

00462

11



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y
SOCIALES

V. I

LA REVOLUCIÓN ZAPATISTA EN EL UMBRAL
DEL NUEVO SIGLO XXI
(DEMOCRACIA, LIBERTAD Y JUSTICIA EN EL
DISCURSO POLÍTICO DEL EZLN)

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN CIENCIA POLÍTICA
PRESENTA:

ALFREDO VELARDE SARACHO

ASESOR: DR. LUIS JAVIER GARRIDO

CIUDAD UNIVERSITARIA 2003

A



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

PAGINACIÓN DISCONTINUA

Dirección General de Bibliotecas
Enviar en formato electrónico e impreso
o en mi trabajo receptor.

PRE: Alfredo Velasco Sánchez

28-IV-2003

FIRMA:



**LA REVOLUCIÓN ZAPATISTA EN EL UMBRAL DEL NUEVO SIGLO XXI
(DEMOCRACIA, LIBERTAD Y JUSTICIA
EN EL DISCURSO POLÍTICO DEL EZLN)**

Deseo dedicar la presente tesis a las comunidades indígenas insurrectas del EZLN, porque con su decisiva contribución en favor de la liberación han logrado contribuir, también, a liberar de la leyenda y del olvido el verdadero rostro de la revolución.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN:	I
¿HACIA LA SEGUNDA REVOLUCIÓN MEXICANA?	
De la primera a la segunda Revolución Mexicana	IX
La primera Revolución Mexicana	XII
Sobre el método como marco teórico	XXI
Sobre la actual coyuntura de guerra tecnológica	XXVII
Unas palabras más	XXVIII

Primera Parte

CAPÍTULO # 1

RAÍZ Y RAZÓN DEL E.Z.L.N.	1
1.1 La insurrección campesino-indígena zapatista	2
1.2 Las demandas neozapatistas: democracia, libertad y justicia	9
1.3 El naufragio de un gobierno antipopular	14
1.4 La "intelectualidad orgánica" neoliberal y sus confusiones	17
1.5 La fuerza beligerante que despertó a la sociedad civil	21
1.6 El conflicto en cuanto tal: la prensa, la Iglesia y los partidos políticos	24
1.7 El fenómeno neozapatista: catalizador del descontento	32
1.8 La novedad revolucionaria zapatista y su potencialidad convergente del conjunto de las resistencias colectivas	35

CAPÍTULO # 2

RECOMPOSICIÓN DEL TRABAJO, DEMOCRACIA RADICAL Y NUEVO PROYECTO REVOLUCIONARIO	
2.1 El principio del "mandar-obedeciendo"	49
2.2 Comunidad tradicional y comuna política armada	56
2.3 Comunidad política: trabajadores pobres y ejército comunal	61
2.4 La formación de un ejército comunal	67
2.5 Neoliberalismo, zapatismo y recomposición del trabajo	77
2.6 Trabajo y emergencia de la "sociedad civil"	85
2.7 Trabajo, "democracia radical", socialismo	90
	101

Segunda Parte

CAPÍTULO # 3

LA DEMOCRACIA RADICAL DE LOS SIN ROSTRO: AUTONOMÍA, AUTOGOBIERNO Y AUTOGESTIÓN	110
3.1 Los contornos de la definición democrática	112
3.2 El debate sobre la democracia en México	132
3.3 La sociedad civil: un fenómeno emergente	160
3.4 La vinculación entre autonomía y democracia	165
3.5 El derrotero de la democracia radical	175
3.6 Los requisitos para un pacto de transición democrática	182
3.7 La transición a la esperanza democrática	194

CAPÍTULO # 4

EL CONCEPTO DE LIBERTAD INCLUYENTE EN LA PERSPECTIVA EMANCIPATORIA DEL EZLN	200
4.1 La libertad: ¿hija de la modernidad?	208
4.2 Vigencia y universalidad del principio de la libertad	218
4.3 La libertad: de Fray Bartolomé a la Teología de la liberación	228
4.4 De la libertad en la Guerra de Independencia	232
4.5 La reivindicación en favor de la libertad	237
4.6 Libertad y poder: del liberalismo al zapatismo	244

CAPÍTULO # 5

LA SUSTANTIVA NOCIÓN DE JUSTICIA PARA EL CAMPELINADO INDÍGENA ZAPATISTA	259
5.1 A propósito del origen y las acepciones de la justicia	262
5.2 De la procedencia filosófica del concepto justicia	271
5.3 El concepto rawlsiano de justicia	282
5.4 La justicia: rastreo por el constitucionalismo mexicano	299
5.5 La justicia postrada en tiempos de neoliberalismo	308
5.6 ¿Existe la justicia económica?	330
5.7 La justicia comunitario-indígena zapatista	338

POSCRIPTUM	353
CONCLUSIONES PROVISIONALES A UN PROCESO DEL TODO INCONCLUSO	378

F

“Para un mexicano, Chiapas no es el paraíso de los antropólogos extranjeros, ni la selva con sus aventuras reales o fingidas, sino un pedazo de nuestra tierra —la tierra de Fray Bartolomé de Las Casas— donde una multitud de mexicanos son destruidos y vejados por otros mexicanos y extranjeros que se creen blancos y a sí mismos se llaman cristianos. Un testimonio sobre esta realidad no puede ser imparcial ni objetivo ni condescendiente. Desde su última trinchera, los indios se defienden, y yo estoy con ellos lamentando que las letras no tengan la eficacia de las armas”.

Fernando Benítez, (Prólogo a *La última trinchera*, 1963)

G

**TESIS
CON
FALLA DE
ORIGEN**

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

"La revolución es un acaecer dramático que porta consigo la esperanza en la vida, pero también es el germen del trágico fracaso de ésta. La revolución precede a la regeneración."

Gustav Landauer¹

¿HACIA LA SEGUNDA REVOLUCIÓN MEXICANA?

El presente *ensayo politológico de investigación* que sustento, así como la *tesis* que formula y defiende, arranca del convencimiento sobre la *excepcional importancia histórica y política* de que dispone el *fenómeno revolucionario* implicado en el *acontecimiento insurreccional* y en la *existencia misma del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*, desde su irrupción pública el primero de enero de 1994 y el proceso a que ha dado lugar a lo largo ya de nueve años.

En lo que al *enquadre analítico* de la tesis se refiere, debo decir que como trabajo de investigación y seguimiento, parte de mi creciente preocupación acerca de lo necesario que resulta el ofrecer una *propuesta seria de interpretación rigurosa* (desde la *ciencia política*) que sea *sistemática y objetiva* (vale decir, *científica*), acerca de este *movimiento revolucionario* que se ha vivido en el México de las postrimerías del siglo XX y de inicios del XXI, alentado de un modo decisivo por un sorprendente y asombroso EZLN, así como por la novedosa *perspectiva democrática radical* que éste introdujo al proceso político mexicano y a los propios referentes categoriales con que trabaja la *ciencia política*.

¹ Gustav Landauer, *La Revolución*. Barcelona, Ed. Tusquets, 1977.

No cabe duda de que la aparición del EZLN ha marcado, con su impronta, la historia política contemporánea del México de las postrimerías del viejo siglo y del nuevo que recién inicia. En ese sentido, la presente tesis, además de *caracterizar el proceso de irrupción del neozapatismo*, pretende contribuir con su grano de arena a la comprensión cabal tanto de las *motivaciones como de las finalidades últimas de los zapatistas*. Persigo, entonces, ofrecer una *interpretación* (entre muchas otras) sobre este *fenómeno insurreccional*, así como de su *desarrollo ulterior*, en medio de los complejos dilemas presentes para la lucha social de los mexicanos que han venido luchando —de larga data— en favor de una muy postergada *transición democrática*, que tampoco arribó con el gobierno del panista Vicente Fox al *poder ejecutivo*, tras siete décadas de *presidencialismo autoritario* priista.

El EZLN —¿qué duda cabe?— surgió a la escena de la historia finisecular mexicana para luchar en favor de esa incluso hoy diferida *transición democrática* y para combatir, junto con un espectro plural de otras fuerzas —viejas y nuevas—, contra el viejo y obsoleto *régimen presidencialista* y el *sistema de partido único de estado* —recientemente *derrumbado a nivel nacional*—, pero también para detener al *neoliberalismo rampante* —que se mantiene, consolida y amplía—, y que sin duda es el responsable directo del deterioro generalizado de las opresivas condiciones de vida del pueblo mexicano.

La literatura varia que alrededor de la *insurgencia indígena-comunal* ha surgido a lo largo de ya nueve años no es poca ni mucho menos. Artículos, crónicas, entrevistas, análisis, reflexiones, una catarata de comunicados del propio ejército campesino-indígena insurrecto en la hábil pluma del *subcomandante insurgente zapatista Marcos*, e, incluso, muchos libros a los cuales sin duda habrán de sucederle otros muchos más, demuestran no sólo la *extraordinaria relevancia del fenómeno* objeto de reflexión en la presente *tesis*, sino además el interés notorio

que ha logrado concitar —en la inconforme *sociedad civil* del país— este ejército indígena-comunitario que ha puesto, en el centro de sus preocupaciones y con su *ética rebelde e insobornable*, el reto impostergable de *construir una democracia radical de fuerte contenido popular*.

Los escritos en que se narran los acontecimientos conocidos de este apasionante proceso, en los que se multiplican los análisis y las reflexiones —en pro y en contra— alrededor de todas sus aristas sobre este singular y *nuevo actor político* que puso en crisis al régimen y al sistema mismo, confirman la relevancia del EZLN como un *objeto de estudio válido* y, aún más, como enormemente *necesario para comprender en su integralidad el complejo proceso de cambios que recién empieza a vivir el país*.

El objeto de este trabajo de *tesis* consiste en analizar la *fenomenología* de este *ejército campesino, indígena y comunal*, que descendió de las montañas y apareció en las cañadas y la selva —en medio de la noche— para instalarse en la historia. Aparecieron en la bruma de los altos con su *discurso político* que analizaremos en detalle, para *cuestionar, controvertir y combatir al ilegítimo poder constituido*. Muy pronto, lograron influir de manera decisiva en la *metamorfosis* que con agilidad ha venido *reformulando toda la vida política mexicana* —en curso— a partir de la madrugada del primero de enero de 1994, fecha sin la cual, por ejemplo, no podría comprenderse el 2 de julio electoral del año 2000, ni la asunción del *Poder Ejecutivo* por el primer presidente no priísta en siete décadas, a partir del primero de diciembre del mismo año. Esto es lo que estudiaré aquí. Persigo la *comprensión integral del proceso* y la *definición hipotética* de algunos de los escenarios —desenlaces factibles— para la prospectiva, inmediata y mediata, de futuro. Buscaré el *análisis sistemático*, científico-social, que sea capaz de caracterizar en su adecuada *dimensión y desde la política*, el complejo *fenómeno neozapatista*.

Veremos su impacto y significado para la sociedad mexicana de nuestro tiempo, hoy inmersa en el desenlace de la *larga crisis terminal* del viejo sistema —al tiempo económico y político—, y que resultaba ya a todas luces obsoleto e inviable. *Crisis*, en efecto, del *presidencialismo autoritario* y de la *vieja hegemonía* del otrora —durante mucho más de medio siglo— *partido único de Estado derrotado en las elecciones presidenciales del año 2000*.

1994, visto desde ahora, se ha convertido para el recuento político del país y de su historia reciente, en una *referencia inevitable* que es —al mismo tiempo— *un punto de inflexión* en el análisis referido al verdadero *partaguas* que, en los hechos, el EZLN planteó con la *situación revolucionaria* en que colocó al *proceso de cambio en México*. Se trató de un gran desafío planteado en contra del caduco *sistema oligárquico-corporativo* tradicional aparentemente ya derrotado y de la actual *tecnoburocracia neoliberal* y blanquiazul en la gestión dominante del país y en favor del *capital financiero multinacional*.

La sola existencia del EZLN implica un *proyecto de resistencia contrainstitucional* y una *propuesta emancipadora* que ha venido demostrando ser verdaderamente original. No es por otro motivo, entonces, que su *proyecto de resistencia* y de *cambio*, así como su *propuesta de emancipación indígena y social*, en general, ha venido siendo recogida con una creciente y consciente sensibilidad por parte de una *sociedad civil* —cada vez menos pasiva y más politizada—, que se moviliza y se organiza *autónoma e independientemente*, al margen de los *actores políticos* tradicionales por excelencia, por cierto, también ya muy cuestionados: los *partidos políticos*. Con estos organismos, dicho sea de paso, nos encontramos con *instituciones en crisis* que no han logrado comprender en su real magnitud el *fenómeno revolucionario* que el EZLN logró desatar. Y ello demuestra la *ambigüedad*, cuando no la *oposición* y el abierto *cuestionamiento de los partidos políticos al EZLN*, incluyendo al

Partido de la Revolución Democrática (PRD) que muchos consideraron incorrectamente como la expresión político-partidaria más influyente e importante de la *izquierda mexicana*. Porque como bien dice Jean Baechler:

*“Un fenómeno revolucionario pone siempre en contacto únicamente a dos campos, por lo menos tendencialmente, pues, por un lado, están el orden y sus defensores y, por el otro, aquel o aquellos que lo someten a discusión. Esto provoca algunas consecuencias importantes. En realidad, un fenómeno revolucionario opera una dicotomía irreductible en la sociedad, es decir que siempre equivale a una ruptura del contrato social, no por simple disolución de éste, sino por un acto de voluntad —revolucionaria— de la disidencia. En el pensamiento, resulta de esto que una ideología revolucionaria tiene necesariamente una visión dualista de la sociedad. Como resultado, cuanto más se aproxima al modelo dualista, más probables son las revoluciones en el seno de una sociedad concreta, e incluso más seguras. Así, la fuente más constante y más eficaz de contestación ha sido siempre la sujeción de una sociedad por otra. A decir verdad, aquí nos encontramos en los confines de los fenómenos revolucionarios y la guerra.”*²

En nuestro concepto, los acontecimientos que desde Chiapas a partir de enero de 1994 lograron sorprender y conmover al mundo, han demostrado constituir —a contrapelo de sus detractores institucionales y oficialistas— no el delirio trasnochado de *aspiraciones revolucionarias de principio de siglo*, como alguien lo señaló, sino que representan —antes bien— el inicio, renovado y profundo, de una *revolución política de nuevo tipo*, distinta por sus prácticas a cuantas le antecedieron en Latinoamérica hasta las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX que finalizó.

Parece tanto más necesario enfatizar lo anterior —ese rasgo de la *caracterización del EZLN* en tanto que *ejército campesino-indígena y comunal*—, en la medida en que su sorprendente y madura organización

² Jean Baechler, *Los fenómenos revolucionarios*. Barcelona, Ed. Península, 1974. pp. 57.

y, desde luego, su irrupción abierta en la escena política y en el complejo proceso de cambio acelerado que vive inconclusamente el país, ocurrió en un momento de la “*coyuntura geopolítica*” a escala internacional, signado –tal y como se verá en la evaluación económica del neoliberalismo fondomonetarista en México– por una costosísima e irresponsable *restauración de esquemas conservadores*. Bástenos recordar aquí cómo la *tecnoburocracia neoliberal del salinismo*, antes de la *insurrección indígena*, había recalentado con la imposición del *Tratado de Libre Comercio (TLC)* en nuestro país, la creencia en las presuntas –y evanescentes– “bondades” del egoísta *liberalismo económico* autodefinido como “*modernizador*”.³

Para la *dogmática neoliberal* (un *nuevo totalitarismo* del tiempo de *globalización excluyente* que vivimos), tras la caída de los siempre mal llamados “*países socialistas*” del pasado, queda ratificada la tesis según la cual la “*era de las revoluciones*” había concluido. Esta visión interesadamente ideológica, por ejemplo, quedó consignada en el fallido texto *La utopía desarmada* del politólogo Jorge Castañeda y actual ex Secretario de Relaciones Exteriores del gabinete de alternancia conservadora de Vicente Fox. Pero nada tan falso. *La utopía se rearmó*. Muy pronto, la historia política contemporánea de este México latinoamericano y profundo nuestro, replicaría para contradecir tal visión ideológica. Gracias a la insurrección de enero de 1994, se le imprimió –de facto– un desmentido categórico a las apresuradas conclusiones con que exhibían su ignorancia los “*finalistas de la historia*”, como en el caso del ya muy conocido y cuestionado *Francis Fukuyama*, en su calidad de asesor del *Departamento de Estado norteamericano*.

³ “*Modernización neoliberal*”, por cierto, de fuerte contenido autoritario y excluyente. En América Latina, el *neoliberalismo* no sólo sobrendeó a nuestros países, sino que hizo caer los ingresos y el nivel de vida en forma escandalosa, como lo confirman los indicadores existentes. Al respecto, puede consultarse la pertinente óptica de Ortiz Wagdyamar, Arturo, en *El fracaso neoliberal en México*. México, Ed. Nuestro Tiempo, 1988.

De hecho (y he ahí un elemento primordial del balance acerca del *zapatismo al amanecer de un nuevo siglo*), en la *novedad de su discurso*, en la *fresca originalidad incluyente de sus reivindicaciones*, en la *productiva recuperación de la dimensión ética para la política* que ensaya, así como en los amplios alcances de su *inteligente proyección comunicativa*, el EZLN logró —muy pronto— amalgamar la *reformulación de un claro y nuevo proyecto de cambio social democrático para México como aquí se fundamentará*. En eso estriba, me parece, el aporte del EZLN en cuanto esfuerzo por el cambio democrático mexicano más allá de lo puramente electoral. La sola existencia de los zapatistas, desde su irrupción en el panorama político nacional, planteó un *desafío al régimen*, que si de un lado intentó mantenerlo en estado latente de manera regional, de otro lado no terminó nunca por aprender a contenerlo sin resolución de los problemas que dieron origen al levantamiento, ni el cómo dar respuesta a sus legítimos reclamos ancestrales. Es por eso, tal vez, que convenga voltear a la raíz, originaria y ancestral, de este *movimiento henchido de dignidad*. El más importante vocero del EZLN, el *subcomandante insurgente zapatista Marcos*, lo plantea con vena literaria en la que el empleo de una fuerte simbología que hace evidente el *sincretismo* de que el EZLN es resultado, le confiere al discurso político zapatista un sentido emotivamente preciso:

“Llegamos a la tierra de la luz, a las montañas infinitas, allí donde los valles son estado de ánimo, lagunas de sentimientos, tierra de Chiapas, de montes y laderas, de fríos y calores, tierra de indígenas, mundo maya que ha parido un sexto sol a la vez que una revolución. Chiapas, con la mirada de viento que limpia, clama hasta los cielos. Se adentró la lucha por un callejón sin salida. Pero la tierra estaba preñada y la mañana rompió el silencio. Se adentró la herida en la carne y la sangre se defendió en un chorro de muerte contra el agresor. Manos rojas, rostros contrabechos de hipocresía, teñidos ahora de mentira. No hubo más arma que la sangre lanzada a gritos, un ¡Ya

Basta! de fuerza telúrica desencadenada. Rebasó el agua mansa la vasija que la contenía y se hizo río bravo en movimiento.”⁴

Este proceso será lo que estudiaremos. En lo que al título del presente trabajo de tesis se refiere, me parece que intenta describir y hace alusión a los elementos cardinales sujetos a nuestro estudio, el cual pretende analizar, centralmente, lo siguiente: la *visión de la democracia*, de la *libertad* y la *justicia* en el *discurso reivindicativo y de cambio* del EZLN, en oposición a la visión del *paradigma democrático-liberal capitalista* (con el cual lo *compararemos*) y desde el cual se le ha opuesto tanto la vieja como la nueva visión gobiernista e institucional en crisis, contra la que el EZLN lucha, como lo hacen muchas otras *resistencias colectivas* a todo lo largo y ancho del país y de los medios para que se hagan realidad.

DE LA PRIMERA A LA SEGUNDA REVOLUCIÓN MEXICANA

Afirmar a manera de *hipótesis* que, con la irrupción del *fenómeno político-militar neozapatista*, asistimos a la evidenciación del desarrollo en nuestro país –al menos *en germen*– de un proceso que se orienta hacia lo que definimos como la *segunda Revolución Mexicana*, nos obliga a documentar de manera rigurosa esta sin duda arriesgada *hipótesis de trabajo teórico* para nuestra investigación caracterizadora de “*La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*”. Y sin embargo, esto es, precisamente, lo que intento desarrollar en el presente *ensayo politológico de investigación*. Motivado por la imperativa exigencia derivada naturalmente de la anterior afirmación, el objeto del presente apartado será el de erigir los “*pilares de soporte*” argumental que sean capaces de resistir los embates de interpretación contrarios a la óptica que ofreceré, y para la formulación de nuestra *hipótesis de*

⁴ Palabras del *subcomandante insurgente zapatista Marcos*. Citado por Guiomar Rovira, en *¡Zapata Vive! la rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas*. Barcelona, Ed. Virus Editorial, 1995. pp. 5.

trabajo teórico. Se trata, por tanto, de “*tender los cables*” que posibiliten la formulación “*conectiva*” de ese “*punto histórico*” que busca establecer los elementos relacionales y analíticos en el vínculo reivindicativo entre aquella, *la Revolución Mexicana de 1910-1917* –aquel proceso ya exhausto institucionalmente hablando de mucho, mucho tiempo atrás– con el que nos ha tocado vivir en los estertores de un siglo convulso en cuyo ocaso convergieron *ideales y afanes emancipatorios*, con *principios autoritarios* redivivos en el contexto de culto irresponsable a la *economía de mercado neoliberal* en boga, tan pregonada desde la bancarrota teórica que testificamos, económica y políticamente hablando del *status quo*. No hay duda de que, en ese escenario convulso y crítico, tan propio al obsoleto y decadente *sistema político mexicano* (que no fue remozado ni siquiera con la invasión electoral de *Acción Nacional* y los *amigos de Fox* al poder ejecutivo), la figura política del EZLN apareció y se ha mantenido como un determinante y determinado *nuevo actor político*.

Se trata de aportar, entonces, con esta reflexión aquí, un mejor y más claro *conocimiento teórico*, desde la *ciencia social y la politología*, acerca de la *crisis finisecular* de nuestro sistema político. Sistema político, por cierto, que revela hoy –no solamente– una “*crisis de representación*”, sino también otra de “*consenso*” y de “*legitimidad*” (en parte temporalmente paliada por la derrota del priato pero no resuelta). Es, en nuestra *historia política contemporánea*, la cual resiste cualquier conclusión apresurada tan típica del nuevo facilismo teórico oficial que tanto abunda, en donde se asentará y discurrirá la reflexión que emprendo.

