo que se han organizado y actuado colectivamente. Este actor se agrupa con

base en sus objetivos de autonomía y de liberación, marcados por una construcción identitaria sólida. El Estado chileno y el neoliberalismo ha sometido a los mapuche a un proceso de marginación y exclusión, así como de dominación, opresión, despojo y coacción.

James Scott afirma que cuando existe un deseo de libertad y autonomía que “se ve amenazado por el uso de la fuerza, lleva a una reacción de oposición” (2011: 139). Así, “el poder de las palabras narradas radica en el poder del uso temporal de las palabras. Se recrea voluntariamente un pasado que está cobijado por un ideal de futuro” (Soriano, 2013: 149). Es por ello que se puede afirmar que la memoria activa el pasado y se convierte en semilla para actuar en pos de la construcción de un futuro diferente.

## **b) Sabotaje, acciones incendiarias y control territorial. Resistencia: el camino a la autonomía**

Tito Tricot señala en conversa que los elementos y conceptos del movimiento mapuche actual “se transformarían en discurso autonómico y se proyectarían en acción colectiva”, es decir, “la identidad daría sentido a la acción y la acción colectiva fortalecería esa misma identidad”. Aquí se podría hacer referencia a lo que Castells denominó *identidad de resistencia*, la cual es implantada por los actores que tienen una posición desvalorada y/o estigmatizada por la lógica del grupo dominante.

Estando en territorio mapuche pudimos observar que la acción colectiva del movimiento autonomista armoniza los elementos de resistencia y construcción identitaria como dos componentes centrales de su estrategia de lucha política. Se ha convertido en un “actor y sujeto colectivo definido por su heterogeneidad y diversidad, su referencia a un pasado común, a una matriz cultural, a una identidad colectiva histórica y a una aspiración de unidad política en un territorio: el *Wallmapu*” (Tricot, 2013: 63).

Las acciones del movimiento autonomista como la recuperación de las estructuras y autoridades originarias y las recuperaciones de tierras ancestrales, han cambiado su forma de hacer política, de construir sus discursos y de actuar colectivamente de una forma alternativa. Además, se superó el miedo que existía de reivindicarse, de atreverse, de enfrentar al Estado y al capital. “A través del movimiento social mapuche y sus acciones de creación de identidad se están ‘produciendo’ sujetos sociales. Otros sujetos, distintos a los actores de periodos históricos pasados” (Samaniego, 2004: 84). El movimiento juega un papel fundamental en la configuración del discurso identitario mapuche, con lo cual, este actor/sujeto colectivo podrá tener referentes más claros sobre su papel en la construcción de un futuro alternativo al que le imponen el Estado y el neoliberalismo.

La acción colectiva mapuche ha adoptado diversas formas en la consecución de su objetivo final, la autonomía y la construcción o reconstrucción del país mapuche, dependiendo de la organización que impulsa la movilización y de sus posturas. Ello ha implicado problemas y dificultades entre ellas para avanzar en un movimiento mapuche más fuerte. Las motivaciones que cada organización mapuche tiene para llevar su particular forma de acción colectiva, son, por lo menos, divergentes. La configuración de cada una de ellas provoca que sus acciones sean consideradas convencionales o no convencionales. Todo depende del posicionamiento ideológico y de la perspectiva que se tiene sobre la relación asimétrica entre el Estado y el pueblo mapuche, y de las formas en que consideran pertinente lograr sus objetivos. Podemos advertir que el movimiento autonomista ha confrontado de forma diversa al Estado, a las grandes empresas o a dueños de predios considerados ancestrales. Tricot nos explica que:

Lo ha hecho desde la acción pacífica y confrontacional, desde la intransigencia y la negociación, desde la negativa al diálogo y también desde éste; desde la comunidad y desde la ciudad, desde el discurso y desde la acción, desde las

huelgas de hambre hasta las recuperaciones productivas; desde los escenarios locales y desde los escenarios internacionales (2013: 345-346).

Las primeras acciones del actual movimiento autonomista mapuche las realizó el CTT en octubre de 1991. Durante trece días realizaron recuperaciones simbólicas en varias comunidades. Como lo comunicaron en AUKIÑ, una delegación viajó a Santiago para informar al entonces presidente Aylwin que la medida era parte de la recuperación del territorio que “históricamente nos pertenece y que además era esencial para la existencia del pueblo mapuche. Pero también, era una forma de demostrar ‘la real capacidad de movilización que puede lograr el pueblo mapuche’”. La consigna de la marcha encabezada por el AWNg en Temuco para repudiar el Día de la Hispanidad (12 de octubre) fue: “exigimos la devolución de nuestras tierras usurpadas” (AUKIÑ, “Mapuche inician recuperación de su territorio”, octubre de 1991).

Otra forma de actuar fue por la vía institucional, participando en los trámites de la burocracia chilena para obtener sus tierras. Después de un tiempo, los mapuche vieron que de esa estrategia no tendrían respuesta favorable del Estado. Un *werken* narra su percepción: “por mucho tiempo estuvimos tirando documentos [...] nosotros al final nos aburrimos de tener que luchar por la vía pacífica y pensamos que el camino no es ese” (WEFTUN, “Nutramkaleñ. Conversando con el *werken* de Pascual Coña”, mayo de 2002).

Después de estos intentos llegamos al momento de Lumaco, es decir, al incendio de los camiones de una de las empresas más poderosas en Chile. Este hecho renovó una subjetividad en los mapuche, construyéndose simbólicamente un nuevo tipo de militante. Esta nueva figura articuló de forma práctica la subjetividad mapuche dando vida a la CAM. Una vez conformada, se postularon nuevas ideas que fortalecieron la revalorización de lo mapuche y de la lucha por su emancipación. Los sucesos de Lumaco impulsaron un marco de movilización amplio a fines de los años noventa, acciones que no fueron impulsadas por una sola organización, sino por muchas de ellas, algunas surgidas espontáneamente.

Estas acciones eran las primeras nociones del control territorial que se siguen impulsando. Este concepto es uno de los principales aportes al proyecto autodeterminista del pueblo mapuche. Cuando se reivindican y ocupan tierras en posesión de manos privadas, se hace con base en la legitimidad de tal acción, apelando a su memoria colectiva y desde una perspectiva histórica y política. Además, buscan romper con la institucionalidad de la propiedad privada, al intentar recuperar los predios en poder de una sola persona o familia, para hacerlos colectivos. Las comunidades mapuche ven estas acciones como expresiones de resistencia y de lucha anti-sistémica, por lo que han generado “mayor conciencia y compromiso al asumir las posibles consecuencias de este tipo de manifestación” (PECAM, 2013).

Estas recuperaciones territoriales han provocado cambios sustantivos en la subjetividad de las comunidades que han decidido realizarlas. Esto ha insertado un contenido político de nuevo tipo que abona en la formación y crecimiento de los militantes mapuche. Estas formas de acción son expresiones concretas de acción directa y representan el nuevo quehacer de la lucha mapuche. Cuando Pedro Cayuqueo, ex integrante de la CAM y periodista mapuche, escuchó por la radio la noticia del incendio de Lumaco, ésta fue su reacción: “imagínate el *afafan* [celebración] que hubo en el hogar [...], pa’ nosotros fue como que otros *peñi* (hermanos) también estaban en la acción directa”. Pero sobre todo, fue “una emoción” que marca “un hito fundacional” (*El Mercurio*, “Habla líder de la Coordinadora de comunidades”, 28/12/2000).

José Llanquileo, también de la CAM, concuerda que fue un hecho histórico que marcó una nueva etapa “donde se lograba conquistar la dignidad”. Pero sobre todo era un grito que decía: “¡Aquí los mapuche

estamos vivos, seguimos existiendo y tenemos nuestras diferencias de un pueblo distinto! Lumaco ha sido, yo creo, que va a ser y ha sido algo histórico, digamos, para el pueblo mapuche“. Para Antonio, un adolescente en ese tiempo, lo que pasó en Lumaco marcó su vida y desde ese momento decidió ser parte de la causa mapuche (Citados en Pairican, 2014: 110).

Vemos que las acciones del movimiento también han logrado que otros mapuche (e incluso no mapuche) se unan a la causa de forma más radical. Además, lograron posicionar sus demandas en la agenda política y pública dentro del Estado chileno. La aparición de la CAM contribuyó a la radicalización política y a la intensificación de las acciones del sector más autónomo en el movimiento mapuche. Su mayor aporte se encuentra en sus acciones colectivas, con las cuales “se fue haciendo escuela, se fue explorando y experimentando caminos de expresión autonómica, en donde los verdaderos sujetos para la acción son las comunidades y nuestras autoridades tradicionales” (PECAM, 2013).

Para la organización, algunas de las características que impulsaron la recuperación de la identidad colectiva mapuche y sus motivaciones a participar en el movimiento son la creación de conflictos, el control territorial y el llamado a la memoria ancestral con figuras como el *weichafe* e incluso la utilización de la violencia política o el *chem*. La Coordinadora considera que la violencia política como autodefensa está inserta en la memoria histórica de los mapuche, ya que “posee un marcado carácter de masas, situación que permite su aplicación sin necesariamente formar milicias armadas u organizaciones militares. Es un pueblo el que se defiende, es un pueblo el que resiste” (PECAM, 2013).

La CAM logró expandir sus ideas al amplificar las demandas de tierra y territorio, sus construcciones ideológicas e identitarias y, además, por llevar ello a la práctica en los controles territoriales. La idea era tener como punto de partida a las comunidades “a través de un proceso de ocupación real de espacios territoriales”; así se podría resistir al capital e ir direccionando “la idea de la reconstrucción de la nación mapuche” (Pairican, 2014: 170). Para lograr el control territorial efectivo la CAM ha planteado la acción directa. El plan de acción es ocupar un territorio para luego desarrollar una siembra productiva, con lo cual se puede construir una autonomía económica y política, complementada con el derecho a la autodefensa del territorio. El control territorial implica recuperar las tierras de facto:

[...] significa que vas recuperando sembrando, botando los pinos si es forestal, si son agricultores, sacando los cercos y quemándoles sus cosechas para poner las propias. [...] La disputa del territorio es ir avanzando en reconstruir la autonomía, que es la base para ejercer la autodeterminación. La autonomía el Estado no la concede, se conquista. Y el derecho político se conquista por la pelea. Y la pelea se hace botando los cercos y recuperando las tierras como pilares fundamentales (Rodríguez/Vergara, 2015: 167).

Por otro lado, la CAM sacó a un viejo actor político presente en la memoria colectiva mapuche: los *kona* o guerreros, para posteriormente pasar al concepto de *weichafe*. En los inicios de la Coordinadora no existía este concepto, sino que es hasta el año 2000 cuando comienza a irrumpir. Al principio se hablaba de *kona* como un militante que ocupaba predios y se defendía de los carabineros con piedras y *wexumes* (sondas lanza piedras). Después se dio una transición desde este *kona* al *weichafe*, que es un militante más fogueado en la recuperación de tierras y en la confrontación con la policía.

La Coordinadora desarrolló un programa político denominado proceso de Liberación Nacional Mapuche. Éste estaría caracterizado por la resistencia y sabotaje al capital; el control territorial y la reconstrucción de la identidad mapuche. Los *chem* son los actos de violencia política como la quema de maquinarias, camiones y bodegas, para hacer distinción de las reocupaciones de predios, movilizaciones pacíficas o marchas. En un

documento, la CAM plantea que el *chem* significa “un quehacer. El *Chem* surgió de la deliberación política comunitaria [...] donde se dio curso a la validez de estas formas de lucha” (CAM, “La práctica política del proyecto de Liberación Nacional Mapuche. Estrategia y táctica de la CAM”, junio de 2013).

La CAM fue la primera organización que reivindicó el uso de la violencia y la justificó con base en argumentos políticos. Su disertación viene desde la perspectiva de un pueblo ocupado, despojado y oprimido histórica y violentamente por el Estado chileno y el capital. Por tanto, consideran que tienen derecho a la rebelión, lo cual ha provocado simpatía en diferentes sectores de la sociedad chilena. Como ejemplo, un ORT-CAM señala después de una acción lo siguiente:

Epu: Nuestra acción es en respuesta al saqueo indiscriminado de nuestro territorio por parte de la industria forestal, que ha deteriorado nuestra *ñuke mapu* (madre tierra) a niveles críticos.

Küla: Que la liberación de nuestro *Wallmapuche* pasa por la expulsión del sistema capitalista *winka*, siendo las forestales su principal expresión en nuestro territorio. Es por ello que las acciones de nuestros ORT son firme expresión de Resistencia y Dignidad como pueblo-nación que continúa luchando por sus derechos políticos y territoriales (CAM. Comunicado público ORT-Nagche, 2013).

Éstas acciones de fuerza y resistencia han golpeado intereses del Estado y del capital, ocupando o volviendo inutilizables espacios y recursos. Los *chem* son parte sustancial para conformar el movimiento mapuche autónomo que se plantea en confrontación con el Estado y que tiene como eje central de sus demandas la restitución de las tierras usurpadas (CAM, “Hacia la conformación de un Movimiento Mapuche Autónomo”, 25/03/1999). La experiencia de la movilización significaba ejercer el derecho a ocupar los espacios y recursos del territorio usurpado. Era una “forma de ejercer el poder político y territorial como alternativa a la legalidad e institucionalidad del Estado, pero también, la forma elemental y básica de reconstrucción de nuestra nación”. Ahí radicaba, la importancia de la siembra, la construcción de casas, tala de bosques y la resistencia a la represión (Pairican, 2014: 163).

Las experiencias de las recuperaciones productivas “generó una nueva mentalidad en el movimiento” que terminó por convertirse en una “escuela de lucha”, generando la “recuperación de la dignidad de ser mapuche, la conciencia de pertenecer a un pueblo que tiene pasado, presente y futuro común” (CAM, “Planteamiento político-estratégico de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco”, marzo de 2000). A través de sus acciones colectivas, la CAM había logrado unificar al movimiento para reconquistar las tierras usurpadas, ya que incluso varias organizaciones llegaron a actuar juntas en recuperaciones de tierras.

Este tipo de acción colectiva se iba acrecentando y era recibido positivamente por las generaciones jóvenes. Además, mostraron que el pueblo mapuche unido era capaz de golpear y avanzar con mayor fuerza que si se dividían en sus múltiples estrategias. Incluso, el AWNg declaró que las recuperaciones de territorio eran un proceso irreversible, la urgente “necesidad de la autodeterminación” es un “eco que recorre el territorio mapuche” (AUKIÑ, “Masivas recuperaciones de tierras”, mayo de 1999).

La CAM también señaló: “No nos dejaremos amedrentar, seguiremos articulando los sueños, las esperanzas y la rabia acumulada por tantos años en el pensamiento libertario de nuestro pueblo” (CAM, “Comunicado público”, 08/12/1999). Las comunidades siguen resistiendo desde cortar pinos, ingresando a los predios en disputa y produciendo dentro de las tierras recuperadas. “Eso es lucha”, afirmaba un militante de la

Coordinadora (*El Siglo*, “Nosotros estamos construyendo nuestra justicia, Iván Llanquileo, dirigente de la CAM”, octubre de 2000).

Si la acción organizada de algunos mapuche ha reelaborado una nueva identidad colectiva en oposición al *winka*, esa identidad da fuerza a las relaciones al interior de las comunidades afectadas por el capitalismo. También fortalece las relaciones entre esa expresión campesino-rural mapuche y los mapuche urbanos. “Nuevas solidaridades se tejen al calor de los eventos político-confrontacionales” (Marimán, 2013: 107). Incluso Llaitul hablaba de una “intifada” mapuche, porque las movilizaciones en su apogeo habían involucrado a comunidades enteras. La primera estrategia de la CAM había surtido efecto: conseguir que los *lonko* se involucraran en la pelea. Una *machi* decía que al finalizar la Ocupación de La Araucanía regresarían los guerreros del pueblo mapuche para liberarlos de la derrota y la ocupación de sus tierras. La CAM recogió ese relato, lo actualizó y lo hizo circular en el resurgimiento del *weichafe* (Pairican, 2014:224).

El *weichafe* se convirtió en el militante clave del proceso de control territorial. Gustavo Reiman miembro de la Asociación Nankecheu señaló: “fue una definición política. En una fecha determinada se acordó pasar a la ofensiva y no hacer más reclamaciones de tipo asistencialista”. Juan Pichun, dirigente de Temulemu, consideraba que la acción “era una forma concreta y decidida de decir basta. Un llamado de atención al Estado, a la sociedad chilena y al propio pueblo mapuche” (AZKINTUWE, “Un antes, un después”, 28/10/2007).

Este “ya basta” se ejemplifica en la historia de Domingo Namuncura, quien hace una analogía de la respuesta contundente del movimiento mapuche hacia el Estado y el capital, con base en una anécdota propia de una pelea escolar. Después de ganar ante un compañero que se burlaba de él, lo molestaba y lo trataba mal, se dio cuenta que “sólo con la fuerza, la determinación y la lucha era posible hacerse respetar. Pero mi fuerza no es la violencia. Es la opción política por un mundo más justo” (“Violencia y no violencia mapuche”, ÑUKE MAPU, 02/05/2012).

### **c) Estado, capital y violencia**

Parte del movimiento mapuche autonomista ha roto con las políticas del Estado, por lo que se produce una radicalización del movimiento. Los factores fueron la cada vez mayor pauperización de las comunidades, la existencia de jóvenes activos e informados, la influencia del movimiento indígena continental y el fortalecimiento de la identidad. A lo cual se sumaron, en el discurso mapuche organizado, nociones como la autonomía y la liberación de la nación mapuche.

Bárbara Galdames, estudiante de la Universidad de la Frontera en Temuco, nos cuenta en conversa que ella vivió “hartos años en Ercilla, que es donde está todo el conflicto y ese pueblito está lleno de policía”. Vivir en esa localidad, que es uno de los lugares en donde los conflictos son más cotidianos, le hizo apoyar al movimiento autonomista, pues “de chica vi los abusos” y no eran “sólo los pacos, la misma gente de ahí discriminaba mucho”. Señala que “hasta hace pocos años era mal visto ser mapuche o tener apellido”, pero esta situación ha cambiado, pues se ha revalorizado la identidad mapuche.

Para José Huenchunao, de la CAM, el responsable de la radicalización de la cuestión mapuche, eran “todos los años de injusticia que ha habido”. Mientras no se repare la injusticia, “estamos a las puertas de que haya algún muerto”, profetizando la tragedia que se vendría sobre la organización tiempo después (citado en Pairican, 2014: 287). La lucha del movimiento mapuche se proyecta hacia el futuro, pero también ve el pasado para nutrir desde allí sus propuestas y demandas que trascienden el ámbito de la pura resistencia. La alusión

al pasado muestra lo medular de la memoria en la configuración de los marcos interpretativos del movimiento autonomista, puesto que se transforma en elemento activo de la acción colectiva.

De acuerdo con la teoría de la acción colectiva, la dimensión simbólica enraizada en la identidad es trascendental para conformar un “nosotros” compartido e interpretar los agravios desde la memoria colectiva. Esto nos permite dimensionar las motivaciones para la acción y la forma en que el movimiento expone sus argumentos sobre ella. Sobre todo cuando apelan a la violencia política como estrategia libertaria, señalando al Estado y al capital como principales causantes de las reacciones del movimiento mapuche.

La CAM ha explicado en varios comunicados que la violencia política que se ha sufrido en *Wallmapu* no es generado por el movimiento autonomista mapuche. Su argumentación va en el sentido de que el Estado y los empresarios “son los verdaderos violentistas”. Esta afirmación la hacen con referencia a la memoria histórica de conquista, opresión y despojo, que a la fecha continúa. “Primero nos arrebatan nuestro territorio mediante la guerra de exterminio más atroz que se conoce en el país y ahora con la imposición prepotente de este modelo económico que no sabe de diversidad, que no conoce el respeto, que no conoce la dignidad humana y que de no contenerlo, nos condena al exterminio” (CAM, Comunicado Público, 08/08/2009).

Como nos explica Alfredo Seguel, de MAPUEXPRESS, con estas expresiones no se intenta “señalar la inexistencia de actos violentos por parte de ciertos sectores que reivindican derechos o establecen mecanismos de protestas frente a lo que se denomina injusto, se intenta contextualizar un cuadro de violencia estructural que es negado, que tiene diversos matices y que no es posible ocultar” (“La violencia estructural en la Región de la Araucanía”, ÑUKE MAPU, 20/05/2015). Es por palabras como las de Alfredo Seguel que vemos que existe una violencia estructural por parte del Estado y del capital hacia este pueblo indígena del sur del continente americano. Ante ello,

Usamos la política directa, la movilización social. Esto tiene costos: persecución, cárcel, muerte. Estamos conscientes de esto, y hay mucha gente joven [...] que le pone fuerza, corazón y energía a nuestra lucha para recuperar nuestra sociedad. Nos planteamos una lucha a largo plazo que tiene que ver con un trabajo con las diversas comunidades aún no movilizadas, y con un enraizamiento de la lucha mapuche en el sentido de recuperar las tierras. A corto plazo, esperamos sumar gente (Morales, Aldunate, “Le llaman Chile pero es *Wallmapu*”, Ñuke Mapu, 10/12/2012).

La identidad y la memoria colectiva de los mapuche, esta nueva revaloración de ser ese otro diferente que ha sido discriminado, estigmatizado, oprimido, despojado, trae consigo una motivación para la acción cada vez más radical. A la vez muestra que este resurgimiento del ser mapuche está impregnado de dignidad y de humildad, hasta decir: “yo doy mi vida porque el mapuche, mi gente mapuche, pueda vivir bien” (Pairican, 2014: 224). Y pareciera que el Estado y los empresarios escucharon estas palabras, pues hasta la fecha han muerto varios jóvenes mapuche en acciones de recuperación territorial. Los carabineros les han disparado por la espalda.

Asimismo, los empresarios han creado sus propios grupos de guardias blancas armadas, con el objeto de “defenderse de los mapuche violentistas” y han solicitado que las fuerzas policiales les cuiden, “demanda atendida al tiro por el Estado, casi militarizando *Wallmapu*”, nos comenta Gabriela Villanueva, estudiante de antropología en la UCT. Es por ello que para los ORT mapuche, muchas de sus acciones son en respuesta a la militarización de la región, así como para detener las inversiones capitalistas en su territorio. Estas acciones tienen como propósito “expulsar a los latifundistas y las empresas forestales del Territorio Mapuche y respaldar el proceso de recuperación de tierras de nuestras comunidades en conflicto” (ORT-CAM, Comunicado Público, 08/09/2009).



Cuando murió Alex Lemun, el 12 de noviembre de 2002 a las 6:14 de la mañana –luego de agonizar cinco días-, la CAM se pronunció. Era uno de sus *weichafe*, el “primer mártir de este conflicto”, como diría el *werken* José Llanquileo. “Lejos de frenar o silenciar nuestro proceso, comenzamos a enfrentar la guerra de exterminio que nos declaró el Estado chileno”, daba a conocer la CAM quince minutos después de la muerte del comunero. Lemun caracteriza “a los jóvenes mapuche que día a día se comprometen con mayor fuerza con la recuperación de sus derechos políticos y territoriales como pueblo nación mapuche”, decía la Coordinadora. El llamado que hacía la organización, era convertir ese momento de dolor “en fuerza y energía para seguir luchando”. Esto era reafirmado por la *werken* Angélica Ñancupil, que proclamaba “que nuestra lucha por la reivindicación del pueblo mapuche será más drástica que antes” (CAM, “Murió joven mapuche baleado por Carabineros”, 12/11/2002).

Para la militancia de la CAM no cabían dudas: el ciclo represivo había sido una respuesta a la rebelión y ascenso de la organización, que había generado un salto cualitativo y cuantitativo en la totalidad del movimiento. El gobierno chileno buscó y logró encarcelar a muchos dirigentes mapuche acusándolos de delitos basados en la Ley Antiterrorista y en la Ley de Seguridad Interior del Estado, procesos civiles y militares unidos. La CAM señaló en su momento que “ni el encarcelamiento, ni el asesinato de dignos luchadores de la causa de nuestro pueblo evitará que nuestras comunidades sigan resistiendo” (CAM, “Carta abierta al Pueblo Mapuche: La CAM no está infiltrada ni desarticulada”, 04/12/2002). Sin embargo, algunos tuvieron que ocultarse: “Hemos asumido dignamente la clandestinidad de nuestra gente porque creemos que la libertad no se implora de rodillas sino que se conquista en la Resistencia” (CAM, Comunicado Público n°4, 11/09/2008).

En enero de 2008, los carabineros volvieron a asesinar a otro *weichafe*, Matías Catrileo era su nombre. La CAM interpelaría: “mientras esta sea la respuesta del Estado *winka* opresor y continúen las injusticias y este tipo de atropellos habrá lucha de resistencia. Por nuestros muertos ni un minuto de silencio, toda la vida resistiendo” (CAM, Comunicado Público, 04/01/2008). El Lof Yeupeko-Fillkún, lugar en el que fue asesinado Matías, también emitió un Comunicado Público en enero de 2008, vía WEFTUN, en el que señaló,

[...] que esta torpe acción del Gobierno ha encendido fuego en nuestras venas y que no bajaremos ni los brazos ni la cabeza ante ninguna represión. Con este hecho nos fuerzan a endurecer nuestra postura y a legitimar cualquier acción de resistencia. Se acerca un tiempo en que los Mapuche volveremos a la guerra indeseada, forzados a la violencia para limpiar *Wallmapu* de la basura capitalista y el latifundio criminal.

Para Pedro Cayuqueo, las acciones radicales del movimiento y la ineficacia, el desaire, pero sobre todo la represión del Estado chileno, podrían crear una división social amplia y profunda en *Wallmapu* y en Chile. Esto tendría el potencial de provocar “un conflicto racial y de proporciones insospechadas”, el cual “se incubaba pacientemente en la ribera sur del Bio Bío. El racismo de unos y el resentimiento de otros constituyen el combustible perfecto. Pero ciegos están en la capital del Reyno. Simplemente no lo ven” (“¿Por qué ya no hablan *mapudungun* en La Moneda?”, ÑUKE MAPU, 04/08/2011). Las siguientes palabras de la CAM son ejemplificadoras de lo anterior:

[...] no hay dialogo posible con este gobierno, dado que la premisa para dialogar es escucharse y éste como los anteriores es un gobierno de sordos. Por último saludamos las acciones de resistencia de nuestras comunidades porque son la expresión de la dignidad mapuche hecha práctica. Mientras la ley *winka* ampara a los asesinos, la dignidad mapuche hace justicia (Comunicado Público en relación a huelga de hambre y últimos acontecimientos en Wallmapu, 04/02/2008).

#### d) Memoria e identidad: alimento del sujeto/actor colectivo mapuche

El surgimiento de movimientos sociales no puede darse si no se forman actores conscientes. El sujeto/actor social es un rechazo de la situación imperante, conciencia de su identidad y de su situación en el mundo. La noción de sujeto se muestra como elemento esencial para definir el principio de acción de los movimientos sociales. La opresión, despojo y represión realizado a los mapuche constituye un argumento para movilizarse y realizar acciones tendientes a satisfacer sus demandas y reivindicaciones. Es así ya que es preciso que las personas, como mínimo, se sientan agraviadas por una situación determinada y crean que la acción colectiva puede contribuir a solucionarla (Mc Adam, Mc Carthy y Zald, 1999: 26).

La revitalización de la memoria son claves en el ascenso de la movilización actual mapuche. Para Bárbara Galdames, esta resignificación y revalorización del ser mapuche viene “desde las primeras apariciones de la CAM, porque cuando yo iba en el colegio, empezaron a ser más frecuentes las acciones de la Coordinadora y desde ahí, los cabros y cabras mapuche se empoderaron más”. Héctor Llaitul nos dice en conversa:

Hemos hablado con nuestras acciones, las acciones de resistencia han hablado por sí solas. Nosotros llevamos más bien un fundamento o una explicación en ese sentido. También ha aprendido el sistema a tratar de descontextualizar, por eso es que te explicaba que a veces los medios le dan mucho realce al tipo de accionar que permite estigmatizar, derrotar al pueblo mapuche, tergiversar su posición y no expresar la nuestra, que posibilita a los pueblos un tipo de acción política que puede ser respaldada por un conjunto de la población o internacionalmente validada.

No obstante y a pesar de los argumentos en favor de la violencia política que ha expresado principalmente la CAM, han existido grupos y personas que han hecho llamados “a llevar acciones de cualquier tipo”. La Coordinadora ha rechazado este tipo de convocatorias pues las consideran “irresponsables y llamamos a nuestro pueblo a no hacer eco de ellos”. Por lo que llaman a su militancia a reivindicar públicamente las acciones con la aclaración pertinente sobre el objetivo político de las mismas “para no perjudicar a nuestras comunidades, a otras organizaciones mapuche, a nuestro pueblo en general” (CAM, Comunicado Público, enero de 2013). Este tipo de llamados han provocado que la CAM se haya pronunciado de forma tajante:

[...] aclaramos que estamos frente a dos tipos de acciones, unas de carácter indiscriminado, con objetivos ambiguos, realizadas inclusive en el ámbito urbano, absolutamente descontextualizados de la lucha mapuche y las otras realizadas por los ORT-CAM y el movimiento autónomo mapuche, [...] sus objetivos son las grandes inversiones capitalistas, en especial las empresas forestales, realizándose en zonas de conflicto y responden a las demandas territoriales de las comunidades mapuche (CAM, “Comunicado 6ta conmemoración asesinato weichafe Matias Catrileo”, 01/01/2014).

En nuestra lectura desde la acción colectiva, creemos que la memoria y la identidad fungen no sólo como catalizador de un nosotros compartido o como un elemento a defender, sino que otorga argumentos para la validación social de los actores en el campo de la disputa simbólica. La resignificación de este nosotros y de la acción colectiva conjunta, dan pauta a la construcción de identidades afines mediante el uso del discurso en la comunicación política alternativa.

En este sentido es que se vuelve transcendental el trabajo que realizan las y los comunicadores mapuche, así como los mensajes que construyen, reproducen y difunden. El descubrimiento, la toma de conciencia y la construcción de identidades contribuye muy significativamente al desarrollo de sujetos sociales con capacidad de construir su propia historia. El qué hacer descansa en la construcción de un sujeto social y una identidad colectiva, un nosotros que convoque a los mapuche y a los no mapuche en la tarea de enfrentar los problemas y juntar las fuerzas necesarias para transformar su sociedad y construir una mejor.

La influencia de la comunicación política alternativa mapuche es esencial para el movimiento y para sus acciones. Como ejemplo, en una recuperación territorial en la zona *lafkenche*, la RADIO WERKEN KVRVF transmitía en vivo y hacían contacto directo con la gente que se encontraba en la acción. Debido a la información que difundieron puntualmente, “la gente llegó a apoyar, darles alimento a la gente que estaba en la recuperación”, nos relata Julio Chehuin, locutor de la Radio.

Las movilizaciones y conflictos protagonizados por el movimiento han sido un factor decisivo en la transformación de la cuestión mapuche en un evento comunicacional de importancia. Las acciones, pacíficas o confrontativas con el Estado y el capital, es una estrategia identitaria mapuche cuyo objetivo central es “construir y actualizar significaciones en torno a lo mapuche”, que los reconozcan como sujetos vivos y presentes. Estos sentidos son difundidos desde medios de comunicación propio y entran en disputa con las significaciones que circulan en el espacio público oficial (Gutiérrez Ríos, 2014: 36).

Sus medios de comunicación alternativa han sido y pueden ser un aporte fundamental para la configuración de una identidad mapuche, así como de nuevos actores sociales participativos para la causa. Lo hacen con base en los recursos simbólicos que aporta la memoria de agravios, con lo cual es posible validar sus argumentos para la acción. Así podemos entender las palabras que la poeta mapuche Rayen Kvyeh nos regala:

Guardando la memoria de los pueblos en el tiempo, la palabra de los pueblos originarios es una criatura, una anciana, guardada por los antiguos, padre y madre, en lo más profundo de la historia en nuestros pueblos de Abya Yala. [La palabra] es la fuente de energía que nutre nuestra madre tierra que nos dio origen, que nos dio la vida. Que nos alimenta con su sabiduría, dándonos fuerza, esperanza, alegría, de un futuro renovador. Nos impregnamos de libertad, ella nos impregna de libertad y amor, de nuestro pasado, proyectándose al futuro en un *Wallmapu* liberado.

El fenómeno de insubordinación colectiva mapuche de la década de los noventa y principios de siglo es una construcción identitaria, de significaciones, de interpretaciones ideológicas y simbolizaciones en torno a experiencias vividas, percibidas y narradas desde la memoria colectiva de su pueblo. Ellas se construyen en relación con procesos objetivos de dominación y de despojo material e inmaterial, real y simbólico, impulsados por el Estado y el capital. Por ello, las acciones consideradas como violentistas intentan frenar los procesos de inversión capitalista en su territorio, pero también buscan llamar la atención de la sociedad chilena para evidenciar el actuar del Estado opresor. Con ello, el movimiento pretende hacer que más comunidades y personas se sumen y apoyen a la resistencia. El principal logro de la violencia política mapuche fue traer a escena el “lenguaje político de la acción” y, sobre todo, la mapuchización de sus habitantes. Es decir, sentirse orgulloso de ser mapuche y de ampliar una conciencia de su existencia como pueblo con una identidad colectiva sólida. Ahora los mapuche cuentan con comunidades movilizadas y un discurso identitario y político particular. El movimiento mapuche autonomista, en su práctica y con sus acciones colectivas, está madurando sus sueños de libertad.

## 2.5. Movimiento mapuche e identidad étnica

*En Chile, ser indio no es un prestigio, se desprecia a los países donde hay más presencia indígena, cuando en realidad esos países tienen mucho más identidad que el nuestro y si hay algún elemento de identidad nuestro, seguramente también tendría que ver con lo que nosotros tenemos de indígenas.*

**Eduardo Carrasco**

Con la mundialización se ha provocado una valoración de lo universal, pero también y sobre todo de las diferencias culturales y étnicas. En América Latina, las identidades indígenas son las que han salido a la luz

de forma más clara y sobre todo organizada en contra del neoliberalismo. Estas identidades han hecho un llamado a su memoria y a su historia para construir un discurso que busca revalorizar y dignificar el ser indígena en la región, así como para mover a la acción a sus integrantes y no dejar de existir como pueblos. Uno de estos colectivos indígenas son los mapuche en Chile, que en las últimas décadas se han organizado de forma diversa para resistir al embate del capitalismo en su territorio.

En la primera parte de este capítulo se explica cómo la memoria mapuche funge como elemento indispensable para conformar su identidad colectiva étnica en el presente, con miras a construir un futuro en



confrontación con el Estado y el capital. Esta memoria colectiva explica por qué el movimiento mapuche autonomista basa su lucha en la apelación y revaloración de su identidad étnica diferenciada del mundo occidental.

Su discurso político de resistencia se ha permeado de los componentes que integran la identidad étnica, los cuales son el territorio, la comunidad y el parentesco, sus historias y mitos, su cosmovisión, su idioma y las tradiciones y rituales. Por ello, en los subapartados respectivos, se explica cómo son expresados cada uno de estos elementos en la narrativa que conforma su comunicación política alternativa.

En el último subcapítulo se concluye que las identidades colectivas sirven para construir procesos de resistencia, movilización y acción social. Para los mapuche, este es un elemento sustancial en su lucha y reivindicaciones, ya que han sabido recuperarla simbólicamente y emplear los elementos de su identidad étnica para visibilizarse en la sociedad chilena contra el olvido y por la dignificación y liberación de su pueblo.

### a) Identidad indígena mapuche y resistencia al mundo occidental

Las identidades sociales se configuran con base en la representación de un sujeto que se reconoce y reconoce a otro sujeto colectivo con quien se interrelaciona. La existencia de esos otros diferentes fortalece los lazos de cohesión y solidaridad interna, por lo que se refuerzan las percepciones de pertenencia al grupo. Se trata de una representación intersubjetiva que se comparte entre los miembros de dicho grupo y que constituyen “sí mismo” colectivo más sólido.

Los movimientos étnicos recurren a la memoria por la posibilidad de construir una subjetividad positiva de sí mismos, con base en su capacidad de producir sus propios modelos identitarios y así ser reconocidos con dignidad en el conjunto social más amplio (Martínez Neira, 2008: 80). Es importante tener claro que la etnicidad no se define por la particularidad cultural objetiva sino por la construcción social y política que se hace de ella. Por tanto, hay que considerar las estrategias que los actores usan para darle sentido a la existencia

y a la convivencia en el interior de un grupo de pertenencia, y hacia el exterior con la otredad (Gutiérrez Martínez, 2008: 24). En este sentido, “la identidad étnica de un grupo radica en su uso *subjetivo, simbólico o emblemático* de cualquier aspecto de una cultura, o de la percepción de sus orígenes y de su continuidad, con el propósito de diferenciarse de otros grupos” (Romanucci/De Vos, 1995: 24).

La memoria debe ser entendida como un fenómeno social, como un fenómeno construido colectivamente. Las representaciones colectivas del pasado tal como se forjan en el presente, estructuran las identidades sociales, inscribiéndolas en una continuidad histórica y otorgándoles un sentido, es decir, una significación y una dirección. El poeta mapuche Elicura Chihuailaf advierte:

Toda historia, todo relato de un pueblo es una continuidad. ¿Cómo no habría de serlo? Desde su visión de mundo se revelan sus esperanzas, sus alegrías, sus tristezas, sus enojos y sus sueños. ¿No son acaso hebras de un mismo tejido? Hebras diversas que se entrecruzan para brindarle firmeza, mientras se canta, se cuenta, se conversa, se aconseja, se hace rogativa, se lucha, se parlamenta. En él toda palabra sirve si es verdadera, si no es nada más vano artilugio (2010: 10-11).

La memoria colectiva es un proceso de reconstrucción del pasado por parte de un grupo particular que apunta a su preservación; no es una mera evocación de recuerdos, sino una organización del pasado en el presente. Define el grupo, lo constituye y es la condición de posibilidad de futuro. En “la relación Estado chileno-pueblo mapuche, existe, subsiste y se reproduce una asimetría histórica; por lo tanto, no puede sorprender que una parte de los mapuche se haya refugiado en la etnicidad como estrategia de lucha y forma elemental de supervivencia” (Tricot, 2013: 50).

Carol Gallardo Huenuqueo se pregunta: “¿qué es lo que explica la fuerza y resistencia actual del pueblo mapuche a la dominación del Estado Chileno?” Su respuesta es: “su cultura, que está regida por la ley natural y en la cual su cosmovisión juega un aspecto clave”. Llaitul señala que un trabajo esencial es la reafirmación y valoración de la identidad mapuche. Uno de los triunfos del movimiento mapuche “es que ha promovido la autoafirmación étnica nacional. Si te fijas, ahora hay muchos más niños(as) con nombres mapuche, las mujeres jóvenes y niñas han vuelto a vestir sus prendas y lo hacen con orgullo” (Calderón/Correa, 2012).

Un elemento importante es que el movimiento autonomista decidió pensarse cómo y desde lo mapuche. La motivación por fortalecer la identidad ante el racismo los forzó a adquirir un compromiso “con nuestra definición de mapuche” (José Huenchunao, citado en Pairican, 2014: 62). En este sentido, destacamos las palabras de García de la Huerta, quien dice que en América Latina nunca hubo *indios*, “ni siquiera existía una palabra equivalente: había aztecas, guaraníes, incas y mapuches”. Argumenta que el término de “indio” o “indígena” fue un concepto con el que los europeos nombraron “a los otros, a los nativos a quienes había que catequizar, emplear como mano de obra, anexar como aliados, o bien combatir y derrotar” (2010: 19).

Los mapuche lo perciben como el intento de borrarlos del mapa, de integrarlos a la sociedad dominante y desaparecer su cultura e identidad ancestral e histórica. Por lo mismo, el movimiento se refugia en su identidad étnica, en su memoria y en el territorio como lugar de anclaje de su diferencia y de su mismidad, con el objeto de instalar un complejo simbólico opuesto al dominante. El movimiento autonomista intenta transformar la historia del pueblo mapuche y la reconstrucción identitaria ayuda a cosechar la semilla sembrada.

Dentro del discurso del movimiento mapuche existe la tarea de difundir y revalorar la memoria colectiva en torno al territorio, sus espacios rituales basados en una cosmovisión propia, la organización tradicional

como comunidad o *lof*, el idioma, su historia, mitos y orígenes, y en contra del Estado y del capital y por la construcción de la autonomía. Estos son elementos que configuran la identidad étnica y han sido empleados para dignificar su ser mapuche. A continuación veremos su retórica y percepción cada uno de estos temas.

## 1. TERRITORIO E IDENTIDAD

*No queremos la violencia, somos víctimas de ella,  
por eso perdimos la tierra, por eso hemos perdido nuestra identidad  
que hoy venimos a recuperar*  
**Werken Domingo Rain**

Para el Instituto de Estudios Indígenas de la UFRO de Chile, la noción de territorialidad puede definirse como: “las concepciones y usos de los espacios materiales, culturales y de ejercicio de poder, de las sociedades humanas en un contexto temporal” (IEI-UFRO, 2001: 32 y IEI-UFRO, 2002: 396). Esta noción se ha vuelto elemento esencial para las reivindicaciones mapuche actuales, ya que está relacionado con los conceptos de identidad y de liberación nacional en el sentido que el movimiento hace. Existe una “estrecha relación entre las comunidades mapuche y sus territorios en el sentido de pertenencia mutua, fundamentada en el conocimiento ancestral de su geografía y de las prácticas culturales para habitarlos” (Viera, 2013: 201).

Estableciendo un breve marco de referencia histórica, Rosamel Millaman señala que se pueden distinguir al menos cuatro hechos y procesos históricos que se articulan con la política de despojo territorial que el Estado chileno ha tenido para con los mapuche:

La primera manifestación de rechazo se observó durante la campaña militar, [...] denominada “Pacificación de la Araucanía”, período durante el cual el ejército chileno invadió el territorio ancestral indígena (1880-1883), dejando al pueblo mapuche en una condición de subordinación y opresión. Un segundo período surgió con el proceso de “Radicación Mapuche” o asentamiento forzado en “reservas indígenas” (1883-1930), en el cual la población fue relocalizada en condiciones de colonialismo interno. Un tercer proceso histórico de negación estuvo asociado a los acontecimientos relacionados con el propósito de dividir las comunidades e imponer el sistema de propiedad privada [...] Esta arbitraria política tiene implicaciones hasta el día de hoy, ya que la mayor parte de las comunidades indígenas reclaman tierras que fueron arrebatadas por colonos, por el Estado y por grandes propietarios agrícolas de la región. La segunda vía fue impulsada por estos mismos grupos de poder desde el momento en que se produjo el sistema de radicación. El objetivo, entonces, fue buscar mecanismos legales para dividir las comunidades indígenas con el pretexto de que así los mapuche lograrían el progreso y el desarrollo como auténticos chilenos. Esta estrategia culminó con la imposición legal de la división de comunidades bajo el régimen militar de Pinochet (2014: 85-86).

Es decir, hasta que se inicia la expansión territorial sobre las tierras del sur, el pueblo mapuche gozaba de una autonomía territorial y en su espacio físico el Estado chileno no ejercía una soberanía auténtica. Después de ello, el pueblo mapuche perdió cerca de cinco millones de hectáreas de territorio. La “Ocupación” de La Araucanía, “Pacificación” le llamó el Estado chileno, generó la desposesión territorial para el pueblo mapuche y la integración forzada a la sociedad chilena, lo cual provocó opresión y discriminación, pero también resistencia y lucha.

La periodista Sandra López nos explica en conversa que esta invasión y despojo territorial “es la que hoy sobre todo estamos viviendo aquí junto con estos proyectos hidroeléctricos también, y con lo histórico. Aquí también hay un tema histórico que es la instalación tras la (comillas) ‘llamada pacificación de la Araucanía’ a fines de 1800. Decimos comillas porque no fue pacífica, sino que efectivamente, el lenguaje construye, fue una invasión militar, una militarización del territorio, o sea que ha sido permanente”. Para Pablo Mariman,

[...] cuando se habla de territorio o *Mapu* no se habla de tierra material, no está solo ligado al suelo, se comprende que elementos y recursos que están en el territorio le dan identidad junto a la gente. [...] no se separan las cosas, el río de la tierra, la tierra de los animales, el aire de las aves, a la persona del mundo espiritual, de la naturaleza. Eso es el territorio, es todo, la vida orgánica y espiritual, por lo tanto, la identidad y el territorio son inseparables (Citado en Tricot, 2013: 45).

En este sentido y con base en los planteamientos del movimiento, el mundo mapuche es la unificación e interrelación de elementos tangibles e intangibles que estructuran el mundo antiguo y el actual y que producen el sentido e identidad indígena. El territorio social y simbólico es un espacio en que la memoria colectiva mapuche se manifiesta y se reconstruye. Por ende, Juan Rain nos señala en conversa que para varios sectores del movimiento “es un buen desafío estas generaciones porque a pesar de todo, el conocimiento mapuche en ese espacio está vigente, esa visión de ver la tierra, de interpretar, de relacionarse con los espacios, con las formas de vida que allí conviven con nosotros”.

La territorialidad chilena se opondría a la mapuche, pues sus lógicas de ocupación y de comprender el espacio son completamente distintas. Ningún proceso que busque reconstruir al país o nación mapuche sería factible sin la reapropiación del territorio: sin territorio no hay cosmovisión, no hay mundo mapuche; no hay identidad mapuche, no hay país mapuche, apunta Tito Tricot (2013: 286). Por ello, cuando empezaron las recuperaciones territoriales, como que todo el mundo comenzó a recobrar la memoria histórica.

Para Julio Chehuin: “Desde esa ventana y hasta donde mi ojo ve, es mapuche, pero allá hay algunas sombras de empresa forestales que, en algún momento, tendrán que abandonar nuestro territorio, porque es nuestro territorio. Tenemos que volver a reconstituírnos, esa es nuestra gran tarea de vida como nueva generación”, nos relata en conversa. Es por ello que para Héctor Llaitul, la demanda pasó de la recuperación de tierras a la del control territorial y nos comenta: “El control territorial es un fin en sí mismo, es el ejercicio del poder mapuche sin mediar negociación alguna, sin otorgar ganancias a las forestales ni favores políticos”.

El control territorial que ejerce o pretende ejercer el movimiento mapuche concibe al espacio como un andamio cotidiano que incluye el uso de la tierra, la revitalización de la memoria, la recuperación de la historia y el fortalecimiento de la identidad. Por tanto, las recuperaciones efectivas de tierras son “de reivindicación, de reencontrarnos con nuestras raíces; de recuperar el tiempo perdido; de poder proyectarnos hacia el futuro y, la base de eso, la base de sustentación que tenía, era la lucha permanente por la tierra” (Reuque Paillalef, 2002: 116). Como señala Rogelio Nahuel, a nombre de las comunidades movilizadas: “Luchamos por el futuro de nuestro pueblo y para el futuro de nuestros hijos” (AUKIÑ, Editorial, abril-mayo 1998).

Por ello, el auge de las demandas territoriales llevó a un proceso de movilización cada vez más amplio. Ahora ven en la defensa de sus tierras la defensa de un territorio, el *Wallmapu*, y cuyo resguardo o recuperación es una tarea que les compete a todos y no sólo a las comunidades afectadas por los megaproyectos. La vinculación de las comunidades y la coordinación lograda en sus respectivos procesos de lucha se encuadra en dicho sentido: en la defensa del territorio mapuche frente a la expansión capitalista que se desprende de la aplicación del modelo neoliberal en Chile.

Es por el control territorial efectivo que Héctor Llaitul considera que son definidos como “enemigos internos del Estado capitalista”. Al llevar a la práctica concreta el control territorial se empieza a “reconstruir nuestro mundo, autoafirmación, identidad, dignidad, valores y cultura propia, las bases para la reconstrucción Nacional Mapuche y para asentar las verdaderas bases para una propuesta de liberación nacional” (Punto Final, 2013). Como vemos, la demanda por territorio refleja la memoria histórica mapuche que es parte

esencial de su identidad colectiva. En este sentido, los discursos reivindicativos mapuche apelan siempre a la historia para dejar establecido que sus derechos vienen de ser una población anterior al Estado (colonial español y nacional chileno), que ha sido despojada territorialmente y que se le imponen patrones culturales ajenos (Mariman, 2013: 96).

El territorio es un elemento indispensable para poder reintegrar o reconstruir la sociedad mapuche, para poder recomponerse como pueblo. Aldunante Morales dice que “el pueblo mapuche no se recompone en las ciudades, se recompone en la tierra. La tierra da de todo, tranquilidad, comida, abrigo, seguridad y prosperidad”. Para los mapuche, la autonomía y el control territorial les permitiría vivir "en horizontalidad, sin gobierno, sin estratificaciones, sin patrones. Pero las tierras están usurpadas, queremos vivir con dignidad y si no nos dejan, nos rebelamos” (“Le llaman Chile pero es Wallmapu”, ÑUKE MAPU, 10/12/2012).

Es decir, el país o nación mapuche es la expresión territorial de su identidad indígena, su expresión material y el espacio de apropiación y significación donde se articulan colectivamente de forma simbólica y en prácticas sociales concretas. Por ello, el despojo y apropiación territorial que el capitalismo lleva a cabo implica la destrucción del sistema de relaciones mapuche, de su mundo. Esta posibilidad de desintegración de su forma de vida y de entender el mundo, produjo el fortalecimiento del movimiento autonomista y la revaloración de la identidad mapuche, que se concretiza en las acciones que han realizado contra el Estado y las empresas que se insertan en su territorio.

Para los mapuche, la tierra no tiene un sentido utilitario, sino que se toma de ella solamente “lo que nos sirve en el breve paso por este mundo, sin esquilmarla, así como ella nos toma –poco a poco- para transformarnos en agua, aire, fuego, verdor” (Chihuailaf, 2008: 11). Sin territorio no puede haber autonomía y sin autonomía no puede haber territorio y sin ambos no puede haber ni mundo ni país mapuche, como lo señaló en su momento el *weichafe* asesinado por carabineros Matías Catrileo.

La tierra es un elemento vivo y no una mera construcción discursiva para legitimar un derecho ancestral. El constante referente al territorio ha provocado que más mapuche se acerquen al movimiento y forjen una relación identitaria, simbólica y material con su tierra usurpada. *Mapu* es tierra y *Cbe* es gente, por lo que su propia identidad nominal habla de que los mapuche son "gente de la tierra". Perder y dañar la tierra implicaría dejar de ser lo que son, por lo tanto, existe una conciencia de que se debe cuidar y recuperar el espacio cultural e identitario ancestral, el *Wallmapu*.

Esta visión deja como testimonio que la demanda por la recuperación de tierras por parte del movimiento mapuche genera una intranquilidad en los grupos de poder, los cuales saldrían afectados con la estrategia reivindicativa indígena, sobre todo en el caso de adquirir un status de legalidad, nos comenta en conversa Rosamel Millaman. Y esta comunidad se ha desarrollado y se continúa articulando en el espacio concreto constitutivo de la cultura e identidad mapuche, donde coexisten la cosmovisión, la comunidad, las tradiciones ancestrales y el idioma. La nación mapuche se reconstruiría en dicho espacio, pues como dice Héctor Llaitul en conversa: “La conformación de una identidad necesita de una territorialidad. Si uno rompe con los vínculos territoriales, pierde la identidad mapuche”. El movimiento es claro en esto, no piden tierra, sino territorio y autonomía, es diferente en esencia, como lo afirma Mariman:

La discusión con el Estado no es devuélvanos las hectáreas de tierra que usurparon a los títulos de merced, porque ello sólo resuelve el problema a medias de tan sólo algunos campesinos que aun recuperando esas tierras no saldrían de la pobreza. La discusión con el Estado y las elites políticas debe ser respecto de nuestros derechos políticos y la



autonomía del *Wallmapu* (ÑUKE MAPU, “Una región plurinacional y multicultural. El sueño de la autonomía mapuche”, 14/10/2014).

Sin embargo, la respuesta a las demandas indígenas del Estado chileno sigue siendo la imposición violenta de un modelo económico capitalista contrario a la cosmovisión mapuche. Por lo que Elicura Chihuailaf nos comparte: “Los *winka* han roto la armonía aquí, han violentado el equilibrio entre nuestra Tierra de Arriba y la Tierra en que andamos [...] Los *winka* están enfermando a nuestra Madre Tierra [...] La tierra no pertenece a la gente” (Legitimidad y legalidad/civilización y barbarie (2010), en Correa/Mella, 2010: 13).

La CAM asegura que seguirá existiendo mientras persista el ataque del capital a través de inversiones que amenacen el territorio y la forma de vida mapuche (Comunicado Público, 08/08/2009). Por ello, los ORT han advertido que en este escenario de despojo e imposición de proyectos neoliberales, se debe consolidar “nuestra autonomía política y territorial como nación, a través del fortalecimiento de nuestro propio proceso de autoafirmación y acción” (CAM, Comunicado público ORT Lafkenche Laftrarú, 09/2015).

Las acciones de recuperación territorial tienen como objetivo “dignificar nuestra identidad y fortalecernos como mapuche, desde lo mapuche, permite convencernos de nuestra acción política y que conlleve una práctica antisistémica y emancipadora (PECAM, 2013). Juan Rain nos comenta en conversa: “soy mapuche, mapuche *lafkenche*, [...] dentro de ese espacio está hoy vigente nuestra forma de entender desde la visión mapuche un espacio territorial, forma de ordenar el territorio desde el conocimiento mapuche, forma de administrarlo también, forma de defenderlo”. Y así lo continúan haciendo, con resistencia y dignidad.

## 2. COMUNIDAD (*LOF*) Y FAMILIA

En 1979 comenzó la entrega de Títulos Individuales de tierras. Era la división de las comunidades mapuche y de su forma ancestral de organización comunitaria. Esta estructura organizativa, nos explica Tito Tricot (2013), tenía como base más amplia a los *Futalmapu* (donde se asientan las identidades territoriales), que son divisiones políticas y administrativas consistentes en el agrupamiento de varios *Ayllarewe*, los cuales, a su vez, estaban compuestos por un conjunto de *Rewe*. Estos últimos eran estructurados por varios *Lof* (comunidad), los cuales eran la unidad constitutiva primordial de la organización política y colectiva mapuche.

Asimismo, las fronteras identitarias de los mapuche se estructuran, en principio, con base en la pertenencia consanguínea a una “gran familia”, objetivada como evidencia de la autenticidad de ser mapuche. El apellido es el elemento principal para poder ser considerado parte de este grupo indígena. Es en este contexto que deben entenderse las ideas de *keipan*, el ascendente de sangre, y de *tuwün*, la característica territorial de la identidad mapuche (Tricot, 2013: 205).

Para la memoria colectiva de los mapuche la familia es el vínculo social primario y está centrado en el parentesco consanguíneo. Esta situación permite entender la postura que tienen los mapuche frente a las historias de vida de cada persona. Cuando conoces a un o una mapuche, me percaté que se presentan con nombre y apellido, dicen de dónde vienen (comunidad, región, identidad territorial a veces) y lo más importante, especifican quiénes son sus padres y cuál es o fue su ocupación.

La primera vez que me encontré con mi cotutor en la estancia, mapuche de largo tiempo en la lucha, me preguntó cómo se llamaban mis padres, a qué se dedicaban, qué habían estudiado, en dónde se encontraban y de dónde eran. En principio pensé que era desconfianza hacia mí, pero cuando él se presentó, fue como si también respondiera a las preguntas que me había formulado. Es decir, “la familia va construyendo historia

en común, entonces en el mundo mapuche tu linaje, tu descendencia, juegan un rol muy importante porque tú contribuyes a partir de tu linaje a este *Lof*” (Caniuqueo, citado en Tricot, 2013: 293).

Un determinado número de familias relacionadas de manera cercana, espacialmente y por la línea sanguínea, da vida a los *Lof* como instancia sociopolítica y territorial a partir de la cual se articulan organizaciones más extensas: los *reve*, *ayllarewe* y *futalmapu*, como ya se explicó. Como plantea Anthony Smith, existe un reconocimiento e interacción comunitaria en función a algunos aspectos culturales, pero también en torno a la familiaridad de sus miembros, es decir, el parentesco o linaje (1997: 10-14 y 36).

Con los mapuche, es desde la familia donde se empieza a dar el sentido de pertenencia a la comunidad. A partir del apellido se conoce o se reconoce quién es o puede ser mapuche. Con base en ello, el entramado social se mantiene y se da el sentido identitario y de acción a la familia, pues es desde este vínculo que empieza la participación colectiva de los mapuche en espacios públicos y en medida más amplia en la acción de las comunidades dentro del movimiento social actual.

Los mapuche viven por lo general en comunidades, es decir, en espacios físicos locales y hasta cierto punto limitados, mediante los cuales se crea un tipo de relación colectiva en la que los que participan, comparten fines y valores y construyen y reconfiguran su identidad colectiva (Tapia, 2006). Después de la familia, la comunidad se convierte en el espacio significativo para la reproducción de las identidades de los pueblos indígenas. Por tanto, los *lof* tienen un rol esencial en la revaloración de la identidad mapuche y son el corazón de la resistencia al Estado y al capital. Y aunque un porcentaje considerable de mapuche se encuentre en las ciudades (*mapurbe* les han llamado algunos), es en la comunidad donde se refuerza la identidad y se articulan las reivindicaciones autonomistas.

A pesar de que Rosamel Millaman nos mencionó no estar de acuerdo con el concepto de *mapurbe* (mapuche urbano), es de recalcar que también desde estos espacios es posible generar mecanismos de apoyo y solidaridad, ya que aún tienen contacto con sus familias y comunidades. Por ello, una estrategia viable para el movimiento autonomista sería elaborar iniciativas de colaboración o de creación de comunidad e identidad mapuche a partir de la familia y el parentesco en las zonas urbanas. Esto es así, ya que no deberían quedar aislados de las decisiones sobre su sociedad y acerca de la forma en que se puede construir la autonomía y la autodeterminación de *Wallmapu*.

Llaitul nos dice que es necesario el retorno hacia el territorio ancestral, pero aclara que esta es una acción que cada mapuche debe hacer y “cuesta mucho el regreso, el retorno, luchar por la tierra, retornar con estado de descomposición, de miseria que tienen nuestras comunidades”. Sin embargo, considera que regresar a las raíces sería “un hermoso sacrificio, que hay que sentirlo en su integralidad”. Para él,

El retorno es un llamamiento, que nosotros siempre hemos dicho “ven”. Todo mapuche tiene su ascendiente en algún punto [...] pueden volver ahí, pueden volver un poco con su familia o no necesariamente, también pueden volver a espacios de lucha [...] que sean de resignificación, acompañarse, a reaprender, a buscar ese componente que siempre va a estar ahí, diciéndonos que somos mapuche y que pertenecemos al *mapu*, a la comunidad.

La comunidad o *lof* es la “matriz de resistencia” del pueblo mapuche y consideran que si logran reconstituir esta organización colectiva, se puede dar un paso esencial en contra de la opresión y por la liberación de *Wallmapu*. Por ello, el trabajo político en las comunidades es parte de la estrategia y del compromiso para ayudar al pueblo mapuche. Para recuperar de forma tangible esta manera de organización social y política comunitaria, el movimiento mapuche autonomista ha planteado la recuperación territorial y su control. Con

ello se tendría acceso a los territorios ancestrales correspondiente a los *lof* tradicionales y sería viable reconstruir la nación mapuche ancestral en *Wallmapu*. Por lo que la CAM dice:

La acción de reconstituir los *Lof* no puede ser definida como Autárquica-Comunitarista, ya que el primer paso es el restablecimiento de un proyecto político de rearticulación de comunidades cuyo objetivo es un proceso de reconstrucción étnica de mayor alcance. Es bajo esta comprensión general que deben entenderse acciones como las recuperaciones productivas, las acciones de autodefensa y particularmente los procesos de control territorial, los que en definitiva deberán ser asumidos por las comunidades bajo estructuras políticas autónomas y en perspectiva para la liberación (PECAM, 2013).

La participación activa de las comunidades fue fundamental en todo el proceso de construcción del movimiento autonomista. La integración simbólica y práctica de las comunidades desencadenó movilizaciones y acciones que antes no se habían dado en el territorio. Con esta participación activa, los *Lof* se involucraron directamente en la toma de decisiones. Se enlazó la demanda por tierra y territorio con la organización sustentada en la intervención de las comunidades. En contraposición a la fragmentación de muchos pueblos indígenas, las comunidades resultaron elemento esencial para articular la resistencia y la construcción de autonomías para el pueblo mapuche.

La participación y decisión del *lof* en el debate de estrategias y formas de acción colectiva fueron mecanismos de articulación muy importantes para la relación entre el movimiento, su identidad colectiva y las formas organizativas ancestrales. De nuevo vemos que la memoria histórica y colectiva mapuche juegan un papel relevante en la configuración de su praxis política y de revaloración identitaria, lo cual aporta fundamentos esenciales para la resistencia y para la lucha.

Los pueblos indígenas en Latinoamérica no se pueden comprender sin tener en consideración su organización comunitaria y las estructuras de intervención y decisión colectiva que desarrollan para actuar de forma coordinada y consensuada. Dando la importancia que merecen los *lof* en la acción colectiva mapuche, la CAM reconoce que “las comunidades [...] al llevar a cabo estas acciones políticas como expresiones de resistencia y de lucha anti-sistémica han desarrollado mayor conciencia y compromiso al asumir las posibles consecuencias de este tipo de manifestación” (PECAM, 2013).

En las acciones colectivas del movimiento autonomista, todas las personas de las comunidades apoyaban y aportaban según sus posibilidades. En las recuperaciones de tierras, si bien eran los jóvenes quienes se enfrenta de forma directa a la policía, “también los chachas y ñañas aportaban con una rogativa, tejiendo los *wexumes* (boleadoras) o simplemente preparando los platos de comida”. Al ser una lucha de toda la comunidad, hasta los niños participaban, ya sea llevando agua o buscando las piedras para que fueran lanzadas a la policía. Por ello había quien llamaba a esta insurrección una intifada mapuche (Pairican, 2014: 141). La legitimidad de las acciones de resistencia y de autodefensa del movimiento mapuche autónomo sólo es posible cuando las comunidades así lo estiman.

En suma, las comunidades mapuche son organizaciones territoriales cuya vinculación se da en función del parentesco. Y el movimiento autonomista supo darle auge y primacía al papel de los *lof* en el desarrollo del conflicto, estimulándolas para superar su subordinación al Estado y al capital. El lenguaje convertido en discurso alternativo y la simbología sustentada en la memoria colectiva comunitaria, adquirió relevancia para la revalorización de la identidad mapuche, lo que provocó que se consolidara el protagonismo de la acción colectiva desde las comunidades.

Esto implicaría que la unificación nacional mapuche pasa por la reconstrucción del tejido social basada en la unidad familiar, para de ahí partir a la recomposición de las comunidades y en una escala más amplia, la organización comunitaria ancestral. Por ello, el movimiento se ha dado a la tarea de visitar comunidades y escuchar a sus autoridades tradicionales y a los ancianos, con el objeto de rescatar, desde sus memorias, las historias antiguas de sus habitantes, es decir, la memoria colectiva transmitida vía oral. Como nos indica Héctor Llaitul: “para los que somos más comprometidos con la causa eso nos obliga a estar en la comunidad, nos obliga a estar en la resistencia. No tenemos otra forma de entender la lucha mapuche, es una obligación que tiene que ver con nuestra espiritualidad”.

### 3. HISTORIA Y MITO MAPUCHE

*La razón que hace que busquemos en estas raíces antiguas las nuevas fuentes  
del conocer y hacer futuros, es que esta cultura es aborigen;  
es decir, está “cerca del origen”, cerca del ser genuino de las cosas;  
es que aprendió el lenguaje primigenio de la naturaleza, la que establece sus verdades,  
sus correspondencias, sus leyes, sus ritmos y sus prácticas  
de un modo inapelable.*

**Ziley Mora**

Otro aspecto al que debemos poner atención cuando se habla de memoria colectiva indígena, es lo referente a la historia mítica. De acuerdo con Rivera (1987), los mitos sirven para interpretar y legitimar hechos históricos que ayudan a fortalecer la validez de las reivindicaciones étnicas. Por tanto, es importante conocer y entender cómo los pueblos indígenas entienden su historia, lo que les da identidad basándose en la memoria colectiva. La memoria se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura e intentan “materializar” estos sentidos del pasado. Estos recuerdos fortalecen la perspectiva de un “retorno a los orígenes” y lo hace de forma “alegórica”, pero “también como ejercicio hermenéutico. Se trata de una *praxis*, no de la redención de una ‘verdad’ histórica” (Cassigoli, 2010b: 109).

Para el movimiento mapuche, la memoria es componente inevitable, puesto que es un *kimün* colectivo que se ha transmitido de generación en generación, reproduciendo un pasado, valores, simbología, normas y prácticas sociales compartidas. Hay diversos acontecimientos que perviven en la memoria colectiva mapuche y que se han convertido en narraciones de alto nivel de abstracción que evocan a los orígenes. El movimiento autonomista ha logrado construir su discurso con base en estos elementos y han logrado que estas historias y mitos sean parte importante de la construcción identitaria del ser mapuche actual.

Para Tito Tricot, la identidad aparece “como ancestral y no coyuntural en el discurso, pero es cambiante, permeable y con capacidad de asombro. Es una referencia nuclear, más que una cualidad inmutable, el epicentro de una cultura que se resiste a morir y la cual, en el proceso, se adapta a entornos cambiantes” (2013: 58). La memoria es de suma importancia para los mapuche, pues es la esencia de su historia, sobre la cual se asienta su identidad colectiva y los ha movido a actuar contra el Estado y el capital.

Como nos cuenta Héctor Llaitul, los mapuche tienen suficiente conocimiento sobre la lucha de sus antepasados, sin embargo, se deben “posicionar esos aspectos dentro de lo que es la experiencia de lucha”. Para ellos, la reinterpretación de la historia antigua, pero en específico de la resistencia en la Guerra de Arauco y la Ocupación de La Araucanía, es uno de los hechos claves para comprender la actuación posterior a la implementación del neoliberalismo en Chile. Algunos de los personajes o héroes míticos e históricos para

los mapuche y que son referidos de forma constante en la discursividad del movimiento son Caupolicán, Galvarino, Kilapan, Lautaro o Leftraru y Pelantaru, entre otros.

Martina Paillacar, del colectivo MAPUEXPRESS, nos comenta en conversa que estos personajes “fueron todos mapuche de distintas partes y épocas que le hicieron resistencia a los españoles y al Estado chileno y a los colonos europeos”. Por esa resistencia casi “heroica” son reconocidos y rememorados continuamente. Mencionaremos muy brevemente quiénes fueron estos personajes, el orden en que los presentamos es meramente alfabético:

- Caupolicán fue un *toki* mapuche que protagonizó la lucha contra los españoles en la Guerra de Arauco, en el siglo XVI. Martina nos comenta que el concepto de *toki* puede referirse a “un hacha mapuche o al ‘líder’ de locos que la lleva como símbolo. Se dice que se les daban el nombre a los militares”. Luchó desde muy joven contra los españoles por la libertad de su territorio, pero el 5 de febrero de 1558 fue capturado por el ejército español y condenado a morir en la pica, una suerte de empalamiento, por lo que el prisionero debió sentarse en un palo afilado que le desgarró las entrañas. Caupolicán se convirtió en el heroico defensor de la libertad de su tierra.
- Galvarino es conocido como el más rebelde de los guerreros mapuche de la Conquista española. Cuando fue prisionero ofreció sus manos, las que le cortaron. Tras dejarlo manco fue dejado en libertad. En 1557 fue apresado y condenado a la horca. Fue colgado de un árbol, rechazando su colaboración con los españoles. Con ello es símbolo de resistencia y no sometimiento.
- Kilapan fue un *toki* mapuche que lideró la resistencia a la expansión chilena hacia territorio mapuche en la segunda mitad del siglo XIX. Fue un líder militar que logró mantener al margen al ejército invasor chileno, defendiendo con su vida a *Wallmapu*. Murió en 1878 y es ejemplo de resistencia, valentía y dignidad para el pueblo mapuche.
- Lautaro o Leftraru también fue *toki* y un gran guerrero mapuche. Martina Paillacar nos comenta que el verdadero nombre es el segundo, ya que el primero “es en español, o sea, castellanizado, por eso todos reivindican a Leftraru”. Tras vivir como indio de servicio con los españoles, jugó un papel importante al aplicar los conocimientos aprendidos con ellos en favor de la resistencia mapuche. Así pudo crear un arte militar mapuche, con el que organizó y condujo a su ejército, estableciendo el sistema de guerrillas y las sorpresas tácticas, la invención de nuevas armas, el uso del caballo y el aprovechamiento del terreno. Murió en 1557. Días después, su cabeza fue exhibida en la Plaza de Armas de Santiago. La lucha de Leftraru como defensor de su pueblo lo colocó como un personaje mítico en la historia.
- Pelantaru también fue un *toki* que protagonizó la segunda rebelión mapuche de 1598. Con base en sus triunfos en esta guerra, tuvo el prestigio para convocar a todas las comunidades bajo su mando. Este hecho provocó una sublevación general de los mapuche y destruyó casi todas las ciudades al sur del río Bio Bío. Este suceso puso fin al periodo de “conquista”. Pelantaru es recordado en la historia por todo el daño que ocasionó a las fuerzas invasoras españolas, elemento esencial para entender por qué el movimiento mapuche lo reivindica, pues ahora también quieren causar el mayor daño posible al Estado y a las empresas que violentan su territorio.

Estos personajes fueron y son símbolo mítico e histórico que coadyuvan en la construcción de la identidad mapuche actual, son héroes que imprimen un simbolismo guerrero al movimiento autonomista y dotan de sentido a las acciones de violencia política que llevan a cabo. Sin embargo, no son los únicos mitos o historias que se emplean desde el movimiento.

Otro ejemplo es la reconstrucción del mito del *weichafe* que ha hecho la CAM. Con ello se dio el renacimiento del orgullo de ser mapuche, ya que gestó una mística importante en su militancia y, por lo mismo, impregnó

una importante subjetividad a la Coordinadora. Éste es un militante mapuche que dio un nuevo sustrato ideológico al traer a otro actor político clave en la historia antigua. Este símbolo daría vitalidad y legitimidad a la violencia política como instrumento válido históricamente.

La violencia hacia los mapuche comienza con la ocupación territorial de *Wallmapu*, la cual persiste hasta estos días. Esta condición histórica de opresión y despojo impulsada por el Estado y el capital en su territorio, les otorga “el derecho a articular la autodefensa de nuestro territorio y de nosotros mismos, mediante la violencia política que los medios satanizan como terrorismo” (Punto Final, 2015). Sobre ello, la página de Facebook mapuche *Kizugüñentun Independencia* señala:

Antiguamente cuando el ejército mapuche combatía en la *mapu* de arriba, los antiguos guerreros también empuñaban su lanza, enfrentándose al espíritu del enemigo, porque la guerra es primero espiritual, luego física. Con la ocupación militar del territorio mapuche, el *winka* invasor se encargó de destruir y eliminar la figura del *weychafe* como importante actor social y espiritual de nuestro pueblo, este nuevo tiempo, un tiempo en que la Nación estuvo agonizando por la colonización, en una necesidad urgente, nuevamente la tierra llamo a sus guerreros a sus *weychafe*, que de las cenizas de la miseria a la que hemos sido sometidos por el *winka*, del hambre y la opresión extranjera se han levantado abriendo a sangre y fuego el camino de la dignidad y la resistencia [...] Nuevamente el *weychafe* ocupa el lugar que le corresponde en esta lucha, apoyado y respaldado por todos nuestros antiguos [sic] (07/08/2016).

Para Héctor Llaitul (2013), la ética de la acción política es la inspiración de los *weichafe*, ya que ésta se fundamenta [en] la identidad. Por ello, las organizaciones, colectivos y personas que buscan “desautorizar a la acción regeneradora de la práctica del *weichafe*” son considerados como traidores. Dejar atrás la figura mítica y la acción que conlleva, implicaría “un fatal retroceso y un desprecio a todo el esfuerzo con lo cual hemos logrado grandes conquistas desde 1536”. Como vemos, manejan la historia colectiva como fuente de legitimación de sus acciones y de su resistencia. Así, consideran que hay mapuche “*Yanakona* (traidores) que acomodan la historia a su antojo, crean organizaciones parásitas que hacen de todo menos luchar por la Tierra” (CAM, Comunicado público Lof Yeupeko-Fillkun, a un año del asesinato del *Weichafe* Matías Katrileo, 15/01/2009).

En el discurso de la Red de apoyo a las comunidades mapuche en conflicto de Temuco, también se encuentra la exaltación del *weichafe* y condenan el asesinato de uno de ellos, Matías Catrileo. Señalan que “la tristeza y el dolor [...] se transformara en fuerza y rebeldía en contra de nuestros enemigos”. Los mapuche están conscientes del tiempo que les ha tocado vivir y se encuentran orgullosos de “la tarea histórica que debemos realizar”. Asimismo, convocan a las y los demás mapuche que no se han unido, para que se acerquen al movimiento, “para que el trabajo de tantos mapuche anónimos no sea en vano” (CAM, Comunicado público Lof Yeupeko-Fillkun, a un año del asesinato del *Weichafe* Matías Katrileo, 15/01/2009). Sobre la muerte de Matías Catrileo, la CAM se pronunciaría diciendo:

[...] lo reivindicamos a nuestro hermano como un nuevo mártir que viene a engrosar la larga lista de dignos *weichakona* que han caído por los ideales y ejerciendo el derecho a la Liberación del Pueblo Nación Mapuche. [...] Hacemos un llamado a cada *weichafe*, *werken*, *lonko*, *pu peñi ka pu lanmien* y a todas las organizaciones mapuche y no mapuche a hacer propio este dolor y transformarlo en fuerza y rebeldía [sic] (CAM, Comunicado Público, 04/01/2008).

Patricia Troncoso, mejor conocida por las y los mapuche como “La Chepa”, fue presa política vinculada con la CAM. Ella conocía a Matías Catrileo y a Alex Lemun, dos de los *weichafe* asesinados por carabineros. Para ella, ellos “son el ejemplo del cual nuestro pueblo se debe volver a nutrir, se debe volver a levantar y se

debe volver a defender” (Carta abierta de Patricia Troncoso Robles, presa política mapuche, publicada en WEFTUN, enero 2008).

Siguiendo con el recuerdo de los personajes históricos y guerreros mapuche, y haciendo la vinculación con los *weichafe* asesinados en el actual proceso de lucha, la CAM formula una narrativa que busca impulsar la unidad de su pueblo, sobre todo para construir una “organización de vanguardia con los mismos principios de Leftraru, Kilapan y Katrileo” (CAM, Comunicado público Lof Yeupeko-Fillkun, a un año del asesinato del Weichafe Matías Katrileo, 15/01/2009). La CAM reivindica su convicción de continuar la resistencia con base en “la senda de nuestros antepasados que con fortaleza se ofrendaron a la causa de la justicia y dignidad de nuestro hermoso y heroico Pueblo Nación Mapuche” (ORT-CAM, Comunicado Público, 08/09/2009).

En su discursividad apelan a la memoria colectiva mapuche trayendo a la actualidad a sus héroes míticos e históricos, con el objeto de alentar a los militantes a seguir la resistencia y también para crear afinidades con otros sectores que no se han adherido. Al revitalizar el mito del *weichafe* y tener dentro de sus filas actuales a guerreros que han sido asesinados “por sus enemigos”, se crea una subjetividad de resistencia y provoca que otros militantes (o no) asuman la lucha y la resistencia de una forma más consciente y radicalizada.

Llaitul también hace alusión a otra figura histórica como elemento identitario del pueblo mapuche, nos referimos a la restitución del *weichan*. Esta noción es la auto-convocatoria que se da el pueblo mapuche para luchar y defender su territorio, es una estrategia que históricamente les permitió mantenerse en libertad y autonomía relativas. Llaitul nos comenta en conversa que

Hay que entender también que nosotros hacemos una fuerte combinación de este tipo de lucha anticapitalista, anti oligárquico, anti sistémico, con una impronta de lucha mapuchista, es decir, con la reconstitución de lo que es el mundo mapuche, donde cobran valor los aspectos históricos, cosmovisionarios, y por eso hablamos de la restitución del *weichan*.

Con el *weichan*, el movimiento autonomista confía en que la lucha se reproduzca y se amplíe cada vez más, que las generaciones que vienen revaloren su identidad mapuche y defiendan su territorio, basados en la cosmovisión y pensamiento propio y reviviendo la historia y los mitos ancestrales que tienen. Llaitul abona mencionándonos que “tenemos que hacer una fuerte defensa y necesidad histórica de restituir estos aspectos del tejido social, político, ideológico, cultural, cosmovisionario mapuche, identitario fuertemente, que tiene que ver con la estructuras tradicionales”.

El movimiento autonomista considera que sus propuestas y acciones deben mostrar “un relato que proyecte procesos de resistencia y resignificación cultural [...] que también funde sus perspectivas en una historia propia y práctica cultural tradicional y espiritual” (PECAM, 2013). Por ello, Llaitul comenta que el movimiento está construyendo un pensamiento propio desde la visión mapuche. Recuperan símbolos, historias y mitos insertos en la memoria colectiva, ya que consideran que “esa herencia permanece vigente para la batalla por nuestros derechos. Nuestros antiguos adalides tenían esa concepción y lucharon en todos los ámbitos junto a su pueblo” (Figueroa, 2015).

En la narrativa mapuche podemos encontrar el imaginario de un mundo mejor y posible, el cual se sustenta en algunos mitos ancestrales, los cuales generan ideales y alimentan la identidad colectiva. Por ello, constantemente hacen llamados a continuar sus procesos de lucha “siguiendo en el camino trazado por Leftraru, Pelantraru y otros héroes de nuestra lucha de resistencia” (Comunidades en Conflicto del Sector Choque, 02/10(2008).

Haciendo este tipo de llamados a la resistencia y a la dignidad, el movimiento rememora en sus narrativas sucesos históricos que tienen muy presentes en la memoria colectiva y que dan sustento a su identidad diferenciada de las y los chilenos. Para los autonomistas, históricamente el Estado ha empleado la violencia en contra del pueblo mapuche con el objeto de mantenerlos sometidos y lograr así la concreción de sus intereses capitalistas en su territorio. Como ejemplo, nos dicen:

[...] a Galvarino le cortaron los brazos y luego lo enviaron de vuelta a su *lof* para demostrar que la avaricia y la desvergüenza sería implacable desde la irrupción de los *winka* en *WallMapu*, pero...la bala que asesino a Mendoza Collio [*weichafe* asesinado en 2009] algún día irá de vuelta y serán ejércitos completos que no podrán contra la dignidad de nuestra Nación Mapuche (CAM, “Comunicado público ante el nombramiento de Viera Gallo”, 27/08/2009).