Desde que apareciera en forma tan sorprendente y asombrosa, la madrugada del primero de enero del 94, la historia política del EZLN crece y se fortalece atrincherado en una muy hábil *estrategia comunicativa* y en la *autoridad moral y ética* que ha logrado legítimamente

consolidar. Entre tanto, el menguado poder del viejo régimen que había devenido obsolecente, naufragó hacia la derrota político-electoral por la presidencia de la república el 2 de julio del año 2000.

Interrogarnos, entonces, por las *determinaciones fundamentales* de un fenómeno y una *situación revolucionaria* como la que se ha vivido y que se sigue viviendo; describir cómo es que se combinan sus circunstancias en la compleja red del rejuego político entre los diversos actores; indagar acerca de la dinámica de su movimiento interior y los eventuales escenarios ulteriores hacia los que podría transitar el proceso más allá del triunfo electoral foxista, son todos elementos que se colocan en el foco analítico de la reflexión que habrá de intentar ofrecer *La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*.

¿Existe relación —preguntémos— entre la primera Revolución Mexicana de 1910-1917 y la actualmente potencial segunda revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI? En lo personal, una vez explorado un buen trecho bibliográfico, me inclino por la idea de que, desde el punto de vista reivindicativo —y por la base social, civil y popular que anima al proceso contemporáneo—, sí.

Efectivamente. El vínculo programático entre la primera revolución social del siglo XX, y la *revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo* (la primera del siglo XXI), resulta ser mucho más íntimo de lo que han tendido a considerarlo los estudios recientes de todo tipo. A fin de esclarecer tal “*relación conectiva*”, iniciaré aquí un comentario sobre el que volveré después de manera más precisa, tratando de fijar las determinaciones fundamentales de la *Revolución Mexicana*, la primera, de 1910-17. Acto seguido, trataré de caracterizar los motivos profundos que condujeron a la *organización político-militar del nuevo actor político* —el EZLN— en cuanto detonador de una verdadera *situación revolucionaria* en el México de nuestro dolido tiempo histórico

contemporáneo. Esta introducción, dicho sea de paso, se complementa con el *poscriptum* de la presente tesis, en el cual se ofrece un obligado *balance político electoral* sobre lo acontecido en julio del 2000. Se trata, con el *poscriptum*, de un alegato donde intento demostrar por qué la *alternancia conservadora foxista* no es una verdadera *transición democrática* sino una pura refuncionalización recrudescida del neoliberalismo, y donde se señala cómo el desplazo del PRI del poder ejecutivo, no anula la corrección, la vigencia ni la necesidad de la lucha del EZLN incluso después del derrumbe del *viejo régimen presidencialista* hegemónico durante siete décadas por el añoso *partido de Estado* y que ahora intenta reconstituirse.

Complementan la presente *introducción* un comentario referido al *marco teórico* y sus implicaciones en el *método de investigación* seguido en *La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, y unas breves referencias sobre la influencia y el impacto de que disponen tanto el pasado *conflicto bélico internacional* que tuvo por teatro de operaciones al convulso *Medio Oriente* (en especial *Afganistán* así como la propia *sociedad norteamericana a partir del 11 de septiembre*), y el nuevo conflicto en gestación con la amenaza de una nueva *guerra tecnológica* que podría detonarse —y que sería la *segunda guerra del Golfo Pérsico*— para la *revolución zapatista* en el contexto del despuntar de un naciente *milenio*.

LA PRIMERA REVOLUCIÓN MEXICANA

Es indudable que la *Revolución Mexicana de 1910-1917* constituye, en términos políticos, el gran referente del siglo XX mexicano y del propio régimen priísta que capitalizó, a favor suyo, una larga hegemonía que conculcó toda posibilidad a favor de una verdadera *democracia política* y de una *sociedad justa y libre*. Más allá de los hechos histórico-políticos definibles y que su nombre denota, parece correcto afirmar que la *Revolución Mexicana*, vista desde sus *efectos institucionales*

configuró, tanto en *lo ideológico como en sus realizaciones empíricas* —por razones históricas y estructurales— un vigoroso instrumento de dominación en manos de una suerte de “*monarquía sexenal*”, invariablemente colocada en las antípodas del genuino *sueño liberador* que la revolución —desde la perspectiva popular— intentó materializar. Así, la “*ideología de la Revolución Mexicana*”, con su creciente *institucionalización autoritaria* y su consecuente sujeción al viejo *pacto corporativo* que la desnaturalizó, devino en una especie de “*fetichismo aglutinador*” en torno al *status quo*, el cual, con velocidad relampagueante, se alejó del afán emancipatorio de sus *inspiradores originales* y sus *candillos populares más importantes*: los hermanos Ricardo y Enrique Flores Magón (junto al Partido Liberal Mexicano), Francisco Villa y, sobre todo, Emiliano Zapata.

Si de un lado parece correcto afirmar que la Revolución Mexicana de 1910-17 constituyó uno de los tres acontecimientos de mayor profundidad en la *historia del México Independiente*⁵, de otro lado es muy claro que una cosa fue la revolución en la etapa de dura conflagración militar, y otra, muy distinta, la ideología que sostenía ser la “*continuidad institucional*” de sus logros reales y aparentes en el entorno cuasicivilista posrevolucionario. Marcada por la *tragedia*, por la *paradoja*, por su *carácter inconcluso*, así como por su “*interrupción*”⁶, puede afirmarse que, más duraron sus hostilidades bélicas que el ágil proceso hacia su *gradual degeneración acelerada* y que culminaría por convertir a la revolución en lo opuesto que dijo buscar en cuanto *gesta revolucionaria* y de *transformación social justiciera*.

⁵ Los historiadores más consistentes, coinciden en afirmar que, los otros dos acontecimientos fueron, sin margen alguno de duda, la *Reforma juarista* y la *expropiación petrolera*. De otro lado, digo que el camino hacia el que avanza el proceso en México, es hacia la “*segunda revolución mexicana*”, porque la revolución de 1910-17 es el gran referente político del siglo XX mexicano, de ahí que no haga alusión a las tres grandes revoluciones del siglo XIX en nuestro país.

⁶ Así se titula, sugestivamente, un importante texto muy popular y leído del escritor de origen argentino y naturalizado mexicano, Adolfo Gilly: *La Revolución interrumpida*. México, Ed. El Caballito, 1972.

En efecto, la *Revolución Mexicana* muy pronto aquejada por una *crisis moral e ideológica* en extremo grave, fue tendencialmente degenerándose, tal y como se fue haciendo cada vez más evidente a lo largo de todos sus *regímenes posrevolucionarios* con —tal vez— una sola pero relevante aunque controversial excepción: *el cardenismo*. Éste, en los hechos, configuró una especie de virtual “*interregno populista*”, colocado no sin dificultades en medio de los *capituladores institucionalistas de la revolución*: desde el mismo *Francisco I. Madero*, que obligaría a *Zapata* a romper con él, pasando por *Huerta* y por *Carranza*, que sería el responsable de la muerte, en *Chinameca*, del *caudillo del sur*, hasta *Obregón*, con su costosísima *tentación reeleccionista*, así como con *Calles* y todos los demás que vendrían después de *Lázaro Cárdenas*, quien expulsaría a *Plutarco y su maximato del país*.

Dado que el tópico central aquí es éste, una pregunta parece obligada: ¿*qué queda del contenido inicial de un proceso revolucionario, cuya fecha de nacimiento va más allá de una distancia histórica nonagenaria?* Desde el punto de vista de su *contenido emancipatorio original*, absolutamente nada. Nada más allá de un *ejemplo histórico que prácticamente había sido ignorado* en nuestro tiempo por el inconsciente colectivo y la memoria de los mexicanos, hasta que el *brote zapatista de 1994* reactualizó el debate sobre la *vía armada* al seno de la *izquierda* y la *lucha social*. Ahora, justamente ahora, cuando otra vez fuerzas político-militares nuevamente emergen a la palestra histórica nacional (evocando además su original inspiración en el *caudillo del sur*, *Emiliano Zapata*, quien junto a *Flores Magón* representan las más limpias e incólumes figuras revolucionarias, y evocando también —por aquello del lugar preponderante que ocupa la *dimensión étnica* de la grave contradicción social que conduce y explica el surgimiento del EZLN—, de *Votán*), su *caracterización* parece algo imprescindible politológicamente hablando. Parece lógico pensar que, aquella ya añeja revolución, la *primera revolución social del siglo XX*, ya no existe; dejó de ser; murió

calladamente sin que alguien desde el poder institucionalizado se diera por enterado y se interesara por impedirlo a lo largo de más de medio siglo, o, siquiera, cayera en cuenta de ello.

El *lazo de continuidad* que, afirmo, existe entre la Revolución Mexicana de principios del siglo XX, y la que está en *germen*, la segunda revolución mexicana (o *La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*), tiene que ver con el hecho de que, ésta revolución reivindica demandas que aquella revolución del amanecer del siglo anterior también exigió como reclamos suyos siempre postergados, inconclusos, o bien irrealizados.

La revolución de principio del siglo XX constituyó incontrovertiblemente —cuestión esta reflejada en el enorme peso histórico que tuvo en el pasado a escala universal— un hecho de enorme *valor histórico*. Como “*accidente de la historia*”, la revolución desencadenó un proceso de tal importancia, como he dicho ya, que se convirtió en uno de los tres acontecimientos de mayor profundidad en la historia fundacional del *México Independiente*.

Y esto que afirmo se puede sostener a partir del hecho de que la *Revolución Mexicana* ya no existe, desde hace mucho tiempo; desde la gestación de los *gobiernos posrevolucionarios* y que, al institucionalizarse, se alejaron del pueblo que decían “*representar*” y, por ende, de los *afanes democratizadores que la animaron: sufragio efectivo y no-reelección, primero; tierra y libertad, antes, después y siempre*. Se abrió el espacio para la reproducción concatenada de un *poder autoritario y oligárquico* de un corte profundamente conservador. Así, no hay duda de que la aparición histórica de la Revolución Mexicana ocurrió en un momento de la “*biografía*” política nacional, ya signada por la presencia de una crisis moral e ideológica de suma gravedad, como rasgo distintivo de la dictadura de *Porfirio Díaz*. Para modificar tal estado de cosas, los revolucionarios creían entonces que la lucha liberadora podría salvar

al país del viejo régimen porfiriano y sus “científicos” antinacionales, para poder lanzar la marcha de su desarrollo con progreso y libertad hacia adelante, en provecho real del pueblo mexicano todo. Esto era lo que los más genuinos y puros revolucionarios mexicanos de principios de siglo creían, aunque no fue en ello hacia lo que derivó el proceso ulterior que sucedió a la derrota democrático-popular. Y es que no sólo la *Revolución Mexicana* vivió un proceso de paulatina *adulteración*, sino que —un hecho bastante frecuente en la historia oficial—, se trató con ella de un *proceso frustrado*, de *derrota en principio parcial*, pero *derrota plena*, en fin, una vez que la *revolución devino institucionalización burocrático-oficial*. Esta metamorfosis del *pacto social* emanado del *Constituyente de Querétaro de 1917* hacia su *metástasis*, tanto más condujo al desfiguro de la revolución, entre más se adelantaba el país en el siglo XX mexicano y caminaba hacia la consolidación del *presidencialismo* y de la *hegemonía corporativa oficial* del entonces naciente *partido de Estado*. Este es, por cierto, un saldo perverso del cardenismo histórico y que hoy sus epígonos silencian. Muchos no advirtieron tal tendencia histórica, y de entre ellos algunos lo advirtieron apenas ahora desde 1994, merced a la *revolución zapatista que se desarrolla en el umbral del nuevo siglo XXI*.

Con el fenómeno desencadenado por el EZLN parece correcto y pertinente hablar, por lo tanto, de un *proceso* que (en sus aspiraciones) impulsa hacia una *segunda revolución mexicana en un sentido político nuevo*, que bien podría generalizarse a todo el país más allá de su *estallamiento chiapaneco inicial*, si se conjugaran distintos elementos que habremos de referir. Por su *contenido*, nos remite y conecta con el movimiento revolucionario de principios del siglo pasado. Aquel proceso, por su naturaleza diversa y por su espontaneidad, se nutrió de *muchas vertientes*. Tantas como la propia diversidad del amplio espectro social que presentaba en su *composición y territorialización* aquella gran conflagración militar de estatura histórica y universal. Vida y

principios, pueblo y caudillos, sociedad e instituciones, todo un mundo complejo, contradictorio y en apariencia inmóvil, se vio sacudido por la fuerza convulsa y el aliento de cambio que emergió telúricamente a la superficie del todo social en agitado movimiento merced a la "*chispa revolucionaria*".

Sobre todo esto habría muchísimo que decir, pero sería algo que no podemos emprender en la presente introducción con detalle. Bástenos por el momento sólo con afirmar que la *historia política y social mexicana* —como frecuentemente también ocurre con la propia *historia universal*— es una historia que "*tartamudea*" y que parece *repetirse de nuevo como un ciclo que permanentemente recomienza*.

En rigor, no resulta del todo correcto referirse a los acontecimientos de 1910-17 como de *una*, sino más bien como de "*muchas revoluciones*". Sin embargo, en la demanda emancipatoria y social que tuvo en primer lugar a la *gesta anarquista-liberal del magonismo* por guía (el *primer gran detonador revolucionario* presente ya como influencia ideológica y cultural desde las *huelgas de Cananea y Río Blanco* en 1905 y 1906, respectivamente), y que más tarde se expresaría en la *lucha democratizadora de la revolución maderista nutrida por los clubes antireeleccionistas* que estallaría violentamente el 20 de noviembre de 1910 (al abrigo de las demandas de "*sufragio efectivo, no-reelección*"). Esta sinuosa trama, al final, encontraría su misma línea de continuidad histórica en la *epopeya agraria campesino-indígena zapatista* a favor de *Tierra y Libertad*! Y su aliento vital condensa en estos tres grandes animadores (a quienes debiera incorporárseles sin duda *Francisco Villa*, acompañado por el genio militar del general *Felipe Ángeles*) de la inconclusa lucha liberadora mexicana siempre, a lo largo de todo siglo XX que feneció.

Todos estos son datos decisivos y vitales en el gran impulso transformador de lo social que se conoce como la *Revolución Mexicana*

y que, si se la mira por sus *resultados*, terminó *derrotada en strictu senso*. Si ello es cierto, verdadero también fue el hecho de que, alrededor del llamado maderista por el *sfragio efectivo* y en contra de la *reelección presidencial* —como decía antes, reclamamos hasta hoy inéditos en un sentido pleno— empezaron a agruparse las grandes necesidades históricas de los movimientos rebeldes: el aún entonces joven *movimiento obrero*, pero sobre todo, el enorme y determinante del *campesinado indígena rural*, que emergía reclamando cambios y reivindicaciones frente al *incipiente desarrollo capitalista mexicano*, tal y como se venía gestando con el despuntar del siglo XX. *Tierra y libertad; justicia social; educación y desarrollo*, muy pronto se integraron al programa de lucha por *sfragio efectivo* y por la *no-reelección*.

Tras de esa dinámica, la población rural empezó a girar movilizad y en armas por todo el país, reconociéndolo e integrándolo: Aguascalientes y Yucatán, Sonora y Zacatecas, Morelos y Chihuahua, los pequeños poblados y las ciudades provincianas recibieron y despidieron a *ese México bronco* que empezó a ser *protagonista directo de la historia*, con una sintomática excepción: *Chiapas*. De ese modo, el *pueblo mexicano* (que ya había emprendido desde antes sus primeros pasos con la *Guerra de Independencia* y que había logrado salir avante de su *reforma liberal juarista*), daba un gran paso más hacia su conversión en *sociedad civil* y no sólo en *república soberana*.

A casi un siglo de tal acontecimiento y a la vista de las duras circunstancias que caracterizan al mundo turbulento del fin del viejo siglo y el despuntar histórico del nuevo, muchos se preguntan hoy: *¿viven todavía las revoluciones?* Naturalmente podemos responder que no del mismo modo en que ocurrieron desde los inicios del siglo XX hasta finales de la década de los setenta del siglo que ha finalizado, aunque por supuesto que sí existen, al menos lo creemos así, bajo una *forma nueva*, que los *neozapatistas* lograron madurar sintetizando su

experiencia. Si es claro que no existen las propuestas categóricas para la tan compleja pregunta que nos hacemos, ya desde el tiempo de *Luis Cabrera*, precisamente, pareciera haberse anticipado la respuesta, en su pequeña obra histórica que es *La revolución es la revolución*⁷.

Estamos ante acontecimientos en los que el *ciclo largo* de la *historia del siglo XX mexicano* se fue consumiendo en los episodios nacionales de sus *ciclos cortos* que la alimentaron, haciéndola densa en sucesos relevantes. Sin embargo, y como hemos dicho ya, el ciclo largo de la *Revolución Mexicana de 1910-17*, hace mucho que quedó agotado. Por mi parte, soy de la opinión que era una tontería digna del decadente *status quo* que no sin eufemismo se autodenominaba como “*modernizador*” desde el surgimiento de su etapa neoliberal (de 1982 hacia adelante) el afirmar que el país (“*gracias a ellos*”) transitaba por el momento de “*reforma social*” de una revolución, que el PNR (1928-1938), el PRM (1938-1946) y el PRI (1946-2000) asesinaron y embalsamaron desde hacía mucho tiempo antes del fenómeno EZLN. No obstante, no puede reformarse lo que ya había dejado de ser *revolución* para devenir y convertirse en *contrarrevolución*; lo que se definía como “*reforma*” y, en los hechos, implicó *contrarreformas regresivas* al interés democrático y popular nacional.

Agotada la revolución con la nueva conformación social que reprodujo y que exacerbó la injusta desigualdad de siempre, se puede observar —nítidamente— el “*caldo de cultivo*” que se viene configurando ahora en el país, con el conato notorio de despertar del largo sueño al *México profundo y bronco* nuestro. Podemos afirmar que, si el proyecto liberador que contenía la aspiración justiciera de la revolución de 1910-1917 no terminó nunca por cumplirse, en el umbral del siglo

⁷ Revisese, al respecto, el pertinente enfoque que sobre la cuestión ofrece y sobre el mismo Luis Cabrera, la historiadora Eugenia Meyer. En *Luis Cabrera: teórico y crítico de la Revolución*. Ed. Sep-Setentas, México, 1972, pp. 61 y ss.

XXI los mexicanos bien pudiéramos (por necesidad) estarnos encaminando a una todavía inadvertida *segunda revolución, ya larvada*, y que, recogiendo el sueño de libertad de entonces, pueda alimentar a un nuevo *proyecto nacional democrático e incluyente* como hacen hoy — ejemplar y dignamente— los *indígenas-campesinos del EZLN*.

Y es que las *revoluciones*, no lo olvidemos, también son *mortales*. No son hoy, como nunca lo fueron en el pasado, inmortales. Por el contrario, en el proceso inevitable de su desfallecimiento, las revoluciones generalmente han logrado dejar una huella profunda en el corazón de la posteridad, gracias a sus agentes protagónicos y sus actos, acompañados por sus testigos observadores e investigadores que las documentan, tal y como lo han hecho los grandes historiadores que las narran e historizan. Éstos, a mayor distancia en los siglos; aquéllas, las revoluciones, a mayor hondura en el espacio geográfico de su respectivo tiempo histórico.

Siempre llega el momento en que las revoluciones pierden actualidad, dejan de ser *revolución* porque agotan su vitalidad creadora o extravían el rumbo en la dinámica cambiante de los hechos. Bien porque realizan su tarea en la historia que define o redefine sus coordenadas, o porque surgen y aparecen *nuevas fuerzas* que las *contienen* o las *superan*.

Y a propósito de lo anteriormente señalado, no podemos dejar de advertir que, antes que cualquier otra cosa, las *revoluciones sociales* constituyen *hechos históricos* y todo lo que es histórico implica, necesariamente, *transitoriedad*. *Historia* que quiere decir *movimiento, cambio, ansia y propósitos de mejoramiento en las condiciones sociales humanas del tiempo en que las revoluciones ocurren*. Recordemos que, como tuvo en su momento a bien plantear con una muy clara visión y con gran inteligencia en México, don Jesús Silva Herzog:

*"La historia es el drama del hombre y las revoluciones son episodios en algunos de los actos del drama; y pasan los episodios y los actos y vienen otros actos y otros episodios: y la tragedia siempre vieja y siempre nueva continúa desenvolviéndose en el escenario del mundo."*⁸

En lo que a la *interpretación de la Revolución Mexicana* se refiere, múltiples han sido los interlocutores de un debate vasto y plural que ha perseguido, a lo largo de mucho más de medio siglo, fijar la *"interpretación correcta"* o la *más consistente*. Sin embargo, está fuera de toda duda de que tal debate (más que una cuestión solamente *académica*, es sin duda *política*) no puede quedar enclaustrado en la pugna por *establecer "adecuadamente" el carácter de la Revolución Mexicana: democrática, burguesa, popular, antiimperialista, campesina, etc.* Tampoco, y ello es claro, a propósito de su *secuencia evolutiva: revolución concluida, derrotada, triunfante, inconclusa, interrumpida, permanente, etc.*

Lo relevante, lo sustantivo o cardinal, a propósito del debate plural acerca del *carácter de la Revolución Mexicana*, obliga —antes que a cualquier otra cosa— a entender con solidez analítica qué demonios fue la revolución en la alborada del siglo que recién finalizó. El sentido que puede tener la indagación de sus *determinaciones*; el *cómo* es que ellas se combinaron para conferirle su *carácter y naturaleza*; la explicación en la *lógica de su movimiento interior*; así como el *resultado final hacia el cual desembocó* en su *corte histórico "último"*, resulta útil en la medida en que los elementos ideológicos (por lo demás inevitables en un tópico como este) neutralicen la tendencia a la suplantación de los *acontecimientos reales*. El reto o la exigencia, en lo que a tal cuestión se refiere, no puede ser otro que la ubicación de su *carácter concreto* en cuanto que *totalidad a la que se analiza*. Lo mismo ocurre en lo que toca al abordaje del *carácter de clase* específico de esta revolución, cuya naturaleza redundó en la *combinación desigual* de sus rasgos como

formación económico-social específica y particular. No puede soslayarse, por ende, que el resultado combinado de sus ingredientes obedece a que las revoluciones, vistas en sus resultados, son siempre producto de combinaciones desiguales inherentes, como elementos específicos de cada formación económico-social, en las que surgen y se desarrollan todas las revoluciones sociales.

¿Qué es una revolución? Desde el punto de vista definitorio de su significado esencial, el genio político de *Trotsky* lo dijo, de manera sucinta, muy claramente:

"La historia de las revoluciones es para nosotros, por encima de todo, la historia de la irrupción violenta de las masas en el gobierno de sus propios destinos."

Justamente esto es lo que empezó a desarrollarse en *Chiapas*, casi diez años antes de la madrugada del primero de enero de 1994. ¿Podrá generalizarse y triunfar? Eso es algo sobre lo que tendremos una privilegiada oportunidad para pronunciarnos.

SOBRE EL MÉTODO COMO MARCO TEÓRICO

La presente tesis se ha valido de un *método de investigación* que es deducido del *método histórico-estructural* de Marx, aunque su seguimiento y aplicación no ha sido del todo *ortodoxo*, si se me permite la expresión de *Luckács*. En la presente tesis, esto significa que he intentado incorporar crítica y productivamente elementos metodológicos propios de la *política comparada* tan caros a la *disciplina politológica contemporánea*. De este modo, hay un *uso sincrético* de dos tradiciones metodológicas (que podrían argüir como irreconciliables muchos de los ortodoxos de una y otra corrientes) sino que, según

creo, no sólo no son necesariamente antagónicas, sino que, antes bien, han funcionado en la presente tesis como un *útil dispositivo analítico complementador para la investigación* de los alcances y límites que cada uno de estos encuadres paradigmáticos tienen por separado.

Si un *marco teórico*, obliga a un investigador a definir desde dónde es que se emprende una investigación, con qué *edificio categorial*, valiéndose de qué *recursos metodológicos*, debo decir que desde aquellos que proceden del *marxismo crítico histórico y estructural*, abierto al futuro, aunque no de un modo rígido ni puntual, en virtud a que el "*marxismo*" en que me ubico ideológicamente no tiene empacho en reconocerse como *herético* tal vez para muchos, en virtud de adscribirse a aquel sistema de ideas propio de aquello que se ha definido como *comunismo libertario*, o mejor, como *anarcocomunismo* al modo de *Daniel Guérin*¹⁰. Esto significa que mi posicionamiento ideológico es sincrético: *comunista en economía y anarquista en política*, como *sincrética* es la *síntesis democrática radical del EZLN*. Por tal razón, me cuento entre quienes siguen considerando que la alternativa para la organización social futura de manera emancipada, sólo podrá ocurrir sobre las bases de un auténtico *socialismo libertario* hasta hoy sin un ensayo exitoso sostenido. Pero esto significa que el socialismo al que aludo, no será ya uno de factura *autoritaria, centralista, burocrática y totalitaria*, como la experiencia vivida en la ex-URSS hoy derrumbada y disuelta, sino de un *socialismo de corte libertario, confederal, autogestionario y autonomista que se propone entre otras muchas tareas inventar el futuro (acaso transitando una de sus rutas por el derrotero de la democracia radical reflexionada rigurosa y científicamente desde la ciencia política) que implícitamente propone el discurso político democrático radical y revolucionario -en un sentido nuevo- el EZLN de hoy*. En ese sentido, mi suscripción del

⁹ Davidovich Bronstein, León (Trotsky). *Terrorismo y Comunismo*. Obras Completas. Tomo III. Ed. Juan Pablos. México, 1978, pp. 91.

discurso político del EZLN, no sólo de manera teórica, sino también empírica y militante, ocurre por cuanto múltiples de los elementos de su discurso se aproximan mucho más al pensamiento integralmente libertario, que el de la práctica de muchos sedicentes “*marxistas-leninistas*” quienes, presas del dogmatismo, han incluso llegado a cuestionar al EZLN como la concreción de un discurso político —y su práctica correspondiente— como propia del “*reformismo armado*”. Tal postura, insostenible en mi opinión, ha mostrado así su incapacidad de comprender la novedad y las decisivas contribuciones de los zapatistas mexicanos del nuevo siglo XXI.

Si esa es la ideología desde donde *aparece La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI, ¿qué decir, propiamente del método de investigación?* Ya señalé que la tesis es deudora del método marxista histórico-estructural. Esto, que puede resultar molesto o incómodo para los *politólogos académicos* contemporáneos se explica por muchas razones: La primera tiene que ver con el hecho de que, incluso, las reservas más fuertes, las críticas más radicales a Marx como investigador y productor de saber científico social (que son las críticas precisamente *anarquistas* y no las *demócratas liberales*), no anulan su importancia como pensador, ni la grandeza de su esfuerzo. Puedo afirmar que se seguirá reflexionando acerca de Marx incluso cuando se busquen con dificultad los nombres, por ejemplo, de *von Hayeck* o de *Milton Friedman* en los diccionarios del futuro. Pero no es por su obra -trascendental de por sí- por lo que Marx ha tenido un inmenso papel en la historia real que le niegan sus detractores. Marx no habría pasado de ser un simple *Hobbes*, un *Montesquieu* o un *Tocqueville* “cualquiera”, si de él no hubiera podido extraerse —por desgracia— un *dogma* y si sus escritos no se prestaran en parte para ello. Pero si sus escritos se prestan a eso, es porque su teoría

¹⁰ Daniel Guerin. *El anarquismo*. Ed. Antorcha, México 1984.

contiene algo mucho más –y bastante más importante– que simples elementos para vulgarizar su pensamiento en aras de una dudosa “popularización” que tanto daño desde las *escuelas de cuadros* a los viejos militantes marxistas-leninistas partidarios del pasado. En lo que a la ciencia social se refiere, a su evolución metodológica y a su consolidación epistemológica, puedo afirmar que *no hay porvenir sin Marx*. Como lo dice alguien a quien no podrá nunca confundírsele con un marxista:

“Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx (...) Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos ‘marxistas’ (Estados, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinal) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus”¹¹

En segundo lugar, frecuentemente se olvida que Marx es heredero del *movimiento emancipatorio y democrático radical* –de ahí su fascinación, hasta el final de su vida por la *Revolución Francesa* e incluso, en su juventud, por la *pólis* y del *démos* griegos. Movimiento de emancipación, *proyecto de autonomía*, en marcha durante muchos siglos antes en Europa y que halla su culminación en la Gran Revolución¹².

¹¹ Jaques Derrida. *Espectros de Marx (El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional)*. Ed. Trotta, Colección “Estructuras y Procesos”, Madrid, 1995, pp. 27.

¹² Esto lo entiende y bastante claramente Cornelius Castoriadis, por ejemplo, quien en la recopilación de sus ensayos políticos y antología de algunas de las entrevistas que se le hicieron a lo largo de la década de los 80 y hasta mediados de los 90 en que ocurre su deceso. Ver *El ascenso de la insignificancia*. (Ed. Du Seuil-Fróntesis Cátedra, Universidad de Valencia, Madrid, 1996. Es el caso, también, del ensayo de Castoriadis “*La pulverización del marxismo-leninismo*”, publicado en *Le Monde*, el 24 y el 25 de abril de 1990. La redacción cambió su título por el “El hundimiento del marxismo-leninista”.

En tercer lugar, si no hay sociedad sin política, ni política sin ideología, es evidente que la *politología* tiene como objeto de estudio tanto la política y el poder, como las ideologías que fungen como matriz inspiradora de los miembros del cuerpo político, o al menos de sus dirigentes, sus actos y los proyectos políticos a que responden. En tal sentido, *la política*¹³ puede caracterizarse como una función específica, o determinada actividad característica, del subsistema político de la sociedad. Esa actividad consiste en administrar el poder político o en bregar por alcanzarlo. Las ideologías políticas guían o extravían esa actividad, al inspirar o engañar a políticos, servidores públicos y simples ciudadanos. Por tanto, labor de la *ciencia política* es el estudio de esos procesos para entenderlos, caracterizarlos y, en fin, de comprenderlos en su plena integralidad. El discurso político del EZLN, en cuanto discurso democrático radical a decir de nuestra interpretación, obliga al recurso metodológico de la *comparación* con otras formulaciones de la democracia como es el caso de la *democracia representativa* de cuño *liberal*. Así como Marx empleó, *en economía*, el "género común estructural" y la "diferencia específica" para comparar y diferenciar al capitalismo de cualquiera de los modos de producción que le antecedieron en el pasado de la historia, me propongo, en el plano de *la política* (algunos dirían en el plano de la *superestructura*), comparar y contrastar la *democracia radical* (del EZLN) de la *democracia representativa liberal capitalista*¹⁴.

¹³ En la *literatura política* y en la *filosofía política clásica y moderna* (Aristóteles, Hegel, Rousseau, Hobbes, Locke, Kelsen, Weber, etc.) hasta los más modernos e incluso los posmodernos (como Habermas, Arendt, Foucault, Schmitt y otros) siempre ha estado presente una gran divergencia y una gran confusión agravada por la oscuridad que frecuentemente se ha repetido a propósito de la distinción entre *lo político* y *la política*. Aquí, la tesis considerará a lo político como la fuente de la cual emana y de donde se deriva la política como una forma particular de ejercer y realizar lo político en el periodo histórico y socialmente determinado por la influencia de la revolución zapatista en umbral del nuevo siglo XXI que examino.

¹⁴ No está de más añadir aquí que algunos autores, como Carlos Aguirre Rojas, sostienen equivocadamente que Marx concibió "*lo político*" como si fuera "*la política*". Así, sostiene que los seguidores de Marx ignoraron "la profunda y radical caracterización que él había hecho del nivel de '*lo político*' como simple forma derivada y autonomizada de lo social, como forma '*transfigurada*' y '*condensada*' de expresión de ese mismo nivel de lo social,

Esto resulta útil, en la medida en que salvo los *fascistas*, hoy en día todos, conservadores y liberales, socialistas y comunistas, se proclaman *demócratas*. Más aún, cada uno de estos grupos pretende detentar el monopolio de la democracia. Sin duda, hay en ello algo de engaño deliberado, o bien, una circunstancia propia de un doble discurso tan común en la *clase política* de todos los signos. Pero también hay algo de evidente confusión: cada cual piensa "sinceramente" en su propia variedad de democracia. En otras palabras, el término "*democracia*" es ambiguo y, por tanto, no hay demócratas a secas. De ahí que la tesis aproveche la pertinente distinción de *Norberto Bobbio* para contrastar la *democracia directa* de los antiguos, de la *democracia representativa* de los modernos. La *democracia radical*, así y por su parte, constituye una nueva innovación paradigmática que es la resultante de la asfixia e imposibilidad de la democracia representativa de nuestro tiempo histórico, para garantizar una genuina igualdad económica, política y social al seno del capitalismo contemporáneo e, inclusive, de las naciones industrialmente desarrolladas y no solamente en el mundo del subdesarrollo.

SOBRE LA ACTUAL COYUNTURA DE GUERRA TECNOLÓGICA

En la presente tesis he sostenido, de manera convencida, que con *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, nos encontramos ante la *primera revolución del siglo XXI*. Los acontecimientos de Nueva York y Washington del 11 de septiembre del año 2001, y el proceso de guerra fratricida contra el mundo árabe que hizo de la población civil de Afganistán —con miles de muertos civiles— un injusto y equívoco blanco de una presunta persecución

caracterización de la que derivaba su clara exigencia de abolir esa dimensión de lo político (o sea de la política) en cuanto fuese superado el actual sistema capitalista mundial". Véase su artículo "Chiapas, México, planeta tierra", pp. 35.

mundial contra el "terrorismo", por parte del terrorismo del *Big Brother* norteamericano ponen en el tapete de la evidencia empírica, la aparición de un claro conato para hacer de *la primera guerra del siglo XXI*, una nueva *Guerra Mundial*, sin duda, de fuertes connotaciones tecnológicas. Esta guerra, como dijeron en su momento los zapatistas en la voz del subcomandante *Marcos*, significó la resultante de la irrupción de aquello que, en su periodización político-contemporánea, supone "*la cuarta guerra mundial*"¹⁵ en el planeta entero y configura, con toda su complejidad inherente, el peor de los escenarios posibles para el arribo a un hipotético desenlace final triunfante de la causa zapatista y su revolución democrática radical. En mi opinión, la *Guerra de Afganistán* fue, en todo caso, el *primer episodio* de un complejo proceso planetario que amenaza con repetirse recrudescidamente, ahora en su *segundo episodio*, con el actual escenario proclive a la *segunda guerra del Golfo Pérsico*, y que contiene el germen potencial de esa *guerra mundial* a que alude *Marcos*. Aunque, en cualquier caso, si bien el escenario de guerra que hoy nuevamente vivimos representa, como he dicho, el peor escenario posible para el éxito final de la causa zapatista, ello no significa, en última instancia, la de antemano derrota final para la lucha ejemplar de los zapatistas, aunque sí supone una aguda complejización para el sostenimiento de su lucha y su triunfo final y definitivo, de salirse *baby Hitler Bush*, con la suya. No lo permitamos.

UNAS PALABRAS MÁS

Esta tesis es, si se me permite la licencia, la labor de alguien que vive y siente como "*hombre político*" (el *zoon politikón* aristotélico). Se trata de una reflexión desde la "*ciencia política*", sí, pero que se

¹⁵ Así se expone, por ejemplo, en el texto que recoge fragmentos totales de la plática impartida por el subcomandante *Marcos* ante la *Comisión Civil Internacional de Observación de los Derechos Humanos* en La Realidad, Chiapas, el 20 de noviembre de 1999. En el Suplemento *Perfil de La Jornada* del martes 23 de octubre de 2001.

interesa e interroga por lo *subterráneo* y que, como dijera Federico Nietzsche, "*de un hombre que cava, que horada, que mina*". Historia de una voluntad que quiere con empeño aportar su grano de arena para la construcción de la *crítica de lo existente*, en su específica dimensión nacional mexicana. Una *crítica política y social* que discuta, defina y proponga una ruta para el hoy "zigzagueante" e incierto proceso que lucha por una *transición democrática* que no está claro que será posible. Concretar esa transición democrática en el plano político, implicará en su más avanzada interpretación, la necesaria profundización de una lucha que está llamada a pelear por transformar la sociedad, destruyendo necesariamente al capitalismo. Y aquí, las preguntas se agolpan en el diseño de la *prospectiva*: ¿*transición o ruptura*? ¿*Reforma o revolución*? ¿*Cambios superestructurales o transformación radical de las relaciones sociales*? ¿*Democracia representativa o democracia directa*? Estas son, todas, preguntas y tópicos que se analizan, los cuales, problematizándose, deducen la caracterización del complejo proceso que vive el México desgarrado de nuestros días.

No se puede vivir en el país de hoy, sin percatarse de la urgente necesidad de cambio real y no puramente mediático que ya se huele como necesidad en todo el territorio. En ese sentido, tal vez —y digo sólo tal vez— este trabajo de tesis arriba tardíamente. Pero, con todo, no llega demasiado tarde. Y sin embargo, ¿*qué importa un tiempo más largo si sirve para observar las tendencias más firmes y alumbrarlas de modo más claro*? Hay que decir, en descargo nuestro, que una tesis que analiza problemas como aquellos que en la presente intento elevar a estado de reflexión, ni tiene prisa, ni debiera tenerla. Ante todo, se debe ser paciente. Antes bien, y en parte por su tardanza, nos obliga a volver a Nietzsche y reconocer en sus palabras el sentido de analizar un proceso —por lo demás inacabado e inconcluso— en su balance grueso y general, tan complejo, importante y apasionante, como lo ha sido y es, *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*:

"Somos amigos de lo lento (...) No en vano se es o se ha sido filólogo. Filólogo quiere decir maestro de la lectura lenta, y el que lo es acaba por escribir lentamente. No sólo el hábito sino también el gusto —un gusto malicioso acaso—, me llevan ahora por ese camino. No escribir más que aquello que pueda desesperar a los hombres que se apresuran. La filología es un arte venerable, que pide ante todo a sus admiradores que se mantengan retorados, tomarse tiempo, volverse silenciosos y pausados como un arte de orfebrería, un oficio de orífice de la palabra, un arte que pide trabajo sutil y delicado, y en que nada se consigue sin aplicarse con lentitud."¹⁶

No puedo terminar esta introducción sin algunos agradecimientos. El primero, para el Doctor *Luis Javier Garrido*, director de la presente tesis. Le agradezco por sus enseñanzas, su ejemplo ético, su don de gente y la generosa amistad con que me ha regalado. Luis Javier es, en parte, responsable de algunos de los aciertos de la presente tesis, aunque no tenga responsabilidad alguna en sus errores y limitaciones que son enteramente míos. El segundo agradecimiento, para los sinodales ante los que sustenté mi examen de grado: *Ana Esther Ceceña*, *Andrés Barrera*, *Adolfo Gilly* y *Luis Gómez*, todos ellos destacados y connotados académicos de quienes he aprendido muchas cosas. A ellos va mi agradecimiento por las agudas observaciones que hicieron a los borradores de la presente tesis que sirvieron para llenar algunas de las muchas lagunas que este trabajo aún contiene. El tercer agradecimiento, va para mis compañeros autogestionarios ex militantes del ya desaparecido *CACTO* (Comité Autónomo de Ciudadanos y Trabajadores Organizados), instancia que fue integrante y fundadora del *Frente Zapatista de Liberación Nacional*, organización de la cual salimos¹⁷ por un conjunto de diferencias que no viene a cuento referir aquí, pero que existen y que explican la fallida

¹⁶ Federico Nietzsche. *Aurora*. México, 1986, Ed. Editores Mexicanos Unidos, pp. 5.

¹⁷ Nuestra salida del FZLN, aunque al inicio generó una dolorosa dispersión de gente valiosísima, hoy está abriendo una nueva posibilidad de confluencia neozapatista y neomagonista junto a un pequeño crisol de colectivos autónomos de corte anarcolibertarios.

experiencia organizativa que representó de *zapatismo civil* en el plano nacional, organización a la que no desearé satanizar porque, sin duda, el enemigo está en otro lado. Al final y no menos importante, mi agradecimiento va en especial para mis amigos Rubén Trejo, Bernardo González y Jaime Lorenzo, los tres en su momento integrantes del CACTO y *ultras* convencidos, con quienes —además de reventarme— durante años he estudiado, militado y discutido muchas de las ideas que aquí están contenidas. Doble es el agradecimiento para Jaime, quien me auxilió con el estilo en la redacción del trabajo, haciendo de él un texto leíble al contener mi frecuente tendencia por lo bizarro y lo barroco. A todos ellos y a mi compañera Lillián, mi gran apoyo, muchas gracias ¡Salud y Revolución!

Pueblo de Santo Tomás, Ajusco, Enero del 2003

CAPÍTULO 1
RAÍZ Y RAZÓN DEL EZLN
(PRIMERA PARTE)

CAPÍTULO 1

RAÍZ Y RAZÓN DEL EZLN

“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 comentan estos ancianos que no ha muerto; que Zapata ha de volver. Y cuentan los viejos más viejos que el viento y la lluvia y el sol le dicen al campesino cuándo debe preparar la tierra, cuándo debe sembrar y cuándo cosechar. Y cuentan que también la esperanza se siembra y se cosecha. Y dicen los viejos que el viento y la lluvia y el sol están hablando de otra forma a la tierra, que de tanta pobreza no puede seguir cosechando muerte, que es la hora de cosechar rebeldía. Así dicen los viejos. Los poderosos no escuchan, no alcanzan a oír, están ensordecidos por el embrutecimiento que los imperios les gritan al oído. ¡Zapata!: repiten quedo los pobres jóvenes; ¡Zapata, insiste el viento, el de abajo, el nuestro!”¹

1.1. LA INSURRECCIÓN CAMPESINO-INDÍGENA ZAPATISTA

Estableciendo una mirada de análisis retrospectivo, los sucesos en Chiapas de enero de 1994 lograron demostrar, a propios y extraños, que constituyeron no una suerte de delirio trasnochado de aspiraciones revolucionarias de principios del siglo XX, sino antes bien y por el contrario, que marcaron el inicio –verdadero y

¹ Subcomandante Insurgente Zapatista Marcos. Del texto *“Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía”*. En EZLN: documentos y comunicados. Ed Era. Tomo I, primera edición, octubre de 1994. p. 66.

profundo— de una auténtica *revolución política de nuevo tipo*. La insurrección neozapatista de 1994 es, tal vez, y como ya lo han dicho otros (como *Carlos Fuentes* y *Pablo González Casanova*, por ejemplo y entre otros), *la primera revolución del siglo XXI*. Bástenos recordar aquí que, con la caída de los siempre incorrectamente definidos como “*países socialistas*” del pasado, se había logrado hacer cundir la *visión ideológica* que sostenía (ya lo empezábamos a señalar desde la introducción), que la “*era de las revoluciones*” había concluido.

De hecho, el *estallido insurreccional neozapatista* da pie para cuestionar y desmentir ese *dogma*, no por socorrido, menos falso. Por tanto, la *novedad* tanto de los planteamientos de la *insurrección campesino-indígena zapatista*, como de sus *alcances*, transformó la escena política nacional, gestando los términos para una *reformulación de todo el quehacer político mexicano* en la ruta hacia su *transformación democrática integral*. Nadie puede dudar en el hecho probado de que el movimiento indígena ha mostrado poseer un gran *potencial revolucionario*.² Su *explotación* inocultable, la *marginación extrema* de que los indios han sido objeto, la evidente *discriminación racial* en su contra, poco a poco, fue haciendo madurar un cóctel explosivo de fuertes connotaciones revolucionarias. La *rebelión indígena-campesina armada*, largamente incubada, estalló como el relámpago y, en el amanecer de un 1994 que se suponía de *ingreso libremercantilista al primer mundo*, nos colocó de nuevo en el *mundo real*. Hacia el amanecer del primero de enero los zapatistas se apoderaron temporalmente de cuatro cabeceras municipales (Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo y San Cristóbal de Las Casas). Esta última, con gran importancia regional. Con estos

² Así lo ha planteado, por ejemplo, Harnecker, Marta. En *América Latina, izquierda y crisis actual*. Ed. Siglo XXI, México, 1990.

hechos, miles de indígenas en armas dijeron *¡Ya Basta!*. Ya Basta a la explotación; a la sujeción inmemorial; a un perenne desprecio y a la evidente discriminación de que de larga data han sido objeto y víctimas.