América Latina continúa siendo fuente de mitos. La naturaleza y su pasado indígena abonan en la imaginación colectiva y en sus sueños. Las figuras de los héroes míticos y de los antepasados mapuche tienen gran importancia en el presente. Los mapuche, hoy como ayer, resisten dignamente. Los guerreros renacen y se inspiran en la historia de los “antiguos”, para luchar por autonomía y control territorial. Sólo recuperando su tierra, cerros, agua, lugares sagrados y el hábitat de sus familias, los mapuche podrán vivir en paz, con su propia cultura y cosmovisión de mundo. Es por ello que coincidimos con la perspectiva de que los mitos “son como sueños colectivos y toda una familia de relatos, fábulas y leyendas” (García de la Huerta, 2010: 17-18). Por ello, la CAM advierte:

[...] no frenaran la justa reivindicación de territorio ancestral y menos terminaran con la voz oficial de [la CAM], que pretende ser la expresión de lo que está renaciendo, como es ahora el renacer de los *kona* y de la lucha frontal de los Mapuche contra un sistema que nos sigue oprimiendo (CAM, Comunicado Público, 08/08/2009).

#### 4. COSMOVISIÓN Y ESPIRITUALIDAD

*La recuperación de tierra significa recuperar la memoria histórica que nos han quitado, y asimismo, la religiosidad, espiritualidad y la vida misma en el amplio sentido de la palabra de hoy y del futuro*  
**Galvarino, Reiman**

Una de las cosas que hay que considerar es la mirada cosmovisionaria o espiritual de los mapuche y del movimiento. A veces no se entiende ya que lo intentamos comprender desde una mirada occidental que muchas veces no da valor a los elementos subjetivos como la cosmovisión indígena de los movimientos étnicos. Por eso es necesario acercarse a estos elementos, para entender algunas motivaciones de las acciones colectivas de los pueblos.

Debemos recordar que los mapuche están muy vinculados con la tierra y con el territorio, por lo tanto con todos los elementos naturales del entorno en que se reproducen. Dentro de su cosmovisión, los bosques “se encuentran habitados también por otro tipo de seres con los cuales se convive en hábitat cotidiano, se encuentran asociados a la comprensión profunda de la naturaleza y de la diversidad de la vida, y a la participación de los antepasados en las actividades y decisiones relevantes del presente” (Viera, 2013: 196). Entender esto es esencial para tener un acercamiento a la subjetividad que le otorgan al espacio geográfico y a la ritualidad y simbolismo espiritual que conlleva. Por ejemplo, tenemos las siguientes palabras:

Los antiguos nos dicen que los espíritus están en la tierra, en los cerros, en los ríos, en la luna, en el sol, en las nubes, en el arcoíris. Toda esa fuerza está ahí, porque ellos tienen otra forma de vivir y decirte cómo hay que vivir. Una es la ley de la naturaleza y eso es lo que permite la vida mapuche [...] La ley de la naturaleza incluso en el sueño te dice cómo tienes que vivir, cómo tienes que ser y los antiguos en sueños te van diciendo y guiando (Panchillo, 2009, en Tricot, 2013: 156).



Para los mapuche el hombre no es el centro del mundo, sino que es sólo una parte donde todo lo demás tiene una función. Por ello, cuando el Estado y el capital entran a despojar y a usufructuar *Wallmapu*, se altera la forma de relación con los elementos tangibles e intangibles de la naturaleza. Es aquí cuando entran en relación lo político con lo espiritual, ya que su demanda de restitución territorial, tiene que ver con que se restablezcan aquellos equilibrios que sustentan su cosmovisión.

Por eso el movimiento mapuche autonomista, si bien no todo, es anticapitalista. El sistema es destructivo *per se* y en su territorio se expresa de manera tal, que el despojo y la explotación del entorno tiene un carácter depredador. Por ello, reconstruir la nación mapuche pasa por la recuperación de aquellos espacios ancestrales de los que han sido usurpados. Con el control territorial, la espiritualidad mapuche tendría más capacidad de reproducción y de expresión. En este sentido, Héctor Llaitul asegura que “la espiritualidad no es de un mapuche solo o de una familia, la espiritualidad es de un espacio territorial: [Son] nuestros lugares sagrados y de significación, que nos trae un apellido, una historia, un mundo, que nos heredaron nuestro antepasados y ahí están. No seríamos mapuches si no lo entendemos así”.

En este punto cabe mencionar que son los pueblos originarios y sus cosmovisiones quienes “aportan nuevos marcos analíticos y posibilidades epistemológicas para cuestionar los actuales supuestos civilizatorios de desarrollo y crecimiento económico” (Viera, 2013: 179-180). Por ello, Vicente Aguilar Chacano busca acercar a los jóvenes y adultos a retomar parte de la cultura mapuche y reflexionar en torno “al buen vivir, compartiendo mediante la conversación, la risa y la comida, visiones y experiencias sobre la cotidianidad, reforzando y creando lazos sociales”.

Históricamente, el pueblo mapuche no se desarrolló ni sobrevivió con base en relaciones productivas capitalistas; su cosmovisión y formas de vivir lo impiden. De tal forma, observan preocupados que el modelo capitalista ha alterado el equilibrio natural en su territorio y con ello la totalidad armónica de su cosmovisión donde no existe separación entre las personas y la naturaleza. Estas perturbaciones han provocado la destrucción de componentes esenciales para construir su forma de entender el mundo y su cultura.

Si en términos económicos y sociales hemos visto que la presencia de las empresas forestales ha producido un agravio, éste también se ha extendido a la cuestión religiosa. La depredación capitalista ha afectado los espacios sagrados y los elementos naturales que sirven para sus rituales y que son parte de su cosmogonía ancestral. Por ejemplo, perder recursos naturales implica carecer de las medicinas tradicionales que necesitan las *machis* para realizar su función ancestral, curar. “Los sectores donde salían los *lawenes* -remedios- hoy no están por el gran deterioro que la forestal hace con la tierra. Secan los *ngenco*, que son *mallenes* de donde sale el remedio para las *machi*”, dice Melinao (en Rodríguez/Vergara, 2015: 191).

Además, “los antiguos cerros mapuche, los antiguos lugares de veneración, de entierro de los ancestros, de refugio y estrategias militares, hoy están en manos de empresas forestales. Los cerros mapuche, fuente de vida, origen de los manantiales, están secos, y con ellos están secando el territorio” (Correa/Mella, 2010: 200). Por ello, luchar empezó a entenderse como defender y recuperar los espacios, no sólo para trabajarlo sino para revitalizar lo sagrado y ceremonial. Una de las ceremonias importantes para los mapuche en el ámbito cosmovisionario y cultural es el *We Tripantu*, el cual ofrece elementos para fortalecer su sistema de ideas y pensamientos. El vínculo entre esta ceremonia y la lucha actual implica: “Es el tiempo de las lluvias, de la humedad, de los fríos, en que la tierra recibe nuevamente el vigor, el *newen*, de manera natural nosotros caminamos en relación directa con la *mapu* y vamos recibiendo el *newen*. Nosotros lo entendemos como el renacimiento de la fuerza, como el restablecimiento del *weichan*” (Figuerola, 2015b).

Rodríguez y Vergara, nos explican otro elemento dentro de la cosmovisión ancestral mapuche: el *Wenumapu*. *Wenu* es el cielo y *mapu* la tierra, por lo que *wenumapu* hace referencia al lugar donde se encuentran los astros visibles y la influencia que ejercen sobre el entorno o la tradición mapuche, es decir, trata sobre el cosmos, la astronomía y cosmología. “En la *wenumapu* está la luna (*kuyen*), el planeta Júpiter (*yepun*) y Venus (*wüñelfe*), que marcan el tiempo mapuche tradicional. Todos están dibujados en el *kultrun*, la expresión material de la filosofía mapuche” (Rodríguez/Vergara, 2015: 36).

En suma, el movimiento parte de asumirse mapuche como un pueblo que ancestralmente construyó una sólida cultura con cosmovisión propia que se basa en lo espiritual y donde el respeto por la vida es la esencia. Este respeto no es sólo para las personas, sino que están involucrados los demás seres de la naturaleza y las fuerzas espirituales. Gerardo Berrocal nos afirma en conversa que lo que le da identidad al tema comunicacional mapuche es esta dimensión espiritual del movimiento político autonomista. En el mismo sentido, Héctor Llaitul afirma:

los mapuche somos antisistema y cuando hacemos definiciones de anticapitalismo, no lo hacemos sólo por aspectos de estructura, [sino] por reivindicar la concepción de vida, del mundo, cosmogónica de lo mapuche, que tiene un contraste muy fuerte con el capital. La visión que tiene el hombre con la naturaleza, esta interrelación, este componente de dualidad y equilibrio, de cultura propia de nuestra gente [...] Tiene que ver con lo espiritual, con la sustentabilidad, con la otra vida [...] con la recomposición de espacios sagrados, espacio horizontal, espacios que eran vitales para el mundo mapuche.

## 5. LENGUA, IDIOMA, PALABRA

*¿Dos pueblos, dos sociedades que hablan lenguas diferentes, pueden llegar a dialogar de igual a igual?*

*Por lo pronto, los mapuches nos hemos dado el trabajo de aprender la vuestra.*

*En ella, sin ir más lejos, les escribo esta columna.*

*¿Hablarán o escribirán algún día ustedes la nuestra?*

**Pedro Cayuqueo**

Los espacios asociados al ámbito social, político y religioso, de deliberación política, de diálogo y búsqueda de consensos, de transmisión de conocimientos, de discusión de ideas y de construcción y revaloración de su identidad, se basan en el uso de un instrumento esencial de comunicación mapuche: el *mapudungun*. Este término significa “la palabra de la tierra”, lo cual quiere decir que desde la propia concepción del ser mapuche, su idioma es el vínculo de su identidad y de su ser en el mundo con la tierra.

“La lengua le da contenido a la identidad colectiva y a la visión de mundo. Por ello, no hablar el idioma puede interpretarse como un desequilibrio que incluso puede afectar a la Madre tierra. De forma contraria, hablar *mapudungun* restablece el equilibrio con la naturaleza. Mediante la lengua materna manifestamos nuestros pensamientos, nuestra cosmovisión, nuestra historia; por tanto es una de las expresiones más significativas de la identidad” (Loncon Antileo, 2002). Sin embargo, el *mapudungun* está perdiendo su estatus de lengua materna debido a su desvaloración en la sociedad chilena y a la castellanización impuesta a los mapuche, ya que hubo un proceso en el que el *mapudungun* fue sustituido por el español debido a la discriminación que había hacia este pueblo.

La prohibición para hablar *mapudungun* llevó a muchos padres a negarse a enseñar la lengua a sus hijos, buscando que éstos no fueran objeto de discriminación. Y el sistema educativo fungió como una forma de asimilar al mapuche a la sociedad chilena. El idioma se ha ido perdiendo y si la gente no sabe su idioma es más difícil comprender el mundo mapuche. Incluso, muchos de los miembros del movimiento autonomista

ni siquiera se reconocían como mapuche cuando pequeños. “Sus padres los habían privado del *mapudungun* como forma de protección ante el racismo, que a la vez simbolizaba la dominación que se intentó ejercer sobre el pueblo mapuche” (Pairican, 2014: 21). Yvonne González nos dice en conversa que

[...] se ha ido perdiendo por toda esta intervención de colonización, también la burla que hubo con respecto a la forma de hablar, por haber enseñado, como dicen nuestros abuelos, a golpes un idioma como el castellano, español, como se le quiera decir, donde obviamente hubo una forma de humillarnos y ese silencio que nos costó hoy día, que mi generación, por ejemplo, que no nació en una comunidad, que vienen de madre en mi caso mapuche, que no tuvimos la oportunidad de aprender lo más bello que tiene mi pueblo: nuestro idioma.

Es por ello que muchas y muchos mapuche consideran que es necesario que existan medidas para fortalecer el uso del *mapudungun*. Para ellos, no es suficiente hablarlo en los hogares o en espacios pequeños o tradicionales. Es preciso sacar al idioma del encierro y recuperar su papel en la reflexión y el conocimiento sobre la realidad en que se encuentra el pueblo mapuche, para transmitir su historia, su memoria y, sobre todo, para fortalecer su identidad étnica.

La mayoría de los mapuche ya no habla *mapudungun* y muchos que viven en las ciudades no se reconocen en ella o no han tenido la oportunidad de conocerla a profundidad. No obstante, cada vez más se insiste en recuperarla. Por ejemplo, Juan Pablo Jaramillo, músico mapuche de una comunidad cercana a Temuco, nos explicó en conversa que él y sus hermanos y vecinos, se han dedicado a impulsar la lengua en su espacio. No saben hablarlo, pero “estamos estudiando caleta para poder compartirla con otros *peñi* y *lamgjen* de la comunidad po, que no conocen el *mapudungun*, ¿cachai?”.

Los mapuche en general y el movimiento en particular, han encontrado fórmulas para la recuperación de su lengua. Es lo que está sucediendo en estos momentos en Chile. Por ejemplo, el mayor apego a la lengua se expresa en las ceremonias de *ngullatun*<sup>21</sup>: “hay lugares en que por norma comunitaria está prohibido hablar castellano durante la ceremonia porque se asume que el uso del castellano interfiere la relación espiritual con las fuerzas de la tierra, todo el discurso ceremonial se hace en *mapudungun*” (Loncon Antileo, 2002).

A través de la lengua se transmiten la cosmovisión, la historia y la memoria, de generación en generación. Por ello, la capacidad de “‘hablar bien’ es un rasgo muy valorado entre los mapuche y este ‘hablar bien’ (ser un *weupin*), significa conservar la ‘lengua de la tierra’ y con ella los contenidos que determinan una cosmovisión, una manera de entender el mundo, las cosas y las relaciones entre ellas” (Valdivieso, 2010: 50). Por ello, Julio Chehuín nos dice en conversa que “una palabra no la dice cualquiera, y esa palabra no se la da a cualquiera tampoco, pero todos los pueblos originarios coincidimos en este aspecto”.

Como nos comentó en conversa Silvia<sup>22</sup>, de la Escuela de Cine del Budi, “el idioma funciona desde la parte política del territorio, cómo se organiza. Creo que eso nos va dando orientación, ahí vamos encontrando nuestra propia estética, nuestro propio lenguaje”. Ella es formadora en el proyecto de la escuela y tiene mucho en cuenta “la importancia que debe dársele al idioma en este tipo ejercicio, en un contexto de reconstrucción en el cual nosotros estamos allá”. Silvia comenta que ella está aportando lo que puede “para que los niños puedan llevar muy dentro suyo el ser mapuche”.

---

<sup>21</sup> Es una celebración comunitaria, festiva y sacrificial con el fin de complacer a las divinidades y antepasados para obtener los dones de la fertilidad, la salud, el bienestar, entre otros.

<sup>22</sup> No dijo su apellido por seguridad, según comentó en las pláticas que sostuvimos.

Es importante saber que el *mapudungun* es una de las seis mil o siete mil lenguas que hay en el mundo, pero es una de las tres mil que están en peligro de desaparición o que son más difíciles de emplear (Loncon, 2002). Por ello, su idioma es muy importante para reconocer “quién es realmente el pueblo mapuche, quiénes somos. Somos un pueblo originario con mucha sabiduría que entregarle no tan solo a nuestra gente, sino a quien quiera oírlo, somos un pueblo con muchas herramientas, pero la herramienta mayor y de mayor fortaleza es nuestra lengua materna”, nos dice firmemente Yvonne Gonzáles, de RADIO WERKEN KVRVF.

Kalfullufken Paillafile es un músico mapuche de 32 años que nació y creció en Santiago. Allá han intentado que los mapuche urbanos recuperen su lengua materna, con el objeto de reforzar la identidad colectiva de su pueblo. Como resultado de esta labor, comenta su experiencia:

La forma como más uno aprende es estando con los viejos, con la gente antigua, que son quienes más lo dominan. Pero hoy muchos jóvenes han recuperado el idioma. Muchos tienen el interés de aprenderlo y mantenerlo. Es un idioma que no está extinto. Eso es una equivocación. En muchos lugares hoy son los jóvenes los que están llevando adelante el idioma mapuche, lo están levantando y lo están hablando (Rodríguez/Vergara, 2015: 266).

## 6. TRADICIONES

Sergio Millaman nos asegura que la comunicación mapuche “tiene otras expresiones que emanan desde la propia tradición cultural de nuestros pueblos y que se siguen ejerciendo y que también anhelamos a que se sigan desarrollando”. Esta comunicación implica el empleo de diferentes “expresiones de conversación, de diálogo, de conexión con no solamente con otros hermanos mapuche, sino con los mismos elementos de la naturaleza, son formas de comunicación, y las reivindicamos como tal”.

En MAPUEXPRESS, nos cuenta Sergio, éstos “son elementos que siempre tratamos de que estén presentes en nuestro trabajo”. Por ello, el colectivo rescata esa figura tradicional del *werken* o mensajero. Felipe Gutiérrez Ríos, también de MAPUEXPRESS, nos explica que en los relatos tradicionales es posible encontrar que estos mensajeros recorrían el territorio a caballo para ir comunicando y repitiendo las diversas noticias sobre lo que acontecía en *Wallmapu*. Los *werken* compartían la información por diferentes zonas y comunidades, por lo que todas y todos los mapuche estaban enterados de la situación en su territorio: “Así se comunicaban nuestros antepasados”.

En este sentido, la memoria histórica mapuche debe entenderse como un proceso de reconstrucción colectiva que ahora se lleva a la práctica revitalizando los componentes valóricos, simbólicos, territoriales y conocimientos sociales compartidos. Bajo esta lógica, la cultura mapuche es una reproducción de sentido que otorga cierta unidad simbólica y que une significados a hechos históricos que nos refieren al origen tradicional ancestral (Tricot, 2013: 28).

A pesar de estar siempre acosada, la cultura mapuche tuvo desde el principio de la Conquista testigos que dieron cuenta de su valor moral y de sus tradiciones espirituales, familiares y cosmogónicas (Valdivieso, 2010: 49). No obstante, el intento de asimilación por parte del Estado chileno provocó una especie de pérdida en la práctica de sus tradiciones y de todo lo que hasta ese momento los había definido como mapuche. Entrado el siglo XX, existían ya comunidades que no practicaban el *nguillatun* ni otras tradiciones mapuche.

En consecuencia, la recuperación de estas costumbres tiene hoy un contenido emancipador, ya que implica un cuestionamiento al poder dominante desde un conocimiento ancestral, nos comenta en conversa Rosamel Millaman. Por ello, el AWNg recuperó y renovó la forma de hacer política al interior de las comunidades, basada en las tradiciones históricas. Como ejemplo, se reimpulsaron varios usos y prácticas como el juego de

“palín, los consejos territoriales, reutilizando los rituales antiguos y repolitizando fechas emblemáticas bajo el nacionalismo mapuche, el Consejo resignificó, desde la historia antigua, el presente de su pueblo” (Pairican, 2014: 80).

Por su parte, la CAM reeditó las formas de organización mapuche y empezó a realizar las cosas con base en esa costumbre ancestral: había *lonkos*, *machis*, *werkenes*, entre otros elementos tradicionales. Es decir, se enlazaban marcos de análisis basados en una cosmovisión propia mapuche, enraizada en la tierra y el territorio, en los mitos ancestrales e historia compartida, en la importancia del idioma, la familia y las comunidades, revalorando y fortaleciendo la identidad colectiva como un instrumento político para luchar contra el neoliberalismo desde lo mapuche.

El rescate de estos usos y costumbres de la cultura tradicional mapuche es referido por los medios de comunicación alternativos y comunitarios, con el objeto de empoderar la identidad mapuche. El ser e identificarse como mapuche es un insumo esencial para el movimiento autonomista y para lograr adherencias en la lucha. No obstante, Mariman advierte que el tradicionalismo maniqueo, de la mano con el etnocentrismo, también se manifiesta como una tendencia dominante en el discurso autonomista mapuche de hoy, lo cual puede desembocar en fundamentalismo (Marimán, 2013: 296).

La forma en que el neoliberalismo irrumpe en territorio mapuche atenta en contra de los espacios espirituales y rituales esenciales para sus tradiciones. Por tanto, la resistencia y lucha va “más allá de un espacio territorial de subsistencia, sino también de su equilibrio y su posibilidad de mantener lo necesario para nuestro desarrollo integral desde lo propio, permitiendo así nuestra permanencia, reconstrucción y proyección como pueblo nación” (CAM, “DENUNCIA: Cuando el informante y/o testigo secreto es la única prueba para condenar”, febrero de 2014).

Ahora se asiste a un proceso de configuración identitaria mapuche basado en la recuperación de estructuras y autoridades tradicionales, generando una especie de reconstrucción cultural. Asimismo, están retomando sus ceremonias ancestrales mediante las cuales manifiestan su religiosidad y espiritualidad y la participación en las mismas se ha ampliado considerablemente entre las y los jóvenes. Estas expresiones se han dado en sectores rurales y urbanos, lo cual es un elemento importante para poder incorporar a más personas a las reivindicaciones mapuche.

## **b) La dignidad de ser mapuche**

El concepto de identidad colectiva nos sirve para nombrar a ese sentido de pertenencia a un grupo social. Se basa en la memoria y nos permite sentir seguridad por ser parte de una agrupación con la que se comparten ciertos valores y determinadas características que nos unen simbólicamente y materialmente. Además, en casos de desvaloración por parte de una sociedad dominante, sirve para construir procesos de resistencia y de movilización y acción social.

En el caso de las identidades indígenas, el sentido de pertenencia implica una revalorización de las características culturales distintivas antes reseñadas, como una herramienta para argumentar y defender su existencia como pueblo. El movimiento mapuche ha logrado visibilizarse y posicionarse en la sociedad chilena, a través de la reafirmación de su identidad y de la organización expresada en diversos tipos de acciones colectivas. Tito Tricot nos comenta en conversa:

[...] nadie o casi nadie sabía de la historia del pueblo Mapuche, de la lucha del pueblo mapuche hasta los años 90 y nadie habría sabido, si no hubiese sido por la lucha, sino hubiese sido por el movimiento que surgió en los años 90. Fueron ellos los que visibilizaron el tema mapuche, la lucha mapuche, la demanda mapuche, las reivindicaciones mapuche. Sino hubiese sido por ellos, no existiría nada, no se conocería la bandera. Lo que existe es gracias a ellos, que tuvo la capacidad, la inteligencia de movilizar casi a un país entero en algún momento y de interpelar y de cuestionar al Estado chileno.

El movimiento mapuche autonomista ha sabido emplear un discurso cargado de simbolismos que hacen alusión a los componentes y referencias de su identidad indígena. Esta retórica ha funcionado para legitimar dentro de sus filas el fenómeno de insubordinación y acción colectiva indígena iniciado en los noventa y que continúa a la fecha. Además, lograron posicionar diferentes elementos para la reivindicación mapuche, como el grito de guerra actual:

¡Marrichiweul! (diez veces venceremos), la consigna que adoptó Ad-Mapu durante la dictadura, fue reutilizada con fuerza por el Consejo de Todas las Tierras y legada hacia el resto de las organizaciones posteriores. Fue un grito de resistencia que sintetizó la historia de siglos, que logró dentro de las dificultades, mantener sus tradiciones a pesar de la colonización y opresión hacia el pueblo mapuche. (Pairican, 2014: 390).

A pesar de que los mapuche se encuentran muy dispersos geográfica, espacial y hasta ideológicamente, desde el movimiento autonomista se ha podido articular un discurso político que en esencia habla de la existencia de una nación ancestral, la cual busca territorio y autonomía. Esta narrativa, sustentada en la memoria e identidad colectivas, es una herramienta para legitimar sus demandas y para reivindicarse frente al olvido hegemónico. Apelar a la historia es un instrumento ideológico que han sabido emplear para generar lealtades, afinidades y apoyos solidarios, pero también rechazos, represión, estigmatización y hasta muerte. Sin embargo, esta reconstrucción del pasado les ha permitido reflexionar desde lo mapuche y crear estrategias comunicativas y de acción acordes con su visión del mundo y su análisis de su realidad.



Por esta coherencia entre discurso y práctica de gran parte de las organizaciones mapuche autonomistas, cada vez más *peñis* y *lamgien* se autoadscriben como mapuche, se recupera el idioma y se realizan más ceremonias y festividades tradicionales, incluyendo vestimentas, cantos, instrumentos, bailes. Esta recuperación simbólica y práctica de lo tradicional y ancestral, es empleado como forma política de

autoafirmación para posicionarse en la sociedad chilena, para cuestionar las acciones del Estado y del capital, y para poner en el debate público sus reivindicaciones territoriales y políticas y sus acciones colectivas.

La cultura e historia propia les permiten generar marcos de interpretación de los agravios y sus consecuencias socioculturales, políticas y económicas; además de remarcar y reconstruir su propia identidad con base en elementos culturales distintivos, así como la de sus adversarios. Uno de los logros más importantes del movimiento ha sido la recuperación de la dignidad del pueblo mapuche. Una de las manifestaciones más notables es la proliferación de nombres indígenas en las nuevas generaciones, como nos dijo Bárbara Galdames. Este orgullo mapuche se inserta en la revaloración identitaria que la emergencia indígena latinoamericana impuso en la región.

El movimiento autonomista hizo resurgir en la escena pública la cultura del pueblo mapuche, dignificándola. Por ello, las nuevas generaciones empezaron a aprender su historia, a apropiarse y asimilar las características distintivas de su identidad indígena, así como a participar en las actividades propias de la cultura mapuche. Es por ello que la cuestión identitaria es fundamental para entender cómo se construye la comunicación mapuche con identidad. Como señala Gutiérrez Ríos, este tipo de comunicación sirve para:

[...] fortalecer la identidad de nuestro pueblo, recuperar lo nuestro y a partir de ahí crear una memoria colectiva con nuestra filosofía y cosmovisión, [...] teniendo claro de dónde venimos, quiénes somos y para dónde queremos que vaya nuestro pueblo. En ese sentido, no somos inocentes, independientes ni somos imparciales, estamos comprometidos con los procesos de nuestro pueblo, en una constante tensión y lucha y desde ahí ejercemos la comunicación con identidad (2014: 189).

Es decir, la comunicación indígena parte de la batalla por nombrarse desde su mismidad, utilizando sus propios recursos simbólicos. Esta comunicación con identidad mapuche implica la pertinencia cultural del relato mediático, lo que marca diferencia de la comunicación occidental. La reivindicación de su identidad indígena constituye un cambio significativo en el seno de una población chilena que, en su mayoría, sigue afirmándose decididamente como blanca y de origen europeo (Le Bot, 2013: 29). Por ello, Julio Chehuin nos reta diciendo: “los mapuches no dejamos construcciones porque esos pueblos, para tener esas construcciones, esclavizaron a su pueblo hermano y eso es verdad, eso hoy día la historia lo dice [...] Nosotros no dejamos construcciones pero dejamos algo más importante que eso: la libertad”.

Los integrantes del movimiento mapuche autonomista no quieren ser los indígenas de Chile, como lo dijo en su momento Matías Catrileo, para ser integrados a un proyecto económico y político que les considere como una riqueza étnica del Estado. Por eso buscan la autonomía, que es “un proceso de descolonización integral y eso pasa por la revitalización de lo propio. Si somos mapuche tenemos que practicar nuestra lengua mapuche, nuestras costumbres, nuestras tradiciones, nuestra forma de vida de acuerdo con nuestra cosmovisión. Así es llevado un proceso de autoafirmación ideológica y política”, nos asegura Héctor Llaitul en conversa. El pasado mapuche regresa, fortalecido.

## 2.6. Los medios de comunicación masiva y la sociedad civil

*Sepa usted ahora de mi propia voz que nosotros los mapuche  
jamás hemos sido ni seremos terroristas como nos acusan.  
Sólo luchamos por lo justo, por nuestras tierras, por un futuro mejor para nuestros hijos  
y también por un futuro mejor para todo nuestro pueblo  
Pascual Pichun Paillalao, lonko de la comunidad Temulemu Traiguen,  
a Ricardo Lagos (ex presidente de Chile)*

El Estado y el capital poseen herramientas como los medios de comunicación masiva, que coadyuvan a que un tipo de visión sea difundida extensamente y se homogenicen patrones de pensamiento. Los grupos

dominantes que por lo general controlan estos medios deciden qué imaginarios colectivos construir y difundir, qué sucesos merecen ser recordados y cuáles son omitidos de la esfera pública. Además, disponen qué tipo de mensajes y discursos deben ser transmitidos, con el objeto de legitimar, justificar y validar ciertas acciones de poder o de tergiversar, estigmatizar o menospreciar las de los opositores.

En Chile, los medios de comunicación comerciales han jugado este importante rol de forma parcial para infundir la noción de legitimidad o de descrédito en los conflictos entre los mapuche y el Estado y el capital. La concentración mediática comercial en pocas manos permite que estos medios sean los de mayor acceso para la sociedad chilena. Por lo que el discurso “oficial” impacta de forma amplia en la percepción de que los mapuche movilizados representan sólo un sector “violento” del pueblo y que no es viable atender sus demandas. Buscan dividirlos y enfrentarlos con los chilenos para legitimar el uso de la fuerza en su contra. Sobre esto trata el primer subcapítulo.

La criminalización y la represión hacia el movimiento mapuche son pan de cada día en *Wallmapu*. Esto siempre va de la mano con una campaña mediática nada equitativa. Cada que un mapuche es detenido por la policía, ya está juzgado y sentenciado previamente por los medios como un criminal. Y con la aceptación de esta calificación, se legitima el uso de la fuerza coercitiva del Estado y la judicialización de sus demandas, logrando encarcelar a muchos dirigentes mapuche. Estos son los temas del subcapítulo segundo.



Las noticias y los discursos que transmiten los medios, al calificar el accionar de los mapuche como terrorista, violentista y delincuencia, entre otras, trajo como resultado, dos situaciones contradictorias, pero complementarias. Por un lado, algunos mapuche se cierran en sus visiones etnicistas despreciando a la otredad interna y radicalizando sus posturas; mientras que por el otro, parte de la sociedad indígena rechaza y hasta repudia esta posición y se pone en su contra. Ambas posiciones excluyen el diálogo, el acuerdo y la empatía para arreglar sus diferencias, configurando la posible emergencia de un antimovimiento social. Peligro que se expone en el tercer subcapítulo.



Con estas posiciones encontradas, desde la sociedad civil también se crean afinidades para cada lado, es decir, los mapuche y los *winka* se alinean apoyando o rechazando las reivindicaciones y acciones mapuche. El último subcapítulo trata sobre las formas en que la sociedad civil se posiciona, es decir, las formas en que algunos desapruaban al movimiento y la manera en que se solidarizan con él. Se muestran las posturas que cada sector social defiende y sus argumentaciones, así como reflexiones sobre ellas.

### **a) Estado/capital, medios de comunicación y la construcción del enemigo**

1.- Hoy, martes 12 de febrero de 2008, siendo las 13.30 hrs, un gran contingente de la policía de fuerzas especiales, ingresó violentamente a esta comunidad, sin provocación alguna e incursionó a los caminos que conducen al interior de la comunidad, siendo respaldados por avionetas, helicópteros y carros lanza gases, que en todo momento provocaron a los comuneros quienes vieron con impotencia y de manera pacífica el desplazamiento y destrozos de cercos provocados por el convoy policial.

2.- Además, mientras atravesaba los caminos internos, los funcionarios gritaban epítetos racistas y discriminatorios en contra de los comuneros, especialmente contra Angelo y Aleni Marillan (de 13 y 10 años respectivamente) quienes en ese momento caminaban en dirección hacia sus viviendas.

3.- Al mismo tiempo, en que acontecía esto en la comunidad, Raúl Ceballos, corresponsal de radio Bio Bio, informaba desde Collipulli que se habían producido enfrentamientos entre la policía uniformada y los miembros de nuestra comunidad, argumentando que la policía debió solicitar refuerzos, ya que el enfrentamiento era álgido en la comunidad de Temucuicui.

Desmentimos categóricamente esta información, ya que los efectivos policiales que transitaban contaban con carros blindados y tanquetas [...] Nosotros simplemente nos remitimos a observar pasivamente sin dejarse provocar, constatamos y denunciemos que lo relatado por la información radial es erróneo y falso, y lo único que hace es apoyar esta incursión policial y sospechamos que fue emanada desde el mismo cuartel policial (Declaración Pública, 12/02/2008).

Lo anterior es un ejemplo del manejo mediático que existe en relación con el movimiento mapuche autonomista. Los conflictos en *Wallmapu*, que involucran al menos las regiones VIII, IX y X, han provocado alarma en parte de la sociedad chilena. La prensa y los medios comerciales lo han tratado con un lenguaje que pareciera de guerra, se habla de un "estado amenazado" y exhortan a aplicar la Ley de Seguridad Interior del Estado o la Ley Antiterrorista; e incluso se mencionan vínculos con movimientos guerrilleros extranjeros. Y todo ello en alusión a unos cuantos ataques incendiarios contra recursos materiales que, además, están asegurados. El movimiento ha respondido de diversas formas, como la siguiente:

[...] queremos rechazar categóricamente el cómo el Estado chileno ha llevado adelante esta problemática de nuestro pueblo nación Mapuche, catalogándolos como terroristas y violentistas. Y más encima vinculándolos con grupos subversivos como ETA, la FARC. Desmentimos tajantemente estas afirmaciones y a la vez denunciemos la manipulación de los medios de comunicación nacional que han jugado un rol fundamental en estigmatizar el movimiento Mapuche (CAM, Comunicado Público, 08/08/2009).

A fines del Siglo XX, el Estado chileno se encontró con una de las protestas más importantes que colocó la cuestión mapuche en la agenda política nacional. Sin embargo, nunca comprendieron el sustrato histórico e identitario del movimiento y menos sus demandas. El gobierno de la Concertación suponía que las reivindicaciones indígenas eran simplemente económicas y culturales, pero no políticas; además que no habían previsto el fuerte cuestionamiento al sistema neoliberal y mucho menos a la legitimidad del Estado.

Los mapuche empezaron las movilizaciones atentando contra la maquinaria de las empresas que se insertaban en su territorio y haciendo recuperaciones de facto de tierras ocupadas por las mismas. Ante estas acciones, el presidente de la Confederación de la Producción y del Comercio, Walter Riesco, señaló que las ocupaciones de tierras, atentaban “en particular contra el derecho de propiedad” privada, baluarte del modelo neoliberal impuesto en Chile desde la dictadura militar (*El Mercurio*, “Mapuche reclaman 60 mil ha forestales”, 25/04/1998).

Con el creciente proceso de fortalecimiento de la identidad mapuche y como resultado del conflicto que se viene desarrollando en la región, el mito del violento y terrorista, se constituye en una estrategia política funcional al sistema económico neoliberal vigente. El Estado, los empresarios y los medios de comunicación masivos han impulsado campañas de desprestigio hacia el movimiento mapuche y sus integrantes.

Para Sandra López, “los medios [...] son una construcción del poder global que permite crear las condiciones para imponer la violencia, [...] una legitimación previa como discurso, que es un concepto funcional a las actuales formas de organización de acumulación y concentración del neoliberalismo. De una manera, [...] los medios son parte del aparato, digamos, de consolidación de la hegemonía neoliberal”, nos dice en conversa. Por ello, afirma que desde el discurso mediático comercial, un problema que es social y político se construye desde una perspectiva bélica.

A partir de Lumaco y del surgimiento del movimiento autonomista, las demandas mapuche se politizaron y se emplearon medios convencionales y no convencionales de acción. Además, se cuestionó la legitimidad del Estado chileno y del modelo neoliberal, a través de la demanda por el derecho a la autonomía y a la autodeterminación. Pero, más allá de esto, la importancia de esas acciones radica en que marcan la aparición en los medios del llamado “conflicto mapuche”.

A través de los medios comerciales se empezaron a difundir nociones relacionadas con la no representatividad del movimiento, con la afirmación de que sus integrantes eran simples delincuentes que tenían vínculos con extremistas extranjeros y que eran subversivos, entre otros. “La prensa, al igual que en la Ocupación Militar de la Araucanía, ocurrida 100 años antes, continúa en las manos de los poderosos, y también al igual que 100 años atrás, manipula ideológicamente las noticias creando un imaginario del mapuche ‘terrorista’ y contrario a los intereses superiores de LA Nación, preparando el camino para legitimar el actuar represivo que vendrá después” (Correa/Mella, 2010: 216).

Sergio Seguel, de MAPUEXPRESS, hace imaginarnos una persona que “luego de su trabajo diario llega a su hogar, enciende el televisor y observa y atiende la terminología e imágenes sobre: incendios, terrorismos, violencia, mapuches y brigadistas forestales muertos, logrando así propósitos de construcción de una realidad”. La mayoría de campañas logran su objetivo, pues no hay tiempo para contrastar esa información, “siendo parte de las intenciones de imponer una sesgada verdad bajo visiones del terror y el pavor” (“La violencia estructural en la Región de la Araucanía”, ÑUKE MAPU, 20/05/2015).

Héctor Llaitul señala que el Estado, “con su discurso oficial y los medios de prensa al servicio del poder”, ha instalado en el imaginario colectivo chileno, la idea de que el movimiento mapuche sólo hace resistencia de forma violenta. Es por ello que “también se ha instalado la criminalización con este sentido, presentándonos como delincuentes y terroristas” (Punto Final, 2013). Con base en ello, el Estado actúa reprimiendo y criminalizando la lucha mapuche, pero también en sus discursos públicos se presenta como el benefactor del pueblo y como el ente que quiere dialogar.

Como ejemplo de ello, Sergio Seguel pone los dichos del entonces subsecretario del Interior, Mahmud Aleuy, “quien aseguró [...] que las comunidades declaradas como violentistas no recibirán tierras dentro del programa de restitución llevado adelante por el Estado, indicando: ‘El Gobierno sólo comprará tierras a comunidades mapuche pacifistas y a arrepentidos’” (“La violencia estructural en la Región de la Araucanía”, ÑUKE MAPU, 20/05/2015).

Presentar a la otredad como una persona violenta que genera un conflicto de manera inexplicable y unilateral, crea en la opinión pública la imagen repulsiva del “loco, del primitivo, del delincuente y del terrorista, por tanto, enemigos del estado de derecho, la paz social, la civilización y el progreso” (Jaime Luis Huenún, en Pairican, 2014: 16). Para el Estado y los empresarios, la raíz del conflicto con las comunidades mapuche movilizadas era su incapacidad para “insertarse de forma activa y exitosa al ‘sistema económico social del país’, producto de la falta de educación de muchos miembros de la etnia” (*El Mercurio*, “Problema mapuche es más que ocupar tierras”, 27/04/1998).

Para los mapuche, la lucha no es contra los chilenos, sino que es contra el capitalismo y el Estado. Por eso, un anciano de la comunidad Loncotripay rechazaba las acusaciones y estigmatizaciones de terroristas en contra del movimiento autonomista: “el mapuche ha sido bueno para defenderse cuando lo vienen a atropellar, a violentar, a invadir [...] no es terrorismo actuar para recuperar el territorio que nos han quitado” (Punto Final, “Esta tierra es nuestra”, mayo-junio de 2002). Pero los grupos de poder, tanto estatales como empresariales, no hacen caso a las demandas y reivindicaciones mapuche. Sólo se involucran en el conflicto cuando las expresiones de resistencia afectan realmente sus intereses.

Los medios de comunicación comercial chilenos han jugado un papel esencial en la construcción del imaginario colectivo chileno, maximizando algunos hechos de violencia. Además, tampoco han buscado comprender las acciones mapuche en su propio contexto histórico, político y de memoria colectiva e identitaria. Es por ello que la denominación de “terrorista” con que se ha calificado a los mapuche autonomistas, aparece para hacer una distinción entre el mapuche bueno y el mapuche malo. James Scott nos explica:

El poder de llamar rosa a una col y de hacer que se acepte en la esfera pública implica el poder de hacer exactamente lo contrario, estigmatizar las actividades o las personas que parecen cuestionar la realidad oficial. Esa estigmatización sigue ciertos patrones, a los rebeldes o revolucionarios se les llama bandidos, criminales, delincuentes. Con el fin de desviar la atención de sus exigencias políticas (2011: 81).

Esta posición es una estrategia del poder que permite excluir y dividir a los mapuche y sus comunidades. Con base en esta segmentación se emplea el recurso de la legalidad con el propósito de frenar las acciones del movimiento y manipular el manejo del conflicto. El sistema funciona aniquilando o desintegrando, pero también cooptando y sometiendo a los sujetos, mediante una lógica de integración-exclusión selectiva y funcional a las jerarquías y desigualdades sociales. “Todo esto en realidad es parte de una violencia estatal, que es legitimada desde los medios de comunicación”, nos comenta Sandra López.

Las campañas mediáticas han surtido efecto. Para Hernández (2003), el prejuicio y la discriminación son fenómenos provocados por la intolerancia cotidiana que, por lo general, se expresan en los medios de comunicación, ya que los “formadores de opinión” recrean paradigmas para la interpretación de las relaciones pluriculturales. Estas actitudes racistas se reflejan en el deseo de desaparecer al mapuche malo del imaginario social y público. La labor de invisibilización es una violencia simbólica que sostiene el racismo sistémico, justificando el despojo material del mapuche y la presencia colonial en su territorio. Para Andrés Santa Cruz,

vicepresidente de la Sociedad Nacional de Agricultura (SNA), los mapuche eran “delincuentes-terroristas” y como eran “chilenos de origen mapuche”, debían atenerse “a las ¡leyes chilenas! Ahora, si no les gusta, entonces váyanse. Ese es mi consejo”. Incluso se llegó a escuchar a servidores públicos decir: ¡Mataremos a todos los indios! (Pairican, 2014: 245 y 248).

En los medios de comunicación, la dicotomía entre el mapuche bueno y el malo era tan fuerte que se publicaron artículos que exaltaban esta diferencia, como el titulado “Los otros mapuches”<sup>23</sup>. En la parte superior de la publicación aparece un resumen que indica, entre otras cosas, lo siguiente: “Estos no gritan, no marchan, no atacan con boleadoras, no incendian ni ocupan fundos. Ellos son tranquilos y trabajadores. Viven detrás del aeropuerto de Temuco [...] envían sus productos, de la más alta calidad, a Inglaterra. ¡Qué ejemplo!”. Presentar así a los “mapuche buenos”, sirve para reforzar la idea de que existen los “malos”.

Los discursos excluyentes y sectarios de algunas autoridades involucradas en el conflicto eran replicados por los medios comerciales como *La Tercera* y *El Mercurio*. Este último publicó estas palabras de Ramiro Pizarro, ex intendente de la IX región: “No vamos a combatir a las comunidades, sino, defenderlas de los pocos integrantes que, ubicados en el más bajo nivel del prestigio social dentro de los propios mapuches, generan actos de violencia” (“La década indómita”, 03/03/2002). Mientras tanto, *La Tercera* replicaba al Subsecretario del Interior, Jorge Correa Sutil, quien dijo “enfrentará de modo decidido y radical las actitudes de un puñado de cobardes que promueven acciones violentas” (“Sospechan de infiltrados en incidentes en Alto Biobío”, 6/03/2002).

Lo que se ve es que los opositores al movimiento mapuche estaban endureciendo sus postulados y convergiendo en la construcción de un imaginario de terrorismo y, por lo tanto, de la falta de un estado de derecho que garantizara la tranquilidad de sus propiedades. Buscaban legitimar la aplicación de la fuerza por parte del Estado o, en caso de que éste no actuara, ellos lo harían como una forma de autodefensa ante “los mapuche violentos”.

El Senador Alberto Espina simbolizaba la paranoia que comenzó a apoderarse de la cuestión mapuche relacionada con el estigma de terroristas. Para Sergio Seguel, este político legitimó la “razzia” y la “era de la judicialización emblemática”. Fue en este contexto en el que se informó del nacimiento del Comando Hernán Trizano, grupo de autodefensa de particulares que se prometía ajustar cuentas “contra los terroristas” y “empezar represalias contra los señores indígenas, en defensa de los agricultores, las forestales y de las hidroeléctricas” (*El Mercurio*, “Reaparece misterioso grupo antimapuche”, 03/04/2002).

De tal suerte, observamos que el Estado y los empresarios iniciaron una estrategia de difamación y estigmatización de los mapuche, basados en las acciones colectivas emprendidas por el movimiento. Con ello se generalizó la visión de que los mapuche son delincuentes, subversivos e incluso terroristas, lo cual ha servido para justificar la posterior represión y criminalización de la causa.

La lucha del movimiento mapuche autonomista no es terrorismo. Pero en Chile el concepto se ha instrumentalizado para defender la propiedad privada y los proyectos económicos que, por cierto, son los que agreden la forma que tienen los mapuche de reproducción social, material y simbólica. En este sentido, el abogado Roberto Garretón se pregunta: “¿Cómo se pueden colocar al mismo nivel al Lonko Pascual Pichun y Bin Laden?” (AZKINTUWE, “Se inicia juicio contra la CAM”, octubre de 2004).

---

<sup>23</sup> Disponible en <http://www.mapuche.info/news02/merc010404b.html>

Además de la lucha territorial, por autonomía y autogestión, ahora su resistencia también pasa por intentar revertir en algún grado la imagen estigmatizada que los medios de comunicación han construido de ellos como pueblo. Paillafilu señala: “Lo que ellos han promovido en la televisión y la radio es que el pueblo mapuche es un pueblo violento. Es una situación súper compleja, porque eso promueve en la gente no mapuche el racismo, la estigmatización, discriminación” (Citado en Rodríguez/Vergara, 2015: 268).

Ahora, cualquier acto de protesta mapuche puede ser visto como un potencial riesgo para la nación chilena, “levantándose una construcción histórica de censura social que identifica al mapuche como una amenaza a la unidad del Estado” (Correa/Mella, 2010: 235). Por ello, el Estado “tenía el deber de aplicar el rigor de la ley para paliar la violencia terrorista”, amenazaba una editorial de *El Mercurio* (“Conflicto indígena”, 23/02/2002).

Sin embargo, estos medios comerciales guardaron silencio ante las investigaciones sobre la tesis de autoatentados por parte de los empresarios en *Wallmapu*, pero que fueron atribuidos a la resistencia mapuche. Un trabajador municipal de la Novena Región, nos confiesa con reserva de su identidad, que en la mayoría de los casos nunca se encuentra a los responsables y los grandes agricultores tienen todo asegurado. En caso de que un fundo sea incendiado, el Estado tiene que pagarles, por lo que en algunas ocasiones ellos mismos mandan quemarlos.

Jorge Huenchullán indica que “en la zona hay grupos que no son mapuche, que son paramilitares, hijos de agricultores, policías en retiro, que claramente nos están amedrentando y están haciendo este tipo de situaciones para inculpar a las comunidades mapuche”. El *werken* de la comunidad Wente Winkul Mapu, Luis Melinao, también había afirmado a Radio Bio Bio, que “pudiera existir una acción que busque inculparlos, la que podría ser responsabilidad de agentes de Inteligencia” (AZKINTUWE, 24/08/2012).

El *lonko* Venancio Coñuepan expresó que con tales revelaciones es obligado cuestionarse cuántos “atentados” habían sido realizados por agentes del Estado o las corporaciones. La prensa comercial no ha dado seguimiento a este tipo de noticias, “dejando la responsabilidad de dar cobertura a esta información a medios ‘alternativos’ y a la difusión voluntaria en redes sociales” (AZKINTUWE, 24/08/2012). Para Domingo Millalen “algún día se tendrá que saber lo que pasa con las forestales, [...] los ataques a camionetas los hacen ellos para luego acusarnos a nosotros y para que venga carabineros o investigaciones a buscarnos” (citado en Tricot, 2013: 141-142).

Yvonne Gonzáles, de RADIO WERKEN KVRVF, nos comenta en conversa que ante este tipo de hechos y situaciones que no son difundidos por los medios de comunicación comerciales, la comunicación mapuche cobra más sentido, pues hace “que salga todo esto en la prensa”. En la Radio que colabora se toman estas “noticias, estos periódicos y se va desmintiendo a la vez de lo que se habla”. Ella se da cuenta de la respuesta de las comunidades ante la información vertida y desmentida por los medios alternativos como el suyo: “la gente se acercaba a preguntarte, ¿pero será verdad que se dan esos incendios provocados por nosotros?”. Héctor Llaitul nos expresa en conversa que

hay un juego en los medios de comunicación [ya que] dan mucho curso, mucha propaganda, a un tipo de accionar redictual, supuestamente de orden terrorista para poder dar esa demonización [...] y así poder justificar acciones en contra del movimiento mapuche. Represión, criminalización, persecución y así establecer un andamiaje de política social solamente para obligar a la intervención forzada.

La “afirmación, el ocultamiento, la eufemización, la estigmatización y, por último, la apariencia de unanimidad parecen ser elementos esenciales del tipo de dramaturgia de la dominación”. Lo que aparece para la opinión pública es el discurso que sobre la realidad quiere aparentar el grupo dominante; el engaño que elaboran oculta todo aquello que pueda empañar su autoridad (Scott, 2011: 27, 71 y 77).

El fondo del problema es la concentración en pocas manos de los medios de comunicación en Chile, lo cual imposibilita que las voces del movimiento mapuche autonomista puedan ser escuchadas por más personas. Sergio Millaman nos comparte que “en Chile unos pocos deciden cómo opinan y cómo piensan muchos. El 80 por ciento de los diarios impresos pertenece a dos empresas, la TV Universitaria ya no existe y el canal público se financia sólo por publicidad. Sólo 31 radios tienen el 98 por ciento de la publicidad. Los medios comunitarios apenas sobreviven ante las grandes empresas de comunicación”.

Héctor Llaitul nos señala en conversa que éste es un contexto desfavorable para su causa, ya que “Chile, es uno de los países donde la concentración de los medios de comunicación de masas es más fuerte [...] por lo tanto, hay un desafío enorme de hacerse visibilizar como propuesta política”. Además, se han documentado los vínculos políticos y económicos entre los propietarios de empresas madereras y los principales medios de comunicación. Al respecto, Alfredo Seguel nos explica lo siguiente:

Por ejemplo, la familia Matte tiene una participación de control en CMPC, la compañía matriz de Mininco. Bernardo Matte, director de CMPC, ha sido miembro de la junta directiva de Televisión Nacional de Chile. Su hermana, Patricia, ha sido miembro de la junta consultiva para el canal de la Universidad Católica [...] Estos enlaces son importantes porque explican en parte por qué los medios de comunicación defienden consistentemente los intereses de las empresas madereras, presentando las acciones mapuche como violentas, terroristas o ilegales, y no examinan las raíces históricas de los conflictos.

Sandra López también señala que los grupos económicos y de poder en Chile “ya no sólo son propietarios de medios de comunicación, sino también de otro tipo de empresas, como forestales. Es decir, la concentración no sólo es a nivel de medios, sino también de los grupos económicos”. Por tanto, al sentir que sus intereses económicos y de poder son amenazados por las movilizaciones mapuche, lo que hacen es criminalizar y estigmatizar a las comunidades y a sus acciones.

Ignacio Prafil es comunicador y representante del Parlamento Mapuche de Chewelche de Río Negro en *Puelmapu* (Argentina). Él coincide con Sandra López y nos comenta en conversa su percepción al respecto:

Vemos que acá en Chile no se está garantizando el derecho a la comunicación, todavía existen los monopolios que justamente vienen avalados por todos estos poderes concentrados. Y nosotros, digamos, desde el otro lado, estamos tratando de impulsar, poder generar, visualizar esta demanda que tiene el pueblo mapuche de este lado de la cordillera para que justamente se garantice la comunicación y la democratización de los medios.

Ante esta desigualdad mediática es que comienzan a nacer los medios de comunicación política alternativa mapuche, para decir que no es verdad lo que insinúa o asegura la prensa comercial. Estos medios tienen propósitos de autorepresentación y legitimación de sus identidades y demandas, frente a un contexto en que los medios comerciales funcionan para estigmatizar al movimiento. La tarea entonces es el “desmantelamiento de los discursos y prácticas que nos han venido nombrando, categorizando y encerrando o excluyendo en función de modelos económicos y políticos que nos limitan” (CHM, 2012: 366).

En diciembre de 2012, el senador Alberto Espina publicó una lista de 20 sitios web que a su juicio, promovían el “terrorismo mapuche”. Con ello, involucraba a varios medios independientes en delitos como

asociación ilícita o conspiración, entre otros, por el sólo hecho de informar sobre la situación mapuche (Seguel, Alfredo, “La violencia estructural en la Región de la Araucanía”, ÑUKE MAPU, 20/05/2015). La concepción de la existencia de mapuche violentos ayuda a desvirtuar y anular la demanda indígena, nos explica Rosamel Millaman en conversa, lo cual es el objetivo del Estado y los grandes empresarios que tienen puestos sus ojos capitalistas en *Wallmapu*. Para Gerardo Berrocal, los medios masivos chilenos

de manera totalmente irresponsable, discriminatoria y prejuiciosa, faltando a toda ética profesional y comunicacional, tergiversan burdamente la realidad y (re)buscan la manera de plasmar en la retina del espectador la deformada imagen del “Mapuche violentista” y “Mapuche terrorista”, atribuyendo con total impertinencia hechos delictuales a reivindicaciones de carácter político y social, como lo son las demandas de derechos territoriales, construyendo una “realidad” mediática que favorece las políticas represivas del estado chileno y los intereses de grandes grupos empresariales que mantienen pretensiones económicas sobre el territorio Mapuche, como lo es por ejemplo, el multimillonario negocio forestal (AZKINTUWE, 24/08/2012).

Llaitul indica que esta estrategia del Estado y del capital “sólo se puede contrarrestar, con un verdadero proceso de autoafirmación, en lo ideológico político pero, principalmente, en lo cultural y valórico, para evitar así que el enemigo y otros intereses nos desvíe del proceso de lucha propio”. Lo anterior significaría seguir aumentando la capacidad ideológica, estudiando, debatiendo, organizándose, es decir, revitalizando conceptos históricamente mapuche como el *trawun*, *lletlipun*, *newen*, *kimün*, *fejentun* (Punto Final, 2013).

## b) Criminalización y represión

Cuando una parte del pueblo mapuche organizado realiza una acción que ellos llaman de violencia política, siempre es el Estado el que define la forma en que se tratará el asunto. Sus estrategias más recurrentes son la represión y la criminalización de las comunidades, organizaciones y dirigentes. Ello se acompaña siempre con una fuerte campaña mediática que presiona por una calificación de terrorismo y continúa cuando el Gobierno realiza las denuncias correspondientes ante los órganos judiciales chilenos.

Ante la movilización mapuche la respuesta del gobierno no se hace esperar y la prensa nacional y regional hace eco de ello. Por ejemplo, el diario *El Mercurio* tituló su portada del 6 de diciembre de 1997 así: “Gobierno estudia eventual aplicación de la Ley Antiterrorista para indígenas subversivos”. Después de un tiempo, la presión política y mediática lograba sus objetivos y el gobierno decidió aplicar la Ley de Seguridad Interior del Estado y la Ley Antiterrorista contra los integrantes del movimiento mapuche. Simbólicamente, se abrió una nueva etapa en las relaciones entre el Estado chileno y una parte del pueblo mapuche.

La prensa jugó un papel importante en esta criminalización, pues cuando se refería al “conflicto mapuche” lo hacía a grandes letras, mientras que los desmentidos y palabras del movimiento se publicaban de forma sucinta. De esta forma lograron que la imagen de violentista y de terrorismo contra los mapuche se insertara en el imaginario colectivo y, con ello, se habían creado las condiciones para la represión. Sandra López analiza esta situación y nos comenta en conversa:

En los titulares de nuestro diario local, el ministro del interior advierte que hay una industria delictual por los atentados. Entonces fíjate, nuevamente terrorismo, delincuencia. Un diputado de la derecha que pide el toque de queda, es una medida que en general se toman en dictadura ¿no cierto? Y la aplicación de la ley de seguridad, o sea, cómo se construye una idea de la existencia de violencia, de enfrentamiento y que esto finalmente lo que va es a legitimar la idea ya sea de aplicar medidas como toques de queda, pero básicamente militarizar el territorio.

Como ejemplos, el diario *El Mercurio* presionaba al Estado al señalar que existía la “urgencia de que el Gobierno desarticule a los grupos extremistas que están dominando al pueblo mapuche” (“Denuncian estrategia armada entre mapuche”, 04/04/1999). Mientras que *La Segunda* publicaba en primera plana: “Detectado campo de entrenamiento guerrillero en la cordillera de Nahuelbuta”, (30/03/1999). La noticia fue desmentida en días posteriores, pero la semilla ya estaba sembrada en la opinión pública.

Estamos ante la criminalización de la protesta mapuche. El problema, para el Estado, fue que la movilización comenzó a ocupar las portadas de los diarios y las pantallas de televisión, transformándose de un conflicto local en un problema nacional. Desde ese momento, se empezó la persecución y detención de dirigentes y la noción de terrorismo justificaba la actuación del Estado. La solución era: “más helicópteros patrullando, más aviones, más brigadas de incendios, más torres de vigilancia” (Pairican, 2014: 230).

A partir de que Ricardo Lagos asumió la presidencia de Chile (año 2000), la Ley Antiterrorista, creada en 1984 por el régimen de Pinochet, ha sido aplicada a muchos dirigentes, activistas y autoridades tradicionales mapuche. Bajo cargos que comprenden incendio, robo, lesiones graves, asociación ilícita terrorista, daños, lesiones, desórdenes calificados, usurpación, amenazas y tumulto. En muchos casos no existen pruebas que avalen los supuestos delitos, situación que no ha impedido que los acusados permanezcan en las cárceles o que se les vuelva a juzgar por el mismo delito. Desde esas fechas, prácticamente a cualquier mapuche detenido se le califica como terrorista. La presión empresarial y latifundista surtía efecto.

Ante la conformación de un movimiento mapuche autonomista, el Estado respondió con la violencia, la represión y la criminalización de la protesta social. Pero también se elaboró un discurso, replicado por la mayoría de los medios de comunicación comerciales, basado en la estigmatización de los sublevados. Además, buscó dividir comunidades y organizaciones al dialogar con algunas y con otras no.

La persecución se acrecentó, sobre todo en contra de la CAM. Y ésta no respondió de la mejor forma, ya que sus declaraciones y actuaciones la estaban aislando de las demás organizaciones. De acuerdo con Pairican, “se comenzó a denotar una organización mucho más compacta en su retórica y actuación política, pero también, la ritualización de la violencia política, como instrumento, provocaría, a nuestro parecer, un estancamiento proyectual en los años venideros” (2014: 228).

La Coordinadora estaba viviendo la intensificación de la violencia coercitiva del Estado, a la que llamaron “un agudo juego de criminalización y deslegitimación” con el fin de “transformarlos en delincuentes y posibilitar así el máximo uso de la violencia institucionalizada”. Esta escalada violenta y represiva se iba incrementando en varias zonas de *Wallmapu*; no por nada Llanca no dudaba: “de mantenerse podría significar una mayor radicalización de nuestras formas de lucha” (WEFTUN, “Inchiñ Taiñ Dugun”, enero 2002).

Como era de esperar, las acciones no pararon. La lucha del pueblo mapuche se estaba viendo, desde los medios y para la sociedad chilena, sólo como un hecho criminal o policial, quitándole todo el fundamento político e identitario que conlleva en esencia. Para el Estado, la movilización mapuche era un problema de seguridad para el país. Incluso, la Dirección de Seguridad Pública e Informaciones afirmó que la CAM no era una organización tradicional y eso la convertía en un “riesgo serio”.

Se señalaba a la Coordinadora “como la protagonista de un proceso rupturista que apuntaría, como objetivo no explícito, a producir situaciones de ingobernabilidad”. Las antiguas militancias de algunos de sus miembros en organizaciones comunistas radicales y guerrilleras chilenas, justificaban estas ópticas. También se hablaba de las supuestas vinculaciones con movimientos internacionales como la ETA, las FARC o el



EZLN. Asimismo, el senador Alberto Espina aseguraría que los mapuche recibían, vía internet, “instrucción referida a la guerrilla urbana, elaboración de armas caseras, instrucción paramilitar, entre otros” (*El Mercurio*, “Conflicto mapuche y Estado”, 12/03/2003).

Por este tipo de publicaciones en los medios de comunicación comerciales, Sergio Millaman advertía que era un montaje la insistencia de buscar, sin pruebas, vínculos con organizaciones guerrilleras extranjeras. El objetivo claro era deslegitimar la lucha mapuche y llevarla al ámbito de lo jurídico, saltándose la cuestión política y reivindicativa histórica del pueblo indígena. Héctor Llaitul diría: “por ahora, lo que debiera importar es que no hay pruebas, son solo deducciones malintencionadas y mucho estigma” (Punto Final, 2013). Sandra López nos comenta en conversa que el Estado busca esencialmente

[...] la criminalización de la lucha del pueblo mapuche, que básicamente tiene que ver con la aplicación de distintas leyes, como la ley antiterrorista, que es herencia de la dictadura. Es decir, es una ley que nace en dictadura para, comillas, "perseguir a la disidencia política", y que luego los supuestos gobiernos democráticos mantienen y aplican a distintos sectores o movimientos sociales, pero en particular y con mucha fuerza al pueblo mapuche.

El Estado y los empresarios, apoyados por los medios masivos y comerciales de comunicación, construyeron una imagen sesgada de los mapuche, a quienes se les persigue como terroristas y son considerados como los iniciadores del conflicto (Acevedo, Paulina, “Conflicto mapuche y violencia de Estado”, ÑUKE MAPU, 08/08/2012). Esta criminalización es uno de los mecanismos de regulación y control social implementado por el Estado chileno. Su pretexto es mantener el estado de derecho y se basan en los montajes mediáticos que impulsan los poderes fácticos. Por ello, la CAM señalaría:

4- Denunciamos que este montaje mediático obedece a una estrategia política que busca, justificar ante la opinión pública, la aplicación de la Ley Antiterrorista a las comunidades mapuche en conflicto, al movimiento mapuche autónomo y en particular a la CAM.

5- Junto con lo anterior advertimos que dicha estrategia busca consolidar la Ley Antiterrorista como herramienta válida para enfrentar también a los movimientos estudiantiles y sociales chilenos, anticipándose a un año en el que se vislumbra mayores movilizaciones y luchas (CAM, Empresariado forestal es responsable de la tragedia de Quillón, 09/01/2012).

Sergio Millaman también denuncia en conversa la constante acción de los medios comerciales para deslegitimar y criminalizar a los mapuche: "antes que los detenidos sean llevados a juicio, ya han sido condenados por los medios de comunicación". Asimismo, Sandra López nos comenta que “muchos fallos judiciales se basan en estereotipos y juicios construidos en los medios de comunicación, lo cual es gravísimo. Es decir, vemos cómo el rol de los medios es tan importante que incluso es un argumento tomado luego por las sentencias judiciales”.

No obstante, muchos de los montajes judiciales se les ha caído. Como nos comenta Fabián Astete en conversa, estudiante de sociología y activista de la Universidad de Valparaíso, “la absolución de *peñis* y *lamgjen* es una derrota para el Estado, pero además hay que difundir, compartir y agitar a la población para que el movimiento mapuche logre sus objetivos”. Considera que hay que “unificar las luchas anticapitalista”. Él es cercano a la visión más radical en cuanto a la perspectiva autonomista del movimiento mapuche. Asimismo, Marcelo Medina afirma en conversa que “siempre se les caen los montajes en contra de los mapuche, por eso no creemos lo que dicen los medios en contra de los *peñi*. Por eso a ellos les decimos: ¡Aguante eterno!”.

Pero hay que aclarar que en los medios comerciales son omitidos los casos de persecución, disparos, control y hostigamiento de policías, allanamientos a los *lof*, controles de identidad y sobrevuelos, además del surgimiento de organismos cuasi paramilitares anti mapuche. Desde los noventa, los medios han estigmatizado y criminalizado la lucha mapuche, la diferencia ahora reside en que el movimiento supo levantar sus propias voces que, aunque estén lejos de llegar a todas y todos los chilenos, representan una fuente de información muy importante que llega cada vez a más personas.

La criminalización seguirá como una de las políticas del Estado chileno. Pero independientemente de ello, el movimiento sigue creando las condiciones para seguir luchando hasta lograr sus objetivos. Sin embargo y debido a la represión y estigmatización, el movimiento también empezó a mostrar limitaciones al producirse una especie de separación con las y los demás mapuche, así como con las comunidades.

Aquello forzó la necesidad de un cambio, que asumió la dirección de los militantes adscritos al paradigma del *Weichafé*. Junto con ello triunfaron las tesis más rupturistas a la hora de hacer política, alejando cualquier posibilidad de diálogo con la contraparte, o distanciándose de las movilizaciones de carácter más sociales, como las propiciadas por el CTT o la IITL (Pairican, 2014:261).

En alguna medida, el movimiento autonomista más radical perdió su capital político y estaba debilitado y, además, no tenían la capacidad política ni económica para contrarrestar esta situación. El sistema parecía estar triunfando. Como dice Antonio: “El Estado llega con sus proyectos y dinero. ¿Nosotros? Con sueños”.

### c) Antimovimiento social: rechazo a la otredad

*Sí se puede ser buena persona y colaborar en procesos colectivos, pero cuando la forma de relacionarse es negativa y arrogante, personalmente creo que es una patudez e inconsecuencia terrible*

**Marlene Becker**

Dentro del documento en el que la CAM expresa su “Pensamiento emancipatorio” (publicado en WEFTUN), se plantea la necesidad de acumular fuerzas para y dentro del movimiento mapuche autonomista “real, desde las comunidades y desde abajo, sin elitizarnos y separarnos de las comunidades”. Según este texto, también impulsarían un mayor debate y formación desde las bases para provocar la politización e ideologización de sus militantes. Pareciera que el objetivo era no distanciarse de las comunidades, sino involucrarlas, además de mostrar una cara no sectaria y dispuesta a incluir a más mapuche. Su estrategia no funcionó del todo.

Se ha dicho que la globalización neoliberal tiende a borrar las identidades colectivas generando un individualismo exacerbado por un lado, y por el otro, ha provocado un repliegue de aquellas identidades sustentadas en fuertes matrices culturales que, viendo amenazada su supervivencia, han optado por encerrarse en sí mismas, pudiendo generar fundamentalismos agresivos hacia la otredad. Otra postura en este sentido es que las identidades colectivas bien afianzadas pero que no tienen una perspectiva de cerrazón a la otredad, pueden surgir como modelos alternativos al sistema imperante. Es decir, se generarían identidades de resistencia ante el capitalismo, por lo cual se organizan y se movilizan para lograr preservar sus formas de producción y reproducción social, material y simbólica.

Para abordar el tema de este apartado, es necesario recordar que para los mapuche la tierra y el territorio están profundamente conectados con su historia y con su memoria colectiva y, sobre todo, con su permanencia como pueblo. Por ello, cuando sienten amenazados estos elementos, algunas organizaciones

llegan a refugiarse en su etnicidad de forma esencialista. Estas posiciones han sido caldo de cultivo para la crítica por parte de diversos sectores, ya que “absolutizan la mapuchidad”. De esta forma, se produce una relación conflictiva entre la sociedad chilena y la mapuche, pero también al interior del propio universo mapuche. Por eso hay quienes consideran que se asumen posturas más cercanas al esencialismo étnico.

En esta perspectiva, pudimos observar que en varios momentos, el movimiento mapuche autónomo ha llegado a exhibir cierta intransigencia identitaria y un etnicismo excluyente. Es claro que estas actitudes no representan a todo el mundo ni al movimiento mapuche, pero si a esto le abonamos la estigmatización realizada por los medios de comunicación comerciales, ha provocado un alejamiento y fractura dentro de sus filas, pero también fuera de ellas.

Salinas (2005) nos explica que la etnicidad, quizás como ninguna otra dimensión de identidad, tiene el potencial para convertirse en totalizadora. Además, es una forma profundamente emocional de movilización, lo que se traduce en que los lazos que unen a los grupos étnicos permiten una estigmatización o desvalorización del otro grupo considerado como el enemigo. Por tanto, explica que el etnocentrismo es un fenómeno social que puede producir conductas “xenofóbicas, prejuiciosas y descalificadoras”, por lo que reivindicar la centralidad de la identidad étnica poseería una posibilidad de conflicto insalvable.

Sin embargo, el etnocentrismo no es algo “malo” *per se*, aunque muchas personas lo descalifican de manera inmediata. Al respecto, Lévi-Strauss (1999) considera que el etnocentrismo, como función cultural universal, tiene un valor positivo mientras no se convierta en desigualdad de derechos o en racismo. Para él, no existen culturas superiores o más evolucionadas, lo que prevalece es la diversidad cultural en contra de la homogeneidad. Por lo que el etnocentrismo sería necesario e inevitable para preservar estas diferencias, pero con cierto grado de diálogo y conocimiento entre ellas, ya que las culturas no se desarrollan en aislamiento, sino en relación y oposición con otras. Esa posibilidad de diferenciarse, de distinguibilidad, es la que las constituye. No obstante, podemos coincidir en la probabilidad de conflictos debido a la intolerancia y exclusión violenta y extrema a la otredad que pueden llegar a tener algunos colectivos con una sólida matriz étnica, identitaria y cultural.

Serna explica que “los movimientos que han sido exacerbados por etnocentrismos, racismos y todo tipo de intolerancias, representan diversos y complejos procesos que se encubren en el contenido étnico o racial de sus demandas” (2001: 34). Un movimiento etnonacional, por ejemplo, sería excluyente en sí mismo, pues “como todo nacionalismo, funda una lectura en los límites sociales y étnicos a partir de la diferenciación con el ‘otro’, limitando la participación de los que no pertenecen a la etnia” (Mariman et. al., 2006: 258).

El enfoque de “nosotros” y “ellos” en las relaciones interétnicas está cargado de un conflicto potencial. Si se considera al ajeno como inherentemente peligroso; si se rechaza, se teme, se desprecia, se excluye, se sataniza o se deshumaniza al “Otro”; o, por el contrario, si el grupo que se considera “nosotros” se siente amenazado, siente su supervivencia en riesgo y su existencia como grupo debilitada por el “Otro”, entonces existen condiciones para que se dé el conflicto (Stavenhagen, 1996: 30).

Para el caso mapuche, la violencia material y simbólica del Estado, del capital y de la sociedad civil chilena es lo que ha llevado a los conflictos más extremos. La discriminación institucional y la cotidiana, el despojo de la tierra y de los recursos naturales, el privilegio del desarrollo nacional sobre derechos indígenas, la represión de la protesta social y su criminalización, entre otras circunstancias, han provocado los conflictos más intensos para el país y para *Wallmapu*.

Es propio de toda sociedad que históricamente ha sufrido la exclusión y la discriminación, practicar descalificaciones a quienes no comparten su identidad étnica y no son miembros del pueblo. Esta confusión sobre el “otro”, el “diferente”, relacionándolo con el enemigo, no beneficia la aceptación de las legítimas reivindicaciones mapuche dentro de las y los *winkas*. Y en este sentido, existe “una desventaja ideológica debido al racismo subyacente en la sociedad chilena” (Pairican, 2014: 254) y cuando los componentes materiales y simbólicos de una identidad son descalificados por parte de una sociedad mayoritaria, es probable que se produzcan quiebres y rupturas que provoquen el repliegue a la matriz cultural e identitaria.

El pueblo mapuche, si bien no en general, ha considerado a los *winkas* como actores que se oponen a su pervivencia e incluso los ha tomado como enemigos en determinadas circunstancias. Por ello, usar la palabra *winka* para caracterizar a los no mapuche se da un cambio en la percepción y relación con la otredad. Si para las y los *winka*, los mapuche son “flojos, ignorantes, borrachos, estos términos peyorativos y generalizables se revierten. Entonces, para el Pueblo Mapuche los [...] no mapuche son ladrones, embusteros y violentos” (Hernández, 2003: 270). Lo anterior podría conducir a la atomización de las identidades, así como a la discriminación de la otredad, lo que conlleva la división y debilitamiento del movimiento mapuche.

Ahora bien, dentro del movimiento autonomista existe una pluralidad de organizaciones y por lo mismo diferencias en su discurso, habiendo entre ellos una gama de posiciones que combinan extremismos o que mantienen su distancia de los mismos. No obstante, cada uno de los mensajes contiene características absolutistas, lo cual es perjudicial para el movimiento, ya que pone en riesgo la unidad de la movilización, así como el logro de sus objetivos. Es decir, el hecho de que cada organización quiera imponer un discurso y unas prácticas desde un solo ámbito de lo social o de un marco interpretativo, impide la constitución de una esfera pública plural. Los discursos que se plantean en estos términos pueden perder legitimidad al intentar monopolizar las redes de interlocución y participación. En otras palabras, buscan imponer su propia agenda y visiones de construcción de la autonomía y, sobre todo, del método y acciones para lograr sus objetivos.

El chef y empresario gastronómico Eduardo Painepan, es muy crítico de las organizaciones mapuche. “No cree en integrismos ni en mesianismos. No sabe bien qué responder cuando se le pregunta cómo es ser un mapuche en Santiago. Dice que son pocas las personas con las que se puede reflexionar sobre lo que está pasando. No queremos talibanes, al menos yo no. La pega de las organizaciones es cuidar a los jóvenes, no matarlos” (Rodríguez/Vergara, 2015: 271).

Estas críticas de fundamentalismo étnico que se hacen hacia algunas organizaciones mapuche, se contraponen, por otro lado, a las críticas hacia el entreguismo, claudicación y negociaciones con el Estado que supuestamente describirían a otras. Un ejemplo de estos posicionamientos fueron las declaraciones en contra de algunos dirigentes mapuche. Señalaba la CAM: “el caudillismo no tiene espacio dentro de nuestra cultura”, en referencia al protagonismo que, según ellos, iba asumiendo Ancalaf. “Aquellos que se apartan de esta línea, dejan de pertenecer a la Coordinadora” (Pairican, 2014: 265).

Mientras que a Ancalaf se le acusaba de traidor, sus seguidores acusaban a la CAM de miopes, sectarios y voluntaristas. Triunfaba la política entendida como guerra, perdiéndose la posibilidad de construir en la diferencia y no en la exclusión. Se imponía una política que se basó en la negación del otro. Estas críticas implican a su vez un cierto grado de mesianismo y sectarismo, lo cual también es objeto de críticas desde otros sectores del movimiento. Se convirtió en una pelea interna que imposibilitó la búsqueda de acuerdos.

De forma lamentable, todas aquellas personas que intentaron plantear sus molestias, críticas políticas y dudas, fueron descalificadas, se invalidaron sus opiniones y provocaron desconfianza. Esto ha generado rechazos, y en la cotidianidad de *Wallmapu*, muchos y muchas *winkas*, se han alejado, temerosos, de los mapuche en general, no sólo de quienes participan en el movimiento o en acciones colectivas. Y desde los propios mapuche destacan y critican un esencialismo que enfatizaría la mapuchidad por sobre la chilenuidad.

Sumado a lo anterior, cuando Lagos propuso establecer un diálogo con todos los actores mapuche, pero sobre todo con los que a su consideración eran más conflictivos, la CAM y el CTT (*El Mercurio*, “Conadi dialogará con Mapuches radicalizados”, 07/04/2000), la intransigencia de ambas organizaciones implicó que no participaran en la comisión convocada para elaborar una solución al problema. Huenchunao y Huilcaman fueron invitados pero señalaron, “resulta un gesto poco serio y más bien revela un raro intento de legitimar una instancia que no tiene ni la representatividad ni el poder resolutivo para sus legítimas demandas de tierra” (*El Mercurio*, “Mapuches radicalizados contra comisión Conadi”, 08/04/2000). Eduardo Painepan cree en la recuperación de tierras, “pero con plata mía”, dice:

La CAM y el Consejo de Todas las Tierras, apunta, tienen solo proyectos fallidos. Los de la CAM terminaron en la cárcel y al final no eran tantos. Vienen con un discurso de lo que se debe ser y el mapuche fue muchas huevadas. Entonces, un hueón que no quiere que los mapuche sean urbanos, y va a reclutar gente a la universidad. Volvemos a las contradicciones. Entonces los quieres de mártires, no está buscando compañeros de ruta (Citado en Rodríguez/Vergara, 2015: 271).

Para la CAM, las provocaciones y agresiones hacia los mapuche por parte del Estado les daba la razón y le otorgaba sentido a sus planteamientos políticos. Además, sostenían que las acciones del gobierno “hace aumentar el odio y la rabia en cada mapuche” (CAM, Comunicado Público n°4, 11/09/08). Esta radicalidad terminó generando la soledad del movimiento autonomista. La CAM estaba radicalizando sus postulados políticos, cerraron cualquier posibilidad de diálogo con la contraparte, expulsaron a los militantes y comunidades que no respetaron los postulados “esenciales” y cuando el Estado aumentó la represión, se perdieron los elementos comunitarios de la organización.

Luego de casi veinte años de construcción política, el movimiento mapuche enfrenta dividido al Estado y con pugnas que hacen difícil una reconciliación. Sin duda que la represión y la criminalización desgastaron la práctica y la militancia de algunos sectores del movimiento. El abanico de las organizaciones y sus dirigencias no habían sido capaces de responder a la criminalización ni a la represión. Para Pedro Cayuqueo y Wladimir Painemal, se estaba ante un estancamiento que obedecía a los sectarismos, gremialismos y fundamentalismos que componen el heterogéneo movimiento mapuche. Esto impidió la construcción de una propuesta común.

La interrogante sería: ¿cómo asumir la identidad étnica y las intenciones de construir un futuro colectivo sin caer en un esencialismo étnico que termina excluyendo la alteridad dentro del mismo movimiento? De repente pareciera que el discriminado se convierte en el discriminador. Incluso, hay sectores del movimiento mapuche que parecieran utilizar un “mapuchómetro” para determinar el grado de mapuchidad y así legitimar a algunos y deslegitimar a otros. Por ello, hay quienes se preguntan:

¿Qué le espera a esta frontera? Lo más probable es que más violencia y, claro, que la fractura social se siga agudizando. En los últimos años, al interior del movimiento mapuche se ha comenzado a gestar un sentimiento nacionalista profundo, y al mismo tiempo, entre parceleros y “colonos” se ha levantado la idea de un abandono estatal frente al conflicto. ¿Lo que viene será la pesadilla tantas veces invocada de *weichafe* contra Trizanos? (Rodríguez/Vergara, 2015: 294)

Existe una especie de mutua intolerancia. Pero no obstante hay otro elemento a tomar en cuenta para el movimiento mapuche autónomo. Éste puede servir para que logre sus objetivos o, por el contrario, para que sus demandas queden en el baúl del olvido: la llamada sociedad civil.

#### d) Esperanza de futuro: la sociedad civil... ¿o no?

*Los chilenos  
solidarizan con la causa mapuche por puro romanticismo.  
Rodríguez/Vergara*

Las comunidades y el pueblo mapuche del movimiento autonomista han continuado con las recuperaciones territoriales y con sus demandas políticas de autonomía y autodeterminación. La cobertura que los medios de comunicación hacen de estas acciones va encaminada a desviar el objetivo de la lucha, a frenar el avance de los controles territoriales, así como a fragmentar el movimiento e impedir adherencias hacia el mismo. Es por ello que Héctor Llaitul declara en conversa:

A veces los medios como *El Mercurio* o *La Tercera* o la prensa escrita en la televisión, sacan a colación un acto que pueden denostar, un acto que pueden estigmatizar. Una quema de una escuela y le dan mucha cobertura, o el ataque a un parcelero y si hay algún acto más reñido con aspectos nuestros, obviamente van a darle mucha cobertura y van a demonizar la causa mapuche para que ésta pierda su apoyo. Y algunas expresiones como las nuestras ni siquiera salen, nosotros tenemos experiencia de control territorial, tenemos algunos puntos tomados, algunos puntos en confrontación con las empresas forestales en donde se dan niveles de lucha estresantes, como hechos puntuales políticamente y noticiosamente, pero no son cubiertos por los medios.