El EZLN justificó de entrada su levantamiento por el hecho de que el entonces *presidente impuesto Carlos Salinas de Gortari*, por un *fraude electoral* en 1988, era un gobernante *ilegítimo*. Demandó su *renuncia* y que un *gobierno de transición* formado por una coalición de varios partidos políticos y gente de reconocido prestigio, prepararan unas elecciones limpias en todo el país y en todos los niveles del gobierno. Los zapatistas, apenas surgieron a la escena política, repudiaron la *monopolización del partido de Estado* de la vida política nacional. Además, como tuvo a bien sostener en su momento el prestigiado lingüista, crítico e intelectual libertario norteamericano *Noam Chomsky*:

*"El alzamiento iniciado el día de año nuevo por los campesinos indígenas de Chiapas coincidió con la puesta en marcha del Tratado de Libre Comercio (TLC), el cual el Ejército Zapatista describió como una sentencia de muerte para los indígenas, un regalo para los ricos que hará más profunda la brecha entre la riqueza concentrada por unos pocos y la pobreza de las masas, y destruirá lo que queda de la sociedad indígena."*³

De esta manera, el EZLN, hasta entonces desconocido, asumió una *posición política* resueltamente inclinada en favor de una *revolución democrático-popular* (que más adelante habremos de definir como proclive a una *democracia radical*). Se opuso al TLC, que ese día entraba en vigor. Los zapatistas adujeron que con el TLC los campesinos serían los más perjudicados y que, además, con el

³ Chomsky, Noam. "El alzamiento zapatista". Ensayo compilado en: Chiapas insurgente: 5 ensayos sobre la realidad mexicana. Chomsky, Tiguera Sobrinho, Díaz Polanco, Dussel, Roberto Díaz. Ed. Txalaparta. Navarra, marzo de 1995.

hecho de haber signado el TLC con los EUA y Canadá, se expedía "el acta de defunción" de los indígenas labriegos. Señalaron también, en la voz de quien todavía era un desconocido de la opinión pública y que con el tiempo sería mundialmente reconocido, Marcos, que con el TLC México evidenciaba ser un país gobernado *por y para* el exterior. En esos términos, como pudimos verlo, la revolución campesino-indígena neozapatista se definía no sólo como *una lucha revolucionaria democrática* sino también como una de profundo contenido *nacionalista y popular*.

Los agravios y los ultrajes que habían llevado a la protesta armada inicial eran muchos y venían de largo tiempo atrás. Pero la coyuntura abierta por el "moderno" *capitalismo salvaje neoliberal* los había hecho ya insoportables. Los neozapatistas explicaron a la opinión pública nacional e internacional que habían decidido pelear por sus derechos más elementales por el único camino que les habían dejado las clases dirigentes: *la lucha armada*. Argumentaron el hecho de que se defendían de una *injusticia institucionalizada*, entre cuyos componentes estaba una gran miseria acumulada, el despojo de tierras, injusticias sin límite, abandono inmemorial, discriminación racial, opresión, violación consuetudinaria de sus derechos, abusos económicos, políticos, sociales y culturales. Exigieron reparación de los cuantiosos y añosos daños. Sin embargo, no se reducían a los reclamos nacidos en su zona; con sus acciones el EZLN quería llamar la atención del país y del mundo sobre las condiciones de pobreza en las que se encontraban —y se siguen encontrando— millones de mexicanos, en particular y ressaltadamente los indígenas *tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles*, etc., descendientes de la cultura maya antigua entre otras *etnias*. Se levantaron los herederos de ellos contra la

política antidemocrática y antipopular de un régimen presuntamente "moderno" pero injusto y represor. Su lucha, aunque localizada regionalmente, se planteaba con un alcance de dimensión nacional que muy pronto pudo irradiar su palabra rebelde con una innovadora y sumamente lúcida *estrategia comunicativa*, una efectiva influencia a todo lo largo y ancho del país. Los neozapatistas puntualizaron que su guerra era por la libertad de todo el pueblo mexicano y del pueblo indígena en particular.

Con el levantamiento indígena se arribó a la *exacerbación de la lucha de clases en nuestro país*, pues los poderosos acaudalados lugareños, temiendo perder lo que habían ido acumulando, incrementaron la utilización de todos sus viejos recursos, de sus antiguas armas para que las demandas indígenas no prosperaran. El gobierno negó que la rebelión estuviera dirigida por indígenas, pero ante los ojos de los comunicadores honestos del país y del extranjero pronto quedó en evidencia que la dirección del proceso estaba en manos de un colectivo indígena: *el Comité Clandestino Revolucionario Indígena* (CCRI). Los levantados en armas se habían ido preparando durante casi una década, en la que además de una *educación política* fueron adquiriendo una *preparación militar*. Se habían procurado armamento con trasiego hormiga, adquirido en el mercado negro de manera gradual, que la misma corrupción gubernamental propiciaba. Sus primeros ataques también les permitieron conseguir más armas. Habían decidido no recurrir ni al robo, ni al secuestro. Esto les había redituado el mantener la larga *preparación en la clandestinidad* pasando inadvertidos para el régimen.

Los recursos fueron saliendo de las propias comunidades. Aclararon que sus ataques estaban encaminados, en primer lugar, en contra del ejército, el cual ha fungido como sostén del régimen,

el sistema y de los distintos gobiernos a través del tiempo. Pese a algunos errores reconocidos que, más bien, tenían que ver con algunas presiones iniciales sobre los pobladores para que se incorporaran al levantamiento armado, los neozapatistas mostraron ser muy cuidadosos para *no actuar en contra de la población civil*.⁴

Ciertamente hubo *causas locales* que persisten y especificidades que dan cuenta de por qué la rebelión fue capaz de desarrollarse en esa zona chiapaneca precisamente y no en otros sitios depauperados.⁵ Pero el alcance de las demandas de los alzados y la repercusión de sus acciones colocaron al conflicto en el nivel nacional de atención y del debate. Las graves condiciones de miseria en Chiapas y en el resto del país fueron vistas como producto de un origen común: *la falta de libertad y de democracia*. Los neozapatistas señalaron enfáticamente que el respeto auténtico a las libertades y a la voluntad democrática del pueblo eran requisitos indispensables para el mejoramiento de las condiciones económicas y sociales de los desposeídos. Hicieron un llamado a *"no dejarse"*. Aunque el gobierno insistió en lo contrario, se mostró el *fracaso estrepitoso del proyecto neoliberal* contemplado desde la perspectiva de los desposeídos y de sus condiciones de vida. Y a propósito, no está de más decirlo, dado que más adelante abundaremos en algunas cuestiones relativas a ello: *con la caída del siempre incorrectamente denominado "socialismo real", la tesis de que una nueva revolución socialista en los términos*

⁴ La Red de Organismos de Derechos Humanos aclaró que menos de un 7 % de los abusos a causa de la guerra eran atribuibles a los rebeldes. El gran resto correspondía al Ejército Federal y, desde luego, al Gobierno de la República. Sin duda, por parte del Estado mexicano y su ejército, la guerra se hizo sucia contra los indios.

⁵ Hay una gran cantidad de *estudios antropológicos* que permiten apreciar los complejos procesos históricos de la región del conflicto bélico hasta el preámbulo de la insurrección. El CIESAS del Sureste, por ejemplo, ha contribuido en esas investigaciones. Para contextualizar su inserción en el amplio movimiento campesino latinoamericano, se puede consultar el artículo de Guillermo de la Peña. "Rural mobilizations in Latin America since 1920". En *The Cambridge History of Latin America*, Vol. VI part. 2. P.S.L. London 1994.

clásicos del predominio de una de las clases sociales como depositaria de una "misión histórica", quedó desfasada.⁶

No obstante, los fracasos del neoliberalismo, disfrazados de liberalismo social, se evidenciaron con un raquítico crecimiento económico, por un lado⁷, y con una enorme concentración de la riqueza, por otro. A la repudiada política antipopular, a la que sólo se le ha querido mitigar la amargura con leves saborizantes de paliativos sociales, se vino sumando una inquietud política creciente a causa de la falta creciente de democracia. En el ánimo popular ha estado pulsando la convicción de la necesidad de una alternativa ante la iniquidad social y contra la desigualdad. Esa alternativa en lo político es, no hay duda de ello, la democracia. ¿Pero qué democracia? ¿Cómo impulsarla para que pueda efectivamente realizarse?

1.2. LAS DEMANDAS NEOZAPATISTAS: DEMOCRACIA, LIBERTAD Y JUSTICIA

Ante el asombro y la fácil y –muy frecuentemente– irresponsable descalificación a priori de la *vía armada*, con que sectores gobiernistas y los pacifistas a ultranza respondieron frente a la *lucha político-militar*, los neozapatistas autocriticamente reconocieron que bien se podría cuestionar la *opción armada*, pero nunca las causas que los orillaron al empleo de tales *medios*. Con el desarrollo de los

⁶ En el "socialismo real" (o realmente inexistente) lo que hubo fue una dictadura del partido sobre el proletariado, de la burocracia sobre las masas trabajadoras. La ausencia de una *democracia representativa* no fue compensada con la presencia de una auténtica *democracia real*. A su vez, en los países donde ha predominado la socialdemocracia, la *democracia de los ciudadanos* no fue complementada con la *democracia de los productores*. Sus ideólogos defendieron la "coherencia" técnico-económica frente a un calificado "romanticismo" blando de las ideologías de los movimientos sociales (Cfr. García Santesmares, Antonio). Ver *Repensar la izquierda*. Ed. Anthropos, Barcelona 1993.

⁷ El salinismo prometió crecimientos anuales en el orden del 6% como Vicente Fox del 7%. No obstante, sus índices no sólo estuvieron muy por debajo del índice de crecimiento de la población, sino –y he ahí lo más importante de los indicadores macroeconómicos a los que tanto apego y fervor le tiene la tecnoburocracia neoliberal– apuntan y amenazan a la consolidación de estancamientos mucho más graves que los propios diagnósticos de las expectativas más pesimistas. Además, el salinismo devino un eficaz coadyuvante del incremento acelerado de la brecha de una cada vez más injusta y asimétrica distribución del ingreso en México.

acontecimientos quedó muy claro que habían optado por las armas dado que la clase dominante no les había dejado otro camino. Mejor dichas las cosas: durante mucho tiempo *habían transitado infructuosamente todas las otras vías, y habían visto que se encontraban vedadas de antemano.*

Empezaron la guerra para hacerse oír. El endurecimiento del régimen lo venían padeciendo desde hacía mucho; pero finalmente se habían decidido a hablar por la boca de sus fusiles, lo cual había logrado —al menos— que ahora sí se les escuchara. Conscientes de que *la soberanía reside en el pueblo*, denunciaron que los poderosos la habían usurpado escandalosamente. Contra esa usurpación *defendían su derecho de tener un gobierno emanado de la soberanía popular*, y de exigir modificaciones incluso por medio de las armas.⁸ Recordaban que Zapata había muerto por la tierra. Sin embargo —recalcaban—, existían y existen millones de campesinos que no podían —por un sinfín de obstáculos burocráticos— legalizar sus tierras o demandar tierra para trabajarla. Por si esto fuera poco, sus productos se estaban pagando a muy bajos precios en el mercado. Las contrarreformas salinistas al artículo 27 de la Constitución habían quitado toda esperanza a los campesinos de conseguir tierra. Los neozapatistas se enorgullecían de haberse inspirado en Zapata, en quien veían a uno de ellos mismos, el cual les inspiraba su mística y la esperanza que abanderaron. *La lucha armada no había sido ciertamente la primera opción a la que acudieron para defender sus derechos conculcados.* Habían ensayado y probado sin éxito la vía de las *peticiones y negociaciones* y de los *trámites* de todo tipo con el gobierno. A lo sumo habían recibido *promesas incumplidas como con todo grupo de interés petionario*; y habían experimentado generalmente la

No está de más afirmar que nuestro país se encuentra entre aquellas naciones que ostentan la nada honrosa posición de estar entre las que cuentan con la más concentrada distribución del ingreso de todo el mundo.

represión, los encarcelamientos y sobre todo la muerte. Desde Chiapas, cargados de justas demandas no atendidas, habían partido antes a la ciudad de México en diversas marchas como la de 1983, la de 1990, y en 1992, cuyos sacrificios nada habían conseguido. Los neozapatistas también adujeron *el fraude de 1988*, y manifestaron su desconfianza en la *vía electoral* tal y como se habían venido realizando los procesos electorales hasta la fecha de la insurrección. Todos sus proyectos pacíficos habían fracasado. Habían fracasado por los caminos de la paz y sólo habían encontrado desprecio y burla.

Transitaron por varias vías políticas, legales, económicas, sin resultados. Además venían estado padeciendo el hostigamiento y la muerte a manos de *guardias blancas* de los finqueros ricos, mexicanos y extranjeros, de la zona de conflicto. El diseño de su lucha inició como un *intento de autodefensa* que fue creciendo hacia un planteamiento más de fondo y totalizador. Evaluaron la alta cuota de muerte cotidiana por desnutrición y por enfermedades curables. Tenían que encarar una muerte siempre amenazante. Se hartaron de estar muriendo inútilmente. Se negaron a morir indignamente. Llegaron a la conclusión de que tenían que llevar su voz a la tierra de los poderosos en la boca de sus fusiles. Tomaron en sus manos la decisión de su muerte, y optaron por morir luchando para que otros vivieran mejor a futuro. Se prepararon para una lucha larga. *Sabían que la historia patria mostraba que la vía armada funcionaba.*⁹

Midieron la *coyuntura internacional*. El levantamiento del primero de enero de 1994 tenía la carga simbólica de repudio al TLC, pero no

⁸ Unzueta, G. "*La soberanía reside en el pueblo*". En la revista MEMORIA, # 63, febrero de 1994. En este escrito, por ejemplo, se justifica la guerra de los neozapatistas con base en el derecho que se le reconoce al pueblo en el Art. 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

⁹ En un comunicado del 18 de enero de 1994, el EZLN postulaba que los indígenas, durante diez años, habían cosechado la muerte, la ignorancia, la desigualdad social, la injusticia, una "paz" que era guerra contra los oprimidos y explotados.

implicaba ninguna amenaza en contra del gobierno de Estados Unidos y mucho menos del pueblo estadounidense. Confiados en los ejemplos de *Europa del Este*, consideraron que en el mundo había sensibilidad para un alzamiento en contra de la larga *dictadura* de un *partido de Estado y su expresión económica neoliberal*. Cuando los bombardeos arreciaron en contra de la población civil hicieron un llamado (tal vez ingenuo) tanto al gobierno de los Estados Unidos como a su pueblo para denunciar que las ayudas de ese país al gobierno mexicano supuestamente para *combatir al narcotráfico*, el ejército federal las venía utilizando para *masacrar a la población civil* con su represión contrainsurgente.

El EZLN defendió, con las armas de la razón y muy inteligentemente, que su lucha era la de una *guerra justa*.¹⁰ Hizo ver que si no se hubiera dado el levantamiento armado, los problemas indígenas seguirían desatendidos. Recalcó que para que el gobierno volviera la vista a ese rincón olvidado de la patria, había sido necesario que clamara el fusil zapatista vomitando fuego. *No eran partidarios del conflicto en sí*. Pero sabían que si hubiesen adoptado la decisión sólo de levantar una *protesta pacífica*, por fuerte que ésta hubiera sido, se habrían topado con la respuesta de siempre, apuntalada invariablemente por *la represión*. Exigencia fundamental del EZLN –desde el principio de su lucha pública–, fue que se le

¹⁰ Aunque se levantó un clamor para condenar la violencia en bloque, también hubo voces, aun de obispos latinoamericanos y de teólogos españoles, que recordaron la moral cristiana en torno a la violencia. El Cardenal A. Lorscheider apuntó que el cristiano prefería la paz a la guerra; pero que desde la Edad Media se había visto que la guerra era lícita cuando no quedaba otra opción. En Chiapas se aplica la teoría tomista del mal menor, de lo que implicaba menos muerte (Cfr. *Proceso*, del 7 de febrero de 1994). La CIOAC, emitió un comunicado en donde sostuvo que había sido reconocido que la lucha armada era una forma que utilizaban los pueblos oprimidos para lograr su liberación y su independencia. La rebelión armada era una forma de lucha que decidían los pueblos cuando había una situación insostenible, injusta y violatoria de sus condiciones de vida. Recordaron que la historia de México estaba llena de *revoluciones armadas* para lograr *la independencia, la reforma*, para defender *la soberanía*, para transformar *formas de vida y de gobierno*. La historia patria reconocía la heroicidad de Hidalgo, Morelos, Juárez, Madero, Zapata, Villa, Flores Magón, etc. Ante las especulaciones de la presencia de catequistas y aun de sacerdotes entre los neozapatistas –partidarios de la *Teología de la Liberación*–, hubo historiadores que recordaron que decenas de sacerdotes se habían comprometido con la independencia nacional.

reconociera como *fuerza beligerante* que se atenía a las *leyes internacionales de la guerra*. Y así procedió.

Las demandas del neozapatismo se encierran o circunscriben en la *consigna configuradora de un tríptico indisoluble: democracia, libertad y justicia*. En principio, tales demandas fueron desglosadas en diez puntos. Los cinco primeros se relacionan con *cuestiones materiales básicas (tierra, trabajo, techo, alimentación, salud)*, cosa esta bastante comprensible por la *miseria* y la *enorme marginación* a que fueron condenadas las *comunidades indígenas que deciden la insurrección*; y los otros seis puntos reivindicativos se refieren a aspiraciones que son fundamentales e irrenunciables también del *espíritu humano y social (independencia, libertad, democracia, educación, justicia y paz)*.

Los zapatistas, demandaron bienes materiales negados desde siempre por el Estado y los poderosos, estos últimos íntimamente conectados con los diversos gobiernos a lo largo del tiempo. Si bien los reclamos neozapatistas han sido anhelos presentes en las revoluciones de los últimos dos siglos, su consecución ha flaqueado ora por falta de justicia, ora por la carencia de libertad, ora por falta de democracia. Los *zapatistas de finales del siglo XX y de inicios del XXI* muestran la novedad de su audaz movimiento, en el hecho de *conjugan estas tres exigencias* de un modo original, en las que incluyen la de *la libertad* que —no teniéndola jamás de manera plena— se ha ido perdiendo cada vez en mayor medida en un *mundo globalizado* donde un puñado de consorcios transnacionales imponen su voluntad y condiciones a la inmensa mayoría de la humanidad. Por ello, aclararon los zapatistas que sus demandas no se circunscribían —ni podían hacerlo— sólo para los indígenas de Chiapas, sino que incluían en ellas a todo el país.

En esta forma, ante un modelo económico y político que se ha caracterizado por beneficiar a manos llenas a unos cuantos y por excluir a los más, y donde se ha privilegiado la negociación desvinculante de los grupos afectados, el movimiento zapatista echaba a andar *un movimiento de un contenido de sentido totalmente diverso: el de practicar la inclusión en todos los sentidos.*

Sus *reivindicaciones económicas, políticas y sociales* conllevan al lógico repudio también en contra del *racismo*, la *marginación*, la falta de respeto a la *dignidad de la persona* y a su *cultura*. El neozapatismo se levantó contra el mal gobierno. No aceptó ni acepta una *democracia simulada* como la mexicana. Exigió cambios que garantizaran una *democracia*, sí, pero *genuina*. Plantean que en nuestro país no puede haber un cambio democrático de fondo vigilado por un gobierno ilegítimo. Por eso insistían en la necesidad de arribar a una *Ley Electoral justa e imparcial (que nueve años después es cierto que ha avanzado pero insuficientemente)*, como aquella que todavía no ha existido en la nación cabalmente. El EZLN tampoco aceptó que se finiquitara (merced a un capricho burocrático y decidido en una dependencia del gobierno) con la *Reforma Agraria* y el *reparto de tierra*.

Es importante advertir que, con la lucha del EZLN, este ejército popular *no quiere ni plantea volver atrás*, al pasado, sino que exige *leyes nuevas para repartir la tierra*. Observan en sus análisis, con agudeza y razón, la *relación interconectada* entre los requerimientos de la *democracia* (para decidir la propuesta social en el contexto de un vigente *pacto social*), de *libertad* (para suscribir una u otra propuesta) y de *justicia* (a la que todas las propuestas deberán ceñirse). Es por ello que los zapatistas han insistido en el reconocimiento de *autonomías regionales* (sobre lo que volveremos con detalle más adelante), de *regiones pluriétnicas*, de *gobiernos locales*

indígenas, de congresistas y funcionarios también indígenas que representen los intereses de los indios en toda la riqueza de su diversidad y de sus culturas.¹¹ Así, meta importante suya, es la *recuperación de la dignidad*. La patria que desean tiene que renacer de nuevo. El neozapatismo, por lo tanto, lo que propone es la *construcción de un mundo mejor para todos y no para unos cuantos*.

1.3. EL NAUFRAGIO DE UN GOBIERNO ANTIPOPULAR

El otrora gobierno salinista reconoció que había mucha miseria en Chiapas; pero sostuvo la tesis de que era equivocado que se asociara la *pobreza* con la *violencia*. Primero lanzó al ejército mexicano a tratar de acabar con los insurrectos, acciones en las que el régimen cometió muchas violaciones a los derechos humanos, denunciados y comprobados, nacional e internacionalmente.¹² Y hay aquí un dato cardinal del *proceso de creciente movilización ciudadana y civil* que desde 1994 se ha venido desarrollando en derredor del EZLN: *fue la presión de la sociedad civil la que obligó al gobierno* (cuando éste realizaba ataques aéreos con saldo de heridos y muertos civiles) *a optar, buscándola con seriedad, una salida política al conflicto*. El gobierno y sus voceros inútilmente quisieron convencer a la opinión pública de que no se trataba de un levantamiento indígena. Imputaban la respuesta violenta ante la miseria a la presencia de un *grupo armado y entrenado* en el que había extranjeros.

¹¹ Héctor Díaz Polanco. "Autonomía y Racismo". En MEMORIA # 63, febrero de 1994, pág. 19. También se puede ver la serie de artículos de Héctor Díaz Polanco y Gilberto López y Rivas sobre lo que no es y lo que es la *autonomía regional*, aparecidos en *La Jornada* a finales de febrero de 1994.

¹² Se puede ver el artículo de Anne Marie Mergier, aparecido en *Proceso* del 28 de febrero de 1994, en donde la autora da cuenta de que la *Comisión Internacional de Juristas, Médicos del Mundo y Human Rights Watch* evaluaron las acciones del ejército federal en Chiapas, y confirmaron que éste realizó detenciones masivas, torturas, desapariciones, ejecuciones sumarias y crueldad con enfermos y heridos. En ese número de *Proceso*, Carlos Ruiz sostiene que, para *Amnistía Internacional*, la CNDH ha sido defensora del gobierno y coadyuvante de la impunidad.