Ulrich Beck indica que la activación del miedo en la construcción del “otro” como enemigo y amenaza, siempre ha constituido una fuente primordial de autoridad. De esta forma, en circunstancias en las que la sociedad civil desconfía de las instituciones, las imágenes del enemigo que los medios de comunicación configuran, se tornan en un elemento importante para la integración social y para el consenso (Beck, 2000). En el caso que nos ocupa, este consenso social se puede ir para un extremo o el otro de las posturas en conflicto, es decir, rechazando o apoyando la movilización mapuche y sus acciones.

#### 1- La desesperanza

Felipe Gutiérrez Ríos explica que un estudio sobre las noticias publicadas en *El Austral* entre noviembre y diciembre de 2002, evidencia cómo se construye en la esfera pública el movimiento mapuche como conflicto, “invisibilizando el carácter ‘étnico y sociocultural’ de las demandas. En el marco del conflicto como relato, se advierte un claro posicionamiento del hablante en el discurso, en el sentido de ubicarse ‘contra el conflicto y los conflictivos’” (2014: 33). A este manejo mediático se le sumó la intransigencia de algunos líderes y organizaciones para dialogar, lo que restó solidaridad de muchas comunidades hacia el movimiento.

El tratamiento que los medios tradicionales hacen del tema mapuche, provocó que tanto el movimiento como diversos colectivos que simpatizan con él organicen la emergencia de medios propios, autónomos y autogestivos. Consideran que la perspectiva es sesgada y tendenciosa y buscan modificar la percepción que la sociedad pueda tener sobre el movimiento; no obstante, en muchos medios autónomos también predomina el fuego, las barricadas y la violencia. Por tanto, en momentos pareciera que en vez de ayudar, abonan a la percepción oficial.

El "montaje comunicacional" ha ido surtiendo efecto en la sociedad chilena. No son pocas las personas que en las calles, restaurantes y bares de Temuco o de Santiago, así como en otras ciudades que visitamos durante nuestra estancia en *Wallmapu*, comentan que los mapuche son "violentos", "brídigos", "sectarios", "separatistas", "fundamentalistas" e incluso "terroristas", entre otros conceptos. En nuestro paso por el territorio mapuche, los meseros y meseras, así como personas con las que coincidíamos siempre nos advertían de la "peligrosidad" de los mapuche, de su "intolerancia", de su "violencia". Nos sugerían no tener contacto con ellas y ellos. Pero cada que nos encontrábamos con alguno o alguna mapuche, nos invitaban mate, comida, bebida, su hogar. Son muy amables y cuando se empieza a hablar del movimiento, les da alegría que haya extranjeros interesados en su lucha, sobre todo desde un posicionamiento afín a sus aspiraciones.

No obstante, dentro de la sociedad winka, se observa que la estigmatización que los medios de comunicación comercial han hecho contra los mapuche ha surtido efecto. Por ejemplo, mientras almorzábamos en un restaurante en Temuco, por medio de la televisión abierta nos enteramos que Felipe Durán había sido detenido; era un "apologista de la violencia", se escuchaba en la transmisión.

Él es un fotógrafo que ha evidenciado la violencia del Estado en contra del movimiento mapuche. Las y los demás comensales que ahí se encontraban comentaban que esa detención había sido un "gran golpe del Estado hacia los violentistas". El discurso de la televisión abonaba a sus percepciones. Para ellas y ellos, hay que combatir "la violencia" que atenta contra los chilenos, por lo que los mapuche deben ser "corregidos" o "sacados del territorio", su territorio ancestral. La estrategia del Estado y del capital ha funcionado...en parte.

Incluso, durante un viaje a Bolivia, me tocó compartir el viaje en un bus con una chilena. Conversé con ella. Al preguntarme qué hacía yo viviendo en Chile, le comenté que estaba trabajando sobre el movimiento mapuche y las formas que tiene para comunicarse. Ella, sin pensarlo siquiera, me dijo: "Cuidado con los mapuche, son personas violentas y sectarias. No aceptan que los no mapuche se acerquen a ellos e incluso pueden agarrarte a palos".

Su discurso era similar al que pudimos leer y escuchar en los medios comerciales de comunicación. Además, resultó que ella trabajaba en una empresa forestal, por lo que su sentimiento hacia el movimiento autonomista era de esperarse: "me da mucho miedo que me maten los mapuche en mi trabajo. El Estado debe tener mano dura con ellos", agregó. Y así podría contar muchos ejemplos. Éstos me hicieron ver que el estigma hacia los mapuche es brutal, sobre todo porque gracias a ello, muchas y muchos chilenos, ni siquiera se atreven a escuchar la otredad.

Los manejos comunicativos han deteriorado la percepción sobre los mapuche, lo cual ha provocado grandes niveles de polarización en la sociedad chilena en relación con este tema. En una ocasión, a un compañero de la maestría que también estaba haciendo su estancia en Temuco y a mí, nos tocó compartir una celebración de cumpleaños. Al notar nuestro acento extranjero, la festejada nos invitó a unirnos con ellos. Cuando nos preguntó qué hacíamos en Chile y expliqué que estaba haciendo un trabajo sobre la comunicación del movimiento mapuche, afirmó: "He vivido mi vida rodeado de mapuches. Los conozco".

Después de ello, empezó a enumerar una diversidad de estereotipos, replicando los señalados en los medios de comunicación. Preguntó cómo habíamos tenido contacto con los mapuche, pues "son muy cerrados" y añadió que "los mapuche sólo comen carne y pan, por eso están gordos". No pudimos evitar mostrar extrañeza, pues lo único que había en la mesa era carne, pan y papas, además de que nuestra interlocutora,

como nosotros, no era delgada, lo cual nos hizo ver que se percibe y cuestiona a los mapuche de una forma, sin que las personas volteen a ver su propia realidad, similar a la de ellos.

Por ello existe el descontento hacia la forma en que los medios tratan el tema en la esfera pública de la sociedad chilena. Esta es la razón por la que pretenden cambiar la perspectiva que se tiene hacia ellos. Ahora, cuando los mapuche se movilizan y luchan, cuando atentan especialmente contra las empresas y el capital, los medios se apresuran a dividirlos: ya no son todos los mapuche, sino que sólo son los "radicalizados". De nuevo vemos la construcción del mapuche bueno y del mapuche malo para deslegitimar las reivindicaciones territoriales y políticas del movimiento autonomista.

Para los medios comerciales, las movilizaciones mapuche siempre son condenables y cada cierto tiempo se reaviva la teoría de que existen organizaciones terroristas detrás de ellas o que son impulsadas desde el exterior o por extranjeros. Pudimos observar que para muchos chilenos y chilenas la influencia externa estaba manejando los conflictos. Además, insisten en que la mayoría de los mapuche no están a favor de los conflictos. Gonzalo, santiaguino radicado en Temuco nos comentaba en conversa que "es lógico que sean manos extranjeras las que están ahí metidas po, porque si los mapuche quieren y aman a su tierra, no estarían destrozándola con incendios y talas de árboles, más bien las cosecharían". Para él, la minoría que sí participan en las acciones, están manipulados ideológicamente por líderes o personas ajenas.

Estos temores se relacionan también con memoria colectiva de las élites locales, ya que antes no había ningún conflicto, lo que les permite culpar de los conflictos actuales a los extranjeros. Tanto para las élites locales, como para la sociedad civil que duda de la autenticidad del movimiento autonomista, los problemas vienen del exterior, ya que antes "los mapuches eran tranquilos. Vivían trabajando su pequeño pedazo de tierra y no más", nos señala Gonzalo.

Esto manifiesta la negativa a creer que el mapuche por sí mismo es capaz de movilizarse y rechazar la condición de opresión y despojo en que se encuentra. Y aun cuando se admite que los mapuche son los actores centrales en la planificación de su resistencia, nos señalaron que se tiene la idea de que los principales líderes son universitarios y fueron influenciados por ideales políticos ajenos, o que habían pasado tiempo en el exterior, por lo que no serían auténticos mapuche. Es decir, si admitieran que los mapuche sublevados son "auténticos", también se debería considerar la legitimidad de sus reivindicaciones.

El movimiento mapuche ha empleado un amplio repertorio de tácticas y estrategias políticas, no obstante, sus prácticas de violencia política ha sido la principal y la más cuestionada, tanto a lo interno del pueblo mapuche como hacia el exterior. Podemos decir que no todos los mapuche apoyan las tácticas más extremas o radicales. Para unas artesanas mapuche de la zona *lafkenche* de Valdivia, "el movimiento se ha vuelto muy violentista y radical, apoyamos las demandas pero no las formas", nos aclararon en conversa.

Ellas fueron de las primeras personas mapuche con quienes conversamos ampliamente, ahí en su puesto de artesanía ubicado a las afueras del Fuerte de Niebla. Son personas muy amables y al enterarse de nuestro objetivo en *Wallmapu*, nos dieron los consejos necesarios para poder tener un acercamiento "mejor" a los mapuche del movimiento y que "no haya segregación y exclusión", afirmaban. Entre estos *tips* nos dijeron cómo debe ser el saludo (*mari mari peñi, mari mari lamgjen*) y la pronunciación correcta, "pues los mapuche se fijan mucho en eso po, en que te intereses de menos en lo esencial de nuestro idioma". Al final recalcaron con una gran sonrisa que estaban de acuerdo con las demandas, pero "nosotras no apoyamos la violencia, los mapuche somos pacíficos. De seguro esos que queman e incendian están manipulados, po".



Este tipo de percepciones dentro de las y los propios mapuche, ha provocado que el Estado y los empresarios deslegitimen las reivindicaciones del movimiento, como si no fueran ellos mismos los que las realizan o como si no tuvieran justificación histórica. Por tanto, para algunas y algunos, es muy difícil pelear por la causa mapuche porque la movilización “está bastante sola, no tenemos el patrocinio de nadie ni la simpatía de muchos. Incluso de la izquierda, por ser muy autonomistas”. (Rodríguez/Vergara, 2015: 113).

El movimiento también haría que su producción intelectual e ideológica girara alrededor de la creación de conflictos y de la construcción de un nacionalismo extremo que podría llegar a ser nocivo para la causa, pues esta radicalización provocaría la exclusión del otro no mapuche, e incluso de los mapuche que no estuvieran de acuerdo con sus planteamientos. Para el mesero Gonzalo, “los mapuche están generando resentimiento en lugar de relaciones interculturales de por sí ya malas, po. Los chilenos quieren cada vez menos tener que ver con los mapuches [sic]”. Cuando declaró esto, Gonzalo se veía con algo de miedo y nos pidió que no le dijera a nadie de ahí sobre sus percepciones, pues podría quedarse sin trabajo.

Es en este contexto en que el mapuche es considerado como violento, criminal y terrorista, que se hace necesario difundir lo que está pasando en realidad. Con ello se denunciaría la represión, los atropellos por parte de carabineros y se podrían activar redes de apoyo. El objetivo es modificar la percepción que sobre su lucha, sus acciones y sus demandas territoriales y políticas, tiene parte de la sociedad chilena. En este sentido, WEFUN señaló que la publicación tenía el objetivo de “contrarrestar el bloqueo y campaña comunicacional de fuerte contenido ideológico que llevan a cabo las clases dominantes y la administración del Estado en contra nuestra”.

Por ello, Héctor Llaitul nos señaló enfático en conversa que “aquí hay un manejo comunicacional que nos pone en contra también del apoyo de la gente”. Por ello es indispensable “emplazar a los distintos medios de comunicación alternativa, por muy pequeños que sean, para que visibilicen la lucha tal cual es. Nosotros no estamos peleando que se nos incline la balanza para este lado, si no que la visibilicen objetivamente”. Eso podría provocar el apoyo que el movimiento espera.

Cuando salió a la luz pública el periódico AZKINTUWE, Pedro Cayuqueo explicó en una columna de *The Clinic* que: “la idea venía madurando en mi cabeza hace tiempo. En concreto, desde el día en que mi madre me lanzó y sin anestesia el siguiente comentario: ‘Sabes hijo, bonito tu periódico, pero lo leo y la verdad me aburro. Otras veces me deprimó’. Cueki! [...] ¿Quiere un periodista mapuche que lo lea su madre? Sí. Y sobre todo cuando ella representa al 80 por ciento de la población mapuche que no participa del movimiento político” (Una deuda por saldar, 03/11/11).

## 2- La esperanza

“*Mari mari lamgen, chumleym?*” Decía sin reparos una amiga, que si bien nacida en el seno de una familia chilena “tradicional” (cristiana, trabajadora, monolingüe, de una población, mestiza, etc), decía sentirse mapuche. Y es que por más extraño que le pueda sonar a gente de la línea de Villalobos o Luchsinger, la sociedad mapuche sigue viva y generando sentimientos de afiliación y admiración en otros distintos. Es parte de la realidad, y bienvenidos a ella (Mariman, Danko, “Los chilenos que se sienten mapuche o el otro yo”, ÑUKE MAPU, 26/11/2011).

La complejidad de la transición a la democracia, el fiasco del Acuerdo de Nueva Imperial, la maduración ideológica al interior de los mapuche politizados y movilizadores y un contexto latinoamericano enmarcado en la reemergencia de la cuestión indígena, crearon un entorno ideal para que los planteamientos más radicales

del movimiento autonomista fueran recibidos positivamente. Como dice Saavedra, “personas con muy distintas posiciones, intereses e ideologías manifiestan simpatías hacia los mapuche” (2002: 119).

Era un cambio fundamental en la relación entre los mapuche y el Estado, y entre ellos mismos. Las acciones de recuperación y control territorial, con base en la ocupación productiva, modificó la forma de relacionarse y actuar de las comunidades, lo que provocó la preocupación del Estado y el capital. “Había nacido un movimiento que cada vez lograba más simpatía y adherentes, sobre todo de parte de jóvenes mapuche que obedecían las opiniones de los *lonko*” (Buendía, Mauricio, “A 10 años de Lumako”, AZKINTUWE, noviembre-diciembre de 2007).

Estas formas de movilización indígena necesitan ser difundidas de forma masiva, con el fin de buscar resonancia y apoyo en otros sectores de la sociedad, e incidir en la forma en que los medios de comunicación comerciales tratan el tema. Sobre todo para enfrentar e intentar modificar la estigmatización y la criminalización impuesta. Para Marcelo Medina, “se requiere que el pueblo, sus mil luchas, organizaciones, expresiones, deseos, ocupen el centro del quehacer político. No se trata solamente de ofrecer una alternativa al pueblo o ‘venderle’ un acuerdo, se trata de construir esa alternativa junto a él”, nos comenta en conversa.

Una mujer mapuche nos hizo observar que cualquier persona de su pueblo podría terminar en prisión durante quince años “por defender un pequeño pedazo de tierra”, mientras que los propietarios de las grandes empresas que afectan las tierras mapuche permanecen libres. “¿Quién es el terrorista real aquí?”, preguntó con rencor. Pero se ha hecho un trabajo arduo desde organizaciones y colectivos mapuche para que la comunicación política alternativa sirva para lograr un cambio en este manejo mediático o, por lo menos, que las campañas estigmatizadoras se puedan contrarrestar medianamente. Y, aunque aún falta, ya existen algunos resultados. Por ejemplo, un policía confiesa:

Yo nunca tuve ni tengo ningún drama con los mapuche. Si no fuera policía, creo, estaría con ellos incluso. La gente dice que son flojos, pero yo nunca he conocido a uno así. Creo que tienen derecho a ser como quieran, a tener su cancha para la chueca, a hacer lo que quieran (Testimonio de un agente encubierto en la zona de conflicto entregado por un policía en Santiago, a fines de 2014, a condición de reserva de su identidad. Citado en Rodríguez/Vergara, 2015: 216).

Saavedra también nos explica: “Unos y otros toman posiciones que no son un misterio para nadie. El Gobierno hace respetar una legalidad que favorece a los poderosos; la mayoría de los chilenos apoyamos a los mapuche” (2002: 5). Por tanto, no es casual que una solidaridad urbana y rural esté manifestándose; para Mariman, “lo que parece nuevo es que se manifieste más pública, constante y ‘masivamente’ que antaño” (2013: 99). En este sentido, para Marcelo Medina, es impresionante que “hinchas de la UC, en *Wallmapu*, en el contexto del partido de la Católica frente a Temuco, realizan acto solidario con los *peñis* mapuche que se encuentran en prisión, por luchar por el derecho a la autodeterminación de su pueblo y la recuperación de su territorio histórico... ¡Qué cosas más bonitas!”, nos dice en conversa.

Cuando mapuche y mapurbe decidieron ingresar al movimiento autonomista, lo hicieron con base en sentimientos y pensamientos relacionados con el objetivo de construir una autonomía y la liberación de *Wallmapu*. Lo cual se fortalece cuando se desarrollan los medios de comunicación autónomos mapuche, ya que refuerza la posibilidad de encontrarse con un nosotros colectivo y simbólico de autoafirmación y revaloración de la identidad mapuche. Uno de los ejemplos más significativos de esta mapuchización es el caso de Matías Catrileo cuya historia nos relata Fernando Pairican:

Fue en este contexto que un joven santiaguino decidió retornar en búsqueda de sus orígenes. Ingresó a la Universidad de La Frontera, conoció el mundo mapuche que se apoderaba cada día más de la capital de La Araucanía y se insertó en los debates universitarios cargados de utopía. Gradualmente fue abandonando el punk por la ranchera y se mapuchizó. Decidió hacerse parte activa de la construcción de la historia mapuche y vio en la CAM la organización que representaba sus aspiraciones. Así, en un contexto de clandestinidad activa, ese joven fue visitando a los prisioneros políticos, a las comunidades en conflicto; dialogó con Longko [...] Se nutrió en conversaciones con dirigentes e intelectuales mapuche, cargándose de subjetividad al conocer a líderes clandestinos como José Llanquileo o Héctor Llaitul. [...] Se convenció que la libertad era la que movilizaba al pueblo mapuche. Crecía una nueva generación (2014: 344).

Al principio, el movimiento autonomista había logrado imponer un alto nivel de conflictividad, motivo por el cual fueron recibidos y aceptados de buena forma por las y los mapuche, además de que lograron desenvolver reflexiones teóricas e ideológicas con respecto a sus demandas políticas. Para Alihuen Antileo, en su tiempo vocero de la CAM, el movimiento mapuche había provocado “una paulatina toma de conciencia de los mapuche que empiezan a encontrar su referente en las organizaciones propias más que en la institucionalidad del Estado” (*El Mercurio*, “Movilizaciones mapuches seguirán en futuro Gobierno”, 20/12/1999).

Dentro de la sociedad *winka* o chilena, también se ha producido una especie de sensibilidad para la causa mapuche, motivo por el cual han se han solidarizado con la lucha del movimiento autonomista. Para Gabriela Villanueva, estudiante de antropología de la UCT, es importante apoyar a los presos políticos mapuche. Incluso me pidió películas “para que miren los *lamgjen* en la prisión: ¿cuál crees que sea buena de allá de tu país para que les anime?”, me requirió. Y cuando le pregunté por qué se preocupaba por los *peñi* y *lamgen*, me respondió: “porque tenemos que defender nuestras raíces, aunque nosotros como chilenos no lo aceptemos”.

Incluso en México nos hemos encontrado con varias y varios chilenos que simpatizan y se solidarizan con la causa mapuche. Casualmente a ellos los he encontrado en los eventos convocados por los zapatistas y nunca falta quien lleve una *wenüifoye* o bandera mapuche o la clásica playera con el *kultrum* exigiendo territorio y autonomía. Y cuando alguno de nosotros muestra interés por la causa, siempre sale la simpatía hacia quienes nos manifestamos a favor del movimiento mapuche autonomista.

Se siente “bacán” (chido), como dicen ellos, “que las reivindicaciones de los locos mapuche hayan traspasado las fronteras. Y más encontrarse con simpatías en eventos como estos”, refiriéndose a los convocados por los zapatistas, nos dice Claudia Jiménez, psicóloga chilena que radica en México y que apoya el movimiento mapuche autonomista. Y no pueden ocultar su emoción cuando ven un mural en el caracol zapatista de Oventik que dice: “¡Zapatistas y mapuche resisten y luchan!” Viniendo después las peticiones de fotografías posando junto a la pinta.

Las noticias respecto a las movilizaciones y demandas mapuche fueron acogidas con interés y simpatía por muchas personas de un amplio espectro político y social. Esta simpatía también dio mayor relevancia a la cuestión en el ámbito mediático y dentro de la agenda pública nacional. Por ello, para Héctor Llaitul es muy importante el aspecto comunicacional del movimiento, ya que:

[...] es parte de la confrontación llevar adelante nuestros planteamientos, hacer debate, hacer discusión. De hecho, este desafío de levantar una lucha de tipo autonomista, anti sistémica, la que desarrolla la CAM, es un desafío no solamente de orden ideológico, político, sino también un desafío en todos los aspectos y ahí lo comunicacional es importante. Porque entramos al juego del quehacer político, ese es el punto y eso implica, claro, estar

permanentemente discutiendo lo que son nuestros planteamientos, reafirmandolos y no todos pueden captar bien las ideas nuestras. Así, el pensamiento, el planteamiento, es parte también de la lucha mapuche.

Ahora bien, Saavedra (2002) nos presenta el resultado de una encuesta sobre el movimiento: el 80% de los encuestados consideró que los mapuche tienen la razón en la disputa de tierras que mantienen con empresas forestales en la Octava y Novena Región. Asimismo, Villagrán cuenta que a mediados de 1999, una encuesta realizada por la Fundación Futuro señaló que el 85% de los habitantes de Santiago estaban de acuerdo con las reivindicaciones territoriales mapuche (2014: 108).

Es decir, a pesar del manejo mediático y político, estadísticamente, el movimiento es validado o legitimado. Fernando Pairican expone datos estadísticos sobre la aceptación de las organizaciones mapuche autonomistas más importantes. Un 22% de mapuche se sentía representada abiertamente por la CAM y 33% un poco, o sea, 55 por ciento<sup>24</sup>. En el caso de la ITL, un 19% se sentía muy representada y un 24% un poco. Sobre el CTT un 10% lo apoyaba directamente y 36% un poco (2014: 347).

Como nos comenta Tricot en conversa, “no deja de ser interesante e importante que casi a 20 años de Lumaco, una parte significativa [...] del pueblo chileno apoya las demandas del pueblo mapuche”. No obstante, el hecho de que este apoyo se muestre estadísticamente no quiere decir “que lo apoyará con hechos, que se movilizará, en eso estamos claros, pero no deja de ser importante el hecho de que ustedes están aquí, por ejemplo”, nos aclara Tito.

Es decir, a pesar de la estigmatización, de la criminalización, de la represión, pero también de la intransigencia, sectarismo y esencialismo del movimiento mapuche, estamos ante un actor colectivo con capacidad de transformar y de cuestionar ampliamente al Estado y al capital. Además, es aceptado por una parte significativa de la sociedad chilena. Incluso, un amigo trabajador de La Moneda nos confesó a reserva de su identidad: “Yo quisiera ayudarle al movimiento mapuche de forma más directa po, pero por mi puesto no puedo, ¿cachai?”.

Además, observamos que el elemento identitario del movimiento mapuche también desempeña un doble propósito. Hacia el interior de este grupo indígena se creó un elemento que cohesiona y revaloriza su ser mapuche, otrora discriminado y sojuzgado racial y étnicamente. Hacia el exterior, funciona para movilizar a su población en defensa de su identidad colectiva y de su memoria histórica en el afán de construir un futuro mejor. Villagrán concluye (2014: 285):

Los mapuche buscan alcanzar resonancia y reconocimiento, tanto en su propia sociedad mapuche como también en la sociedad chilena, puesto que el cerco mediático ataca la posibilidad de sensibilización social, pero también la de creación de alianzas y solidaridad con otros sujetos sociales. Tal cometido implica introducir significados nuevos y/o distintos a los dominantes para lograr la sensibilización social respecto a lo étnico, en estrecha relación a la interrelación de dos valoraciones hegemónicas principales.

Las reivindicaciones mapuche han trascendido fronteras. Rafael Railá nos señala en conversa que en Holanda “hemos impulsado un colectivo de comunicación donde básicamente lo que se ha desarrollado o apoyado y potenciado es el desarrollo de la comunicación mapuche vía Internet”. Además, está asociado también al activismo de agrupaciones mapuche tanto a nivel internacional como en Chile. Felipe Quispe, conocido dirigente aymara respondió a un periodista de *La Nación* cuando le cuestionó sobre su involucramiento en el conflicto: “la lucha de los mapuche no es sólo de ellos, implica también al pueblo

---

<sup>24</sup> Centro de Estudios Públicos de Chile (CEP), “Los mapuches rurales y urbanos hoy. Datos de una encuesta”, 2006: pp. 14-15

aymara y otros lugares de Latinoamérica. Ellos no están solos y vamos a hacer el trabajo político para internacionalizar el conflicto mapuche” (Pairican, 2014: 378). Varios personajes se han solidarizado con la causa como Saavedra, quien expone:

Por mi parte quiero partir diciendo, con la mayor claridad posible, que estoy con los mapuche, especialmente con los mapuche movilizados. Estoy con ellos, como con cualquier pueblo, o sector del pueblo, que lucha por sus derechos a una vida menos injusta y más humana [...] Lo que les sucede a los mapuche; sus problemas, sus triunfos o derrotas, me afecta, nos afecta. Estoy convencido de que nos necesitamos mutuamente, y a muchos otros, para cambiar esta sociedad y hacer juntos una nueva historia (2002: 6).

Los mapuche movilizados también actúan como "la voz de los que no tienen voz" y por encima de las diferencias que algunos magnifican. Chihuailaf nos hace reflexionar al respecto de forma poética: “La lucha por la defensa de nuestra tierra tiene que ver con la ternura, dice nuestra gente. Porque ella es la Madre Tierra. Es ella quien nos cobija y nos regala su agua, su luz, su aire, sus alimentos. Somos sus hijos e hijas, somos sus brotes [...] Este es el Sueño por el que le comunico este mensaje, este recado” (1999: 128 y 206).

Esto es lo que ha sucedido con la cuestión mapuche. Hoy en día constituye un asunto que involucra a diferentes protagonistas y actores de la sociedad mapuche y de la chilena. Y es claro que más allá de interpretar los acontecimientos, las personas que nos acercamos al tema tomamos *posiciones* en relación a cómo vincularse o desvincularse con el movimiento, qué hacer, o no hacer. Estas posiciones se traducen en actitudes (simpatía, antipatía, indiferencia) y opiniones. Otras, en propuestas y proyectos. Y si bien, como nos confesó Tito Tricot en conversa, “los niveles de solidaridad de parte del pueblo chileno, no son los que uno quisiera para con la lucha del pueblo mapuche”, las posiciones más significativas respecto a la cuestión se expresan en acciones sociales colectivas. Y siguiendo a Héctor Llaitul: “entendemos que las causas que se posicionan son las que pueden avanzar un poco, las causas que se validan como justas son las que pueden ir avanzando”, señala en conversa.



Ahora bien, los pueblos indígenas saben que la lucha por la autonomía no puede ser sólo de los pueblos indígenas. Por eso construyen relaciones de solidaridad con otros sectores de la sociedad, apoyándose mutuamente en sus propias reivindicaciones. Héctor Llaitul analiza y nos comparte su postura en conversa. Para él, “en la medida que validemos la lucha mapuche con componentes ideológicos, políticos, valóricos, de experiencia, vamos a ganarnos adeptos dentro del mundo no mapuche, no solamente acá en este país, sino en un amplio espectro internacional, incluso. Para eso necesitamos sacar la voz, no solamente una voz de víctimas, de posiciones lastimeras, sino un proyecto político”.

Las organizaciones mapuche han visto la necesidad de lograr más vínculos entre mapuche y no mapuche. El *werken* Domingo Rain dijo durante una movilización en Neuquén, Puelmapu, Argentina: “Quizás nos falta conocernos más [...] a veces nos cruzamos con el *winka* pero no nos saludamos, no nos conocemos. Quizás eso falta, hablar para que los *winka* conozcan nuestra lucha, decirles esto: somos los mapuche, por esto luchamos y necesitamos el apoyo de todos ustedes”. Es como nos comentó en conversa Juan Pablo Jaramillo Urrutia: “como hermanos siempre debemos apañarnos (acompañarnos)”. Y Pablo Colelo Hueche nos reafirmó en la misma plática: “Es tiempo de llevar mucho más allá este amor y resistencia mapuche”.

Sin embargo, si el *winka* no quiere reconocer a los indígenas, si solamente quiere ver campesinos pobres, obreros urbanos, seguramente no se va a encontrar con los indígenas. Pero no podrá desconocer que a su lado existen sujetos que pertenecen a un colectivo identitario que tiene la noción, “mucho más real que utópica, de Nación Mapuche” (Mariman et. Al., 2006: 248). Y como dice Jaime Valdivieso: “Y si los chilenos carecemos de una identidad que nos conecte orgullosamente con el pasado es precisamente porque no queremos reconocer la herencia mapuche, raza a la cual hemos despreciado y tratado de eliminar” (Valdivieso, 2010: 36 y 41).

En este sentido, quedan en el alma, en la rabia y en el corazón, pero sobre todo para la reflexión sobre qué prosigue para el tema mapuche, por parte del Estado, del capital y del movimiento, las palabras sentenciadoras, fatales y brutales del abogado de los latifundistas, capitalistas y contramapuche, Luchsinger-Mackay y de los Urban, Carlos Tenorio:

[...] para un cabro [*niño*], crecer en el campo, con carabineros, con fundos con protección [...] Ellos están ahí y simbolizan represión, control, quieran o no. ¿Es normal vivir con los campos así? Y los nietos de [René] Urban [...] He visto cómo ellos le preguntaban a sus abuelos por qué ellos tenían policías y sus amigos no y entonces tenían que explicarles que la gente decía que el abuelo les había robado las tierras y que era un asesino y que por eso los estaban cuidando. Esa pregunta y esa respuesta son brutales. Y tienes los dibujos de los niños mapuche, que pintan en el cielo un helicóptero (en Rodríguez/Vergara, 2015: 242).

### PARTE III: EL MOVIMIENTO ZAPATISTA

A lo largo de la historia, los pueblos se han rebelado contra la dominación y opresión que sufren por parte de los grupos de poder. En América Latina, muchas luchas indígenas han sido herencia y proceso de reivindicaciones pasadas, ya que antes no se han logrado los objetivos que se propusieron al movilizarse y actuar. Las causas de la reemergencia indígena en la región se pueden agrupar en dos tipos: las externas, originadas por las condiciones y contradicciones sociales, económicas y estructurales de carácter nacional e internacional; y las internas, generadas por cambios en las comunidades que han modificado el plano social e individual de las mismas y la estructura del grupo, debido a su interacción con la exterioridad. Es decir, los procesos de mundialización neoliberal “están afectando a las periferias locales del mundo, que hasta cierto punto habían mantenido una cierta autonomía frente a las dinámicas dominantes” (Gómez, 2003: 76).

Ahora bien, Yvon Le Bot explica que la caída del muro de Berlín significó victoria para unos y derrota para otros. Algunos celebraron la llegada de un mundo homogeneizado bajo las banderas de la democracia liberal y la mercancía. Otros vieron un contexto favorable para el surgimiento de nuevos movimientos sociales, que, según sus cálculos, surgirían en el este. Sin embargo, “el movimiento más prometedor, más rebotante de sentido, surgió donde menos se esperaba: en un rincón perdido del globo, en los olvidados confines de un país que parecía efectuar un pasaje ejemplar del tercero al primer mundo” (s/f: 48).

La madrugada del 1 de enero de 1994, un grupo de indígenas armados tomó varias ciudades y municipalidades del sureste del estado mexicano de Chiapas, su nombre: Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Su movilización sorprendió a propios y extraños. Ese día entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), lo cual, decían sus impulsores, colocaría a México como uno de los países “desarrollados” del mundo. Pero la sublevación evidenció que los indígenas “aún existían” y que alzaban la voz en contra del modelo neoliberal y apelaban a su ser indio como forma de resistencia y dignificación de los pueblos más pobres del país. Además, al tomar las estaciones de radio y difundir su mensaje alternativo al dominante, dejó en claro la importancia que la comunicación tiene para este grupo conformado por varios grupos étnicos.

El EZLN dejó claro que el llamado a la identidad colectiva e indígena es esencial en la resistencia al capital y para mantener sus formas de vida. En sus discursos se encuentran los puentes para construir el tiempo de la insubordinación contra el neoliberalismo. Evidenciar las consecuencias sociales, económicas, políticas y culturales del sistema y sus causas, así como caracterizar al enemigo y sus intenciones, sirven para justificar a estos movimientos como actores legítimos en el contexto actual de ampliación del capitalismo.

Esta parte del trabajo explicará los elementos objetivos y subjetivos de la sublevación zapatista. Con base en el discurso del movimiento, se da cuenta de su historia, las causas, demandas, reivindicaciones y acciones colectivas emprendidas por el EZLN, así como la forma en que han construido una particular y radical autonomía, alejada del Estado. Asimismo, se comprende el porqué de la respuesta del Estado y del capital en su contra, así como las simpatías y discrepancias para con su causa. La memoria e identidad colectiva es indispensable para comprender el discurso expresado en su comunicación política alternativa, una narrativa muy otra que evidencia sus análisis, su pensamiento, su visión del mundo y el sincretismo político y cosmovisionario que ha provocado adherencias en gran parte del planeta. Todo el trabajo está permeado y sustentado en esta narrativa discursiva, es decir, en sus poéticas palabras de dignidad y libertad.

### 3.1. El EZLN contra el neoliberalismo y el “mal gobierno”

*Para l@s de arriba, el calendario está hecho de pasado. Para mantenerlo ahí, el poder lo llena de estatuas, festejos, museos, homenajes, desfiles.*

*Todo con el objetivo de exorcizar ese pasado, es decir, de mantenerlo en el espacio de lo que ya fue y no será.*

*Para l@s de abajo, el calendario es algo por venir. No es un montón de hojas desprendidas por el hastío y la desesperanza. Es algo para lo que hay que prepararse.*

*En el calendario de arriba se celebra, en el de abajo se construye.*

*En el calendario de arriba se festeja, en el de abajo se lucha.*

*En el calendario de arriba se manipula la historia, en el de abajo se hace.*

**Don Durito de la Lacandona**

A pesar de los discursos triunfalistas del Estado y del capital señalando que el sistema funciona y el “desarrollo” de los pueblos es sólo cuestión de esperar un poco más, en la otra Latinoamérica, otra historia se construye: “La que tiene el moreno rostro de los pueblos originarios de este continente, las manos de quienes hacen andar las ruedas de la historia con minúsculas, los pies de mujeres, jóvenes, niños y ancianos sin-lugar, los cuerpos de obreros y campesinos” (EZLN, “De redentores e irredentos”, *Enlace Zapatista*, 16/07/2007).

En este capítulo se habla, en principio, de la coyuntura económica, política, social y cultural en que se gestó el proceso en que emergió el movimiento zapatista, es decir, el neoliberalismo. En el segundo subcapítulo se expone cómo el Estado mexicano ha sido cómplice en la implementación de dicho modelo y el porqué de su rechazo, es decir, se muestra que las reformas que impulsó fueron detonantes en la organización y posterior levantamiento armado indígena, pues atentaba contra su identidad indígena y sus formas tradicionales de convivencia colectiva.





El movimiento zapatista ha construido autonomía en su territorio de influencia, además de impulsar que otros sectores y sujetos sociales se organicen para generar prácticas alternativas al capitalismo neoliberal. Por qué se decidieron a luchar, sus motivaciones y pensamiento, así como sus planteamientos para configurar otra forma de hacer política se exponen en el último subcapítulo. La esperanza transformadora y la marginación de las comunidades indígenas provocaron la subversión chiapaneca y, con ello, el mundo volteó a mirarlos y a comprender que la toma del poder del Estado no es la solución para el cambio sustancial de las condiciones de dominación que rigen el planeta. Con ello, muestran que la autonomía da la esperanza y fuerza suficiente para luchar por otro mundo posible.

### a) El neoliberalismo en México

Nos preparamos para los grandes foros internacionales y la pobreza fue declarada, por voluntad gubernamental, un invento que se desvanecía ante el desarrollo que gritaban las cifras económicas. ¿Nosotros? A nosotros más nos olvidaron, y ya no nos alcanzaba la historia para morimos así nomás, olvidados y humillados. Porque morir no duele, lo que duele es el olvido. Descubrimos entonces que ya no existíamos, que los que gobiernan nos habían olvidado en la euforia de cifras y tasas de crecimiento. Un país que se olvida de sí mismo es un país triste, un país que se olvida de su pasado no puede tener futuro (EZLN, “Carta para agradecer apoyo desde el extranjero”, *Enlace Zapatista*, 17/03/1995).

Después de la caída del muro de Berlín y de la imposición del capitalismo neoliberal, el cuestionamiento más fuerte era: ¿qué sigue? En el nuevo orden mundial unipolar y globalizado, las fronteras se diluyen para fortalecer el capital y el intercambio de mercancías. Esta época se caracteriza por que la actual guerra se realiza entre los grandes centros financieros y económicos y es contra la humanidad en su conjunto.

“El neoliberalismo [...] debe entenderse como una nueva guerra de conquista de territorios [...] El fin de la ‘Guerra Fría’ trajo consigo un nuevo marco de relaciones internacionales en el que la lucha nueva por esos nuevos mercados y territorios produjo una nueva guerra mundial, la IV” (EZLN, “Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial”, *Enlace Zapatista*, 20/06/1997). Esto obligó a que el capitalismo volviera a las viejas épocas de las conquistas coloniales, lo que Harvey llama “acumulación por despojo” o Berenice Ramírez “reprimarización” de la economía. Es decir, se impulsó primordialmente la explotación de materias primas y recursos naturales en territorios donde se asientan culturas indígenas, provocando que éstas se organicen y se defiendan del avance neoliberal.

Es así ya que su forma de vida se rompe al pasar a una forma de vida “moderna”. Ahora, la tierra es apropiable como cualquier mercancía y la actividad productiva se individualiza. Esto trae consigo la destrucción de la vida comunitaria tradicional y la desaparición del arraigo a un espacio determinado: las personas ya no se sienten ligados a una identidad, a un territorio, a un pueblo o a una familia. Por tanto, es más difícil que se pueda adquirir sentido de pertenencia colectiva. Pero los zapatistas apuntan:

[...] piensan estos gobiernos racistas que nosotros los indios no conocemos el mundo. Pero sepan que nosotros sí conocemos y sabemos del mundo y sabemos de los planes de muerte que se hacen en contra de la humanidad. Y también sabemos y conocemos de las luchas de los pueblos por su liberación. Por eso le decimos a los poderosos del mundo que si ellos se unen para la globalización de la muerte, entonces también nosotros vamos a globalizar la rebeldía por la libertad (Comandante Mister, “Palabras para todos los pueblos del mundo que luchan por su liberación”, *Enlace Zapatista*, 01/01/2003).

Ahora bien, en México, la proporción de la población en pobreza se redujo entre 1968 y 1981. Sin embargo, después de 1981 ocurrió “un brusco cambio de tendencia por el cual la pobreza no sólo habría dejado de

disminuir sino que habría empezado a aumentar aceleradamente” (Boltvinik, 1998). Después de ese año y con la llegada de Miguel de la Madrid a la presidencia de México, se impulsó el modelo neoliberal en el país, argumentando que esa sería la mejor forma para “modernizarlo” y para contrarrestar los efectos de la crisis mundial. Pero para el EZLN

La Modernidad de los gobernantes neoliberales en México muestra un país vacío y seco. A pesar de los esfuerzos de publicidad y mercadotecnia, y no obstante los millones invertidos en cosméticos y maquillajes, la máscara de la Modernidad mexicana se descascara cada vez más. Y cada vez es más difícil no ver lo que oculta: la destrucción de las bases maternas del Estado Mexicano, es decir, las bases de la Soberanía Nacional (EZLN, “México 1998. Arriba y Abajo: Máscaras y Silencios”, *Enlace Zapatista*, 17/07/1998).

Siguiendo la argumentación zapatista, con base en el paradigma de la “modernidad”, el Estado recurre a una serie de premisas para justificar la destrucción de todo aquello que a un país le hace tener “soberanía nacional” y que no sólo sea un recurso retórico. Estos elementos incluyen la propiedad de las riquezas naturales, de las vías de comunicación, de las empresas públicas, así como el control del mercado financiero y comercial, entre otras. Pero desde 1982, el Estado mexicano privatizó empresas estatales y sustentó parte de la economía en el sistema financiero internacional.

El discurso oficial compararía la apertura a la inversión privada con modernización, desarrollo y progreso. El Estado mexicano comenzó con la aplicación de los elementos medulares del neoliberalismo al fomentar reformas y estrategias legales para la privatización de grandes empresas estatales, en áreas exclusivas y prioritarias del Estado, pero no sólo en estos sectores. Emilio Sacristán Roy explica:

El proceso de privatización tiene tres etapas: en la inicial, de 1984 a 1988, se realiza la privatización de varias empresas de diversa índole y actividad; en la segunda, de 1988 a 1995, se realiza ya la privatización a fondo de varios sectores, como la siderurgia, banca y teléfonos; y en la tercera, de 1995 a 2000, se profundiza aún más el proceso y se realizan cambios constitucionales para vender los ferrocarriles y la comunicación vía satélite (2006, 54).

Según José Juan Sánchez González (2010: 311), de mil 155 empresas públicas existentes en diciembre de 1982, con el proceso de privatización quedaban sólo 215 entidades para julio de 2006. Así, México se convirtió en el segundo país más privatizador de América: “En 30 años México ha privatizado sectores como la siderúrgica, la banca, teléfonos y ferrocarriles, entre otros” (Antezana Bosques, Natalia, “México, segundo país más privatizado de América Latina”, en *Revolución Tres Punto Cero*, 05/08/2013). No obstante, como señala Emilio Sacristán (2006), la privatización no resultó como esperaban los gobiernos que la impulsaron, ya que no se alcanzaron los objetivos planteados; por el contrario, para varios sectores de la población sus efectos han sido devastadores, como señalan las y los zapatistas:

Hoy, en México, no hay democracia plena. Y tampoco hay economía nacional. Durante los últimos 15 años ha sido destruida y sus escombros ya fueron vendidos. El modelo económico—cuyo desarrollo exigía la renuncia a la lucha por la democracia—no ha hecho sino aumentar la pobreza y repartirla cada vez entre más mexicanos, y ha concentrado más la riqueza en un número cada vez más reducido de personas (EZLN, “La catástrofe del Fobaproa no alcanza a ser tapada”, *Enlace Zapatista*, 28/08/1998).

Como sabemos, los objetivos o prioridades del neoliberalismo no han sido atacar las causas de la pobreza, más bien ha logrado incrementar la desigualdad. El actual Subcomandante Insurgente Moisés señaló en su momento que para las y los zapatistas, existen dos formas de vivir en el capitalismo, los explotados y los explotadores, por lo cual es necesario un cambio en el mundo. Así, es indispensable “organizarse, prepararse, analizando, estudiando, y llevar a cabo realmente un trabajo concreto sobre lo que tenemos que hacer en esta

Tierra, en esta vida. Pensando no en nosotros, sino en los seres humanos que están quedando, en los seres humanos que seguirán naciendo, viniendo. Es un problema muy grave” (Citado en Le Bot, s/f: 152-153).

Al respecto, Silvia Soriano nos explica que aunque los lugares donde se toman las decisiones económicas lleguen a reprobar la pobreza, los mecanismos que se implementan demuestran que combatirla no es prioridad. Estas tácticas no van a cambiar, ya que es la forma en que se plantea la “estrategia política del sometimiento” (Soriano, 2013a: 22), mediante la cual se democratiza la miseria y la desesperanza a nivel mundial. El EZLN argumenta sobre ello:

[...] vemos que el neoliberalismo pone como tasa del ser humano la capacidad de compra, de venta, la capacidad de comercio; empieza a olvidar a todos aquellos que no son productivos, que no pueden comprar, que no pueden vender, que no tienen capacidad de comercio. Y crea las bolsas de olvido. Una de ellas [...] son los indígenas [...] era más barato que una bomba y menos costoso en la prensa y más selectivo (EZLN, “Subcomandante Marcos, intervención en el I Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, *Enlace Zapatista*, 30/07/1996).

Es decir, el reparto del mundo tiene como premisa excluir la otredad, las llamadas “minorías”, las cuales en realidad representan una gran mayoría, aunque para el poder estatal y del dinero sólo sean pequeños grupos prescindibles. Para el caso de los indígenas, esta exclusión (o eliminación) va acompañada de la intención de poder tener libre acceso a los recursos naturales resguardados desde tiempos ancestrales por las comunidades.

En la historieta del neoliberalismo, los poderosos son los héroes porque son los poderosos, y los villanos son los eliminables, [...] muy especialmente, los rebeldes. En la historieta del Poder, el acontecer que vale es el que puede ser contabilizado en una hoja electrónica que contenga índices respetables de ganancia. Todo lo demás es completamente prescindible, sobre todo si ese todo afecta la ganancia (EZLN, “DURITO 9. El neoliberalismo: la historia como historieta... mal hecha”, *Enlace Zapatista*, 06/04/1996).

En el periodo neoliberal, el modelo de acumulación capitalista ha vuelto su mirada hacia la extracción de recursos naturales “porque, por un lado afianzó la explotación de recursos que ya existían –los bosques y las minas–, pero también porque introdujo al mercado cosas que no pensábamos que se podían convertir en mercancía” (López Bárcenas, 2014: 48). De ejemplos que ilustran esta estrategia está lleno el mundo indígena. En mayo de 1997, Martha García publicó una entrevista que realizó a Ian Chambers, entonces director de la Oficina para Centroamérica de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Este funcionario declaró que los territorios en los que habita la población indígena mundial tienen el 60 por ciento de los recursos naturales del planeta. Por lo que “no sorprenden los múltiples conflictos por el uso y destino de sus tierras alrededor de los intereses de gobiernos y empresas. (...) La explotación de recursos naturales y el turismo son las principales industrias que amenazan los territorios indígenas en América” (*La Jornada*, 28/05/1997).

Para las y los zapatistas, el neoliberalismo opera mediante la destrucción y el despoblamiento por un lado, y la reconstrucción y el reordenamiento territorial por el otro. El objetivo es abrir nuevos mercados y modernizar los existentes. Con base en estos instrumentos es posible prescindir de todas las personas que son inútiles para la nueva economía de mercado, por ejemplo, los indígenas (“Siete piezas...”, Op. Cit., 20/06/97). Para el caso mexicano, las tierras del sur son muy importantes como reserva de biodiversidad y de ruta de salida de mercancías hacia los mercados mundiales. Así, programas gubernamentales y proyectos como la creación de un corredor transistmico y el Plan Mesoamérica toman sentido en el marco de la expansión capitalista contemporánea. Por ello es que se dan los intentos de desalojo de comunidades indígenas: buscan que dichos espacios queden libres de los habitantes que defiendan su territorio

(Bellinghausen, “Autonomía indígena, alternativa ante conflictos comunitarios en Chiapas, afirma investigador”, *La Jornada*, 04/05/2002).

Periodistas e investigadores han constatado que algunas empresas ya han trabajado en Montes Azules e incluso se han estado explorando y explotando las áreas comprendidas dentro de la reserva (Barreda, “Los incendios, coartada para la guerra”, *La Jornada*, 10/05/2000). Para lograr esos propósitos, las corporaciones han contado con el auxilio y cobijo de dependencias del gobierno federal mexicano. Lo anterior implica un saqueo impulsado por el Estado, ya que permite que empresas nacionales y trasnacionales impongan proyectos que atentan contra la cultura y forma de vida de los pueblos indios. Esta es la explicación de porqué hoy los movimientos indígenas son actores primordiales en la resistencia al capitalismo. El EZLN nos dice:

[...] el capital, llegado a su edad neoliberal y globalizada, ha conseguido llevar su lógica mercantil a los rincones más apartados de la naturaleza. Hoy es mercancía lo que antes no tenía más valor que el de uso del común de la gente. Pero en el nuevo saqueo, el Emperador ha encontrado el mismo obstáculo que topó su padre-madre: la rebeldía de los pueblos indios (EZLN, “Las ropas nuevas de los viejos conquistadores”, *Enlace Zapatista*, 01/10/2007).

Como consecuencia de la implementación del modelo neoliberal en América Latina, el lado indígena se alza para producir y reproducir resistencias y construir otro mundo. Estas rebeldías buscan su lugar en la memoria histórica que los identifica colectivamente con sus territorios y con sus culturas antiguas. “En el mundo neoliberal el ‘hoy’ es el nuevo tirano que, para mejor asegurar su dominio, hace desaparecer el pasado en el olvido y borra toda perspectiva de un futuro alternativo” (Malo, 2010: 16). En este sentido, las y los zapatistas analizan que

El miedo neoliberal a la Historia no es tanto a su existencia [...], sino a que se conozca, a que se aprenda de ella. El secuestro de la Historia por las elites es para “remodelar” su consumo de modo que se escamotee al ser humano su patrimonio fundamental: la memoria. En la nueva “historia mundial”, el presente derrota al pasado y sujeta al futuro. El hoy es el nuevo tirano, a él se le rinde pleitesía y obediencia (EZLN, “Un periscopio invertido, (o la memoria, una llave enterrada)”, *Enlace Zapatista*, 24/02/1998).

En este sentido, los zapatistas han planteado que el neoliberalismo “es catastrófico en términos de las comunidades, en términos de lo que es la naturaleza, y también de la humanidad” (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 132). Esa pesadilla promete la destrucción más terrible para las culturas e identidades indígenas: la de la memoria histórica. El EZLN lo ilustra así: “Nosotros, habitantes primeros de estas tierras, los indígenas, fuimos quedando olvidados en un rincón y el resto empezó a hacerse grande y fuerte y nosotros sólo teníamos nuestra historia para defendernos y a ella nos agarramos para no morimos” (Carta para agradecer apoyo desde el extranjero, Op. Cit.).

De esta forma, podemos adentrarnos a mirar que el movimiento zapatista hace una apelación a la historicidad consciente de los indígenas que forman parte de sus filas. En la construcción de la organización y en el convencimiento para participar, se encuentra irremediabilmente la percepción de que el capitalismo neoliberal les puede quitar lo que les queda de su historia y de su identidad colectiva en sus tierras, cultura, tradiciones, lengua, etcétera. Por ello están en contra de que el neoliberalismo llegue a su territorio, lo cual queda evidenciado con el día que eligieron para salir a luz pública, el momento en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos y Canadá. Tenían su razón:

Ellos, los que están arriba de quienes abajo estamos, ellos ayer nos “civilizaron” y hoy quieren “modernizarnos”, ellos nos dicen que su mundo de ellos es mejor. Que debemos dejar nuestra tierra, nuestra casa, nuestra historia. Que debemos venir a la tierra de ellos y vivir bajo ella. Que debemos vivir en la casa de ellos y servir en ella. Que debemos

ser parte de su historia y morir en ella (EZLN, “En Milpa Alta: Ellos quieren que nuestras derrotas sean perpetuas”, *Enlace Zapatista*, 09/03/2001).

La identidad de los indígenas zapatistas es una identidad herida y penetrada por la modernidad capitalista. Representan uno de los grupos excluidos que sientan la base de su movilización en la identidad como un proyecto fundamental (Henriksen, 2008: 335). No obstante, el grito lanzado por el movimiento conecta diversas luchas y subjetividades del planeta que también han sufrido en carne propia los estragos del sistema neoliberal. Como señala Guiomar Rovira, “la catástrofe está a la vuelta de la esquina y el EZLN se alza contra la extinción de los indígenas que el progreso galopante del neoliberalismo promete en el tiempo de los dominadores” (2009: 32).

Ya antes han intentado exterminarnos. Diversas doctrinas, ideas diferentes han sido usadas para cubrir de racionalidad el etnocidio. Hoy, el torpe manto con el que pretenden cubrir su crimen se llama neoliberalismo y representa muerte y miseria para los originales de estos suelos y para todos aquellos de piel diferente pero corazón indígena que nos llamamos mexicanos (EZLN, “Hoy, 12 de octubre, hace 503 años que nuestra palabra y nuestro silencio empezaron a resistir”, *Enlace Zapatista*, 12/10/1995).

Podemos asegurar que el EZLN ha centrado su movilización en la resistencia al neoliberalismo, pero nunca ha dejado de lado la emergencia indígena Latinoamericana. Este resurgir indio en la década de los noventa tenía dos procesos paralelos y antagónicos, con los cuales es posible comprender su aparición: la reestructuración económica neoliberal impulsada por el Estado y la re-configuración de los espacios políticos comunitarios que se venía tejiendo de antes y que contaba con varios actores (Barbosa, 2009: 50). El EZLN mostraría su contexto propio de esta forma:

Durante años y años cosechamos la muerte de los nuestros en los campos chiapanecos, nuestros hijos morían por una fuerza que desconocíamos, nuestros hombres y mujeres caminaban en la larga noche de la ignorancia que una sombra tendía sobre nuestros pasos, nuestros pueblos caminaban sin verdad ni entendimiento. Iban nuestros pasos sin destino, solos vivíamos y moríamos (EZLN, “A CONAC-LN: el primer golpe a los muros sordos de los que todo tienen”, *Enlace Zapatista*, 14/02/1994).

Con base en lo anterior, podemos afirmar que los indígenas de Chiapas son un paradigma de la lucha contra el neoliberalismo, son la metáfora que explica el porqué de tantos excluidos del proyecto capitalista. Los indios constituyen el sustrato más profundo de México y con su presencia demuestran la existencia de rincones olvidados por las ansias globalizadoras, con ello, se convirtieron en un llamado de atención para recordar la historia y la memoria nacionales, aunque al sistema le incomoden estas apelaciones:

En el neoliberalismo, mi escuálido escudero, la historia se convierte en estorbo por lo que representa de memoria, se promueven los posgrados en olvido y la minuciosa estadística de las trivialidades del poder son objeto de estudio y de grandes y profundas disertaciones. El Poder convierte a la historia en una historieta mal hecha, y sus científicos sociales construyen apologías ridículas con, eso sí, un andamiaje teórico tan complejo, que consiguen disfrazar la estupidez y el servilismo como inteligencia y objetividad (Durito 9... *Op. Cit.*).

Han pasado más de tres décadas que en México se ha implementado el modelo neoliberal que sumergió a la economía nacional en la, llamada por los zapatistas, IV Guerra Mundial. Con Miguel de la Madrid y Carlos Salinas se inició el proceso de privatización, desregulación de la economía y el fin del reparto agrario; con Zedillo, Fox y Calderón se entregaron vastos territorios a intereses transnacionales, mientras que en el actual gobierno de Peña Nieto, se impulsó la privatización del sector energético y una serie de reformas estructurales que pueden implicar la privatización de los servicios sociales que aún quedan, como la educación y la salud.

Como vemos, el Estado mexicano es un aliado y fuerte impulsor de las medidas neoliberales que se han realizado en el país. Sin su venia y aprobación, ellas no podrían llevarse a cabo de forma tan amplia como se han dado. Por estas razones, “el Mercado se siente poderoso y omnipotente, pretende dominar la historia y reescribirla. El resultado de este despropósito es evidente; la crisis terminal del todo social” (EZLN, “La mesa de San Andrés: entre los olvidos de arriba y la memoria de abajo”, *Enlace Zapatista*, 27/02/1998).

## **b) Estado mexicano: cómplice del sistema**

De acuerdo con Luis Tapia (2002), en la sociedad moderna el Estado se configuró como el espacio privilegiado de la política, por lo que otras formas de organización que no se sometieran a sus designios eran descalificadas o reprimidas. En América Latina, la construcción del Estado implicó la coexistencia y subordinación de una sociedad sobre la otra, la occidental sobre los pueblos y comunidades indígenas que tienen otra forma de organización y de actuación política.

Como explica el EZLN, “en la moderna teoría del Estado”, las personas nacen diferentes, pero es indispensable incorporarlos a la sociedad nacional. “El esfuerzo de todo el aparato de Estado se dirige en ‘igualar’ a ese ser humano, es decir en homogeneizarlo bajo una hegemonía: la del que manda”. De esta forma, la concepción de “éxito social” implicaría qué tan cerca o lejos una persona se encuentra de parecerse al modelo que construye e impone el sistema. Por tanto, “la hegemonía no es sólo que uno mande, sino, además, que todos nos esforcemos por obedecerlo” (EZLN, “Otra geografía”, *Enlace Zapatista*, 01/03/2003).

Por ello, las y los zapatistas buscan ser reconocidos en su diversidad, es decir, en su identidad particular y en su subjetividad. No piden ser tratados como “ciudadanos iguales a los demás” dentro de la homogeneidad neoliberal, sino como ciudadanos con sus diferencias. En este sentido, consideran que uno de los golpes más fuertes a su forma de ver el mundo, a su manera de producción y reproducción social fue la reforma al artículo 27 de la Constitución mexicana que se promulgó en 1992. Esta reforma creó las condiciones para el desmantelamiento de los ejidos y anula la seguridad para que los campesinos e indígenas puedan poseer un pedazo de tierra para cultivar y sobrevivir, lo cual fue uno de los detonadores del alzamiento. EL EZLN señala al respecto:

Hoy el usurpador Salinas de Gortari, quien se autodenomina “presidente de la República mexicana”, miente al pueblo de México diciendo que sus reformas al artículo 27 constitucional reflejan el espíritu del general Zapata. ¡Miente el supremo gobierno! Zapata no morirá por soberbio decreto. El derecho a la tierra para quien la trabaja es irrenunciable y el grito guerrero de ¡Tierra y Libertad! sigue sin encontrar descanso en estas tierras mexicanas [...] Las reformas salinistas al artículo 27 de la Carta Magna representan una traición a la patria (EZLN, “Aniversario del asesinato de Zapata: ¡Miente el supremo gobierno!”, *Enlace Zapatista*, 10/04/1994).

Para esas fechas, el EZLN ya tenía gran influencia en territorio indígena, por lo que la crisis y la represión empujaron a muchos sectores a unirse al movimiento armado. La reforma al artículo 27 los hizo decidirse por el alzamiento y la fecha decidida para ello, el 1 de enero de 1994, no era casualidad pues entraba en vigor el TLC. Recordando a Zapata, el EZLN explicaba:

Aquí estamos mi General, aquí seguimos. Aquí estamos porque estos gobiernos siguen sin memoria para los indígenas y porque los ricos hacendados, con otros nombres, siguen despojando de su tierra a los campesinos. Como cuando usted llamó a luchar por la tierra y la libertad, hoy las tierras mexicanas se entregan a los ricos extranjeros. Como entonces pasó, ahora los gobiernos hacen leyes para legitimar el robo de tierras [...] Pero como entonces, mi General, hay hombres y mujeres cabales que no se están callados y se luchan para no dejarse, se organizan para exigir tierra y libertad (EZLN, “A Emiliano Zapata: Aquí estamos mi General, aquí seguimos”, *Enlace Zapatista*, 10/04/1997).

Para las y los zapatistas, las reformas neoliberales del artículo 27 de la Constitución no se diseñaron para fomentar la inversión en el campo y mucho menos para mejorar la vida de los campesinos y ejidatarios, indígenas o no. Dichas modificaciones se realizaron para que las empresas puedan despojar legalmente las tierras y de esta manera especular con ella y explotarla, “tratando de extraer lo que esconde en su vientre: el petróleo, el uranio y otros minerales; o para explotar lo que le da vida: la madera y el agua” (EZLN, “Llamado a todos los que no tienen tierra ni libertad”, *Enlace Zapatista*, 10/04/1996).

Esta “modernización rural” que exigen los mercados financieros intensificó la productividad agrícola en beneficio del capital, con la consiguiente destrucción de las relaciones sociales y económicas tradicionales. Ahora la legislación ataca la propiedad comunal y favorecen el acaparamiento de tierras, además de que permiten la venta de las riquezas naturales al capital extranjero y nacional. “Y estas leyes fueron hechas por los malos gobiernos mexicanos, ‘neoliberales’ les llamamos nosotros” (A Emiliano Zapata: Aquí estamos...Op. Cit.).

De esta forma, podemos ver que el Estado se ha convertido en instrumento indispensable de los grandes centros de decisión financiera, económica y de despojo capitalista. Pero frente a esa situación aparecen movimientos que expresan el vacío en que les deja la globalización neoliberal, reivindicando las estructuras ancestrales y la esencial de su identidad diferenciada. Por ello, las y los zapatistas nos expresan:

El virrey está preocupado. Los campesinos se niegan a aplaudir el despojo institucional que ahora está escrito en el nuevo artículo 27 de la Carta Magna. El virrey está rabiando. Los explotados no son felices explotados. Se niegan a recibir con una servil caravana las limosnas que el Pronasol salpica en el campo chiapaneco. El virrey está desesperado, consulta a sus asesores. Ellos le repiten una vieja verdad: no bastan cárceles y cuarteles para dominar, es necesario domar también el pensamiento (EZLN, “Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía”, *Enlace Zapatista*, Agosto de 1992).

A la fecha, el Estado ha mostrado su empeño en profundizar el neoliberalismo en México. Existe una continuidad en reforzar los procesos de privatización y de aumentar la dependencia de los mercados financieros internacionales, dejando los precios al paradigma del mercado global. Por ello, como se expone en otro capítulo subsecuente, “el aparato burocrático-militar del Estado, con el auxilio de los paramilitares, cumple una función relevante” (López y Rivas, 2003). El EZLN se ha dado cuenta de ello y lo ha denunciado de diversas maneras y en variadas ocasiones, por ejemplo:

[...] escuchamos doble la palabra del poderoso: en donde decía paz, guerra hacía. En donde decía vida, muerte daba. En donde decía respeto, desprecio decretaba. En donde decía verdad, mentira caminaba (EZLN, “502 años después de que el poder invadió nuestros suelos”, *Enlace Zapatista*, 12/10/1994). Que debajo de esas fábulas de éxito, bonanza y terror estén historias reales de despojo, explotación, represión y discriminación, es algo que puede ser pasado por alto (De redentores e irredentos...Op. Cit.).

El neoliberalismo, auspiciado por el Estado, construye una espacialidad territorial que es una dominación y que está en expansión, sobre todo por el nuevo intento de acumular capital mediante el despojo territorial. Entonces, el Estado debe también ser interpretado como una forma de organización que subordina y que destruye, que despoja y que reprime, por lo que “no sería lógico pensar en la dignidad y pensar al mismo tiempo en cambiar el mundo tomando el poder estatal. La dignidad es necesariamente un concepto que conduce a formas de organización no estatales, o anti estatales” (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 20).

En este sentido, el EZLN nos recuerda que el capitalismo “ha crecido y ha crecido su ambición y poder de destrucción. Si antes el tesoro era de oro, plata, metales y piedras preciosas, ahora es de agua, aire, bosques,

animales, conocimientos, personas” (Las ropas nuevas... Op. Cit.). Por ello, la demanda de Emiliano Zapata por “Tierra y Libertad” ha seguido sin ser satisfecha para los pueblos originarios de México. Por el contrario, se han impuesto legislaciones que perjudican a los campesinos e indígenas que viven y sobreviven, que se reproducen material y simbólicamente, en las tierras heredadas por sus antepasados:

Las contrarreformas salinistas del artículo 27 constitucional no trajeron la bonanza y el progreso que decían. Lo único que trajeron es la pobreza y un nuevo alzamiento armado, el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, “En Cuautla. Cuarto mensaje: somos de antes, sí, pero somos nuevos”, *Enlace Zapatista*, 07/03/2001). [...] y los altos funcionarios del gobierno mexicano responden prontos y ciertos a la pregunta “¿cuál es el día de la independencia?” con un contundente “el 4 de julio”. ¿Escandaloso? Bueno, para esto se echa mano del Olvido (México 1998..., Op. Cit.).

Vemos que los movimientos indígenas son uno de los actores más importantes dentro de los movimientos populares en América Latina y, frente a ellos, el Estado ha elaborado el discurso del multiculturalismo y de la interculturalidad. Ese discurso es el de la dominación. Esta terquedad ha provocado que el derecho institucional sea superado por las prácticas autonómicas de los pueblos, en contraste con los movimientos que buscan la toma del poder del Estado y que nunca se han puesto a pensar en crear algo nuevo, algo diferente, algo distinto.

Por ejemplo, lo que dice la Sexta Declaración de la Selva Lacandona es que con base en la experiencia, entendimos que dentro del Estado no hay ningún espacio, por lo que no tiene sentido pensar en un contacto con él. De tal forma, el EZLN invita a construir un mundo diferente alejado del Estado, pues éste es una forma de organización que inevitablemente excluye. En este sentido, ya desde 1997, el Subcomandante Marcos advertía lo siguiente:

El hecho de votar no va a resolver los problemas de descomposición social. Y como el gobierno sigue en su lógica, eso no va a resolverse. Entonces, hay que organizar a la sociedad, no para que pida al gobierno [...] en este caso concreto, con esta situación de guerra, lo que los compañeros han dicho es que tenemos que tomar distancia, la misma distancia que ellos toman respecto de nosotros (Le Bot, s/f: 128 y 145).

De acuerdo con su postura, es indispensable tener una posición crítica sobre lo que implica el neoliberalismo y su asociación con el Estado, pero al mismo tiempo hay que construir una alternativa colectiva: “Eso sería ir más allá del espejo, romperlo y convertir el espejo en un cristal que nos permita ver hacia adelante” (Vázquez, 2001: 190). Aquí entra algo que ha llamado mucho la atención con respecto a las demandas zapatistas y en relación con su ética-política: la dignidad como un valor contrario a la exclusión capitalista y estatal. Por ello Holloway señala que “la revuelta de la dignidad sólo puede aspirar a abolir el Estado, o más inmediatamente, a desarrollar formas alternativas de organización social y a fortalecer el (anti) poder antiestatal” (Citado en García Agustín, 2011: 57).

De ahí la concepción zapatista del mandar obedeciendo y la idea del no al Estado, ya que éste representaría “la negación de la dignidad”. De tal forma, el zapatismo impulsa la emancipación de las personas desde una perspectiva anticapitalista sustentada en las prácticas autonómicas colectivas alejadas del individualismo promovido por el Estado y el modelo neoliberal. “El Estado es, por tanto, el enemigo, siempre controlado por el capital, y la política es un momento de la relación del capital” (García Agustín, 2011: 58).

En esta perspectiva, cualquier movimiento social que tenga como objetivo la conquista del poder del Estado, podría fracasar en su propósito ya que mantendría las relaciones de dominación sobre las personas. Esta práctica de la dominación y de la explotación produce ofensas a la dignidad humana que alimentan un



discurso oculto de indignación. Crear formas alternativas de poder popular alejadas del Estado, construiría formar un anti-poder para la emancipación del poder-hacer con respecto al poder-sobre (Holloway, 2002). Entonces, el antagonismo se da entre dos fuerzas: el poder-sobre, asociado al Estado/capital, y el poder-hacer, vinculado con la construcción de espacios autonómicos no estatales. La alternativa frente al control estatal y del capital es la lucha por la autonomía y la autodeterminación de los pueblos. Los motivos sobran.

### c) Anticapitalismo y autonomía zapatista: causas y propuestas

Y, entonces, vuelve la imagen fotográfica de Álvaro, muerto en los combates de Ocosingo en enero de 1994. Vuelve Álvaro en foto, habla Álvaro en la foto con su muerte. Dice, escribe, muestra: “Soy Álvaro, soy indígena, soy soldado, me levante en armas contra el olvido. Mirad. Oíd. Algo pasa en este atardecer del siglo XX que nos obliga a morir para tener voz, para ser vistos, para vivir”. Y, por la foto de Álvaro muerto, un lector lejano en distancia puede aproximarse a la situación indígena en el México de la modernidad [...] “¡Atentos! Algo está mal en los planes macroeconómicos, algo no funciona en las complicadas operaciones matemáticas que cantan los logros del neoliberalismo”, dice Álvaro con su muerte. Dice más su foto, habla su muerte, toma voz su estar sobre el suelo chiapaneco, sin botas, recostada su cabeza sobre un charco de sangre: “¡Mirad! Esto es lo que ocultan las cifras y discursos. Sangre, carne, huesos, vidas y esperanzas trituradas, exprimidas, eliminadas para incorporarse en índices de ganancia y crecimiento económico”. “¡Venid!”, dice Álvaro, “¡Acercaos! ¡Escuchad!”

Pero también tiene que ver con la decisión de Álvaro (y de miles de indígenas junto a él) de alzarse en armas, de pelear, de resistir, de arrebatar una voz que se les negó antes, de no escatimar el pago de sangre que esto implica. Y tienen que ver también el oído y la pupila que se abren al mensaje de Álvaro, que lo ven y lo escuchan, que lo entienden, que se acercan a él, a su muerte, a su sangre encharcada en las calles de una ciudad que lo ignoró siempre, siempre... hasta ese primero de enero (EZLN, “¿Cuál es la relación entre una carta escrita en la selva chiapaneca de México y la respuesta que obtiene desde la campaña francesa?”, *Enlace Zapatista*, 12/05/1995).

El movimiento zapatista ha mostrado que es necesaria la resistencia al neoliberalismo. Ellos han apelado a la recuperación de la memoria histórica de los pueblos, con una visión para construir un futuro diferente al que sentencia el sistema, y la difunden. Luchar contra el “hoy” supone una conciencia del pasado para vencer al futuro de la dominación actual. Ahora, “topos de todos los colores y tamaños hurgan la Historia oculta y encuentran y entienden. Cada tanto estos topes emergen y abren boquetes de luz subterránea que iluminan en la superficie los grises del caos neoliberal” (Un periscopio invertido... Op. Cit.).

De acuerdo con González Casanova (1996), existen ocho causas específicas de Chiapas que son esenciales para comprender el surgimiento del EZLN. Éstas incluyen: la herencia rebelde de los indígenas mayas; la crisis de la hacienda tradicional que provocó la marginación de la población; la acción pastoral de los catequistas basada en la teología de la liberación; los miembros del movimiento estudiantil que se fueron a la Selva Lacandona; la expropiación de tierras a los sectores pobres; la politización de los pueblos indígenas; la represión estatal y la aplicación de la ley de forma racista; y por último los intentos de lucha unida y asociada. A ellas, hay que sumarles los efectos que el neoliberalismo ha tenido en amplias capas de las sociedades.

Las “bolsas de resistencia”, como ha llamado el EZLN a quienes se organizan y luchan desde abajo y a la izquierda, en Chiapas se convirtieron en una bolsa donde se preparaba la guerra contra el sistema. El punto de quiebre de esta bolsa fue ese primero de enero de 1994 y “logra por supuesto amargarle la fiesta al neoliberalismo” (SCM... Op. Cit.). Así resurgieron en primer plano los pueblos indígenas, justo “cuando lo que nos niega parece más fuerte y sólido”, es decir, el capitalismo (EZLN, “El otro jugador”, *Enlace Zapatista*, 12/03/2001). Por ello, las y los zapatistas asumen que son

los todos que alimentamos el corazón y la palabra con el amargo pan de la esperanza. Nosotros, los que en el pasado vemos una lección y no un estorbo [...] Nosotros, los que miramos el futuro como algo que se construye en el presente [...] Nosotros queremos transformar La Realidad, convertirla en algo mejor, en algo nuevo, en algo bueno (EZLN, “Inauguración de la reunión preparatoria americana del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, *Enlace Zapatista*, 07/04/1996).

En México, la actuación violenta del Estado y la incursión depredadora del capitalismo neoliberal, ha provocado que varias personas, colectivos y sectores de la población volteen a ver hacia una nueva forma de hacer política: la autonomía. La concepción que se tiene de ella es diferente de acuerdo con la historia, la memoria y la coyuntura específica de cada pueblo o colectividad. No obstante, de forma general podría considerarse que al ver que la política estatal y el modelo neoliberal han fracasado en proveer de bienestar a la gente, el cambio social solamente puede llegar a raíz de la construcción de espacios autónomos.

En este sentido, observamos que la dimensión de la lucha zapatista parte de la estrategia de desplegar un antagonismo al sistema de forma horizontal. Es decir, tratando de articular diversas luchas y resistencias que se dan en contra de la dominación capitalista, con el objeto de configurar “una forma democrática y revolucionaria que haga entrar en crisis la totalidad de la dominación” (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 67). Como señalaron en su momento: “Ellos, que no son indígenas, y nosotros, que sí somos indígenas, estamos condenados al olvido [...] Si queremos salvarnos del olvido nos tenemos que salvar juntos, unidos” (EZLN, “Clausura del Foro Nacional Indígena”, *Enlace Zapatista*, 09/01/1996).

En este sentido, ya no sería optar por una revolución sustentada en la idea de la toma del poder, para así poder dar auge al “progreso” y al “desarrollo” con base en la actuación del Estado (visión compartida por la ideología burguesa y por gran parte de la esperanza comunista). Sino más bien, como apuntaron las y los zapatistas el 8 de marzo de 2001 en Anenecuilco, Morelos, lugar del natalicio del ícono: “Nuestro general Emiliano Zapata nos enseña a no luchar por el poder, porque el poder pudre la sangre y oscurece el pensamiento”.

Podríamos decir que en este sujeto colectivo, la politización de la memoria y del sentido de pertenencia es lo que provoca que actúen. Cassigoli señala que “si esta pertenencia se politiza, la edición transforma un ‘devenir’ en un ‘por-venir’ al hacer resplandecer en la política el valor ‘utópico’ de un mundo posible” (2010b: 109). Entonces, cuando los zapatistas dicen “NO” al poder del Estado (y en consecuencia del capital), proponen la construcción de otras formas de organización política desde abajo y a la izquierda, que se expresen en prácticas cotidianas que no se enmarquen ni se vinculen con la estatalidad, ni con el capitalismo.

Estas expresiones constructivas tendrían que articularse de una forma más efectiva para contrarrestar los efectos que el sistema nos impone. Por tanto, las y los zapatistas invitan a la coordinación general, sin mandar unos ni obedecer otros, sin liderazgo y sin vanguardia. “Ya no basta con no morirnos, lo hemos aprendido por cinco siglos, ahora es necesario vivirmos y vivirmos juntos a los otros que también son nosotros” (Clausura del FNI... Op. Cit.).

Los pueblos indígenas han sabido resistir siglos de modernización capitalista, de expropiación, de opresión, de represión, de olvido. Actualmente, lo han logrado al fortalecer su identidad y su memoria colectiva, además de ir reconstruyendo otras formas de organización comunitaria y política, sustentada en lazos tangibles e intangibles que dan vida a sus particulares maneras de vivir la autonomía. La constatación de ello ha servido para reforzar el discurso zapatista y su ampliación a otras partes del mundo.

Estos fenómenos de resistencia (“bolsas de resistencia” las llamamos nosotros para oponerlas a las “otras” bolsas, las de valores) tienden a buscar comunicación con fenómenos parecidos en otras partes del mundo. Las superautopistas de la información, concebidas para facilitar el flujo de mercancías y dineros, empiezan a ver (no sin pavor) que son transitadas por viejas carretas, bestias de carga y peatones que no intercambian mercancías y capitales, sino algo muy peligroso: experiencias, apoyos mutuos (EZLN, “La pluma puede ser también una espada”, *Enlace Zapatista*, 25/10/2003).

La propuesta zapatista tiene más que ver con el sentido ético de la política, concebido como transformación del modelo capitalista, que es diferente a la que un partido político plantearía. El zapatismo se separa de los movimientos revolucionarios de izquierda tradicionales. “La izquierda piensa críticamente cuando está en la oposición, pero cuando llega al poder se olvida de lo que ha pensado críticamente. También a ese sector alcanza nuestra propuesta de cambio de paradigma ético”, señalaría Marcos (Vázquez, 2001: 224-225). El discurso zapatista ha proporcionado un marco común de lucha a diversas organizaciones y movimientos que ven en la autonomía una forma viable de mejorar las condiciones de vida. El zapatismo convocó a las diversas manifestaciones de resistencia en el mundo que se movilizan contra la injusticia y la desigualdad provocadas por el capitalismo. El neoliberalismo encuentra resistencias y rebeldías por muchos rincones del mundo.

En las montañas del sureste mexicano, una rebelión de sangre indígena desafió el desencanto que impone el poder del dinero. Con sus pasos firmes, ponen un pie en el pasado para traer a la memoria colectiva y pensar en el futuro construyendo un mundo nuevo, uno en donde quepan todos los mundos. Las y los zapatistas “somos la rebeldía. Somos la necia historia que se repite para ya no repetirse, el mirar atrás para poder caminar hacia adelante. Somos el máximo desafío al neoliberalismo, el absurdo más hermoso, el delirio más irreverente, la locura más humana” (Inauguración de la reunión preparatoria... Op. Cit.).

Las y los indígenas rebeldes de Chiapas nos han enseñado que podemos llevar nuevos mundos en nuestros corazones, los cuales nunca pueden venir de que lo que propone la estructura estatal y el capital. Nos llaman a encontrarnos con nuestra historia, a construir colectividades muy otras y poder, así, reorganizar la esperanza en contra de la explotación, el desprecio, la represión y el despojo. “Con nuestra lucha leemos el futuro que ya se había sembrado ayer, que se cultiva hoy y que sólo podrá cosecharse si se lucha, es decir, si se sueña. Al escepticismo hecho doctrina de Estado, a la indiferencia neoliberal, al realismo cínico de la globalización, los pueblos indios hemos contrapuesto la memoria, la palabra y el sueño” (El otro jugador... Op. Cit.).

### 3.2. Movimiento y organización zapatista

*“Un pueblo con memoria es un pueblo rebelde”*  
**Subcomandante Insurgente Marcos**

Es posible interpretar a los movimientos sociales como una representación de las coyunturas y contextos específicos en los cuales se generan y desenvuelven, pero también podemos considerarlos como resultado de la interacción social y de la “construcción y desarrollo de identidades colectivas y de formas de organización específicas” (De la Rosa Quiñones, 2010: 32). Un movimiento social también es la expresión en una acción colectiva contra una situación objetiva de explotación, desprecio, represión o despojo, que configura sujetos sociales activos y participativos para cambiar la realidad presente.

Fernand Braudel decía que la historia no puede ser entendida sin el conjunto de luces que alumbran el firmamento. En efecto, nuestras historias individuales, minúsculas partículas en el espacio concreto de la vida cotidiana, son determinadas y determinantes por la constelación de revoluciones, resistencias y rebeliones, que están también al

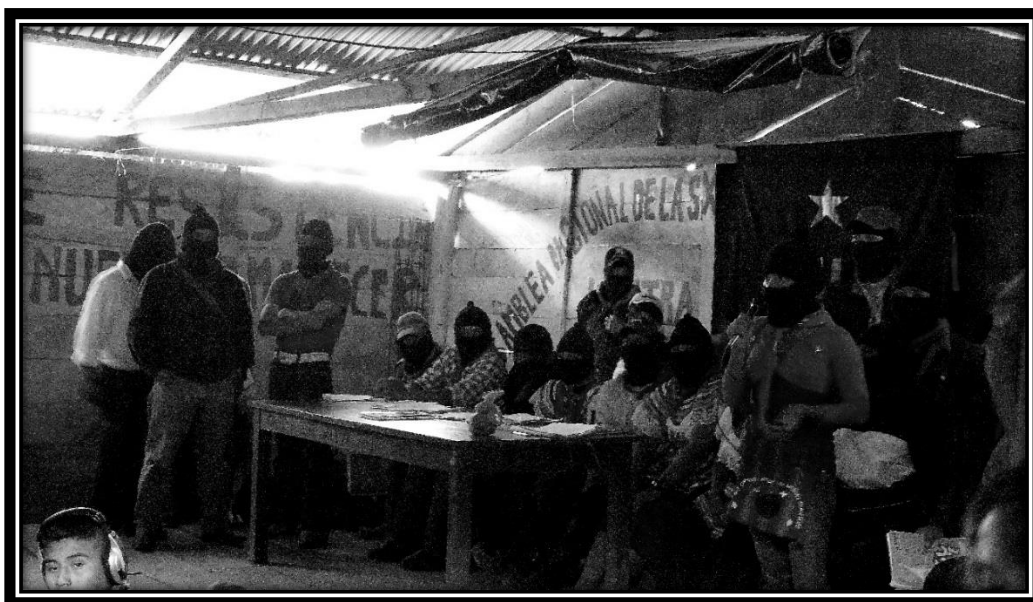
interior de los mismos conceptos y palabras que nos mueven hacia el infinito movimiento de la memoria contra el olvido (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 126).

El EZLN apuesta por la recuperación conjunta de pasado y futuro mezclados. Para el zapatismo, “pasado y futuro, juntos en una misma mirada, sería una condición de una nueva conciencia histórica” (Malo, 2010: 18). Tan importante es la relevancia que el movimiento da al pasado como elemento primordial en la construcción de un futuro muy otro, que podríamos definirlo como una rebelión de la memoria: “La guerra iniciada el 1 de enero de 1994 fue y es una guerra para hacemos escuchar, una guerra por la palabra, una guerra en contra del olvido, una guerra por la memoria”, diría el Subcomandante Marcos.

A continuación, presentamos un fragmento de su historia, expresada y contada en gran parte por ellas y ellos mismos. En el primer subcapítulo se cuentan los hechos anteriores al levantamiento armado, su origen, la llegada de los primeros combatientes a la Selva Lacandona, la fundación del EZLN y su difícil primer contacto con las organizaciones y comunidades indígenas, hecho que permitió que se construyera una “guerrilla” muy otra y su discurso se dotara de elementos diferentes a la narrativa clásica revolucionaria. Eje fundamental de su lucha política y de la construcción de alianzas y adherencias a la resistencia.

El 1 de enero de 1994, el EZLN se mostró ante el mundo. La organización, las dificultades que tuvieron, la forma en que se dio el levantamiento armado y los primeros días de la guerra contra el olvido, son temas del segundo subcapítulo. Además, se recuerda brevemente la respuesta que por la paz tuvo la sociedad civil, que obligó al Estado mexicano a suspender los ataques y aceptar el diálogo con los sublevados, así como los pasos subsiguientes del movimiento zapatista, como la Convención Nacional Democrática, la ocupación y creación de 38 municipios autónomos zapatistas a fines de 1994 y la firma de los Acuerdos de San Andrés, aún no cumplidos.

El movimiento zapatista ha incursionado en la vida política con diversas acciones que han movilizado a diversos sectores de la sociedad civil. Después del levantamiento armado, dieron pauta a la construcción de un movimiento civil y comunitario que busque construir otras formas de hacer política. En este sentido, en el tercer subcapítulo se explica la diferencia que existe entre organización y movimiento dentro del zapatismo, para comprender su amplitud, su dinámica, su articulación y la diferencia de actores e iniciativas involucrados.



## a) Preludio para la guerra

Los más viejos de los viejos de nuestros pueblos nos hablaron palabras que venían de muy lejos, de cuando nuestras vidas no eran, de cuando nuestra voz era callada. [...] Y aprendimos en su palabra de los más viejos de los viejos que la larga noche de dolor de nuestras gentes venía de las manos y palabras de los poderosos, que nuestra miseria era riqueza para unos cuantos, que sobre los huesos y el polvo de nuestros antepasados y de nuestros hijos se construyó una casa para los poderosos, y que a esa casa no podía entrar nuestro paso, y que la luz que la iluminaba se alimentaba de la oscuridad de los nuestros, y que la abundancia de su mesa se llenaba con el vacío de nuestros estómagos, y que sus lujos eran paridos por nuestra miseria, y que la fuerza de sus techos y paredes se levantaba sobre la fragilidad de nuestros cuerpos, y que la salud que llenaba sus espacios venía de la muerte nuestra, y que la sabiduría que ahí vivía de nuestra ignorancia se nutría, que la paz que la cobijaba era guerra para nuestras gentes (EZLN, “A CONAC-LN: el primer golpe a los muros sordos de los que todo tienen”, *Enlace Zapatista*, 14/02/1994).

En la segunda mitad del Siglo XX, las rebeliones y revoluciones de América Latina se basaron en la estrategia de guerra de guerrillas. Estos levantamientos han sido impulsados por campesinos, indígenas y gente de las ciudades. De acuerdo con el Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de las Casas” (FRAYBA) “la lucha guerrillera tiene diferentes fases: organización, implantación, iniciación, insurrección, consolidación, confrontación, golpe final”. En México han existido grupos guerrilleros desde la década de los años sesenta, pero para el caso del EZLN, el FRAYBA considera que éste no es una guerrilla, pues “sus dirigentes dicen que son un Ejército y han utilizado una estrategia que no es militar sino política” (1999: 5).

El movimiento zapatista que salió a la luz pública en Chiapas en 1994, concentró y expresó demandas relacionadas con la justicia social, la igualdad en la diferencia y la democracia, consignas que son parte esencial de las preocupaciones indígenas y de sus movimientos en Latinoamérica. El zapatismo combina cuestiones socioeconómicas, culturales y políticas, al tiempo que se ha negado a inscribirse en las estructuras partidistas y a participar en las elecciones o en la búsqueda del poder del Estado. Su lucha contra el sistema es constante, ya que “un movimiento es un campo de conflicto y un desafío público ininterrumpido” (Azuara, 2001: 50).

### 1- Fundación del EZLN

Después de 1950, hubo varias manifestaciones populares en el país que fueron reprimidas brutalmente por el Estado. Como ejemplos tenemos el movimiento de médicos, el ferrocarrilero y el estudiantil de 1968, además de la llamada “guerra sucia” de los años setenta. Esta violencia del Estado provocó que el número de grupos armados creciera en México. Muchos de ellos estaban inspirados en la Revolución Cubana, en la figura emblemática del Che Guevara y en los movimientos de liberación nacional en otras partes del mundo.

Con la “guerra sucia”, el gobierno desarticuló y/o aniquiló a muchos de los movimientos armados, urbanos y rurales, en México. En ese contexto, las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), antecedente del EZLN, fueron descubiertas el 13 de febrero de 1974 en Monterrey, Nuevo León. El día siguiente, el ejército atacó la Casa Grande de Nepantla y encontraron datos sobre una célula de su organización establecida en el Rancho El Chilar en Ocosingo, Chiapas. Tres mil efectivos militares tendieron un cerco para ubicar, ocupar y destruir el campamento del primer núcleo guerrillero Emiliano Zapata de las FLN en dicho municipio.

En este escenario y gracias a la labor de sus catequistas en el territorio indígena, el obispo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas se encontraron con las organizaciones comunistas, revolucionarias y político-militares que forjaron la *Kiptic ta Lecubtesel*, la Central Independiente de Obreros y Campesinos (CIOAC), la

Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), la ARIC Unión de Uniones, y demás asociaciones que nutrieron las filas del EZLN en la Selva Lacandona. Sobre su fundación, las y los zapatistas relatan:

[...] la noche se ha adelantado debajo de los grandes árboles y, ayudados por lámparas de mano, estos hombres y mujeres ponen techo de plástico con un cordón como travesaño, amarran sus hamacas, buscan leña seca y, prendiéndole fuego a una bolsita de plástico, encienden la hoguera. A su luz, el mando escribe en su diario de campaña algo así como: “17 de noviembre de 1983. Tantos metros sobre el nivel del mar. Lluvioso. Montamos campamento. Sin novedad”. En la parte superior izquierda de la hoja en la que se escribe, aparece el nombre que le han puesto a esa primera estación de un viaje que todos saben muy largo. No ha habido ninguna ceremonia especial, pero ese día y a esa hora se ha fundado el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Seguramente alguien propuso entonces un nombre para ese campamento, no lo sabemos. Lo que sí sabemos es que ese grupo estaba formado por 6 personas. Los primeros 6 insurgentes, cinco hombres y una mujer. De esos 6, tres eran mestizos y tres indígenas. La proporción de 50% mestizos y 50% indígenas no ha vuelto a repetirse en los 20 años del EZLN, tampoco la proporción de mujeres (menos del 20% en esos primeros días). Actualmente, veinte años después de aquel 17 de noviembre, el porcentaje debe andar por un 98,9% de indígenas y un 1% de mestizos. La proporción de mujeres anda ya cerca del 45% (EZLN, “Según nuestro calendario, la historia del EZLN, previa al inicio de la guerra, tuvo 7 etapas”, *Enlace Zapatista*, 10/11/2003).

El 17 de noviembre de 1983 se logró establecer el Núcleo Guerrillero Emiliano Zapata, ochenta kilómetros hacia el este, tierra adentro en la Selva Lacandona. Y parafraseando a Marcos, si pudiéramos estar ahí, tal vez podríamos preguntarles a estas personas qué estaban haciendo en ese lugar, a lo cual nos responderían: “fundando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional”<sup>25</sup>. “Desde ese día empezó a ondear la bandera de la estrella roja de cinco puntas sobre fondo negro en el último rincón de la patria: las montañas del sureste mexicano” (EZLN, “XI Aniversario del EZLN: hoy habla nuestro corazón mirando para dentro, para encontrar dentro de nuestro dolor y nuestra sangre el paso que habrá de andar nuestra palabra y nuestro fuego”, *Enlace Zapatista*, 17/11/1994).

## 2- Rumbo al levantamiento armado

En mayo de 1993, el ejército mexicano descubrió un campamento de adiestramiento guerrillero y se enfrentó con un grupo de combatientes en la Sierra de Corralchén. En ese año, ya era inocultable la presencia de un grupo armado en Chiapas que llevaba diez años de preparación en silencio dentro de las montañas y comunidades indígenas del sureste mexicano.

Las acciones del Estado habían abonado en la indignación y en el surgimiento de la organización zapatista por diferentes vías. Una fue el aumento del presupuesto y de programas sociales en los municipios con gran presencia indígena; otra fue la escalada de represión impulsada por los gobiernos de Absalón Castellanos Domínguez (1982-1988) y de Patrocinio González Garrido (1988-1993), en contra de organizaciones y movimientos indios, así como contra la Diócesis liderada por Samuel Ruíz. Las y los zapatistas explican:

[...] nos levantamos en armas en enero de 1994 porque vimos que ya está bueno de tantas maldades que hacen los poderosos, que sólo nos humillan, nos roban, nos encarcelan y nos matan, y nada que nadie dice ni hace nada. Por eso nosotros dijimos que “¡Ya Basta!”, o sea que ya no vamos a permitir que nos hacen menos y nos traten peor que como animales.

---

<sup>25</sup> El Subcomandante Marcos explica que el EZLN lleva ese nombre porque: Pensábamos que el socialismo en México pasaba necesariamente por la liberación nacional. Para nosotros era un Estado neocolonial, dominado por el imperio norteamericano, y necesariamente para transitar a la democracia y socialismo era necesaria la liberación nacional. (Subcomandante Marcos, 2010: 162).

Y entonces nuestra pequeña historia es que nos cansamos de la explotación que nos hacían los poderosos y pues nos organizamos para defendernos y para luchar por la justicia. Al principio no somos muchos, apenas unos cuantos andamos de un lado a otro, hablando y escuchando a otras personas como nosotros. [...] Tardamos como 10 años así, y ya luego pues nos crecimos y pues ya éramos muchos miles. Entonces nos preparamos bien con la política y las armas y de repente, cuando los ricos están echando fiesta de año nuevo, pues les caímos en sus ciudades y ahí nomás las tomamos, y les dejamos dicho a todos que aquí estamos, que nos tienen que tomar en cuenta. Y entonces pues que los ricos se dieron su buena espantada y nos mandaron a sus grandes ejércitos para acabarnos, como de por sí hacen siempre que los explotados se rebelan, que los mandan acabar a todos. Pero nada que nos acabaron, porque nosotros nos preparamos muy bien antes de la guerra y nos hicimos fuertes en nuestras montañas (EZLN, “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, *Enlace Zapatista*, 30/06/2005).

La cuestión no fue fácil. Para obtener el apoyo de las y los indígenas, el núcleo armado tenía que entrar en contacto con las comunidades. Éstas eran esenciales para poder sobrevivir en la selva. Como explica el Subcomandante Marcos: “Teníamos que estar en contacto con la población de los alrededores no sólo por cuestiones logísticas sino por cuestiones políticas porque finalmente, lo que nosotros pretendíamos era organizar un movimiento revolucionario con toda esa gente. Entonces, a la hora que empezamos a establecer ese contacto, tocamos pared. Para poder sobrevivir teníamos que traducimos a otro código. De una u otra forma, ese lenguaje se construye de abajo hacia arriba” (Vázquez, 2001: 192).

El Subcomandante Marcos llegó a la Selva Lacandona entre agosto y septiembre de 1984 con dos compañeros más: una indígena chol y un indígena tsotsil. En ese momento, el EZLN contaba con siete integrantes de base y dos más que iban a la ciudad con correos y por abastecimiento (Según nuestro calendario... *Op. Cit.*). Isabel de la De la Rosa Quiñones recoge testimonios sobre los primeros encuentros que se dieron entre los rebeldes y las comunidades indias de Chiapas: “Y empezamos a hablar, a tirar rollos de política, [...] que el imperialismo, la crisis social, la correlación de fuerzas y la coyuntura, cosas que no entendía nadie, por supuesto, y ellos tampoco. Eran muy honestos. Les preguntabas: ‘¿entendiste?’, y te decían ‘No’ tenías que adaptarte” (2010: 89). Por ello, el momento crucial en la génesis del zapatismo es cuando los guerrilleros se dan cuenta que su discurso no les dice nada a los indígenas, no los mueve, no le entienden. Había que cambiar la estrategia.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional entonces está en la montaña, formado por un grupo que viene con toda la tradición de las guerrillas latinoamericanas de los setenta, grupo de vanguardia, ideología marxista-leninista, que lucha por la transformación del mundo buscando la llegada al poder en una dictadura del proletariado. En ese momento, [...] el EZLN ha enfrentado o ha chocado con el pensamiento en las comunidades indígenas, en una de las bolsas de olvido a las que ha conducido el neoliberalismo (SCM... *Op. Cit.*).

“Una guerrilla no se implanta y tiene éxito por sus grandes discursos, por su simpatía o por su capacidad de combate” (Vázquez, 2001: 147). Tiene que darse un arraigo en la población que va más allá de estar lanzando discursos rimbombantes o poéticos. Un ejemplo de ello lo proporciona el mismo Subcomandante Marcos:

En mi turno, con un discurso solemne les dije, sin más argumentos que los mosquitos y la soledad que nos envolvía, que un día seríamos miles y que nuestra palabra le daría la vuelta al mundo. Los otros tres estuvieron de acuerdo en que probablemente la tostada estaba hongueada, que seguramente me había hecho daño y que por eso deliraba (Según nuestro calendario... *Op. Cit.*).

Otro ejemplo también lo da el mismo Marcos, quien narra una vez que hablaba con el Viejo Antonio sobre la lucha y el movimiento en Chiapas: “Es una historia muy larga’, digo y empiezo a contar de cuando Zapata

y Villa y la revolución y la tierra y la injusticia y el hambre y la ignorancia y la enfermedad y la represión y todo. Y termino con un ‘y entonces nosotros somos el Ejército Zapatista de Liberación Nacional’” (Subcomandante Marcos, 2010: 97). El viejo Antonio simplemente le diría: “así no fue”. Es decir, para llegarles a los indígenas, las y los primeros milicianos del EZLN tuvieron que hacer una síntesis de sus ideas revolucionarias con los pensamientos y cosmovisión locales. De otra forma, se hubieran quedado arrinconados y solos en su intento por cambiar el mundo. Esta anécdota de Marcos es ilustrativa al respecto:

Quiero decir que hasta entonces se daba, por ejemplo, una explicación y ésta era traducida a las comunidades indígenas. Si estamos dispuestos a morir, por qué no vamos a pedir que nos den todo. ¿A poco no lo valemos? Era muy chistoso cuando el Comité explicaba lo que era una lavadora en las comunidades. Las compañeras preguntaban:

- ¿Qué es eso de una lavadora?
- No, pues es una máquina que lava rápido.
- ¿Pero cómo lava la ropa?
- O sea, tú echas las cosas y lava la ropa
- Ahhhh, no estés chingando, ¿a poco no hay que tallar? (Vázquez, 2001: 65)

El núcleo guerrillero tuvo que adecuar los símbolos y modificar su discurso, pero logró hacer bien esta traducción o síntesis. El resultado de esta labor fue que las comunidades empezaron a apropiarse subjetivamente de la guerrilla y a sostenerla materialmente. Las y los indígenas ya sentían al EZLN como parte suyo: “Es nuestro ejército, tenemos que cuidarlo, es nuestro niño”, decían (De la Rosa Quiñones, 2010: 91). Las comunidades indígenas, la selva, la montaña y las cañadas, le dieron cobijo al EZLN en la década de acumulación de fuerzas en silencio. Con inteligencia, se movieron debajo y entre las organizaciones indígenas de Chiapas y le pusieron un detonador a la esperanza. A raíz de ello, algunas agrupaciones indias como las mencionadas se unieron al núcleo guerrillero y comenzaron a promover diferentes actividades en la zona de influencia que iban creando; claro, siempre pensando en el tema de la guerra. Por ejemplo, el taller de costura era para hacer uniformes o el de carpintería era para hacer cajas para las armas; las tareas eran para fabricar lo indispensable en caso de que se diera la guerra contra el Estado.

Uno de los elementos claves para que las y los indígenas cobijaran al Ejército fue la noción de dignidad. Partiendo de la experiencia objetiva de los indígenas que han sufrido la humillación, el desprecio, la explotación, el despojo, la represión, se pudo tener claro que era necesario organizarse para decir: ¡Ya basta! Como señala James Scott, “cada grupo subordinado produce, a partir de su sufrimiento, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador” (2011: 21). Por ello, en la década de los ochentas, el EZLN pasó de ser seis combatientes a contabilizar miles de ellos y ellas. El Subcomandante Marcos relata:

Y los pueblos en que algunas familias nos ayudaban pasan a ser pueblos enteros, cañadas, parajes, regiones de parajes completamente zapatistas. Podíamos andar en una cañada, de día o de noche, entre puros compañeros, sabíamos quién iba, quién venía, teníamos un control absoluto de lo que ocurría (En Le Bot, s/f: 75).

Con ello empieza a darse un cambio en la configuración de la organización guerrillera, ya que ahora los indígenas la nutrían ampliamente y tenían poder tanto en la perspectiva del movimiento como en la toma de decisiones. De tal forma, las actividades que dependían de la ciudad, de los mestizos, empezaron a depender de la montaña, del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI). Toda la organización sufre esta



transformación y se tienen que avocar al pensamiento y deliberación de la comandancia india. Es aquí cuando la cuestión indígena se convierte en pieza fundamental del zapatismo y queda estampado en todo su discurso.

Ese discurso se había transformado, y no sólo por el lenguaje, sino también por los símbolos indígenas que le habían agregado elementos identitarios y de memoria colectiva indispensables para sumar fuerzas. Por ello, cuando se da a conocer públicamente, la palabra enunciada era una traducción de la visión indígena hacia el exterior, para ello, Marcos fue el portavoz esencial de la discursividad zapatista. Sus letras encuentran eco en lugares tan distantes como la geografía mundial y muestran el sincretismo entre la palabra india y los mestizos que llegaron primero a la Selva Lacandona:

No tenemos nada de qué avergonzarnos. Somos producto del encuentro de la sabiduría y la resistencia indígena con la rebeldía y la valentía de la generación de la dignidad que alumbró con su sangre la oscura noche de las décadas de los 60, 70 y 80 (EZLN, “La hora de la palabra y la Consulta Nacional es un lugar para hablar y escuchar”, *Enlace Zapatista*, 25/08/1995).

Antes del levantamiento, hubo una señal que indicó al EZLN que estaba listo para preparar el levantamiento armado: la movilización en contra de los 500 años de la conquista, el 12 de octubre de 1992. Como resultado de ella, en febrero de 1993 se hizo una consulta en las comunidades indígenas para determinar el sí o no de la guerra. Ganó el sí. Las comunidades zapatistas se prepararon todo el año de 1993 para el estallido de la guerra de liberación.

En suma, vemos cómo fue que la rebelión se incrustó en las comunidades indígenas y cómo el Estado fue incapaz de contenerlo, por el contrario, abonó en su estallido. No obstante, una insurrección como la del EZLN no hubiera sido posible sin el encuentro y conjunción del movimiento indígena con un intento de guerrilla tradicional que tuvo que transformarse radicalmente en cuanto a su visión y su discurso.

El zapatismo que conocimos en 1994 es una síntesis de diferentes ideas y perspectivas, de herencia histórica de la izquierda tradicional y de la memoria colectiva e identitaria indígena. Pero también es resultado de la represión, del despojo, de la explotación y de la exclusión que el modelo neoliberal y el Estado han creado para las comunidades indias. El EZLN se levantó para que nada de esto se olvide, para recordarnos y hacernos ver cómo es el sistema y para tratar de cambiarlo. Es una rebelión de la memoria.

Para eso, tal vez, habrá que mirar atrás y muy lejos, que así llaman los nuestros a la memoria; habrá que ser dignos hoy y aquí, que así llaman los nuestros a la rebeldía; y habrá que caminar mundos que no existen todavía pero esperan la mano que los forme, la boca que los cante, el paso que los ande, que es así como los nuestros llaman a la lucha (Palabras del EZLN en la Inauguración del Encuentro Continental de Pueblos Indios de América, Vicam, Sonora, México, *Enlace Zapatista*, 11/10/2007).

## **b) ¡Ya basta! ¡Aquí estamos!**

*Y entonces nosotros nos agarramos las armas  
y nos metimos en las ciudades donde animales éramos.  
Y fuimos y le dijimos al poderoso: “¡Aquí estamos!”  
Y al país todo le gritamos “¡Aquí estamos!”  
Y a todo el mundo le gritamos “¡Aquí estamos!”*

**EZLN**

Durante 1993, el EZLN afinó los detalles y los planes para el levantamiento armado. También fue cuando las y los sublevados acumularon los recursos necesarios para la guerra: “Vendían lo poco que tenían... un puerquito... una gallina... para comprar su arma” (Morquecho, 2015 –IV-). No obstante, todo lo que sucedía

en la comunidades y lo que pasaba durante ese año, le hacía pensar a la Comandancia que declarar la guerra era una locura. Incluso, “el 31 de diciembre se nos llegó a ir gente [...] Hasta antes de la madrugada del 1 de enero de 1994, todo nos decía que no debíamos salir. Se nos iba tropa, teníamos dificultades, no conseguíamos vehículos, había problemas en algunas comunidades y Corralchén fue lo que vino a meter ese ruido” (Le Bot, s/f: 87).

Antes del 1 de enero de 1994, el EZLN tiene que prepararse para la ofensiva armada, incluyendo la discursividad y el mensaje que se iba a expresar hacia el exterior. Las demandas indígenas empiezan a ser traducidas a las y los combatientes, que serían quienes mostrarían lo que es el EZLN. Como señala James Scott, lo importante es “enfocar ese momento político específico en que se produce la primera declaración pública del discurso oculto [...] el enorme impacto que tiene normalmente en la persona (o personas) que hacen la declaración y, a menudo, en los espectadores” (Scott, 2011: 244). Por ello, en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, las y los zapatista sentencian:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA! (EZLN, “Primera Declaración de la Selva Lacandona”, *Enlace Zapatista*, 01/01/1994).

Las y los zapatistas se levantaron en armas contra el olvido. Nada más, ni nada menos. Reivindican el arma de la memoria y con base en ella recuperaron un espacio legítimo para los indígenas. El levantamiento del 1 de enero tenía como objetivo recobrar el lugar que tienen los indígenas en la historia de México, como lo expresan las y los zapatistas: “Nosotros somos indígenas mexicanos. Los más pequeños de estas tierras, pero los más primeros. Los más olvidados, pero los más decididos. Los más despreciados, pero los más dignos. Nosotros somos los hombres y mujeres verdaderos, los dueños de estas tierras, de estas aguas y de nuestros corazones. No viviremos ya más de rodillas” (502 años después... *Op. Cit.*).

De acuerdo con la crónica difundida en el comunicado “Según nuestro calendario...” (*Op. Cit.*), el 30 de diciembre de 1993, el Subcomandante Marcos había estado supervisando por radio las posiciones que tenían diferentes grupos de las tropas zapatistas. En las cañadas de Patiwitz, Monte Líbano y las Tazas se encontraba el tercer regimiento de infantería integrado por unos mil 500 indígenas tseltales. Su misión: tomar Ocosingo. En su paso hacia la ciudad, debían ocupar fincas y apoderarse del armamento en posesión de las guardias blancas.

El batallón número ocho, parte del quinto regimiento, tomaría Altamirano para después ocupar los municipios de Chanal, Oxchuc y Huixtán. Posteriormente se incorporarían a las tropas que atacaron el cuartel militar de Rancho Nuevo, a las afueras de San Cristóbal de las Casas. Este batallón tenía 600 combatientes, en su mayoría tseltales. El batallón 24 también integraba al quinto regimiento y estaba encargado de tomar la cabecera municipal de San Cristóbal de las Casas. Después, se uniría con el batallón ocho para atacar conjuntamente el cuartel de Rancho Nuevo. Sus filas contabilizaban cerca de mil indígenas tsotsiles de los Altos de Chiapas.

El primer regimiento estaba a cargo del Subcomandante Pedro, Jefe del Estado Mayor Zapatista y segundo al mando del EZLN. Este cuerpo de milicianos lo integraban mil doscientos soldados, en su mayoría indígenas tojolabales. Su misión era tomar Las Margaritas y avanzar para atacar el cuartel militar de Comitán. En la “primera reserva estratégica” se encontraban tres batallones en las zonas tzeltal, tojolabal, tsotsil y chol, mientras que en la “segunda reserva estratégica” había un batallón de indígenas choles. En suma, en la primera línea de fuego, el EZLN salió a combatir con 4 mil 500 milicianos y cerca de 2 mil se encontraban en los grupos de reserva. La estrategia implicaba tomar de forma simultánea cuatro cabeceras municipales y otras tres más conforme fueran avanzando. Además, se atacarían dos cuarteles militares. La fecha, 31 de diciembre; la hora, las 2400.

La mañana del día 31 de diciembre de 1993 se pasó en el desalojo de las posiciones urbanas que se mantenían en algunos lugares. Alrededor de las 1400 los diferentes regimientos confirmaron por radio a la Comandancia General que estaban listos. A las 1700 se inició la cuenta regresiva: “Menos 7” se nombró esa hora. A partir de ahí, se cortó toda comunicación con los regimientos. El siguiente contacto radial estaba programado para las “Más 7”, las 0700 del día 1 de enero de 1994... con los que quedaran vivos (Según nuestro calendario... Op. Cit.).

Al frente de los combatientes iban los jefes militares y políticos del EZLN. En diferentes maniobras lograron tomar las ciudades de Las Margaritas, Ocosingo, Altamirano y San Cristóbal de las Casas, así como las cabeceras municipales de Chanal, Oxchuc y Huixtán. Ocuparon estaciones de radio y emitieron la Primera Declaración de la Selva Lacandona, con lo que evidenciaron la importancia que las y los zapatistas dan a la comunicación. Los cuerpos policiacos fueron derrotados y liberaron a los presos que se encontraban en las distintas cárceles municipales. Se atacó el cuartel de la 31 zona militar, pero el ejército logró dispersar a las tropas zapatistas.

Fracasado el asalto, procedimos a mantener el fuego que llaman “de hostigamiento”, con el fin de permitir el reordenamiento de nuestro repliegue y aflojar la presión que sobre nuestras tropas cercadas en la cabecera municipal de Ocosingo ejercían los federales. Entre los días 2 y 6 de enero, las unidades antiaéreas zapatistas derribaron hasta seis aeronaves de combate del supremo gobierno (XI Aniversario del EZLN... Op. Cit.).

Había pasado una década de clandestinidad y de acumulación de fuerzas en las montañas del sureste mexicano. Con el levantamiento armado, las personas que se encontraban en San Cristóbal salieron curiosas para ver qué pasaba en el centro de la ciudad colonial. De pronto, Marcos se vio rodeado de personas que le cuestionaban los motivos de la acción armada indígena. Un turista le manifestó su malestar y el encapuchado respondió: “Disculpe usted, esto es una revolución”. El Estado y los dueños del dinero

[...] ponían cara de no entender y revisaban sus planes macroeconómicos y todos sus apuntes de neoliberalismo y esas palabras no las encontraron por ningún lado “no entendemos” nos decían y nos ofrecían un rincón más bonito en el museo de la historia y una muerte a más largo plazo y una cadena de oro para amarrar la dignidad... (Carta para agradecer apoyo desde el extranjero... Op. Cit.).

El ejército federal desplegó una ofensiva desproporcionada contra la rebelión indígena. Se calcula que en los primeros días se enviaron 17 mil efectivos militares a la zona y que lanzaron bombas en contra de la población. La escalada represiva incluyó varias regiones de Chiapas y en Ocosingo murieron muchos combatientes de ambos bandos y civiles. Un compa zapatista del Caracol La Garrucha y que participó en el levantamiento en esa ciudad, nos comentó en conversa que “cerca de 700 murieron”, pero la cifra no ha sido confirmada por nadie.

Las y los zapatistas “corriendo y combatiendo, combatiendo y corriendo, como de por sí hicieron nuestros antepasados. Sin entregarnos, sin rendimos, sin derrotarnos” (Sexta Declaración... Op. Cit.). Entre el 2 y el 6 de enero de 1994, las tropas federales recuperaron las siete cabeceras municipales, una resistió seis días la embestida del ejército y en las otras se ordenó la retirada ordenada. Los primeros 12 días de enero serían de choques y combates, los más fuertes se dieron en Rancho Nuevo, en las montañas cercanas a San Cristóbal, y en Ocosingo.

Cuando finalizó el repliegue de las tropas zapatistas, el ejército federal logró establecer un cerco militar sobre las posiciones rebeldes el 10 de enero de 1994. El 12 de enero, manifestaciones multitudinarias en la Ciudad de México pedían el cese al fuego, el alto a la masacre por parte del ejército federal. El gobierno declaró la tregua y ordenó detener los movimientos militares, haciendo un llamado al diálogo para solucionar el conflicto. Sin embargo, el 13 de enero de 1994, una columna de blindados se internó en la selva lacandona pretendiendo adelantar posiciones, ésta fue rechazada por las tropas zapatistas y lograron destruir un vehículo. En esos días de combate, el EZLN contabilizó 56 combatientes muertos, 18 heridos graves y 87 heridos leves. El Estado diría que era una guerrilla liderada por agentes externos a los indígenas mexicanos, a lo cual el movimiento respondería:

Hoy se quiere manchar nuestro paso con la calumnia de que el dinero extranjero es el que sustenta nuestra rebeldía. Que la ayuda de otras tierras se hace fuego en las manos nuestras. Que vino de fuera y no de nuestro dolor el acero que puebla nuestras manos y el armado aliento que cubre nuestro pecho (502 años después... Op. Cit.)

Entre febrero y marzo de 1994 se concretaron los llamados “Diálogos de Catedral” que tenía como Comisionado para la Paz en Chiapas a Manuel Camacho Solís. El objetivo de este personaje fue reconducir la declaración de guerra de los zapatistas hacia un marco de demandas democráticas e impulsar el reconocimiento del EZLN como un movimiento indígena y no como un ejército integrado por indígenas mexicanos, elemento fundamental para no concederle el estatus de fuerza beligerante. Con esa lógica, el Estado se mostró dispuesto a aceptar ciertas demandas indígenas de carácter nacional, pero no las reivindicaciones profundas que exigía el movimiento.

El EZLN envió a San Cristóbal de las Casas una delegación para reunirse con el comisionado gubernamental. La organización armada presentó sus demandas en un pliego de 34 puntos entre los que resaltaban los referentes a democracia, libertad y justicia. Con las respuestas gubernamentales, el CCRI ordenó que la propuesta estatal se pasara a consulta en todas las comunidades zapatistas. El resultado: NO a la propuesta del gobierno por considerar que sus demandas fundamentales no eran satisfechas.

Debido a lo anterior, las y los zapatistas convocaron a la Convención Nacional Democrática (CND) en agosto de 1994. Ahí se acordó el apoyo del EZLN a la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas para la presidencia de la República y para Amado Avendaño en la gubernatura de Chiapas. Ese mismo mes se fundaron los “Aguascalientes” que eran un espacio de encuentro entre las y los zapatistas y la sociedad civil, así como sede de los mandos político-militares.

En las elecciones a la gubernatura perdió el candidato apoyado por el EZLN, Amado Avendaño, y se hizo un llamado a un gobierno en resistencia en Chiapas. Posteriormente, las y los zapatistas decidieron romper el diálogo con el gobierno: “Hasta que no haya verdad en su palabra del gobierno no encontrará lugar en su corazón de los hombres y mujeres verdaderos” (502 años después... Op. Cit.).

El 6 de diciembre se anunció que si el priista Eduardo Robledo Rincón tomaba posesión como gobernador, la tregua quedaría rota. Concretar dicha toma fue interpretada por el EZLN como una acción de guerra: “El gobierno ha formalizado así la ruptura del cese al fuego”. De tal forma, las y los zapatistas implementaron la campaña militar denominada “Paz con Justicia y dignidad para los Pueblos Indios”.

A partir del día 9 inició el desplazamiento de dos divisiones zapatistas en cuatro direcciones. El día 12 el cerco quedó roto y se ocuparon diferentes territorios que iban desde Tuxtla Gutiérrez hasta las inmediaciones de Tabasco y Guatemala. Finalmente, el 18 de diciembre se anunciaba la creación de 38 municipios autónomos rebeldes zapatistas (MAREZ). Después de 10 días de movilización silenciosa y sin efectuar ningún disparo, el EZLN había logrado traspasar el cerco militar e incrementar su territorio en un 500 por ciento. El mapa que ahora se trazaba comprende prácticamente todas las zonas con amplia presencia indígena en Chiapas, casi la mitad del estado.

El subcomandante Marcos afirmó que toda la zona rural del estado estaba en poder zapatista, por lo que el gobierno sólo controlaba las ciudades, presidencias municipales (no todas) y las carreteras. El movimiento también controlaba diversos caminos y veredas (Bellinghausen, Hermann, “La ruptura del cerco”, *Enlace Zapatista*, 19/12/1994). Ese fue un fin a la tregua desde el EZLN que traería como consecuencia la agresión de febrero de 1995<sup>26</sup>. Lo destacable es que la fundación de los 38 MAREZ fue la base para que después se empezara a construir la autonomía de los pueblos indígenas zapatistas en Chiapas.

Después del ataque en contra del EZLN en febrero de 1995, el gobierno se vio obligado a promulgar la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz digna en Chiapas, el 11 de marzo de ese año. Con ella se declaró la tregua militar, el respeto de las zonas de influencia zapatista y el inicio de los diálogos para solucionar el conflicto. Como resultado, “los malos gobiernos tuvieron que hacer acuerdos con el EZLN y esos acuerdos se llaman ‘Acuerdos de San Andrés’ porque ‘San Andrés’ se llama el municipio donde se firmaron esos acuerdos” (Sexta Declaración... Op. Cit.).

El 16 de febrero de 1996, los representantes del Gobierno Federal y del EZLN firmaron sus primeros acuerdos. En éstos se reconocen gran parte de los derechos y la cultura de los pueblos indios de México. Sin embargo, hasta la fecha, los mismos no han sido cumplidos por el Estado mexicano. De acuerdo con las y los zapatistas, esta situación obedece a lo siguiente:

Cumplir los Acuerdos de San Andrés equivaldría a reconocer que la Historia tiene un lugar en el presente. Y esto es inadmisibile [...]. Cumplir los Acuerdos de San Andrés sería reconocer que el fin del siglo no es el fin de la historia. Y esto es intolerable [...]. El presente [...] es la única guía aceptable. [...] Así cree que el presente derrotará a la historia y podrá prescindir del futuro. Pero la Historia, esa terca y ruda maestra de la vida, regresará para abofetear una realidad trucada, falseada por las máscaras de la fuerza y los dineros. La Historia regresará por la revancha en el tiempo en que el presente es más vulnerable, es decir, en el futuro (La mesa de San Andrés... *Op. Cit.*).

El EZLN entra en la escena pública con una acción armada. Sin embargo, al poco tiempo menciona que su propósito no es la toma del poder del Estado, sino la lucha conjunta con la sociedad civil para construir un mundo diferente. En los “Diálogos de Catedral” ya enuncian reivindicaciones étnicas y se declaran en pro de la construcción de autonomías. Esta identidad como un movimiento indígena le generó simpatías y apoyos entre la sociedad civil nacional e internacional. No obstante, Gloria Muñoz nos recuerda que

---

<sup>26</sup> Posteriormente se hablará de este suceso.

[...] no por lo destacado de su andar político se pueden olvidar esos primeros combates que se celebraron en San Cristóbal de las Casas, Las Margaritas, Altamirano; Oxchuc; Huixtán, Chanal y Ocosingo. No se puede, ni se debe olvidar el inicio de una guerra presente hasta nuestros días, porque no fue una guerra de papel, como la calificaría más tarde el entonces secretario de Relaciones Exteriores, José Ángel Gurriá, sino una guerra con muertos de ambos lados, una guerra desigual en la que, por un lado, había indígenas tzotziles, tzetlatles, tojolabales, choles, mames y zoques, unidos por primera vez en una insurrección y, por el otro, un ejército armado con rifles de alto poder, auxiliado por aviones, helicópteros, tanques y tanquetas (Muñoz, 2003: 83).

El ahora Subcomandante Insurgente Moisés sabía que el enemigo, el Estado y el capital, es fuerte: “Son poderosos en sus armamentos. Pero no son poderosos en lo que es su dignidad”, señalaría en entrevista con Yvon Le Bot (s/f: 95). En los primeros días de enero de 1994 se presentaron dos hechos que habrían de cambiar el rumbo de la guerra en unos cuantos días. Por un lado, la actitud de algunas personas de los medios de comunicación masiva que mostraron al mundo lo que sucedía en realidad y, por el otro, la movilización de la sociedad civil que logró imponer el cese al fuego y la vía del diálogo para resolver el conflicto.

Su levantamiento armado es “una guerra por la palabra, una guerra en contra del olvido, una guerra por la memoria. No animó nuestro paso armado el ansia de poder o de riquezas, la muerte indígena como único futuro fue lo que nos obligó a caminar con violencia” (EZLN, “En el mes de enero de 1996 iniciarán su viaje nuevas embarcaciones para la paz”, *Enlace Zapatista*, 22/12/1995). En las montañas del sureste mexicano sigue brillando la luz de los sin rostro, de los “armados de verdad y fuego”, de memoria y dignidad. La guerra que el EZLN comenzó el 1 de enero de 1994 fue y es una guerra para que los indígenas fueran escuchados por una sociedad y un Estado racista y discriminador:

Por eso nos hicimos soldados. Por eso seguimos siendo soldados. Porque no queremos más muerte y engaño para los nuestros, porque no queremos el olvido. La montaña nos habló de tomar las armas para así tener voz. Nos habló de cubrirnos la cara para así tener rostro. Nos habló de olvidar nuestro nombre para así ser nombrados. Nos habló de guardar nuestro pasado para así tener mañana (Mayor Ana María, “Inauguración del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, *Enlace Zapatista*, 27/07/1996).

### c) La “otra” organización del movimiento zapatista

Desde las montañas del Sureste Mexicano hasta el Zócalo de la Ciudad de México, los zapatistas hemos atravesado un territorio de rebeldía que nos ha dado una flor de dignidad morena como prueba de que estuvimos ahí. Hemos llegado al centro del Poder y encontramos que tenemos esa flor en las manos y la pregunta, como en Coleridge, es “¿entonces, qué?” (El otro jugador... *Op. Cit.*)

El zapatismo ha incursionado en la vida política con diversas acciones que han movilizado a diversos sectores de la sociedad civil. Si bien es cierto que hace falta mucho por hacer, también logró sacudir al imaginario racista y excluyente de las y los mexicanos en contra de los indígenas, con lo cual se dio una revalorización de las identidades étnicas. Asimismo, el EZLN “expuso la quiebra de la ideología del mestizaje. Los indígenas reivindicaron su condición de mexicanos no mestizos. Cuestionaron así la idea, cuajada en los 1930 de que los mexicanos éramos todos mestizos. No lo somos” (Rovira, 2009: 285).

Señalan que han “hablado con nuestra historia y ella nos ha dicho que la lucha sirva para crecerse hasta la altura de los mexicanos todos, que no aspiremos a dominar o al poder, pero tampoco a la subordinación y a la esclavitud” (La hora de la palabra... *Op. Cit.*). Por ello, después de que terminaron los enfrentamientos, el proyecto político militar del EZLN cedió su lugar a la construcción de un movimiento comunitario y civil amplio. A pesar de que las y los zapatistas siguen armados, ahora la idea es que la transformación se dé no

por la toma del poder del Estado, sino por crear condiciones para que la sociedad civil y de base pueda generar otras formas de hacer política y de transformar el mundo.

En este sentido, habría que plantear la diferencia entre la organización zapatista y el movimiento en sí. Coincidimos con Isabel de la Rosa (2010), quien plantea que esta distinción es indispensable para tener más claridad sobre la dinámica del conjunto del zapatismo. Así, podremos ver que “en el zapatismo existe una estrategia de no subordinación del movimiento a la organización, a su forma instrumental. [...] el zapatismo al diferenciar el movimiento anticapitalista en general y organización revolucionaria en particular, lo hace [...] como parte de una estrategia de despliegue horizontal del antagonismo, de la lucha de clases” (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 46).

La distinción debe evitar confundir a la principal organización del movimiento, el EZLN, con el movimiento en su conjunto, así como también para distinguir los diferentes niveles y matices en que se articula. El movimiento zapatista hace referencia a las diversas personas, actos, símbolos, valores y estrategias que simpatizan y promueven el alzamiento, demandas y acciones de la organización llamada EZLN. Martínez Espinoza señala que hay tres actores básicos dentro del zapatismo (2007: 10): por un lado, el EZLN y las bases de apoyo asentadas en las comunidades indígenas de Chiapas, lo que sería la organización zapatista principal y, por el otro, la sociedad civil nacional e internacional que los apoya, tanto individual como colectivamente, lo que lo convierte en un movimiento social amplio y variado en su integración.

El movimiento zapatista “es más que el EZLN como actor aislado, es un fenómeno político que no puede explicarse sin la participación de quienes constituyen lo que podríamos llamar la red informal del zapatismo civil” (Rovira, 2009: 105). Ésta implica una serie de redes articuladas que desborda a la organización y que incluye un amplio número de grupos y actores que actúan de forma independiente, pero que conservan el vínculo primordial con el EZLN y sus bases de apoyo, sobre todo “a través de su propia interpretación de la matriz discursiva que se desarrolla desde el núcleo” (Leyva, 2006: 9).

Para De la Rosa (2006), la forma en que los diferentes grupos e individuos interpretan y reinterpretan el zapatismo, sus relatos y sus símbolos, permite identificar el desarrollo de un proceso en el que las diferentes capas del movimiento poseen un marco de referencia común. Las demandas éticas-políticas del EZLN y su sustento en la dignidad, llevan a que muchas personas se sientan interpeladas por ellas y las adapten a sus propios contextos, sumándose al movimiento.

Aquello que los zapatistas llaman la “sociedad civil” podría considerarse como un espacio ajeno del poder estatal y capitalista, en el cual los sujetos individuales y colectivos pueden reafirmarse en su dignidad y en sus propias identidades sociales. Xóchitl Leyva Solano señala que en esta red civil “todos sus miembros nunca se conocerán entre sí aunque comparten ciertas referencias simbólicas, metas políticas y, por supuesto, el sentimiento de pertenencia al colectivo que coloquialmente ha sido llamado «zapatismo»” (Leyva, 1999: 58).

Por otro lado, el zapatismo es parte de la emergencia indígena que se produjo en la década de los noventa, al cumplirse 500 años de que llegaron los españoles a la actual América Latina. Sin embargo, sus demandas no se quedan en reivindicaciones indígenas, ni implican un repliegue a lo comunitario cerrado. Más bien involucra un llamado a la universalidad a pesar de su identidad indígena, dándoles un sentido ético y étnico que se sintetiza en la consigna: “un mundo donde quepan muchos mundos”. Y nos avisan:

[...] este viento de abajo, el de la rebeldía, el de la dignidad, no es sólo respuesta a la imposición del viento de arriba, no es sólo brava contestación, lleva en sí una propuesta nueva, no es sólo la destrucción de un sistema injusto y

arbitrario, es sobre todo una esperanza, la de la conversión de dignidad y rebeldía en libertad y dignidad (Chiapas: el sureste en dos vientos... *Op. Cit.*)

La distinción entre la organización zapatista y el zapatismo de la sociedad civil se originó después de la Convención Nacional Democrática de 1994. Es un movimiento que busca organizarse para ser algo más que pura solidaridad y apoyo hacia la organización armada y sus bases de apoyo. La organización zapatista se ha modificado a lo largo del tiempo. El primer cambio se dio como resultado de la interacción de los primeros guerrilleros con las comunidades indígenas, lo cual se reflejó en la forma del discurso al introducir nuevas voces y contenidos, lo cual permitió su aceptación por parte de la sociedad civil. Para ejemplificar lo anterior, tenemos el siguiente fragmento:

[...] hubo quienes fueron y son abajo. Ellos y ellas nos heredaron no un mundo nuevo, completo y acabado, pero sí algunas claves y pistas para unir esos fragmentos dispersos y, al armar el rompecabezas del ayer, abrirle una rendija al muro, dibujar una ventana y construir una puerta. Porque es bien sabido que las puertas fueron antes ventanas, y antes fueron rendijas, y antes fueron y son memoria. Tal vez por eso temen los de arriba, porque quien tiene memoria en realidad tiene en su futuro una puerta (EZLN, “Saludo a los niños, niñas, ancianos, ancianas, jóvenes, jóvenes, hombres, mujeres de la Argentina”, *Enlace Zapatista*, 24/03/2001).

De una guerrilla de liberación nacional, se transformó en una insurrección indígena para después convertirse en un movimiento social, político y cultural que trasciende fronteras. No obstante, la organización armada reconoce que han cometido muchos errores, “pero nunca el de confiar en el corazón y la palabra del que nos mal gobierna, del que oprime nuestra vida y decreta la muerte nuestra”. Por ello siguen difundiendo su palabra y gracias a ello se consideran “más fuertes que en noviembre de 1993, cuando nos preparábamos para el inicio de la guerra” (XI Aniversario... *Op. Cit.*).

El EZLN logró articular en su discurso un imaginario colectivo diferente e identitario que reformuló la idea de cómo debe ser y hacerse una “revolución”. Esto generó una nueva era de movimientos de resistencia con acciones colectivas que postulan y buscan construir proyectos alternativos de convivencia. Nuevas generaciones han renovado a la organización tanto en número como en la experiencia de lucha y de resistencia, además de haber mejorado la calidad de vida de sus integrantes. Ellas y ellos nos explican:

[...] si usted mira uno de esos estudios que hacen los gobiernos, va a ver que las únicas comunidades indígenas que mejoraron sus condiciones de vida, o sea su salud, educación, alimentación, vivienda, fueron las que están en territorio zapatista, que es como le decimos nosotros a donde están nuestros pueblos. Y todo eso ha sido posible por el avance de los pueblos zapatistas y el apoyo muy grande que se ha recibido de personas buenas y nobles, que les decimos “sociedades civiles”, y de sus organizaciones de todo el mundo. Como si todas esas personas hubieran hecho realidad eso de que “otro mundo es posible”, pero en los hechos, no en la pura habladera (Sexta Declaración... *Op. Cit.*)

Para algunos, la supuesta desaparición pública del EZLN pone en duda la preeminencia de su imagen y su compromiso con la transformación social. Argumentan que la clandestinidad que construye al movimiento es motivo de su debilitamiento (Cuéllar, 2015). No obstante, es fácil desmentir estas posturas revisando las constantes comunicaciones y denuncias de las Juntas de Buen Gobierno y de las comunidades zapatistas. Por ello es importante hacer la distinción entre organización y movimiento, así como aclarar que dentro de la organización zapatista no sólo se encuentra el EZLN. Esto ha llevado a las confusiones planteadas sobre el supuesto silencio zapatista, pero también ha provocado que muchas personas se hayan alejado o haya bajado su interés en el desenvolvimiento del movimiento: creen que el zapatismo es Marcos y los comunicados firmados por él. Esto es un error para comprender lo que sucede en las montañas del sureste mexicano.



A pesar de la aparente falta de atención e interés hacia el movimiento de los últimos años, el día en que los zapatistas reaparecieron física y públicamente, las cámaras estuvieron atentas a lo que harían. Esto quedó demostrado el 21 de diciembre de 2012, día en que según las profecías mayas el mundo terminaría o dejaría de ser como lo conocemos. En esta fecha simbólica para los pueblos indígenas, alrededor de 40 mil zapatistas marcharon en silencio en distintos municipios de Chiapas: Ocosingo, Las Margaritas, Palenque, Altamirano y San Cristóbal de las Casas. Con esa movilización se sintió la contundente fuerza de su digno silencio y nos dirían categóricos: “¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo” (EZLN, “Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, *Enlace Zapatista*, 21/12/2012).

Y cómo no escuchar su presencia organizada. Este hecho sacudió y movilizaría a propios y extraños. Algunas y algunos compas nos comentarían: “Sabemos que nunca alardean, simplemente actúan con firmeza como guerreros que son”. Y han dejado claro que: “Hoy como en 1993, cuando preparábamos la guerra, como en 1992 cuando la decidimos, como en 1984 cuando cumplimos el primer año, como en 1983 cuando se inició el despertar de la esperanza, el plan zapatista es el mismo: cambiar al mundo, hacerlo mejor, más justo, más libre, más democrático, es decir, más humano” (XI Aniversario del EZLN... *Op. Cit.*).

### 3.3. La comunicación política alternativa zapatista

*El antiguo jefe se metió entonces en un túnel que desde Tulum  
se dirigía hacia oriente y se hundía por debajo del mar,  
y entonces el extranjero, el Dzul, tomó el poder.*

*Ahora tenemos que volver para que la razón vuelva a mandar en nuestros suelos.  
Sembrando la palabra lo haremos*

**EZLN**

*Es tan importante para un movimiento guerrillero informar al mundo como extender la mano para coger armas*  
**Ernesto Che Guevara**

Las palabras de un movimiento social y su sentido son expresiones de su pensamiento y de su identidad. Las creencias y las representaciones que construyen son importantes para provocar que individuos y colectividades se movilen de forma simbólica y práctica. Es indispensable generar una contraideológica frente la dominación de los pensamientos, “que ofrecerá una forma normativa general al conjunto de prácticas de resistencia inventadas por los grupos subordinados en defensa propia” (Scott, 2011: 147). Por eso, el lenguaje y el discurso de los movimientos es una forma de configurar una subjetividad identitaria, es un instrumento de comunicación y sentido colectivo. La palabra convertida en “representación y acción humana, representa la posibilidad de liberación” (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 129).

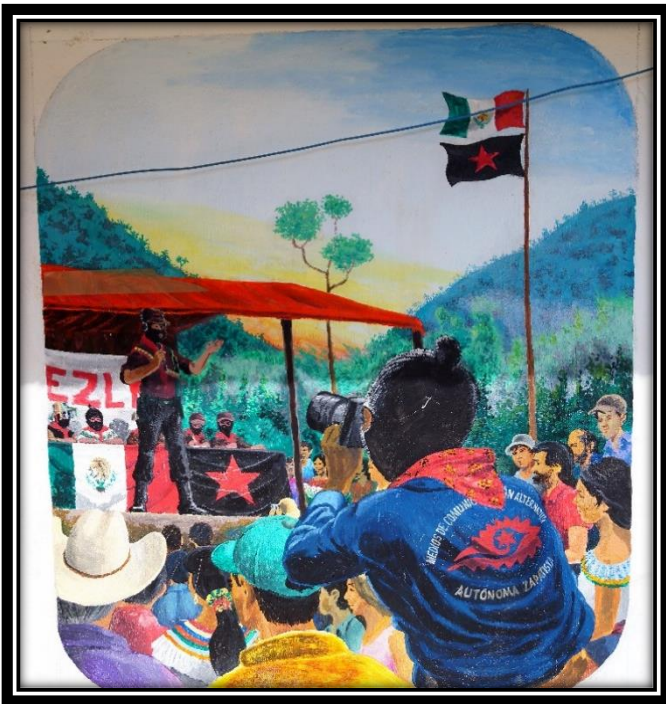
En la guerra chiapaneca, la forma en que los zapatistas han sabido manejar el aspecto político, sustentado en los símbolos y en su comunicación, han apartado del debate la cuestión del poder bélico con el que cuentan, pero sin dejarlo de lado. El Subcomandante Marcos ha sido un elemento esencial al traducir la cosmovisión india para el mundo más occidentalizado. Su discurso oficial es un “corpus conformado por las estrategias comunicativas empleadas por la dirigencia del EZLN para intervenir en la arena pública, apelar al gobierno y a la sociedad, crear su propio espacio y establecer su identidad” (Millán, 2014: 19).

En el primer subcapítulo, vemos que los comunicados y su lenguaje ético-poético han sido muestra factible de la importancia de la comunicación política alternativa zapatista, con la cual han logrado la simpatía y el apoyo de amplios sectores sociales a nivel internacional.

Estos actores de la sociedad civil han hecho eco del llamado zapatista a la organización colectiva, autónoma y autogestiva, y se han dedicado a construir otras formas de comunicación alternativa desde sus propias organizaciones y trincheras. Desde el movimiento zapatista, estas experiencias se conocen como medios libres o alternativos o autónomos o como se llamen. Son espacios colectivos que no son de paga y que se identifican con el movimiento y difunden la resistencia y los principios del zapatismo. La historia de estos colectivos comunicacionales se cuenta en la última parte de este capítulo.

### a) Palabra zapatista: estrategia de comunicación política alternativa muy otra

Estábamos contando chistosadas. Sí, cosas que pasan en los pueblos, en las reuniones, en los trabajos de la lucha. El Sup de por sí sólo escuchaba, en veces se reía, en veces preguntaba para saber más. Antes de conocerlo yo no entendía. Ya más después comprendí que esas historias aparecían luego en los comunicados como cuentos. “Posdatas”, les decía él, creo. Yo una vez le pregunté por qué ponía como cuento lo que de por sí había pasado. Y él me dijo “es que no lo creen, piensan que invento o que imagino, entonces lo pongo como cuento porque no están preparados para conocer la realidad” (EZLN, “Una casa, otros mundos”, *Enlace Zapatista*, julio-septiembre de 2016).



El 2 de mayo de 2014 fue asesinado en La Realidad el maestro y base de apoyo zapatista Galeano por integrantes de la organización CIOAC-Histórica. El corresponsal de *La Jornada* en Chiapas Elio Henríquez, firmó una nota en la que define los acontecimientos como una “refriega” o “enfrentamiento” y se ilustra el reportaje con una foto de cioaquistas supuestamente heridos por zapatistas. Los demás medios comerciales reprodujeron estos calificativos: la noticia era que los indígenas se mataban entre sí.

Al día siguiente, el FRAYBA dio a conocer que las bases de apoyo zapatistas habían sido agredidas. Los culpables habían asesinado, robado y destruido vehículos, una escuela y una clínica e incluso cortado el suministro de agua del Caracol. La Junta de Buen Gobierno señalaría que dejaban el caso a la

Comandancia General del EZLN. En un comunicado del 8 de mayo, el CCRI informó que se suspendían, hasta nuevo aviso, todos los eventos programados en los que participarían.

Con base en lo anterior, podemos ver que los tres niveles del movimiento zapatista se pronunciarían en relación a un suceso que afectaba directamente a indígenas zapatistas. El manejo de los medios comerciales haría que estos actores se pronunciaran y desmintieran las primeras versiones sobre los hechos. Posteriormente, los medios comerciales replicarían la versión zapatista, demostrando la influencia que puede tener el ejercicio de la comunicación política alternativa de un movimiento que legitimado por diversos actores sociales. Siguiendo a Guimar Rovira, el zapatismo es un movimiento de enmascarados que logró desenmascarar al poder gracias al lenguaje que lo expresa (2009: 57). Por ello, las y los zapatistas apuntan que

La última noche del año 1993 salimos de aquí, de las montañas tzotziles del Sureste mexicano para tomar la ciudad de San Cristóbal y tomar nuestro lugar en la historia de México. Hasta antes de ese día, nadie nos escuchaba, nadie

nos tomaba en cuenta. Hoy nuestra palabra se escucha en todo el mundo. Antes estábamos mudos. Ahora podemos decir nuestra palabra y hemos obligado al poderoso a que nos escuche y nos vea (Subcomandante Marcos, 2010: 254).

Las normas y valores simbólicos que adoptan las culturas indígenas y que configuran su identidad colectiva de resistencia, se han transmitido mediante diversas formas, pero siempre apelando a la memoria de un pasado y de un presente de opresión, discriminación, despojo y explotación. En estas circunstancias, “los espacios menos vigilados, los más autónomos, son los lugares más adecuados para recuperar el discurso oculto” (Scott, 2011: 149) que mueve a la acción colectiva de las comunidades subordinadas por el Estado y el capital. Por ello, “la fuerza de la palabra y su sentido de lo político son de importancia primordial” (Matamoros, 2009: 310).

Esto lo entienden y lo han sabido aplicar de manera ejemplar los zapatistas. A pesar de que los primeros mensajes de la sublevación se divulgaron de manera muy artesanal, impresos de forma sencilla o pegados en las paredes de las ciudades ocupadas, desde el 1 de enero de 1994 tenían claro que era esencial difundir su palabra y los motivos de su acción. Lo novedoso y la forma en que expresaban sus demandas, reivindicaciones e ideas, fue más importante que los soportes materiales empleados para su transmisión.

En la Primera Declaración de la Selva Lacandona no cabía duda que el levantamiento era una cuestión indígena. La expresión “somos producto de 500 años de lucha” era demostración inequívoca de ello. Sin embargo, el Subcomandante Marcos le confesó a Yvon Le Bot que para las y los indígenas “tenía que quedar claro que no era una guerra de indígenas, que era una guerra nacional. Decían: ‘No vaya a ser que el que no es indígena no se sienta incluido. Nuestro llamado tiene que ser amplio, para todos’” (Le Bot, s/f: 85).

En este sentido, pareciera que las y los zapatistas seguían los postulados de James Scott (2011), quien indica que la primera declaración pública del discurso oculto debe conseguir conquistas políticas, ya que si se encuentra con un rechazo, difícilmente otras personas seguirán o apoyarán al movimiento. Por ello, en el texto con el cual se dieron a conocer ante el mundo aún no incorporaban reivindicaciones étnicas ni ético-políticas de manera explícita. Más bien era una declaración de guerra al ejército mexicano y su vindicación más clara era la recuperación de la democracia en México. En ese texto, expresan sus primeras once demandas (a las cuales se les sumaría la de información y cultura) de la siguiente forma:

Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático.

En concordancia con James Scott, “el valor emocional de una arenga o un acto carismático depende, para los grupos subordinados, del grado de resonancia que esa arenga o ese acto encuentra en el discurso oculto” (2011: 261). Para que esta primera acción repercutiera o impactara en la sociedad civil, el EZLN “supo tejer una red de aliados tempranos y entusiastas, entre los que destacaron en un primer momento los periodistas y un círculo de simpatizantes”, los cuales hacían que su discurso saliera de la selva y les informaban la trascendencia del mismo en el exterior (Rovira, 2009: 22-23).

Un ejemplo de ello fue la marcha del 12 de enero en la Ciudad de México que exigía el cese al fuego y que convocó a una pluralidad de sectores sociales que consideraron que el levantamiento indígena era, de raíz,

justo. Con estos puentes de solidaridad el EZLN tuvo que adecuarse a las circunstancias y a las exigencias de la llamada sociedad civil. Sobre ello explican:

Y entonces que la gente de las ciudades se sale a las calles y empieza con su gritadera de que se pare la guerra. Y entonces pues nos paramos nuestra guerra y lo escuchamos a esos hermanos y hermanas de la ciudad, que nos dicen que tratemos de llegar a un arreglo, o sea un acuerdo con los malos gobiernos para que se soluciona el problema sin matazón. Y pues nosotros lo hicimos caso a la gente, porque esa gente es como decimos “el pueblo”, o sea el pueblo mexicano. Así que hicimos a un lado el fuego y sacamos la palabra (Sexta Declaración... *Op. Cit.*).

Un diagnóstico preciso por parte del EZLN en ese momento, fue darse cuenta que la sociedad civil era su aliada e implicaba que su palabra llegaría a sectores más amplios. El eje del fuego fue sustituido por el de la palabra, sin que el primero haya dejado de existir. Como señala Yvon Le Bot, “el crecimiento de una violencia contenida y reprimida durante décadas, o siglos, desemboca en una estrategia de no violencia armada al servicio de una producción de sentido, de una invención simbólica y política” (s/f: 49).

Por ello el EZLN no fue derrotado al momento de su aparición pública, ya que no era una guerrilla tradicional al estilo de los años sesenta y setenta. Esto se hizo aún más claro en los comunicados que siguieron a la Primera Declaración, sobre todo en el conmovedor y conocido texto del 18 de enero de 1994. El Estado mexicano había anunciado “el perdón” para los sublevados, a lo cual las y los zapatistas responderían de la siguiente forma:

¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? [...] ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? [...] ¿De haber llevado fusiles al combate, en lugar de arcos y flechas? [...] ¿De luchar por libertad, democracia y justicia? ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores? ¿De no rendirnos? ¿De no vendernos? ¿De no traicionarnos? ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? ¿Los que, durante años y años, se sentaron ante una mesa llena y se saciaron mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo? [...] ¿Los que negaron el respeto a nuestra costumbre, a nuestro color, a nuestra lengua? [...] ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? (EZLN, “¿De qué nos van a perdonar?”, *Enlace Zapatista*, 18/01/1994).

En este escrito estaban usando un lenguaje completamente diferente, un discurso y una palabra que sacaban a relucir un concepto central en el devenir y futuro del zapatismo: la dignidad. En este sentido, observamos que cuando emerge el discurso oculto e impacta de buena forma en las y los otros, su capacidad movilizadora como acto simbólico es potencialmente asombrosa. No obstante, hay que reconocer que este “éxito” es resultado del sincretismo entre el discurso del revolucionario guerrillero, con el manejo de la palabra indígena, de sus símbolos, de su forma de comprender el mundo y de transmitir esa percepción. La comunicación política alternativa zapatista se cargó de una crítica a la “tradición leninista, precisamente, porque la idea leninista no está basada en la dignidad. La idea tradicional de la revolución concibe a las masas como objetos [...] a las cuales hay que liberar” (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 17).

La Primera Declaración pareciera que nos habla en nombre de todas y todos los subordinados y “grita lo que históricamente había tenido que ser murmurado, controlado, reprimido, ahogado y suprimido” (Scott, 2011: 267). De tal forma, las y los zapatistas han construido un mensaje simbólico que abarca diferentes

posturas, luchas y posiciones políticas, pero con su propia esencia basada en la memoria histórica indígena. Su creación de sentido en la divergencia y la diversidad atrae el interés e identificación de varios sectores.

Debido a lo anterior, la organización zapatista se avocó a construir espacios de comunicación rebelde hacia lo interno y hacia lo externo<sup>27</sup>. Al exterior, su discurso está permeado de conceptos y categorías construidas desde la historia del abajo y a la izquierda, como ellas y ellos dicen, en contraposición con la oficialidad. Con ello, dotan de una identidad particular al movimiento en general, sin dejar de lado la identidad propia indígena de la organización zapatista.

Tanto el texto como su destinatario son esenciales para atraer adeptos. Para ello, el EZLN tuvo como figura esencial al Subcomandante Marcos, su carisma y personalidad consiguieron que los ojos del mundo voltaran a ver su discurso. Esto ha traído desavenencias y descalificaciones, pero las y los zapatistas han sabido sortear el tema y han justificado y respaldado el hecho de que dicho personaje sea el vocero oficial de la organización por mucho tiempo (ahora también está el indígena Subcomandante Insurgente Moisés). Sobre ello, la organización zapatista manifestó:

Desde el principio del año ha escogido nuestro andar armado y sin rostro la voz de un mexicano para que por ella hable nuestra palabra. Siendo clara la piel de este hombre y su paso anterior a estas tierras, vino a ser parte nuestra. Es su corazón indígena como cualquiera de nuestros muertos y tiene el alma morena como la entraña de estos suelos. No es más lo que fue antes. No es ya él sino nosotros. No existe. Él no vive, vivimos nosotros. Él no habla, nosotros hablamos. Así quiso nuestra palabra llegar hasta ustedes. Así recibe nuestro corazón su pensamiento de ustedes (502 años después... *Op. Cit.*).

Con ello, podemos constatar que las y los zapatistas consideran a Marcos como parte del mundo indígena y ha logrado traducir ese mundo para las y los otros que no conocemos su cosmovisión. “Su discurso hace uso de mitos y retórica, de ironía y cuento, y no sólo de argumentación. En este sentido, ha conmovido a sectores de niveles educativos distintos. Sus textos sobre el neoliberalismo lo han llevado a las páginas de *Le Monde Diplomatique*, mientras que sus cuentos sobre la selva han sido plasmados en publicaciones para niños o sus historias románticas han atraído a admiradoras” (Rovira, 2009: 66-67).

Ejemplo de ello son Don Durito de la Lacandona (quien da algo así como la teoría al estilo zapatista), el viejo Antonio (que da los elementos indígenas que van hacia afuera) o los niños zapatistas (que aparecen en los cuentos y que provocan sentir antes de entender el contexto de guerra de las comunidades indígenas de Chiapas y de México). Como explica Marcos a Yvon Le Bot: “no podíamos aportar nada al análisis que ya existía, pero sí a su corazón, que era la parte más olvidada [...] queríamos bajar la teoría al nivel del ser humano, de lo vivido, compartir con la gente las vivencias para poder reflexionar enseguida” (s/f: 150-151).

En este mismo sentido señalarían: “Hablando se alivia el dolor. Hablamos y nos acompañamos. El poderoso usa la palabra para imponer su imperio de silencio. Nosotros usamos la palabra para hacernos nuevos” (EZLN, “Hoy, 12 de octubre, hace 503 años que nuestra palabra y nuestro silencio empezaron a resistir”, *Enlace Zapatista*, 12/10/1995). Podemos ver cómo Marcos utiliza fácilmente metáforas para convertirse en el puente o la ventana que comunica a las y los indígenas zapatistas con los otros actores de la sociedad civil. Pero es el contenido indígena lo que construye un discurso simbólico que proyecta el sentir

---

<sup>27</sup> Del primero de ellos no podemos hablar profundamente, ya que las Juntas de Buen Gobierno aún no contestan la solicitud de hacer el trabajo de campo sobre sus propios medios, realizada hace dos años. Incluso en agosto de 2016, cuando acudimos a los Caracoles para saber sobre su decisión al respecto, nos dijeron que sí, pero que ahora han tenido mucho trabajo con los eventos convocados y que había que esperar aún más las fechas en que pudiéramos trabajar en las comunidades. Así son sus tiempos, pues.

indio a nivel internacional. Su palabra es el arma: “Gritemos la palabra. Levantemos la palabra y con ella rompamos el silencio de nuestras gentes. [...] Juntémonos nosotros en la palabra y en el silencio que liberan” (Hoy, 12 de octubre, hace 503 años... *Op. Cit.*).

Marcos es el instrumento de las comunidades indígenas, ya que les ha permitido plantear sus problemas y, sobre todo, que sean entendidas por la sociedad civil, principalmente cuando el discurso revolucionario tradicional de la Primera Declaración se vio permeado por la cosmovisión india. Esta transformación impactó a la sociedad civil, ya que formuló argumentos y posiciones éticas y de dignidad que les marcó indeleblemente a muchas y muchos.

Por medio de la metáfora, la organización zapatista expresa su crítica al sistema establecido y genera una identidad colectiva para quienes lo sufren. El análisis y los conceptos que manejan son mejor percibidos y adoptados por sus escuchas, lo cual conlleva a un apoyo mutuo entre el movimiento zapatista en general, pero también a nivel interno de la organización. Una de estas metáforas que llaman a la reflexión y a la acción son las siguientes:

La voz de los que nada tienen y merecen todo tuvo que seguir el camino de sus hombres más pequeños, los más humillados, los más perseguidos, los más olvidados. En la voz de los hombres verdaderos habló la voz de los mexicanos despojados de su tierra, de su dignidad y de su historia. Todo parecía perdido en la larga noche de nuestras gentes (Aniversario del asesinato de Zapata... *Op. Cit.*).

En este momento cabe destacar la distinción discursiva que Isabel de la Rosa y Mágina Millán retoman de Leyva sobre el zapatismo. En ella, se sugiere que la articulación del discurso opera en dos niveles: uno “oficial” y otro “coloquial”. En este apartado nos referimos al ámbito oficial, que es el más difundido y que “en realidad busca reafirmar la ideología e identidad del grupo, por lo que es sostenido por los principales miembros del movimiento en sus actuaciones públicas” (De la Rosa Quiñones, 2010: 60)<sup>28</sup>. En este sentido, Marcos explica:

Yo pienso que hay como una serie de intersecciones. Existe el zapatismo del EZLN, en el que están las comunidades y las fuerzas combatientes. Separo las dos cosas porque las comunidades se comunican a partir de las fuerzas combatientes. Los indígenas establecen relaciones con el exterior a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Esto es importante porque es una estructura militar. Entonces, mucho del discurso y de la práctica zapatistas tiene todavía esa dosis de autoritarismo o de impaciencia, digamos, de los militares (Le Bot, s/f: 109).

No obstante, el EZLN reconoce que el discurso viene plagado de unión, de juntarse, de ser un “nosotros”, un colectivo. Esta concepción es seña distintiva del discurso zapatista. Su novedad está en una “redimensionalización de la palabra política que, paradójicamente, vuelve a mirar al pasado”. Por ello encontramos que su discurso hace referencia constante a la memoria colectiva, pero sin quedarse sólo en ello. Su lenguaje pareciera que “es muy redondo, lo que le ha permitido girar, pero también resbalar” (Le Bot, s/f: 148).

Los marcos interpretativos de la palabra zapatista consiguieron que las personas que se movilizaron en su apoyo configuraran una identidad colectiva alrededor del movimiento, “les dio sentido a sus esfuerzos y

---

<sup>28</sup> “El segundo, por un lado, se compone de la narrativa elaborada por las bases indígenas del EZLN que, con un lenguaje sencillo y contundente, expresan las demandas del zapatismo local, y, por otro, de una construcción discursiva más amplia que corresponde a lo que aquí llamamos el proceso de resemantización, es decir, la forma en que el discurso oficial es entendido y adoptado popular y socialmente dependiendo esto último de la experiencia particular desde la que algunos grupos de la ‘Sociedad Civil’ realizan su interpretación” (*Ibid.*).

logró sumar a su causa a otros actores no vinculados originalmente con ese proceso” (De la Rosa Quiñones, 2010: 257). Como Vázquez Montalbán le expone a Marcos:

Habéis creado, al menos, una poética revolucionaria alternativa. Códigos nuevos, para describir una nueva situación. Ejemplificáis las propuestas políticas mediante fábulas, a veces incluso la descripción de una situación. El uso fijo de la máscara y la utilización del concepto de máscara alcanza un nivel polisémico de expresión. La máscara primero es un elemento defensivo para que los represores no os identifiquen, pero llega el momento en que eso es lo de menos. La máscara deviene metáfora. La sociedad está enmascarada y vuestra máscara le ayuda a contemplar su propio rostro enmascarado (2001: 198-199).

También por ello, el discurso zapatista trae consigo un interlocutor. Esto explicaría por qué existen diferentes tipos de comunicados que incluyen relatos históricos o míticos, cartas “específicas”, cuentos para niños y niñas, fábulas o diatribas teóricas, poesías, denuncias, reclamos y solidaridad con otros movimientos considerados afines a los postulados y perspectivas zapatistas. Con esta diversidad de enunciar su palabra, la organización zapatista demuestra su interés por la construcción de otra comunicación política alternativa.

De ahí su preocupación por ser silenciados por el poder estatal o el capital, ya que actualmente su arma es la comunicación. Y la “lógica del desafío simbólico tiene una enorme similitud con la lógica de las formas cotidianas de resistencia” (Scott, 2011: 232). Por lo mismo han construido medios internos como las radios comunitarias zapatistas en los diferentes Caracoles. Es una forma en que se dan los mensajes relacionados con las áreas de trabajo (salud, educación, producción y construcción de autonomía).

En estas radios que se escuchan en las comunidades zapatista (y no zapatistas) también tratan temas políticos, ponen canciones revolucionarias y músicas tradicionales. Estas radios funcionan para “contrarrestar la guerra ideológica del mal gobierno”, señala un compa coordinador de las radios comunitarias del Caracol de Oventik. Y aclara: “Todo lo que se transmite es para el pueblo, es para todos, por eso decimos que es radio comunitaria”. Para Silvia Soriano:

La importancia de la radio comunitaria es evidente por múltiples razones: por poder transmitir en el idioma propio, por poder hacer uso de la palabra, por llegar a lugares más lejanos y dar a conocer el pensamiento y la cultura de cierto grupo social, por saber y ejercer que el territorio también es el espacio, nuestro proyecto de la radio es el ejercicio real de nuestro derecho a la autonomía (2009b: 18).

El vasto número de comunicados y escritos de variada índole (tal vez un bagaje más grande que Lenin, nos diría en una clase el Dr. Raúl Ornelas), han sido un elemento esencial para la lucha zapatista, tanto de la organización como del movimiento. Y es claro que no se tienen los medios económicos, legales, institucionales para “competir” con los medios masivos y comerciales de comunicación, pero las y los zapatistas supieron manejar los recursos a su alcance para llegar a muchos de los rincones del mundo. Como señala Matamoros: “En unos minutos, pueden informar al mundo de una intervención armada” (2009: 311)<sup>29</sup>.

Finalmente, cabría hacer una distinción entre dos formas en que el discurso zapatista se manifiesta, de acuerdo con la figura a la cual se refiere y a las intenciones del nombrarle. Por un lado, podemos encontrar un tipo de retórica que hace una crítica objetiva y metafórica hacia el actuar del Estado (incluyendo toda la institucionalidad partidista) y del capital, cuyo lenguaje podría considerarse como duro y violento. Por el

---

<sup>29</sup> Es preciso mencionar que esto no es una acción aislada de la organización zapatista, sino que existe una red de individuos y colectividades que han impulsado que su discurso innovador y atractivo se difunda. Incluso, hay colectivos y personas que solidariamente traducen los comunicados zapatistas a sus propios idiomas, rompiendo la barrera lingüística. Sobre ello se habla posteriormente.

contrario, cuando se apela o se llama a la sociedad civil, nacional o internacional, así como a los pueblos en resistencia, su discursividad se torna más conciliadora y amable e incluso poética.

Esto no es algo casual. Más bien, su configuración tiene el objetivo de marcar tajantemente la diferencia entre quién es el enemigo contra el cual hay que luchar para construir un mundo mejor y quién es el actor indispensable para que ello pase. Este lenguaje tiene la intención de insertarse en la conciencia y en la memoria colectiva, para mover a la acción organizada con el objeto de cambiar el mundo. Y casi no han fallado en sus predicciones y análisis. Nadie debería quedar indiferente ante este llamado. Ellas y ellos señalan:

La flor de la palabra no muere, aunque en silencio caminen nuestros pasos. En silencio se siembra la palabra. Para que florezca a gritos se calla. La palabra se hace soldado para no morir en el olvido. [...] Naciendo y viviendo nos morimos. Siempre viviremos. Al olvido sólo regresarán quienes rinden su historia (EZLN, “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”, *Enlace Zapatista*, 01/01/1996).

Si existe alguien que sabe cómo manejar los discursos, la palabra y los medios para hacerse escuchar, sean éstos libres o comerciales, es el zapatismo. En enero de 1994 el EZLN se levantó en armas y pronto encontró eco en sus palabras y en su lenguaje indígena que tradujo con base en metáforas y poesía las causas de la resistencia india, pero no sólo la suya, sino que apeló a la conciencia e identidades colectivas no étnicas. Es también una insurgencia mediática que a la fecha sigue teniendo influencia en varios sectores de la sociedad civil nacional o internacional, generando identidades colectivas que se suman a la acción social en pro del zapatismo. Es una estrategia que convoca a las y los de abajo y a la izquierda. Y ello es gracias a que

La re/creación, apropiación y resignificación del discurso neozapatista por sus protagonistas es parte constituyente de sus identidades. Estas últimas, como las naciones, son narraciones donde las comunidades y los sujetos, reinterpretan el pasado y proyectan la historia hacia un futuro deseable (Millán, 2014: 20).

## **b) Medios libres, alternativos, autónomos o como se llamen**

*La palabra que nació dentro de estas montañas, las montañas zapatistas,  
encontró oídos que le dieron cobijo,  
la cuidaron y la lanzaron de nuevo para que lejos llegara y diera la vuelta al mundo*  
**EZLN**

El 13 de mayo de 2014, días después del asesinato del maestro base de apoyo zapatista Galeano, el Subcomandante Insurgente Moisés dio a conocer que el homenaje respectivo se realizaría en La Realidad el día 24 del mismo mes. Se hacía una invitación a las personas que quisieran solidarizarse, pero lo importante para el tema que abordamos fue lo siguiente:

[...] invitamos especialmente a las compañeras y compañeros de los medios libres o alternativos o autónomos o como se diga, o sea los que no son de paga, que son de la Sexta, o sea que son nuestros compañeros y compañeras y que tienen su comisión de “escucha” en sus tierras. Y que tal vez... así ponle o sea que “tal vez” vamos a dar una conferencia de prensa la Comandancia General del EZLN con los medios libres o como se diga, que están en la Sexta. Digo “tal vez” porque luego no da tiempo por el trabajo y no hay que quedar mal. Y que los medios de paga no están invitados, ni los vamos a recibir”.

Debido a esa convocatoria específica, los medios libres, alternativos, autónomos o como se llamen, asistieron a La Realidad a rendir el homenaje a Galeano. Pero, sobre todo, a documentar el dolor y la rabia que las y los zapatistas sintieron ante la agresión paramilitar perpetrada por la CIOAC-H. Desde San Cristóbal de las Casas se construyó más de un kilómetro de Caravana motorizada con dirección a la Selva Lacandona,



trayecto que duraría más de 30 horas. “El cerco mediático e informativo en torno a las comunidades zapatistas está cabrón...Pero la Realidad saldrá a la luz”, nos relataría el *mediolibrista* Menchaka (2014).

Pero hay que dar un paso atrás a la historia. Después de los enfrentamientos armados entre el EZLN y el ejército federal, la organización zapatista ideó diversas maneras para mantener la atención de la sociedad civil. Sacaron comunicados, convocaron a eventos políticos nacionales e internacionales y estuvieron dispuestos al diálogo con el gobierno federal. Estas acciones los hacía interactuar con activistas e integrantes de la sociedad civil, atrayendo las luces hacia sus demandas y, sobre todo, para que otros actores se organizaran en solidaridad con el movimiento indígena zapatista.