Con terquedad y demagogia, el salinismo defendió a capa y espada su *proyecto económico*. Fue en ese contexto en el que anunció que el repudiado "programa de ayuda" diseñado como paliativo, el *Programa Nacional de Solidaridad* (PRONASOL), proseguiría "ahora con partidas adicionales para Chiapas". Se desnudaba, así, la incapacidad de comprensión del régimen con respecto al movimiento insurgente zapatista. En vez de sacar la conclusión de que si en Chiapas, estado de la Federación en el que se había utilizado de manera mayor ese programa, había prendido el levantamiento armado, y que ello obedecía a la inoperancia del PRONASOL, anunció que la salida al conflicto consistía en ofrecer "*más de lo mismo*". Resulta oportuno señalar aquí que, para "*ayudar*" a los mexicanos más pobres, el gobierno diseñó e implementó el PRONASOL. Adviértase aquí que, a lo largo de los cinco años previos a la insurrección, este programa gastó 24 millones 700 mil nuevos pesos, entre los 40 millones de pobres oficialmente reconocidos, lo que dio como resultado la miserable cifra de 164 pesos por año, o, lo que es igual a *¡34 centavos diarios!* Conmovedor, ¿no es así?

A pesar del PRONASOL, verdadero *programa asistencialista de limosna social con fines electorales en favor del partido oficial*, México en 1994 tenía el 23% de los pobres de América Latina; el 19% de la población rural carente de ingreso alguno; el 61.10% de quienes percibían para entonces entre 0 y 1 salario mínimo. Así las cosas, la pobreza no ha decrecido, sino antes bien, ha sufrido un escalofriante incremento. El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) aceptó, en 1994 —por ejemplo— que el 70% de los mexicanos son pobres y que, más de 17 millones de connacionales nuestros viven en la pobreza extrema.¹³ De

¹³ Síntesis de las Cuentas Nacionales 1993. INEGI, México.

hecho, la única culpa que reconoció el gobierno fue la lejanía de las autoridades del pueblo y de falta de comunicación en instancias gubernamentales.¹⁴

El empeñamiento en querer afrontar los graves problemas con más de ese tipo de ayuda asistencial ineficaz (porque no va a la raíz de los mismos) implicó un error más del salinismo. Pero lo que hizo más falta –incluso hasta hoy con Fox– ha sido cancelar ese esquema de relación entre *el Estado y las etnias*. El gobierno no quiso aceptar que el PRONASOL hubiera fracasado. Aseguró por todos los medios que la política económica proseguiría, no obstante que culminó conduciendo al país a una de las más graves crisis económicas que han padecido los mexicanos, y afirmaba que era “*lo correcto*”. Remachó concluyendo que el *reparto agrario ya había concluido*, proclamando que no habría variación alguna en materia del programa agropecuario, por lo demás supeditado a las exigencias del TLC. ¡Una verdadera necesidad institucional!

Cuando una gran cantidad de *presidentes municipales* de la zona del conflicto se vieron cuestionados por muchas *agrupaciones indígenas*, el gobierno impugnó a las organizaciones indígenas mismas y apoyó a quienes habían sido llamados a cuentas. Las *complicidades* con los *grupos de interés* creados y fortalecidos durante la gestión salinista –que persistió con Zedillo y que se busca *refuncionalizar* con Fox–, y los deseos de continuismo, actuaron trabajando la continuidad otrora incuestionada del régimen, el cual pretendía salir del embrollo con meras concesiones menores y puntuales. Pero el neozapatismo fue capaz de dejar en claro que no bastaba con el hecho de derivar inversiones en obra pública hacia Chiapas, sino que resultaba preciso que se procediera a una

¹⁴ Cfr. *Perfil de La Jornada*, enero 28 de 1994.

transformación profunda tanto en el *poder político* como en la *sociedad en general*, que pudiera desterrar el *racismo* y la *discriminación*. Esto implicaba –sin duda– cambios profundos, de raíz, *revolucionarios*, en la novedosa acepción que había logrado connotar el nuevo fenómeno político–militar representado por un *nuevo actor* político: el EZLN.

1.4. LA INTELLECTUALIDAD ORGÁNICA NEOLIBERAL Y SUS CONFUSIONES

Apenas estallado el conflicto en su etapa visible (recuérdese que la etapa clandestina propiamente dicha, había consumido al menos 10 años de preparación política y militar), los voceros del salinismo se dieron resueltamente a la tarea de justificar los planteamientos presidenciales en cuanto a que la insurrección no era indígena, y que había que terminar con ella. Argüían que el hecho de que hubiera sido planeada era un indicio claro de su falta de carácter indígena (como si los indios fueran estúpidos), puesto que las anteriores insurrecciones indígenas habían sido espontáneas. Una especie de *racismo intelectual*, podríamos decir, dado que negaban a los indígenas la capacidad de incorporar elementos nuevos a su comportamiento político tradicional, para planear y para ejercer su *capacidad de autodeterminación*. Fue y es el caso de Héctor Aguilar Camín, una de las cabezas del grupo editorial “Nexos”, quien calificó los planteamientos del EZLN como una suerte de “*resumidero de delirios ideológicos y militares que agrupaban una peligrosa colección de desechos*”, entre los que enumeraba a la “*ideología de la vieja y nueva izquierda, reliquias de la Teología de la Liberación, y desempleados de las guerras centroamericanas*”.¹⁵

¹⁵ Cfr. *Proceso* del 10 de enero de 1994. Conviene también analizar las argumentaciones de este grupo en torno al conflicto chiapaneco, en el # 194 de la revista Nexos correspondiente al mes de febrero de 1994.

Por su parte, el desaparecido Octavio Paz, premio Nobel de literatura y líder de la revista "*Vuelta*", calificó las ideas del EZLN como simplistas, propias de gente que vive en otra época distinta a la nuestra. Al carácter "*quimérico*" de la sublevación le veía, añadido, *el culto a la violencia*. Todo se podía sintetizar en un "*arcaísmo socialista*". Hubo rasgaduras de vestimentas porque el día que se suponía que México entraba al *primer mundo* por el inicio del TLC, unos grupos indígenas "*manipulados*" habían agitado la fiesta.¹⁶

La *intelectualidad orgánica neoliberal* condenó las acciones del EZLN, porque consideraba las acciones armadas una aventura sin sentido. Los intelectuales salinistas, por ejemplo, achacaron a los dirigentes del EZLN de padecer un delirio ideológico en el que "*descubrían*" elementos del *maoísmo*, del *guerrillerismo foquista de los setentas*, de las *experiencias centroamericanas* o de ciertas interpretaciones extremas de la *Teología de la Liberación*.¹⁷ Contra la insistencia de los mismos neozapatistas, estos intelectuales orgánicos del salinismo neoliberal, parecían no querer reconocer que las grandes influencias que los alimentaron provenían de la misma *Revolución Mexicana*.¹⁸

¹⁶ Cfr. *La Jornada*, enero 5 de 1994 y su artículo "*¿Nudo ciego o Tabla de salvación?*". En *Vuelta* # 207, 1994.

¹⁷ Por cierto, cuando los intelectuales salinistas se refieren a la *Teología de la Liberación*, han mostrado una supina ignorancia en lo que a este pensamiento se refiere.

¹⁸ La *toma de posición* en torno a la *Revolución Mexicana de 1910-17*, ha sido clave de la definición de su quehacer en todas las agrupaciones políticas del país. Ha habido *grandes tendencias* en torno a la *categorización* de ese *acontecimiento fundacional del México moderno*. Una interpretación señala que no se trató propiamente de una *revolución*, dado que no hubo una *transformación que cambiara la estructuración clasista* de la sociedad. Se habría tratado, más bien, de una *rebelión* de grandes magnitudes (Ramón Ruiz) Ver *The Great Rebellion. México 1905-1924*, New York, 1980. Otros, la han invocado como el impulso del Estado Mexicano y de sus gobiernos autodenominados "revolucionarios". Últimamente los gobernantes promotores de políticas neoliberales que han echado por tierra conquistas que fueron consideradas como pilares básicos de esa revolución, han ido aminorando las invocaciones a dicha revolución. Entre las *corrientes de izquierda*, las hubo que propugnaron por que habría que llegar a la *revolución socialista* a través de la *Revolución Mexicana*; las que se desencantaron del periodo ulterior al periodo armado y que calificaron el proceso como "traicionado" o "inconcluso"; las que la declararon muerta y que por lo tanto habría que empujar hacia una *nueva revolución* que fuera comandada por el proletariado en pos de sus metas específicas. Entre los calificativos que distintos historiadores dieron a la *Revolución Mexicana* de la segunda década de este siglo fueron: *nacionalista, antiimperialista, liberal, antifeudal, democrático-popular y agraria* (se pueden ubicar distintas posiciones en cuanto a la categorización de la *Revolución Mexicana*, en Alberto Bienawitz, *Panorama social de las revoluciones en México*. Ediciones Jurídico-Sociales, México, 1960; A. Knight. *La Revolución Mexicana: ¿Burguesa, Nacionalista, o simplemente una gran rebelión?* En Cuadernos Políticos, # 48,

Aunque más allá de esta inspiración el proceso que empujaban los neozapatistas constituía una novedad tanto en los objetivos como en las formas de lucha, que no se reducían sólo a un movimiento armado. Los neozapatistas rescatan las lecciones de la Revolución Mexicana, pero se distanciaron de este proceso, que fue una confrontación de distintas guerras, con la hegemonía final de una sola, la cual aplastó a las que enarbolaban las *demandas campesinistas*.

La *intelectualidad orgánica* que lograba ser *cooptada* por el salinismo se pronunció contra lo que calificaron como “*oposicionismo irresponsable*”; y llamaron a desmontar y derrotar política e ideológicamente las concepciones enarboladas por el EZLN. Así, aunque se veían precisados a reconocer que *las demandas eran justas*, recurrían a una *condena metafísica y absoluta* de la *via armada*. Sin calibrar lo que había implicado la presión de amplios sectores de la *sociedad civil para detener la guerra*, pidieron que no se le regatearan méritos al salinismo.¹⁹

Como los intelectuales porfiristas, los defensores del régimen no lograron acertar en la comprensión de los profundos *porqués* ni los *alcances* de un movimiento que logró rebasarlos totalmente. Pero no paró ahí la cauda monumental de confusiones, dislates y contradicciones de este grupo editorial, fuertemente beneficiado

octubre-diciembre de 1986, págs. 5-32; S. Ross y otros *¿Ha muerto la Revolución Mexicana?* En *Premia Editora*, México 1981. En cualquier forma, tanto quienes han señalado que en lo que a la revolución mexicana se refiere no se habían cumplido sus objetivos, así como quienes aseguraban que su impacto real hacía mucho tiempo ya que había pasado, no obstante había un punto de consenso analítico fundamental que no puede soslayarse, una convergencia esencial de sus conclusiones: todos estos análisis e intentos de caracterización, concluían —coincidentemente—, que la Revolución Mexicana, sin margen alguno de duda, requería un *nuevo y determinante impulso*. Aquí se ofrece, tan sólo, una síntesis de las distintas versiones de la revolución, ya que la bibliografía existente es enorme y, no hay duda, el abanico de las posiciones y definiciones políticas de la revolución configura un prisma todavía mucho más diverso y plural.

¹⁹ Cfr. El documento suscrito por Rolando Cordera, Gilberto Guevara Niebla, José Woldemberg y cuatro miembros más del grupo editorial “Nexos”, aparecido en el suplemento *Perfil de La Jornada*, correspondiente al 10 de febrero de 1994. De su contenido, al que remitimos al lector, se puede colegir por qué tomamos prestada la *noción gramsciana de “intelectuales orgánicos”* (del salinismo) para definir las posturas asumidas por este grupo cada vez más cercano al poder.

incluso financieramente por el cobijo salinista que obtuvieron. En enero de 1995, cuando se cumplía un año de la *insurrección campesino-indígena de los sin rostro*, aparece en "Cal y Arena" –editorial del grupo "Nexos" precisamente– un libro del joven escritor Carlos Tello Díaz, intitulado *La rebelión de las cañadas*.

En los hechos este libro autoriza a pensar que ya existe en México un nuevo "subgénero" literario que bien podría denominarse como "*literatura de contrainsurgencia*". Como en *La Guerra de Galio* –de Héctor Aguilar Camín– el sentido de sus motivaciones parece el de la descalificación de los grupos radicales armados por la descalificación misma. Todo el trabajo de construcción argumental del proceso chiapaneco, en *La rebelión de las cañadas*, aparece ágilmente documentado por un generoso –y sumamente sospechoso– "aporte bibliográfico" donado por los departamentos de inteligencia y de documentación de información contrainsurgente mexicano y estadounidense. Y no es un exceso decirlo. Si un trabajo como ese, hubiera sido producto de una genuina motivación de saber con verdad los hechos que recoge y refiere, y no de un dolo policiaco, *chivato* y propagandístico contrainsurgente, lo primero que se le hubiera impuesto a su autor es el conjunto de referencias de sus fuentes documentales y de información. En ese sentido, *La rebelión de las cañadas*, incluso para los medianamente informados, aparece como una suerte de "*totum revolutum*", como una mixtura de hechos reales, ciertos y probados, revueltos con francas calumnias y sesgos francamente tendenciosos de interpretación conservadora. De ahí que se trate de un trabajo fuertemente desarticulado e inconsistente,

destinado a satisfacer el mercado del morbo y no el de la comprensión.²⁰

1.5. LA FUERZA BELIGERANTE QUE DESPERTÓ A LA SOCIEDAD CIVIL

Pese a los intentos por apuntalar al gobierno de parte de los sectores conservadores, la *opinión pública* —mayoritariamente— se inclinó por aceptar *la justeza de las demandas de los neozapatistas*. El desprestigio gubernamental era ya muy grande y el *alzamiento revolucionario* del EZLN, no sólo gestó una *nueva crisis política*, sino que implicó el más serio *cuestionamiento al régimen* de Salinas de Gortari. El mito de la estabilidad política se vino abajo. Todo se puso en tela de juicio. Fue cuestionado no sólo *el ejército, el gobierno, el presidencialismo*, sino todo el *sistema político mexicano*. De hecho, como ha tenido a bien plantear un profundo conocedor de la problemática que después habría de distanciarse del movimiento zapatista pero sin denostarlo:

*“La crisis chiapaneca modificó el escenario político y le borró el programa al proyecto del actual gobierno, recompuso el papel de los partidos en un año electoral y mostró el lugar que ocupaba cada quién en ese escenario.”*²¹

No hay duda de que, amén de un fuerte cuestionamiento sensibilizador, la *sociedad civil mexicana* fue claramente interpelada. Y ésta, para sorpresa de muchos, dio muestras de despertar de un profundo letargo. Los zapatistas de finales del siglo XX y de inicios del XXI se defendieron de las imputaciones que el gobierno y sus voceros les hicieron. El mismo *Comisionado* personal de Salinas para negociar la paz, Manuel Camacho Solís, tuvo que reconocer que el EZLN no tenía en sus filas ni en sus organismos de dirección ningún

²⁰ En la misma tesitura, aunque corregida y aumentada, aparecería después, la “versión internacional” del mismo posicionamiento reaccionario titulado: *Marcos: la genial impostura*, de los “periodistas” Maité Rico y Bertrand De la Granje, en Ed. *Aguilar*, 1998.

²¹ García de León, Antonio. “*Los relámpagos de enero*”, en *La Jornada* del 30 de enero de 1994.

extranjero; que no había recibido apoyo o asesoría de movimientos revolucionarios de otros países, ni tampoco de gobiernos extranjeros; que los mandos y elementos de tropa del EZLN eran en su mayoría indígenas chiapanecos que representaban al *sector social* más *humillado y desposeído* del país. Los neozapatistas precisaron que no tenían liga alguna con *autoridades religiosas católicas* ni de ningún *otro credo*. A los *intelectuales* que dudaban que los *indígenas* pudieran tener *conciencia nacional*, el neozapatismo les respondía que esa apreciación mostraba gran desconocimiento de los indígenas que componían el EZLN.

Una vez que el gobierno se convenció de que *la solución* no podía —ni debía— ser *militar* sino *política*, ofreció una *Ley de amnistía*, que de paso sirvió de cobijo para la impunidad de gobernantes y poderosos de la entidad. El neozapatismo adujo que las condiciones de concertación propuestas por el salinismo eran inaceptables, y que no depondrían las armas hasta que sus demandas fueran cumplidas. Además, el no desarmarse constituía una garantía de seguir con vida en un medio tan hostil como el de la lucha de clases chiapaneca en que maduró el conflicto y en el que se gestaron los *grupos paramilitares* con financiamiento y asesoría del ejército federal. En esta forma dejaron en claro que, *si no había democracia en Chiapas y para México todo*, la guerra continuaría. Las primeras respuestas del *Comisionado para la Paz* —a lo largo de esa primera etapa del conflicto—, Manuel Camacho, no fueron de su agrado. Los neozapatistas exigían el *reconocimiento como fuerza beligerante*. Camacho había respondido que los concebía como una *fuerza política en formación*. Los zapatistas arguyeron que en los hechos habían mostrado ser una *fuerza política y militar* bien constituida y organizada. Insistieron en que no estaban arrepentidos de lo que habían realizado, y que por lo tanto *no estaban dispuestos a someterse a una amnistía que implicaba pedir perdón*.

No podían autocriticarse de haberse preparado bien para la guerra; el no haber aceptado con humillación asumida la gigantesca carga histórica de desprecio y abuso. Preguntaron cuánta sangre se necesitaba para que el gobierno entendiera sus justos reclamos y la legitimidad de su lucha.

Además, estaban de acuerdo con un *diálogo*, pero no con un *monólogo gubernamental*. Apuntaron que la *traición*, como la que había sufrido Zapata en *Chinameca*, se presentaba como una probabilidad. Al hacerle un juicio al ex-gobernador y General Absalón Castellanos, a quien secuestrándolo lo habían tomado como rehén, lo condenaron a vivir hasta sus últimos días —una vez que lo pusieron en libertad—, con la vergüenza de haber recibido el perdón de aquellos a quienes tanto persiguió y humilló. El EZLN aceptó devolver a éste prisionero ante la presencia de la *Cruz Roja Internacional*, con lo cual sentó las bases de una *ética distinta* a la del *propio gobierno* que los tildaba de “*terroristas*”, mientras el zapatismo de fines del viejo siglo y principios del nuevo demostraba que no actuaba como el gobierno y los movimientos guerrilleros tradicionales. Con actos como el descrito, el EZLN sentó también el precedente de estarse comportando como una *fuerza beligerante* que asumía las *normas y convenciones internacionales* en materia de *guerra*. Muy pronto, con sus acciones, el EZLN mostraba una enorme sensibilidad ante las demandas que con celeridad lograron formular sectores importantes de la *sociedad civil*, tanto hacia ellos como hacia el mismo gobierno, privilegiando ante todo el diálogo entre las partes en conflicto y con la propia sociedad civil.

Hay que decir aquí que, mientras el EZLN siempre supo desde el principio escuchar a esa sociedad civil crecientemente sensible y participativa en el conflicto, como un actor más, el gobierno —por su parte—, no sólo no supo escucharla del todo sino que la combatió y aceleró el proceso de acercamiento entre el EZLN y un conjunto de

frangas de la sociedad civil cada vez más *zapatistas*. No es accidental, entonces, que el EZLN tendiera cada vez en mayor grado a invocar a esa sociedad civil, a interpelarla, para que se incorporase activamente a las transformaciones que con urgencia el país reclamaba entonces y que lo sigue haciendo incluso en la escena del *foxismo* posterior a la *pesadilla zedillista*, concebido como la “*fase superior del salinismo*”, como pensamos que es en el fondo por propuestas como la del *Plan Puebla Panamá* (PPP).

1.6. EL CONFLICTO EN CUANTO TAL: DESDE LA PRENSA, LA IGLESIA Y LOS PARTIDOS POLÍTICOS

El auténtico *etnocidio* que había iniciado el régimen con ataques contra cientos de civiles fue detenido —como hemos dicho antes— por la presión que a través de la *prensa honesta* realizara la *sociedad civil*, así como a la que ejercieran una gran cantidad de *personalidades nacionales e internacionales*. Se realizó, así, una *gran movilización civil y ciudadana*, apoyada por los grandes *movimientos sociales y populares*, y en la que los *partidos políticos*, si acaso, *marcharon a la zaga* (con contadas excepciones de algunos de sus miembros de dirección —como en el caso del PRD, por ejemplo—, pero sobre todo de sus organismos y miembros de base). Fue la *sociedad civil*, en contra de la *sociedad política*, la que levantó su voz de condena al régimen y en apoyo de los indígenas zapatistas insurrectos.²²

²² Por ejemplo: medio centenar de artistas, intelectuales y escritores españoles (entre quienes destacaban Fernando Savater, Pedro Almodóvar, Rafael Alberti y Manuel Vázquez Montalbán) en carta abierta a Salinas de Gortari, exigieron que el Estado mexicano defendiera los derechos de sus ciudadanos. Denunciaron que las acciones militares del gobierno salinista habían afectado gravemente a la población civil chiapaneca. Apuntaron que el hambre, la miseria, la injusticia y la humillación de los indios y campesinos pobres eran la fuente de la crisis. Exhortaron a resolver el rezago social y político. Demandaron una salida política al conflicto. También 25 intelectuales franceses y mexicanos radicados en París (entre quienes estaban Henri Leclerc, Jan Rivelois, Alain Tourraine) mandaron otra carta a Salinas en la que criticaron el proyecto de modernización unidimensional y unisectorial aplicado selectivamente. Cuestionaron cuándo se pondría fin a la explotación, a la expoliación y a la discriminación en que vivían los indios de México. Apuntaron que había hambre y, también, sed de democracia. Criticaron el corporativismo, el clientelismo y la usurpación por parte del partido oficial, pusieron en duda la

Mientras los medios electrónicos nacionales, en particular el vocero oficial, *Televisa*, se dedicaban a distorsionar la información, hubo una prensa —principalmente escrita— que fue muy importante en la tarea de impedir un baño de sangre. Así lo reconoció el EZLN, quien criticó a *Televisa*, a la propia *Televisión Azteca* (más a la derecha todavía que *Televisa* misma, lo que ya es decir) y, en general, a los servidores de la mentira, mientras a los demás medios nacionales e internacionales les pedía que siguieran informando con verdad. *La información de los hechos y la difusión de los planteamientos del EZLN contribuyeron a que amplios sectores apoyaran la paz y las demandas del zapatismo armado del sureste mexicano.* Ante las presiones y el hostigamiento en contra de muchos comunicadores sociales honestos e imparciales, se levantó también una defensa de la *libertad de prensa*, pero también se acotó que, de manera concomitante con la libertad, estaba también el derecho de la sociedad a recibir una información veraz, cosa que los medios aliados al gobierno escatimaban.