Como resultado, en 1994, un estudiante de la ciudad de Smarthmore llamado Justin Paulson publicó el primer portal de internet con información de las y los zapatistas. Después de ello se construyeron muchos sitios con información y enlaces a los grupos de apoyo en todo el mundo. Por medio de Internet, la organización zapatista pudo hacer confluir a muchos colectivos organizados que fueron capaces de expandir su lucha e intercambiar información y experiencias con grupos afines (Martínez-Torres, 2001: 352).

La web ha sido fundamental para compartir de forma más libre datos relacionados con el zapatismo. Además de difundir las palabras de la organización, el movimiento también publica interpretaciones, análisis, relatos, vivencias, noticias, reportajes, fotografías, videos, entre otra información relacionada con la situación y experiencia del zapatismo. Como señala Isabel De la Rosa, “la manera en que grupos y actores muy diversos reinterpretaron el zapatismo, sus símbolos y su discurso, [...] nos permite ver una parte de las dinámicas interpretativas que participaron en la construcción del imaginario zapatista” (2010: 68).

Los activistas que confluyen en el zapatismo comparten la matriz discursiva de la organización zapatista y la extienden a otros colectivos y movimientos, tejiendo redes de información y solidaridad. Los llamados a la dignidad lograron construir puentes semánticos con diversos sectores sociales que generaron simpatía con las y los indígenas sublevados. Esto provocó la creación de infinidad de medios de comunicación libres, autónomos o como se llamen, que apoyan directamente al zapatismo, pero que también se han centrado en documentar la experiencia de diversas luchas sociales afines a los postulados zapatistas.

Cabe señalar que el impacto de los discursos depende no sólo de los soportes físicos de expresión, sino también de las personas que los crean y difunden. La red de comunicación que construyó la sociedad civil del zapatismo se generó entorno al discurso y la acción del EZLN, pero su logro característico fue hacer uso de las nuevas tecnologías de la información para llegar a lugares distantes del mundo de forma medianamente puntal y provocar la acción de otros sectores sociales cuando la organización zapatista se expresa y convoca.

Las redes de solidaridad con el zapatismo constituyen la concurrencia de la organización armada y la sociedad civil. Como resultado, el EZLN tuvo a su disposición las plataformas informativas y tecnológicas que construyeron diferentes activistas, pudiendo diseminar su comunicación política alternativa a esferas sociales más amplias. Lo destacado es que este zapatismo civil se generó con base en “la iniciativa espontánea de activistas y simpatizantes con la causa indígena. Nadie recibió instrucciones, ni órdenes o un plan de cómo hacerlo. No fue, como a veces se ha señalado, organizada por un subcomandante Marcos conectado en algún lugar de la espesura de la Selva Lacandona, donde no llega el teléfono ni la electricidad” (Rovira, 2009: 75).

El Estado mexicano no supo cómo enfrentar esta red de comunicación política alternativa construida por el movimiento zapatista; la estrategia siempre empleada de omisión y de tergiversación de la información no pudo con las nuevas plataformas sustentadas en internet. Éste ha sido el éxito comunicativo del zapatismo.

Cuando se da a conocer el levantamiento armado de un grupo de indígenas chiapanecos, un “ejército de periodistas” de todo tipo de medios de comunicación comercial se hizo presente en el lugar de los hechos, específicamente en San Cristóbal de las Casas. El rol que jugó esta “guarnición” en los primeros momentos de la insurrección fue esencial para que el discurso zapatista se posicionara en el escenario nacional, pero sobre todo en el internacional. La primera entrevista al Subcomandante Marcos se publicó en el diario italiano *L'Unità* el 4 de enero y en ella se expuso lo que buscaba la organización armada:

No nos preocupa la respuesta de gobierno, sino la respuesta de la gente [...]. Nos interesa saber qué ejemplo producirá este hecho, qué cosa moverá en la conciencia nacional. Esperamos que algo se mueva, no sólo a nivel de la lucha armada, sino en todos los sentidos. Esperamos que ponga fin a esta dictadura disfrazada (“Nos hemos preparado en la montaña desde hace diez años”, *Enlace Zapatista*, 04/01/1994).

El mérito del EZLN es haber generado amplia presencia informativa y resonancia mediática que produjo un reflejo múltiple que se propagó en los ámbitos urbanos, campesinos, indígenas y de las personas excluidas en todo el mundo. Los zapatistas supieron traducir su rebeldía en términos reconocibles para otros lugares del mundo e internet sería la herramienta primordial que permitió la identificación colectiva con el discurso y reivindicaciones del grupo armado.

Xóchitl Leyva explica que estos discursos “producían una voz colectiva heterogénea, una entidad multifacética que incluía y acomodaba demandas y discursos agrarios, ecologistas, guerrilleros, de Liberación Nacional, feministas, pro democracia, pro derechos humanos e indígenas, antimperialistas y antineoliberales. Este traslape ha facilitado la creación de una identidad colectiva, la ‘zapatista’, que permite la coexistencia de organizaciones heterogéneas al interior de un laxo frente popular que no llega a tener una estructura política” (Citad en Rovira, 2009: 33). Es decir, la palabra zapatista funciona como una especie de discurso moral que manifiesta públicamente una identidad y solidaridad de abajo y a la izquierda en contra del sistema opresor.

El EZLN no controló el fenómeno del zapatismo en Internet y tuvo la habilidad de dejarlo fluir. Este empleo de la red informática “permitió a los zapatistas difundir información y su llamamiento por todo el mundo al instante, y establecer una red de grupos de apoyo que ayudaron a crear un movimiento de opinión pública internacional, que hizo literalmente imposible al gobierno mexicano utilizar la represión a gran escala” (Castells, 1999: 103). El Subcomandante Marcos explica:

Al leer los documentos zapatistas parece que el concepto de nación, de patria, tiene un papel estratégico. La nación como nuevo escenario para articular las diferentes luchas [...] Retomando esos conceptos de nación, patria, libertad, democracia, justicia, el EZLN se conecta con una tradición de lucha, con una tradición cultural y produce este lenguaje que logra permear a estratos de la sociedad muy de símbolos [...] Digamos que el zapatismo llama a una puerta, la puerta del lenguaje político; la encuentra abierta, encuentra que a través de ella se puede entrar a muchas partes y se introduce por allí... (Le Bot, s/f: 148).

El EZLN supo construir un discurso que incorporó elementos simbólicos que interpelaban y sacudían subjetivamente a muchas personas, lo que forjó mayores identificaciones con el movimiento. Incluso, Guiomar Rovira señala que “la magnitud y la importancia de los hechos” provocó que las y los periodistas modificaran su forma tradicional de trabajar “para darle mayor importancia a la voz y a la posición de los rebeldes, así como a la condición de los pueblos indígenas de Chiapas, que a la versión oficial. Esto resultó ser un hecho inédito en el periodismo nacional históricamente controlado por el Estado” (Rovira, 2009: 20).

El discurso zapatista nace de la mezcla entre la visión interna del movimiento y de sus objetivos, con las visiones, posiciones y retroalimentaciones generadas en los colectivos y organizaciones de la sociedad civil.

A través de este discurso, el EZLN estimuló la participación de muchos actores a luchar contra el Estado y el capital, empleando para ello una retórica incluyente y tolerante.

De acuerdo con Guiomar Rovira, el movimiento zapatista transnacional es un actor colectivo “fácil de definir en términos comunicacionales, como rizoma o tendido eléctrico que se prende en su misma actualización, distinto de un actor organizado, permanente o jerárquico” (2009: 237). De esta manera, la dimensión local de las comunidades se manifiesta a nivel global y viceversa, por medio de redes alejadas de la institucionalidad estatal o de organizaciones jerárquicas. La transformación sobre quién es el enemigo en el discurso zapatista alimentó la simpatía y la adherencia con la lucha. Ahora el contrincante no es sólo el “mal gobierno” mexicano, sino el modelo neoliberal que afecta a todas y todos a lo largo y ancho del planeta.

Ahora bien, la creación de plataformas y medios libres y alternativos, sobre todo por internet, que confluyen con la posición y visión política y económica de la organización zapatista, permitió que el EZLN sea escuchado a nivel mundial. Pero también generó que diversos colectivos y organizaciones empiecen a construir otras formas de hacer comunicación política, sustentadas en la autonomía y autogestión de los medios de comunicación. Esto ha permitido que la información sobre las múltiples luchas en contra del neoliberalismo y del Estado que se dan en diferentes partes del planeta se difunda de forma más amplia.

Como señala Vázquez Montalbán, los comunicados y el lenguaje del EZLN modificaron “las reglas del juego y los códigos de comunicación e interpretación con los que habitualmente se entendían o se confundían los productores y los receptores de la palabra política” (2001: 165). Un italiano explica: “Lo que nos une es una experiencia en común [...] Y descubrimos algunas cosas: lo simple y lo concreto, y también el hecho de que la palabra y la comunicación en la lucha pueden cambiar a la gente” (Rovira, 2009: 193).

El llamado de los indígenas chiapanecos sigue siendo escuchado por amplios sectores y colectivos a lo largo del mundo, y continúa siendo factor de movilización y de acción ante sus convocatorias. A cada evento asisten muchas personas y sobre todo medios libres, autónomos o como se llamen, con cámaras, micrófonos, grabadoras, laptops, discos duros, en fin, con el equipo necesario para documentar y romper el cerco mediático que gira en torno al zapatismo. Y ellos, las y los zapatistas, saben que hay diversidad de medios que están de su lado y que difunden de forma clara lo que el movimiento quiere expresar. Además, reconocen que gracias a ellos, se da a conocer que la lucha de las comunidades indígenas zapatistas sigue viva y que la construcción de otro mundo es posible. Machaka (2014) nos relata:

El Comandante Tacho andaba de un lado para otro dando indicaciones, señalando para dónde sí y para dónde no, cómo si y cómo no, por dónde tenían que ir los compañeros, en fin, claramente estaba al mando de la organización del asunto este del homenaje. Así que nos armamos de valor y decidimos acercarnos a él para solicitarle su ayuda y apoyo en nuestras importantísimas labores de medios libres. Y después de perseguirlo y corretearlo por un buen rato al fin logramos captar su atención y hacer que hablara con nosotros.

- Necesitamos esto, lo otro y eso también. Le dijimos...
- Esperen un momento, pero quiénes son ustedes??. -Nos contestó
- Somos los medios compas. Alguien atinó a responder rápidamente
- ¿Medios compas?.. pero si nosotros lo que queremos son compas completos

La acción colectiva del movimiento está caracterizada por el uso de simbolismo. Éste y la memoria colectiva de una historia de despojo, de opresión, de explotación y de represión juegan un papel muy importante en la definición del movimiento, además de que son utilizados para crear simpatía y apoyo a su lucha, para mover

a la acción. En este sentido, los medios libres no están “cubriendo” esta guerra, sino que luchan al lado del movimiento zapatista y de otras expresiones de rebeldía que impulsan y construyen autonomía. La labor de los medios libres y autogestivos que documentan y difunden las experiencias de lucha y resistencia contra el Estado y el capital es muy importante para poder construir una alternativa al modelo impuesto. Por eso, como advierte hace poco un compañero en una conversa: “es más peligroso hacer medios libres que aventar una bomba molotov”. Sin embargo, el EZLN advierte: “No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder” (Cuarta Declaración... *Op. Cit.*).

### 3.4. Acción colectiva zapatista

*Pelearnos, moriremos,  
pero no seguirá esta larga noche sin que un relámpago anuncie la mañana  
... para todos  
EZLN*

Los movimientos sociales son construcciones colectivas que se forman a partir de diversos procesos y coyunturas que posibilitan o incitan la participación de sus integrantes. Para que esta intervención activa se logre, es necesaria una identificación con las causas y reivindicaciones del movimiento, un “nosotros” colectivo que se sustentaría “en los fines de la acción (el sentido que tiene la acción para el actor); aquéllas vinculadas con los medios (las posibilidades y límites de la acción) y, finalmente, aquéllas referidas a las relaciones con el ambiente (el campo en el que tiene lugar la acción)” (De la Rosa Quiñones, 2010: 33).

Estos elementos fueron analizados por el EZLN antes de su aparición pública, que sabemos, fue un levantamiento armado. Emplearon la violencia no como la opción preferencial frente a la opresión sufrida, sino como la única salida que ofrecía el poder estatal y el capital. En el primer subcapítulo se muestran algunas acciones del movimiento como la guerra y la construcción de la autonomía.

La esperanza de un mundo diferente que ha despertado el EZLN hermana y motiva a diversidad de hombres y mujeres que se ponen en marcha para modificar la realidad apabullante. Las acciones colectivas de este sector del movimiento zapatista en general y que responden directamente al llamado de la organización armada son tema del segundo subcapítulo.

Es necesario precisar que todas las acciones expuestas están sustentadas en la afinidad y en la identidad y memoria colectivas construidas y comunicadas por el zapatismo. Su discurso ha generado lazos comunitarios y el reforzamiento de identidades colectivas que formaron actores sociales vinculados con la lucha y resistencia indígena, pero que no se queda ahí. El movimiento zapatista en general, creó redes de acción e identidad que, con base en la interacción y comunicación política, ha logrado construir un *nosotros* compartido para luchar juntos contra el sistema neoliberal. Un abajo y a la izquierda colectivo que da sentido a la lucha, a la rebeldía y a la resistencia.

#### a) De la organización: guerra y autonomía

El Sup toma una foto al fotógrafo tomando fotos. El fotógrafo se descubre fotografiado y se adivina incómodo. Inútilmente trata de recomponer su postura y aparecer como un fotógrafo tomando fotos. Pero no, es y sigue siendo un espectador. El momentáneo hecho de ser fotografiado lo lleva a ser actor. Y, como siempre, los actores deben asumir un papel, lo que no es sino una forma elegante de evitar decir que deben tomar partido, asumir un bando, tomar una opción. En las montañas del Sureste mexicano no hay muchas, y si despejamos un poco el alud de

declaraciones fantásticas de funcionarios de diversa calaña, veremos que sólo hay dos opciones: guerra o paz. En ambos bandos hay ya actores (EZLN, “Los indígenas del Sureste mexicano sólo aparecían en las imágenes de los museos, las guías turísticas y las promociones artesanales”, *Enlace Zapatista*, 08(02/1996).

El zapatismo sorprende a lo largo y ancho del mundo por lo ingenioso de sus estrategias y por las formas que emplean para la acción colectiva. El movimiento se aleja de las maneras tradicionales de hacer política y construye procedimientos de participación autónomos en relación con el sistema político mexicano. Para ejemplificar sus formas diversas, el propio EZLN señala: “Y miren lo que son las cosas porque, para que nos vieran, nos tapamos el rostro; para que nos nombraran, nos negamos el nombre; apostamos el presente para tener futuro; y para vivir... morimos” (Carta para agradecer apoyo desde el extranjero... Op. Cit.).

Para entender las causas que provocaron la insurrección indígena, las y los zapatistas nos recuerdan que existen personas que se conforman con ser esclavos en este sistema de dominación en el cual estamos inmersos. Esta gente se adapta a las migajas que el poder estatal y del capital les ofrece y se dignan y contentan con “tener” lo poco que tienen que a cambio de sumisión les entregan; es decir, se venden, se rinden, dejan su dignidad por una posición de obediencia en el mercado global de subordinaciones.

Sin embargo, también existen las personas que no consienten este estado de las cosas y que se deciden actuar de otra forma para encarar al poder. Se vuelven inoportunos, perturbadores, desagradables, no se venden ni se rinden. En todas las partes del mundo podemos encontrarnos con hombres y mujeres que se resisten al exterminio provocado por el modelo neoliberal y se disponen a pelear, a luchar por construir un mundo en donde quepan todos los mundos, como la Subteniente sanitaria Elena, cuyo ejemplo es el siguiente:

¿Y usted vivió con paciencia esta formación que le fueron dando? ¿Cómo la vivió?

Pues la viví bien, contenta, con mis compañeros.

¿Esperando la guerra o esperando que se resolvieran las cosas y que no hubiera la guerra?

No, porque esperábamos la guerra, porque sabíamos nosotros, de muchos años, que han luchado todos los mexicanos, que no se ha resuelto pues. Hay huelgas, hay todo pues, pero no se resuelve así nada más con puras palabras. Por eso siempre pensábamos nosotros que sí va a haber la guerra, porque ya vimos pues: con las armas, con palabras no.

¿Usted tiene entrenamiento militar también?, ¿usted sabe tomar un fusil, sabe disparar?

Claro que sí, sé disparar. (“La situación de las mujeres”, en *Enlace Zapatista*, 08/03/1994)

La fecha del levantamiento no se escogió al azar. Ese día entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio firmado con Estados Unidos y Canadá, el cual, de acuerdo con el discurso gubernamental, sería la entrada de México al primer mundo, al desarrollo de la nación y a la modernidad capitalista. Para las y los indígenas chiapanecos, este acuerdo implicaría la pérdida de sus territorios, mayor pobreza y marginación, así como el quebranto de la memoria e identidad colectiva de las comunidades, pues el sistema neoliberal se introduciría hasta en los niveles más recónditos de la cotidianidad india. Después de 10 años de preparación, el 1 de enero de 1994 las y los indígenas aglutinados en el EZLN iniciaron la guerra contra “el mal gobierno”. Tomaron siete cabeceras municipales de Chiapas y desarmaron a la policía y a las guardias blancas de ganaderos y finqueros.

El mundo voltearía a mirar un rincón y una forma de vida que parecían olvidados: las comunidades indígenas de Chiapas. Esta acción sorprendente y sorpresiva fue la explosión de la “digna rabia” contenida durante mucho tiempo por la explotación, el desprecio y la marginación de que fueron objeto. Con las armas en la mano, las y los indígenas del EZLN decían: ¡Aquí estamos!

En el amanecer de nuestro “¡Ya basta!” la tierra dio los frutos de esa siembra. En lugar de dolor nació rabia, en lugar de humillación surgió dignidad, en lugar de lamentos se cosecharon armas. Miles de hombres y mujeres desenterraron, del mismo suelo que sólo les daba pobreza, el tierno fuego que poblaría sus manos, cubrieron su rostro, borraron su pasado, dejaron atrás su nombre y sus tierras y se dieron en andar los pasos de la guerra. (Aniversario del asesinato de Zapata... *Op. Cit.*).

En el estado de Chiapas, viven, conviven y sobreviven diferentes grupos indígenas. Por lo mismo, el EZLN está integrado por varios de ellos, que son los tsotsiles, tseltales, choles, tojolabales, zoques y mames. Antes del levantamiento armado, estas colectividades indias sólo aparecían en los museos, en las guías turísticas y en las ferias artesanales, o en su caso, como objeto de estudio antropológico, muestra de un pasado que enorgullece pero muy lejano en la historia. Sin embargo, “el ojo del fusil obligó al ojo de las cámaras a mirarlos de otra forma. Son hoy el ejemplo de resistencia y dignidad que la humanidad había olvidado, que había perdido, que ha vuelto a encontrar” (Los indígenas del Sureste mexicano... *Op. Cit.*).

Después de los primeros días de levantamiento y debido a los reclamos de la sociedad civil, el Estado mexicano acepta dialogar con los sublevados. Para las y los zapatistas, el problema radicaba en la dignidad indígena, por ello plasmaban que querían “paz con dignidad o guerra con dignidad” (EZLN, “Respuesta a Manuel Camacho”, *Enlace Zapatista*, 31/01/1994). En este sentido, aceptaron dejar de lado los combates armados e iniciar el diálogo con el gobierno, a pesar de que advertían:

Estamos listos, no temblará nuestro paso en el doloroso camino de la guerra. Si ésa es la orden de nuestros jefes, nosotros, los guerreros de las montañas, los muertos de siempre, los que en la noche andan, los armados de verdad y fuego, los que tienen que morir para vivir, volaremos de nuevo por el aire, las sombras y la tierra para hablar la palabra de fuego y muerte. Estamos listos. No será sordo nuestro corazón en el incierto inicio del diálogo. Si ésa es la orden de nuestros jefes, nosotros, la tierna furia, los transgresores del olvido, los profesionales de la esperanza, la dignidad sin rostro, detendremos todavía el coraje que la burla enciende en nuestro pecho armado (XI Aniversario del EZLN... *Op. Cit.*).

El movimiento zapatista provocó que muchos indígenas tomaran conciencia de que la satisfacción de las reivindicaciones indias debe pasar por modificaciones en la política de todos los niveles gubernamentales. Pero la clave esencial fue levantarse en armas, lo que generó visibilidad y peso político a unos actores que habían permanecido en el anonimato y no tenían hasta entonces ninguna posición dentro de la agenda nacional.

Isabel De la Rosa nos explica que “en unos momentos la acción evidencia la necesidad de cierta definición del ‘nosotros’, y en otros la definición o autoidentificación incentiva alguna acción o práctica contenciosa” (2010: 33). Así, la acción del EZLN generó una identificación colectiva con el movimiento, ya que su apuesta no era sólo para que el Estado mexicano solucionara las demandas que planteaba la organización armada, sino que iba más allá, por una transformación profunda de la convivencia colectiva en el país. Para ellos, “el rechazo a la clase política no es un rechazo al hacer política, sino a una forma de hacerla” (EZLN, “El mundo: Siete pensamientos en mayo de 2003”, *Enlace Zapatista*, 02/05/2003).

La clásica frase “para todos todo, nada para nosotros” generó simpatías por parte de diversos sectores de la población, lo que provocó una participación muy notable de la sociedad civil. En este contexto fue que se iniciaron los Diálogos para la paz en la catedral de San Cristóbal de las Casas. Estas reuniones no lograron el objetivo y se interrumpieron, pero un año más tarde se abrió otro proceso de diálogo en San Andrés Larrainzar. Como resultado de éstos últimos se firmaron los llamados Acuerdos de San Andrés en los que se reconoce a los indígenas autonomía en la administración de sus recursos y en el modo de organizarse dentro de sus comunidades. No obstante, cuando se intentó plasmar dichos acuerdos en una reforma constitucional y legal, la posición del gobierno fue argumentar que ellos implicarían la fragmentación o balcanización del país. Y en vez de refrendar los Acuerdos de San Andrés, el Estado decidió incrementar la presencia militar en Chiapas, así como cooptar y dividir a las comunidades con gran presencia de bases de apoyo zapatistas.

Con la transición del poder y con la llegada de Vicente Fox a la presidencia de México, los zapatistas volvieron a tocar las puertas del poder. A principios de 2001 se realizó una marcha desde las comunidades hacia la capital mexicana. En ella participaría una comisión de 24 comandantes y comandantas del EZLN para insistir en la aprobación de la Ley COCOPA. “La comitiva fue formada por trece tzeltales: los Comandantes Abraham, Alejandro, Eduardo, Esther, Fidelia, Filemón, Gustavo, Ismael, Maxo, Moisés, Ornar, Sergio y Zebedeo; cinco tzotziles: Comandantes David, Isaías, Javier, Susana y Yolanda; dos choles: Comandantes Abel y Bulmaro; tres tojolabales: Comandantes Daniel, Míster, Tacho; y un mestizo: Subcomandante Insurgente Marcos” (Millán, 2014: 111).

A pesar de las grandes movilizaciones y muestras de apoyo hacia las y los zapatistas, así como a la aprobación de reformas legales con base en los Acuerdos de San Andrés, las y los legisladores aprobaron por unanimidad una reforma que no reconocía los pactos ni las formas de organización indígena reivindicadas por el EZLN. De esta manera, la clase política mexicana cerró la puerta a la autodeterminación de los pueblos indios y evitó una salida negociada al conflicto.

Ante el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del Estado mexicano, el EZLN decidió implementar otra estrategia de resistencia, buscando construir desde la base de sus comunidades los cimientos de una autonomía material y organizativa. Es decir, se aplicó el cumplimiento de dichos Acuerdos de facto. Para ello, lo primero que era necesario implementar fue la separación de la estructura político-militar de las formas de organización de las comunidades. Acciones y decisiones que antes tomaba la organización armada se fueron traspasando a las autoridades comunitarias elegidas por los pueblos. Sobre ello, las y los zapatistas explican:

Desde entonces [...] la dirección del EZLN ya no se metió a dar órdenes en los asuntos civiles, pero acompañó y apoyó a las autoridades elegidas democráticamente por los pueblos, y, además, vigiló que se informara bien a los pueblos y a la sociedad civil nacional e internacional de los apoyos recibidos y en qué se utilizaron. Y ahora estamos pasando el trabajo de vigilancia del buen gobierno a las bases de apoyo zapatistas, con cargos temporales que se rotan, de modo que todos y todas aprendan y realicen esa labor. Porque nosotros pensamos que un pueblo que no vigila a sus gobernantes, está condenado a ser esclavo, y nosotros peleamos por ser libres, no por cambiar de amo cada seis años (Sexta Declaración... Op. Cit.).

Asimismo, el EZLN traspasó a las Juntas de Buen Gobierno y a los Municipios Autónomos los apoyos y contactos que se habían realizado; además del soporte político y económico tejido desde el levantamiento armado. La transformación del movimiento armado en un actor social y político más amplio se pudo lograr al hacer esta separación. “Al no caer en las provocaciones del mal gobierno, empezamos a responder en vías

pacíficas [...] Entramos en otra etapa de lucha política”, apunta un Comandante del CCRI-Zona Altos (Citado en Serna, 2009: 76). Estas modificaciones se dieron a conocer a mediados de 2003. La transformación tuvo tres connotaciones y cambios primordiales: en su estructura interna, hacia fuera y en su forma de lucha. Al interior de la organización, se dio la separación entre órganos civiles y político-militares (como ya mencionamos), lo cual implicó el surgimiento de los Caracoles y la constitución de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) con el objeto de practicar la experiencia del mandar obedeciendo, es decir, del buen gobierno en las comunidades zapatistas.

Los cambios hacia el exterior estaban relacionados con la forma en que la organización zapatista tendría interacción con la sociedad civil y con las agrupaciones alrededor del movimiento. En cuanto a la forma de la lucha, se ratificó la implementación de otra forma de organización alejada del Estado, con el objeto de aplicar por la vía de los hechos los Acuerdos de San Andrés.



Se han hecho muchos trabajos sobre la forma en que el EZLN ha llevado a cabo dichos Acuerdos. Sin embargo, no obsta señalar, de forma general, sus características esenciales para comprender esta otra manera de acción colectiva zapatista. En principio, el gobierno autónomo está dividido en zonas, que son los campos de acción de las JBG. Hay cinco zonas cuya sede política son los Caracoles, conocidos por número y nombre

coloquial como: I- La Realidad, II- Oventik, III- La Garrucha, IV- Morelia y V- Roberto Barrios. Aquí sus nombres y los grupos indígenas que los integran:

El Caracol de la **Realidad**, de zapatistas tojolabales, tzeltales y mames, se llamará “MADRE DE LOS CARACOLES DEL MAR DE NUESTROS SUEÑOS”, o sea “S-NAN XOCH BAJ PAMAN JA TEZ WAYCHIMEL KU”UNTIC”.

El caracol de **Morelia**, de zapatistas tzeltales, tzotziles y tojolabales, se llamará “TORBELLINO DE NUESTRAS PALABRAS”, o sea “MUC”UL PUY ZUTU”IK JU”UN JC”OPTIC”.

El Caracol de **La Garrucha**, de zapatistas tzeltales, se llamará “RESISTENCIA HACIA UN NUEVO AMANECER”, o sea “TE PUY TAS MALIYEL YAS PAS YACH”IL SACÁL QUINAL”.

El Caracol de **Roberto Barrios**, de zapatistas choles, zoques y tzeltales, se llamará “EL CARACOL QUE HABLA PARA TODOS”, o sea “TE PUY YAX SCO”PJ YU”UN PISILTIC” (en tzeltal), y “PUY MUTTIT”AN CHA “AN TI LAK PEJTEL” (en chol).

El Caracol de **Oventik**, de tzotziles y tzeltales, se llamará “RESISTENCIA Y REBELDÍA POR LA HUMANIDAD”, o sea “TA TZIKEL VOCOLIL XCHIUC JTOYBAILTIC SVENTA SLEKILAL SJUNUL BALUMIL” (EZLN, “Chiapas: la treceava estela. Tercera parte: un nombre. La historia del sostenedor del cielo.”, *Enlace Zapatista*, 21/07/2003).

Cada Caracol está dividido en municipios autónomos y éstos a su vez en regiones que están integradas por una serie de comunidades. La Junta es el ente organizativo de gobierno autónomo y el Caracol es el espacio



físico donde radica la Junta. Cada Junta tiene una demarcación territorial de influencia específica, así como un nombre:

La Junta de Buen Gobierno **Selva Fronteriza** [La Realidad] (que abarca desde Marqués de Comillas, la región de Montes Azules, y todos los municipios fronterizos con Guatemala hasta Tapachula), se llama “HACIA LA ESPERANZA”, y agrupa a los municipios autónomos de “General Emiliano Zapata”, “San Pedro de Michoacán”, “Libertad de los Pueblos Mayas”, “Tierra y Libertad”.

La Junta de Buen Gobierno **Tzots Choj** [Morelia] (que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de Ocosingo, Altamirano, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chilón, Teopisca, Amatenango del Valle), se llama “CORAZÓN DEL ARCOIRIS DE LA ESPERANZA” (en lengua: “Yot’an te xojobil yu’un te smaliyel”), y agrupa a los municipios autónomos de “17 de Noviembre”, “Primero de Enero”, “Ernesto Ché Guevara”, “Olga Isabel”, “Lucio Cabañas”, “Miguel Hidalgo”, “Vicente Guerrero”.

La Junta de Buen Gobierno **Selva Tzeltal** [La Garrucha] (que abarca parte de los territorios donde se encuentra el municipio gubernamental de Ocosingo), se llama “EL CAMINO DEL FUTURO” (en lengua: “Te s’belal lixambael”) y agrupa a los municipios autónomos de “Francisco Gómez”, “San Manuel”, “Francisco Villa”, y “Ricardo Flores Magón”.

La Junta de Buen Gobierno **Zona Norte** de Chiapas [Roberto Barrios] (que abarca parte de los territorios en donde se encuentran los municipios gubernamentales del norte de Chiapas, desde Palenque hasta Amatán), se llama “NUEVA SEMILLA QUE VA A PRODUCIR” (en tzeltal “yach’il ts’ unibil te yax bat’p’oluc”; y en chol: “Tsi Jiba Pakabal Micajel Polel”), y agrupa a los municipios autónomos de “Vicente Guerrero”, “Del Trabajo”, “La Montaña”, “San José en Rebeldía”, “La paz”, “Benito Juárez”, “Francisco Villa”.

La Junta de Buen Gobierno **Altos** de Chiapas [Oventik] (que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de los Altos de Chiapas y se extiende hasta Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez, Berriozábal Ocozocuaulá y Cintalapa”), se llama “CORAZÓN CÉNTRICO DE LOS ZAPATISTAS DELANTE DEL MUNDO” (en lengua: “Ta olol yoon zapatista tas tuk’il sat yelob sjunul balumil”), y agrupa a los municipios autónomos de “San Andrés Sakamchén de los Pobres”, “San Juan de la Libertad”, “San Pedro Polhó”, “Santa Catarina”, “Magdalena de la Paz”, “16 de Febrero”, y “San Juan Apóstol Cancuc”. (EZLN, “Chiapas: la treceava estela. Sexta parte: un buen gobierno”, *Enlace Zapatista*, 21/07/2003).

La tarea de las JBG es gobernar en sus territorios sin distinción de personas, además de buscar soluciones a los problemas y necesidades de los pueblos e impulsar el desarrollo de las distintas áreas de trabajo. Para ello, impulsan proyectos colectivos económicos, educativos, de salud, comunicativos y culturales con el propósito de reforzar la resistencia y seguir construyendo autonomía.

Las JBG ofrecen atención quienes llegan a ellas para resolver sus conflictos, sean parte de la organización o no. Para el caso de las y los partidistas (como le llaman las y los compas, pues consideran que cualquier persona no zapatista está a favor de algún partido) se cobra una cuota mínima, pero para las bases de apoyo el servicio es gratuito. En algunos lados los indígenas priístas acuden a la autoridad autónoma para que resuelvan los problemas dentro de las comunidades. En su actuación, las JBG mantienen los principios éticos del zapatismo: mandar obedeciendo. “Este principio representa la expresión más clara del poder popular” (Serna, 2009: 85).

No obstante, debemos tener claro que para llegar a construir estas acciones colectivas, las y los zapatistas ya habían logrado un gran nivel de organización y una identificación colectiva entre sus miembros. Además, tener un enemigo común y unas reivindicaciones compartidas por la organización zapatista, les dotó de una identidad social que les moviliza a la acción y un discurso particular con una capacidad de convocatoria

simbólica y práctica que va más allá de las personas que integran al colectivo indígena. Para ello, han empleado una semántica discursiva plural que se sustenta en la memoria colectiva y que, además, está cargada de historia de resistencia y de mitos de lucha que no sólo les incumben a las comunidades.

El hecho de dejar de disparar las armas significó volcarse a generar otras formas de organización colectiva basadas en la sociedad civil. El discurso construido por el EZLN permea a otros estratos de la población que sufre los estragos del modelo neoliberal y las acciones del Estado para imponerlo, esto hace visible los gritos sordos de quienes en la cotidianidad se enfrentan al sistema y por lo mismo les genera simpatía. Muchas personas se sienten parte del movimiento zapatista; ha crecido pues lo que les dice también se inserta permanentemente en su vivencia y sobrevivencia diaria, en su subjetividad, en su imaginario colectivo.

Los avances que se han logrado en la organización zapatista, sustentada ahora en las JBG, son resultado del trabajo de muchos hombres y mujeres que se organizan y se juntan. Sólo con labor colectiva y participar de forma unida, es como se pueden dar pasos en firme y lograr construir la autonomía y la autodeterminación de los pueblos. Y para conseguirlo, apelan a la memoria histórica de organización indígena que ha logrado resistir los embates del sistema neoliberal y estatal. Por ello, nos recuerdan:

La forma de gobernar que pretendemos los indígenas zapatistas, queremos rescatar y poner en la práctica el pensamiento de nuestros antepasados que vivieron y se gobernaron de acuerdo a sus formas de pensar, de entender y de servir a su pueblo, como decimos ahora los zapatistas, en la práctica del mandar obedeciendo [...] Ya demostramos que los pueblos somos capaces para gobernar y gobernamos sin necesidad de los partidos políticos corruptos y de los ricos” (Comandanta del CCRI Zona Altos, citada en Serna, 2009: 77-78).

En territorio zapatista, la autonomía ha logrado contrarrestar la ausencia que por años dejó el Estado. La noción de territorio autónomo que el zapatismo está construyendo incluye tanto el poseer tierra, incluidos los recursos naturales que ella conserva, como la autogestión que se tiene sobre el manejo de los mismos. En esta labor, la recuperación de tierras que realizaron en 1994 y su defensa, ha sido esencial para mantener el proceso autonómico que llevan a cabo.

Es preciso mencionar que el movimiento zapatista no se queda en las comunidades, municipios y JBG autónomas, pero han mostrado la capacidad de autogestión indígena. Esta acción colectiva zapatista sigue en marcha y ha permeado e impulsado a otras colectividades a intentar realizar lo propio en sus ámbitos de influencia, y no sólo en México, sino en todo el mundo. En este sentido, James Scott nos aclara que “la lucha política por imponer la definición de una acción y mantenerla es por lo menos tan importante como la acción misma” (Scott, 2011: 243).

Para Xóchitl Leyva, es necesario repensar el quehacer autonómico desde cuatro diferentes ángulos: la autonomía como forma de hacer política; la autonomía como diversidad, potencia y posibilidad; la autonomía como prefiguración y la autonomía como horizonte emancipatorio (2014: 364). Las expresiones autonómicas más importantes que han construido las y los zapatistas se relacionan con los ámbitos de la salud, la educación, los procesos productivos y la justicia autónomas, además de la comunicación política alternativa<sup>30</sup>.

En cuanto a la salud, la organización zapatista se ha hecho de hospitales y clínicas que cubren gran parte de su territorio de influencia y tienen servicios de cirugía, dental, atención a las mujeres, quirófanos, ambulancias, y medicina tradicional, entre otras cosas. Para ello, muchas y muchos promotores de la salud

---

<sup>30</sup> Para conocer más sobre estos procesos, ver Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (corrds.) (2011), *Luchas “muy otras”: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, CIESAS/UAM-X/UACH.

han colaborado en la enseñanza y aprendizaje de las técnicas necesarias para cuidar la salud del pueblo y lo llevan a cabo.

En cuanto a la educación, podemos señalar que su metodología pedagógica es muy otra y para analizarla sería necesaria otra investigación. Sin embargo, podemos decir de forma general, que las y los zapatistas han generado sus propios programas de estudio y han fundado escuelas autónomas que buscan transmitir conocimientos que sirvan para la construcción de la autonomía zapatista. Lo que se enseña en las escuelas autónomas zapatistas está enfocado en dar herramientas para hacer los trabajos colectivos que impulsan las JBG y las bases de apoyo. Crearon el Sistema Educativo Rebelde Autónomo Zapatista de Liberación Nacional (SERAZLN), que cuenta con educación primaria y secundaria, y busca hacer una Universidad zapatista autónoma.

Por otro lado, se han creado muchos colectivos que pretenden sentar las bases económicas para la resistencia. Existen agrupaciones muy variadas para obtener recursos, desde tiendas hasta transporte público, de producción de maíz, café, frijol, pollo o ganado a artesanías, del ecoturismo a la creación editorial; además de una red de distribución de los productos zapatistas, todo en trabajo comunitario y colectivo. Para ello, se establecieron algunos criterios básicos para limitar la concentración del poder y buscar la mayor igualdad posible entre los miembros de la comunidad; entre otros, rotar los cargos y mandar obedeciendo. Ya que como dice una compa encargada de una cooperativa: “el dinero desvía el pensamiento”

La forma de impartición de justicia a la forma zapatista es un modelo diferente que no implica la sanción ni la coerción violenta. Más bien se considera que es necesaria una reeducación social para lograr el respeto a las normas no explícitas de convivencia y cohesión social. Se da más importancia a la educación (no en aulas) y a la información que permita un desenvolvimiento comunitario basado en la tolerancia y el respeto: “no se trata de prohibir sino de concientizar” (Serna, 2009: 88).

Esto es importante, pues el territorio entendido como ámbito donde se aplican las normas indígenas zapatistas no es continuo, ya que los grupos o personas que no son bases de apoyo del EZLN no están obligados a obedecerlas, debido a que la base de obligatoriedad de las normas zapatistas se encuentra en la identidad política de las comunidades indígenas. Empero, los beneficios logrados con este proceso se extienden a todos aquellos que no son bases de apoyo (Bravo, 2009: 113). AC 113

En suma, el EZLN irrumpe en la escena pública con una acción armada y ocupa varias poblaciones de Chiapas. Sin embargo, al poco tiempo manifiesta que no buscan tomar el poder, sino la acción colectiva junto con la sociedad civil para conquistar una verdadera democracia con base en el principio del “mandar obedeciendo”. Y justo este cambio de paradigma o de visión para la acción, genera que diversos sectores de la sociedad civil les sigan el paso y se sumen a la resistencia y a la construcción de autonomía.

En la actualidad, varios pueblos y comunidades indígenas no zapatistas intentan ejercer la autonomía como forma para organizarse política, jurídica, cultural, económica y socialmente. La legitimación de sus formas de convivencia las sustentan en la memoria histórica de resistencia india, que tiene como base su cultura, cosmovisión, necesidades y contexto propio. Ello pone en crisis la tesis de que el Estado es el único sujeto que ejerce el poder público y monopoliza la creación y aplicación de las leyes.

Lo anterior muestra que los procesos internos del EZLN, los cuales crearon un discurso alternativo y particular, lograron configurar una identidad colectiva dentro de la organización, pero lo importante también es que abrió sus perspectivas hacia otras colectividades que también actúan en favor de las y los indígenas

que se levantaron en armas el 1 de enero de 1994. Estos actores externos al EZLN comenzaron a involucrarse cada vez más y articularon diversas acciones relacionadas con el proceso de lucha de las comunidades indígenas; con ello, se logró la consolidación de vínculos que permitieron generar un movimiento zapatista mucho más amplio.

No obstante, a partir de 2006 se da una progresiva ausencia del EZLN en la esfera pública, lo que provocó que los medios de comunicación y muchos críticos (sobre todo que se asumen de izquierda) interpretaran que el movimiento estaba debilitado y ya no tenía incidencia social y política (Martínez Rodríguez, 2013: 187). La organización zapatista ha manifestado que esos momentos de supuesto silencio les ha servido para fortalecerse y consolidarse. La compañera base de apoyo Lizbeth muestra ejemplos de esta construcción así:

Nosotras como jóvenes y jóvenes zapatistas de ahora, ya no conocimos cómo es un capataz, cómo es un terrateniente o patrón, mucho menos conocemos cómo es El Amate, ni sabemos cómo llegar con los presidentes de los municipios oficiales para que nos resuelvan nuestros problemas. Porque gracias a la organización del EZLN ya tenemos nuestras autoridades en cada pueblo, ya tenemos nuestras autoridades municipales y nuestra junta de buen gobierno para que resuelvan cualquier tipo de problema que pasa en cada compañera y en cada compañero, zapatistas y no zapatistas, en cada pueblo. Nosotras ya tenemos la libertad y el derecho como mujeres de opinar, discutir, analizar, no como antes (Compañera base de apoyo Lizbeth, *Enlace Zapatista*, 06/05/2015).

En este sentido y contra la inmediatez de los medios de comunicación masiva y de la política que impulsa el Estado neoliberal, las y los zapatistas apuntan:

No es al hoy, a lo inmediato, a lo efímero, que vemos. Nuestra mirada llega más lejos. Hasta allá, donde se ven a un hombre o a una mujer cualquiera, despertarse con la nueva y tierna angustia de saber que deben decidir sobre su destino, que caminan por el día con la incertidumbre que da la responsabilidad de llenar de contenido la palabra “libertad”. [...] Y es tan lejos que no se alcanza distinguir si es una flor roja o una estrella o un sol lo que de una a otra mano se tiende (Dos políticas y una ética... *Op. Cit.*).

Lo que podemos concluir es que la autonomía zapatista, si bien no tiene reconocimiento de “los gobiernos”, camina por la vía de los hechos, aunque no sin disputas, problemas, dificultades y contradicciones. Pero cabría preguntarse, como lo hace Mágina Millán: ¿Hubiera sido posible incluir en la agenda política de la nación a los pueblos indios, sin que éstos se hubiesen levantado en armas?

## **b) Del movimiento: convocatorias, eventos, redes**

Nosotros pensamos que el cambio revolucionario en México no será producto de la acción en un solo sentido. Es decir, no será, en sentido estricto, una revolución armada o una revolución pacífica. Será, primordialmente, una revolución que resulte de la lucha en variados frentes sociales, con muchos métodos, bajo diferentes formas sociales, con grados diversos de compromiso y participación. Y su resultado será, no el de un partido, organización o alianza de organizaciones triunfante con su propuesta social específica, sino una suerte de espacio democrático de resolución de la confrontación entre diversas propuestas políticas (EZLN, “La historia de los Espejos”, *Enlace Zapatista*, 09/06/1995).

El eje de la palabra sustituyó los enfrentamientos armados y provocó que las redes de apoyo y los simpatizantes con la causa zapatista se convirtieran también en actores importantes dentro del movimiento. Al replicar los comunicados y discursos del EZLN, al reinterpretarlos y asimilarlos, pero sobre todo acudiendo y motivando a otras y otros a acercarse al movimiento activamente, sus acciones de resistencia y rebeldía impulsaron diametralmente el apoyo, la solidaridad y la acción colectiva de la sociedad civil.

La primera acción colectiva de esta sociedad civil fue la ya mencionada marcha para exigir el cese al fuego, y si bien las personas que participaron en ella no podemos considerarlas ya como parte del zapatismo en general, si advertimos que fueron una semilla para que se construyera este tercer actor dentro del movimiento. Además, se constituyeron como un nuevo interlocutor en la etapa de diálogo que impulsó al EZLN a convocar, mediante la Segunda Declaración de la Selva Lacandona del 10 de junio de 1994, a la primera acción colectiva conjunta del movimiento zapatista en general, la Convención Nacional Democrática (CND) de agosto de 1994.

Con este evento se demostró que la búsqueda de la solución al conflicto quedaba en las manos de las vías civiles y pacíficas, aunque sin dejar de estar armados. En la CND, la posición zapatista era luchar por democracia, por la resolución de las once demandas expresadas en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, así como por una nueva Constituyente y la destrucción del sistema de partido de Estado. Asistieron cerca de seis mil personas a este llamado.

El 1 de enero de 1995, el EZLN propone la conformación de un Movimiento de Liberación Nacional que incluya a todos los sectores del país para transformarlo. En este sentido, declaran: “La paz vendrá de la mano de la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos. No puede nuestro paso encontrar la paz justa que nuestros muertos reclaman si es a costa de nuestra dignidad mexicana. La tierra no tiene reposo y camina en nuestros corazones. La burla a nuestros muertos pide luchar para lavar su pena. Resistiremos” (EZLN, “Tercera Declaración de la Selva Lacandona”, *Enlace Zapatista*, 01/01/1995).

En concordancia con el llamado a este esfuerzo unitario para cambiar el país, las y los zapatistas convocaron a una consulta nacional e internacional por la Paz y la Democracia, referida al rumbo que debía tomar el movimiento, sobre todo en relación con el llamado al restablecimiento del diálogo y las propuestas que había realizado el gobierno mexicano. Esta decisión se realizó pensando que: “No queremos tomar decisiones sin antes escuchar a quienes tanto nos han ayudado en la búsqueda de una paz con justicia y dignidad. No podemos nosotros hacer igual que el mal gobierno, que toma decisiones sin preguntar a quienes, se supone, lo sostienen” (EZLN., “Convocatoria del EZLN para la consulta nacional e internacional”, *Enlace Zapatista*, 08/06/1995).

El proceso de la consulta concluyó el 29 de septiembre de 1995. “Más de un millón 300 mil seres humanos, en México y el mundo, se tomaron la molestia de responder las preguntas que un grupo armado, clandestino, sin rostro y arrinconado en las montañas del Sureste Mexicano hizo” (EZLN, “Y después de la Consulta qué. La historia de la espada, el árbol, la piedra y el agua”, *Enlace Zapatista*, 29/09/1995). La cantidad de participantes fue considerada como un triunfo por la organización zapatista. El resultado significaba la aceptación del diálogo.

El EZLN señalaría: “Hemos puesto a temblar al Poder del Dinero. Se ha dado cuenta de que hay algo que no puede comprar ni vender, que la dignidad empieza a organizar su encuentro [...] La Consulta fue un acto de afirmación frente al gran Poder. La Consulta fue una advertencia al poderoso: ¡No te necesitamos!” (*Ibid.*). Pero quedó pendiente la pregunta: Y después de la Consulta, ¿qué? Para las y los zapatistas, la respuesta sería: luchar y vencer; pero sobre todo invitaban al tercer actor del movimiento a responder juntos y a hacer realidad el “nosotros” colectivo que el EZLN y sus bases de apoyo ofrecen.

Con base en dicha Consulta, el EZLN comunicó, a través, de la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, la iniciativa para realizar un encuentro intercontinental en contra del neoliberalismo y su propuesta para la

creación del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN). Dirían: “Invitamos a la sociedad civil nacional, a los sin partido, al movimiento social y ciudadano, a todos los mexicanos a construir una nueva fuerza política. Una nueva fuerza política que sea nacional. Una nueva fuerza política con base en el EZLN” (*Enlace Zapatista*, 01/01/1996).

El FZLN se definió como un movimiento socio-político con el objetivo de implantar la democracia, la justicia y la libertad, exigiendo a la vez el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Era “lugar de acción política ciudadana donde confluyen otras fuerzas políticas de oposición independiente, espacio de encuentro de voluntades y coordinador de acciones unitarias”. Se le llamó Frente porque pretendía incorporar diversos esfuerzos organizativos no partidistas, con amplios niveles de participación y diferentes formas de lucha.

Asimismo, se convocó al Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Antes de éste se realizó un Encuentro Americano para cuya asistencia, el EZLN dijo: “Suponga usted que algunos locos y románticos piensan que es posible otro mundo y otra vida. Suponga usted lo peor, es decir, que estos locos piensan que hay otros locos que piensan como ellos. Suponga usted lo inadmisible, es decir, que estos y aquellos locos quieren encontrarse. Suponga usted que ellos suponen que de ese encuentro de locuras puede desprenderse algo de razón. ¿No le gustaría asistir usted a tan loco encuentro de supuestos?” (EZLN, “Invitación al Encuentro Continental Americano por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, *Enlace Zapatista*, 10/03/1996).

El 4 de abril comenzó la reunión preparatoria con el EZLN diciéndonos: “El gran poder mundial no ha encontrado aún el arma para destruir los sueños. Mientras no la encuentre, seguiremos soñando, es decir, seguiremos triunfando” (EZLN, “Inauguración de la reunión preparatoria americana del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, *Enlace Zapatista*, 04/04/1996). Las palabras dichas en el encuentro, las resoluciones y las declaraciones, intentaban ser difundidas en todo el continente americano. Y a pesar de las críticas que hubo sobre la organización de este evento, las y los zapatistas recalcaron:

El zapatismo es un esfuerzo [...] unas ganas de luchar por cambiar, por cambiar todo incluso nosotros mismos [...] No les pedimos que vean en nosotros lo que quisieran ser o lo que suponen que deberían ser. Sólo les pedimos que no nos olviden. Sólo les pedimos que se lleven La Realidad a donde quiera que vayan, que lo hagan suya así como es, con sus claroscuros, con sus extremos, con sus insatisfacciones, con sus limitantes, con esos reflejos que tiene de esa realidad que no queremos y que nos ha hecho rebeldes, pero también con sus esperanzas, con ésas que logran intuirse apenas entre el calor y el lodo (EZLN, “Clausura de la reunión preparatoria americana para el Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, *Enlace Zapatista*, 07/04/1996).

Esta reunión terminó siendo un encuentro de un continente consigo mismo. Las ponencias, la discusión y los análisis, las relatorías y las conclusiones, configuraron el inicio de un movimiento más amplio. Hubo participantes de Canadá, Estados Unidos, México, Guatemala, Costa Rica, Venezuela, Puerto Rico, Ecuador, Brasil, Perú, Chile y Argentina. En la reunión de América: “hemos encontrado lo que nos hace iguales: un enemigo, el neoliberalismo, y una causa, la de la humanidad” (*Ibid.*), nos dirían las y los zapatistas.

En junio de 1996, el EZLN publicó la invitación al Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. En la Clausura, las y los zapatistas apuntan: “Un hombre o una mujer cualquiera decide vivir y luchar su parte de historia. Ya no más que el Poder le dicte los pasos, ya no más que el Poder le administre la vida y le decida la muerte. Un hombre o una mujer cualquiera responde a la muerte con la vida.

Y a la pesadilla le responde soñando y peleando contra la guerra, contra el neoliberalismo, por la humanidad” (Segunda Declaración de La Realidad... Op. Cit.). El encuentro se replicaría en Europa a mediados de 1997, donde las y los zapatistas dirían:

La palabra que nos reúne aquí dice que “Nunca Más Un Mundo Sin Nosotros”. Esta palabra quiere decir que estamos luchando por nuestro derecho de tener un lugar en el mundo y que ya no nos hagan a un lado o nos olviden. También quiere decir que no puede haber un mundo mejor sin todos nosotros. Somos necesarios para la historia. El mundo no puede caminar sin nosotros. [...] Por eso ustedes y nosotros dijimos “¡YA BASTA!” (EZLN, “Saludo de la delegación del EZLN, II Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, *Enlace Zapatista*, 27/07/1997).

Posteriormente, el EZLN lanzó la convocatoria para la fundación oficial del FZLN y anunció que 1,111 indígenas marcharían rumbo a la Ciudad de México para acompañar este proceso (EZLN, “Convocatoria al Congreso de fundación del Frente Zapatista de Liberación Nacional”, *Enlace Zapatista*, 08/08/1997). En el inicio del evento, las y los zapatistas dejaron en claro que la naciente organización no implicaba que el EZLN se convirtiera en un partido político, ni que se introducirían en el ámbito institucional. Por el contrario, apuntaron que las y los indígenas del EZLN no formarían parte de la agrupación. Dijeron:

No nos vamos a transformar en fuerza política civil y pacífica, la guerra sigue en el sureste mexicano, y los zapatistas seguimos armados y listos para combatir. El EZLN continúa desafiando al supremo gobierno con las armas, con la razón y con la historia. Esta es la verdad, hermanos y hermanas frentistas. En nuestras montañas sigue ondeando el negro del dolor y el rojo del mañana que pinta nuestra bandera. [...] Pero no sólo hay zapatistas en el EZLN. No sólo hay zapatistas armados y clandestinos. Hay también zapatistas civiles y pacíficos. Hay también zapatistas en el FZLN y en otras partes [...] Tiene a rebeldes y olvidados de todo México y de todos los sectores sociales (EZLN, “A los asistentes al Congreso de Fundación del Frente Zapatista de Liberación Nacional: es hora de que vuelva a temblar el poderoso”, *Enlace Zapatista*, 13/09/1997).

Otra organización nació en esta etapa de lucha y que integra a la variada población étnica y ancestral de México, el Congreso Nacional Indígena. El EZLN aprovechó la marcha de los 1,111 para enviarle un saludo y para señalar que forman parte de esta agrupación y que se solidarizan con las comunidades que luchan y defienden la misma causa: de libertad, de dignidad, de la autonomía y de la libre determinación de los pueblos indios. Asimismo, declararon:

[...] los indígenas traemos 505 años de opresión, de despojos, de esclavitud y de muerte; pero también 505 años de resistencia, de experiencia de lucha y de rebeldía. Pero ante esta situación de destrucción y de exterminio a los pueblos indígenas, es necesario encontrarse con todos los hermanos de raza y de sangre, es necesaria la unidad, la organización y la solidaridad de todos los pueblos indios de México, de América Latina y del mundo, es necesario que luchemos juntos, que exijamos juntos nuestros derechos a la vida, a la tierra, al respeto, a la autonomía, a la libre determinación y a ser tomados en cuenta como pueblos y miembros de una nación con todos los derechos que merecemos [...] (EZLN, “Saludo al Congreso Nacional Indígena: ha llegado el momento de romper las cadenas del cerco militar y político del mal gobierno”, *Enlace Zapatista*, 14/09/1997).

En julio de 1998, el EZLN lanza la Quinta Declaración de la Selva Lacandona, mediante la cual convocan a una nueva etapa en la lucha por el reconocimiento de los pueblos indios y por el fin de la guerra de exterminio. Para ello, propusieron una consulta nacional sobre la iniciativa de ley de la COCOPA en todos los municipios del país para que la sociedad civil manifestara su opinión al respecto. La Consulta se realizó el 21 de marzo de 1999 con la participación de cinco mil delegados del EZLN a lo largo del país y cuya participación fue de dos millones 800 mil personas.

Cuando llegó Vicente Fox a la presidencia, el EZLN pide tres condiciones para el diálogo: cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, libertad para los presos políticos zapatistas y el cierre de siete campamentos militares de los 259 que existían en la zona de conflicto. Además, se anunció la “Marcha del Color de la Tierra” a la Ciudad de México para demandar al Congreso de la Unión el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, emprendida por 23 comandantes encabezados por el Subcomandante Marcos. Esta marcha culminó el 28 de marzo en el Congreso de la Unión, con la participación de la Comandanta Esther en el mensaje central y los comandantes Tacho, Zebedeo y David.

Cabe señalar que durante la caravana de la delegación zapatista, miles y miles de personas (e incluso se habla de millones) salieron a las calles y a las plazas para recibir a la Comandancia del EZLN. El 24 febrero de 2001 inicia la marcha y es recibida por 20 mil personas en San Cristóbal de las Casas. La ruta cruzó los estados de Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Michoacán, Estado de México, Morelos, Guerrero y el Distrito Federal. Visitaron más de 45 lugares y compartieron su estancia con los centros de educación superior más importantes del país.

Los Acuerdos de San Andrés no fueron cumplidos por el Estado; para el EZLN, la reforma aprobada por el Congreso de la Unión traicionó los pactos firmados con el gobierno federal en los puntos sustanciales de autonomía, libre determinación, los pueblos indios como sujetos de derecho público, tierras y territorios, uso y disfrute de los recursos naturales, elección de autoridades municipales, entre otros. Para las y los zapatistas: “la reforma no hace sino impedir el ejercicio de los derechos indígenas, y representa una grave ofensa a los pueblos indios, a la sociedad civil nacional e internacional, y a la opinión pública, pues desprecia la movilización y el consenso sin precedentes que la lucha indígena alcanzó en estos tiempos” (EZLN, “Comunicado del CCRI-CG”, 29/04/2001).

Debido a lo anterior, el movimiento zapatista dejaría de voltear hacia arriba, hacia el poder del Estado, para buscar solucionar el conflicto y para que las reivindicaciones planteadas desde el inicio de la guerra se cumplieran. El EZLN suspendió totalmente el contacto con el gobierno mexicano y los partidos políticos y ratificaron “hacer de la resistencia su principal forma de lucha” y la construcción de su autonomía (EZLN, *Enlace Zapatista*, 19/07/2003). Y en concordancia con su análisis político, se emprendió una nueva iniciativa política de carácter nacional e internacional: la Otra Campaña.

O sea que, como quien dice, invitamos a las organizaciones políticas y sociales de izquierda que no tengan registro, y a las personas que se reivindiquen de izquierda que no pertenezcan a los partidos políticos con registro, a reunimos en tiempo, lugar y modo que les propondremos en su oportunidad, para organizar una campaña nacional, visitando todos los rincones posibles de nuestra patria, para escuchar y organizar la palabra de nuestro pueblo. Entonces es como una campaña, pero muy otra porque no es electoral [...] En el mundo vamos a hermanarnos más con las luchas de resistencia contra el neoliberalismo y por la humanidad. Y vamos a apoyar, aunque sea un poco, a esas luchas. Y vamos, con respeto mutuo, a intercambiar experiencias, historias, ideas, sueños (Sexta Declaración... *Op. Cit.*).

Era una invitación a todas y todos, a nivel nacional e internacional, individual y colectivamente, para construir otra forma de hacer política, desde abajo y a la izquierda. Para Raúl Zibechi, la Otra Campaña era un desafío para crear espacios de intercomunicación entre los de abajo, mostrando que no es necesario acercarse a las instituciones para transformar el mundo. Asimismo, indicaba que si esta estrategia funcionaba, podría ser un aliento para las personas que siguen luchando por una “autonomía ligada a la emancipación”, ya que ésta “sólo pueden hacerla los de abajo, con otros de abajo, en los espacios propios creados por los de abajo” (2008: 165). Pero no funcionó de la forma en que se tenía pensado.



La Otra Campaña fue parte de una propuesta que critica la política tradicional, vertical, autoritaria, homogeneizante y que significó recorrer varias partes del país, privilegiando reuniones pequeñas de 20 a 30 personas. Esto les trajo costos debido a la expectativa de actos masivos, aunque lograron saber de pequeñas luchas y resistencias y darlas conocer. La Otra Campaña pretendía ser “la búsqueda de oxígeno, salir del encarcelamiento conceptual de lo indígena, pero al mismo tiempo era parte de una estrategia de comunicación y organización de redes para otra perspectiva desde abajo” (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 79). En este terreno, el movimiento se encontró con la enorme diversidad de perspectivas y agrupaciones que después de cada encuentro se dispersaban. Por ello, la Otra campaña se diluyó a lo largo del sexenio de Felipe Calderón (Morquecho, 2015-V).

Ahora bien, después de lo que algunos y algunas llamaron el “silencio zapatista”, el 21 de diciembre de 2012, decenas de miles de indígenas del EZLN se manifestaron en cinco municipios de Chiapas. Después de ello, anunciarían que retomarían el contacto con las y los adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, ratificarían su pertenencia al Congreso Nacional Indígena y anunciarían nuevas iniciativas para seguir caminando juntos en la construcción de otro mundo. Entre ellas, la llamada Escuelita Zapatista. El 14 de marzo de 2013 expondrían:

¿Solicitaría ser invitado y aceptaría la invitación? ¿Asistiría usted a una escuelita en la que las profesoras y los profesores son indígenas cuya lengua materna está tipificada como “dialecto”? [...] ¿L@s miraría, es decir, l@s escucharía? (EZLN, “ELLOS Y NOSOTROS VII.- L@s más pequeñ@s 7 y último. Dudas, sombras y un resumen en una palabra”, *Enlace Zapatista*, 14/03/2013).

En la Escuelita, las bases de apoyo fueron quienes impartieron clase de cómo ha sido su pensamiento y su acción en la libertad según el zapatismo, sus aciertos, sus errores, sus problemas, sus soluciones, lo que han avanzado, lo que está atorado y lo que falta. Para ello, cada estudiante tendría un *Votán* (guardián o guardiana) con quien viviría y conviviría, incluyendo la familia. Además, se trabajaría como trabajan las y los zapatistas, es decir, se viviría a la forma zapatista. Los temas que se trataron fueron Gobierno Autónomo, Participación de las Mujeres en el Gobierno Autónomo y Resistencia. Cada tema tiene su libro de texto y videos producidos por las y los zapatistas, material que se nos otorgó al hacer la inscripción en CIDECI.

Se hicieron tres vueltas del primer nivel, la primera en agosto de 2013, la segunda en diciembre y la tercera en enero de 2014. Actualmente ya se convocó al segundo nivel de seis (según nos comentaron en conversa varios y varias compas indígenas bases de apoyo), pero sólo se invitó a quienes aprobaron el primero. Se está en espera del siguiente llamado. En conjunto, a las tres vueltas asistieron más de 6 mil estudiantes. Asistió tal cantidad de gente en la segunda y tercera vuelta, que San Cristóbal de las Casas estaba llena de personas. Incluso unas compas tuvieron que dormir en un cajero automático, pues ya no había habitaciones disponibles en la ciudad.

En suma, la Guerra, el Diálogo de San Cristóbal, la Convención Nacional Democrática, las Consultas, el diálogo de San Andrés, los Foros Especiales, los Encuentros Continental e Intercontinental, la construcción del FZLN, la participación en el nacimiento del Congreso Nacional Indígena, la marcha de los 1,111, la Marcha del Color de la Tierra, la Otra Campaña y finalmente la Escuelita Zapatista, fueron muchos de los

eventos, llamados, saludos y convocatorias<sup>31</sup> que aglutinaron a un sinnúmero de personas que forman parte del movimiento.

Y también hicimos encuentros [...] y dijimos que son encuentros “intergalácticos” nomás por hacernos los chistositos y porque invitamos también a los de otros planetas pero parece que no llegaron, o tal vez sí llegaron pero no lo dijeron claro. Pero como quiera los malos gobiernos no cumplían, y entonces pues hicimos un plan de hablar con muchos mexicanos para que nos apoyan. Pero resulta que no, que los políticos [...] nomás no reconocieron los derechos y la cultura indígenas (Sexta Declaración... *Op. Cit.*).

Con la participación de miles de personas que respondieron a estos llamados, el movimiento zapatista dejó ver que dentro de sus filas existe otro actor colectivo importante para la transformación histórica, la sociedad civil. Dentro de este actor también encontramos a las y los receptores individuales de información, que pueden decidir acudir a una marcha o suscribir una carta u organizar eventos y movilizaciones de varios tipos. Guiomar Rovira nos explica que:

La forma de funcionamiento de esta red a nivel comunicativo puede ser simplemente de intercambio de informaciones y construcción de significados, pero en momentos concretos se prende como red de acción con un amplio repertorio de formas de protesta. Para que ello ocurra, puede ser el EZLN como nodo de especial influencia el que la active con alguna convocatoria concreta o que de que un nodo cualquiera de la red o varios llamen a los demás a actuar de forma concertada [...] El hecho es que la red transnacional zapatista logra una capacidad de acción que será usada como un recurso a favor de los indígenas zapatistas (2009: 84-86).

Siguiendo a Isabel De la Rosa, estas redes son relaciones entre actores variados que se basan en la percepción de que se lucha por un objetivo común, además de compartir nociones e ideas sustentadas en una matriz discursiva. Así, el carácter común de los marcos de significado permite la articulación de acciones colectivas por parte de diversos actores (2010: 122-123).

Las acciones desarrolladas por el movimiento zapatista han sido variadas. Desde campañas de cabildeo para presionar al Estado mexicano, hasta manifestaciones informativas; desde fiestas hasta concentraciones a las afueras de las embajadas. Además, se han realizado acciones cibernéticas y se han organizado viajes al centro del conflicto, es decir, a las comunidades zapatistas. Para entender la variedad de actos y movilizaciones, es necesario tener presente que el movimiento zapatista es un actor social heterogéneo.

Pero tienen un elemento común, la construcción de un imaginario colectivo que se configuró con base en los elementos discursivos de la organización zapatista y que fueron reinterpretados y apropiados por el tercer actor del movimiento. En este sentido, para las resistencias que no forman parte de la organización zapatista, el movimiento significa una nueva forma de actuación ante una realidad padecida en común, por lo que modificaron el sentido de la acción zapatista.

---

<sup>31</sup> Entre otros mencionaremos sólo el Encuentro de las mujeres y con los pueblos del mundo, los eventos de análisis político en CIDECI, los seminarios, el Festival de la digna rabia y de las resistencias y rebeldías contra el capitalismo y el neoliberalismo, el Seminario del pensamiento crítico frente a la hidra capitalista y últimamente el CompArte y el ConCiencias.



En este sentido, observamos que la otra forma que plantea el EZLN en la Sexta Declaración es la configuración de un nosotros y nosotras colectivo diferente: “es una estrategia de largo alcance relacionada con el despliegue horizontal del antagonismo” hacia el capital y el Estado (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 75-76). Con este llamado, se dejó de lado la dimensión asistencial hacia los indígenas levantados en armas y se tradujo en otras aspiraciones que van más allá del movimiento indio, implica ser consecuente con los significados, símbolos y formas de lucha planteados por el EZLN, relacionados con los propios contextos de lucha y resistencia.

Para el movimiento zapatista, se produjo la convicción de que se puede ir más allá del intercambio de reflexiones y pensamientos y mover las palabras a la acción. Internet ha servido como herramienta indispensable para que este involucramiento siga creciendo. Como dijo en su momento el Subcomandante Marcos: “no queremos ser vanguardia. Las cosas se producen mejor y se desarrollan mejor si la misma gente que participa va haciendo su propia aportación histórica” (Vázquez, 2001: 173).

James Scott (2011) nos explica que ese tipo de acción anónima de masas depende de la existencia de un espacio social para difundir el discurso oculto. Las redes y la organización del movimiento zapatista generaron espacios para que los lazos y las interacciones se crecieran alejadas de las élites y de la institucionalidad dominante. Y la comunicación y acciones informativas han sido la principal arma para continuar en la resistencia y la rebeldía, no sólo de la organización armada y sus bases de apoyo, sino también del movimiento que se adhiere a ellos.

Guiomar Rovira nos aporta más elementos para vislumbrar el catálogo de acciones del movimiento zapatista civil y no indígena. Entre ellos, nos encontramos el “soundtrack’ rockero que ha acompañado a lo largo de los años los actos por Chiapas y ha contribuido a la difusión de la problemática indígena a través de conciertos, discos, canciones, fiestas, bailes, ritmos, voces, estribillos” (2009: 218). En la selva chiapaneca,

las y los indígenas prefieren otro estilo o género musical, sin embargo, hacia el exterior, la gran parte de la militancia zapatista podría considerarse más “rockera”. Los grupos que han compuesto canciones en este tipo de música, también han contribuido para difundir la resistencia y para atraer adeptos.

De la lucha armada a la estrategia de la palabra para hacer llamados pacíficos a la sociedad civil, el EZLN logró expandir la lucha y la resistencia de los pueblos indígenas. La solidaridad y el apoyo, así como la legitimidad de su movimiento, no se habría logrado sin este nuevo canal de acción, de comunicación e interacción con el tercer actor: la sociedad civil. En este sentido, las y los zapatistas afirman: “Nuestra ley hizo florecer libros, medicinas, risas, dulces y juguetes. La ley de ellos, la de los poderosos, vino sin argumento alguno que no fuera el de la fuerza” (EZLN, “Carta para agradecer apoyo desde el extranjero”, *Enlace Zapatista*, 17/03/1995).

### c) Memoria y acción colectiva zapatista

Los rebeldes se buscan entre sí. Se caminan unos hacia los otros. Se encuentran y, juntos, rompen otros cercos. En el campo y en la ciudad, en las provincias, en las naciones, en los continentes, los rebeldes empiezan a reconocerse, a saberse iguales y diferentes. Siguen en su fatigoso andar, caminan como hay que caminar ahora, es decir, luchando... (Segunda Declaración de La Realidad... *Op. Cit.*).

Los movimientos sociales emplean el discurso para expresar las percepciones e interpretaciones sobre los agravios que han sufrido quienes se movilizan. Con base en ello, pretenden mover a la acción colectiva a otras personas que se sientan en la misma situación de opresión y dominación. En este sentido, el levantamiento indígena y su discurso provocó que diversos sectores de la población nacional e internacional buscaran actuar en favor del EZLN, por lo cual construyeron redes de interacción, comunicación y movilización, que demostraron gran capacidad de acción e incidieron en el desarrollo del conflicto.

La discursividad zapatista generó lazos comunitarios y el reforzamiento de identidades colectivas que formaron actores sociales. El llamado de los indios, sustentado en la memoria historia de opresión, desprecio, discriminación, explotación, llegó a amplias capas de la población que se identificaron con el movimiento. La interpretación de sus palabras y convocatorias catalizó la acción en múltiples sentidos. En este sentido, “la red zapatista contribuye a moldear y a abrir una nueva brecha para la acción política más allá de las fronteras nacionales que vendrá a configurarse en las redes altermundistas” (Rovira, 2009: 86).

De tal forma, el movimiento zapatista hace confluír a distintos grupos con iniciativa para realizar acciones colectivas amplias y de carácter popular que involucran a personas que también sienten un agravio por parte del sistema. La discursividad zapatista que apela a la memoria colectiva de la opresión y dominación hacia los indígenas, ha funcionado como puente semántico que hace que las y los no indígenas se sientan interpelados y comprendan las injusticias históricas que el Estado y el capital han realizado. En este sentido, la solidaridad con la rebelión zapatista de las individualidades y colectivos también podría ser considerada como resultado de una percepción sobre la responsabilidad compartida sobre esas ofensas.

Sin embargo, la intención de las y los zapatistas ha sido generar un proceso de construcción de un nosotros conjunto para actuar y luchar en común bajo principios e interpretaciones de la realidad compartidos. Por tanto, “la política zapatista puede ser entendida como la búsqueda de caminos o de hilar hilos que unifiquen horizontalmente, desde abajo, un tejido que va más allá de lo local, de lo regional, de lo nacional” (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 106).

La organización armada ha sabido tener capacidad de incidencia, con base en la discursividad incluyente, para tejer esta red de apoyo y solidaridad que se convirtió en parte esencial del movimiento zapatista. La gran lista de movilizaciones y acciones fue reflejo “de una lectura de la propia circunstancia tal que, al apelar al reconocimiento de los sentimientos propios, también aporta elementos para incentivar su acción colectiva” (De la Rosa Quiñones, 2010: 75). El EZLN nos recuerda, al respecto:

Vimos a esos todos que son los otros como nosotros, buscarse y buscar otras formas para que la paz volviera al terreno de las posibles esperanzas, construir y lanzar iniciativas los vimos, los vimos crecerse. Los vimos llegar hasta nuestras comunidades con ayuda haciéndonos saber que no estamos solos. [...] Vimos que la lucha por la paz sumó ella, y no nosotros, a gentes nuevas y buenas, hombres y mujeres que, pudiendo optar por el cinismo y la apatía, eligieron el compromiso y la movilización [...] Vimos a unos desde sus propios países tender el largo puente del “no están solos”, los vimos movilizarse y repetir el “¡Ya basta!” (EZLN, “Quinta Declaración de la Selva Lacandona”, *Enlace Zapatista*, 17/07/1998).

De tal forma, “la resistencia material y la resistencia simbólica son parte de un mismo conjunto de prácticas coherentes entre sí”, nos señalaría James Scott (2011: 218). Construir un puente o vínculo de interpretación simbólica del discurso es esencial para pensar en la relación que se da entre la cotidianidad y experiencia de quienes responden a los llamados y la motivación para generar acciones en apoyo al movimiento. El objetivo general es lograr el cumplimiento de las demandas y reivindicaciones colectivas que se sienten comunes, es decir, se da sentido a la acción colectiva. Marcos dijo en su momento: “Si el dolor nos unió, si nos une la esperanza, nada tendrá sentido si no nos une el mañana” (Vázquez, 2001: 360). La sociedad civil nacional e internacional ha sido elemento esencial para que la solución a las demandas zapatistas continúen por el camino de las movilizaciones pacíficas. El Comandante Tacho señala:

Vamos soñando cada día y cada sueño que se nos aparece, vemos cómo realizado. Como si fuéramos soñando, y es que no tenemos un solo sueño. Un solo sueño podía ser la pura vía de las armas. Pero no fue. Fue uno, fue parte de los sueños. Pero los otros sueños ya los realizamos conforme los fuimos soñando...” (Le Bot, s/f: 97).

### 3.5. Identidad colectiva e indígena zapatista

*Esto somos nosotros. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional.  
La voz que se arma para hacerse oír.  
El rostro que se esconde para mostrarse.  
El nombre que se calla para ser nombrado.  
La roja estrella que llama al hombre y al mundo para que escuchen,  
para que vean, para que nombren.  
El mañana que se cosecha en el ayer  
Mayor Ana María*

Con la conquista e invasión del mundo occidental, los grupos indígenas de América Latina se vieron obligados resistir de diferentes formas para sobrevivir. Se sometieron la servidumbre para evitar castigos, a ocultar sus lenguas y sus creencias para mantenerlas vivas y al aislamiento para resguardar sus identidades, sus modos de vida y sus formas de entender el mundo. El término indio expresa un profundo racismo en la región, pero hay quienes lo exteriorizan para quitarle su carga negativa: “Indio es el nombre con el que nos dominaron, indio es el nombre con el que nos liberaremos” (Le Bot, 2013: 19).

En este capítulo se aborda el tema de la identidad indígena zapatista y cómo la han empleado en su discurso. En un primer momento, se expone cómo esta identidad es parte sustancial de su memoria y de su lucha contra el neoliberalismo, así como la forma en que su discursividad emplea los componentes que integran la

identidad étnica para generar la identificación colectiva necesaria para resistir, agregando el tema de la lucha de las mujeres en el movimiento.

En el segundo subcapítulo la memoria es el elemento sustancial de la argumentación. Con base en ella se ha configurado el discurso con el que muestran la identidad indígena zapatista y, sobre todo, su dignidad. La politización de la memoria, la identidad y la dignidad indígenas en la narrativa del movimiento han sido elemento sustancial para la resistencia zapatista. Son procesos de comunicación y de construcción discursiva muy otra a la tradicional que ha permitido alianzas y afinidades.



#### a) Identidad indígena zapatista contra el modelo occidental

Uno de los libros más enriquecedores que he consultado es el de Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, un ensayo sobre la identidad colectiva de México en el que consta la paradoja de que antropólogos, historiadores y ciudadanos disputen, al final del siglo XX, acerca de si los indios forman parte o no de la nación: “Si algún grupo merece el nombre de mexicano, en su acepción de grupo nativo y civilización originaria, es sin duda el integrado por los descendientes de las etnias mexicanas, mayas, zapotecas, totonacas, yaquis, tarahumaras, purépechas, etc. ¿Y no es una contradicción mayúscula que en los libros donde se enseña la historia patria se diga que esas etnias fueron las creadoras de la civilización mesoamericana, una de las más altas de la antigüedad y afuera de la escuela los indígenas sean considerados seres inferiores y no representativos del verdadero México?” (Vázquez, 2001: 154).

Basados en sus matrices culturales, los pueblos indios de Latinoamérica han revalorizado su identidad étnica con el propósito de posicionarse de forma diferente en las sociedades y, con base en ello, lograr la transformación de la estructura social en la que viven, conviven y se reproducen material y simbólicamente. Para entender estas identidades debemos considerarlas como una relación y construcción de diferencias y observar “cómo los sujetos colectivos son formados a través de procesos de exclusión y otredad” (Henriksen, 2008: 323).

El movimiento zapatista ha reivindicado su pertenencia a México como ciudadanos diferentes de los demás, es decir, piden equidad en la diferencia: “no estamos pidiendo que nos den, sino que nos dejen hacer sin que

dejemos de ser lo que somos, indígenas y mexicanos” (Muñoz, 2003: 293). La identidad particular de los grupos indígenas “tiene tanta importancia como la igualdad, y no es cuestión de renunciar a ella, de ponerla entre paréntesis o transformarla en un elemento folklórico para volverse ciudadanos completos y guardada en el bolsillo a la hora de sufragar” (Le Bot, s/f: 41).

Por ello su lucha en contra del silencio institucional y del intento de desaparecerlos en su identidad particular y diferenciada, se expande y se construye junto con un discurso lleno de simbolismo, de memoria colectiva y de sus formas de entender el mundo. Micheal Löwy explica que el hilo más importante del discurso zapatista es que está permeado de la visión de la cultura maya y de su “relación mágica con la naturaleza, su solidaridad comunitaria, su resistencia a la modernización neoliberal” (2009: 28).

La construcción de este lenguaje muy otro se encuentra enlazado directamente con el discurso oculto de las comunidades indígenas que decidieron, analizaron y refrendaron los motivos del levantamiento armado. Es un acto de afirmación frente al discurso oficial del poder estatal y del capital que les excluía, les sometía y les negaba. Los pueblos indígenas demostraron que existen y que crean y recrean continuamente su identidad y su cultura y la ajustan a las coyunturas cambiantes en que se producen y reproducen. Se mantienen en silencio o se rebelan de acuerdo con la experiencia y estrategias aprehendidas por siglos de resistencia.

Dentro de la discursividad zapatista podemos ver que “la memoria, como subsistencia, y la utopía, como esperanza, aparecen en las perspectivas de quienes construyen ese espacio simbólico” (Matamoras, 2009: 44). En este sentido, la identidad sustentada en los elementos étnicos se enlaza con una perspectiva consciente, autoreflexiva y legitimada basada en los procesos de enmarcamiento relacionados con los agravios, la opresión, la discriminación y el despojo del que han sido objeto, lo cual genera un sentido político al discurso y a la acción colectiva. La memoria se emplea de forma simbólica para generar utopías y esperanzas, mediante su resignificación discursiva en la disputa política.

Encontramos muchas referencias al pasado dentro del discurso zapatista, como una reafirmación y revaloración de la identidad indígena. Con este lenguaje expresan la cultura y cosmovisión india haciendo uso de los elementos que configuran las identidades étnicas como son su percepción y lucha por la tierra y el territorio, la importancia del sentido comunitario y familiar, las formas ligadas a los mitos de origen y a la historia o leyendas ancestrales, su cosmovisión y ritos religiosos, el significado de la lengua materna en la configuración y mantenimiento de la identidad, así como las tradiciones que se siguen practicando en los pueblos, además del papel que le han dado a las mujeres en la construcción de otro mundo. A continuación hablaremos de estos aspectos.