Si los informadores veraces se reivindicaron, el monopolio electrónico *Televisa* continuó con su apoyo fundamental del régimen en clara competencia con *Televisión Azteca*, donde la televisora vencedora, sería la que más mintiera. No obstante, las principales televisoras quedaron muy cuestionadas y la ya precaria credibilidad que de antemano ostentaban sin pudor sufrió una merma todavía más grande. Los neozapatistas se indignaron de que se hubiera aprovechado su imagen para comercializarla y consideraron que eso era un insulto para sus muertos.

limpieza de las elecciones y criticaron el PRONASOL por apoyar los fraudes electorales. Protestaron contra los bombardeos indiscriminados, las ejecuciones sumarias y la masacre en contra de civiles. Reconocieron, en fin, el derecho indio a exponer sus aspiraciones y exigieron el respeto de los derechos humanos. Con el tiempo, muchos pronunciamientos similares se repetirán una y otra vez ante las diversas coyunturas del proceso.

El conflicto también sirvió para arrinconar *posturas eclesiásticas* aliadas estrechamente con el régimen. El entonces *Nuncio Apostólico de El Vaticano, Girolamo Prigione*, por presiones del gobierno salinista, unas semanas antes del estallido insurreccional indígena había querido sacar de la *diócesis de San Cristóbal de Las Casas* al entonces *Obispo Samuel Ruiz*, quien de siempre había venido siendo una figura molesta e incómoda al régimen. Se alegaba que el Obispo Samuel Ruiz estaba comprometido con las causas indígenas y, más de uno, insistió en que don Samuel era el verdadero “Comandante” del EZLN. Hubo una amplia opinión pública nacional y extranjera que impidió lo que a todas luces era una *maniobra del clero conservador en alianza con el gobierno* para neutralizar a la figura de Samuel Ruiz, notablemente influyente y de probada autoridad moral en toda la región, por su conocida “*opción preferencial por los pobres*”. El Nuncio había conseguido que, de manera elitista, se pujara en favor de “recomponer” las relaciones entre el Estado mexicano y El Vaticano. Esto obligó a un mayor acercamiento del Nuncio con el gobierno, tal y como quedó de manifiesto con su apoyo al poco creíble y repudiado dictamen gubernamental sobre el asesinato del *Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo* en 1993 (primer asesinato de una serie en contra de figuras de la vida pública nacional, y al que le sucederían los de *Luis Donald Colosio* y de *José Francisco Ruiz Massieu*).

Con el conflicto armado chiapaneco, la correlación de fuerzas eclesiales varió sustancialmente. Los alzados pidieron que el Obispo Samuel Ruiz fungiera como *mediador*. El gobierno no tuvo de otra más que aceptar a regañadientes esta medida. El episcopado mexicano, anteriormente tan manipulable por el Nuncio Prigione, mostró cierta resistencia a éste. Así, no sólo no condenó a los zapatistas, como lo había exigido en un principio Salinas, sino que apoyó las gestiones pacificadoras del *Obispo Ruiz*. Además, muy perceptiblemente, se incrementó un movimiento dentro de la iglesia católica mexicana para

exigir que el *Nuncio* dejara ese cargo. *Ante la nueva coyuntura, la figura del Nuncio también implicó un peso muerto para el salinismo.*

El estallido revolucionario incidió en que los cambios legales introducidos por el salinismo en materia de *iglesias* propiciaran más el apoyo de las demandas de los alzados que el seguimiento del libreto diseñado por el régimen en un contexto de *compromisos elitistas*

Por otro lado, el alzamiento significó un *fuerte cuestionamiento* a la *vía electoral* deformada, y de alguna manera a los mismos *partidos políticos* (en cuanto éstos, para muchos, fungían como *piezas caducas* de una *sociedad política* en franca *crisis de representatividad*). Si esto ocurrió en general con respecto a los partidos políticos, en particular fue el PRI —en cuanto a su modalidad como *partido de Estado*—, el que peor librado salió del cuestionamiento de la sociedad civil, que lo consideró como un grillete encadenante del *afán democratizador*. El partido oficial, de hecho, más allá de encuestas muy publicitadas, se desdibujó y perdió influencia. Su candidato presidencial, dócil figura del continuismo, fue ratificado autoritariamente por segunda ocasión por Salinas. El EZLN cuestionó el signo antidemocrático de esa actuación. Un presidente que, se suponía, tenía que gobernar para todos, no debía imponer a un candidato, ni colocarse por encima de la voluntad ciudadana para asegurar su triunfo. Pero así fue. El candidato del partido de Estado, por supuesto, trató de prometer un nuevo país sin ninguna autocrítica a su corresponsabilidad en la política económica antipopular y en la antidemocracia imperante, y ese desgastado recurso disminuyó todavía más su ya para entonces escasa credibilidad.

Las exigencias incluso de los mismos grupos priístas no se conformaban con promesas. Demandaban soluciones inmediatas a problemas relegados. El candidato de uno de los *partidos chatarra* y claramente *paraestatal* (el PFCRN), *Rafael Aguilar Talamantes*, se

ofreció a ser el brazo político del EZLN. Este último rechazó el carácter oportunista tanto del "ferrocarril", como del mismo *pillo Talamantes*. Los zapatistas enfatizaron el que no pretendían influir en que ganara tal o cual partido, sino que su lucha perseguía la consecución de *democracia, libertad y justicia* para la nación toda.

Por su parte, *el PAN, fiel a su conservadurismo, criticó la violencia del EZLN*; demandó que dejara las armas y que, sin capuchas, se lanzara a la *lucha política* abierta. Reconoció que en el país había aflorado una *crisis política* de profundas dimensiones en la vida de México. Propuso que se atacaran las raíces del estallido y se manifestó por acabar con el autoritarismo, la corrupción y las mentiras del partido oficial. Criticó las *formas jurídicas* y las *modalidades del diálogo* que se iniciara a fines de febrero de 1994 en San Cristóbal de Las Casas entre el EZLN y el entonces *Comisionado para la Paz*, Manuel Camacho. A la invitación que hizo el EZLN a todos los partidos políticos para asistir a ese diálogo, con el fin de que el presidente sucesor de Salinas, quien saldría de la campaña electoral que ya se estaba desarrollando, asumiera lo que ahí se acordase, el PAN desechó hablar con encapuchados mientras el PRI declinó asistir a tal evento. Una vez iniciadas las pláticas y ante la insistencia de los zapatistas en favor de un *gobierno de transición* que garantizara un proceso electoral creíble, la dirigencia panista declaró que no era en absoluto prudente haber entablado negociaciones con un grupo armado.

De otro lado, el EZLN asumió una postura verdaderamente democrática, al extender una invitación a representantes de todos los partidos y a los propios candidatos participantes en la contienda presidencial, para reunirse con los zapatistas y poder así conocer su proyecto y las propuestas que éstos tenían para un escenario de *transición democrática*. Un ex-panista, *Bernardo Bátiz*, aconsejó a quienes dudaban de las acciones y los hechos del EZLN (como el

ultraconservador escritor de temas económicos y actual legislador de Acción Nacional, *Luis Pazos* o como la dirigencia panista misma), recordar los principios cristianos de resistencia a la opresión y de la legítima defensa. Los remitía a que acudiesen a los teólogos y a los padres de la Iglesia del siglo XVI que tanto habían esclarecido –según Bátiz–, ese punto. Bátiz recalcó que no se podía juzgar una actitud tan valiente como era la de arriesgar su propia vida y la de buscar el bien para todos con el sacrificio propio, desde la petulancia y la comodidad, y a partir de la defensa de las inversiones extranjeras.²³

En la actitud de fondo de *Acción Nacional*, lo que pasaba era “claro”: con la *nueva coyuntura*, al PAN, que le había apostado (como algunos de sus altos dirigentes lo confesaran en privado) a la *continuidad salinista* (encarnada en *Colosio* antes del magnicidio) y a *incrementar sus niveles de votación*, se les *resquebrajó la funcionalidad del esquema de maridaje con el partido de Estado*. Como se sabe, el panismo había preferido la llamada “*concertación*” (o “*concertación*”), que al margen de la ley y a través de negociaciones privadas con el poder, iba gradualmente logrando, no la democratización del país, sino el incremento de sus posiciones políticas. En las nuevas circunstancias esa alianza ya no le redituaba al gobierno, y la dirección nacional del PAN pagaba muy alto su identificación salinista. Los neozapatistas criticaron que el candidato presidencial panista, Diego Fernández de Ceballos, más preocupado por sus pasamontañas que por cualquier otra cosa, no estaba proponiendo un diseño de nueva sociedad a la ciudadanía. Frente al conflicto, *el PAN no sólo fue rebasado*, sino que quedó *automarginado*, al haber disminuido el perfil de su candidatura presidencial con Fernández de Ceballos, para que pudiera imponerse el “*voto del miedo*” en la persona y gris candidatura de Ernesto Zedillo.

²³ Cfr. *La Jornada*, 23 de febrero de 1994.

El PRD, por su lado, inmediatamente exigió que se le diera al conflicto una salida no militar y sí política. Apuntó que la situación de miseria, dados sus efectos, resultaba lógica como lógico también era el esperar nuevos estallidos sociales como el chiapaneco, aunque reconoció que nunca pensó en la posibilidad de una confrontación armada, fiel a su ya proverbial moderación y tibiesa reformista. Criticó que ante la problemática chiapaneca no se hubiera dado a tiempo una solución no represiva sino de atención a las urgentes necesidades sociales. Señaló que había grandes coincidencias en los objetivos planteados por el zapatismo en pleno fin de siglo y aquellos propuestos por el perredismo. Para el PRD, las demandas del EZLN implicaban una refundación del Estado nacional sobre bases distintas, democráticas y justicieras. Se destacó que el estallido chiapaneco había encendido la conciencia nacional. En Chiapas se había mostrado —con elocuencia— la crisis plena y total del viejo sistema, que todavía tardaría un sexenio más en derrumbarse electoralmente, para reventar a la postre el dramático año electoral del 2000.

El PRD exigió que *no se suspendieran las elecciones*, que se garantizara legalmente que éstas fueran *limpias y confiables*. Con amplias movilizaciones, se sumó al reclamo zapatista en favor de la renuncia de Salinas a fin de consensuar medidas capaces de asegurar un proceso electoral —el del 94— que asegurara elecciones limpias. Los cardenistas aclararon que si no había *reformas de fondo*, entre las que destacaba la *imparcialidad de los organismos electorales*, no aceptarían más compromisos, con lo cual se resguardaría como una fuerza política con autoridad moral para impugnar las violaciones electorales en los comicios presidenciales escenificados el 27 de agosto de 1994. No obstante, sin saberlo, ni sospecharlo siquiera, el PRD cavaba su tumba electoral para las siguientes dos elecciones presidenciales. Recuértese aquí, que Cuauhtémoc Cárdenas instó a Salinas a que, si no mostraba capacidad para asegurar unas elecciones transparentes

(con organismos electorales verdaderamente imparciales, con un padrón realmente confiable, con gastos de campaña equitativos y en los que no intervinieran recursos del Estado en beneficio del partido oficial, y con medios electrónicos abiertos e imparciales) mejor sería que renunciara. A pesar de que las encuestas que proliferaron en las primeras semanas de 1994 no le auguraban porcentajes muy altos al neocardenismo, su influencia en la movilización de masas fue en incremento. El estallido chiapaneco —no hay duda en ello— de alguna manera lo dinamizó, aunque ello no pesó a favor suyo en las elecciones de 1994 frente a la estrategia del “voto del miedo”.

Además, los neozapatistas fueron muy cuidadosos al referirse a los *partidos* y trataron de mantenerse en una línea de imparcialidad en los conflictos entre ellos y con la sociedad civil, la cual, por cierto, se manifestaron como expresión de una actitud en diversos momentos de enfrentamiento e impugnación contra los partidos. Sin embargo, *el EZLN* —me parece que con razón— *no aceptó convertirse en un partido político más*. Reconocían la importancia de los *partidos* (en cuanto “*agregadores de intereses*”), pero se sumaban también a la *clara distancia* que frente a ellos han mostrado muchos *movimientos sociales y populares*, y, recientemente, en específico, la *sociedad civil movilizada*. El mismo diálogo que tuvieron los representantes partidarios con el EZLN hizo más desconfiados a los neozapatistas, pues algunos representantes se pusieron a competir entre sí frente a los mismos neozapatistas, en lugar de entablar un verdadero diálogo con ellos.

Así las cosas, el zapatismo, en plenas postrimerías de siglo, esgrimió una crítica contra todos los partidos, pues les parecieron mucho más dispuestos a hablar que a escuchar (en los reportajes que relataron tal coloquio, el EZLN se refería al conjunto de los partidos en general, pero en particular y muy resaltadamente, al partido de Aguilar Talamantes, el PFCRN). Otro motivo de desasosiego para el

EZLN estuvo dado por el hecho de percibir cómo, algunos, mostraban tendencias francas a aprovecharse del movimiento indígena-campesino gestado por el EZLN.

En virtud de tal *affaire*, se sintieron obligados a aclarar que no habían querido dirigir en particular la crítica a alguno de los partidos; sin embargo, a través de un comunicado, subrayaron incorrectamente que el PRD no estaba incluido en esas críticas. El proceso que habían desatado, aunque incluía la *necesidad de los partidos*, y el respeto al triunfo de aquel que verdaderamente ganara en la contienda electoral del 94, no conllevaba en el ánimo de los zapatistas la intención de *beneficiar a ningún partido*, ni de prestarse al juego de las *pugnas interpartistas* en torno a la *candidatura presidencial* que a raíz del conflicto se había intensificado y que, con el *magnicidio de Colosio*, alcanzaría niveles de paroxismo, antes de la definición salinista que uniría a Zedillo y a la tempestuosa crisis económica que le acompañó.

1.7. EL FENÓMENO NEOZAPATISTA: CATALIZADOR DEL DESCONTENTO

Al calor del fuego y la metralla, gran cantidad de organizaciones, agrupamientos y movimientos sociales y populares, demandaron *la paz* (pero no una "*paz*" como la anterior al conflicto, que ocultaba las causas que provocaron el estallido revolucionario, sino una *paz nueva* y sobre *sólidas bases de justicia y dignidad*). Muy pronto, se manifestó un gran *consenso popular implícito* en el clima de movilización general en torno a las demandas de los neozapatistas. Hubo múltiples movilizaciones en diversos estados de la república. Una verdaderamente multitudinaria (tal vez la más emblemática, el 12 de enero de 1994), en el Distrito Federal, que enfatizó en una sola voz su *rechazo al genocidio*. Las *Organizaciones No Gubernamentales* (ONG's), apoyaron el proceso de paz y se prestaron a ser *cinturón de seguridad* de los representantes del EZLN. Campesinos medios, como aquellos

acuerpados en contra del grave conflicto de las *carteras vencidas* y que se fueron organizando en el *movimiento de deudores a la banca* denominado *El Barzón*, pidieron que *sus demandas* fueran puestas en la mesa de negociaciones por los zapatistas. Aun obreros petroleros rebeldes al *corporativismo* solicitaron que en el *diálogo* que tendrían los zapatistas con el *Comisionado para la Paz* se incluyera un *pliego de demandas* de esos obreros. Pese al esfuerzo gubernamental en sentido contrario, se fue imponiendo un convencimiento general de que lo que sucedía en Chiapas implicaba a toda la nación. Los zapatistas fueron apoyados por numerosos grupos indígenas de todo el país e, inclusive, de todo el continente. Las demandas de justicia social y de democracia verdadera, han tenido una gran capacidad de movilización a lo largo de todo el trayecto de lucha política del EZLN.

El EZLN aceptó entrar en pláticas de paz aclarando que lo hacían por las presiones —que en esa dirección— ejercía la misma sociedad civil. Indicó a la comunidad nacional que si la paz fuera verdadera, si en ella no se manifestaran sólo promesas incumplidas sino soluciones, ellos la aceptarían. Pero no dejaron de mostrar —en ningún momento— sus dudas de que lo abordado en el diálogo quedara en una maniobra burda más de dilación y ejercicio retórico de la más pura demagogia oficial. Los zapatistas demostraron que tenían razón en desconfiar. Ello se expresó en el hecho de no descartar la posibilidad de una traición como la que ocurriría el 9 de febrero de 1995. Los zapatistas, por lo antes dicho, no querían desarmarse hasta que sus demandas pasaran, del papel, a los hechos. Expresaron que querían aprovechar esa ocasión para tener un diálogo con toda la sociedad. El Comisionado para la Paz, Manuel Camacho, en un principio dijo que el diálogo se centraría en puntos y aspectos básicamente regionales. Pero los zapatistas insistieron (y a la postre lo lograron) en no dejar de lado una serie de asuntos esenciales para la nación, como es —justamente— la cuestión de la *democracia*.

Acotaron que una paz sin respeto ni dignidad seguiría siendo la *guerra de los poderosos contra los pueblos*. Declararon adicionalmente que no buscaban en el diálogo de paz la esperanza del poder, ni la esperanza que fuera beneficio de unos cuantos, sino la esperanza de la democracia, la libertad y la justicia. Precisaron que habían acudido al diálogo, pero que para pasar a las negociaciones se requerían muestras claras de voluntad política del gobierno, para que fuesen aceptadas por todos los insurrectos.

Así las cosas, no puede dudarse en que el *fenómeno político-militar neozapatista* empezó a irradiar hacia el conjunto de la *sociedad mexicana* una creciente influencia, sostenida en la enorme *autoridad moral* que lograron conquistar aceleradamente gracias a sus acreditados actos de coherencia política. No es, por tanto, algo exagerado, afirmar que el fenómeno político neozapatista devino un relevante *catalizador del descontento político general de la sociedad mexicana de las postrimerías del siglo*. Y con eso, el régimen se vio obligado a navegar por las sinuosas aguas de la *crisis política* que el zapatismo detonó contra el gobierno y que se recrudecería al estallar, una nueva *crisis económica* en plena transición de poderes sexenales, la cual ocurría tras un controversial proceso electoral —el de 1994— de antemano enrarecido por el *magnicidio de Colosio* y la inesperada llegada al poder de Ernesto Zedillo Ponce de León, que para ellos fue una auténtica encarnación de la calamidad misma.

1.8. LA NOVEDAD REVOLUCIONARIA ZAPATISTA Y SU POTENCIALIDAD CONVERGENTE DEL CONJUNTO DE RESISTENCIAS COLECTIVAS

Si la *Revolución Mexicana* de 1910-1917 se inició con la demanda de *sufragio efectivo* y en contra de la *imposición electoral*, los neozapatistas mostraron ser una fuerza muy consistente en lo que se refiere al sostenimiento de esta demanda en el detonar de la *“segunda revolución*

mexicana”, o la llamada así por nosotros como *La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*. Por eso mismo reiteraron su exigencia en favor de un *gobierno de transición* que garantizara *elecciones limpias*. El fantasma de 1988 estaba incorporado en su programa de reivindicaciones. Hicieron ver que todos los gobiernos del priato, además de estar fincados en el *fraude electoral*, manifestaron en el pasado su parcialidad hacia alguno de los candidatos, siempre *los del partido oficial*. Así, para el EZLN, tal nefanda “tradición” ha impedido –antes y ahora– garantizar un clima político para México con *limpieza electoral*, con *paź social*, pues tal estado de cosas propició –de largo tiempo atrás–, que si las elecciones no fueron honestas, explotaran en *estallidos poselectorales*, tal y como fue una constante a lo largo del sexenio de la *imposición salinista*. Por ello es que los zapatistas han venido empujando –no obstante constituir una organización armada– una fuerza en favor de la *transición democrática*. La *Revolución Mexicana* de principios del siglo anterior se profundizó cuando a las demandas de *sufragio efectivo* y la de *no-reelección* se adicionaron los reclamos a favor de *justicia social*. La *revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI* ha reincorporado esas tres demandas, combinándolas muy originalmente desde el principio de su lucha pública en nuestra sociedad.

Los acontecimientos de los primeros días de 1994 –ya lo hemos insinuado desde el principio– cumplen al pie de la letra con una de las características básicas de las revoluciones, a saber, su *potencialidad convergente desde la misma base popular*.²⁴ Se trata de un *episodio dramático* que apunta hacia un *cambio político y social* colocado *no en la superficie* sino en el *núcleo* mismo del *Estado* y de la *sociedad mexicana* de las postrimerías del siglo XX y de inicios del XXI. Además, otra de las notas que permiten definir a la actual como una *situación revolucionaria*

²⁴ Sartori, Giovanni, *La democracia después del comunismo*. Madrid, Ed. Alianza Editorial, 1993, p. 78

también se ha hecho patente: el que los gobiernos que han tenido que enfrentar el conflicto tengan gran dificultad para encarar todos los reclamos, y el que cada vez más gobernados ya no quieran proseguir en la situación de sometimiento —que no ha desaparecido, por cierto, con la alternancia en el gobierno—. Un elemento más, propio de *acontecimientos revolucionarios* (claramente presente en *La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*) ha sido el de que, para el desencadenamiento de una revolución, no basta un grave descontento popular, sino que resulta indispensable una buena dosis de *organización y conciencia presente en el actual proceso como potencialidad*²⁵.

La *revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, como las demás revoluciones que han existido en las dos últimas centurias, dispone de un rasgo característico: el aspirar a la *transformación* de las *organizaciones estatales*, y por eso misma propugna a favor de cambios en la misma *composición clasista de la sociedad*. Como la *coyuntura internacional* siempre influye en el éxito o en el fracaso de los intentos revolucionarios, los neozapatistas han sido habilidosos en la forma de influir en el ánimo internacional durante siete años en favor de sus demandas y en apuntar que el cumplimiento de éstas no afecta a gobiernos y pueblos de los demás países, en particular a los de Estados Unidos por razones de *geopolítica*.