## **1. TIERRA Y TERRITORIO**

En lugar de reconocer que la tierra es de quien la trabaja, el supremo gobierno la malbarata para que los poderosos del extranjero se queden con ella (EZLN, “Llamado a todos los que no tienen tierra ni libertad”, *Enlace Zapatista*, 10/04/1996).

Las comunidades indígenas latinoamericanas están ubicadas por lo general en lugares que cuentan con gran riqueza de recursos naturales, los cuales son codiciados por las lógicas económicas capitalistas, provocando que se incremente su presencia. Por ello, muchos grupos indígenas se han organizado y movilizado para defender y proteger sus tierras y territorios de la ambición y explotación neoliberal, ya que para ellos, la destrucción de su hábitat implicaría su desaparición material y simbólica. La supervivencia del medio ambiente garantiza la del grupo étnico, su cultura, su memoria e identidad colectiva. El EZLN nos recuerda

[...] que, después de invadidas y conquistadas estas tierras por el dinero hecho dios y ejército, cuando el europeo Américo Vespucio dibujó el mapa del continente que llevaría su nombre, estaba pensando no en la cartografía de un mundo nuevo, sino en el mapa de un tesoro. Y sobre el tesoro se arrojó la jauría con ropas de sotana y armadura. Se destruyó y se saqueó. La tierra, la Madre, adolorida, ordenó a sus Guardianes la resistencia y el paciente alivio, que no la cura, de la cobija de la lengua, el vestido, el canto, el baile, la cultura (EZLN, “Las ropas nuevas de los viejos conquistadores”, *Enlace Zapatista*, 01/10/2007).

La tierra es uno de los componentes principales para dar cohesión a los grupos étnicos, ya que no lo consideran sólo como un medio de producción o una mercancía. El territorio y el medio ambiente constituyen elementos esenciales de la representación del mundo, de la comunidad y de sí mismos. El espacio, el tiempo y la naturaleza tienen diferentes significados para las comunidades rurales y las urbanas, para la primera el territorio implica también un sentido comunitario de trabajo colectivo que no puede ser poseído por una persona ni es considerado como mercancía, es un bien común, por lo cual es necesario preservarlo. El EZLN se pregunta preocupado:

¿Habrá vida para la tierra, la madre más primera? Y cuentan nuestros más mayores, los guardianes de la memoria, que la respuesta no fue creada cuando los dioses más primeros nacieron el mundo. Cuentan que fue dejada por ellos y ellas, los creadores, como pieza fundamental del rompecabezas del mundo. Cuentan que en el techo de la tierra la dejaron, que de modo la hicieron para que cada tanto apareciera, para que no se perdiera la memoria (Palabras del EZLN en la Inauguración del Encuentro Continental de Pueblos Indios de América, Vicam, Sonora, México, *Enlace Zapatista*, 11/10/2007).

De acuerdo con Silvia Soriano (2013a), dentro del territorio también “se desarrollan relaciones de parentesco, sociales y políticas, así como formas de organización”, además de que es el espacio físico en el que los pueblos han construido su identidad y su historia. Por esta razón, el elemento fundamental para configurar los lazos internos de las comunidades es la tierra y les hace existir como grupo diferenciado de la sociedad dominante. Por ello, para las y los zapatistas

[...] la lucha por la tierra y el territorio es y ha sido muy importante, porque es la base principal de nuestros pueblos, donde vivimos desde hace 515 años. La lucha por la tierra y el territorio, es indispensable y por eso desde el levantamiento armado de 1910 [...] se dio la lucha a raíz de la defensa de la madre tierra y el territorio. Desde entonces hemos venido caminando esta lucha por nuestra tierra, por eso nunca nos descansaremos de luchar por la madre tierra, porque la tierra es de quien la trabaja” (Comandante Tacho, Palabras en la mesa redonda “Frente al despojo capitalista: la defensa de la tierra y del territorio”, CIDECI-San Cristóbal de las Casas, *Enlace Zapatista*, 20/07/2007).

Los políticos, los burócratas y los empresarios no pueden darse cuenta del vínculo que tienen los indígenas con la tierra y promueven proyectos capitalistas de depredación en sus territorios. Debido a ello, las y los zapatistas decidieron organizarse y cosechar rebeldía en sus tierras. Antes del levantamiento, había fincas tan grandes que con la recuperación territorial que lograron, ahora esos espacios son ocupados por varias comunidades; lo que antes era para una familia o empresa, ahora es para gran cantidad de indígenas zapatistas.

Anteriormente, los propietarios privados tenían la mayoría de las tierras fértiles en Chiapas, así como los recursos naturales asociados con dichos terrenos. Para lograr poseer esta cantidad de tierra, los finqueros engañaban a los indígenas para legalizar el despojo, en complicidad con las instituciones gubernamentales. Además, explotaban la riqueza de recursos naturales de la región con la tala de maderas preciosas y la consecuente destrucción del hábitat natural chiapaneco. La actitud de los terratenientes provocó que las y los indígenas se empezaran a unir y a trabajar de comunidad en comunidad para explicar la situación y organizarse para recuperar sus tierras.



Para el EZLN, este trabajo estaba convenciendo a las comunidades indígenas, pero en realidad, el elemento que estaba aglutinando la inconformidad era la reforma al artículo 27 Constitucional impulsado por la administración presidencial de Carlos Salinas de Gortari. Con esta reforma se canceló el reparto de tierras emanado de la revolución de 1910 y ahora se puede individualizar la propiedad ejidal de la tierra, con lo cual es posible parcelar y vender lo que antes era comunitario.

Observamos que la lucha por la tierra ilustra conceptualizaciones muy diferentes y opuestas a la perspectiva de la modernidad capitalista que no ve sino mercancía y acumulación. Para los pueblos indígenas, la Madre tierra es medio de subsistencia y de producción de símbolos identitarios que les permiten sobrevivir y reproducirse material y subjetivamente. Según los Acuerdos de San Andrés: “Todo pueblo indígena se asienta en un territorio que cubre la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna manera. El territorio es la base material de su reproducción como pueblo y expresa la unidad indisoluble hombre-tierra-naturaleza” (Vázquez, 2001: 424-425). Con el levantamiento, en algunas zonas se ha mejorado el problema porque se repartieron las tierras recuperadas, no obstante, aún hay lugares en los que hace falta un territorio para cultivar.

El control de la tierra y la perspectiva indígena sobre la forma en que se debe aprovechar el entorno, garantiza la supervivencia y el uso sostenible de la naturaleza, en contradicción con las políticas y proyectos que sobreexplotan y destruyen el ecosistema. El despojo de sus territorios implica para las y los indígenas desaparecer individual y colectivamente, sería una especie de etnocidio impulsada por el Estado y el capital. Por ello, la reivindicación y demanda por tierra es una exigencia de existir. De tal forma:

[...] lo territorial ha sido resignificado por los propios movimientos indígenas, pues éstos ven en la recuperación de sus territorios originarios, o de los que ocupan y utilizan, una disputa por el poder e incluso la oportunidad de construcción de sociedades y civilizaciones alternativas al capitalismo en su fase actual (Soriano, 2013a: 19).

## 2. COMUNIDAD Y COMUNITARISMO

Desde los tiempos en que sotana y armadura conquistaban estas tierras, la dignidad y la rebeldía se vivían y difundían bajo estas lluvias. El trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría, son más que una tradición en zona indígena, han sido la única posibilidad de supervivencia, de resistencia, de dignidad y rebeldía (Chiapas: el sureste en dos vientos... *Op. Cit.*)

El desarrollo del modelo neoliberal en México tiene repercusiones letales para la comunidad indígena, y no sólo por el hecho de apropiarse de la tierra, sino también para crear una fuerza de trabajo acorde con la acumulación capitalista (Matamoros, 2009: 138). Cuando el capital se inserta en las comunidades, genera cambios en los modos de pensar y de vivir de las familias indígenas e impone otra forma de entender el mundo, diferente a la cultura y raíces ancestrales, que provocan la pérdida de la identidad colectiva. Como señala la compañera escucha Selena:

[...] los jóvenes que no son zapatistas son los que más han caído en esa trampa de los malos gobiernos, porque aunque no me lo crean esos jóvenes pobres-pobres, abandonan su familia, su pueblo, se van a chambear a los Estados Unidos, a Playa del Carmen o en otros países, sólo para conseguir un celular, un pantalón, una camisa, un zapato de moda. Se van porque no quieren trabajar la tierra, porque son haraganes, ¿por qué les decimos que son pobres-pobres? Porque son pobres como nosotros, pero son pobres de pensar porque salen de sus pueblos y cuando regresan ya traen otras malas ideas, y otras costumbres de vivir, porque ya vienen con las ideas de asaltar, de robar, consumir y sembrar marihuana, y al llegar en su casa dicen que ya no quieren trabajar con el machete, que porque ya no están acostumbrados, que mejor se van a regresar otra vez donde estaban [...] Pero allá donde fueron se creen que no

conocen comida de los pobres, allá se creen que son hijos de ricos, pero es mentira, son pobres como nosotros (*Enlace Zapatista*, 06/07/2015).

De acuerdo con Luis Villoro (2003), nos encontramos en unas sociedades en las que el capital ha generado valores individualistas y tiene como premisa la propiedad privada y su protección. Por ello, las personas tienden a resguardarse en su ámbito privado y personal y dejan de pensar en las colectividades humanas y en el bienestar común, afectando las identidades construidas con una fuerte matriz cultural, como las indígenas. En otras palabras, se ha privilegiado lo lógico individualista “provocando que la capacidad de dialogo del sujeto en su comunidad de pertenencia esté completamente fragmentada” (Gutiérrez Martínez, 2008a: 119).

Para las comunidades indígenas, existe una vinculación profunda de las personas con la realidad y el entorno material y natural en el que conviven. Estos espacios configuran otro tipo de relaciones que “definen rumbos, momentos y lugares de la resistencia” (Soriano, 2013a: 17). Por ello, los modos de convivencia comunitarios de las y los indígenas no pueden ser transformados ni intercambiados por la vida de la sociedad moderna. Sin embargo, dan testimonio y revelan la posibilidad de construir otro mundo diferente, basado en las ideas de libertad en comunidad.

En este sentido, el ámbito de lo comunitario sería una especie de base material y simbólica constructora de una identidad colectiva sólida que “permite luchar a partir de las posibilidades que ofrece para la reproducción de los sujetos fuera de los marcos de la estructura moderna capitalista colonial y dotada de la capacidad de imaginar alternativas a dicho sistema” (Escárzaga/Gutiérrez: 2014: 17-18). Las comunidades indígenas han aprendido de las formas de dominación que ejerce el capital y el Estado, con el objeto de transformarlas. Es decir: “Los patronos y la conquista quisieron desaparecer su cultura, pero se equivocaron porque sí pudieron formar su comunidad” (Comandanta Miriam, *Enlace Zapatista*, 06/05/2015).

El discurso zapatista hace alusión a la noción de comunidad indígena “definida como una forma de organización social que lleva a cabo prácticas en las que el acuerdo, consenso y decisión son instrumentos de algún modo ‘institucionalizados’” (De la Rosa Quiñones, 2010: 50). La cuestión asamblearia ha sido la forma en que la organización zapatista ha tomado decisiones para actuar de tal o cual manera. Las acciones se permean del sentido intersubjetivo e identitario del “nosotros” zapatista, pues es la comunidad que se manifiesta por la participación de todos. El ejercicio del “mandar obedeciendo” es resultado de estas formas de decisión y convivencia.

En las comunidades indígenas zapatistas se conformaron nuevas relaciones de decisión sustentadas en la voluntad colectiva, “a menudo intolerante frente a opiniones individuales o minoritarias [...], pero sostenida por una exigencia de participación mayoritaria, de igualdad y de autonomía” (Le Bot, s/f: 35). De tal forma, la comunidad sigue siendo un referente de sentido para generar participación e identidad dentro del zapatismo, ya que las personas se consideran un elemento de una totalidad, por lo que buscan el bien común de lo colectivo.

“La comunidad tiene por fundamento el servicio, no el cálculo del propio beneficio. Cada quien tiene la obligación de prestar una contribución al bien común” (Villoro, 2003: 25-26). Por tanto, esta tarea colectiva incide en el actuar para transformar la realidad que trae consigo el modelo neoliberal, las y los zapatistas se dieron cuenta que juntos son más fuertes y generan esperanzas para que ello suceda. Para el Subcomandante Marcos, cuando las comunidades toman la rienda de la resistencia y de la lucha: “la revolución se transforma

en algo esencialmente moral. Ético [...] La dignidad empieza a ser una palabra muy fuerte. No es un aporte nuestro, no es un aporte del elemento urbano, esto lo aportan las comunidades” (Le Bot, s/f: 60-61).

La lucha y las resistencias de las comunidades indígenas zapatistas lograron abrir espacios mediante los cuales pudieron dar conocer sus demandas y posibilitaron la solución de las mismas, más allá del Estado y del capital, con base en la acción comunitaria decidida. Por lo tanto, “el camino ratificado de volver hacia lo comunitario, de fortalecer las experiencias del colectivo, fueron tomando forma y fuerza tanto en los líderes como el resto de las comunidades” (Soriano, 2009b: 17). De tal forma, las reivindicaciones indias de dignidad, justicia social, igualdad y reconocimiento han llegado a prácticamente todos los rincones del mundo.

El territorio de influencia zapatista no está construido con base en la oficialidad del Estado, sino que es un espacio delimitado por las comunidades “a partir de un proceso de identidad política vinculada con el movimiento indígena zapatista” (Bravo, 2009: 112). Más allá de las particularidades y diversidad de cada uno de los grupos étnicos que conforman al EZLN, han logrado configurar espacios territoriales plurales pero con un mismo objetivo: defender su forma de vida y su cosmovisión, es decir, su identidad.

Las y los zapatistas reconocen que las comunidades no renuncian a la afirmación de la propia identidad étnica, por el contrario, están abiertos a conocer y reconocerse en y con otras personas que busquen construir el bien común, incluso no siendo indígenas. Para la organización, los Caracoles son “puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan, como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera, como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está” (Serna, 2009: 79).

“Para todos todo, nada para nosotros” es la frase zapatista que sintetiza la noción comunitaria del movimiento. Es una llamada de atención: “Cuidado –parecen decir-, no han llegado al fin de la historia. Existen alternativas a su sociedad egoísta y excluyente” (Villoro, 2003: 32). Y si la tierra es el espacio material indispensable para reproducirse, tanto física como simbólicamente, la comunidad es la “base autoconstituyente del sentido, que se enuncia como cultura, pero ahora también como autonomía y resistencia” (Millán, 2014: 316).

### 3. HISTORIA Y MITOS

Fernando Matamoros explica que el mito “es una creencia social compartida, no una verdad sujeta a verificación. Su validez y eficacia residen en su credibilidad [...] El mito ha sido y seguirá siendo el instrumento idóneo para manifestar las aspiraciones colectivas más recónditas [...] Es el canal por el que corren las pulsiones que demandan un mundo mejor. Y cuando se concentra en las personas o en sus actos, el mito es el constructor de seres legendarios: héroes, mesías, genios, villanos, redentores y otros personajes rodeados por el halo del carisma” (2009: 149).

La memoria también está vinculada con los antepasados que de cuando en cuando se convierten en mitos y leyendas que mueven a la acción. Al recordar el pasado histórico se tiene un acercamiento a los orígenes que permiten conformar una identidad colectiva sólida y defenderla ante los embates del poder que quiere provocar el olvido. En este sentido, James Scott nos recuerda que

Los líderes campesinos, al encontrarse el mito en sus expresiones folklóricas listo para ser transmitido, lo usaban para incitar, atraer y unificar a otros campesinos. Era un pretexto para la resistencia en circunstancias muy desfavorables y no había ningún instrumento semejante que sirviera a los mismos fines (2011: 126).

Por ello, los mitos revolucionarios ocupan un lugar primordial en la conciencia de los actores sociales. Las y los zapatistas conocen esta importancia de los mitos y de la historia, por lo que emplean “selectivamente

diferentes memoriales políticos en un proceso identitario común” (Millán, 2014: 20). Al respecto, el Subcomandante Marcos expresa en entrevista con Yvon Le Bot lo siguiente:

Cuando sale el EZLN y está construyéndose el zapatismo, el manejo de los símbolos es una contribución de la parte indígena, y el manejo de los símbolos históricos es aporte de la organización político-militar urbana. Entonces, cuando aparece el EZLN tiene que disputar al Estado mexicano ciertos símbolos de la historia nacional. El terreno de los símbolos es un terreno ocupado, sobre todo en lo que es historia de México. A la hora en que entran en el terreno del lenguaje, del símbolo, es un terreno al que uno tiene que entrar combatiendo para ocupar un lugar. En este caso, en el de los símbolos históricos, el Estado mexicano tiene un manejo de ellos que había que disputarle. Zapata, por ejemplo (Le Bot, s/f: 147).

El movimiento zapatista no sólo ha utilizado la figura de Zapata para construir un mito cohesionador e identitario para la lucha y la resistencia. Para ellos, la historia y la memoria debe funcionar como elemento que contribuya a vislumbrar un futuro diferente y, por lo tanto, construirlo. Consideran que los signos pueden simbolizar el mañana como perspectiva utópica. “Todas las representaciones zapatistas contienen signos de historias de resistencias [...] contra la explotación simbolizando los héroes asesinados, alegorías que objetivan, a través de palabras, las condiciones de su realidad” (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 76).

Las historias de héroes o las palabras de los antiguos dioses también se presentan de forma constante en el discurso zapatista, para reforzar las relaciones e identidades de quienes integran el movimiento. Para las y los indígenas estos relatos resurgen del pasado para re encantar el presente, dotando de sentido y de subjetividad a la resistencia. Por ello, interpelan a la modernidad y a su institucionalidad capitalista y estatal, diciendo que

Para ellos, nuestras historias son mitos, nuestras doctrinas son leyendas, nuestra ciencia es magia, nuestras creencias son supersticiones, nuestro arte es artesanía, nuestros juegos, danzas y vestidos son folklore, nuestro gobierno es anarquía, nuestra lengua es dialecto, nuestro amor es pecado y bajeza, nuestro andar es arrastrarse, nuestro tamaño es pequeño, nuestro físico es feo, nuestro modo es incomprensible (En Milpa Alta... *Op. Cit.*).

Enseguida presentaremos la forma en que las y los zapatistas manejan el discurso relacionado con el mito de Zapata, así como la relación que hacen entre la historia indígena ancestral, sus íconos, héroes y dioses, con la significación material y simbólica de la lucha y de la resistencia. Lo anterior permite identificar algunos elementos cohesionadores e identitarios del movimiento zapatista, tanto a nivel de la organización indígena, como del tercer actor del que hemos hablado.

### **Zapata en el zapatismo del EZLN**

Sí, tiene usted razón Don Emiliano, es una vergüenza. Y nosotros no pudimos vivir ni morir con esa vergüenza y entonces nos recordamos de la palabra “dignidad” y nos recordamos de vivirla y de morirla, y dale que nos alzamos en armas, y que le decimos a todos que ya basta, que hasta aquí nomás, que ya no, que exigíamos techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independenciam, democracia, libertad y paz, y que decimos que todo va en la democracia, la libertad y la justicia, y que para todos todo, y que para nosotros nada, y muchos oídos y corazones nos escucharon sus palabras de usted, mi General, que se hablaron en nosotros (A Emiliano Zapata: Aquí estamos... *Op. Cit.*).

La lucha de las y los zapatistas está impregnado de la persona de Zapata y su lucha por tierra y libertad. Al usar el nombre de Emiliano como símbolo de la resistencia, el EZLN hace un vínculo con la historia mexicana y con ello legitima la lucha, ya que es considerado por muchas y muchos como uno de los revolucionarios más honestos y confiables. Es un emblema del fracaso del gobierno y muestra que las reivindicaciones de los pueblos no han sido cumplidas, por lo que la lucha no ha parado. La historia es

empleada para justificar el levantamiento y la alusión a los principios y figuras de Zapata son recurrentes, como vemos a continuación:

Una subversión, ni hablar. ¡Tan bien que estábamos con ese Zapata en la tumba, el museo y el libro nunca abierto! Por tanto, son ilegales y subversivos los que se “traen” a Zapata, es ilegal y subversivo el tal Zapata por las pesadillas que provoca, y, ergo, es ilegal y subversiva la historia—no sólo porque cuestiona el hoy, también porque induce a creer (¡y a luchar!) que es posible otro hoy— (México 1998... *Op. Cit.*).

Es parte esencial de la identidad reivindicada por el EZLN poder señalar que siguen por el camino de Emiliano Zapata luchando por “Tierra y Libertad”. Es una forma de legitimar la lucha de las y los zapatistas a través de identificación con los héroes de la historia nacional; además, desprestigia a adversarios, asimilados a los anti-héroes de la misma. Esta manera de traer la historia al presente le otorga al movimiento zapatista la dignidad que tuvo la resistencia y reivindicaciones de los hechos de antes, más cuando no han sido satisfechas para los pueblos. En este sentido, mostramos un ejemplo del uso de la historia y del presente en el discurso zapatista:

Desde la hora primera de esta larga noche en que morimos, dicen nuestros más lejanos abuelos, hubo quien recogió nuestro dolor y nuestro olvido. Hubo un hombre que, caminando su palabra desde lejos, a nuestra montaña llegó y habló con la lengua de los hombres y mujeres verdaderos. Era y no era de estas tierras su paso, en la boca de los muertos nuestros, en la voz de los sabedores ancianos, caminó su palabra de él hasta el corazón nuestro. Hubo y hay, hermanos, quien siendo y no siendo semilla de estos suelos a la montaña llegó, muriendo, para vivir de nuevo, hermanos, vivió muriendo el corazón de este paso propio y ajeno cuando casa hizo en la montaña de nocturno techo. Fue y es su nombre en las nombradas cosas. Se detiene y camina en nuestro dolor su palabra tierna. Es y no es en estas tierras: Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo (Aniversario del asesinato de Zapata... *Op. Cit.*).

Como vemos, la fortaleza del movimiento zapatista se consolidó con el empleo de un discurso político poético y mítico a la vez, así como con la incorporación de personajes históricos que han sido considerados como héroes por varios sectores de la población. Como observamos en el fragmento anterior, Emiliano Zapata es asimilado como un protector de las comunidades y de los pueblos en resistencia, provocando, para las y los indígenas, una mayor relevancia a su figura y sobre todo a sus pensamientos, así como la motivación para la acción. Sobre Zapata, la Comandanta Sandra dijo en Cañada Honda, Aguascalientes, en 2007:

Han pasado 88 años de su desaparición física, pero sus ideales están más vivos que nunca. Los que gobiernan nuestro país son los mismos herederos de esos asesinos, ellos siguen matando y siguen traicionando al pueblo pobre de México. [...] pero hoy les queremos decirle que el pueblo de México que como los asesinos tienen herederos, también nuestro General Emiliano Zapata lo tiene ¡Y aquí estamos!, dispuestos a defender nuestros ideales. (EZLN, “Aniversario del 10 de abril en el pueblo de Cañada Honda, Aguascalientes”, *Enlace Zapatista*, 11/04/2007).

Emiliano Zapata ostenta gran resonancia y presencia para los mexicanos y sobre todo para los indígenas que siempre se han encontrado en los márgenes de la sociedad nacional. La referencia a este personaje es esencial para los pueblos indios, ya que representa la defensa de las tierras, por lo tanto de su identidad colectiva y de su pervivencia en el mundo. En este sentido, Zapata regresa para pelear con las comunidades y por un proyecto diferente sin pretender tomar el poder del Estado. Así, las y los zapatistas expresan que

En su palabra de los más viejos de los viejos venía también la esperanza para nuestra historia. Y apareció en su palabra de ellos la imagen de uno como nosotros: Emiliano Zapata. Y en ella vimos el lugar a donde nuestros pasos debían caminar para ser verdaderos, y a nuestra sangre volvió nuestra historia de lucha, y nuestras manos se llenaron de los gritos de las gentes nuestras, y a nuestras bocas llegó otra vez la dignidad, y en nuestros ojos vimos un mundo nuevo (A CONAC-LN... *Op. Cit.*).

Existe una reapropiación del pasado que sirve para la experiencia de resistencia del presente. La imagen de Zapata permitió replantear el lenguaje político y darle un nuevo significado a la palabra de la historia en la forma de hacer política. Se recurrió a la tradición histórica indígena y se mezcló con personajes míticos que fueron construyendo el discurso zapatista de una forma tan particular que generó simpatías y adherencias de varios sectores sociales. Como ejemplos, el EZLN escribe:

Emiliano Zapata murió, pero no su lucha ni su pensamiento. Muchos Emilianos Zapata nacieron después y ahora su nombre no es para llamar una persona. Su nombre llama una lucha por la justicia, una causa por la democracia, un pensamiento por la libertad. En nosotros, en nuestras armas, en nuestro rostro cubierto, en nuestra palabra verdadera, Zapata se unió a la sabiduría y a la lucha de nuestros más antiguos antepasados (EZLN, “Votán-Zapata, Guardián y Corazón del Pueblo”, *Enlace Zapatista*, 10/04/1995).

Y cuentan los más viejos entre los viejos de las comunidades que hubo un tal Zapata que se alzó por los suyos y que su voz cantaba, más que gritar, ¡Tierra y Libertad! Y cuentan estos ancianos que no ha muerto, que Zapata ha de volver (Chiapas: el sureste en dos vientos... *Op. Cit.*).

Este discurso incita a pensar que Zapata está al lado de los pueblos en su lucha. Zapata logró congrega campesinos y pueblos indígenas en la lucha contra la clase dominante en el pasado, pero con la retórica zapatista se genera un pensamiento de continuidad histórica que fundamenta la resistencia del movimiento. En sus palabras, el EZLN describe a Zapata como un acompañante más, aún vivo, y le inscribe dentro del imaginario colectivo de la organización y del movimiento, como vemos a continuación:

En mi largo viaje por la república, hice un alto prolongado en las montañas del sureste mexicano. Y es que ahí conocí a unos hermanos y hermanas, indígenas como nosotros, campesinos como nosotros y mexicanos como nosotros. Estos hermanos y hermanas demostraron muchas ganas de luchar por sus derechos y formaron un su ejército al que pusieron “zapatista” en honor a su humilde servidor y le dieron por apellidos “de liberación nacional” como signo de su aspiración de que todos los mexicanos tengamos al fin lo que merecemos, necesitamos y exigimos (EZLN, “En Cuernavaca, Subcomandante Marcos: una carta que les manda mi general Emiliano Zapata Salazar”, *Enlace Zapatista*, 06/03/2001).

De tal forma, los insurgentes se adjudican una herencia histórica proveniente de los revolucionarios de antes, de los antiguos “transgresores de la ley”. Por ello, el EZLN asume que la lucha actual tiene muchas semejanzas con la lucha de Zapata; el personaje no ha muerto en los pensamientos y pasos que sigue el movimiento, ya que la dignidad indígena no se acabó con la desaparición física de Emiliano, sino que se hizo vida en los corazones de quienes son continuadores de su lucha. Emiliano Zapata se convirtió en un símbolo que acompaña su resistencia, como lo vemos en el siguiente fragmento:

Ya por último nomás le cuento Don Emiliano, pa’que se ría usted un rato, que estos malos gobiernos que tenemos todavía se están creyendo que pudieron asesinarlo a usted en esa tarde de abril de 1919. No saben que usted no se murió, que simplemente usted se hizo nosotros y que así se fue escondiendo y apareciendo en nosotros y en todos los campesinos sin tierra, en todos los indígenas olvidados. Ya ve usted mi General, qué desmemoriados salen estos gobiernos. Olvidan lo más importante, lo que usted y nosotros sabemos bien, Don Emiliano, es decir, que Zapata vive, que la lucha sigue (EZLN, “A Emiliano Zapata: Aquí estamos mi General, aquí seguimos”, *Enlace Zapatista*, 10/04/1997).

### **Dioses antiguos, cuentos y muertos**

Nuestros más antiguos nos enseñaron que la celebración de la memoria es también una celebración del mañana. Ellos nos dijeron que la memoria no es un voltear la cara y el corazón al pasado, no es un recuerdo estéril que habla risas o lágrimas. La memoria, nos dijeron, es una de las siete guías que el corazón humano tiene para andar sus pasos. Las

otras seis son la verdad, la vergüenza, la consecuencia, la honestidad, el respeto a uno mismo y al otro, y el amor (EZLN, “Saludo a los niños, niñas, ancianos, ancianas, jóvenes, jóvenes, hombres, mujeres de la Argentina”, *Enlace Zapatista*, 24/03/2001).

Las y los zapatistas recuerdan sus muertos y su historia en la discursividad y en el lenguaje empleado. Con su palabra, les hacen volver a la vida y hacen presente la lucha que ellos llevaron a cabo desde hace 500 años, y no tan allá. Incluso les llegan a adjudicar su presencia como héroes o mártires de la resistencia. Sin embargo, no sólo hacen referencia a los muertos de Chiapas, sino que se relaciona con la historia de los vencidos.

Por ejemplo, Marcos relata la historia del Subcomandante Pedro para recordarle, para rendirle un homenaje y para que su memoria, como uno de los muertos de la guerra contra el olvido, siga presente; pero además, para recalcar que los caídos también acompañan la lucha que continúa:

No voy a hablar mucho. No puedo. No todavía. Se llamaba Pedro y murió combatiendo. Tenía el grado de subcomandante y era, en el momento de su caída, jefe del estado mayor del EZLN y mi segundo al mando. No voy a decir que no ha muerto. Está muerto de por sí y yo no quisiera que estuviera muerto. Pero, como todos nuestros muertos, Pedro camina por acá y cada tanto se aparece y habla y bromea y se pone serio y pide más café y enciende el enésimo cigarrillo. Ahora está aquí. Es 26 de octubre y es su cumpleaños. Le digo “salud al cumpleaños”. Él levanta su pocillo de café y dice “salud Sub” [...] Pedro me dice “Sub”. Platicamos con Pedro. Le cuento y me cuenta. Recordamos. Reímos. Nos ponemos serios. A veces lo regaño. Lo regaño por indisciplinado, porque yo no le ordené que se muriera y él se murió. No obedeció. Lo regaño pues. Él sólo abre más los ojos y me dice “ni modos”. Sí, ni modos. Entonces le enseñé un mapa. De por sí le gusta ver los mapas. Le señalo lo que hemos crecido. Sonríe.

De pronto ya no estamos celebrando al cumpleaños. Estamos los tres subiendo una loma [...] Para esto ya llegamos a la punta de la loma. Josué baja su mochila. Yo enciendo la pipa y con la mano señalo allá a los lejos. Pedro mira a donde señalo, se levanta y dice, se dice, nos dice: “Sí, ya se mira el horizonte...” Se va Pedro. Josué levanta de nuevo su mochila y me dice que tenemos que seguir. Y sí, de por sí así es: tenemos que seguir (Según nuestro calendario... *Op. Cit.*).

Otra de las figuras recurrentes del zapatismo es el Viejo Antonio. Este personaje fue el vínculo y traductor de la sabiduría indígena para la sociedad civil. El primer pueblo que se hizo zapatista en 1985 fue el del Viejo Antonio, por tanto, sirvió para que los guerrilleros pudieran entrar a las comunidades y que se diera el sincretismo entre la cuestión indígena y los mestizos que buscaban hacer otro tipo de revolución. Dice Marcos, “el Viejo Antonio tiene razón cuando dice que hay debajo de nosotros un mundo mejor que el que padecemos, que la memoria es la llave del futuro, y que (agrego yo) la Historia no es más que un periscopio invertido...” (Un periscopio invertido... *Op. Cit.*).

El Viejo Antonio fue un personaje real, según reconoció el Subcomandante Marcos, que sirvió como lazo que permitió a los guerrilleros penetrar en los pueblos y combinar sus conocimientos. Este contacto generó nociones simbólicas de las culturas indígenas que posibilitaron la comunicación con el mundo exterior, es decir, se configuró una nueva identidad colectiva del movimiento y un nuevo lenguaje que movilizó a muchas personas, indígenas y no, y que se enriqueció con el intercambio y la interacción. “Es una palabra nueva que es vieja, que viene de la montaña nueva pero que coincide con lo que habían dicho los viejos muy viejos. Y así empieza a correr en todas las cañadas y hacerse más fuerte el apoyo popular” (De la Rosa Quiñones, 2010: 90).

Ahora bien, para los zapatistas, la construcción de su autonomía también es legado “de los dioses antiguos encarnados en cada hombre y mujer” (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 117). La autonomía se concibe

como una herencia de lucha emanada de los antepasados que resistieron a la conquista española, en principio, y después al Estado y el capital. Es un tiempo pasado que participa en las reivindicaciones presentes de identidad del sujeto colectivo indígena. En este sentido, los dioses indígenas y Emiliano Zapata vuelven a rondar las montañas del sureste mexicano y están presentes, como aliados y compañeros, en la construcción de la autonomía, de la resistencia y de la lucha. De tal forma, el caminar zapatista en Chiapas muestra la presencia de la historia y los mitos que subyacen en la construcción discursiva de legitimación política, cultural e identitaria. Los siglos de dominación y resistencia reaparecen en el imaginario simbólico de las comunidades, en su lenguaje y en su acción colectiva.

El lenguaje y la estrategia comunicativa, las metáforas y alusiones históricas, de las y los zapatistas ha funcionado para que su discurso sea interpretado como el deseo y decisión de las y los indígenas de socializar el espíritu de resistencia. Dicen en la Segunda Declaración: “En nosotros encuentra, otra vez, lugar la historia de lucha digna de nuestros antepasados”.

Con la apelación al pasado y al relato mítico, el movimiento legitima la historia común y convoca para que más personas se involucren en la decisión de construir otra forma de convivencia social. Estos mitos revolucionarios han llegado a la conciencia profunda de las personas, apoyando y simpatizando con el movimiento zapatista. Los antepasados les enseñaron que son un pueblo que no se rinde, que resiste, que es digno, que se sienten orgullosos de ser indígenas y de ser rebeldes, que su sangre ha hecho la historia de los de abajo y a la izquierda en México. Es la disputa por construir o destruir la realidad, por resistir y luchar:

Todos los días y sus noches que arrastran quiere el poderoso bailarnos el *x-tol* y repetir su brutal conquista. El *kaꝛ-dꝛul*, el hombre falso, gobierna nuestras tierras y tiene grandes máquinas de guerra que, como el *boob* que es mitad puma y mitad caballo, reparten el dolor y la muerte entre nosotros. El falso que es gobierno nos manda los *aluxob*, los mentirosos que engañan y regalan olvido a nuestra gente. En la montaña viven los muertos, nuestros muertos. Con ellos viven el *Votán* y el *Ik'al*, la luz y la oscuridad, lo húmedo y lo seco, la tierra y el viento, la lluvia y el fuego. La montaña es la casa del *Halach winik*, el hombre verdadero, el alto jefe. Ahí aprendimos y ahí recordamos que somos lo que somos, los hombres y mujeres verdaderos [...] En la montaña nos hablaron las cajitas parlantes y nos contaron historias antiguas que recuerdan nuestros dolores y nuestras rebeldías [...] No se rendirá nuestra bandera. Siempre vivirá nuestra muerte [...] Así nos dice que los *crúzob*, los rebeldes, no serán derrotados y seguirán su camino junto a los todos que son en la estrella humana. Así nos dice que vendrán siempre los hombres rojos, los *chachac-mac*, la roja estrella que ayudará al mundo a ser libre (Mayor Ana María... *Op. Cit.*).

#### 4. COSMOVISIÓN Y RELIGIÓN

En los procesos de constitución de colectividades observamos que el movimiento y el cambio fueron determinantes en la historia de los grupos; para sobrevivir tuvieron que producir significaciones grupales (creación y recreación de su cosmogonía), de cohesión (como lo demuestran las diferentes diásporas) y de solidaridad. Podemos decir que, en los lugares donde se produjo el lenguaje, la racionalización de tiempos y de espacios colectivos, ocurrieron múltiples afinidades entre lo religioso [...] y lo político, como expresión comunicante de representaciones y caracterizaciones de reforzamiento social. Los actos colectivos de las comunidades indígenas, dados en espacios simbólicos, muestran que la concentración de representaciones del mundo fue creación y recreación del sentido individual y social en relación con su cultura histórica (Matamoros, 2009: 261).

La cuestión religiosa no es un tema que las y los zapatistas aborden fácilmente, ya que podría generar divisiones internas y conflictos intercomunitarios, por lo mismo, no lo encontramos tan presente en su discurso como los otros temas tratados. No obstante, es preciso resaltar que Chiapas tiene una superficie de 73 mil 111 km<sup>2</sup>, de ellos, la Diócesis de San Cristóbal ocupa alrededor del 50 por ciento. En la diócesis



colaboran más de ocho mil quinientas personas que atienden a dos mil 500 comunidades, por lo que su población de influencia es cercana a un millón y medio (Morquecho, 2015-I). La labor religiosa de este mini ejército desempeñó un papel fundamental en la transformación de las formas de organización indígena y en la creación de agrupaciones étnicas en la región, muchos de cuyos integrantes se sumaron al EZLN.

La religión y la política construyeron una identidad colectiva para los habitantes en los que se asentaría el EZLN. Y si bien las iglesias protestantes también hicieron su trabajo, no podemos dejar de lado que el proceso organizativo de las comunidades y los fundamentos de la Teología de la Liberación jugaron un papel esencial en el levantamiento armado zapatista. “Lo de Chiapas ha sido el resultado del encuentro de una izquierda deconstruida y de una Teología Indígena en plena construcción, de todos los naufragios de las filosofías igualitaristas, emancipativas y del personalismo cristiano evolucionado” (Vázquez, 2001: 323).

La Diócesis de San Cristóbal se insertó en las comunidades indígenas con una idea basada en el respeto a sus usos y costumbres, a su lengua y a los aspectos simbólicos, sagrados y rituales del mundo religioso de los pueblos. Con base en ello, se reforzaron las identidades históricas y culturales de la población indígena que formó una amplia red de crítica “a la Iglesia y al Estado como poder y dominación” (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 31). Como plantea Isabel de la Rosa, el tránsito de la vida comunitaria a la decisión de apoyar y llegar a formar parte del EZLN involucró un “proceso de articulación de referentes culturales y visiones religiosas con la reinterpretación de la propia situación, la evaluación de la misma, y la articulación de propuestas y acciones para cambiarla” (2010: 84). En este sentido, al interior de las comunidades indígenas zapatistas, las referencias espirituales se mezclan con la conciencia de la experiencia material de su subordinación y opresión, así como con su vida cotidiana.

Este tema no está exento de peligro, pues el ámbito religioso es muy delicado para las poblaciones indígenas de México. Por ello, un movimiento político como el zapatista, tenía que saber manejar su relación con lo sagrado y con las religiones que están presentes en las comunidades. De lo contrario, el movimiento hubiera podido convertirse en una guerra religiosa, en la no aceptación del otro por el simple hecho de no compartir las mismas creencias. Incluso, hubiera podido llegar a planteamientos fundamentalistas.

Mencionamos lo anterior porque Chiapas se ha caracterizado, históricamente, por albergar en su seno conflictos religiosos muy violentos. Por ello, el EZLN no se pronuncia en términos religiosos. Podríamos decir que es una estrategia de construcción de identidad por omisión. Para las y los zapatistas, “la dimensión religiosa es un componente importante, pero no es un principio rector” (Le Bot, 2013: 14). En vez de hablar en términos de una religiosidad actual que involucre a las instituciones eclesíásticas, el EZLN ha apelado a la memoria colectiva indígena y a la historia de sus antepasados, a los dioses primeros, a la rememoración del pasado en el presente para la resistencia y la lucha. Por ello y a pesar de que el espacio político está ocupado por la institución de las iglesias, las comunidades permean y filtran su influencia.

En las comunidades zapatistas, la religión contribuyó a generar en la identidad indígena un elemento de unificación para luchar por la dignidad y la liberación. “Sobre esa identidad colectiva y esa experiencia organizativa generada con el apoyo de la Iglesia, los habitantes de la selva emprendieron importantes luchas por la tenencia de la tierra y para mejorar sus condiciones de vida y producción” (Pérez, 2006: 38). Lo importante fue que las y los indígenas se reconstruyeron y revaloraron con base en la memoria de opresión y dominación. Con ello se generó, en pensamiento y acción, la búsqueda de mejores condiciones de vida en la tierra y no en el cielo prometido por muchas religiones: “Derribaron el viejo modo de evangelización que justificaba la pobreza y la sumisión para la obtención de la Salvación” (Matamoros, 2009: 189).

Las comunidades zapatistas lograron articular e incorporar de manera más completa el discurso de la teología de la liberación. “La construcción de la nueva comunidad es vivida por sus integrantes como la construcción de un «hombre nuevo», de una «vida nueva» sobre una «tierra nueva», del «reino de Dios sobre la Tierra»” (Le Bot, s/f: 22). Sin embargo, los indígenas zapatistas también voltearon a sus orígenes, a la memoria ancestral, para explicar su tragedia.

Con la movilización indígena se ha logrado a respetar las culturas indias y dar a conocer sus valores, diferentes a la modernidad y a la estatalidad impuestas. Incluso, Juan Pablo II llegó a afirmar que “la defensa de la identidad étnica, más que un derecho, es una obligación”<sup>32</sup> (Gómez, 2003: 87). Para Márgara Millán:

En la mixtura identitaria que hoy es el neozapatismo indígena, se observan con claridad los entrecruces del discurso de la teología india, que inicia con la evangelización comprometida con los pobres, y el discurso neozapatista. Uno y otro se apoyan y confluyen en una reinterpretación de la historia real y de la historia bíblica. Esto ocurre a través de una serie de analogías y de metáforas, donde la lucha de Cristo es la que hoy actúa en las comunidades, al igual que su propia resistencia (2014: 309).

## 5. LENGUA, PALABRA, IDIOMA

Hoy, 12 de octubre, hace 503 años que la palabra y el silencio del poderoso empezaron a morir. Hoy, 12 de octubre, hace 503 años que nuestra palabra y nuestro silencio empezaron a resistir, a luchar, a vivir. Hoy, 503 años después de haber comenzado, seguimos aquí. Somos más y mejores. Tenemos ya muchos colores y muchas son las lenguas que hablan nuestra palabra. Hoy no hay vergüenza en nuestro corazón por el color de piel o por el habla. Hoy decimos que somos indios como si dijéramos que somos gigantes. Hoy, 503 años después de que la muerte extranjera quiso mandarnos su silencio, resistimos y hablamos. Hoy, 503 años después, vivimos... ¡Vivan los indígenas mexicanos! (EZLN, “Hoy, 12 de octubre, hace 503 años que nuestra palabra y nuestro silencio empezaron a resistir”, *Enlace Zapatista*, 12/10/1995).

La palabra zapatista rompió con una serie de convenciones políticas del discurso a través del empleo de diversas formas gramaticales, metafóricas e incluso poéticas que configuraron identidades afines a sus planteamientos y una intersubjetividad diferente dentro de los movimientos sociales. Y si bien no hace mucha alusión a la recuperación de las lenguas indígenas, debido a que el EZLN está conformado por varios grupos étnicos, en su semántica podemos ver impregnada la experiencia y el imaginario de los pueblos originarios. Entre estas lenguas tenemos al tsotsil, tseltal, zoque, tojolabal, mame y chol. Su ejemplo también ha sido articular varias culturas que comparten su matriz idiomática con el maya, pero que habían sido atomizadas.

Al apelar a la construcción discursiva de las lenguas indias, se refuerza y se revaloriza la forma de hablar de las y los indígenas, no sólo empleando su propio idioma ya sin vergüenza ante las sociedades mestizas y blancas, sino incluso en su forma de hablar el español, en su semántica y en su sintaxis. Esta es otra forma de resistencia y de permanencia de sus identidades colectivas que rompe con los esquemas de conformación discursiva de la política “moderna”.

Con base en la forma en que las y los zapatistas emplean la palabra y se comunican entre ellos y con la otredad, observamos que las lenguas y sus palabras pueden hacer referencia al mismo hecho sin nombrar la misma cosa. La pluralidad de elementos simbólicos dentro del discurso zapatista, propios de la cosmovisión

---

<sup>32</sup> Vázquez Montalbán nos recuerda que en el encuentro que el Papa Juan Pablo II sostuvo con los indígenas en Perú en 1985, “un grupo de ellos le devolvió la Biblia, bajo la reflexión de que en cinco siglos no les había proporcionado amor, paz ni justicia [...] por favor tome su Biblia y devuélvala a nuestros opresores” (2001: 245).

india y por lo mismo de su forma de nombrar el mundo, tiene repercusiones en la defensa comunitaria de su identidad y en la forma en que transmiten su pensamiento, sus reivindicaciones y su perspectiva de lucha.

Si bien antes el empleo de una lengua originaria dentro de la sociedad mestiza era signo de estigmatización, discriminación y racismo, y por lo mismo elemento viable para ocultarla, las y los indígenas zapatista supieron emplear la palabra y el discurso construido desde los propios indios como un elemento de orgullo y de afirmación identitaria frente al poder y al modelo impuesto. Por ello señalan que “la rebeldía que hoy tiene rostro moreno y lengua verdadera, no se nació ahora. Antes habló con otras lenguas y en otras tierras (Cuarta Declaración... *Op. Cit.*).

Comprender el discurso y la palabra zapatistas nos permite interrogarnos sobre el papel de las lenguas originarias y sus símbolos, para comprender la forma en que se intenta construir otra manera de hacer política. Con ello, podríamos acercarnos al pensamiento indígena y a sus proposiciones y reivindicaciones tanto materiales como simbólicas, además de políticas, sociales y culturales. Eso sin señalar que también es posible entender sus nociones de autonomía, de libertad, de comunidad, de resistencia y, sobre todo, de dignidad.

Nos impulsan a realizar un esfuerzo por pensar la revolución y la política a partir de lenguajes y construcciones discursivas que rompen con la lógica dominante del Estado y del capital. Y a pesar de que no nos hablen en sus idiomas, debemos entender que por debajo de sus palabras se encuentra profundamente inscrita la forma que ellos tienen de entender y nombrar al mundo. De tal forma, el EZLN aclara: “La rebeldía no es cosa de lengua, es cosa de dignidad y de ser humanos” (Cuarta Declaración... *Op. Cit.*). No obstante nos recuerdan, en sus idiomas, el orgullo identitario de ser indígena y zapatista:

Como dicen las y los compañeros zapatistas: Hay *lum tujbil vitil ayotik*. Quiere decir: está muy bonito como estamos. Otra: Nunca ya *keikitaybajtic bitilon* zapatista. Quiere decir: nunca nos dejaremos de ser zapatista. Una más: *Jatoj kalal yax chamon te yax voon sok viil* zapatista. Quiere decir: Hasta que me muera pero aun llevo mi nombre de ser zapatista (Subcomandante Insurgente Moisés, “Sobre las elecciones: organizarse”, *Enlace Zapatista*, 03/05/2015).

## 6. TRADICIONES

...como somos pueblos originarios, un@s y otr@s piensan que lo que hacen ell@s es arte y cultura, y lo que hacemos nosotros es artesanía y ritual, que lo que en ell@s es análisis y conocimiento, en nosotros es creencia y superstición. Ignoran que nosotros pintamos colores que, cientos de años después, aún desafían los calendarios, que cuando en la “civilización” todavía creían que la tierra era el centro y ombligo del universo, nosotros ya habíamos descubierto astros y números. Creen que amamos la ignorancia, que nuestro pensamiento es simple y conformista, que preferimos creer en lugar de conocer. Que nosotros no queremos el avance, sino el retroceso. O sea que, como quien dice, ni se miran ni nos miran. (EZLN, “Una casa, otros mundos”, *Enlace Zapatista*, Julio-agosto-septiembre de 2016).

Las y los indígenas zapatistas no buscan regresar al pasado o reconstruir su mundo antiguo, por el contrario, emplean las tradiciones, sus usos y costumbres, para revitalizar la herencia y reforzar la identidad colectiva. Dando continuidad a estas manifestaciones culturales, se busca garantizar la pervivencia de la memoria y con base en ella, organizarse para intentar transformar el mundo; eso sí, a su manera muy otra de entender este cambio que se sustenta en la experiencia transmitida por sus antepasados. Esta tradición generalmente se transmite de generación en generación a través de las prácticas colectivas. Un ejemplo que nos describe el empleo de los usos y costumbres para la resistencia es seguir usando la vestimenta tradicional, como Sergio Tischler nos explica de la siguiente forma:

El huipil es una metáfora de lucha, y expresa la idea-horizonte de una pluralidad de voces en un tejido común que no es la idea abstracta de ciudadanía, sino la idea de lo común de “los abajo a la izquierda”. El nosotros es lucha, es

un proyecto de un nuevo país que implica la crítica-deconstrucción radical de las categorías liberales de la hegemonía; en este caso, la categoría pueblo. Hay allí una crítica radical al Estado como sujeto productor de categorías de dominación-legitimación (2008: 72).

No obstante, las tradiciones también pueden ocultar formas de dominación y opresión dentro de las comunidades indígenas. Por ello, la JBG Morelia explica que “se trabaja mucho como norma los usos y costumbres. [Pero] Sabemos que hay también malas costumbres [...] Poco a poco vamos viendo qué cosas benefician al pueblo y cuáles no, pero siempre vamos pasito a pasito. Lo va a decir nuestro caminar”, (Citada en Serna, 2009: 87).

Es en este sentido que la noción de comunidad entra como un elemento sustancial dentro del zapatismo, pertenecer a ella cobra sentido, y limita, con base en el acuerdo mutuo y colectivo, que las “malas costumbres” no se salgan de las manos. La comunidad funciona como el ideal de armonía colectiva que encamina y da sentido a las tradiciones y a los usos y costumbres, que son parte de la organización política de las y los indígenas. Con base en ellas, las comunidades establecen sus formas de gobierno y de representación política.

La resistencia indígena también tiene sustento en la preservación de sus tradiciones ancestrales que les dota de una identidad particular frente a la otredad, pero se han acoplado para enfrentar a la modernidad neoliberal y al Estado. Es decir, no han permanecido estáticas a lo largo del tiempo, reinventan sus usos y costumbres y, por tanto, sus identidades colectivas.

En este sentido, la pertenencia a la colectividad indígena implica pensar en el bien común de la comunidad y del grupo en general. Para lograr esta adhesión, es necesario que los valores y fines colectivos sean transmitidos e interiorizados, lo cual es labor constante de la tradición y la costumbre. En suma, la experiencia histórica comprueba que las tradiciones, los mitos e imaginarios, inscritos en las culturas étnicas, participan en las configuraciones sociales y en las transformaciones reactivando utopías.

## 7. LAS MUJERES Y EL ZAPATISMO

*Por mi parte, haciendo cuentas, sumando y restando, alcanzo a ver o intuyo que nuestra derrota es irreversible.  
Que no sólo hemos sido derrotados, sino que también hemos sido vencidos.  
Y les digo sinceramente, con el corazón en la mano, que, frente a esta lucha heroica,  
sólo me queda el consuelo de que nuestra torpe resistencia les haya servido a las compañeras para obligarse a ser mejores, mejores  
mujeres y mejores zapatistas [...]  
Y ya. Con esto queda confirmado que los hombres siempre tenemos la última palabra y es... Gracias.  
Gracias a las Insurgentas.  
Gracias a las mujeres zapatistas, indígenas y no.  
Gracias a las mujeres de la Sexta.  
Gracias a las mujeres que no son de la Sexta pero también luchan  
Subcomandante Insurgente Galeano*

En enero de 1998, en Chenalhó, Pedro Valtierra toma una foto que viajará por el mundo. Mujeres indígenas hacen un cerco para impedir la entrada de los soldados a su comunidad. Se enfrentan a ellos. En primer plano vemos como una de ellas empuja con todas sus fuerzas al soldado que tiene enfrente. Lo ve a los ojos. El soldado está por caer, no sabe qué hacer. Pero al lado de esta mujer se encuentran otras que hacen lo mismo. Son decenas de mujeres las que no dejarán pasar a los soldados. En muchas comunidades neozapatistas encontramos esta foto pegada en algunas de las casas. Las jóvenes la han tomado de *La Jornada* o de la revista *Proceso*, le han puesto un plástico para que soporte la lluvia y la han pegado en la puerta de sus cuartos (Millán, 2014: 107).

Silvia Soriano explica que en el conjunto del movimiento indígena de América Latina la cuestión de género permanece aún ausente, a pesar de que estas manifestaciones representen una alternativa que ha impugnado y condenado la opresión, la discriminación y la exclusión (2013a: 26-27). Sin embargo, para el caso del movimiento zapatista, las mujeres representan y son un eje fundamental en la lucha y la resistencia. Asimismo, Márgara Millán apunta:

La imagen de las mujeres indígenas hablando fuerte, reclamando los derechos de paridad y equidad al Estado/mal gobierno y al varón/ usos y costumbres, enfrentándose con palos a los soldados/represión del masculino Estado, leyendo apropiadamente en castellano en el Congreso de la Unión, hace estallar los fundamentos de las representaciones hegemónicas de las mujeres indígenas que han servido por años para fundamentar la acción paternalista del Estado y sexista de la cultura comunitaria (2014: 102).



Para el EZLN, desde el inicio, la participación de las mujeres ha sido esencial en la organización del movimiento, a pesar de que se adentraban en un camino muy sinuoso: las comunidades indígenas mexicanas y su rezago histórico de machismo y patriarcado. Cuando aún se estaba en la clandestinidad, dentro de la organización armada se empezaron a formar mujeres indígenas cuya función fue empezar a hablar de “la revolución” al interior de las comunidades y de convencer a más personas de que se unieran al zapatismo. La Comandanta Rosalinda cuenta:

[...] desde la clandestinidad llegó un día en que algunas compañeras fueron reclutadas, y esas reclutadas fue reclutando a otras compañeras pueblo por pueblo [...] luego hacemos reuniones con las compañeras del pueblo para darles explicaciones cómo se puede organizar en los trabajos colectivos, y también explicamos que es necesario que haya compañeras milicianas, insurgentas (*Enlace Zapatista*, 06/05/2015).

Gracias a su labor, pueblos enteros nutrieron las filas del movimiento. El Comandante Tacho comenta en una entrevista que

[...] cuando el zapatismo llega a los pueblos empieza a tomar en cuenta [...] a las compañeras mujeres. Antes ellas no participaban en las decisiones. Cuando llega el zapatismo empieza a incorporar a todos, las mujeres y los jóvenes. Antes no, nada más los hombres eran los que gobernaban y todos tenían que obedecer lo que dijeran. Pero ahora no (Le Bot, s/f: 125).

Resultado de esta primera participación, las mujeres empezaron a plantear demandas concretas y se propusieron hacer una consulta entre ellas para que sus reivindicaciones fueran puestas en el eje de lucha del movimiento zapatista. En ese periodo era indispensable que las mujeres consensuaran sus propuestas, pero era muy difícil que los hombres las dejaran salir a otras comunidades, pues era mal visto por la población. Pero “poco a poco fuimos perdiendo el miedo y la vergüenza, porque ya entendemos que tiene el derecho de participar en todas áreas de trabajo. Después nos dimos cuenta para hacer una revolución no sólo los hombres, tiene que hacer entre hombres y mujeres” (Comandanta Rosalinda, *Enlace Zapatista*, 06/05/2015).

Después de un trabajo arduo, lograron sacar la *Ley Revolucionaria de Mujeres* que se presentó junto con varias propuestas de normativa zapatista. Este episodio ejemplifica la forma en que las mujeres se organizaron al interior del EZLN y cómo los hombres reaccionaban ante ello. Para ellos, lo importante era la ley que tenía que ver con el reparto de tierras, por lo que aceptaron sin problemas la ley de las mujeres. Ellos pensaban que esta norma no tenía importancia, pues “de todas maneras las mujeres no saben hablar español, y la ley estaba en español”. En respuesta, las mujeres se organizaron y tradujeron la Ley a las diversas lenguas representadas en el EZLN y empezaron a difundirla. La reacción masculina fue intentar que se conociera lo menos posible. Sin embargo, uno de los fundamentos de la sociedad patriarcal en el mundo indígena quedó fuera de las “leyes revolucionarias”: la herencia de la tierra sigue siendo exclusivo de los hombres.

Ahora bien, la Comandanta Ramona es la primera mujer zapatista con alto grado político-militar que se da a conocer públicamente. Aparece al lado de Marcos en los Diálogos de Catedral, asombrando con su pequeña estatura a los medios de comunicación. Llevaba consigo, en su morral, la bandera mexicana que otra mujer, la Mayor Ana María, había recuperado el 1 de enero de 1994 cuando tomaron la ciudad de San Cristóbal de las Casas. “Al final de esas jornadas, en un estrujante acto, Marcos toma la bandera que ha servido de marco a la mesa de diálogo, para doblarla y entregarla en resguardo a Ramona, guardiana –en tanto mujer adulta–, de la esencia cultural/nacional” (Millán, 2014: 103-104). El EZLN la recuerda así:

Entre los jefes indígenas de la rebelión hay una mujer pequeña [...] Con el traje único de las sandreteras, Ramona baja de las montañas, junto a cientos de mujeres, rumbo a la ciudad de San Cristóbal la noche última del año de 1993. Junto con Susana y otros varones indígenas forma parte de la jefatura india de la guerra que amanece 1994 [...] La Mayor [Ana María] le traduce a Ramona las preguntas de los periodistas. Ramona asiente y entiende, como si las respuestas que le piden hubieran estado siempre ahí, en esa figura pequeña que se ríe del español y del modo de ser de las ciudadinas. Ramona ríe cuando no sabe que se está muriendo. Cuando lo sabe, sigue riendo. Antes no existía para nadie, ahora existe, es mujer, es indígena y es rebelde. Ahora vive Ramona, una mujer de esa raza que tiene que morir para vivir... (EZLN, “12 Mujeres en el Año 12, segundo de la guerra”, *Enlace Zapatista*, 11/03/1996).

Ramona murió de cáncer en enero de 2006. Su muerte fue anunciada por el Subcomandante Marcos en Tonalá, Chiapas. Al comunicar la noticia, atinó a decir “que el mundo perdió a una mujer ejemplar. Que el mundo, que México perdió a una de esas luchadoras que le hacen falta, y pues a todos nos arrancaron un pedazo del corazón” (*Enlace Zapatista*, 06/01/06). Con su discurso y con su práctica, el zapatismo logró visibilizar la situación y la lucha de las mujeres indígenas. Ha sabido reconocer la importancia de la participación las mujeres dentro de la organización y, más allá, apela a las demás organizaciones, zapatistas y no, a comprender que sin el involucramiento activo de las mujeres no es posible transformar el mundo. En

este sentido y de acuerdo con Márgara Millán, el discurso zapatista “aclara cada vez más su ‘vocación feminista’, instituyendo una nueva forma política, la que plantea desde el inicio el reconocimiento de todos sus actores, y la imparidad de género como objetivo político a des-construir” (2014: 303).

El zapatismo ha logrado comprender y nos ha hecho saber y entender también, que sin las mujeres, la historia es “una historia mal hecha”. La Comandanta Rosalía nos dice que las mujeres “poco a poco fuimos perdiendo el miedo y la vergüenza [...]. Después nos dimos cuenta para hacer una revolución no sólo los hombres, tiene que hacer entre hombres y mujeres” (*Enlace Zapatista*, 06/05/2015). Para darnos cuenta de ello, en su comunicado titulado “12 Mujeres en el Año 12, segundo de la guerra”, las y los zapatistas relatan varias historias en que muestran la participación, convicción y fuerza de las mujeres dentro de la lucha, pero también hace un llamado a la no invisibilización de su papel esencial y motivan a que más se involucren activamente en los procesos de transformación social. A continuación retomamos dos de estas pequeñas (en cantidad de letras) pero grandes historias (en cuanto a significado).

El 1 de enero de 1994, la Mayor de Infantería Ana María llevaba “el rostro amordazado en negro” que “logra dejar libres los ojos y algunos cabellos que guardan la nuca. En la mirada el brillo de quien busca”. Portaba una carabina M-1 al frente y una pistola escuadra a la cintura. Ella comandaba las tropas que tomaron San Cristóbal de Las Casas. Al lograr su objetivo, esta “mujer, indígena tzotzil y rebelde, recoge la bandera nacional y la entrega a los jefes de la rebelión”. Por radio comunicaria: “Recuperamos la bandera. 10-23 en espera”. Ella aguard diez años para decir esas palabras, pues se había unido al EZLN en diciembre de 1984 para decir “Ya basta!”. La antigua Jovel, ahora ciudad colonial, estaba ocupada por indígenas rebeldes. “Una mujer en armas los manda...”.

En otro punto de Chiapas, la indígena tseltal y Capitana Insurgente de Infantería Maribel, toma la estación de radio de Las Margaritas. Después de nueve años de espera, logra apoderarse del micrófono de la emisora y dice: “Somos producto de 500 años de luchas...”. Sin embargo, debido a fallas técnicas, la transmisión no se logra, por lo que Maribel se une a las tropas que se dirigen a ocupar Comitán. Días después se le mira escoltar al general del ejército federal Absalón Castellanos Domínguez, convirtiéndose en la primera que hace contacto con el gobierno. “El comisionado Manuel Camacho Solís le da la mano y le pregunta la edad: ‘502’, dice Maribel que cuenta los años de nacida desde que la rebeldía comenzó...”.

En el zapatismo, las mujeres irrumpen como actrices fundamentales de la historia colectiva y su afirmación identitaria es una de las dimensiones más significativas y simbólicas del movimiento indígena mexicano. Además, demuestra los cambios que se pretenden al interior de las comunidades indias y la búsqueda de que eso se expanda en otros sectores de la sociedad. No obstante, es preciso aclarar, como señala Márgara Millán, que existe una diferencia que no hay que dejar de lado entre las representaciones simbólicas dentro de la política y las que se dan en la cotidianidad. También se observa que el discurso zapatista “en pro de la mujer encuentran resistencias y obstáculos al interior de sus componentes” (Millán, 2014: 305). En este sentido, Isabel De la Rosa explica que el zapatismo “incorporó elementos que apuntaban hacia un avance gradual de la equidad en las relaciones de género; sin embargo, en el plano inmediato también hizo evidente las prácticas autoritarias y machistas que aún prevalecen en la vida cotidiana” (De la Rosa Quiñones, 2010: 101).

Las prácticas machistas y patriarcales no se dan sólo al interior de las comunidades. La construcción de las sociedades actuales tiene como premisa estructural la producción y reproducción de esas nociones y acciones. Y a pesar de que en su discurso oficial, el movimiento zapatista busque modificar las reglas de este modelo, la forma de mirarlo desde afuera continúa reproduciendo el sistema patriarcal. Esto es más que evidente con

la forma en que las y los curiosos y periodistas se acercaron a conocer los motivos y razones del levantamiento armado del 1 de enero de 1994.

Siguiendo el comunicado “12 mujeres en el año 12”, el EZLN nos cuenta que la mañana del 1 de enero de 1994, la Mayor Ana María se acercó a Marcos para informarle que una persona estaba haciendo muchas preguntas, “pero no entiendo el idioma, parece que habla inglés. No sé si es periodista pero trae cámara”, le dijo la indígena rebelde. El Subcomandante se dirige al lugar de donde surgen las preguntas para explicar la situación, mientras la Mayor Ana María permanece detrás de él. “El pasamontañas habla y bromea. Una mujer en armas le guarda las espaldas”.

Un periodista le dirige una pregunta al mestizo: “¿Y usted quién es?” Él responde: “Marcos. Subcomandante Marcos...”. Con ello, la acción militar para ocupar San Cristóbal “se desdibuja y se borra el hecho de que fue una mujer, indígena y rebelde, quien comandó el operativo”. Los reflectores se centran en Marcos y “la participación de mujeres combatientes en las otras acciones del primero de enero y del largo camino de diez años de nacimiento del EZLN queda relegada”. Mientras tanto, la Mayor Ana María sigue a la espalda del nuevo personaje mediático para el mundo, pero a ella nadie le pregunta nada.

En esos días, nadie fuera de la organización armada indígena sabía que la Mayor Ana María también dirigió el repliegue de las tropas hacia las montañas. Sin embargo, regresa a San Cristóbal como parte de la escolta de seguridad de los delegados del CCRI-CG a los Diálogos de Catedral. “Unas periodistas mujeres la entrevistan y le preguntan su nombre. ‘Ana María. Mayor Insurgente Ana María’, responde ella mirando con su mirar moreno. Sale de Catedral y desaparece el resto del año de 1994. Como sus demás compañeras, debe esperar y callar...”.

En diciembre de 1994, el EZLN rompe el cerco militar y ocupa 38 municipios declarándolos autónomos. Ana María dirige la acción en los municipios de los Altos de Chiapas. Doce mujeres están junto a ella: Mónica, Isabela, Yuri, Patricia, Juana, Ofelia, Celina, María, Gabriela, Alicia, Zenaida y María Luisa. Es Ana María quien toma la cabecera municipal de Bochil. El ejército federal ordena que no se mencione esta acción y que en los medios de comunicación se difunda que es una simple cuestión de propaganda del EZLN.

El orgullo de los federales está doblemente herido: los zapatistas se salieron del cerco y, además, una mujer comandaba una unidad que les toma varias cabeceras municipales. Imposible aceptarlo, hay que echarle mucho dinero encima para que la acción no se conozca. Una vez por la acción involuntaria de sus compañeros de armas, otra vez por la acción deliberada del gobierno, Ana María, y con ella las mujeres zapatistas, son minimizadas y empujadas... (EZLN, “12 Mujeres en el Año 12, segundo de la guerra”, *Enlace Zapatista*, 11/03/1996).

Sin embargo, en las comunidades se ha construido una mayor participación de las mujeres en las decisiones y responsabilidades. “Progresivamente éstas recuperan su dignidad y se asiste a una mutación paciente y discreta”, en el que se busca sustituir al patriarcado por una norma comunitaria que considere a las mujeres y a los hombres en igualdad, es decir, se pretende construir un sujeto colectivo por sobre la individualidad (Le Bot, 2013: 194).

Las mujeres indígenas y su experiencia en el EZLN es muestra de las transformaciones sociales y culturales que estimuló el zapatismo. La organización promueve la participación equitativa de las mujeres y a pesar de las diferencias aún existentes en este rubro, el resultado ha sido positivo para las propias mujeres. No obstante, la misma organización reconoce que “hay algunos cuantos que todavía que se ponen cabroncitos pero ya no son todos. [...] Por eso no nos vamos a dejar de organizarnos como mujeres en este sistema



capitalista, porque hay todavía tristeza, dolor, encarcelamiento, violación” (Comandanta Dalia, *Enlace Zapatista*, 06/07/2015).

Para ellas, pertenecer al EZLN ha sido un espacio de superación y de ruptura con la discriminación; además que han aprendido a hablar español, a leer y escribir, a valorar su identidad indígena, a tener voz y opinión propias, así como a conocer y actuar en las formas y posibilidades de participación en la toma de decisiones (De la Rosa Quiñones, 2010: 101-102). Crece el número de mujeres indígenas que se autoafirman como actrices activas e importantes en la construcción de la autonomía en sus propias comunidades. Han dejado de lado la victimización que impulsó el Estado con el indigenismo y se disponen a actuar para transformar las cosas. En el zapatismo han encontrado un espacio que les permite y les ha impulsado a crecer y a construir otras relaciones de convivencia, lo anterior sin reconocer que aún faltan muchas cosas por hacer y que el trabajo que sigue no es menos difícil que lo que ya se ha logrado.

De acuerdo con Márgara Millán, a través de la inclusión de las mujeres en el discurso zapatista, “de la paridad en la movilización”, el movimiento “actúa como gran facilitador de la enunciación de las mujeres indígenas, voz triplemente borrada y desarticulada (por la nación, por la costumbre, por el orden de género)” (2014: 310-311). Además, interpela a la participación activa de ellas, indígenas y no, en la organización para transformar el mundo, para recordar que las cosas no deberían ser así y por lo tanto cambiar la historia:

Decenas, cientos, miles, millones de mujeres en todo el mundo recordando que falta mucho por hacer, recordando que falta mucho por luchar. Porque resulta que eso de la dignidad es contagioso y son las mujeres las más propensas a enfermarse de este incómodo mal [...] Este 8 de marzo es un buen pretexto para recordar y darle su tamaño a las insurgentas zapatistas, a las zapatistas, a las armadas y a las no armadas. A las rebeldes e incómodas mujeres mexicanas que se han empeñado en subrayar que la historia, sin ellas, no es más que una historia mal hecha (12 Mujeres en el Año 12... *Op. Cit.*).

## **b) Memoria e identidad en el zapatismo: dignidad**

Cuentan los viejos más viejos de los nuestros, que los más primeros dioses, los que nacieron el mundo, repartieron la memoria entre los hombres y mujeres que caminaban el mundo. Buena es la memoria -dijeron y se dijeron los más grandes dioses- porque ella es el espejo que ayuda a entender el presente y que promete el futuro [...] Dicen que ese es el trabajo de los más viejos de los viejos: hacer grande la memoria. Y dicen también que la dignidad no es más que la memoria que vive. (EZLN, “La historia de la medida de la memoria”, *Enlace Zapatista*, 28/08/1998).

La memoria se puede relacionar con la noción de dignidad, ya que tiene que ver con la historia y con la idea de que ya no es posible seguir viviendo como hasta ahora. Esta conciencia histórica permite dejar en claro que es necesario hacer otra cosa para construir una vida diferente. Las y los indígenas han soportado más de 500 años de explotación y opresión, por lo que su sentido del lenguaje y del tiempo es diferente; la memoria ancestral sigue presente en sus acciones actuales de una forma tan vívida que pareciera no haber separación entre el pasado y el tiempo actual. Dentro de este proceso histórico, para ellos la dignidad implica recordar los agravios sufridos, pero también las resistencias y luchas en contra de esa situación.

La memoria y la dignidad generaron la politización indígena y la reafirmación y revaloración de su identidad étnica, además de cuestionar con recursos discursivos diferentes a lo habitual la legitimidad del poder estatal y del capital. Esta retórica es resultado de la construcción del discurso oculto que nos habla James Scott, el cual se generó en colectivo y provocó la organización y acción. Las sociedades indígenas latinoamericanas se reconstituyeron material y simbólicamente sobre las ruinas y remembranzas del mundo prehispánico. Las memorias y los olvidos dieron un carácter de dignificación a la historia de resistencia que los indios siguen

enfrentando para no dejar de existir. El EZLN supo manejar su discurso para afirmar la especificidad cultural de quienes integran la organización y encontró un eco sin precedentes actuales entre las poblaciones indígenas de todo el país y entre la sociedad civil del mundo. Sin embargo, al principio su intención no era resaltar la cuestión indígena por sobre los demás problemas que achacan a la sociedad en su conjunto; por el contrario, buscaban no tener ese carácter indígena, como le comenta Marcos a Yvon Le Bot:

La preocupación principal del Comité y de los delegados era que el movimiento no se redujera a la cuestión indígena. Al revés, si hubiera sido por ellos, por lo menos esa parte del comité, el discurso hubiera abandonado completamente cualquier referencia indígena (Le Bot, s/f: 86).

En este sentido, el zapatismo sería una contradicción que se nutre de un discurso simbólico de representaciones nacionales y populares de identidad, pero que también mezcla la cuestión civil y la indígena. Esto confundió a una parte de la izquierda, sobre todo la tradicional, que incluso planteó, haciendo referencia a la memoria, que las y los zapatistas deberían voltear a mirar el pasado de la lucha partidista y basarse en ella para conformar un movimiento que aglutinara a más personas en torno a la clásica revolución por la toma del poder del Estado. Contra ello, el EZLN ataja: “Caminaremos entonces el mismo camino de la historia, pero no la repetiremos. Somos de antes, sí, pero somos nuevos”. (Subcomandante Marcos, 7 de marzo de 2001, en Muñoz, 2003: 200). El ahora Subcomandante Moisés abonaría en el tema diciendo a Yvon Le Bot:

El problema es que no somos muchos zapatistas. Ser zapatista es muy sencillo, es nada más ser consciente. Y entender realmente de qué se trata, qué es lo que queremos. La otra responsabilidad es tomarlo en serio. Realmente es trabajar. Los que saquean a los países, lo toman en serio para hacerlo. Pues también nosotros tenemos que tomarlo en serio. Debemos hacerlo para que haya una vida justa, digna, como nosotros decimos, y limpia (Le Bot, s/f: 153).

En suma, el lenguaje, las palabras, la retórica, pueden corroer las visiones establecidas que sobre el pasado cuenta la historia oficial. Sin embargo, el zapatismo ha logrado construir y deconstruir esa perspectiva otorgando legitimidad a sus reivindicaciones y a sus acciones. En este sentido, podemos señalar que las demandas zapatistas se relacionan con procesos de objetivación y subjetivación de la memoria colectiva de agravios que provocaron que el discurso oculto de resistencia se convirtiera en procesos de comunicación y de construcción discursiva muy diferentes a los tradicionales.

El conjunto de palabras y representaciones con que se maneja el EZLN, son una acumulación de saberes y sueños sustentados en la memoria y en la dignidad que intentan hacer realidad en la práctica autonómica dentro de sus contextos particulares, pero sin dejar de lado el llamado para que otras voces y otros sueños se sumen a la resistencia colectiva que plantea el zapatismo. Construir la libertad ocurre cuando las y los indígenas zapatistas se dieron cuenta de la fuerza de su identidad colectiva, de su capacidad organizativa y de que sus palabras muy otras generaron apoyo y simpatías desde los rincones más alejados del mundo.

Por ello, el papel de Marcos fue muy importante para la traducción de la cosmovisión y perspectiva de la lucha zapatista indígena para otros sectores sociales. No por nada fue ratificado por todos los delegados del Congreso Nacional Indígena de Nurio: “más de diez millones de indígenas, cincuenta y siete etnias le respaldan” (Vázquez, 2001: 365). El discurso de Marcos cuenta con una estructura simbólica que relaciona al mito con la poesía, la metáfora con el análisis político, la memoria y la historia con la lucha y la resistencia, además de contar con toda la carga de la cosmovisión identitaria indígena. Por ello, no ha podido ser descifrado por el poder del Estado y del capital.

### 3.6. Contrainsurgencia y las reacciones de la sociedad civil

*Vino el poderoso a apagarnos con su fuerte soplo,  
pero nuestra luz se creció en otras luces.  
Sueña el rico con apagar la luz primera.  
Es inútil, hay ya muchas luces y todas son primeras.*  
**EZLN**

Dice hoy el poderoso que el indígena es bueno si obedece y malo si es rebelde, que el indígena es bueno si se conforma y malo si lucha, que el indígena es bueno si se rinde y malo si resiste, que el indígena es bueno si sólo se preocupa de sí mismo y malo si piensa en sus hermanos. Por eso quiere acabar con los zapatistas, porque somos indígenas, porque somos dignos, porque somos rebeldes, porque luchamos, porque resistimos, porque luchamos (EZLN, “Votán-Zapata, Guardián y Corazón del Pueblo”, *Enlace Zapatista*, 10/04/1995).

La contrainsurgencia es una estrategia muy empleada por los gobiernos para desarticular guerrillas y movimientos armados o violentos en su territorio. Una de las formas que se ha aplicado en América Latina es la llamada “guerra de baja intensidad” o “de desgaste”, la cual tiene por objeto aislar, desgastar, dividir y desorganizar a los movimientos y organizaciones. El Estado implementa diversas tácticas para provocar miedo, tensión, confusión y división entre la población y las comunidades. Esta estrategia “es un tipo de guerra que se concibe como la sucesión de pequeños operativos que van asfixiando al enemigo en los terrenos político, económico y militar, evitando en lo posible acciones espectaculares que motiven la atención de la prensa y la opinión pública internacionales” (Pérez/Santiago/Álvarez, 2002: 247).

En mayo de 2003, Onésimo Hidalgo, del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC), publicó un texto sobre la contrainsurgencia en Chiapas, basándose en documentos filtrados a algunos organismos no gubernamentales. Esta estrategia contrainsurgente es coordinada y operada por diversas instancias federales y estatales en zonas con presencia zapatista y tiene cuatro grandes líneas de acción: política, social, comunicación social y jurídica y de seguridad pública.

El objetivo de la primera es desarticular y deslegitimar las actividades y denuncias de las comunidades zapatistas y pretende quitarse responsabilidades. La segunda tiene como propósito implementar programas sociales y proyectos productivos al interior de la zona de influencia zapatista para provocar la división de las comunidades mediante diversos apoyos gubernamentales. Además, el gobierno busca fortalecer sus relaciones en la zona y legitimarse en la población indígena.

En el ámbito de la comunicación social, el gobierno intenta crear ante la opinión pública una percepción a modo sobre lo que representa el EZLN, ya sea para deslegitimarlos o para no atender sus demandas. Mientras que la cuestión jurídica y de seguridad pretende “restablecer el estado de derecho” en la zona de conflicto e “impartir justicia”. Entre las acciones realizadas en esta última línea de acción se encuentra el retiro de los retenes del EZLN en la región, controlar la presencia de extranjeros en la zona y desactivar grupos de civiles armados para quitar argumentos a las ONG sobre la existencia de “grupos paramilitares”. El objetivo último de la contrainsurgencia es restar simpatías a la alternativa política que propone el zapatismo tratando de impedir que su ejemplo se expanda a otras comunidades, regiones o territorios.

Sobre este tema hablan los dos primeros subcapítulos. El primero se centra en la cara militar y paramilitar de contrainsurgencia, recordando algunas de las acciones de violencia que se han efectuado en contra del EZLN y sus bases de apoyo. Mientras que el segundo expone el empleo de los medios de comunicación comerciales y de las acciones gubernamentales “pacíficas” para generar estigma, descalificación y división en

las comunidades, como el envío de recursos y la implementación de programas sociales en los pueblos indígenas con presencia zapatista. Lo anterior podría devenir en un antimovimiento social y en conflictos irreconciliables para las comunidades, las bases de apoyo y para el movimiento en general. El EZLN ha tratado de alejarse de la posible generación de fundamentalismos étnicos y apostarle al diálogo con la otredad.

A pesar de todos los recursos y herramientas empleadas para liquidar o contener al zapatismo, éste ha sabido salir adelante y ha conseguido un extenso apoyo popular, nacional e internacional. Su pensamiento se replica y se asume en varias partes del mundo y a cada llamado acuden amplios sectores de la sociedad civil en apoyo. La reacción de la sociedad civil al respecto se explica en el último subcapítulo. Como dicen las y los zapatistas:

Silencio, dignidad y resistencia fueron nuestras fortalezas y nuestras mejores armas. Con ellas combatimos y derrotamos a un enemigo poderoso pero falto de razón y justicia en su causa. De nuestra experiencia y de la larga y luminosa historia de lucha indígena que nos heredaron nuestros antepasados, los habitantes primeros de estas tierras, retomamos estas armas y convertimos en soldados nuestros silencios, la dignidad en luz, y en muralla nuestra resistencia (EZLN, “Quinta Declaración de la Selva Lacandona”, *Enlace Zapatista*, 17/07/1998).

### **a) Acciones del Estado y represión**

La correlación de fuerzas es desfavorable. No es tiempo... hay que esperar más... tal vez años... alerta contra los aventureros. Que haya sensatez. Que nada pase en el campo y en la ciudad, que todo siga igual. El socialismo ha muerto. Viva el capital. Radio, prensa y televisión lo proclaman, lo repiten algunos ex socialistas, ahora sensatamente arrepentidos (Chiapas: el sureste en dos vientos... *Op. Cit.*).

Después de 12 días de enfrentamientos armados, se decretó el cese al fuego y se estableció una tregua. A partir de ese día empezaron los esfuerzos para que el conflicto se resolviera a través del diálogo y la negociación. El Estado mexicano no respetó esa tregua y se implementó (hasta nuestros días) una sistemática acción para frenar el movimiento y la autogestión de los pueblos autónomos zapatistas. Durante estos años, el movimiento ha evidenciado una serie de actos que incluyen hostigamiento, represión y cooptación, como parte de una estrategia de contrainsurgencia, además del apoyo que los medios comerciales han dado al gobierno y a los grupos de poder en defensa de sus intereses económicos. Como todo plan de contrainsurgencia, la estrategia es organizada a nivel “militar, social y psicológico” (Rojo, 2011).

De acuerdo con el FRAYBA (1999), “en el tipo de conflicto de baja intensidad la lucha es por las mentes y los corazones”; por tanto, no busca una victoria militar sino el aniquilamiento de la fuerza política y moral de la insurgencia. Para lograrlo, el Estado utiliza diversos rostros: la cara militar; la de las instituciones sociales; la de la opinión pública (en los medios de comunicación) y la de la paramilitarización. Una guerra de desgaste o integral como la que el gobierno mexicano aplica en Chiapas contra las comunidades zapatistas, no sólo es para destruir al grupo social, político y militar que estorba al sistema imperante, sino también porque dicho grupo afecta a los intereses económicos que nacionales y extranjeros tienen en Chiapas: una zona rica en recursos naturales. En este sentido, el militarismo y el paramilitarismo se dan en función de “la actual etapa de expansión del capital” (Fazio, Carlos, “Paramilitares, brazo ejecutor del poder económico”, *La Jornada*, 13/11/2000).

La guerra contrainsurgente comenzó a aplicarse en 1995, cuando el Estado observó que la estrategia que estaba utilizando no funcionaba. En este apartado se habla de la cara militar y paramilitar de la contrainsurgencia. El caso de la primera es posible percibirla notoriamente cuando se recorre el territorio

chiapaneco, aunque es menos aplicada y efectiva, sobre todo por el marco jurídico vigente que implica una especie de tregua “oficial” entre ambos bandos. El caso de la segunda es más efectiva y ha provocado más tensión y conflictos en la zona de influencia zapatista.

## 1. CARA MILITAR

En 1995, el Ejército Mexicano elaboró un “Manual de Guerra Irregular” para tener elementos que pudieran contrarrestar al EZLN. “Según palabras de ese Manual, las guerrillas crecen y se hacen fuertes con el apoyo de la población civil o sea, que los guerrilleros son como peces y el pueblo es como el agua en donde sobreviven” (FRAYBA, 1999: 8). Por tanto, se recomendó realizar operaciones de control hacia los pobladores con personal civil o militarizado, dirigido y coordinado por el comandante militar de la zona. Además, habría maniobras tácticas de contraguerrilla conducidas por unidades militares con presencia física en la zona.

De acuerdo con Ana Lilia Pérez (2006), este tipo de acciones han posibilitado que el ejército haya aprendido en Chiapas, pues el EZLN es un “enemigo” diferente a las clásicas guerrillas tan estudiadas por los manuales de contrainsurgencia ordinaria. Debido a esto, la organización castrense ha debido modernizarse, “y uno de sus principales aprendizajes ha sido mantenerse flexible, ajustarse a las coyunturas del momento y no estacionarse en una sola estrategia”.

Entre las estrategias llevadas a cabo por el ejército mexicano tenemos las acciones directas y las tareas de reconocimiento estratégico basadas en la recopilación de datos sobre las capacidades y planes del EZLN. Han logrado conocer el terreno y la población y han construido redes de inteligencia e información. Con base en lo anterior, “ha realizado operaciones psicológicas como parte de la Guerra de Baja Intensidad (GBI) y planificado el uso de la información y contrainformación para incidir en la opinión pública, y en las emociones, actitudes y conductas de su población amiga y enemiga” (Pérez, Ana Lilia, 2006).

Desde 1995, el Estado mexicano incrementó el número de efectivos militares posicionados en la entidad. Antes de febrero había 13 campamentos militares; en junio de 1996 ya eran 44 y en 1999 existían más de 86 (FRAYBA, 1999: 3). Hasta ese año, se hablaba de cerca de unos 60 mil soldados en Chiapas, por lo que si consideramos que el total de efectivos en el ejército mexicano es de alrededor de 200 mil<sup>33</sup>, vemos que casi el 30 por ciento de los soldados se encontraba en posición de realizar la cara militar de la contrainsurgencia. A pesar de que el EZLN había dado la cara al diálogo. Por ello señalaron en su momento:

Abrimos nuestro corazón, hermanos. Aprendimos a ver y a escuchar a otros hermanos diferentes. [...] Su palabra de estos hermanos, ustedes, nos pidió probar otro camino, dejar pendiente y esperando el fuego que armaba el pecho [...] Seguíamos ese camino cuando la traición puso, de nuevo, las armas encima de las palabras. Nuestra voz se apagó de una vez por el ruido de los carros de la guerra. Se desató otra vez el terror en las tierras mexicanas. Aquel que desde la soberbia y el poder nos mira con desprecio, el nombre nos negaba y regalaba la muerte como respuesta a nuestro pensamiento (EZLN, “Grande es su fuerza de ustedes si una se hace”, *Enlace Zapatista*, 12/03/1995).

En noviembre de 1999, el EZLN denunció la existencia en Chiapas de cerca de 70 mil militares preparados con vehículos artillados, helicópteros y aviones, los cuales cercaban a los miles de indígenas zapatistas en la región. Guillermo Michel (2012: 173) destaca que fuentes gubernamentales estimaban en esa época en 450 mil el número de indígenas que son zapatistas o simpatizan con la causa del EZLN. Contra ellos, el Estado emplea “balas, bombas, granadas, paramilitares, esterilización forzada, secuestro y tráfico de infantes,

---

<sup>33</sup> Información disponible en la base de datos del INAI. Disponible en <http://buscador.ifai.org.mx>

deterioro del medio ambiente, asfixia cultural y, sobre todo, con olvido” (EZLN, “Chiapas: la guerra. II. La máquina del etnocidio. Carta 5.2”, *Enlace Zapatista*, 20/11/1999). Después de describir tanto la ubicación de los efectivos como el excesivo armamento en poder de los militares, el Subcomandante Marcos advierte:

Todo este gigantesco aparato militar tiene su razón de ser. Aunque el gobierno insiste inútilmente que se trata de una fuerza de “contención” frente a los rebeldes zapatistas, la verdad es que es un contingente de guerra. Una guerra que tiene como objetivo la destrucción de los pueblos indios rebeldes [...] No se trata sólo de una eliminación física, sino más bien de una eliminación en tanto cultura diferente. Lo que se persigue es destruir, aniquilar todo referente indígena de estos pueblos. El delito es cuádruple: existen (y en el neoliberalismo la existencia de la diferencia es un delito), no responden a las leyes del mercado (no tienen tarjetas del crédito, no conciben la tierra como una mercancía), habitan sobre un territorio pleno de riquezas naturales [...], y son rebeldes (*Ibid.*).

En la administración de Vicente Fox (2000-2006) se replegaron 53 posiciones militares y 17 de la Policía Sectorial. Para no minar la ya denostada imagen del ejército mexicano entre la población civil de Chiapas y del país en general, se decidió enviar tropas a los cuarteles, con excepción de algunos puntos estratégicos. Pero al mismo tiempo, el Estado ha llevado a otras instituciones policiacas, como la Policía Federal, Migración y el Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN). “Con ello se busca tener una presencia permanente sin que sea vista como una medida represiva, pero manteniendo una capacidad de respuesta y control de la zona bajo un mando coordinador unificado” (Pérez, Ana Lilia, 2006).

En 1999, el FRAYBA documentó que desde 1994 habían muerto cerca de mil 500 personas y había cerca de 118 presuntos zapatistas presos en diferentes penales de Chiapas, acusados de diferentes delitos. Con la continuación de la lógica contrainsurgente se incrementaron los presos zapatistas en las cárceles de Ocosingo, Cerro Hueco y San Cristóbal, y siguen los hostigamientos y amenazas a las bases de apoyo. En 2015, la mayor actividad militar consistió en incursiones en convoy con camiones, Hummers, Jeeps y equipo motorizado, así como sobrevuelos rasantes de avionetas y helicópteros fotografiando y filmando a las personas que se encuentran en territorio zapatista (Faro/Zapf, 2015: 8). Como apunta el EZLN:

Sí, hay aquí una guerra. Sí, soldados, aviones, helicópteros, tanques, ametralladoras, bombas, heridos, muertos, destrucción. ¿Las partes confrontadas? Bueno, por un lado está el gobierno mexicano; por el otro están los indígenas. Sí, el gobierno contra los pueblos indios. ¿Qué? No, no le estoy hablando de algo que pasó, es algo que ocurre actualmente (Chiapas: la guerra. II... *Op. Cit.*).

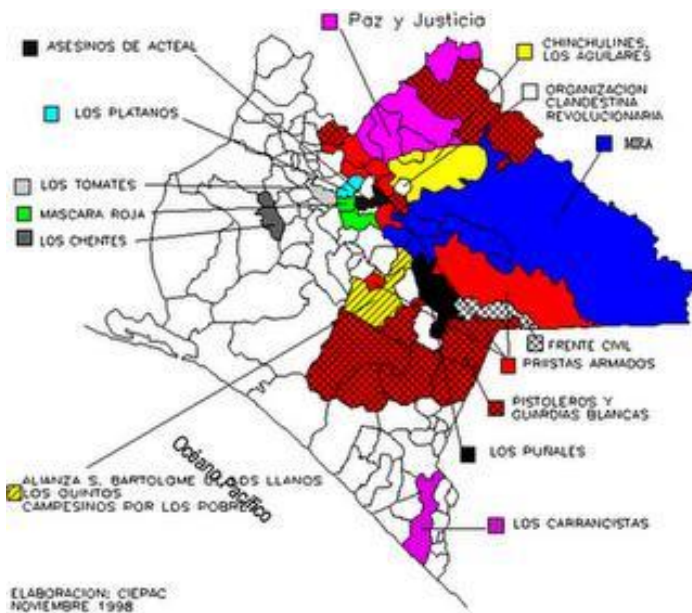
## **2. CARA PARAMILITAR**

Cuando se habla del levantamiento armado zapatista y de la respuesta del Estado ante él, se suelen emplear términos y conceptos que no significan mucho para quienes no los padecemos directamente. Tal es el caso de la contrainsurgencia y el paramilitarismo. Sin embargo, estas estrategias están presentes desde el inicio de la guerra en Chiapas y hasta nuestros días, por lo que cabe preguntarnos qué son los paramilitares y a quién o quiénes sirven. La formación de grupos paramilitares es uno de los instrumentos más importantes del Estado para enfrentar al movimiento zapatista. Estos grupos son “organizaciones ilegales de personas que utilizan la violencia y el terror para debilitar la oposición armada y civil, y lo hacen apoyadas por agentes del Estado, a través recursos económicos y/o militares, entrenamiento, protección e impunidad” (FRAYBA, 1999: 8). En el Manual del Ejército Mexicano antes mencionado se recomendó formar o aprovechar la creación de fuerzas de autodefensa y paramilitares, que serían empleados en el apoyo a operaciones castrenses. El texto sugiere “agitar el agua de esos peces y meter en esa agua algún veneno para que ya no puedan sobrevivir o meter peces más bravos que los ataquen, los persigan y los obliguen a desaparecer”. Hace referencia a la

implantación de grupos paramilitares que debían utilizar “trampas, mañas, emboscadas, engaños, rumores”, para “contener” al “enemigo”.

Durante 1994 y en adelante, comenzaron a proliferar en Chiapas grupos paramilitares como Paz y Justicia, Los Chinchulines, Máscara Roja, Movimiento Insurgente Revolucionario Antizapatista, Fuerzas Armadas del Pueblo y Los Degolladores, entre otros (Rojo, 2011). Estos paramilitares buscan eliminar, infringir miedo y aislar a las bases de apoyo zapatistas, además de controlar o recuperar los territorios en manos del movimiento. Con este objetivo, provocan conflictos y un clima de inseguridad para que la población no se movilice y fracturan el tejido social comunitario al dividir familias y comunidades. Actúan amenazando, vigilando y atacando a las comunidades, con el propósito de crear miedo y falta de organización, y en caso extremo, amenazando y asesinando opositores<sup>34</sup>.

Los delitos cometidos por los paramilitares no son castigados por las autoridades encargadas de impartir justicia, es decir, hay impunidad. Incluso existen algunas pruebas de que diputados o ex diputados priístas protegen a los grupos paramilitares (FRAYBA, 1999: 18). Ejemplo de acciones de estos grupos podemos son



la destrucción de tanques de almacenamiento de agua, hostigamiento con armas a comunidades disparando al aire o directamente a casas. Lo paramilitar consiste entonces en el ejercicio ilegal e impune de la violencia del Estado y la ocultación del origen de esa violencia (López y Rivas, 1999). En el mapa podemos observar que los lugares de acción los grupos armados y paramilitares en Chiapas se realiza principalmente en territorio con gran presencia zapatista.

Ahora bien, es necesario saber que la violencia que el Estado y el capital ejercen en contra de las y los indígenas sublevados tiene fundamento en la construcción de dos paradigmas de convivencia y desarrollo que se han están llevando a cabo en la

región. Por un lado, está el modelo neoliberal impulsado por el Estado y los grandes empresarios, nacionales e internacionales, que buscan apropiarse de territorio indígena y explotar sus recursos naturales para poder acumular capital y obtener ganancias económicas.

Por el otro, tenemos la construcción de la autonomía zapatista en el cual el respeto a la vida humana y a la naturaleza tiene un rol esencial en la forma de hacer política y en la manera que se da la convivencia cotidiana. Este último modelo es impulsado desde las comunidades y, por el bien común de sus integrantes, propone y aplica patrones productivos diferentes a los del capitalismo, así como un cuidado real del entorno natural en que se encuentran. El neoliberalismo y la autonomía no pueden subsistir juntos en un mismo territorio, de ahí que el Estado y el capital busquen eliminar a la otredad que se opone a sus designios.

En esta circunstancia, el paramilitarismo no deja de ser un instrumento más de la defensa de un sistema caduco y de un régimen racista. Sirve a los fines de la contrainsurgencia, ya que destruye y descompone el

<sup>34</sup> El caso más sonado últimamente ha sido el del maestro y base de apoyo zapatista Galeano en mayo de 2014.

tejido social comunitario zapatista. La imagen de las comunidades ha cambiado a partir esta estrategia contrainsurgente e incluso se ha insertado el narcotráfico y la prostitución en las zonas con la presencia paramilitar (López y Rivas, 2003). Además, el Estado ha impulsado el despojo de tierras y la expropiación de territorios que generó el desplazamiento forzado de alrededor de 12 mil indígenas, según documentó el FRAYBA (Dolman, 2015: 11).

El paramilitarismo enfrenta a las comunidades y provoca miedo entre la población. Es una estrategia incluso mediática ya que ante la opinión pública el ejército ya no se enfrenta con el EZLN, por lo que supondría que la guerra finalizó. Pero la organización armada declararía que “el Poder reitera su vocación de intolerancia y exclusión. Pero ahora cuenta con los medios de comunicación” (EZLN, “7 preguntas a quien corresponda (Imágenes del neoliberalismo en el México de 1997”, *Enlace Zapatista*, 24/01/1997). Nunca se ha dejado de disparar por parte de elementos afines al Estado, “la diferencia es que quienes jalan del gatillo ya no son militares sino que son los mismos indígenas” (Machaka, 2014b).

De acuerdo con los comunicados de las JBG, las células paramilitares, en coordinación con el ejército y la seguridad pública, continúan atemorizando y generando conflicto en la zona de influencia zapatista. La lista de denuncias es larga y puede consultarse en la página oficial del EZLN, *Enlace Zapatista*. Después de más de 20 años del levantamiento armado, el Estado emplea todos los medios para ocultar las problemáticas que lo causaron y para amedrentar y tratar de aniquilar a las y los indígenas que osaron desafiarlo. Para las y los zapatistas:

El mal gobierno mandó la represión para dismantelar los municipios autónomos, juntamente con los paramilitares, [...] no pudo acabar nuestros corazones [...] Volvimos a reconstruir más fuerte, más organización y más trabajo del pueblo, nuestras bases de apoyo zapatistas no se rindieron ni tampoco se vendieron [...] nos hicimos más fuertes en la resistencia” (Comandanta del CCRI Zona Selva Tseltal, citada en Serna, 2009: 75).

### **b) Medios de comunicación y antimovimiento: estigma y descalificación**

Para engañarnos y comprarnos, el poderoso compró palabras y conciencias. Dijo el poderoso que la paz quería, y detrás de su promesa venían la traición y la muerte. A nuestra verdad, el poderoso opone la mentira. Contra nuestra memoria, lanzó el olvido. Aquí estamos, seguimos aquí. No nos hemos olvidado, no nos rendiremos. Nuestra guerra fue y es para que la memoria recupere su lugar en la historia. No habrá paz mientras el olvido siga siendo el único futuro (Subcomandante Marcos, 2010: 250).

Además de la militarización y paramilitarización de Chiapas, el Estado aplicó otras estrategias dirigidas a impactar en los ámbitos social y psicológico. Por un lado, se llevaría a cabo una labor de contrainformación y de censura o silencio en los diferentes medios de comunicación masiva; y por el otro, se pretendía cooptar indígenas para que no tuvieran la intención de unirse al EZLN, así como idear estrategias para que la población apoyara al gobierno.

En los medios de comunicación se negaba la existencia de paramilitares y se enfatizaban difamaciones y mentiras sobre el movimiento armado, por ejemplo, que recibían apoyo militar y financiamiento del extranjero, que desestabilizaban al país o que era una narcoguerrilla (Rojo, 2011). Ante ello, el EZLN respondería:

Hoy, como hace veintiséis años, el mexicano, que no acepta limosnas, que no acepta opresiones, que es digno, que se rebela, que lucha, es sospechoso de no ser mexicano, de ser extranjero. ¿Quién es el extranjero?, preguntamos nosotros. [...] ¿Nosotros, que venimos de la sangre original de estas tierras? [...] ¿Nosotros que resistimos desde



centenares de años la opresión y la injusticia? ¿Nosotros, que a pesar de la venta de esta patria a la voluntad del dinero seguimos cuidando y cultivando la palabra que nos dio vida y nos parió para andar en la tierra, la palabra verdadera? ¿Quién es el extranjero?, preguntamos nosotros. ¿Aquel que en voluntad y pensamiento tiene otra bandera, la bandera del dinero? (EZLN, “Mensaje por el aniversario de la masacre del 2 de Octubre”, *Enlace Zapatista*, 02/10/1994).

Por otro lado, el Estado implementó programas productivos y de apoyo, mediante los cuales se les otorgaba recursos a los indígenas de la zona en conflicto para ganarse a la población. A continuación comentaremos sobre estas dos estrategias que pretendieron terminar con el levantamiento armado y el movimiento generado con su alzamiento.

## 1. MEDIOS MASIVOS DE COMUNICACIÓN

Ocosingo y Palenque, Cancuc y Chilón, Altamirano y Yajalón, los indígenas están de fiesta. Una nueva dádiva del supremo gobierno alegra la vida de peones y pequeños propietarios, de campesinos sin tierra y empobrecidos ejidatarios. Ya tienen una estación local de radio que cubre, ahora sí, los rincones más apartados del oriente chiapaneco. La programación es de lo más adecuada: música de marimba y rap proclaman la buena nueva. El campo chiapaneco se moderniza. XEOCH transmite desde la cabecera municipal de Ocosingo, en los 600 megahertz en amplitud modulada, desde las 4:00 hasta las 22:00 horas. [...] El soberbio virrey también se da tiempo de transmitir por XEOCH sus amenazas para recordar al mundo que no todo es mentiras y rap, también hay cárceles y cuarteles y un código penal, el más represivo de la república, que sanciona cualquier muestra de descontento popular (Chiapas: el sureste en dos vientos... *Op. Cit.*).

Desde los primeros minutos del 1 de enero de 1994, el gobierno mexicano echó a andar otra de sus herramientas para combatir a sus enemigos, los medios masivos de comunicación comercial. Para *Machaka* (2014), en esta “contrainsurgencia mediática” también participan “los salones de clase, los seminarios académicos, los congresos de intelectuales y los libros de texto. Para así generar, sobre la base del racismo y clasismo de la sociedad mexicana, sentidos comunes que buscan convertirse en verdades irrefutables”. Las y los zapatistas expresarían al respecto:

¿Cómo cantar las glorias del nuevo orden mundial (y su imposición en México) si un grupo de indígenas “premodernos” no sólo desafiaban al poder, sino que lograban la simpatía de una importante franja de intelectuales? En consecuencia el Príncipe dictó sus órdenes: atacad a unos y a otros, yo pongo al ejército y los medios de comunicación, ustedes pongan las ideas. Así que la nueva derecha intelectual dedicó burlas y calumnias a su par de izquierda. A los indígenas rebeldes zapatistas nos dedicó... una nueva historia (EZLN, “¡Oximoron! La derecha intelectual y el fascismo liberal”, *Enlace Zapatista*, 01/04/2000)<sup>35</sup>.

Los presentadores de Televisa se referían a los integrantes del EZLN con variados adjetivos descalificativos, como “transgresores de la ley”. La televisora declarararía: “El ministerio público ejerció acción penal contra ocho de los nueve transgresores de la ley detenidos por el ejército el 2 de enero”, dijo Jacobo Zabludowsky en su noticiero. “Si el propósito era desestabilizar la economía, lo lograron en gran medida”, señaló. Pero no fue el único, ya que otros reporteros se expresaban de forma similar, como Lolita Ayala quien diría al aire: “El hallazgo de arsenales en México y Veracruz, propiedad del EZLN, propició la acción del gobierno de la República, poner freno a la acción de este grupo que desde enero de 1994 ha promovido, so pretexto de

---

<sup>35</sup> Entre los principales críticos del EZLN tenemos a los periodistas Raúl Trejo Delarbre, Marco Levario Turcott, Pablo Hiriart y el ex guerrillero Gustavo Hiraes. Asimismo, entre los más aguerridos detractores del movimiento zapatista es necesario mencionar al poeta Jorge Hernández Campos (en *Unomásuno*) y al historiador Rafael Segovia (en *Reforma*), sin dejar de lado a Héctor Aguilar Camín y a Enrique Krauze, entre otros.

reivindicaciones sociales de los grupos indígenas, acciones fuera de la ley” (Antezana, Natalia, “10 momentos en la historia: la realidad según televisa”, *Revolución Tres Punto Cero*, 26/06/2013).

En 2013, Muán Iruegas<sup>36</sup> reveló al informativo *Sin Embargo*, la existencia de un documento confidencial titulado “Una Nueva Estrategia para la Negociación con el EZLN”, que fue utilizado por el gobierno de México en 1995. El elemento más importante del documento era “buscar el ‘acotamiento de la influencia zapatista, para limitar su fuerza política y ajustarla a su verdadera fuerza militar’”. También pretendía “contrarrestar la propaganda zapatista, a partir de una campaña de información por la parte gubernamental, que clarificara las exageraciones y distorsiones que el EZLN difundía en sus dramáticos comunicados” (Ramos, 2013).

Además, se utilizarían tácticas psicológicas con el objeto de afectar al “enemigo” para asustarlo o confundirlo. Una de las formas para lograrlo fue engañar a la población al manipular o tergiversar la información o no informando sobre el desarrollo de los hechos. Como ejemplo de ello, en febrero de 1995, el presidente Ernesto Zedillo anunció a nivel nacional que la supuesta identidad de los dirigentes zapatistas había sido descubierta y que se habían librado órdenes de aprehensión en su contra. El ejército se desplazó a la zona con la misión de detener a los “transgresores de la ley” ya identificados.

Esta develación tenía como propósito fundamental mostrar al Subcomandante Marcos “como un delincuente y no como un guerrillero defensor de los indígenas”. Para desmeritar su imagen, incluso se señalaría que este personaje se había enriquecido “escudándose en la lucha de los indígenas”. La incursión del ejército en las comunidades indígenas y la violencia con la que actuó en contra de ellos parecía quedar de lado, pues la intención y acción de las fuerzas federales era “ejercitar la acción penal no contra el líder insurgente, sino contra el delincuente” (Pérez, Ana Lilia, 2006).

El escenario se preparó a través de la estrategia mediática y emplean para ello, como herramienta principal, pero no la única, a la televisión. El show se montó con la idea de quitarle el pasamontañas a Marcos y así poder destruir el mito y el símbolo zapatista. En cadena nacional se presenta la cara de “un civil común y corriente” como la verdadera identidad de Marcos, su nombre: Rafael Sebastián Guillen Vicente, originario del norte del país. En la pantalla se “cubre y descubre esa cara con el pasamontañas, queriendo reducir el potencial simbólico y aglutinante del Subcomandante, en un acto mediático que pretende exorcizar la opinión pública”. No obstante, el operativo represivo falla y no pueden detener a Marcos, el Estado “no le puede quitar el pasamontañas” (Millán, 2014: 110-111).

Muán Iruegas declaró que la intención de detener a Marcos no había sido informada al equipo que negociaba con el EZLN. Incluso la noticia fue una sorpresa y consideraron la acción, llamada “Operación Arcoiris”, como contraproducente y equivocada, como un “error histórico”. El equipo se lo hizo saber a Ernesto Zedillo argumentando que esta operación podría traer grandes y graves problemas y consecuencias políticas para el país, como el surgimiento de células urbanas armadas que responderían a la acción gubernamental, que harían del conflicto en Chiapas uno a nivel nacional (Ramos, 2013).

Además de lo anterior, diversas y reconocidas personalidades se manifestaron en contra de las intenciones del gobierno y la opinión pública se manifestó rechazando la acción mediática y militar realizada por el Estado. Por estos motivos, Zedillo decidió dar marcha atrás a la operación y regresar a la vía del diálogo que

---

<sup>36</sup> Hijo del fallecido embajador Gustavo Iruegas, negociador de paz en Chiapas.

trajo como resultado la firma de los Acuerdos de San Andrés. Marcos negaría ser Rafael Guillén y señalaría en entrevista con Yvon Le Bot sus motivos:

Primero son problemas estéticos, ¡me arruinó la correspondencia femenina! Eso sí es verdad. Era más atractivo cuando no decían que era ése. Por otra parte, es tentador, porque sí tiene un currículum interesante como para decir, bueno, voy a ser ése, con esa trayectoria. No, es cuestión de principios, ¡tengo que convencer a mis admiradoras de que no soy tan feo! Realmente la campaña fue fuerte y no he podido recuperar mi sex appeal (s/f: 156).

La sociedad civil también respondería en apoyo a la organización armada y en contra de la estrategia mediática y militar del Estado mexicano. Realizarían multitudinarias manifestaciones y dirían: Todos somos Marcos. Anteriormente, el EZLN había sacado un comunicado en el que expresarían que “Marcos es un ser humano cualquiera en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo “¡Ya basta!”. Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar [...] Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos” (EZLN, “El Viejo Antonio: En la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo”, *Enlace Zapatista*, 28/05/1994).

Otra de las estrategias mediáticas del Estado mexicano fue promoverse con una imagen de distensión y de aceptación del diálogo con el EZLN, al que acusa de intolerante y renuente a la solución pacífica del conflicto. Además, se crean campañas informativas en las que se enuncian las acciones del gobierno en materia de programas de desarrollo social y de apoyo a las comunidades, con lo que aparenta su búsqueda en la solución de los problemas de los indígenas, tratando de deslegitimar las reivindicaciones zapatistas.

En el año 2000, Fox llegó la presidencia de México y se “comprometió” a solucionar el conflicto. El discurso de toma de posesión parecía estar permeado del lenguaje zapatista. Incluso, el nuevo presidente se dirigió especialmente a los pueblos indígenas “para que sea el mañana el que florezca”. Abrió la posibilidad de hacer cumplir los Acuerdos de San Andrés y retomar el diálogo con el EZLN, además de comprometerse en crear condiciones para construir “los marcos legales que garanticen dentro del Estado Nacional el ejercicio pleno de su autonomía y su libre determinación en la unidad nacional [...] ¡Nunca más un México sin ustedes! ¡En México y en Chiapas habrá un nuevo amanecer!” (Citado en Millán, 2014: 110-111).

De acuerdo con Hidalgo (2003), a Vicente Fox se le recomendó establecer líneas de información para mostrar que el gobierno tenía disposición para el diálogo y la negociación, pero también debía tratar de restarle capacidad de comunicación al EZLN. Se llegaron a cancelar cuentas bancarias de varias organizaciones vinculadas con la organización y se incrementó la propaganda antizapatista en territorios en los que tiene influencia.

Para contrarrestar la influencia zapatista se ha difundido la existencia de una supuesta división al interior de las comunidades y en las filas del EZLN. No han faltado las mentiras y las difamaciones divulgadas en los medios de comunicación, con el propósito de confundir a la opinión pública: “los medios han difundido rumores de que Marcos ha asistido a ‘fiestas de izquierda’ en Ciudad de México, que tenía cáncer de pulmón, y en otra ocasión el periódico de derecha *Reforma* (27 de marzo de 2010) publicó una noticia en la que supuestamente Marcos era un ciudadano italiano [...] y que grupos europeos, algunos ligados a ETA, financian al EZLN” (Rojo, 2011). Inclusive se ha llegado a señalar que Marcos ha muerto o que está gravemente enfermo, rumores que se ha demostrado son mentiras.

La autonomía para los pueblos indígenas es una realidad que se ha combatido ignorándola, negándola, deformándola o marginándola. Para minimizar la acción zapatista de construcción de autonomía, el entonces

Secretario de Gobernación mexicano, Santiago Creel, declaraba que el EZLN estaban en su derecho de “ejercer su libre opinión, la manifestación de sus ideas, de libertad de reunión entre otros, *igual que cualquier otra organización social*” (Serna, 2009: 89, resaltado nuestro).

También desde las filas de las organizaciones que se dicen de izquierda, se han apuntalado argumentos en contra de la forma en que el zapatismo construye su autonomía. Sobre todo desde quienes están más involucradas en la institucionalidad gubernamental y creen en la vía electoral para lograr un cambio profundo en la relación entre el Estado y la sociedad civil. Como ejemplo tenemos la división que se creó con las críticas que el zapatismo hizo hacia ex candidato presidencial postulado por la “izquierda” institucional, Andrés Manuel López Obrador. Sobre ello, el EZLN sigue respondiendo:

Ni llamamos a votar, ni llamamos a no votar. No nos interesa. Es más, ni nos preocupa. A nosotras, nosotros, zapatistas, lo que nos interesa es conocer más de cómo resistimos y enfrentamos las muchas cabezas del sistema capitalista que nos explota, nos reprime, nos desprecia y nos roba [...] Lo sabemos también que hay líderes que lo engañan a la gente. Le dicen que sólo hay dos caminos para cambiar el sistema: o la lucha electoral o la lucha armada. Ésos dicen eso o por ignorantes o por sinvergüenzas, o por las dos cosas. En primera, ellos no están luchando por cambiar el sistema, ni por tomar el Poder, sino por ser gobierno. No es lo mismo. Dicen que ya que tengan el gobierno, desde ahí van a hacer cosas buenas, pero tienen cuidado de dejar claro que no van a cambiar el sistema, sino que sólo le van a quitar lo malo. Tal vez conviene que estudien un poco y aprendan que ser gobierno no es tener el Poder. Se ve que tampoco saben que si le quitan lo malo al capitalismo, ya no hay capitalismo. (Subcomandante Insurgente Moisés, “Sobre las elecciones: organizarse”, *Enlace Zapatista*, 03/05/2015).

Podemos observar que a pesar de que el EZLN buscó en principio mirar hacia arriba para lograr sus objetivos, ya tenía puesta la mira en la construcción de autonomías indígenas y no sólo indígenas, como herramienta para construir un mundo muy otro. El Estado y el capital, así como sus aliados en la izquierda institucional, no han podido impedir la consolidación de la autonomía, ni han mermado en su eficacia fáctica ni en el crecimiento de su legitimidad, incluso entre aquellos que no son parte de las filas zapatistas. “Cuestionar el robustecimiento de actividades de la actuación de las JBG y su consolidación como autoridades de facto, resulta cada vez menos fácil, incluso para algunas autoridades oficiales, constitucionalmente establecidas” (Serna, 2009: 90).

Para Fabián Cuéllar (2015), la credibilidad ha disminuido porque el EZLN no está presente de forma constante en los medios masivos de comunicación masivos y por lo tanto en el imaginario colectivo. Sin embargo, es bien sabido que quien ostenta la propiedad del lenguaje y la comunicación tiene un papel fundamental en la construcción de referentes simbólicos y en el manejo de la opinión pública. Por ello, los medios comerciales han decidido silenciar al zapatismo. Ya no le dan cobertura, ni lo descalifican, ni lo toman en cuenta, ya que ello podría atraer más simpatizantes para su causa.

Por ello vemos que cuando el EZLN actúa de forma sorprendente y no es posible ocultarlo mediáticamente, los medios comerciales de comunicación tergiversan la información y quitan todo el sentido político de sus manifestaciones públicas. Un ejemplo es cuando más de 40 mil indígenas del EZLN tomaron de nuevo las calles de Chiapas en la marcha del 21 de diciembre de 2012. Miguel A. Elorza-Vásquez (2012) lo retrata de esta forma:

Mientras que *La Jornada*, *El Reforma* y algunos medios internacionales publicaron la noticia de la marcha silenciosa zapatista [...] Televisa, en su noticiero de Foro TV, a las 14:09 hrs. transmitió una nota de Susana Solís, corresponsal de esa empresa en Chiapas, donde se daba cuenta del suceso de manera diferente: “Este día, en el marco del 21 de

diciembre el fin de la cuenta larga del calendario maya, bueno, cientos de zapatistas marcharon o hicieron movilizaciones en cuatro municipios de Chiapas [...] Hay que recordar que los zapatistas son indígenas que provienen de una raíz mayense (¡Sic!) [...] y, de esta manera, ellos quisieron manifestarse en el marco de este día, pues histórico también ¿no? En que vivimos el fin de la cuenta larga del calendario Maya. [...] No ha habido ningún pronunciamiento pero bueno todo se había avisado de que esta marcha se haría en el marco del inicio del fin de la cuenta larga del calendario maya y el inicio del 14 baktún”. Luego, el conductor del espacio informativo agregó: “No deja de ser, Susana, una imagen impresionante, una imagen que incluso pertenece a la historia de este país y bueno ahí están las imágenes y la motivación para esta movilización” [...]

Evidentemente, los medios de comunicación no le garantizaban al EZLN ni una buena imagen ni una presencia continua. En este contexto actuaron diversos “intelectuales” que se convirtieron en protagonistas de la guerra mediática, ya sea apoyando o denostando al movimiento zapatista. “Muchos se convirtieron en sus corresponsales y más tarde en sus amigos, otros optaron por una lejana simpatía y unos más decidieron combatirlo con firmeza, pero todos aceptaron escribir con él este episodio fundamental de la historia mexicana del siglo XX” (Volpi, 2004: 199).

Sin embargo, existe el tercer actor del movimiento, la sociedad civil, quien logró romper el cerco mediático y configuró redes y “una infraestructura comunicativa propia para poder estar al tanto de lo que acaecía en las comunidades rebeldes”. Esto impulsó a muchas y muchos a “seguir manteniendo la llama del entusiasmo y la inspiración zapatista en los contextos geográficamente dispersos” (Rovira, 2009: 69).

En suma, la estrategia de comunicación del movimiento zapatista provocó que el gobierno mexicano también construyera tácticas de contrainsurgencia mediática y comunicativa, con el fin de restarle influencia al EZLN. La extensión del uso de internet y la creación de redes de apoyo a lo largo del mundo, ha significado que sea más difícil para el Estado y el capital ocultar información y silenciar al movimiento. Como señala el EZLN: “Y (¡es un escándalo!) hasta en el Internet se escucha ese grito terrorista de “¡Zapata Vive!” (México 1998... *Op. Cit.*).

## **2. DESGASTE, COOPTACIÓN Y DIVISIÓN COMUNITARIA, ¿GÉNESIS DE UN ANTIMOVIMIENTO SOCIAL?**

Ansioso por mostrar una imagen atractiva a los compradores europeos de nuestra soberanía nacional, el hombre que mal gobierna este país ha desaparecido por decreto la realidad de una rebelión indígena que, en todo el territorio nacional, sigue muchos caminos y tiene muchos pasos [...] Dice el sirviente de los poderosos que la causa indígena no tiene razón de ser, pues su gobierno ha resuelto ya todo lo necesario. Como respaldo a sus engaños, el gobierno mexicano muestra cifras y papeles que nada tienen que ver con la realidad de los pueblos indios de México. El poderoso no está solo en su mentira, lo acompañan quienes vendieron sus ideas y convicciones y los que tienen dinero para todo, incluso para comprar vidas y ofertar muertes. Lejos de resolver el problema indígena, el mal gobierno ha optado por quitarle importancia (Subcomandante Marcos, 2010: 46).

Las JBG han denunciado cómo diversas comunidades han sufrido el desgaste y la polarización interna debido, sobre todo, a factores externos a la organización zapatista. Incluso se ha llegado a generar conflictos y confrontaciones violentas entre grupos y personas que antes trabajaban juntas y por las mismas reivindicaciones. Lo anterior es resultado del esquema de contrainsurgencia realizado por el Estado, en el cual se incluye la implementación de una política pública asistencialista que otorga recursos y apoyos a las comunidades indígenas que se encuentran en zona de influencia zapatista. Esta vertiente de la estrategia busca atraer simpatizantes al gobierno y deslegitimar y desprestigiar al EZLN, intentando romper la organización de las bases de apoyo y con ello que el EZLN se desgaste.

La forma de operar de esta vertiente, consiste en impulsar programas y proyectos sociales del gobierno, con la finalidad de “organizar a la población beneficiaria para que se constituya en un contrapeso al activismo radical de las bases del EZLN” (Hidalgo, 2003). Además, los gobiernos federal y estatal construyen escuelas de educación básica, paralelas a las escuelas autónomas zapatistas. Se busca quitarle al movimiento zapatista las banderas de lucha que lo hicieron crecer; sin embargo, “no existen milicianos ni combatientes zapatistas que hayan entregado las armas a cambio de proyectos” (Hidalgo, 2006).

El objetivo principal de los programas oficiales es neutralizar la construcción de alternativas y garantizar que la pobreza persista, para poder continuar con el corporativismo y con las políticas asistencialistas, impidiendo que la gente se organice. Asimismo, invisibiliza las condiciones de marginación y opresión en que se encuentran las comunidades indígenas. Si uno recorre las montañas del sureste mexicano, puede darse cuenta de la profundidad de los programas gubernamentales en territorios indígenas y la división de las comunidades. Sólo como ejemplo, sobre las carreteras de Chiapas se observa la cantidad de viviendas construidas con material que el gobierno ha otorgado a las familias y las que se han negado a recibir dichos apoyos. Es evidente que los programas son más intensos y agresivos en los territorios rebeldes. Esto ha profundizado fragmentación social.

Raúl Zibechi (2010) ha comprobado cómo las políticas sociales y asistencialistas dividen y neutralizan los movimientos antisistémicos. Por ello, el Estado mexicano ha optado por emplear esta herramienta como una de las más eficaces de la contrainsurgencia para contener, aislar, cercar y reducir al EZLN. El Estado emplea la pobreza de los indígenas como instrumento de manipulación, de cooptación y de división en las comunidades. Una de las acciones más recientes en este sentido fue el 21 de enero de 2013, cuando el presidente Enrique Peña Nieto, junto con el gobernador de Chiapas, Manuel Velasco, dio inicio al programa “Cruzada Nacional Contra el Hambre”, como “parte de los paliativos que lucran con la pobreza y renuevan la dependencia oficial para que perviva el servilismo incondicional” (FRAYBA, 2015: 3).

Hay que reconocer que las estrategias del Estado han provocado que bases de apoyo se hayan separado del EZLN, pero no en la dimensión que han difundido los medios masivos de comunicación<sup>37</sup>. Y si bien no recibir nada del gobierno es una decisión fuerte de las comunidades indígenas zapatistas, también lo es su resistencia y dignidad. Pero supongamos que dentro del zapatismo existe el peligro de que el movimiento adopte el aislamiento o el repliegue hacia el ámbito comunitario esencialista. En este sentido, si llega a desaparecer la unión entre los diferentes elementos del movimiento, podrían llegar a darse enfrentamientos entre grupos rivales basados en su pertenencia étnica y que hubiera violencia intercomunitaria. En este sentido, Luis Villoro nos explica:

[...] utopía es la concepción de que la sociedad perfecta es realizable en una sociedad determinada, A causa de ello el utopista puede emplear la más terrible de las violencias. Los utopistas son capaces de destruir con una violencia

---

<sup>37</sup> Como ejemplo de las divisiones tenemos a Artemio quien fue responsable del EZLN en la región de Palenque y Tumbalá, hoy trabaja como asesor de la presidencia municipal de Palenque (PRD) y es miembro del CISEN; Felipe Luna de la comunidad de Morelia, municipio de Altamirano, ex integrante del EZLN, hoy es informante del CISEN; Rogerio Santiz, ex presidente municipal de Altamirano por el PRD, llegó al poder con el apoyo de las bases de apoyo zapatistas, hoy es el traductor de tzeltal de la PGR. Otra persona a quien se le conoce solo con el nombre de Pepe, que fue miembro de la Junta de Buen Gobierno de La Garrucha, por no respetar el acuerdo de no tomar bebidas embriagantes y por gestionar proyectos de gobierno sin consultar a la gente, fue expulsado del EZLN, hoy es informante del ejército y es organizador de la OPDDIC-PRI en la comunidad de Galacia, municipio de Ocosingo y así existen muchos ex zapatistas que tanto el ejército, el CISEN y los diversos cuerpos policiacos han cooptado para trabajar como informantes y espías (Hidalgo, 2006).

espantosa todo aquello que no sea la sociedad perfecta, y creen que la sociedad perfecta se puede realizar aquí, en este mundo. Utopía, en este sentido, no tiene que ver con una actitud moral, responsable, política (2003: 67).

Sin embargo, tanto en su discurso, como cuando uno visita las comunidades indígenas, se puede observar que el zapatismo no supone un repliegue comunitario ni un etnicismo cerrado. Por el contrario, busca articular experiencias diversas y construir, con base en ellas, otro mundo donde quepan muchos mundos. Por ello ha elegido tener vínculos con la sociedad civil nacional e internacional, con lo cual los pueblos indígenas han logrado enriquecer su horizonte y perspectivas y alejarse “de la tentación del fundamentalismo étnico” (Muñoz, 2003: 291). El EZLN ha resistido la guerra y los ataques militares, políticos, ideológicos y económicos. “Más compañeros de muchas partes se han entrado en la lucha, así que, en lugar de que nos hacemos más débiles después de tantos años, nos hacemos más fuertes” (Sexta Declaración... *Op. Cit.*).

Para Marcos, cuando las comunidades indígenas tuvieron interlocución con la sociedad civil, ampliaron sus puntos de vista y conocieron a la otredad, con base en ello, se contrarrestaron “las tendencias fundamentalistas, el natural rencor al color de la piel, a la lengua, a la estatura física [...] Hay un mundo más solidario, más cercano” (Citado en Vázquez, 2001: 175). En los últimos años, podemos ver que la mayoría de los movimientos indígenas, entre los que se encuentra el zapatismo, han roto con las imágenes de la comunidad tradicional replegada sobre sí misma. A pesar de que al interior de las comunidades está creciendo la violencia provocada por el Estado.

Hemos constatado que la estrategia comunicativa y discursiva del EZLN le atrajo muchos adeptos, sin embargo, también ha sido caldo de cultivo para los argumentos de sus detractores y el distanciamiento de simpatizantes, sobre todo después de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona de 2005. Como señala Guiomar Rovira “sus descalificaciones hacia el candidato de izquierda en quien amplios sectores populares tenían puestas sus esperanzas, Andrés Manuel López Obrador, hicieron que mucha gente se alejara del zapatismo” (2009: 286).

Asimismo, es preciso señalar que la Otra Campaña impulsada por el EZLN tuvo poca popularidad. Para Pérez, el motivo de su poco éxito “se debe a que se ha hecho sobre la base, no de las reivindicaciones indígenas fuertemente legitimadas, sino de un discurso de oposición tajante al régimen y al sistema social, aspectos que nunca han alcanzado consenso ni entre los indígenas ni entre las fuerzas de izquierda en el país” (2006: 42). El EZLN ha reconocido sus errores de la siguiente forma:

Por el lado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional podemos decir que hemos cometido muchos errores. Algunos de ellos producto de nuestra torpeza política, nuestra ignorancia y las limitaciones de nuestro andar armados, sin rostro y cercados. Otros errores son producto de los excesos protagónicos de quien es la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Nuestra palabra no ha sido, muchas veces, la más acertada ni la más oportuna. Quien tiene la voz y los oídos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional se ha equivocado en no pocas ocasiones, en su palabra y en sus interlocutores. La palabra del EZLN no siempre ha encontrado su camino correcto: el llamado a la unidad de todas las fuerzas progresistas que luchan por la democracia. Nuestra torpeza ha provocado, las más de las veces, que en lugar de la unidad y la claridad se promueva la confusión y se animen las rencillas y rencores que de por sí abundan entre las fuerzas democratizadoras de México. (XI Aniversario del EZLN... *Op. Cit.*).

El EZLN tampoco logró mantenerse en el escenario internacional. Su capacidad para generar imaginarios colectivos comunes se desinfló. Para Fabián Cuéllar (2015), el movimiento zapatista “navega en la indiferencia del ciudadano promedio que no se identifica con esa izquierda radical sin representación partidista”. Maya Lorena Pérez señalaría que el EZLN ha vivido dificultades relacionadas con el aislamiento

y la “gran soledad”, por los cuales se “ha sentido traicionado”. Para ella, esa supuesta “soledad”, se encuentra “sin duda en la raíz de su proyecto político, que emerge y trata de concretarse cuando el resto de las fuerzas sociales y políticas de México caminan, con sus propios pasos, a sus propios ritmos, por rumbos que parecen similares, pero que no han sido exactamente los mismos” (2006: 62-63). Si bien no en respuesta a ella, el zapatismo sabe de esas soledades y, como ejemplo, le comunicaría a las madres y padres de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa su experiencia al respecto:

Nosotros pensamos que tal vez ya saben que puede ser que se queden solos y que estén preparados. Que puede ser que quienes ahora se amontonan encima de ustedes para usarlos en beneficio propio, los abandonen y corran a otro lado a buscar otra moda, otro movimiento, otra movilización. Nosotros les platicamos a ustedes de lo que sabemos porque es ya parte de nuestra historia. Hagan de cuenta que son 100 los que ahora los acompañan en sus demandas. De esos 100, 50 los cambiarán por la moda que esté a la vuelta del calendario.

De los 50 que queden, 30 comprarán el olvido que ya ahora se oferta en pagos en abonos y se dirá de ustedes que ya no existen, que no hicieron nada, que fueron una farsa para distraer de otras cosas, que fueron un invento del gobierno para que tal partido o tal personaje político no avanzara.

De los 20 que queden, 19 se correrán despavoridos al primer vidrio roto porque las víctimas de Ayotzinapa, de Sonora, de Coahuila, de cualquier geografía, se quedan en los medios de comunicación sólo un momento y pueden elegir no ver, no escuchar, no leer, dándole vuelta a la página, cambiando de canal o de estación, pero un vidrio roto es, en cambio, una profecía. Y entonces, de los 100 verán que sólo queda uno, una, unoa. Pero esa una o uno o unoa, se ha descubierto en las palabras de ustedes; ha abierto su corazón, como decimos nosotros, y en ese corazón se han sembrado el dolor y la rabia de su indignación (“Palabras de la Comandancia General del EZLN, en voz del Subcomandante Insurgente Moisés, al terminar el acto con la caravana de familiares de desaparecidos y estudiantes de Ayotzinapa, en el caracol de Oventik, el día 15 de noviembre del 2014”, *Enlace Zapatista*, 15/11/2014).

Para Yvon Le Bot, la tarea histórica del EZLN continúa, “pero no podrán continuarla ni extenderla, si no logran asociar sus esfuerzos con los de otras fuerzas democráticas” (Le Bot, 2013: 80). Por ello, para el movimiento zapatista hay muchas otras luchas y “resulta que los pocos son pocos hasta que se encuentran y descubren en otros. Entonces pasará algo terrible y maravilloso”. Recuerdan que esos supuestos pocos son mayoría y, sobre todo, que los del poder estatal y del capital son los que en realidad son minoría. Por tanto, “habrá que vueltear el mundo porque no es justo que los pocos dominen a los muchos, a las muchas” (*Ibid.*).

Marcos considera que el movimiento zapatista va “más allá los movimientos fundamentalistas a pesar de que los intelectuales mexicanos, algunos de ellos, nos acusan de eso”. El EZLN no plantea rencores, sino más bien busca impulsar la creación de otras formas de hacer política y de convivencia social: “No estamos planteando que todos deben ser indígenas y que todo el que no sea indígena tenga que desaparecer” (Vázquez, 2001: 148). Por ello han evitado el encierro étnico al conjuntar equidad con diferencia, pero con identidad.

Un ejemplo de ello es la transformación simbólica del pasamontañas zapatista, que en un principio fue claramente de utilidad para esconder la identidad individual de los participantes en el movimiento. Ahora, éste es el símbolo que unifica a otras identidades oprimidas, con base en ello, “otros movimientos de afirmación y experiencias subjetivas”, encuentran similitudes con la rebelión indígena chiapaneca (Le Bot, 2013: 100).

En conclusión, el Estado ha continuado con su estrategia contrainsurgente a través del silencio y la mentira, así como con la promoción de la militarización y la paramilitarización de la zona de influencia zapatista. Sin embargo, los propios errores del EZLN que ellos mismos han reconocido, han provocado que simpatizantes



se alejaron del movimiento. Es claro con lo sucedido durante la Otra Campaña y con quienes creen en la vía electoral, lo que demuestra que sectores de la sociedad civil no comparten los planteamientos ni perspectivas del zapatismo. Y aunado a la estrategia contrainsurgente, la atomización en relación con sus postulados se ha incrementado. Esto les ha llevado a una especie de repliegue para trabajar en la construcción de autonomía en sus comunidades, pero no por ello se han convertido en un fundamentalismo étnico, ni han dejado de seguir en contacto con el tercer actor del movimiento, la sociedad civil.

Si bien la globalización neoliberal ha traído consigo un repliegue de la identidad colectiva hacia un comunitarismo exacerbado, que llega a convertirse en fundamentalismos, el zapatismo representa una perspectiva diferente y significativa que conjuga la identidad colectiva con la transformación social, la cual pasa por reconocernos en la diversidad. Esto explica su aceptación y simpatía a lo largo y ancho de las luchas antisistémicas y de las resistencias por la autonomía, claro, sin dejar de lado el empleo de un lenguaje cargado de memoria colectiva e impregnado de poesía, símbolos y significaciones indígenas.

Más que rechazar a la otredad, el zapatismo llama a la tolerancia y a la diversidad. Por ello, en territorio chiapaneco es posible ver a miles de simpatizantes con la causa indígena que visitan la zona con el objeto de conocer más sobre sus formas muy otras de construir alternativas al sistema dominante. El EZLN provocó que “la nostalgia de comunidad y la urgencia de solidaridad, una de las grandes pérdidas en las sociedades actuales cada vez más individualistas y solitarias, se hicieran posibles” (Rovira, 2009: 43).

La estrategia contrainsurgente combinó diferentes tácticas, materiales y simbólicas, para contrarrestar la influencia del movimiento zapatista, así como para cooptar, dividir, reprimir e impedir la organización indígena comunitaria en torno al EZLN. Su idea fue administrar y minimizar el conflicto, además de tratar de que el Estado y el capital fueran legitimados por las comunidades indígenas y por la sociedad en general. En el fondo, pretendían acabar con las acciones impulsadas por la resistencia indígena en contra de las políticas e intereses de los poderes neoliberales. El EZLN diría: “¿Por qué nos temen? ¿Por qué tanta muerte para tan pocos y tan pequeños? Porque los hemos desafiado, y lo peor del desafío es que se convierte en ejemplo” (Inauguración de la reunión preparatoria... *Op. Cit.*).

El Estado y el capital no previeron que el movimiento zapatista seguiría manteniendo capacidad de convocatoria, a pesar de su estrategia contrainsurgente. En este sentido, Muán Iruegas señala que “hoy por hoy, Peña está evadiendo el problema zapatista” (citado en Ramos, 2013). Ante dicha estrategia, el EZLN respondería:

No obstante que, en el tiempo que duró este nuestro estar callado, nos mantuvimos sin participar directamente en los principales problemas nacionales con nuestra posición y propuestas; aunque el silencio nuestro le permitió al poderoso nacer y crecer rumores y mentiras sobre divisiones y rupturas internas en los zapatistas, y trató de vestirnos con el traje de la intolerancia, la intransigencia, la debilidad y la claudicación; pese a que algunos se desanimaron por la falta de nuestra palabra y que otros aprovecharon su ausencia para simular ser voceros nuestros, a pesar de estos dolores y también por ellos, grandes fueron los pasos que adelante nos anduvimos y vimos. Vimos que ya no pudieron mantener callados a nuestros muertos [...] Vimos a decenas de los nuestros enfrentarse con manos y uñas contra miles de armas modernas, los vimos caer presos, los vimos levantarse dignos y dignos resistir. Vimos a miembros de la sociedad civil caer presos por estar cerca de los indígenas [...] Les vimos, ya moreno su corazón de lucha y ya hermanos nuestros [...] Nuestro silencio desnudó al poderoso y lo mostró tal y como es: una bestia criminal [...] Así se desenmascararon los asesinos que se esconden tras los ropajes de lo que ellos llaman el “estado de derecho” (EZLN, “Quinta Declaración de la Selva Lacandona”, *Enlace Zapatista*, 17/07/1998).

### c) Señora sociedad civil: respuesta ciudadana al movimiento zapatista

La sociedad civil, en términos liberales, es la sociedad constituida por individuos-ciudadanos. Pero los zapatistas comenzaron a nombrar sociedad civil no a la abstracción individuo-ciudadano, sino a aquellas personas que fueran parte de un movimiento desde abajo contra la dominación de los que están “arriba”. De tal modo, el término lejos de ocultar el antagonismo de la sociedad, lo exhibía [...] Y uno de los resultados es que importantes sectores populares comenzaron a usar el término sociedad civil con esa carga crítica. En ese sentido, el zapatismo se apropió del término dándole un significado diferente (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 58).

En el apartado anterior vimos cómo el Estado impulsó y sigue aplicando una estrategia de contrainsurgencia en contra del proceso autonómico del EZLN. Los diferentes niveles de gobierno han llevado a cabo diversas medidas dirigidas a desarticular su causa. A pesar de esta acción concertada, el EZLN ha seguido optando por la palabra y se ha dedicado a construir iniciativas sociales y políticas junto con la sociedad civil.

En la Primera Declaración de la Selva Lacandona expresaron “somos producto de 500 años de lucha”, por lo que era claro que se trataba de una cuestión indígena. Pero, de acuerdo con el Subcomandante Marcos, la Comandancia del EZLN insistía que debía quedar claro que el levantamiento no era sólo por reivindicaciones indígenas, sino que el llamado era más extenso e incluía a la sociedad en general. El movimiento trae consigo, tanto en el discurso como en la praxis, una estrategia de vinculación con otras experiencias de lucha y resistencia. Internet ha servido para concretar esta interacción y las y los activistas que les apoyan han generado redes de acción y de protesta a favor de su causa. Como señala Gloria Muñoz (2003: 262).

Lo que tengo ahora en mi memoria visual, es esa sorpresa de los civiles rodeando a los insurgentes, la sorpresa de verlos y también la sorpresa y el azoro que había en nosotros, en nuestras miradas y en nuestros rostros, al encontrarnos con esa gente. No había camaradería pero tampoco había agresividad en unos y otros. Como que unos y otros estábamos convencidos de que el otro no era el enemigo.

En varias partes del mundo, el zapatismo dotó de una esperanza diferente a las revoluciones y movimientos tradicionales, por lo que diversos tipos de pensamiento se vieron reflejados en la propuesta del EZLN y se unieron a sus filas no de forma organizativa, sino construyendo otras redes y formas de movilización social en cada una de sus trincheras. Comunistas, anarquistas, feministas, socialdemócratas, autonomistas, entre tantos otros, se sintieron identificados con el zapatismo. Lo más relevante fue la simpatía que lograron con personas sin militancia política, pero que reconocían el fracaso de la política partidista y de la toma del poder del Estado.

Es por estas razones que se comienza a constituir el tercer actor del movimiento zapatista. Por un lado, la organización que incluye al EZLN como eje transversal del movimiento, pero también a las comunidades indígenas que conforman las bases de apoyo; por otro lado, está el zapatismo civil que apunta ya a organizarse por sí mismo, bajo los postulados generales del movimiento. Empiezan a generar acciones, colectivos, movilizaciones, entre otras muchas y variadas cosas, que les permite dejar de ser algo que sólo se junta para apoyar o para ser solidarios con los indígenas y que se convierte en otra forma de organización política.

Es un zapatismo más autónomo e independiente que tiene su propia lógica y que, a pesar de reivindicar los planteamientos generales del zapatismo, también construye sus propios postulados. Es un fenómeno que se desprende de la cuestión indígena y apunta a encontrar una serie de valores universales que le sirvan a los oprimidos y excluidos del mundo. Sobre este actor Marcos señala: “Tal vez el zapatismo les ayudó a recordar que había que luchar y que valía la pena luchar, sobre todo que era necesario luchar, pero nada más” (Le Bot,

s/f: 110). Esta sociedad civil también permite que las comunidades zapatistas obtengan un respaldo que garantiza su supervivencia, es otro escudo diferente al EZLN.

Los diferentes grupos que se juntan teniendo al zapatismo como pretexto, ven en el movimiento planteamientos que los refleja y los acerca, cada postura ideológica nota en el zapatismo algo de su propia perspectiva de pensamiento, se reconocen en el EZLN. Además, provoca que cada grupo de esta sociedad civil reinvente formas de lucha mezclando los aportes de la tradición indígena con los de la cultura urbana, “y ese lenguaje nuevo se retroalimenta en la medida en que tiene éxito. El zapatista es un lenguaje que se sabe escuchado, es como la seguridad de un escritor que sabe que es leído, eso le da más libertad, más posibilidades de construir su discurso” (Le Bot, s/f: 148). El discurso zapatista encontró eco en el mundo porque supo proponer preguntas que tenían sentido para gran parte de la población. Al respecto, declararían:

Nos hemos encontrado con un país nuevo, con un país que no tiene nada que ver con el que dibujan y colorean los discursos gubernamentales y los medios electrónicos. Nos encontramos con un país dispuesto a escuchar a los que nadie escuchó antes, dispuesto a dar vida a quienes siempre murieron en el olvido, dispuesto a hablar a quienes siempre fueron ignorados (EZLN, “La hora de la palabra y la Consulta Nacional es un lugar para hablar y escuchar”, *Enlace Zapatista*, 25/08/1995).

El levantamiento zapatista se dio en un momento en el cual las guerrillas revolucionarias de liberación nacional estaban prácticamente agotadas y en un momento en el que los movimientos que surgían apelaban a cuestiones de defensa de la identidad. El EZLN mismo sufrió esta transformación durante los primeros diez años de preparación en la selva y logró combinar la perspectiva indígena con las ideas de revolución de los mestizos que pertenecen a la organización armada.

Esta resignificación de la lucha se dio en un contexto de desprestigio de las políticas estatales y de las consecuencias de implementación del modelo neoliberal. Con base en ello, el EZLN incorporó elementos discursivos a la reivindicación étnica y los trasladó a la situación real que vive gran parte de la población, resultado de la opresión y subordinación que ejerce el sistema. Esto es muy importante para “comprender cómo un discurso puede llegar a propiciar la organización social, motivar acciones colectivas, así como dar continuidad en el tiempo a una movilización social” (De la Rosa Quiñones, 2010: 61).

Otro punto importante para lograr aceptación es el desgaste de la política oficial y de la gente que está en los partidos políticos tradicionales, por lo que su apuesta por no tomar el poder y por construir otra forma de hacer política lo llevó a sobrepasar las fronteras nacionales, pues esta reivindicación es aplicable a prácticamente todo el mundo. “Lograron la convergencia de luchas sociales y luchas étnicas, de reivindicaciones socioeconómicas y de demandas de reconocimiento en una teatralización inédita de la confrontación entre la sociedad y el Estado” (Le Bot, 2013: 72).

No se trató de abandonar la dimensión identitaria, sino de insistir en lo social. En su análisis destacaban la perspectiva y rumbo del movimiento: “contra la política moderna, y con la Historia como bandera, la sociedad civil en el mundo se empeña en resurgir una y otra vez. Destella y se sumerge de nuevo para, otra vez, reaparecer (EZLN, “Un periscopio invertido... *Op. Cit.*).

Asimismo, en el EZLN encontramos referentes antiautoritarios y libertarios, como negar la toma del poder y construir autogestión y autonomía. Por ello, anarquistas y comunistas han sido quienes defienden al movimiento. Esta resonancia del zapatismo se logró por la transformación de su discurso, el cual dejó de lado la sintaxis y gramática tradicional y dogmática de los movimientos revolucionarios y guerrilleros de

izquierda, y apostó por incorporar otros conceptos y nociones diferentes y apelando a la diversidad. Cuando el EZLN planteó “problemas universales que atentan contra la condición humana logró un amplio nivel de aceptación por parte de quienes lo conocían” (De la Rosa Quiñones, 2010: 61).

El discurso zapatista fue reinterpretado y resemantizado de acuerdo con sus propias experiencias por quienes lo escucharon, lo sintieron suyo y actuaron en consecuencia, lo cual generó que se configurara el movimiento global cuya adscripción principal era el zapatismo. “Por eso nos esforzamos por tener un lenguaje hacia la comunidad internacional, otro hacia la comunidad nacional, un lenguaje hacia los políticos, otro hacia la sociedad civil, pero siempre siendo fieles al lenguaje interno”, señalaría Marcos en entrevista (Vázquez, 2001: 193). Quien supo construir este discurso plural fue precisamente él, que tradujo las propuestas y los planteamientos indios y, a través de ello, provocó que la otredad se asomara y respaldara a las y los zapatistas.

El carácter ético del discurso zapatista interpeló a la sociedad civil y ésta respondió de una forma que ni los propios integrantes de la organización armada tenían previsto. Esta retórica “moral” logró la identificación de muchas personas que se reconocieron en sus reivindicaciones y demandas, ya que las consideraban cercanas y justas. El llamado de la dignidad nos hace pensar que somos personas como las y los zapatistas, que también han sufrido los estragos del sistema estatal y capitalista, por lo que es fácil asumirnos como parte de esa identidad colectiva representada en el movimiento. En este sentido, tenemos las palabras leídas por la Mayor Ana María en el inicio del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo:

Esto somos nosotros. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La voz que se arma para hacerse oír. El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado. La roja estrella que llama al hombre y al mundo para que escuchen, para que vean, para que nombren. El mañana que se cosecha en el ayer.

Detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada. Detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes. Detrás estamos los mismos hombres y mujeres simples y ordinarios que se repiten en todas las razas, se pintan de todos los colores, se hablan en todas las lenguas y se viven en todos los lugares. Los mismos hombres y mujeres olvidados. Los mismos excluidos. Los mismos intolerados. Los mismos perseguidos. Somos los mismos ustedes. Detrás de nosotros estamos ustedes [...]

Hermanos y hermanas: Nosotros los hemos invitado a este encuentro para venir a buscar y a encontrarse y encontrarnos. Todos ustedes han llegado hasta nuestro corazón y deben ver que no somos especiales. Deben ver que somos hombres y mujeres simples y ordinarios. Deben ver que somos el espejo rebelde que quiere ser cristal y romperse. Deben ver que somos lo que somos para dejar de ser lo que somos y para ser los ustedes que somos. Nosotros somos los zapatistas. Los invitamos para escucharnos y hablarnos todos. Para vernos los todos que somos [...] Todos ustedes son la roja estrella que tiene espejo en nosotros. Podremos seguir camino bueno si los ustedes que somos nosotros nos caminamos juntos. (*Enlace Zapatista*, 27/07/1996)

Este tipo de discurso provoca, convoca, llama, interpela, por tanto, desde la sociedad civil se crea una cadena de relaciones que rompe con el silencio del Estado y de los medios en torno al movimiento. Chiapas sale de su encierro y cambia su dinámica. Isabel De la Rosa explica al movimiento zapatista como “una serie de redes articuladas en círculos concéntricos donde, si bien la guerrilla pertenecía a un nivel central del zapatismo, el movimiento en su conjunto la desbordaba, volviéndose cada vez más complejo y difuso, con lo que se llegó a dar cabida en su imaginario a un amplio número de grupos y actores que, según el nivel en el que se adscribieron al movimiento, pudieron actuar con cierta independencia” (2010: 64).

El movimiento zapatista implica una mirada resignificada de la historia de los de abajo y a la izquierda. Por lo que ya no podríamos hablar de un solo discurso zapatista, sino de una multiplicidad de ellos que se esparcen a lo largo del planeta desde su propia experiencia y complejos simbólicos y culturales, pero que habla de una identidad colectiva asumida alrededor del EZLN. Nos sentimos parte de, nos consideramos zapatistas.

Cabe resalta que cada individualidad, colectivo u organización que se adhiere al zapatismo, trabaja de forma independiente a la organización armada. El tercer actor sería, así, un conjunto o red de grupos y personas autónomas y autogestivas que se organiza para decidir qué hacer y cómo en la construcción de otro mundo posible, pero sin dejar de lado la atención hacia lo que sucede en la Selva Lacandona. Sobre la perspectiva del EZLN al respecto, Sergio Tischler nos explica:

Aquí están los de abajo, los explotados, los humillados, la llamada “sociedad civil” de “abajo a la izquierda”, pero no como réplica nuestra, no para hacer lo que nosotros digamos. Reflejar significa que no van a replicar, copiar, sino que van a hacer sus luchas particulares tratando de encontrar una sintonía con otras y otras luchas que comparten la esperanza de cambiar el mundo sin hegemonías de ningún tipo. No se trata de un discurso monológico, sino que es una relación dialógica. Y, allí hay una idea de sujeto revolucionario como constelación de multiplicidad de voces; algo nuevo que va surgiendo a partir de la comunicación como lucha por la horizontalidad. [...] lo que implica una comunicación de los de abajo, que es la construcción del nosotros (Holloway/Matamoros/Tischler, 2008: 122-123).

El EZLN supo traducir sus planteamientos y su resistencia en términos que eran fácilmente identificables para las personas de otros lugares del mundo. Esto estimuló la idea de que se tenía que organizar una lucha más general en contra de un enemigo en común, el modelo capitalista neoliberal. El zapatismo pudo introducirse en diferentes capas de la sociedad, incitándolas a organizarse y a actuar desde sus propios medios y formas. El “¡Ya basta!” zapatista fue retomado por distintas luchas y resistencias a nivel global. Como señala Guiomar Rovira (2009), el mérito del EZLN y de su discurso fue apelar a la construcción y convergencia de la sociedad civil y de sus luchas y resistencias, para organizar y movilizar a infinidad de personas por otro mundo. Demostraron que es posible hacer converger a la diversidad de perspectivas en torno a un fin más amplio. Esta acción zapatista, edificar la autonomía y la autodeterminación de los pueblos, es la más radical porque va a la raíz del problema del capital y del Estado, pero además ha tocado los corazones.



El levantamiento armado fue retransmitido al mundo a partir de una serie de representaciones mediáticas que motivaron voluntades de acción para conformar una red amplia del movimiento zapatista. Una de sus características esenciales de este tejido de la sociedad civil es el empleo de internet para generar otras formas de comunicación política en relación con el movimiento indígena, para coordinar acciones y para contrarrestar la posible represión al EZLN y sus bases de apoyo (Rovira, 2009).

De esta manera, el zapatismo generó que la rebeldía se convirtiera en una práctica cotidiana que no depende de grandes procesos revolucionarios sustentados en la toma del poder, ni de líderes que organicen a las masas y que les dicten qué hacer o qué no hacer, y mucho menos de reformas impulsadas por el Estado, que bien es sabido, es más que cómplice en el desarrollo e implementación del modelo neoliberal. Por el contrario, el EZLN aspira, convoca e intenta sembrar la semilla para que “la sociedad civil se organice y configure espacios de contrapoder o autonomía que se articulen con la lucha zapatista” (García Agustín, 2011: 69). La Mayor Ana María nos indicaría al respecto:

Habló ya la voz de la montaña y habló diciendo que vivirán libres los hombres y mujeres verdaderos cuando se sean los todos que promete la estrella de cinco puntas. Cuando los cinco pueblos se hagan uno en la estrella. Cuando las cinco partes del hombre que es mundo se encuentren y encuentren al otro. Cuando los todos que son cinco encuentren su lugar y el lugar del otro [...] Hermanos y hermanas de todo el mundo: Bienvenidos a las montañas del sureste mexicano. Bienvenidos a este rincón del mundo donde todos somos iguales porque somos diferentes. Bienvenidos a la búsqueda de la vida y la lucha contra la muerte (EZLN, “CCRI-CG: Inicio del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, *Enlace Zapatista*, 27 /07/1996).

El EZLN y sus bases de apoyo siguen vivos y actuando a pesar de las estrategias del Estado para acabar con la construcción de otro mundo. Ha incrementado su base social y demuestra que las y los indígenas son hoy actores de sus propios destinos. Su palabra se ha insertado en la opinión pública nacional e internacional y se han tejido puentes con colectivos y organizaciones a lo largo y ancho del planeta, con lo cual contribuyeron a crear una red de lucha y resistencia en contra del neoliberalismo y por un mundo nuevo.

Estas otras y otros se han organizado autónomamente, el EZLN sólo fue un ejemplo de que era posible hacerlo, de que sí se puede construir otra forma de hacer política, otra forma de convivencia, otra forma de organización plural y horizontal, sin depender de los designios del Estado y del capital. Porque es posible luchar desde muchos frentes, coordinados, por un mundo donde quepan muchos mundos.

En territorio zapatista, miles de hombres, mujeres, niños y ancianos, trabajan todos los días en la construcción de una alternativa al capitalismo y al Estado, la autonomía. Y es que, como señalara el Subcomandante Moisés en una ocasión, “el pueblo es muy bonito, y si uno trabaja serio con el pueblo, el pueblo responde”. La aportación principal de las y los zapatistas es haber dado rostro a los sin rostro y haber hecho escuchar la voz de los sin voz. Yvon Le Bot nos comparte una magnífica distinción hacia ellas y ellos que recuperó en el mercado de San Cristóbal de las Casas. Una joven indígena le diría: “Ellos nos devolvieron la dignidad” (s/f: 50).

## Consideraciones finales

### I

Impulsado por los intereses de las grandes y poderosas corporaciones y auspiciado e implementado bajo el protector manto legal del Estado, el neoliberalismo se insertó en todos los ámbitos de la vida cotidiana de América Latina. Sus formas de acumulación de capital han generado destrucción del medio ambiente, desigualdad económica y social, así como depredación y despojo de territorios, entre otras cosas. Para lograrlo ha empleado la represión, la estigmatización y la criminalización de quienes se han opuesto a esta expansión capitalista y defienden sus derechos. Una de las formas para ello ha sido a través del manejo mediático vía los medios de comunicación masivos y comerciales, que han construido un discurso que pareciera dominante en la forma de percibir el mundo y que fragmenta la colectividad con el objeto de favorecer al sistema.

Pero ante ello, surgen colectividades que se oponen al Estado y al capital y que se organizan y movilizan de diferentes formas. Estos grupos cuestionan el discurso dominante, construyendo alternativas mediáticas y comunicativas que permiten evidenciar la lógica del sistema y comprender otras formas de pensamiento libertario y de emancipación. Entender el análisis de la situación y el discurso de los grupos subordinados, en contraste con el de los poderosos, es una importante contribución al análisis político, social y cultural, y aporta elementos para explorar la trascendencia de la comunicación política de los movimientos sociales.

En los países en los que se centró esta investigación, Chile y México, las medidas y políticas neoliberales comenzaron hace más de 30 años y continúan en la actualidad. Para la implementación de este modelo de “desarrollo” se promovieron reformas en los marcos jurídicos y constitucionales, que permitieron privatizar tierras, empresas y servicios públicos, entre otras cosas, con lo cual el sistema se impuso y pervive. El Estado contribuyó en el desenvolvimiento de este sistema que para las comunidades indígenas analizadas (mapuche y zapatistas) implica el despojo y explotación de sus territorios, así como el deterioro de su calidad de vida y la pérdida de su identidad colectiva.

Por esta razón, las comunidades se han organizado para resistir el embate capitalista y han apelado a su memoria para reivindicar sus formas de vida, material y simbólicamente hablando. Lo han hecho con base en una perspectiva que cuestiona de raíz la manera en que se configura y desenvuelven el Estado y al capital: la autonomía indígena.

Para el caso de los mapuche, dependiendo de la organización que la enuncia, las visiones autonomistas tienen diferentes planteamientos y métodos para llevarla a cabo, lo cual ha provocado amplios debates y variadas formas de acción que van desde la perspectiva institucional hasta la rupturista. Los zapatistas ya llevan varios años en la construcción de una autonomía política y económica a su forma, que les ha permitido mejorar la calidad de vida de sus bases de apoyo, basada en la educación, la salud y los procesos productivos autónomos. Mientras los mapuche se dividen en posiciones teóricas y prácticas para llegar a la autonomía, el EZLN la ha llevado a la realidad de una forma más concreta.

A pesar de esta diferencia, ambos movimientos lograron posicionar sus demandas en la agenda política nacional y ampliaron el debate sobre lo que es la autonomía y la manera en que se puede o no realizar en la práctica. Sus demandas y reivindicaciones son parte de la discusión sobre los cambios necesarios en las sociedades latinoamericanas y en la redefinición o reconstrucción de los Estados en la región, además de que proponen alternativas a la crisis de legitimidad que atraviesa esta estructura política.

El zapatismo y el movimiento mapuche autonomista forman parte de una totalidad de emergencias indígenas en América Latina que luchan frente a la mundialización del capital y frente a las inversiones neoliberales que siguen afectando a los pueblos y comunidades. Cuestionan al Estado y sus prácticas generando una perspectiva diferente de convivencia social y de hacer política, basada en sus propias formas de organización y de toma de decisiones. Con ello impulsan la autogestión, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos.

## II

Los llamados “nuevos movimientos sociales” basan parte de su actuar y sus reivindicaciones en las nuevas pautas de comunicación e interacción simbólica, social y cultural, que trajo consigo el arribo de nuevas tecnologías de la información y, como consecuencia, la vinculación cultural más dinámica y rápida entre las diversidades y otredades culturales. Sus demandas buscan el cumplimiento de derechos colectivos como la autonomía política, el reconocimiento identitario, de pertenencias y de preferencias, o a la conservación del medio ambiente, entre otros. Estos movimientos no sólo se definen en torno a la cuestión de una clase social, sino también con base en cuestiones culturales, como las étnicas, para hacer valer los derechos de los grupos diferenciados. Entre estas agrupaciones encontramos a los movimientos indígenas de América Latina.

Durante gran parte del Siglo XX, la política estatal para “mejorar” su calidad de vida fue el “indigenismo”, la cual implicaba “integrarlos” al “desarrollo” y a la “modernidad” capitalistas y, por tanto, que dejaran de ser indígenas. La identidad nacional dejaba de lado las cuestiones étnicas e incluso se llegó a pensar que los indígenas habían desaparecido. En Chile, por ejemplo, la “opinión pública” llegó a pensar que los indígenas no existían o que estaban a punto de la extinción. La exclusión, la discriminación y el racismo era pan de cada día en los países de la región.

Pero después del inicio del neoliberalismo y sobre todo al cumplirse 500 años de que los españoles llegaron a estas tierras, los movimientos indígenas modificaron muchas de estas percepciones y han logrado posicionar sus reivindicaciones en las agendas nacionales. Las formas de acción, sus métodos, iniciativas, nociones y discursos han sido objeto de análisis para diferentes campos de estudio, pues se ha visto en ellos algo diferente que hay que comprender.

Es preciso recordar que existe una diferencia entre organización y movimiento. Si bien a veces es difícil distinguir la línea entre ambas nociones, para los casos analizados quedó explícita esta división. Esto es importante para comprender la dinámica en que se desenvuelve y comunica cada movimiento y, por lo tanto, los planteamientos, reivindicaciones y sus acciones colectivas.

Para el caso del movimiento mapuche autonomista, observamos que está integrado por muchas organizaciones con diferentes posturas, perspectivas y principios, que han provocado incluso peleas y descalificaciones entre sus integrantes. Esta situación genera que la forma en que el movimiento mapuche se comunica diverja entre las variadas organizaciones y no se produzca un discurso unitario que refleje claramente los objetivos de la resistencia ni sus formas de acción, por lo cual no hay una cohesión social sólida que permita lograr sus objetivos. Se mantienen divididos y ha sido más fácil para el Estado implementar estrategias en su contra que impiden que el movimiento se consolide y pueda llegar a cumplir sus demandas y reivindicaciones en breve tiempo.

Por su parte, el movimiento zapatista está conformado por tres actores, el EZLN, las bases de apoyo y la sociedad civil que en estos momentos se aglutina en La Sexta, pero que no se queda sólo ahí. Las



organizaciones que confluyen en el zapatismo siguen o son afines, de forma general, a los principios emanados de la organización medular del movimiento, el EZLN. Esto ha permitido dar cohesión y coherencia tanto a los discursos del zapatismo como a sus acciones. Para quien se asume como parte del movimiento quedan claros los postulados, los objetivos, las formas de llegar a ellos, los análisis políticos y coyunturales, así como los enemigos (capital-mal gobierno). Por ello, han logrado construir un proceso autonómico más sólido en las comunidades, así como un movimiento mucho más amplio y cohesionado a nivel mundial, que posibilita cumplir sus demandas.

A pesar de estas diferencias entre zapatistas y mapuche, ambos movimientos indígenas adquirieron la conciencia de ser diferentes culturalmente y, con base en ello, postular colectivamente su derecho a permanecer ni ser asimilados por el sistema. Son parte de la resistencia a la integración cultural y reivindican sus identidades colectivas para seguir existiendo como grupo diferenciado con sus respectivos derechos colectivos. Con ello, rompieron la imagen del indígena sumiso y ayudaron a revalorar su identidad y su dignidad.

La lucha de zapatistas y mapuche contra el modelo neoliberal y sus instituciones estatales se expresa en variadas y diferentes construcciones discursivas y estrategias comunicativas que los distinguen como movimientos indígenas autonomistas y radicales en algunas posturas y prácticas. Esta forma de comunicación es importante para ambos movimientos en su reafirmación identitaria y en la reivindicación sus de derechos colectivos, así como en desestructurar y rechazar el estigma racista y en la defensa de sus territorios. También les ayuda para que más gente comprenda su búsqueda y construcción de autonomías, al grado que lograron que otras experiencias, indígenas y no, reivindiquen sus postulados y los intenten replicar.