No hay duda en que el EZLN aprendió de las *guerrillas de los años setentas* y de sus *errores foquistas*. Sacó lecciones de las *revoluciones centroamericanas*. Y, en ese sentido, apuntó las conclusiones a que arribó de las lecciones que estas revoluciones le dejaban: de la *nicaragüense*, planteó que había aprendido a *desconfiar de lo electoral*; de

²⁵

Para la *discusión de teorías en torno a la revolución*, se pueden consultar: Hanna Arendt, *On Revolution*, Viking, N.Y., 1963; Carl J. Friedrich (ed.) *Revolution*, Atherton, New York, 1966; S.N. Eisenstadt, *Revolutions and the transformation of societies*, Free Press, New York, 1978; B. Moore, *Social origins of dictatorship and democracy*, Beacon, Boston, 1966; C. Tilly, *From mobilization to revolution*, Addison-Wesley, Mass, 1978; T. Skocpol, *States and social revolution*, Cambridge University Press, 1979.

la salvadoreña, a no desarmarse sin garantías, pues en ésta ocurrieron diversos asesinatos de excombatientes de la izquierda por parte de *escuadrones de la muerte, como auténticas operaciones de guerra sucia.*

Por lo dicho, *el EZLN no remite —ni podría hacerlo— de manera mecánica y sin más a los planteamientos clásicos del marxismo-leninismo,* aunque no hay duda de que también en el marxismo-leninismo abrevó para su causa. Lo que, desde luego, no tiene nada de censurable *per se.* Adicionalmente, hay, sin duda, un aprendizaje muy claro y sumamente productivo de las *tendencias últimas de los movimientos sociales mexicanos,* en busca de *nuevas formación de organización y de lucha,* por un lado, y de *transformación social,* por el otro.

Hay que tener claro que los neozapatistas se distancian de las *visiones leninistas clásicas de la revolución* en aspectos muy importantes para *comprender la nueva síntesis* que originalmente han venido ensayando. Para Lenin, la *cuestión central de una revolución es el poder del Estado.*²⁶ Los neozapatistas, por su parte, buscan en principio *no el poder,* sino la *destrucción del poder existente;* persiguen un *poder construido desde la base de la sociedad.* Por tanto, así se contraponen a las tradicionales *posiciones estatalistas de las revoluciones.* Hay en tales definiciones, como la muy original que formularan el primero de enero de 1996 (a dos años de iniciado el conflicto), en la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona,* algo de la mejor tradición *anarquista y libertaria,* frecuentemente desconocida para los *marxistas ortodoxos* que, por cierto, no son los zapatistas del final del siglo XX mexicano y de los albores del XXI.

El *impulso neozapatista de base,* y contrario a las soluciones burocráticas, también va en sentido distinto a las *explicaciones weberianas de las revoluciones,* según las cuales éstas sólo generan la

*dominación burocrática.*²⁷ En contraste con la postura de las revoluciones clásicas (de *conquistar el poder del Estado* para, “desde ahí”, desarrollar las “*grandes transformaciones sociales*”), el *zapatismo de fin de siglo* lo que hace es llamar a la configuración del “*poder social*” desde abajo, transido de implicaciones y de multiplicidad de intereses diferentes y –aun en ciertos casos– divergentes, pero con capacidad de “*fragar*” *objetivos comunes*; objetivos que, trascendiendo la simple confluencia antisistémica actual, imaginativamente coadyuve a garantizar *que todo poder sea puesto* –efectivamente– *al servicio del pueblo* o, si se prefiere, de la *sociedad civil*. Es decir, no que el gobierno sea puesto al servicio del pueblo, sino, más bien, que sea el pueblo, la propia sociedad, la que gobierne y ejerza colectiva, consensual y democráticamente, el nuevo poder popular.

En el anterior sentido, los neozapatistas participan de la dinámica de los *nuevos movimientos sociales* que no se colocan en el terreno exclusivo de la *conquista del Estado* –aunque de algún modo la impliquen–, sino en *otra concepción del poder social*. La conquista del poder del Estado no es la clave única de la solución y, además, es siempre parte del problema. Existen otros muchos espacios (como los “*microfísicos*”, dado que el poder en su conjunto está en todos lados más allá del Estado y la propiedad privada de los medios de producción materiales, a que se refiriera con genio Michel Foucault) para materializar diferentes *reivindicaciones concretas y particulares* en la formulación de un *nuevo proyecto emancipatorio incluyente*. En parte, dentro de la novedad del *discurso político del zapatismo*, se pone el acento en el *contenido multiforme del poder*. Se rechazan los *autoritarismos* de todo tipo y los *caudillismos*.²⁸

²⁶ V.I. Lenin, *El Estado y la revolución*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1961. p.p. 62.

²⁷ Cfr. Max Weber. *Economía y Sociedad*. Ed. FCE, México, 1984.

²⁸ Samir Amin, et. al. *Le grand tumulte?*, La Decouverte, 1991.

El tan llevado y traído tema que creía encontrar un “problema” en el hecho de que los zapatistas cubrieran sus rostros con *pasamontañas*, resultaría, a la postre, también un *signo nuevo*. Se trata, en lo que a los *pasamontañas* se refiere, no sólo de una *defensa de la identidad contra la represión*, sino un rechazo a caudillismos —no obstante el fuerte peso de la figura de “*Marcos*”— y una conformación de un “*símbolo colectivo*”, el de una causa con *rostro oculto* que permite *oír mejor la voz*. Y si la prensa, debido a la función necesaria que desde el principio tuvo *Marcos* como vocero, intérprete y traductor de lenguas indígenas, ha contribuido a enaltecer esa figura, su ejercicio real está subordinado a *decisiones de tipo colectivo*, que es en todo caso lo que importa para un *procedimiento democrático*, a pesar de la propia *organización militar* del EZLN que se halla *subsumido a las comunidades* que lo nutrieron en el secreto y desde la clandestinidad. En esta forma, el *encubrimiento del rostro* resulta paradójicamente una *despersonificación en lo colectivo*. Y he ahí, nos parece, la implicación decisiva: lo que importa con ese enmascaramiento no es ya quien se oculta tras del *pasamontañas*, sino lo que el *pasamontañas* simboliza como un emblema nuevo de la rebeldía y la insurgencia contra la injusticia y por el cambio. En síntesis, lo que ocurre es que *se despersonifica y se desindividualiza una causa colectiva*.

Otra novedad de esta *nueva revolución política* ha sido precisamente la característica del *grupo dinamizador* del inicio de la misma. En las anteriores revoluciones, *dirigentes de capas medias intelectuales* constituían la *dirigencia*, que era seguida por un movimiento masivo. El neozapatismo ha hecho ver que, más allá de su vocero principal, *Marcos*, *existe de hecho una dirección colectiva indígena* bien articulada, que es la que en realidad ejerce el papel directivo, fincada en una amplia práctica democrática. Es una *revolución* impulsada por los más desprotegidos, que lograron potenciar —

maximizándola— su sabiduría indígena y popular, pero que provienen de los *niveles marginales de la educación nacional*.²⁹

El EZLN ha sido muy claro en sus reclamos y también en las consecuencias de las *pláticas de paz* aceptadas y recurrentemente fallidas por la ausencia de voluntad oficial para resolver en positivo el conflicto. Nos han recordado que, *si deben elegir caminos*, siempre escogerán el de la *dignidad*. Si pueden encontrar una *vida digna*, seguirán viviendo; si no, están dispuestos a *morir con dignidad* por esa causa. Enfatizaron que si el gobierno federal estaba dispuesto a cobrar con sangre sus demandas de *democracia, libertad y justicia*, no dudarían en pagar ese alto costo político. No están dispuestos a la “*paz*” a la que los poderosos, desde el funcionariado hasta líderes indígenas cooptados y corruptos, quieren que vuelva el EZLN.

Durante los últimos días de febrero de 1994 fueron avanzando en puntos de *promesas de soluciones sociales*; pero también encontraron obstáculos en lo tocante a la *democratización nacional* y, desde luego, en la creciente actitud hostil de los *ganaderos de la región*. No obstante, los neozapatistas lograron que se llegara a la decisión de *abrir el debate nacional* en torno a este punto. En lo avanzado del conflicto, el EZLN era consciente ya de que hasta entonces todo estaba quedando —y se quedaría— en *respuestas de papel*, como se demuestra con el hecho de que nueve años después el conflicto persista sin solución, a pesar, incluso, de la llegada del “*gobierno del cambio foxista*” blanquiazul, que sólo ha mostrado una estrategia administradora del mismo,

²⁹ Frente a la creciente definición neoliberal consistente en sus afirmaciones en el sentido de que la educación privada “es mejor”, llama poderosamente la atención que lo más granado del pensamiento, la ciencia, la cultura en general y el arte en México, provenga de la esfera pública de educación superior. Así parece entenderlo muy bien nada menos que Don Pablo González Casanova en *La Universidad necesaria en el siglo XXI*. Editorial Era, México, 2001.

probablemente tanto o más perversa que la seguida por el viejo partido oficial de tintes tricolores.

Otra de las grandes novedades en este tipo de pláticas de paz, fue que los neozapatistas señalaron con determinación que no todo se resolvería en la mesa del diálogo. Se necesitaba también un *proceso de consulta* a fondo sobre los acuerdos que habrían de adoptarse, pues *si democráticamente habían decidido la guerra, también en la misma forma deberían de asumir la paz*. Pero en su ánimo no particularista, sino en otro que involucraba a toda la sociedad, propusieron además realizar una amplia *consulta nacional* sobre los acuerdos a los que se llegaron. Con esto querían que intervinieran en el proceso y se movilizaran amplios sectores que tenían similares problemas en todo el país. En esta forma, independientemente del destino del mismo *grupo catalizador*, se abría un proceso de amplias dimensiones.

Una importante distinción de esta *nueva revolución* respecto de las anteriores ha sido que, *a distancia de las clásicas posturas marxistas*, no se ha proclamado su *necesidad*, ni se le ha asignado su *conducción* a una sola *clase social* que se proclame "*la portadora*" del *cambio histórico*. Más que el *elemento violento*, lo que la caracteriza es su *fuerza moral irradiante*. Esta *nueva revolución* se distancia de las concepciones que interpretaban que los estallidos de esta naturaleza no se daban en situaciones de *extrema pobreza* sino por la gran defraudación de lo que se esperaba que fuese una *recuperación económica*.³⁰ La actual revolución (en ciernes) incluye los elementos de defraudación, pero en un ambiente de extrema y creciente pobreza. Una situación revolucionaria se da cuando el pueblo evalúa que hay una gran distancia entre lo que recibe y aquello a lo que tiene derecho. Sin embargo, *la sola frustración no es suficiente para detonar una revolución*. Se

³⁰ Cfr. J. C. Davies, *Toward a theory of revolution*, en *American Sociological Review*, Vol. 27, # 1, 1962, p.p. 5-19.

ha ido generando una *dinámica antisistémica*, que encontró su punto de detonación en un *agrupamiento indígena armado*, que representa a los sectores más golpeados por la *política neoliberal* y por el *autoritarismo* y el *desprecio gubernamental*.

Así, un mérito adicional del neozapatismo en nuestro dolido y convulso tiempo histórico, consiste en que ha logrado nuclear una *activa crítica en contra del capitalismo realmente existente* en un momento en que sus apólogos daban por hecho su "*triunfo definitivo*". El zapatismo fraguó lúcidas evaluaciones de tipo político que han ido siendo retomadas por cada vez más grupos sociales. Se trata indudablemente de un *fenómeno revolucionario* puesto que busca una *transición hacia formas de vida totalmente nuevas, para las cuales no bastan soluciones que no atiendan las raíces del malestar social y político*. Ha mostrado cómo las masas desposeídas no sólo se mueven por detonantes económicos, sociales, raciales, etcétera, sino que los *reclamos de participación política también resultan fundamentales*.

Adicionalmente, otra innovación ha sido el trato a *enemigos y desertores*. La condena contra el déspota General Absalón Castellanos antes de liberarlo se centró en un *aspecto moral*. En cuanto a los que desde hace tiempo han ido decidiendo no proseguir en la lucha armada, los zapatistas han preferido confiar en ellos y no seguir las antiguas prácticas de otras guerrillas que, por salvaguardar al grupo, los perseguían hasta matarlos con el razonamiento de que podían delatar sus posiciones, como efectivamente ocurrió con la traición del *sucomandante Daniel*, de nombre *Salvador Morales Garibay*, quien sí se fue de la lengua con toda impunidad.

Dado que el movimiento revolucionario ya no puede depender de un solo agrupamiento, los zapatistas se han esforzado con

relativo éxito en ampliar una conciencia en torno a la transformación que México necesita y no en torno a una reforma puramente cosmética. Han propiciado amplias y complejas convergencias que, si no han logrado consolidarse del todo, la explicación de ello hay que ubicarla en la tradicional *inmadurez de la izquierda mexicana, su fragmentación y su sectarismo*, pero no en la voluntad generadora de la unidad general propuesta por el *zapatismo armado del sureste*. Su gran novedad, por lo tanto, radica precisamente en las formas de articulación que se están encontrando para las convergencias, donde se propone no la *hegemonía* de un núcleo, ni siquiera del que ha expuesto la vida como es el caso del EZLN, sino una *hegemonía compartida* en un *movimiento popular democrático, pluralista e incluyente*. Esta *convergencia* —de la que dependerá el futuro político nacional, opuesta a cualquier imposición, y que convoca a su constitución a través de la *conformación de consensos, es indudablemente algo necesario*. Los zapatistas lejos están de las viejas costumbres capillistas-sectarias. Y han enfatizado la búsqueda de objetivos comunes unificables. De hecho se ha ido proponiendo la construcción de un “*bloque histórico*” de los oprimidos e incorporados a la lucha de los inconformes de todo tipo. El EZLN ha propiciado la dinamización de un movimiento de amplia convergencia. Ha logrado convocar a un conjunto de contingentes heterogéneo en torno a demandas de justicia y democracia. Los zapatistas no quisieron imponer a todos la forma de luchar que ellos adoptaron. No llamaron a la nación a levantarse en armas, sino que reconocieron que había una *multiplicidad de formas de lucha que articular en dirección hacia su síntesis*. Convocaron a la formación de un gran *movimiento nacional revolucionario* en donde tenían cabida *todas las formas de organización social* que se plantearan con honestidad y patriotismo el mejoramiento de México.

Tampoco quisieron constituirse en *vanguardia*. Se reconocían como un detonador, un *catalizador*, pero al fin y al cabo como una fuerza opositora más del conjunto de las existentes. Se han dirigido centralmente a los indígenas de Chiapas y de todo México, sí, pero también a los campesinos, a los estudiantes, a los maestros, a los trabajadores urbanos, a las mujeres, a los niños, a los ancianos, a los hombres, a todos. No demandan algo especial para ellos. Exigieron soluciones para todos. Invitaron a que cada uno desde sus *organizaciones* y desde sus *formas de lucha*, uniesen su corazón y mística de lucha en torno a las demandas de *democracia, libertad y justicia*. Reiteraron que *no persiguen el poder político*. Precisaron, una y otra vez, que su forma de lucha no es la única pero sí una de las más necesarias. Confesaron, en fin, que no pretenden que los demás se aglutinen bajo su bandera, sino que desean ser una forma de lucha y resistencia más entre las que combaten a los malos gobiernos, para cobijarse con ellas bajo una bandera más grande, abarcadora y poderosa, una bandera para todos. Por eso han solicitado muchas veces que no se les deje solos. Están convencidos de que el *cambio revolucionario en México* no será producto de la acción de un solo agrupamiento, y que por ello mismo no debe encaminarse en un solo sentido. No es una cuestión de si el proceso en curso tendrá que ser forzosamente merced a una *revolución armada* o un puro *movimiento pacífico*, sino una revolución que resulte de la lucha de *variados frentes sociales, con muchos métodos, con distintas formas colectivas, con grados diversos de compromiso y participación*. Su resultado será, así, no el de un *partido político, organización o alianza de organizaciones triunfantes* con sus *propuestas sociales* específicas, sino una suerte de “*espacio político democrático de resolución integral*”, en el cual, de la *confrontación ante la sociedad —y su elección mayoritaria— de las diversas propuestas políticas*, emanará la *alternativa de un nuevo pacto social* cualitativamente distinto del que ha caducado de largo tiempo atrás en la república y de aquel

que parece imponerse para refuncionalizar el neoliberalismo con Vicente Fox.

Ese espacio democrático de resolución deberá de estar sostenido en el *trípode* compuesto por las cardinales demandas de *democracia, libertad y justicia*. En esta forma el cambio revolucionario en México no tendrá una *dirección única, unilineal*, ni estará empujado por una sola agrupación —armada o civil—, ni requerirá de uno o varios *candillos* que la guíen en los términos en que ocurrió con la Revolución Mexicana de principios del siglo XX. *Esta gran propuesta de convergencia*, no hay duda en la afirmación, *constituye una gran novedad en sí misma revolucionaria*.³¹

Hay que subrayar, por lo que hasta aquí ha sido señalado que, ante los planteamientos de convergencia formulados por el EZLN, el hecho de que quedan refutados los argumentos de quienes han sostenido que “*los zapatistas son un agrupamiento que no sabe vivir el tiempo actual*” (*Nexos, Vuelta*, por ejemplificar), y también los de quienes dicen que se proponen retroceder quiméricamente a un pasado irremediamente ido que no volverá. Tampoco se trata de una revolución que, por sí misma, anticipe todo el futuro, como han indicado otros. *Nos encontramos ante un proceso revolucionario de este tiempo*, que se fue configurando por tendencias convergentes de los últimos años. *Se trata de una revolución porque en sí misma ya logró remover las conciencias de gran parte de los mexicanos*. El EZLN no está buscando conquistar el *poder cupular*, sino *formas nuevas de convivencia social*. Es independiente de los *partidos*, aunque reconoce la función política que en una democracia representativa (que México no ha logrado ser aún, pese al naufragio del priato) les corresponde a ellos y a todos y cada uno de nosotros.

³¹ Los planteamientos del EZLN, como es obvio, están sacados de los comunicados que a lo largo del proceso han sido publicados por los medios de comunicación escritos, tales como *La Jornada, El Financiero, Proceso y Tiempo*. Usamos la compilación de Era en tres tomos por comodidad. Hay en preparación ya un cuarto volumen.

El *lenguaje* del neozapatismo en el umbral del nuevo siglo es un lenguaje político nuevo, en fin, porque ha fincado su enraizamiento en la *poética maya*, han concitado un gran apoyo y han interrogado qué hacen los demás, cada cual y cada quién en su ámbito, para transformar al país. Es de destacarse, por cierto, que no hay ni existe una *racionalidad* de sus propuestas en términos de “*costo-beneficio*”. Hay la renovación de un sentimiento colectivo ante la injusticia. Mientras algunos articulistas hurgaban para hallar culpables del estallido que les permitieran antes exculpar a los *gobiernos salino-zedillo-privista*, y ahora al *panista-foxista*, los zapatistas buscan ante todo la solución a los graves problemas que aquejan a todo México. Pese a lo desprestigiado del término, han contribuido a una verdadera *revolución cultural* (en su mejor acepción como *iniciativa socializadora del saber* y por ende profundamente *igualitaria*) dentro del poliédrico y diverso mundo pluriétnico indígena.

Los zapatistas han puesto los *valores fundamentales* de una *genuina solidaridad y atención a las necesidades de los más*. Inclusive para ir a la guerra siguieron un proceso democrático. Y no parece que descuidarán tal aspecto en el escenario de una eventual firma de la paz con dignidad que persiguen (pero que el nuevo poder ejecutivo foxista, también está escatimándolo como los otros políticos que ya se han ido). Novedosa fue también su *Ley de mujeres*, que les permite a éstas no casarse con quienes no quieran (fenómeno harto frecuente de la sociedad *sexista-patriarcal* agudizado en el entorno rural y campesino-indígena); tener los hijos que decidan que pueden cuidar; el derecho a que las mujeres detenten cargos en la comunidad; a decir su palabra y a que se les respete. Eso ha implicado, también, una *revolución en la misma cultura indígena*. Por tanto: una contribución decisiva también del zapatismo, es lo previsible de que en los tiempos por venir, seguirán irradiando con frescura una lucha en favor de una cultura nueva, que mantendrá su convocatoria para la defensa de toda cultura popular.

Estamos, entonces, ante un *proceso de larga duración*, aunque la chispa inicial se ubique en una fecha precisa. Además, dada la complejidad del proceso, tampoco se trata de que ahí —en *la Lacandona*— haya nacido todo el *impulso revolucionario* que, más tarde o más temprano, con fuerza telúrica habrá de generalizarse, incluso violentamente, si no hay cambio real. Lo que hemos presenciado a partir del 1° de enero de 1994 constituye tan sólo el impulso inicial de una lucha profunda y de larga duración. Se dio la visibilidad del desencadenamiento, pero hay muchísimos antecedentes. Los zapatistas han logrado, pese a los esfuerzos del salinismo primero, de Zedillo después, y de Fox ahora, por tratar de aislarlos y por circunscribir el conflicto a una pura circunstancia regional, a centrar las atenciones del *caduco sistema político mexicano* y de la propia *sociedad* no sólo en lo local sino en sus conexiones íntimas con lo nacional en su conjunto. El EZLN ha tenido la sabiduría de conectarse y de empujar hacia la *formulación de un proyecto de cambio nacional* tendiente a la maduración de una *nueva convergencia de las resistencias colectivas*. Fue *catalizador* de un proceso más amplio en un ambiente de *creciente descontento soterrado*. Influyeron en cambios inmediatos en el panorama político y obligaron a que se pusiera en el tapete de la agenda nacional puntos antes descuidados de *política social*, y sobre todo la exigencia democrática por incorporar a los indígenas verdaderamente a su nación. Lo que evidentemente ha variado ya es la disposición de grandes sectores hacia la *posibilidad de la democracia, la libertad y la justicia*.

Así las cosas, los cambios que —a contrapelo del nuevo régimen— están propiciando ya, y los que exigen no sólo para las comunidades alzadas sino para el acceso a una vida digna para el conjunto de los mexicanos, y de una sociedad que con celeridad se manifiesta ávida de transformaciones, independientemente del resultado de los mismos, así como del destino de los propios zapatistas, manifiestan que *estamos ya ante el principio de una nueva*

revolución mexicana,³² no necesariamente violenta, pero en la que la “violencia necesaria” tampoco es posible descartar del todo si no se descarga la fuerte presión social que sigue y seguirá acumulándose, como parece desconocerlo Fox, quien tal vez sin advertirlo, sigue gestando condiciones para ello.