### III

La comunicación política alternativa de los movimientos sociales es un lugar privilegiado para manifestar y expresar sus ideas con un lenguaje y formas diferentes a las dominantes. Los grupos de poder intentan excluir este tipo de comunicación de la escena pública, pues dan a conocer versiones diferentes a las difundidas oficialmente, provocando que su legitimidad quede, de menos, cuestionada.

Para que este tipo de comunicación alternativa y sus discursos de resistencia existan, es necesaria una coordinación tácita o explícita dentro de los grupos subordinados, la cual se basa en la creación de espacios autónomos y autogestivos que ellos puedan controlar, alejados del control estatal y del capital. Así es como han surgido los medios de comunicación política alternativa tanto del movimiento mapuche como del zapatismo, configurando redes de interacción y comunicación social que permiten la identificación y articulación de acciones en favor de sus reivindicaciones. Estos espacios de comunicación y vinculación han sido una conquista por parte de ambos movimientos y permite conocer qué tanto sus demandas y formas de entender el mundo son compartidas y reinterpretadas por otros sectores sociales.

Para el caso mapuche, los medios alternativos del movimiento han sido creados casi en su totalidad por los propios indígenas, aunque también participan chilenos en ellos. La gran variedad de información y de medios directamente vinculados con las organizaciones mapuche ha provocado que sus discursos sean muy variados y que sea complicado encontrar una unidad discursiva. Sin embargo, pudimos identificar elementos que engloban la retórica del movimiento, éstos son el cuestionamiento al Estado chileno y al neoliberalismo, el rechazo a la criminalización, estigmatización, represión y a las empresas que se insertan en su territorio, así como la demanda de autonomía, la apelación a la memoria colectiva y la revaloración de su identidad étnica.

Los productos comunicativos mapuche incluyen notas periodísticas, reportajes, producciones audiovisuales como cine, documentales o cortometrajes, así como fotografía. Estos se difunden principalmente a través de sus propios medios autogestivos y autónomos, pero también son replicados por diversos medios comerciales e independientes que no están vinculados con el movimiento autonomista. Algunos lo hacen por solidaridad, pero otros sólo para cubrir la nota o para llenar espacios noticiosos, por lo que no se puede considerar como apoyo o identificación con la resistencia.

En el zapatismo encontramos dos situaciones. Por un lado, las propias comunidades indígenas han construido sus medios de comunicación como revistas, radios o producciones audiovisuales (a las cuales no tuvimos acceso). Por otro lado, han proliferado numerosos medios libres, autónomos y autogestivos, creados por no indígenas que replican las palabras del EZLN, pero que también cubren las acciones del zapatismo y producen sus propios productos comunicativos basándose en los principios del movimiento zapatista. También su discurso es replicado por medios comerciales.

Podemos ver que la diferencia entre ambos movimientos indígenas estriba en que el zapatismo ha generado un discurso unitario y cohesionado que es difundido por los propios medios de comunicación política alternativa del movimiento. Mientras que el movimiento mapuche autonomista, si bien ha generado sus propios medios, la construcción de su retórica en cuanto a sus objetivos, su perspectiva de autonomía y sus formas de acción es diversa y un tanto divergente debido a las variadas organizaciones que lo integran. La semejanza es que la información que produce cada movimiento es difundida ampliamente, tanto por medios comerciales como independientes, lo cual ha posibilitado que más personas escuchen sus palabras, motivaciones y demandas, así como la forma en que han enmarcado su resistencia de forma simbólica. Este es uno de los méritos de haberle apostado a la comunicación política como otra herramienta de lucha.

Otra cosa que los diferencia es la resonancia de sus discursos en ámbitos ajenos o alejados de sus territorios de influencia. La fuerza del EZLN reside en su poder de convocatoria que se basa en la comunicación, codificación y decodificación, de la visión indígena en un discurso incluyente y universal que fue fácilmente reinterpretado por una población más amplia, así como en el simbolismo incluido en sus acciones que creó un sentido de pertenencia y adhesiones a nivel nacional e internacional.

Mientras tanto, debido a la fragmentación comentada, el movimiento mapuche autonomista no ha logrado que su resonancia simbólica trascienda al nivel del zapatismo, pues no ha podido construir un discurso general que les permita ser entendido o asumido por otros sectores sociales alejados de la problemática indígena. Si bien el movimiento mapuche autonomista es anticapitalista y busca construir la autonomía, su retórica se ha centrado en la mapuchidad y en los problemas históricos que les aquejan sólo a ellos como grupo subordinado, segregado y dominado por el Estado chileno y el capital. Por tanto, su discurso no es tan incluyente ni universal como el del EZLN.

Siguiendo con lo anterior, en el discurso zapatista podemos ver dos tipos de expresiones, dependiendo de a quién van dirigidas las palabras. El lenguaje hacia el gobierno y su violencia, así como al capitalismo es un tanto duro y crudo; mientras que la retórica destinada a la sociedad civil y a la esperanza de construir un mundo diferente, se torna suave y hasta poético. Estas diferencias tienen el objetivo de plasmarse en la conciencia colectiva, definiendo quién es amigo (la sociedad civil de abajo y a la izquierda y las comunidades y pueblos indígenas) generando solidaridad a su causa y quién es el enemigo (el mal gobierno y el capitalismo).

Por su parte, la retórica del movimiento mapuche es más plano. Aunque también hay diferencia en el lenguaje cuando está destinado a denunciar la violencia del Estado o a desmentir lo dicho por la prensa comercial, y cuando se dirige a hacer llamados a la resistencia y a la unidad, éste último discurso no es tan suave ni tan poético, además de que no es tan inclusivo como el zapatista. Si bien tienen definido quién es el enemigo (Estado chileno y el capital), no construyen la concepción de quién es amigo o destinatario de los llamados a la adhesión, más allá de las propias comunidades mapuche. Es decir, no incluyen a la sociedad civil como en el discurso zapatista, lo cual puede restarle simpatías y apoyos.

En efecto, el impacto político del zapatismo ha sido posible gracias a que su discurso resalta la diversidad de actores sociales y da atención especial a todas y todos los marginados del mundo. Su retórica es universal e invita a la reflexión, comprensión y acción, además de que refleja el gran descontento de amplios sectores sociales con el capitalismo y con el Estado en general. Mientras que el movimiento mapuche se centra en las consecuencias que han sufrido ellos a causa del modelo neoliberal, sin incluir explícitamente los efectos del sistema en quienes no son mapuche.

Otra similitud que encontramos es que las miradas y las palabras de ambos movimientos indígenas son expresión concreta de su memoria colectiva que se refleja en resistencia y lucha. Si analizamos los marcos interpretativos mediante los cuales estos dos movimientos indígenas definen su situación histórica de opresión, despojo, discriminación, racismo, represión y resistencia, se observa que su retórica ha articulado un nuevo discurso político. Éste, dotado de su propio repertorio simbólico y expresivo, ha permitido que la autoestima de estos grupos minorizados y despreciados anteriormente revaloricen y reafirmen su identidad colectiva. En ambos discursos podemos ver que su retórica está permeada de su memoria colectiva, de la historia de estos pueblos que han construido su pasado mediante la lucha y la resistencia persistentes contra un sistema que, suponen, pretende eliminarlos.

#### IV

Los movimientos analizados tienen diferentes estrategias, programas y políticas de acción. Pero lo importante es que ellas son generadas con base en su propia concientización de su situación en el mundo y en su propia configuración como sujetos colectivos basados en su identidad étnica. Dejaron de ser víctimas para convertirse en actores de su propia historia. Estos actores contribuyen a producir el sentido de su acción, por lo que debemos ver la dimensión simbólica de la misma, teniendo en cuenta que vivimos en un mundo en el que la información y la comunicación son recursos importantes para legitimar demandas y reivindicaciones políticas.

En las últimas décadas hemos visto que las y los indígenas se han convertido en actrices y actores sociales y políticos de gran relevancia en el continente americano. Sus acciones se han fundado en dos ámbitos diferentes: la cuestión de la comunicación y difusión de sus reivindicaciones y luchas, sustentada en su matriz cultural y simbólica, así como en la reafirmación de sus identidades colectivas; y la lógica instrumental, encaminada hacia la visibilización de facto de sus movilizaciones que las podemos encontrar en diversas construcciones de organización, participación, negociación, presión y hasta confrontación.

Los mapuche y los zapatistas han realizado variadas y diferentes acciones que van desde la violencia política, hasta las convocatorias a eventos pacíficos; desde la perspectiva institucional hasta la construcción de alternativas al sistema alejadas del Estado. El movimiento mapuche autonomista tiene particulares formas de acción, pero las más notorias o las que tienen más repercusión mediática son las que se relacionan con el

sabotaje, ataques incendiarios y la recuperación y control de territorios ancestrales; no obstante, algunas organizaciones actúan impulsando candidaturas de elección popular dentro de la institucionalidad chilena o modificaciones en el marco jurídico.

Por su parte, los zapatistas se dieron a conocer con una acción que cimbró al país: un levantamiento armado que declaró la guerra al Estado mexicano. Posteriormente apeló a la palabra y las acciones que ha realizado están basadas más en la construcción de facto de la autonomía en los territorios que pudieron recuperar, así como en la convocatoria e impulso de diferentes eventos, encuentros, seminarios, entre otros, que buscan la reflexión y el encuentro entre el movimiento zapatista en general. Y si bien en un principio intentaron la vía institucional del diálogo y negociación con el Estado, las acciones realizadas por el movimiento se han centrado en construir organización desde abajo sin apelar al gobierno en la solución de las demandas.

En ambos casos, sus acciones van acompañadas del discurso que las justifica o que las reivindica, tratando de impregnarles un sentido ético y moral con tal de atraer afinidades y apoyo para su causa. Aquí encontramos otra diferencia entre ambos movimientos, que es resultado del tipo de acciones que llevan a cabo. Existen dos enfoques diferentes, uno sería que la comunicación política alternativa lleva a la acción colectiva, mientras que el otro implicaría que el discurso es una explicación de la movilización y no su impulsor.

Esto es obvio, pues no se va a convocar a incendiar o a sabotear alguna empresa a través de un texto público difundido ampliamente por los medios de comunicación; eso sería erróneo, peligroso y hasta cierto punto ingenuo. Por el contrario, sí es posible convocar a una marcha, a un encuentro de reflexión sobre la resistencia o a una concentración pública, a través de esos medios de difusión. En este sentido, encontramos que la diferencia estriba en que una proporción más amplia de las acciones del movimiento mapuche autonomista está relacionada con la violencia política, por lo que su retórica está enfocada más en justificar y argumentar los motivos de sus actos que en convocarlos.

Mientras tanto, el movimiento zapatista ha llevado a cabo acciones “pacíficas” que son convocadas mediante comunicados públicos para que más personas asistan. Sin contar el levantamiento armado ni la ocupación de 38 municipios autónomos en 1994 que, por el carácter de la acción, no fueron reveladas antes de realizarlas. Después comunicaron el motivo y la forma en que las hicieron. El movimiento zapatista se ha centrado en la construcción de la autonomía en diversos procesos y recursos, que han significado la creación de instancias y prácticas de autogestión y autogobierno. Éstas han traído consigo resultados beneficios de carácter económico y social dentro de las comunidades indígenas zapatistas, además de la baja en la legitimidad, control y alcance del Estado mexicano en sus territorios de influencia. Resultados comunicables.

Con estos ejemplos vemos que existe un discurso que es posterior a que se llevó a cabo la acción y tiene la intención de legitimarla, y el otro es anterior y justamente es su impulsor. No obstante, ambos discursos pretenden que la gente apoye y se siga movilizando y actuando a su favor. Por tanto, dotan de un sentido ético justificativo en su comunicación, pues es más probable que la gente vaya a las barricadas movida por un sentimiento de injusticia, que a causa del hambre o la pobreza.

## V

Justo cuando el discurso oficial pretendía hacer creer que países de América Latina se insertaban en la modernidad y en el desarrollo “benéfico” del capitalismo, emergieron las identidades indígenas con su carga de memoria e historia colectivas basadas en 500 años de resistencia a la opresión del modelo occidental. Expresaron una retórica propia acerca de la historia del continente y sobre lo que los indígenas han sido y

siguen siendo, sobre el pasado sufrido y sobre el futuro deseado. Se elaboró un discurso contrahegemónico que estimuló identidades de resistencia que reivindican su dignidad como pueblos.

Con base en esta retórica, los pueblos indígenas han hecho un llamado a conocer otras formas de vislumbrar el mundo, de comprenderlo y analizarlo. Además, han mostrado alternativas de convivencia social y de organización política a las dominantes, cuestionando los postulados de la modernidad capitalista y su forma de entender lo que es “calidad de vida”. Esto lo vimos en los dos movimientos indígenas analizados.

De acuerdo con los postulados teóricos que definen los elementos principales y característicos de las identidades étnicas, observamos que tanto los mapuche como los zapatistas recurren a ellos dentro de su construcción discursiva y comunicativa. Sin embargo, cada elemento tiene su peso específico en cada movimiento, de acuerdo con sus objetivos, su perspectiva de lucha, la coyuntura en la cual surgieron y se encuentran, así como en la forma en que se desarrolla el conflicto con el Estado y el capital. Es así ya que los discursos varían en el tiempo y dependen del momento en que son construidos y difundidos y del propósito que se busca con ellos. Esto no les hace perder la esencia de la matriz retórica de los movimientos, es decir, estas variantes temporales no generan contradicciones con el lenguaje general que se difunde.

Ambos movimientos expresan de forma clara su vínculo con el territorio que les pertenece ancestralmente, el cual es considerado como el sustento espacial y temporal donde se reproducen sus culturas de forma material y simbólica. Además, lo consideran como elemento fundamental para la construcción de la autonomía. Por ello, tanto zapatistas como mapuche manifiestan su decisión por defenderlo de las ambiciones capitalistas, con el objeto de mantener el equilibrio con la biodiversidad de su entorno y una explotación sustentable de los recursos naturales. Esta perspectiva ha generado cohesión al interior de cada movimiento, pero también simpatías y apoyos de la sociedad civil.

La defensa del territorio está vinculada directamente con el tejido comunitario y familiar que se construye en los pueblos indígenas en general y en los movimientos analizados en particular. Por ello, en su retórica también dan importancia a esta característica grupal y comunal, así como a la propiedad comunitaria de la tierra, en donde el manejo y control de sus recursos y el desarrollo del trabajo colectivo tiene relevancia para configurar su identidad indígena y, por tanto, su orientación y capacidad de acción. Esta noción comunitaria y territorial se contrapone con la visión de la lógica instrumental neoliberal, que sólo ve en el territorio un asunto de valor material y económico que puede ser explotado y aprovechado.

Otros elementos que son empleados en el lenguaje de ambos movimientos son los relacionados con la historia común de resistencia de más de 500 años, así como con las leyendas y mitos de héroes pasados que también lucharon en contra de la agresión de los poderosos. No obstante, aquí encontramos una diferencia entre zapatistas y mapuche, que es el tipo de personajes a quienes apelan. Mientras que los zapatistas hacen referencia a héroes nacionales mexicanos no indígenas, los mapuche sólo hacen referencia a indios que fueron íconos de la lucha en contra de los invasores. La cohesión que genera este discurso es divergente pues unos hacen un llamado sólo a los indígenas mapuche y no tanto a los chilenos, y los otros realizan un vínculo con sectores más amplios de la sociedad mexicana.

Una similitud entre la retórica mapuche y la zapatista que dota de identidad colectiva a ambos movimientos es el recuerdo de sus muertos presentes. Las dos luchas han tenido “bajas” durante sus acciones y su proceso de resistencia, los cuales son rememorados en sus discursos y se han convertido en míticos guerreros e incluso mártires. Esto puede considerarse como un llamado a respaldar la lucha para quienes no se han unido a

ensanchar sus filas, pues es una apelación a estar en contra de la represión y de la injusticia provocada por el Estado ante unas reivindicaciones legítimas y razonables. Como ejemplo de las repercusiones de ello tenemos la consigna de la sociedad civil en ambos casos que dice: “Si tocan a uno, nos tocan a todos”.

Otra diferencia es que los zapatistas hablan de los dioses indígenas antiguos para transmitir los conocimientos ancestrales de los pueblos y explican o traducen a los no indígenas la forma que tienen de entender el mundo. Por su parte, los mapuche no hacen esta vinculación ya que en su cosmovisión no existen “dioses” como tal, sino que hay espíritus de la naturaleza que los acompañan en su relación con el mudo. Además, no hacen esa traducción o explicación de su cosmovisión con quienes no somos indígenas, por lo que sólo es entendido cabalmente por quienes conocen o estudian la espiritualidad mapuche.

Lo anterior está directamente relacionado con la cuestión religiosa de ambos movimientos, ya que para los mapuche, esta espiritualidad de vinculación con la naturaleza es su cosmovisión o religión mapuche, consideran que ambas nociones son lo mismo. Por tanto, en sus discursos hacen referencia a defender los espíritus de la naturaleza y sobre todo a los rituales y tradiciones concernientes con cada elemento del entorno. Por su parte, los zapatistas no incluyen en sus discursos aspectos relacionados con la religión, ya que podría generar conflictos internos o intracomunitarios, a pesar de que la religión y la política construyeron una identidad colectiva para los habitantes donde se asentó el EZLN.

Los dos movimientos reivindican las lenguas originarias, sin embargo, los mapuche lo hacen más recurrentemente haciendo un llamado a impulsar y recuperar el habla del *mapudungun*. Esto es así ya que el zapatismo está integrado por varios grupos indígenas con sus propios idiomas, por lo que sus palabras al respecto son más generales para la afirmación de las lenguas indígenas. Sin embargo, el resultado identitario de esta estrategia comunicativa ha sido de los más relevantes, pues se ha revalorizado el hablar sus propios idiomas por parte de los pueblos involucrado e incluso por la sociedad civil no indígena.

La cuestión tradicional dentro del discurso de ambos movimientos tiene que ver con la recuperación de estructuras y autoridades tradicionales, generando una especie de reconstrucción cultural. Para los mapuche, la revitalización de ceremonias ancestrales les dota de una identidad colectiva sólida y genera que se reconstruyan sus formas de convivencia tradicional. Los zapatistas no hacen mucha referencia al ámbito tradicional, pues históricamente, en los indígenas mexicanos estas prácticas también han generado esquemas de dominación. Sin embargo, ambos movimientos emplean en su discurso las tradiciones, sus usos y costumbres, para revitalizar la herencia y reforzar la identidad colectiva.

Una cuestión que no es parte de las características de la identidad étnica, pero que sí consideramos esencial para comprender la diferencia en la configuración de un apoyo e identificación con los movimientos analizados, es la relevancia que se le da a la participación de las mujeres en la lucha y resistencia. Los mapuche no hacen referencia a este tema en sus discursos más que de forma coyuntural, como cuando una mujer mapuche es presa o reprimida. Incluso, cuando se le preguntó a una comunicadora mapuche, nos mencionó que ese era un tema muy difícil de tratar en las comunidades y en el movimiento, por lo que no podía hablar de ello. Además, varias compañeras mapuche y no mapuche, nos confesaron que el movimiento era muy machista, a pesar de que otros compañeros hombres y mujeres nos comentaron que ese concepto no existía en la tradición mapuche, por lo que no se podía considerar su existencia. Esto no les ha restado apoyo, pero tampoco lo ha generado. Su visión y prácticas específicas al respecto podría ser tema de otra investigación.

Por su parte, es bien sabido que el zapatismo sí menciona y da importancia a la participación de las mujeres en el movimiento. Las referencias sobre el empoderamiento de las compañeras son recurrentes e incluso han realizado encuentros de puras mujeres. También hemos visto que se fomenta e impulsa que ellas sean parte esencial de la resistencia y, aunque aún falta mucho por hacer, han logrado posicionarse de buena forma en la estructura material y simbólica del zapatismo. Esto ha generado adhesiones y simpatías por parte de muchas personas, hombres y mujeres, que ven en el movimiento algo diferente a las luchas de la izquierda tradicional.

Como vemos, ambos movimientos emplean recursos de su identidad en la retórica que sustenta su comunicación política alternativa; sin embargo, el peso o importancia que dan a cada uno varía de acuerdo con su contexto y objetivos específicos. Con base en la reivindicación de su diferencia como grupos indígenas, apelan a la dignidad y a la identidad colectiva, enriqueciéndolas con sus experiencias históricas como pueblos oprimidos y despojados, discriminados y sometidos, por el Estado y el capital. De esta forma, su memoria colectiva se interrelaciona con la esperanza de futuro.

Estos grupos que históricamente han sido discriminados se han hecho presentes en la esfera pública para reclamar el reconocimiento de su diferencia. Con ello, evidenciaron las falencias del discurso occidental de la modernidad capitalista que busca una homogeneidad de culturas e identidades. Nos han mostrado que existen otros sentidos y formas de comprender y de relacionarse con el mundo y con la naturaleza, además de contradecir la historia oficial escrita por los vencedores de casi siempre. Con base en su memoria e identidad colectiva han logrado consolidar la lucha en contra del pensamiento neoliberal y en ello radica la fuerza que toman sus palabras liberadoras.

## VI

Las élites dominantes trabajan de forma persistente para mantener y extender su control material y su presencia simbólica en los diferentes sectores sociales. Sobre todo cuando surge algún movimiento que cuestiona esa relación de dominación y además tiene influencia considerable en la sociedad. La mejor herramienta y la más empleada por los grupos dominantes es la manipulación, tergiversación y estigmatización mediática; pero no se queda ahí, pues también aplican la represión y prácticas estatales, así como mecanismos ilegales para restarle apoyos a los movimientos sociales. Sin embargo, los grupos subordinados también se las ingenian para construir estrategias que reviertan las acciones del poder estatal y del capital y les permita conquistar libertades y lograr sus objetivos.

La forma en que se ha reaccionado frente a las acciones e influencias de los movimientos indígenas analizados por parte de sus detractores, tiene similitudes y diferencias que se han modificado a lo largo del proceso de lucha y resistencia. Cuando los zapatistas y el movimiento mapuche autonomista se dieron a conocer con acciones contundentes, los medios de comunicación y el Estado reaccionaron calificándolos como delincuentes y tratando de generar en la opinión pública la idea de que eran indígenas manipulados por agentes externos. La estrategia mediática primordial era la descalificación para restarle legitimidad a sus reivindicaciones y demandas.

Debido a la manera en que cada movimiento se ha desenvuelto, el tratamiento mediático y represivo ha variado. Para los mapuche, la cuestión mediática siguió estigmatizando a los participantes del movimiento autonomista calificándolos como terroristas; además, creó en el imaginario social la división entre los

indígenas buenos, que se adaptan a la institucionalidad chilena, y los malos, que son “violentistas” y que no quieren el desarrollo del país.

Este discurso fue la antesala para la criminalización del movimiento, ya que ante la opinión pública chilena se legitimaba la actuación del Estado en cuanto a la represión sistemática a las comunidades y en la aplicación de leyes emanadas de la dictadura, como la Ley Antiterrorista y la Ley de Seguridad Interior del Estado. De esta forma, se logró bajar el perfil de la lucha y muchos de sus miembros tuvieron que refugiarse en la clandestinidad. Cuando no, eran detenidos y acusados judicialmente como terroristas. Asimismo, apareció un grupo de carácter cuasi paramilitar que buscaba “ajustar cuentas” con los rebeldes; sin embargo, este grupo no puede ser comparado con los que surgieron en México.

Los zapatistas optaron por la negociación después de doce días de enfrentamientos armados. Sin embargo, el Estado construyó un cerco múltiple alrededor de los zapatistas con el fin de reducir su influencia y tratar de anularlo. Uno de ellos es la presencia militar en gran parte del territorio zapatista, otro es la formación y proliferación de grupos paramilitares que atentan contra y amenazan a las comunidades indígenas, y el tercero es la distribución de apoyos y programas sociales estatales con el fin de restarle apoyo al grupo sublevado.

Asimismo, cuando le conviene, los grupos de poder deciden ignorar el reto simbólico que lanza el zapatismo al convocar a diferentes acciones y movilizaciones que han sido ampliamente atendidas por la sociedad civil. El Estado y los medios comerciales que lo apoyan hacen de cuenta que no oyeron ni vieron tales movilizaciones; su objeto, quitarle a su acto toda posible trascendencia. Pareciera que es más viable ignorar estos llamados que replicarlos, pues en vez de generar aversiones, podría provocar adherencias.

A pesar de que estos movimientos están integrados por una sólida matriz cultural identitaria y étnica, no se han convertido en antimovimientos sociales. Lejos de que algunas de sus acciones sean consideradas como violencia, no podemos decir que ésta es ejercida sólo en el nombre de una comunidad o de una etnia, ni son levantamientos que buscan el exterminio o la negación del otro. Por el contrario, buscan el reconocimiento de sus particularidades y diferencias. Y si bien algunas organizaciones mapuche realizan una afirmación étnica, a veces esencialista, y una violencia política sobre la que no aceptan cuestionamientos, sus acciones no están dirigidas contra las diferencias culturales, sino en contra del Estado y del capital que les impiden su pervivencia como pueblo.

No obstante, hay sectores en la sociedad chilena que consideran a los mapuche como un grupo que se aísla en un discurso y acciones violentas antioccidentales, en contra del progreso de la nación y que pretenden desestabilizar al Estado. Esto no es cierto desde la visión general del movimiento mapuche, a pesar de que existan comportamientos comunitaristas exacerbados o excluyentes, lo cuales no han prosperado al interior de los planteamientos autonomistas. Para el caso del zapatismo, esto no se ha dado o, de menos, no es conocido o no ha trascendido públicamente un pensamiento similar.

Las experiencias analizadas en este trabajo, dan cuenta que los movimientos indígenas con reivindicaciones identitarias sólidas no traen consigo implicaciones que desembocarían en violencia hacia la otredad cultural. En las proposiciones de estos movimientos existe la perspectiva de asimilarse como diferentes, pero también de vincularse con otros sectores para construir otras formas de convivencia social y política, de comunicación inter y pluricultural. Se busca reconocer la alteridad y superar la carga de negación, opresión, desprecio e invisibilidad de la que han sido objeto las comunidades indígenas latinoamericanas a lo largo de la historia. Como dirían los zapatistas, se trata de construir “un mundo donde quepan todos los mundos”.



En este sentido, los movimientos indígenas han provocado un giro en su relación con las sociedades latinoamericanas. Han modificado la sumisión en emancipación, la resistencia pasiva se convirtió en iniciativa, el aislamiento en acción colectiva y la tradición generó la producción de nuevos vínculos sociales y de un nuevo imaginario. Pasaron de la vergüenza de su identidad a la revaloración de su ser indígena y, por lo tanto, a la afirmación de la equidad en la diferencia.

## VII

Los movimientos indígenas analizados generan discursos basados en la memoria colectiva y en una retórica ética que logra convocar e involucrar a su causa a diversos sectores sociales. Esta identificación también se basa en el cuestionamiento a los modelos verticales de la izquierda institucional y a las luchas pro estatistas. Por lo cual, fomentan que la participación de la sociedad civil no se enmarque exclusivamente alrededor de la toma del poder del Estado o de la cuestión partidista, sino que se construya desde la comunidad y la sociedad civil. Se busca tejer redes que vayan más allá de la institucionalidad tradicional.

Los movimientos analizados han construido una red de medios de comunicación política alternativa. Su discurso y sus acciones han provocado que la diferencia entre la aceptación y rechazo sea diferente. A nivel internacional, la sociedad civil ha respondido de forma significativa a los llamados zapatistas, a sus comunicados y al impulso del movimiento para construir formas de organización colectiva basadas en sus principios. Por su parte, el movimiento mapuche no es tan conocido a nivel internacional y no hacen convocatorias como las del EZLN.

La construcción discursiva incluyente y universal del zapatismo ha generado que otras personas, en otros rincones del mundo, reinterpreten y asuman como suyas las reivindicaciones generales que el movimiento plantea. El movimiento mapuche se ha centrado en crear una retórica que sólo apela a la mapuchidad y que, si bien tiene elementos anticapitalistas y antiestatales, no ha logrado que sus percepciones sean asimiladas simbólicamente por otros sectores sociales.

Estas diferencias fueron utilizadas tanto por el Estado chileno como por el mexicano, para actuar de forma diferente en relación con cada movimiento. El Estado chileno supo aprovechar el impacto limitado del movimiento para crear un estigma en contra de los mapuche autonomistas y de ahí poder meterlos a prisión. El Estado mexicano optó por el diálogo y la negociación al ver que la sociedad civil reaccionaba en favor del movimiento, pero después decidió ignorarlo mediáticamente.

En este sentido, podemos señalar que si un movimiento social se centra sólo en sus demandas y no busca su vinculación con otras reivindicaciones más amplias, cierra su posibilidad de obtener un apoyo social grande. Esto es así ya que necesitamos de explicaciones sobre la otra posibilidad de construir algo diferente que sea acorde con nuestras expectativas. Lo anterior es posibilitado por los discursos y los complejos simbólico culturales que en ellos se transmiten. El sentido que le atribuimos a las palabras de los movimientos implica la posibilidad que nos mueva a la acción, a la solidaridad y al apoyo.

Con su comunicación política alternativa, los dos movimientos analizados pretenden que surja un entusiasmo por su lucha emancipadora y que se cree la esperanza de una acción política y social que transforme la realidad en que nos encontramos. En este mundo globalizado por la interacción y comunicación, la red de colectivos de información posibilita que los discursos de estos movimientos indígenas se difundan de forma más amplia, evitando el control de la información por parte de los medios comerciales y los estados. Pueden ser escuchados y asimilados por variados sectores sociales; pero lo que

falla es la forma en que se construyen los discursos de cada movimiento para obtener reconocimiento y adherencia colectiva que permita lograr los objetivos planteados.

En suma, la comunicación política alternativa del zapatismo y del movimiento mapuche autonomista es uno de los elementos primordiales en su lucha, ya que genera un sentido de pertenencia e identidad colectiva entre los movilizados que les permite seguir con la resistencia. No obstante, debemos señalar que existe una diferencia importante en el impacto que cada movimiento ha tenido en la sociedad civil, tanto nacional como internacional: el zapatismo ha tenido más resonancia que el movimiento mapuche. Podemos concluir que esto es resultado de la estrategia discursiva y de comunicación política alternativa que ha tenido cada uno.



***¡Zapatistas y Mapuche Resisten y Luchan!***

## Referencias

### Bibliográficas

- ALBERTANI, Claudio (2011), “Flores Salvajes?. Reflexiones sobre el principio de Autonomía”, en Varios Autores, *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*, México, Sísifo/Bajo Tierra.
- ANDERSON, Benedict (1983), *Imagined Communities*, Londres, Verso Editions and NLB.
- AÑIÑIR, David (2009), *Venga la raíz*, Santiago de Chile, Pehuén Editores.
- APEL, Kart-Otto (1991), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica.
- AZUARA Monter, Iván (2011), “Resonancias zapatistas en el ámbito científico. ¿Otra forma de hacer ciencia es posible?”, en Kristine Vanden Berghe, Ane Hutschmid y Robin Lefere (eds.), *El EZLN y sus intérpretes. Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- BACZKO, Bronislaw (1991), *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- BARBOSA de la Puente, Flavio (2009), “Autonomía y revolución. Una mirada de la construcción autonómica en México y Bolivia”. En Silvia Soriano Hernández, *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, México, Ediciones Eón/Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- BARONNET, Bruno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.) (2011), *Luchas “muy otras”: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Universidad Autónoma de Chiapas.
- BARTH, Frederik (ed.) (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (1997), *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Siglo XXI/Instituto Nacional Indigenista.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Mabel Barabas, Alicia (1996), *La pluralidad en peligro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional Indigenista.
- BECK, Ulrich (2000), *La democracia y sus enemigos, Textos escogidos*, Barcelona, Paidós.
- BÉJAR, Raúl y Héctor Rosales (1999), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, México, Siglo XXI.
- BENGOA, José (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- BOLOS, Silvia (1999), *La construcción de los actores sociales y la política*, México, Plaza y Valdés.
- BONFIL Batalla, Guillermo (1999), *Pensar Nuestra Cultura*, México, Alianza.
- BRAVO Espinosa, Yacotzin (2009), “El municipio indígena desde dos experiencias: Oaxaca y Chiapas”. En Silvia Soriano Hernández, *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, México, Ediciones Eón/Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- BUENDÍA, Mauricio y Tricot, Tito (2006), *La lucha del pueblo mapuche*, Santiago de Chile, Ediciones Ilwen.
- BULMER-THOMAS, Víctor (1998), *La historia económica de América Latina desde la independencia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CALDERÓN, Fernando (1995), *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*, México, Siglo XXI.
- CALSAMIGLIA Blancafort, Helena y Amparo Tusón Valls (2001), *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*, Barcelona, Ariel.

- CASSIGOLI, Rossana (2010a), “La memoria y sus relatos”, en *Morada y memoria. Antropología y poética del hábitat humano*, Barcelona, Gedisa.
- Cassigoli, Rossana (2013), “La existencia memorial”. En Andrés Ortiz-Osés, Blanca Solares y Luis Garagalza (Eds.), *Claves de la existencia. El sentido plural de la vida humana*, Barcelona, Anthropos.
- CASTELLANOS Llanos, Gabriela, Delfín Ignacio Grueso y Mariángela Rodríguez (coords.) (2010), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, México, Cámara de Diputados/Universidad del Valle/Porrúa.
- CASTELLS, Manuel (1999), *La era de la información*, México, Siglo XXI.
- CAYUQUEO, Pedro (Comp.) (2014), *La voz de los lonkos. Reportajes del periódico Azkintuwe*, Santiago de Chile, Catalonia.
- CECEÑA, Ana Esther (2006), “Subjetivando el objeto de estudio, o de la subversión epistemológica como emancipación”. En *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- CERDA García, Alejandro (2014), “De las fincas a los Nuevos Centros: la reformulación de la estructura territorial del movimiento zapatista”. En Fabiola Escárzaga; Raquel Gutiérrez; Juan José Carrillo; Eva Capece y Börries Nehe (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social. Volumen III*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- CHIHU AMPARÁN, Aquiles (2002), “Identidades liminales: los grupos de la mexicanidad en Amatlán, Morelos”, en *Sociología de la identidad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa/Porrúa.
- CHIHUAILAF Nahuelpan, Elicura (2008), “*Nuestra lucha es una lucha por ternura*”, *Historia y luchas del pueblo mapuche*, Santiago de Chile, Aún creemos en los sueños.
- CHIHUAILAF Nahuelpan, Elicura (2010), “Prólogo”. En Martín Correa y Eduardo Mella, *Las razones del illkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*, Santiago de Chile, LOM.
- CHIHUAILAF, Elicura (1999), *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago de Chile, LOM.
- CHM (Comunidad de Historia Mapuche) (2012)-Héctor Nahuelpan Moreno, Herson Huinca Piutrin. Pablo Mao Rimán Queménado, Luis Cárcamo-Huechante, Maribel Mora Curriao, José Quidel Lincoleo, Enrique Antileo Baeza. Felipe Curivil Bravo y Susana Huenul Colicoy, “Epílogo. *Fantepulepan ta Mapuche mogen*”, en Comunidad De Historia Mapuche, *Ta iñ fjike xipa rakizhuameluwin. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Temuco, Comunidad de Historia Mapuche.
- CISNEROS Sosa, Armando (2001), *Crítica de los movimientos sociales. Debate sobre la modernidad, la democracia y la igualdad social*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Porrúa.
- COLOM, F. (1998), *Razones de identidad: pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, Anthropos.
- CORREA, Martín y Eduardo Mella (2010), *Las razones del illkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*, Santiago, LOM.
- CUEVA, Agustín (2002), *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI.
- DE CASTRO Sánchez, Sergio (2009), *Oaxaca: más allá de la insurrección*, Oaxaca, Ediciones ¡Basta!
- DE LA ROSA Quiñones, Isabel de la (2010), *Movimientos indígenas contemporáneos en Ecuador y México*, México, Ediciones Eón/Centro de Investigaciones en América Latina y el Caribe.
- DE SOUSA Santos, Boaventura (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

- DE SOUSA Santos, Boaventura (2012), *Una epistemología del Sur*, México, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI.
- DE VOS, George (1982), "Ethnic pluralism: Conflict and Accomodation". En *Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change*, Chicago, University of Chicago Press.
- DELLA PORTA, Donatella y Mario Diani (2006), *Social Movements. An Introduction*, United Kingdom, Blackwell Publishing.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1998), *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (2008), *El laberinto de la identidad*, México, Programa Universitario México Nación Multicultural.
- DUSSEL, Enrique (2014), *16 tesis de economía política*, México, Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1998), *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2010a), *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica/Itaca.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2010b), *Modernidad y blanquitud*, México, Era.
- ELLIOT, J.H. (1996), *El viejo mundo y el nuevo*, Barcelona, Altaya.
- ENLOE, Cynthia H. (1973), *Ethnic Conflict and Political Development*, Boston, Little Brown and Company.
- ESCÁRZAGA, Fabiola y Raquel Gutiérrez (2006), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo Vol. II*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- ESCÁRZAGA, Fabiola; Raquel Gutiérrez; Juan José Carrillo; Eva Capece y Börries Nehe (coords.) (2014), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social. Volumen III*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- FITZGERALD, Thomas K. (1993), *Metaphors of identity: A Cultural Communication Dialogue*, Albany, State University of New York Press.
- FORBES, H.D. (1997), *Ethnic Conflict*, New Haven and London, Yale University Press.
- FRAYBA (1999), *Los grupos paramilitares en Chiapas*, México, Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de las Casas".
- FRAYBA (2015), *Informe. La Realidad, contexto de guerra*, México, Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de las Casas".
- FZLN (1997), *Documentos básicos*, México, Frente Zapatista de Liberación Nacional.
- GARCÍA AGUSTÍN, Óscar (2011), "Poder y cambio social. Discusión teóricas a partir del zapatismo". En Kristine Vanden Berghe, Anne Hutschmid y Robin Lefere (eds.), *El EZLN y sus intérpretes. Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos (2010), "Prólogo". En Valdivieso, Jaime, *Identidad, latinoamericanismo y bicentenario*, Santiago de Chile, Universitaria.
- GARRETÓN, Manuel Antonio (1999), *América Latina, un espacio cultural en el mundo globalizado*, Bogotá, Convenio Andrés Bello.
- GELLNER, Ernest (1997), *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.

- GILLY, Adolfo (1998), *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, México, Era.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2000), "Identidades étnicas: estado de la cuestión". En Leticia Reina (comp.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI*, México, Porrúa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2002a), "¿Culturas híbridas en la frontera norte?". En Fátima Flores (coord.), *Senderos del pensamiento social*, México, Coyoacán.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2002b), "Paradigmas de identidad". En Aquiles Chihu Amparán, *Sociología de la identidad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Porrúa.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2004a), "Cultura, identidad y metropolitano global". En Ma. Eugenia Sánchez, *Las universidades de América Latina en la Construcción de una globalización alternativa*, Puebla, Universidad Iberoamericana Puebla/Embajada Francesa/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2004b), "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En José Manuel Valenzuela Arce, *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, Plaza y Valdés/El Colegio de la Frontera Norte.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2010), "La cultura como identidad y la identidad como cultura". En Gabriela Castellanos Llanos, Delfín Ignacio Grueso y Mariángela Rodríguez (coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, México, Cámara de Diputados/Universidad del Valle/Porrúa.
- GÓMEZ SUÁREZ, Águeda (2003), *Movilización política indígena en las selvas latinoamericanas. Los tavabka de la Mosquitia centroamericana*, México, Plaza y Valdés.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Aurelio, (2011), "La transmisión oral: formas y límites". En Beatriz Alcubierre, Rodrigo Bazcin, Leticia Flores y Rodrigo Mier (coord.), *Oralidad y escritura. Trazas y trazos*, México, Itaca/Universidad Autónoma del Estado de México.
- GUERRERO Tapia, Alfredo (2004), "Representaciones sociales y movimientos sociales: ruptura y constitución de sujetos". En Arciga, S. et. al. (eds.). *Del pensamiento social a la participación*, México, Sociedad Mexicana de Psicología Social/Universidad Autónoma de Tamaulipas/Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Psicología/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, Griselda (2011), "Los retos de la memoria". En Beatriz Alcubierre, Rodrigo Bazcin, Leticia Flores y Rodrigo Mier (coord.), *Oralidad y escritura. Trazas y trazos*, México, Itaca/Universidad Autónoma del Estado de México.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (2008a), "Etnicidad, creencias y desarrollo: una reflexión socio-histórica sobre las políticas de desarrollo en los pueblos indígenas". En Gutiérrez Martínez, Daniel y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI/El Colegio Mexiquense/El Colegio de Sonora.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (2008b), "Revisitando el concepto de etnicidad: a manera de introducción". En Gutiérrez Martínez, Daniel y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI/El Colegio Mexiquense/El Colegio de Sonora.
- GUTIÉRREZ RÍOS, Felipe (2014), *We Aukin Zugu. Historia de los medios de comunicación mapuche*, Santiago de Chile, Quimantú.
- HABERMAS, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
- HABERSANG, Anja y Pamela Ydígoras (2015), *El activismo internacional mapuche. Un arma poderosa contra sus derechos humanos*, Santiago de Chile, Ceibo Ediciones.

- HARVEY, David (2005) *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*, Buenos Aires, Colegio Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdll/collect/clacso/index/assoc/D8555.dir/harvey.pdf>
- HARVEY, David (2007a), *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal.
- HARVEY, David (2007b), "La geografía de la acumulación capitalista. Una reconstrucción de la teoría marxista". En *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal.
- HECHT, Michael L, Mary Jane Collier and Sidney A (1993), *Ribeau, African American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretation*, Newbury Park/London/New Delhi, Sage Publications.
- HENRIKSEN, Ken (2008), "Apropiaciones indígenas de los derechos y la construcción de la comunidad y la exclusión en la costa Atlántica de Nicaragua". En Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI/El Colegio Mexiquense/El Colegio de Sonora.
- HERNÁNDEZ Gómez, Alfonso (2013), "Lenguajes de una nueva revolución. Lenguas indígenas de Chiapas y sus concepciones de la política". En *Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*, México, Centro de Investigaciones en América Latina y el Caribe.
- HERNÁNDEZ, Isabel (2003), *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*, Santiago de Chile, Pehuén/Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, París, Cerf.
- HOLLOWAY, John (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Herramienta.
- HOLLOWAY, John, Fernando Matamoros y Sergio Tischler (2008), *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Buenos Aires/México, Herramienta/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- HUNT, Scott; Robert Benford y David Snow (1994), "Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos". En Aquiles Chihu Amparán (coord.) (1986) *El 'análisis de los marcos' en la sociología de los movimientos sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- HUNTINGTON, Samuel (1997), *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- IBARRA, Pedro (2005), *Manual de sociedad civil y movimientos sociales*, Madrid, Síntesis.
- IEI -Instituto de Estudios Indígenas-UFRO (2001), *Municipios y Participación o Exclusión Mapuche*, Concepción, Chile, Escaparate.
- IEI -Instituto de Estudios Indígenas-UFRO (2002), *Territorialidad Mapuche en el Siglo XX*, Temuco, Escaparate.
- ISAACS, Harold R. (1975), *Idols of the Tribe, Group Identity and Political Change*, New York, Harper & Row Publishers.
- JELIN, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI.
- KATZ, Claudio (2010), *Elementos para una lectura crítica de América Latina, Ensayos críticos*, Bogotá, Espacio crítico Centro de estudios.
- KHOSROKHAVAR, Farhad (2008), "El universal abstracto, lo político y la construcción del islamismo como una forma de alteridad". En Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI/El Colegio Mexiquense/El Colegio de Sonora.

- KOSELLECK, Reinhart (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- LANDES, David S (1999), *La riqueza y la pobreza de las naciones*, Barcelona, Javier Vergara Editor.
- LAPLANTINE, Francois (1977), *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*, Barcelona, Granica.
- LAVÍN, Joaquín (1987), *Chile. Revolución Silenciosa*, Santiago de Chile, Zig-Zag.
- LE BOT, Yvon (s/f), *El sueño zapatista*, México, Ediciones Pirata.
- LE BOT, Yvon (2008), “La guerra en el seno de las culturas”. En Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI/El Colegio Mexiquense/El Colegio de Sonora.
- LE BOT, Yvon (2013), *La gran revuelta indígena*, México, Océano.
- LECHNER, Norbert (1977), *La crisis del Estado en América Latina*, Caracas, El Cid.
- LENKERSDORF, Carlos (2011), *Aprender a escuchar*, México, Plaza y Valdés.
- LEVIL, Ximena (2009), “La movilización mapuche en Chile: desde una demanda por autonomía a una configuración etnonacional”. En Natividad Gutiérrez Chong (2009), *Conflictos étnicos y etnonacionalismos de las américas: reportes de investigación*, Quito, Abya Yala.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1999), *Raza y cultura*, Madrid, Altaya.
- LEYVA Solano, Xóchitl (2014), “De luchas autonómicas y epistémicas en tiempos de crisis y guerras múltiples”. En Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez; Juan José Carrillo; Eva Capece y Börries Nehe (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Volumen III, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- LLAITUL, Héctor y Jorge Arrate (2012), *Weichan, conversaciones con un weychafe en la prisión política*, Santiago de Chile, Ceibo Ediciones.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1973), *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco (2010), *Autonomías indígenas en América Latina*, Buenos Aires, Tierra del Sur.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco (2011), “Las autonomías indígenas en América Latina”, en Varios Autores, *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*, México, Sísifo/Bajo Tierra.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco (2014), “Elementos para comprender las luchas indígenas contemporáneas en América Latina”. En Fabiola Escárzaga; Raquel Gutiérrez; Juan José Carrillo; Eva Capece y Börries Nehe (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Volumen III, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- LÖWY, Micheal (2009), “Prefacio”. En Fernando Matamoros Ponce, *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*, Buenos Aires, Herramienta.
- MAFFESOLI, Michel (2002), “Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones”. En Aquiles Chihu Amarán, *Sociología de la identidad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Porrúa.
- Malinowski, Bronislaw (1973), “The group and the individual in functional analysis”, en Bohannon P. y Glazer, M. (eds.), *High Points in Antropology*, Nueva York, Alfred A. Knopf, pp. 275-293.



- MALO, Emilio (2010), “La rebelión de la memoria”. En Subcomandante Marcos, *La rebelión de la memoria. Textos del Subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*, San Cristóbal de las Casas, Centro Indígena de Capacitación Integral-Universidad de la Tierra.
- MARCUSE, Herbert (1993), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- MARIMAN Quemenado, José Alejandro (2013), *Autodeterminación: ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*, Santiago de Chile, LOM.
- MARIMÁN Quemenado, Pablo (2014), “Situación histórica y contemporánea del Ngulumapu”. En Fabiola Escárzaga; Raquel Gutiérrez; Juan José Carrillo; Eva Capece y Bórries Nehe (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Volumen III, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
- MARIMAN Quemenado, Pablo; Sergio Caniqueo Huicapan; Rodrigo Levil Chichahual y José Millalel (2006), *¡¡...Escucha Winka...!! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago de Chile, LOM.
- MARINI, Ruy Mauro (1991), *Dialéctica de la dependencia*, México, Ediciones Era.
- MARTÍNEZ NEIRA, Christian (2008), “¿Qué son los movimientos étnicos? Las categorías de igualdad y diferenciación”. En Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI/El Colegio Mexiquense/El Colegio de Sonora.
- MARTÍNEZ NEIRA, Christian (2010), “Autonomía, esfera pública y alianza en la sociedad mapuche, siglos XIX y XX”. En Miguel González, Araceli Bruguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T (Coords.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Cooperación Técnica Alemana/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Intercultural de Chiapas.
- MARTÍNEZ NEIRA, Christian y Marco Estrada Saavedra (2009), *Disputas por la etnicidad en América Latina: movilización indígena en Chiapas y Araucanía*, Santiago de Chile, Catalonia.
- MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Jorge (2013), *Otro mundo es posible y necesario. ¿Cómo lograrlo?*, México/Guadalajara, La Casa del Mago.
- MARTUCCELLI, Danilo (2008), “Para abrir la reflexión. Etnicidades modernas: identidad y democracia”. En Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI/El Colegio Mexiquense/El Colegio de Sonora.
- MARTUCCELLI, Danilo (2010), “Los tres ejes de la identidad”. En Daniel Gutiérrez Martínez, *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MATAMOROS Ponce, Fernando (2009), *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*, Buenos Aires, Herramienta.
- MATTELART, Armand (2000), *Networking the World, 1794-2000*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MC ADAM, Doug, Jihn McCarthy y Mayer Zald (1999), *Movimientos sociales: Perspectivas comparadas*, Madrid, Istmo.
- MELLA, Eduardo (2007), *Los mapuche ante La justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*, Santiago de Chile, LOM/Observatorio de Derecho de los Pueblos Indígenas
- MELUCCI, Alberto (1982), *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Bologna, Il Mulino.

- MELUCCI, Alberto (1994), “¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?”. En Enrique Laraña, H. Jonson y J. R. Gunsfield (comps.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales.
- MELUCCI, Alberto (1996), *Challenging Codes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MELUCCI, Alberto (2010), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.
- MICHEL, Guillermo (coord.) (2012), *Los caminos del zapatismo: Resistencia y liberación*, México, Redez.
- MILLALEN Paillal, José (2012), “Taiñ mapuchegen. Nación y nacionalismo Mapuche: construcción y desafío del presente”. En Comunidad De Historia Mapuche, *Ta iñ fijke xipa rakizuumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- MILLAMAN Reinao, Rosamel (2014), “Reconocimiento Mapuche en Chile: dialéctica de la negación indígena”. En Aleida Ramos (comp.), *Constituciones nacionales y pueblos indígenas*, Popayán, Universidad del Cauca.
- MILLÁN, Mátgara (2014), *Des-Ordenando el Género/¿Des-Centrando la Nación? El Zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de México/Ediciones del Lirio.
- MONTESINOS, Rafael (2002), “La construcción de la identidad masculina en la juventud”. En Aquiles Chihu Amparán, *Sociología de la identidad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Porrúa.
- MOORE, Barrington (1996), *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MORA Penroz, Ziley (2001), *Filosofía mapuche. Palabras Arcaicas para despertar el Ser*, Concepción, Kushe.
- MUÑOZ Ramírez, Gloria (2003), *20 y 10, el fuego y la palabra*, México, Revista Rebeldía/La Jornada Ediciones.
- NATERAS Domínguez, Alfredo (2002), “Las identificaciones en los agrupamientos juveniles urbanos: ‘graffiteros y góticos’”. En Aquiles Chihu Amparán, *Sociología de la identidad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Porrúa.
- NÚÑEZ Rodríguez, Violeta R. (2004), *Por la tierra en Chiapas...el corazón no se vence. Historia de la lucha de una comunidad maya-tojolabal para recuperar su nantik lu’um, su Madre Tierra*, México, Plaza y Valdés.
- PAIRICAN Padilla, Fernando (2014), *Malon. La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*, Santiago de Chile, Pehuén.
- PAIRICAN Padilla, Fernando y Rolando Álvarez (2011), “La nueva Guerra de Arauco. La Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009)”. En *Una década en movimiento: luchas populares América Latina en el amanecer del siglo XXI*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Prometeo Libros.
- PASTOR, Marialba (2008), *Testigos y testimonios. El problema de la verdad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- PÉREZ Sales, Pau, Santiago, Cecilia Vera y Rafael Álvarez Díaz (2002), *Ahora apuestan al cansancio. Chiapas: fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea*, México, Grupo de Acción Comunitaria-Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A. C.
- POLLAK, Michael (2006), *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, La Plata, Al Margen.
- RAMÍREZ, Berenice (1998), “América Latina: los saldos de la reestructuración neoliberal”. En José Luis Calva, *Hacia un nuevo modelo económico*, México, Juan Pablos/Universidad de Ciudad Juárez.

- RANGEL Torres, Paula (2010), "Identidad y memoria en la sociedad contemporánea". En *Identidades colectivas y diversidad. Hacia el conocimiento de los procesos de diferenciación e identificación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- REUQUE Paillalef, Rosa Isolda (2002), *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*, Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- RICHARDS, Patricia (2013), *Race and the Chilean Miracle. Neoliberalism, Democracy, and Indigenous Rights*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- RICOEUR, Paul (2004), *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- RÍOS ROBLEDO, Germán Guadalupe (2001), *Propuesta teórica para el estudio de la comunicación política*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.
- RIVARA Kamaji, Greta (2011), "El testimonio histórico y transformación de la experiencia: el universo concentracionario". En Beatriz Alcubierre, Rodrigo Bazzin, Leticia Flores y Rodrigo Mier (coord.), *Oralidad y escritura. Trazas y trazos*, México, Itaca-Universidad Autónoma del Estado de México.
- ROBINSON, William I. (2007), *Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clases y estado en un mundo transnacional*, Bogotá, Desde Abajo.
- ROCHER, Guy. (1972), *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, París, PUF.
- RODRÍGUEZ, Ana y Pablo Vergara (2015), *La frontera. Crónica de la Araucanía rebelde*, Santiago de Chile, Catalonia.
- ROGOZINSKI, Jacques (1997), *La privatización en México. Razones e impactos*, México, Trillas.
- ROMANUCCI-ROSS, Lola, y George De Vos (eds.) (1995), *Ethnic Identity*, Walnut Creek/London/New Delhi, Sage Publications.
- ROSENAU, J. N. (1997), *Along the domestic-foreign frontier: exploring governance in a turbulent World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROVIRA Sancho, Guiomar (2009), *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*, México, Era.
- SAAVEDRA Peláez, Alejandro (2002), *Los mapuche en la sociedad chilena actual*, Santiago de Chile, LOM/Universidad Austral de Chile.
- SALINAS, Sergio (2005), "Construcción identitaria en el conflicto mapuche: ¿reencuentro con el mito del weichafe?" En Gilberto Aranda Bustamante y Sergio Salinas Cañas (2005), *Conflicto de identidades y política internacional*, Santiago de Chile, RIL.
- SÁNCHEZ González, José Juan (2010), *La privatización en México como retracción estatal*, México, Instituto de Administración Pública del Estado de México.
- SANDOVAL Vargas, Hugo Marcelo (2013), *Prácticas libertarias y movimientos anticapitalistas. Devenir revolucionario de las colectividades en ruptura*, México, Grietas Editores.
- SANDOVAL, Rafael (2009), *El zapatismo urbano en Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en el quehacer político*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SANDOVAL, Rafael (2012). *Más allá de la racionalidad capitalista. Nuevas formas de hacer política*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SANTOS, Milton (2002), *El presente como espacio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.

- SCHUTZ, Alfred (1964), *Estudios sobre la teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SCOTT, James C. (2011), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Era.
- SEOANE, José, Emilio Taddei y Clara Algranati (2006), “Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina”. En Atilio Borón y Gladys Lechini, *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- SERNA Moreno, Jesús María (2001), *México, un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- SERNA Moreno, Jesús María (2009), “Autonomías zapatistas en Chiapas”. En Silvia Soriano Hernández, *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, México, Ediciones Eón/Centro de Investigaciones en América Latina y el Caribe.
- SERRANO Oswald, Serena Eréndira (2004), “Género, migración y paz: incursiones a una problemática desde una perspectiva multidimensional e incluyente”. En Úrsula Oswald Spring (ed.), *Resolución no violenta de conflictos, en sociedades indígenas y minorías*, México, El Colegio de Tlaxcala/Consejo Latinoamericano de Investigación para la Paz/Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- SIMPSON, Máximo (1989), *Comunicación alternativa y cambio social*, México, Premia.
- SMITH, Anthony (1997), *La identidad nacional*, Madrid, Trama.
- SMITH, Anthony D. (1998), “The Ethnic Sources of Nationalism”. En Rajat Ganguly y Taras Raymond C., *Understanding Ethnic Conflict*, United States, Addison-Wesley Educational Publishers Inc.
- SNOW, David y Robert Benford (1986), “Ideología, resonancia de marcos y movilización de los participantes”. En Aquiles Chihu (coord.), *El ‘análisis de los marcos’ en la sociología de los movimientos sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- SNOW, David, Burke Rochford, Steven Worden y Robert Benford (1986), “Procesos de alineamiento de marcos, micromovilización y participación en movimiento”. En Aquiles Chihu (coord.), *El ‘análisis de los marcos’ en la sociología de los movimientos sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- SORIANO Hernández, Silvia (2009a), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, México, Ediciones Eón/Centro de Investigaciones en América Latina y el Caribe.
- SORIANO Hernández, Silvia (2009b), “La autonomía y la voz de los sujetos”. En *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*, México, Centro de Investigaciones en América Latina y el Caribe/Ediciones Eón.
- SORIANO Hernández, Silvia (2013a), “Abrir espacios para el debate: diversidad, exclusión y género”. En *Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*, México, Centro de Investigaciones en América Latina y el Caribe.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1996), *Conflictos étnicos y Estado Nación*, México, Siglo XXI/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (2008), “Un mundo en el que caben muchos mundos: el reto de la globalización”. En Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, Siglo XXI/El Colegio Mexiquense/El Colegio de Sonora.
- Subcomandante Marcos (2010), *La rebelión de la memoria. Textos del Subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*, San Cristóbal de las Casas, México, Centro Indígena de Capacitación Integral – Universidad de la Tierra Chiapas.
- SVAMPA, Maristella (2008), *Cambio de Época. Movimientos sociales y Poder Político*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- TAPIA Mealla, Luis (2002), “Movimientos Sociales, movimiento societal y los no lugares de la política”. En *Democratizaciones plebeyas*, La PAz, Muela del Diablo Editores.
- TAPIA Mealla, Luis (2006), *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés/Postgrado en Ciencias del Desarrollo.
- TARRÉS, María Luisa (coord.) (2008), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/El Colegio de México/Porrúa.
- THOMPSON, Richard H. (1989), *Theories of Ethnicity*, New York, Greenwood Press.
- THRIFT, Nigel (2000), “A Hyperactive World”. En Johnston, Ron, Peter J. Taylor y Michael J. Watts (eds.), *Geographies of Global Change*, Oxford, Blackwell.
- THWAITES, Mabel (2004), *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- TODOROV, Tzvetan (1998), *La conquista de América*, México, Siglo XXI.
- TODOROV, Tzvetan (2000), *Los Abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós.
- TOMLINSON, John (2001), *Globalización y cultura*, Oxford, Oxford University Press.
- TOURAINÉ, Alain (1987), *El regreso del actor*, Buenos Aires, Argentina, Eudeba.
- TOURAINÉ, Alain (1995), *Producción de la sociedad*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Francés de América Latina.
- TOURAINÉ, Alain (1997), *¿Podremos vivir juntos?*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TRAVERSO, Enzo (2007), “Historia y memoria. Notas sobre un debate”. En Marina Franco y Florencia Levín (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós.
- TRICOT, Tito (2013), *Autonomía. El movimiento Mapuche de Resistencia*, Santiago de Chile, Ceibo Ediciones.
- TRICOT, Tito (2013), *Palabras de tierra. Crónicas de la resistencia mapuche*, Santiago de Chile, Centro de Estudios de América Latina y el Caribe/Ceibo Ediciones.
- VALDIVIESO B., Jaime (2010), *Identidad, latinoamericanismo y bicentenario*, Santiago de Chile, Universitaria.
- VALENZUELA Arce, José Manuel (2004), *Decadencia y auge de las identidades*, Tijuana, Plaza y Valdés/El Colegio de la Frontera Norte.
- VANDEN Berghe, Kristine, Anne Hutschmid y Robin Lefere (eds.) (2011), *El EZLN y sus intérpretes. Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (2001), *Marcos: el señor de los espejos*, México, Punto de Lectura.
- VEZZETTI, Hugo (2007), “Conflictos de la memoria en la Argentina. Un estudio histórico de la memoria social”. En Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Disponible en <http://www.historizarelpasadovivo.cl/downloads/vezzetti.pdf>
- VIERA Bravo, Patricia (2013), “Procesos de redefinición territorial de los pueblos originarios. Conflicto entre el pueblo mapuche y la industria forestal en Chile”. En Silvia Soriano Hernández, *Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- VILAS, Carlos (2013), *El poder y la política. El contrapunto entre razón y pasiones*, Buenos Aires, Biblos.

- VILLORO, Luis (1999), "Sobre la identidad de los pueblos". En *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México.
- VILLORO, Luis (2003), *De la libertad a la comunidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- VOLPI, Jorge (2004), *La guerra y las palabras: una historia intelectual de 1994*, México, Era.
- WALLERSTEIN Immanuel (2006), *Análisis de Sistemas-Mundo, Una introducción*, México, Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1984), *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI.
- WIEVIORKA, Michel (1992), *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós.
- WIRTH, Louis (1998), "El urbanismo como modo de vida". En Bassols et. al. (comps.), *Antología de sociología urbana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- YAÑEZ, Nancy y José Aylwin (Eds.) (2007), *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el nuevo trato. Las paradojas de la democracia chilena*, Santiago de Chile, LOM/Observatorio de los Derechos de los Pueblos Indígenas.
- ZIBECHI, Raúl (2008), *Autonomías y emancipaciones*, México, Bajo Tierra.
- ZIBECHI, Raúl (2010), *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*, México, Pez en el Árbol.

### **Tesis, entrevistas, artículos periodísticos y revistas**

- AGENCIA BOLIVARIANA DE PRENSA, (2005) "Entrevista con José Llanquileo, dirigente de la CAM, del pueblo Mapuche en resistencia".
- ANTEZANA Bosques, Natalia, "México, segundo país más privatizado de América Latina", en *Revolución Tres Punto Cero*, 05/08/2013.
- BENAVENTE, Andrés y Jarquemada (2001), "Las conexiones políticas en el conflicto mapuche", en *Serie Informe político*, Núm. 71.
- BERROCAL Silva, Gerardo (2012), *Una breve revisión de "La Comunicación antes de Colón" en Wallmapu*. Disponible en <http://adkimvn.org/2012/10/19/una-breve-revision-de-la-comunicacion-antes-de-colon-en-wallmapu/>
- BLAIR Trujillo, Elsa (2002) "Memoria y Narrativa: La puesta del dolor en la escena pública", en *Estudios Políticos* Núm. 21, Medellín, Universidad de Antioquia.
- BOLTVINIK, Julio (1998), "Economía y bienestar. México al fin del milenio", en *Vientos del Sur*, Núm. 12-13.
- BONNEMAISON, Joël (1981), "Voyage autour des territoires", en *L'Espace Géographique*, Núm. 4.
- CALDERÓN, Diego y Felipe Correa (2012), "Nuestra Lucha es necesariamente anti-capitalista, si no es imposible la reivindicación de lo propio", publicado en WEFTUN.
- CAM (2000), "Planteamiento político-estratégico de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco", publicado en WEFTUN.
- CAM (2013), "El Pensamiento Emancipatorio de la Coordinadora de comunidades mapuche en conflicto. Una estrategia de liberación nacional mapuche", publicado en WEFTUN.
- CARBÓ, Teresa (2003), "La comandanta Esther en el Congreso de la Unión: un análisis de su desempeño escénico como intervención política", en *Debate Feminista*, Núm. 28.

- CARRASCO, Hugo (1996), “El discurso público mapuche”, en *Lengua y Literatura Mapuche*, Núm. 7, Temuco, Universidad de la Frontera.
- CASSIGOLI, Rossana (2010b), “Memoria, historia y praxis”, en *Historia, antropología y fuentes orales*, Núm. 44, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- CISTERNAS, Jaime (2000), *Lucha étnica por conquistar espacios de expresión. El caso mapuche en la prensa del Chile republicano. ¿Una guerra de Arauco medial posmoderna?* (Memoria para obtener el título de periodista. Departamento de Ciencias y Técnicas de la Comunicación), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- CORRAL Corral, Manuel (1994), *La comunicación en el ejercicio utópico latinoamericano* (Tesis de doctorado en estudios latinoamericanos), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- CUÉLLAR, Fabián (2015), “A 21 años del levantamiento ¿cuál es la verdadera cara del zapatismo?”, en *Revolución Tres Punto Cero*, 01/01/2015.
- DE LA ROSA Quiñones, Isabel (2006). “¿Qué es el Zapatismo? La construcción de un imaginario rebelde (1994-2001)”, en *El Cotidiano*, Núm. 137, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- DE VOS, George (1972), “Social Stratification and Ethnic Pluralism: An Overview from the Perspective of Psychological Anthropology”, en *Race*, Núm. 4.
- DELGADO, Ricardo (2007), “Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía”, en *Universitas humanística*, Núm. 64, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- DOLMAN, Bárbara (2015), “Campaña Rostros del Despojo, nuestros territorios, nuestros derechos”, en *Revista Yorail Maya*, San Cristóbal de las Casas, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2008), “Seminario: La modernidad: versiones y dimensiones. Coloquio: Modernidad y Anti-Modernidad en México”, UNAM, 25 y 26 de agosto, Disponible en <http://www.seminariomodernidad.unam.mx/BEcheverra-Modernidadyantimodernidad.pdf>
- ELORZA-VÁSQUEZ, Miguel, “Los zapatista: extras del fin del mundo, según Televisa”, *Homozapping*, 23/12/2012
- FARO, Pedro y Thomas Zapf (2015), “Los andares cotidianos de la contrainsurgencia en Chiapas”, en *Revista Yorail Maya*, San Cristóbal de las Casas, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.
- FAZIO, Carlos, “Paramilitares, brazo ejecutor del poder económico”, en *La Jornada*, 13/11/2000.
- FIGUEROA Cornejo, Andrés (2015a), “Héctor Llaitul: La política actual del Estado capitalista favorece al fascismo en el sur de Chile”, en *Rebelión*, replicado en WEFTUN.
- FIGUEROA Cornejo, Andrés (2015b) “Héctor Llaitul: Nuestra lucha debe confrontar directamente al Estado capitalista”, en *Rebelión*, replicado en WEFTUN.
- GALLISOT, René (1987), “Sous l’identité le procès d’identification”, en *L’Homme et la Société*, Núm. 83.
- GODOY, Carmen Gloria (2003), “Sitios mapuche en internet. Reimaginando la identidad”, en *Revista chilena de antropología visual*, Núm. 3, Santiago de Chile.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1996), “Causas de la rebelión en Chiapas”, en *Chiapas*, México, Era.
- GREZ, Sergio (2005), “Escribir la historia de los sectores populares. ¿Con o sin política incluida? A propósito de dos miradas a la historia social (Chile, siglo XIX)”, en *Política*, Núm. 44, Santiago de Chile.
- GUNDER FRANK, Andre (1967), “El desarrollo del subdesarrollo”, en *Pensamiento Crítico*, Núm. 7, Habana.

- HIDALGO Domínguez, Onésimo (2003), “La contrainsurgencia en Chiapas”, en *Chiapas al Día*, Núm. 344, San Cristóbal de las Casas, CIEPAC.
- HIDALGO Domínguez, Onésimo (2006), “Estrategia actual de la contrainsurgencia y la militarización en Chiapas (I)”, en CIEPAC. Disponible en <https://lilithsintierra.wordpress.com/2006/05/14/estrategia-actual-de-la-contrainsurgencia-y-la-militarizacion-en-chiapas-i/>
- IGLESIAS, Pablo (2007), “Enfoques teóricos sobre la acción colectiva: alcance y límites para el estudio de los movimientos globales”, en *Ágora. Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 17, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- ITL (1999), “De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales”, en Archivo de Chile.
- LEÓN, Leonardo (1982), “La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de Araucanía, Patagonia y las Pampas (1706-1806)”, en *Nueva Historia*, Núm. 5, Londres.
- LEYVA Solano, Xóchitl (1999). “De las cañados a Europa: niveles, actores y discurso del Nuevo Movimiento Zapatista (1994-1997)”, en *Revista Desacatos*, Núm. 001, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- LONCON Antileo, Elisa (2002), “El mapudungun y derechos lingüísticos del pueblo mapuche”, en *Working Paper Series*, Núm. 4, Chile, Ñuke Mapu.
- LÓPEZ Martínez, Mercedes (1988), *Periodismo sindical y comunicación alternativa* (Tesis de licenciatura en comunicación y periodismo), Escuela Nacional de Estudios Profesionales Aragón, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (1999), "Paramilitarismo e insurgencia en México", en *Memoria*, Núm. 133.
- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (2003), “Contrainsurgencia y paramilitarismo en Chiapas en el gobierno de Vicente Fox”, en *Revista Chiapas*, Núm. 15, México, ERA/IIIEc.
- MACHAKA (2014a), “¿Dónde está la realidad?”, en *Kebuelga Radio*, 29/05/2014.
- MACHAKA (2014b), “Combatiendo la contrainsurgencia mediática”, en *Kebuelga Radio*, 31/05/2014.
- MALDONADO, Claudio (2010), “La producción de sitios Web mapuches como Discurso Público Hipermedial Mapuche en su carácter de Comunicación Intercultural Mediatizada y su vinculación con la Exomemoria en un proyecto de Transculturación a través de Redes Digitales”, en *Razón y Palabra*, Núm. 71.
- MARTÍNEZ ESPINOZA, Manuel (2007). “Derechos indígenas en América Latina. Emergencia política, autonomía y zapatismo”, en *Temas y Debates*, Núm. 13.
- MARTÍNEZ NEIRA, Christian (2009), “Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990)”, en *Estudios Sociológicos*, Núm. 80, México, El Colegio de México.
- MARTÍNEZ-TORRES, María Elena (2001), “Civil Society, the Internet, and the Zapatistas”, en *Peace Review*, Vol. 13, Issue 3.
- MARX, John H. y Burkart Holzner (1977), “The Social Construction of Strain and Ideological Models of Grievance in Contemporary Movements”, en *The Pacific Sociological Review*, Núm. 3, University of California Press.
- MIRANDA Arguedas, Alice y Ana Lorena Echavarría (2003), “La biblioteca global y la identidad centroamericana”, en *Revista AIBDA*, Núm. 1-2.
- MORQUECHO, Gaspar (2015), “Capitalismo, guerra y contrainsurgencia en Chiapas” (I, II, III, IV, V, VI y VII), en *Agencia Latinoamericana de Información*, 06/10/2015.



- OTAZO, Jaime (2003), *Dinámicas de Visibilización y Acceso al Discurso de la Prensa en el Caso Mapuche en Chile* (Tesis de Magíster en Ciencias de la Comunicación”, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco.
- PAIRICAN, Fernando (2008), *La nueva guerra de Arauco. La Coordinadora Arauco-Malleco en el Chile de la Concertación (1997-2002)* (Tesis para obtener el grado de Licenciado en Historia), Universidad de Santiago de Chile.
- PÉREZ RUÍZ, Maya Lorena (2006), “El EZLN y el retorno a su propuesta radical”, en *Movimientos sociales. Cultura y representaciones sociales*, Núm. 1.
- PÉREZ, Ana Lilia (2006), “Militares y paramilitares en Chiapas”, en *Revista Contralínea*, Núm. 56.
- PINEDA Ramírez, César Enrique (2013), *Marrichivenu. ‘Antagonismo e insubordinación por la tierra y la autonomía: el pueblo indígena mapuche en Chile’. El caso de la Coordinadora Arauco-Malleco*, (Tesis para optar por el grado de Maestro en Estudios Latinoamericanos), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- POLLAK, Michael (1992), “Memória e identidade social”, en *Estudios Históricos*, Núm. 10.
- PUNTO FINAL (2013), “Héctor Llaitul: Un pueblo oprimido tiene derecho a la rebelión”, replicado en WEFTUN.
- PUNTO FINAL (2015), “Héctor Llaitul: Derecho a la autodefensa del pueblo mapuche”, replicado en WEFTUN.
- RAMOS, María Elena (2013), “Zedillo contra el EZLN: el documento secreto”, en *Sin Embargo*, 17/017/2013.
- RICOEUR, Paul (2000), "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", en *Análisi*, Núm. 25.
- RIVERA Cusicanqui, Silvia (1987), "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia", en *Revista Temas Sociales*, Núm. 11, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.
- ROJO, César, “Paramilitares, protagonistas de la contrainsurgencia en Chiapas”, en *Zapateando*, 06/10/2011.
- RUPAILAF, Raúl (2002), “Las organizaciones mapuche y las políticas indigenistas del estado chileno (1970-2000)”, en *Revista de la Academia*, Núm. 7, Santiago de Chile.
- SACRISTÁN Roy, Emilio (2006), “Las privatizaciones en México”, en *Economía UNAM*, Núm. 9.
- SAMANIEGO, Augusto (2004), “Territorio y existencia de la nación mapuche: ¿Derechos políticos autonómicos?”, en *Historia Actual online*, Núm. 3.
- SORIANO Hernández, Silvia (2013b), “El testimonio como memoria de futuro”, en *Umbrales*, Núm. 24.
- SVAMPA, Maristella (2010), “Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina”, en *One World Perspectives*, Núm. 1, Kassel, Universität Kassel.
- VAN YOUNG, Eric (1990), “To see someone not seeing: Historical studies of peasants and politics in México”, en *Estudios Mexicanos*, Núm. 6.
- VILLAGRÁN Muñoz, Claudia Andrea, (2014), *Radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile): Apuestas por una acción colectiva comunicacional con fines de autorrepresentación social y legitimación política (1990-2010)* (Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos), Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- VILLORO, Luis (1996), “Los pueblos indios y el derecho de autonomía”, en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas, a) Derecho Indígena*, Núm. 4, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1995), “¿El fin de qué modernidad?”, en *Sociológica*, Núm. 27, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

YÁÑEZ, Fernando (2003), “Los orígenes de la mística militante: EZLN”, en *Revista Rebelión*, Núm. 3.

### Entrevistas/conversas/reuniones

- Escuchando a **Alfredo Seguel**, comunicador y activista integrante del colectivo informativo Mapuexpress y miembro de la Red por la Defensa de los Territorios. Noviembre de 2015
- Escuchando a **artesanas mapuche** de la zona lafkenche de Valdivia. Septiembre de 2015
- Escuchando a **Bárbara Galdames**, estudiante de la Universidad de la Frontera. Octubre-Noviembre de 2015
- Escuchando a **Carol Gallardo Huenuqueo**, estudiante de periodismo en la Universidad de la Frontera e integrante del colectivo de producción audiovisual mapuche ECO-TV Araucanía. Noviembre de 2015
- Escuchando a **Claudia Jiménez**, psicóloga chilena radicada en México. Agosto de 2016
- Escuchando a **Fabián Astete**, estudiante de sociología de la Universidad de Valparaíso. Enero de 2016
- Escuchando a **Fabio Inalef**, poeta mapuche e integrante del Colectivo MapuChe Kallfü Mapu de Puelmapu (Argentina), agrupación que se dedica a la promoción de la cultura e identidad mapuche. Octubre de 2015
- Escuchando a **Felipe Gutiérrez Ríos**, integrante del colectivo de información mapuche Mapuexpress. Noviembre-Diciembre de 2015
- Escuchando a **Gabriela Villanueva**, estudiante de antropología de la Universidad Católica de Temuco. Septiembre de 2015-Enero de 2016
- Escuchando a **Gerardo Berrocal**, comunicador mapuche participante del colectivo de comunicación audiovisual mapuche Adkimvn. Noviembre de 2015-Enero de 2016
- Escuchando a **Gonzalo**, mesero santiaguino que ahora vive en Temuco. Noviembre de 2015
- Escuchando a **Héctor Llaitul**, dirigente de la Coordinadora de Comunidades en conflicto Arauco Malleco. Diciembre de 2015-Enero de 2016
- Escuchando a **Ignacio Prafil**, comunicador y representante del Parlamento Mapuche de Chewelche de Río Negro en Puelmapu (Argentina). Noviembre de 2015
- Escuchando a **Jeannette Paillán**, comunicadora mapuche, video documentalista y coordinadora de CLACPI-Wallmapu. Noviembre de 2015
- Escuchando a **Juan Pablo Jaramillo Urrutia**, músico y activista mapuche radicado en Temuco. Octubre de 2015-Enero de 2016
- Escuchando a **Juan Rain**, comunicador mapuche que impulsa la Escuela de Cine del Lago Budi y es participante del colectivo de comunicación audiovisual mapuche Adkimvn. Noviembre-Diciembre de 2016
- Escuchando a **Julio Chehuin**, locutor de la Radio Werken Kvrvf. Diciembre de 2015
- Escuchando a **Marcelo Medina**, estudiante anarquista de antropología en la Universidad Católica de Temuco, además participa en CLACPI-Wallmapu. Noviembre de 2015
- Escuchando a **Marlenne Becker**, trabajadora social e integrante de la Federación de Estudiantes de la Universidad de la Frontera de Temuco. Octubre-Noviembre de 2015

- Escuchando a **Martina Paillacar**, periodista del medio independiente Mapuexpress. Octubre de 2015-Agosto de 2016
- Escuchando a **Pablo Colelo Hueche**, músico y activista mapuche radicado en Temuco. Octubre de 2015
- Escuchando a **Rafael Raila**, comunicador y activista mapuche radicado en Holanda. Noviembre de 2015
- Escuchando a **Rayen Kvyeh**, poeta mapuche, activista política e integrante del colectivo Mapu Ñuke de Poetas y artistas Mapuche en Gulumapu (Chile). Octubre de 2015
- Escuchando a **Rosamel Millaman**, profesor mapuche de la licenciatura en Antropología en la Universidad Católica de Temuco. Septiembre de 2015-Enero de 2016
- Escuchando a **Sandra López Dietrich**, periodista, docente y actualmente funge como Directora del Observatorio de Medios y Movimientos Sociales de la Universidad de La Frontera de Temuco, Chile. Noviembre de 2015
- Escuchando a **Sebastián Jesús García Cepeda**, estudiante de la Universidad Católica de Temuco. Octubre- Noviembre de 2015
- Escuchando a **Sergio Millaman**, abogado y miembro del colectivo informativo Mapuexpress. Noviembre-Diciembre de 2015
- Escuchando a **Silvia**, formadora del proyecto de Escuela de Cine del Aylla Rewe Budi. Noviembre de 2015
- Escuchando a **Tano**, músico chileno de Santiago radicado en México. Agosto de 2016
- Escuchando a **Tito Tricot**, sociólogo, escritor y Director del Centro de Estudios de América Latina y el Caribe CEALC, Chile. Enero de 2016
- Escuchando a **Vicente Aguilar Chacano**, integrante del colectivo de producción audiovisual mapuche ECO-TV Araucanía. Noviembre-Diciembre de 2015
- Escuchando a **Yvonne González**, locutora de la radio autónoma Werken Kvrvf. Diciembre de 2015

### **Medios de comunicación comerciales y alternativos**

- |  |                              |
|--|------------------------------|
| - ADKIMVN                                  | - <i>La Jornada</i>          |
| - AUKIÑ                                    | - La Tercera                 |
| - AZKINTUWE                                | - MAPUEXPRESS                |
| - Bío Bío Chile                            | - ÑUKE MAPU                  |
| - Blog de la Comunicad Autónoma Temucuicui | - Punto Final                |
| - El Austral                               | - RADIO WERKEN KVRVF         |
| - El Mercurio                              | - Rebelión                   |
| - El Siglo                                 | - Revista Contralínea        |
| - Enlace Zapatista                         | - Revolución Tres Punto Cero |
| - Facebook KIZUGÜNEWTON Independencia      | - Sin Embargo                |
| - Homozapping                              | - WEFTUN                     |
| - Ke Huelga Radio                          | - Zapateando                 |