³² Al explotar el conflicto chiapaneco el *liberalismo* cayó por tierra como ideología dominante en amplios sectores sociales. Un ejemplo desconcertante de ello puede ser representado, por ejemplo, por Pablo Gómez, intelectual militante del actual PRD y formado en las filas del viejo PCM, quien –arriesgada e incorrectamente– vaticinó en el segundo día de la rebelión que los zapatistas estaban condenados a la masacre. Al respecto afirmó: “...la decisión política de llevar a cabo una sublevación y, por tanto, de cerrar *caminos de lucha civil*, no se corresponde con la situación general del país y ni siquiera con la del estado de Chiapas visto en su conjunto. Una sublevación con perspectiva se lleva a cabo sobre la base de un liderazgo y un programa políticos, es decir, con una perspectiva de desarrollo. *El grupo político que ha tomado la decisión de sublevarse en Chiapas*, tras un largo proceso de preparaciones paramilitares, no parece haber realizado la *previa e indispensable acción política* (¡sic!). Pero además, las experiencias mexicanas y, específicamente las centroamericanas más recientes, demuestran que no existen las premisas que en otros momentos se dieron para abrir perspectivas de soluciones militares a problemas políticos y sociales...” En el mismo artículo proseguía con desmesura: “...La sublevación de Chiapas demuestra la ineptitud del Gobierno Federal mexicano, pero la decisión de sublevarse nos habla también de una falta de comprensión de las vías contemporáneas para promover los cambios en el país...” (Ver Pablo Gómez. “*Violencia y sus responsables*”. Este artículo apareció en *La Jornada*, correspondiente al día 2 de enero de 1994. p. 7.

CAPÍTULO 2

ZAPATISMO: RECOMPOSICIÓN DEL TRABAJO, DEMOCRACIA RADICAL Y PROYECTO REVOLUCIONARIO

CAPÍTULO 2

ZAPATISMO: RECOMPOSICIÓN DEL TRABAJO, DEMOCRACIA RADICAL Y PROYECTO REVOLUCIONARIO

“La revolución empieza cuando a la libertad como sinónimo de impunidad (por parte de las clases privilegiadas), se opone la libertad como sinónimo de responsabilidad (por parte de los espíritus alerta)... Sin embargo cuando en la boca de los poderosos la ‘libertad’ es sorprendida en flagrante delito de usurpación, ya es demasiado tarde.”³³

La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI apareció en un momento histórico signado por una enorme confusión ideológica, cuando los idearios tradicionales no parecen ser ya capaces de dar respuestas y orientaciones suficientes, y cuando los “nuevos paradigmas” importados (verbigracia, el resucitado paradigma “democrático”-liberal capitalista) no se corresponden con los intereses de las amplias mayorías sociales explotadas y oprimidas de México y el mundo en general. Es en ese contexto en el cual deviene imperiosa necesidad el análisis sistemático de la compleja realidad actual, con el fin de ampliar y profundizar una visión de la misma que permita contribuir –de modo propositivo y constructivo y no sectario sino abierto- a la reformulación de un nuevo proyecto emancipatorio.

Si el capítulo primero intentó avanzar hacia la explicación de las motivaciones zapatistas (“Raíz y Razón del EZLN”), el presente capítulo segundo se propone ubicar el significado que, integralmente

considerado, tiene esta *revolución política de nuevo tipo*, la cual aparece justo en el momento en que el pensamiento conservador daba como un hecho, no sólo el “*fin de la era de las revoluciones*”, sino incluso *de la historia*. Así, en este capítulo trataremos de situar los aportes e implicaciones que *La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI* ha traído consigo.

En lo que a mí se refiere, soy de la opinión (sustentada en el *análisis del proceso* que en el presente trabajo hago objeto de *análisis y reflexión*) de que el *aporte neozapatista*, amén de ser de *dimensiones continentales* (y, probablemente, también *mundiales*), se ubica de manera sustantiva en tres niveles esenciales para la edificación de una *nueva síntesis emancipatoria*. Estos tres niveles de su aporte, en el marco de la lucha popular mexicana contra el viejo y corrupto “orden” y la *expresión capitalista salvaje y tecnoburocrática* neoliberal de que es nítida expresión el nuevo gobierno foxista, son los siguientes:

- a) Una propuesta verdaderamente original en el sentido de proponer y reformular una *recomposición del trabajo social*.
- b) Un planteamiento novedoso en favor, no de la “*democracia*” *indirecta, formal, representativa y puramente procedimental*, propia del *capitalismo industrialmente avanzado*, sino en favor de una democracia que me gustaría definir aquí como “*democracia radical*”, y que no puede confundirse, sin más, con la *versión moderna occidental e industrialista* de la *democracia en el actual sistema de trabajo asalariado dominante*.
- c) El encarnar, en tiempos aparentemente “no propicios” un *genuino proyecto revolucionario*, justo cuando la moda

³³ Ricardo Flores Magón. *Epistolario íntimo*. Ed. Antorcha, México, 1974. Carta de Ricardo Flores Magón a su hermano Enrique.

intelectual —presa del conformismo— se venía significando por la consideración que afirmaba que *las revoluciones eran signos de épocas ya superadas, lo que es, me parece -por sí mismo- un extraordinario aporte del EZLN a la política.*

Está de más afirmar que, *La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI* puso radicalmente en tela de juicio tales consideraciones, que creían a pie juntillas los *dogmas nuevos* empleados para apuntalar las viejas *hegemonías* de un *capitalismo* que —como el *mexicano*— resulta *imposible embellecer*. Y ello tanto más es preciso señalarlo hoy, por cuanto que —inclusive— había logrado preñar la mentalidad de “*cierta izquierda*”.

Así, *recomposición del trabajo, democracia radical y nuevo proyecto revolucionario*, amén de ser los datos esenciales del original aporte neozapatista, implican una serie de definiciones que marcan un punto de *ruptura*, pero también de *continuidad*, con las *luchas campesinas e indígenas* de nuestra oprimida *realidad continental latinoamericana*. Definiciones, por cierto, en las que *continuidad y cambio se anudan*. Este complejo “tejido-conector” entre *tradición de lucha e imaginativa innovación*, política y programáticamente hablando, está configurado con las hebras de la “*sabiduría, la resistencia, la rebeldía, la valentía*”, de estos indígenas descendientes de los viejos indios mayas mexicanos. La construcción de esas novedosas definiciones, en las que su producto reivindicativo dejó “*abollada la cuadrada concepción del mundo*” (a decir del *subcomandante Marcos*) del *núcleo promotor original*, es la historia misma de la *construcción neozapatista* que se extiende desde la instalación del *primer campamento de combatientes* (el *núcleo guerrillero Emiliano Zapata*) en la *Selva Lacandona* el 17 de noviembre de 1983, hasta la *insurrección comunal indígena-campesina* que estalla el primero de enero de 1994, y que aún prosigue su tarea primordial: la de *extender la*

movilización, la organización, la rebeldía, hacia el conjunto de los explotados y oprimidos (indígenas y no indígenas) y contra el neoliberalismo.

De tales parámetros ideológicos y prácticos proviene uno de los afluentes que dieron como resultado al actual EZLN. En parte, Marcos lo ha narrado al aludir a las experiencias del *grupo promotor originario*, y también cuando, hacia febrero de 1994, en una entrevista, reconoció – irónicamente– que en las *filas insurgentes* participaba “*la inmensa cantidad de tres ladinos*”. Pero lo primero que vuelve una experiencia notable al *zapatismo en el umbral del nuevo siglo*, es que tanto la insurrección del primero de enero de 1994, como todo el *proceso de iniciativas políticas desplegadas* desde entonces y que aún están en curso (como con la reciente *Marcha por la dignidad hacia la ciudad capital*), casi no muestran ninguna relación con esos antecedentes que de manera suelta han ido narrando a cuentagotas los insurgentes neozapatistas, y en especial el subcomandante Marcos. De ahí que, para quien esto escribe, intentar comprender –o en su defecto satanizar– al EZLN como una mera *continuidad* de las guerrillas de los años 60 y 70, no sólo resulta un ejercicio inútil, sino también estéril y hasta malintencionado. Esa fue, precisamente, la actitud asumida de parte del *Estado mexicano* y su *gobierno salinista* al inicio de la insurrección, o cuando –valiéndose de la traición a la tregua dialogal del 9 de febrero de 1995– Zedillo lanzó órdenes de aprehensión contra quienes acusó de ser los dirigentes “no indígenas, ni chiapanecos”, del movimiento.

Es también –dicho sea de paso– la actitud que adoptó la “*intelectualidad orgánica*” salinista afín al neoliberalismo, como Octavio Paz o Héctor Aguilar Camín, a quienes ya nos hemos referido en el capítulo primero, así como la de algunos sedicentes ex–radicales arrepentidos de su pasado y reciclados como policías o gacetilleros

del régimen, como es el caso de Gustavo Hiraes.³⁴ Este mismo perfil, compartido por Hiraes, es el que cumplió rigurosamente la *delegación gubernamental* en la frustrante etapa de "diálogo", ya cuando Ernesto Zedillo Ponce de León había arribado a la Presidencia (al menos en lo formal) de la (semi) República Mexicana.

En cambio, es esencial comprender que desde el intento de implantación de un "foco guerrillero" en 1983, hasta el dramático *impasse* presente de nuestros días, se vivió y continúa viviéndose, una *profundísima metamorfosis societal y comunitaria*. "Nuestra cuadrada concepción... quedó abollada... salió algo nuevo". Eso nuevo, es la *redefinición*, el *repensamiento* no sólo del *proyecto* sino de la misma *práctica revolucionaria*. Al comenzar el conflicto con las comunidades campesino-indígenas, *ese núcleo varía profundamente sus concepciones*, asimila no sólo la rica tradición de *sublevaciones regionales* sino también la *cultura democrática* (e implícitamente *autogestionaria*) de las *comunidades indígenas*, así como la construcción consciente de un conjunto de *alternativas*, de una inequívoca *visión colectivista*, *gestada desde abajo*.

Nuestra hipótesis considera que, a partir de ahí, se abandonan progresivamente los *criterios vanguardistas* ("focos", "columna móvil", etc.) y va paulatinamente y no sin esfuerzos resultando en un proceso en el que *las propias comunidades van decidiendo armarse* —por sí mismas— hasta llegar al nivel que en el 94 pudimos conocer. Por eso, para la miope visión del Estado y sus gobiernos, en *crisis política* evidente, crisis por cierto de *representatividad y credibilidad*, el problema no fue nunca el supuesto o real "núcleo duro" del EZLN, sino que el problema verdadero que como desafío al *status quo* planteó —que el Estado no terminó nunca de comprender—, consistió en que esta *nueva revolución*,

³⁴ Véase la "obra periodística" de Gustavo Hiraes en *El Nacional* y su libro *La Guerra de los Justos*, publicado (¿por quién más ha de ser?). Cal y Arena, México, 1996.

fue decidida por las propias comunidades, optando conscientemente por insurreccionarse.

Veamos algunos elementos de nuestra caracterización acerca del proceso de maduración del neozapatismo insurgente mexicano.

En lo que se refiere a nuestra valoración con respecto al riquísimo proceso político insurgente neozapatista, es indudable, e incluso sería tonto intentar ocultarlo, que en los comienzos ese inicial núcleo guerrillero tuvo una fuerte *orientación leninista y maoísta*, comprendiéndose a sí mismo como la “*vanguardia revolucionaria*” que habría de dar comienzo y que conduciría a una “*guerra popular prolongada*”. Y si nos atenemos a testimonios del propio Marcos,³⁵ el eslabón necesario parece haberse entendido como la “*implantación*” de un *foco armado* mediante *prácticas y tácticas* análogas a las impulsadas por Ernesto Guevara, el *Che*.

Esta mezcla o síntesis, aparentemente fantasmiosa, entre *leninismo, maoísmo y guevarismo*, no tiene por qué sorprender a nadie. Era en el pasado, bajo distintas *modalidades histórico-concretas*, propia de casi toda la *izquierda radical latinoamericana* en los años que van desde la *Revolución Cubana*, al *triunfo sandinista* en Nicaragua. Con peculiaridades específicas, se manifestaba tanto en el *Ejército Revolucionario del Pueblo* (ERP) en Argentina, como en el *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR) chileno, en el de las *Fuerzas de Liberación Nacional* (FLN) venezolano, en el *Ejército de Liberación Nacional* (ELN) colombiano, o en el MLN de los *Tupamaros* del Uruguay. Eso a modo de ejemplos que se multiplican mucho más allá de éstos. Y por supuesto, también, estaba presente en las tendencias y organizaciones que constituyeron el FSLN de Nicaragua, el FMLN de El Salvador, o la URNG de Guatemala. Más allá de las *diferencias* que indudablemente

existieron entre tales organizaciones y de que sus experiencias fueron también diversas, tenían como común denominador el hecho de compartir un *supuesto implícito* y en algunas ocasiones *explícito*: se autoconsideraban “La” Organización Político-Militar (así, con mayúsculas) capaz de conducir a las masas a la *toma del poder* y a la instauración del *socialismo*. Obreros, campesinos, estudiantes, sectores populares, debían encuadrarse en dichas organizaciones y acatar sus directivas. En este sentido, las *concordancias teórico-políticas* más generales (*carácter inmediatamente socialista de la revolución; necesidad de un partido armado de vanguardia; la lucha armada como estrategia maestra central y –a veces– sólo única, con la consiguiente desvalorización – en los hechos– de la confrontación política*), parecían desprenderse no sólo del mismo *análisis de la realidad* de los países latinoamericanos, sino de la propia *experiencia revolucionaria mundial* desde la *Revolución de Octubre* en 1917 y hacia adelante en el convulso siglo que finalizó.

Con la revolución zapatista en el umbral del siglo XXI nos encontramos, entonces, en el complejo proceso de evolución del EZLN hacia una *doble metamorfosis*: la del *grupo originario* y también la de las *comunidades campesino-indígenas* que decidieron *insurreccionarse*. Aquél, rompe productiva y positivamente con las concepciones leninistas, maoístas o guevaristas tradicionales al seno de la izquierda, y aprehende la cultura indígena reflejada en el principio del “*mandar-obedeciendo*”. Y éstas, las comunidades, rompen con el secular aislamiento a que se las sometía, comprenden las funciones del Estado en la etapa neoliberal del capitalismo globalizado, y evolucionan entendiéndose a sí mismas como una parte componente del *mundo del trabajo*. Las propias comunidades se *reconstruyen*, primero como *indígenas*, luego como *mexicanos* y después como *indígenas que viven en su tierra y la reviven (la “trabajan” desde una óptica occidental)*.

Todo esto conduce a la necesidad de reexaminar todos los supuestos de la *tradición revolucionaria*, no sólo en *Latinoamérica*. De la experiencia político-militar del EZLN pueden ya extraerse numerosas *hipótesis de trabajo* y de amplio valor para una *caracterización* del fenómeno original que encarna y desarrolla creativamente el rico movimiento de los *sin rostro*. Es por ello, como ya he afirmado, que tienen razón los comentaristas que han hablado de la *revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo*, como la “*primera revolución del siglo XXI*”, aun cuando algunas de sus condiciones sean específicamente mexicanas y todavía manifiesten su finalidad última en *estado larvado*. Pero esas hipótesis (o “lecciones”, dirían otros), pueden aprehenderse mejor mediante el intento de responder algunas de las múltiples interrogantes que propone el neozapatismo. Ante todo: *¿cómo surge y evoluciona el EZLN?* ¿Qué significado tienen, en su *discurso*, enunciados como el de “*mandar obedeciendo*”, “*Para todos todo, nada para nosotros*”, “*Una revolución que haga posible la revolución*”, y otras? ¿En qué sentido las comunidades zapatistas son parte de las *recomposiciones en el mundo del trabajo*? Y por último: *¿qué interés teórico-político puede tener toda esa experiencia para quienes, en otros países y continentes, continúan reivindicando “un mundo más justo, más libre, más democrático, es decir, más humano?”* (Marcos).

Dentro de los límites de esta investigación, trataremos de avanzar ciertas respuestas a tales interrogantes. Lo haremos mediante algunos aspectos temáticos, siguiendo lo más estrechamente posible *el decir* y *el hacer* de las propias comunidades que forman parte del EZLN, ya que no hay duda —sus acciones así lo demuestran— que hablan con “*verdad en el corazón y con una palabra verdadera*”.

2.1. EL PRINCIPIO DEL “MANDAR—OBEDECIENDO”

Desde el punto de vista del sorprendente perfil de este ejército comunal campesino—indígena, el “*mandar—obedeciendo*” constituye probablemente el *concepto político central* de la *propuesta democrática neozapatista*. Tal concepto proviene de las propias comunidades insurrectas, y alude a las prácticas que en la tradición política occidental se asociarían con la *democracia directa* y la *revocabilidad* de los mandatos. De modo amplio, puede entenderse, entonces, como análogo y sorprendentemente parecido a las prácticas decisorias de la *Comuna de París*, los *consejos obreros* y los *soviets originarios*.

Podría objetársenos que todo esto es muy viejo, ya visto y (agregaría tal vez algún *leninista* o *trotskista*, o simplemente un *marxista ortodoxo*) algo que remite al pasado de las luchas de los trabajadores. Pero ese tipo de descalificación pasa por alto lo más trascendental, por cuanto que:

- a) La práctica del “*mandar—obedeciendo*” señala de modo candente la diferencia central entre los zapatistas y toda la anterior experiencia revolucionaria latinoamericana: los zapatistas no son una “*guerrilla*” o un “*partido armado*”, sino que son, mejor dichas las cosas, la propia *base social—las comunidades—* insurreccionadas y estructuradas como un *ejército insurgente*. Digamos de paso, que ello también se contrapone tanto a las prácticas *reformistas* como a las *leninistas*.
- b) Por consiguiente, tanto *la guerra* como *la política* se deciden —de modo plenipotenciario— *comunitariamente*, y los “*dirigentes*” (los miembros de los diversos *Comités Clandestinos Revolucionarios Indígenas*, federados por etnia y por comunidad), lo son en tanto respondan al mandato

imperativo y las directrices de la comunidad a que representan y las ejecuten legal y eficazmente. Si regresamos a la tradición política occidental, podría decirse que la comunidad campesino-indígena tradicional se ha metamorfoseado –podríamos decir en “clave occidental”- en “polis”, en comunidad no sólo territorial, lingüística y cultural, sino en *comunidad política*, deliberativa, legislativa y ejecutiva. Marcos, en una carta del 28 de Mayo de 1994, da uno de los muchos ejemplos que se conocen de este tipo de decisiones comunales:

“Antonio hijo regresa al rato con el acta de acuerdo que decía: Los hombres y las mujeres y los niños se reunieron en la escuela de la comunidad para ver en su corazón si es la hora de empezar la guerra para la libertad y se separaron los tres grupos, o sea las mujeres, los niños y los hombres para discutir y luego nos reunimos otra vez en la escuelita y llegó su pensamiento en la mayoría de que ya se empieza la guerra (...) en el acuerdo llegaron 12 hombres y 23 mujeres y 8 niños que ya tienen bueno su pensamiento y firmaron los que saben y los que no ponen su dedo”.

- c) Esto es lo que explica el carácter profundamente político del EZLN: el hecho de que dijeran *¡Ya Basta!* y se insurreccionaran para poder ser escuchados y tejer una red para “hablar y escuchar” con todos –individuos, organizaciones–, con los interesados en implantar una transformación política radical; asimismo explica la ausencia de un “partido” como organismo separado de las comunidades y, en última instancia, aclara por qué y cómo el propio EZLN no es un *aparato militar autónomo*, sino que, insistimos, es la misma *comunidad política* que se manifiesta como *comunidad en armas*.

Lo dicho hasta ahora puede contribuir a aclarar ciertas cuestiones, pero a su vez implica nuevas interrogantes. Por ejemplo: ¿de dónde viene este principio —que es social, cultural, ético y político al mismo tiempo— de mandar—obedeciendo? ¿Cuáles serían sus condiciones de generalización? ¿Será acaso que se trata tan sólo de una experiencia peculiar de las comunidades campesino—indígenas “atrasadas”? ¿Cómo se relacionaría todo esto con las probables recomposiciones en el mundo del trabajo? ¿Apunta como tendencia al pasado o al futuro? ¿Cómo se desarrolló esta experiencia? ¿Hacia dónde conduce?

Si prestamos atención a la primera de las anteriores preguntas, puede afirmarse que este principio involucra por igual una *dinámica sociocultural* que se expresa en nítidas *valoraciones ético—políticas claras y visibles*.³⁶ Por eso, en sus pronunciamientos, los neozapatistas otorgan tanta importancia a *vivencias* (y *conceptos*) que el capitalismo —y su apologista posmoderno Fukuyama— creía haber superado y sepultado para siempre: “*verdad*”, “*dignidad*”, “*sinceridad*”, “*integridad*”. Ese es, en esencia y entre otros, uno de los más grandes aportes que la *comuna agraria tradicional* del México profundo chiapaneco está realizando a través del EZLN. Pero, ante el complejo fenómeno político con el que nos encontramos, el de comunidades campesino—indígenas metamorfoseadas en “*polis*”, a partir de tal experiencia el EZLN propone su generalización a través de un fuerte impulso a las *solidaridades sociales horizontales* (este parece ser el significado más adecuado a la constante afirmación de “*para todos todo, nada para nosotros*”), en una estrategia que tienda a “*una revolución que haga posible la revolución*”. Dicho en términos

³⁶ No es inoportuno señalar que con la irrupción del EZLN se puso en el tapete de la discusión, recolocándola nuevamente, la implicación de la *ética* en la *política*. Si el *presidencialismo autoritario mexicano*, con su pragmatismo tan propio de la *Realpolitik*, había acostumbrado a la asociación lógica de política con la *inmoralidad* de quienes en nuestro país han ejercido con despotismo el poder, el EZLN ha recuperado en su *praxis* la *ética* (de *ethos*, costumbre) que establece una clara distinción entre lo *moralmente correcto* y lo *incorrecto*. Ya desde el mundo griego de la antigüedad, Platón primero, y Aristóteles después, planteaban que, en principio, política y moral eran compatibles. En la visión de estos grandes filósofos la *auténtica política* tenía que ser *ética*, cosa con respecto de la cual el sistema político mexicano ha vivido en las antípodas. Por ello, con su actuación ética, el EZLN ha ejemplificado aquella definición que Agnes Heller daba de la *ética* como una búsqueda de la armonía entre moralidad y legalidad. Cfr. *Aristóteles y el mundo antiguo*, Ed. Península, Barcelona, 1983, pp. 17 y 195–216.

gramscianos, una revolución que –como primer paso– consista en *superar la separación* entre “*sociedad política*” y “*sociedad civil*”, que diluya a la primera en la segunda.³⁷

De todo esto surge el rasgo que, inicialmente, asombró a todos: la insistencia por parte del EZLN en que *no se propone tomar el poder*, sino contribuir a un vasto movimiento que “devuelva” el poder a la sociedad (si es que ésta alguna vez lo tuvo), o bien otorgárselo como correspondería a un régimen auténticamente democrático, y contribuir a un vasto movimiento que devuelva el poder a la sociedad, entendida como una densa y compleja *red de solidaridades horizontales*. Ya el 20 de enero de 1994, el EZLN sostenía en la voz de Marcos que:

“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 triunfantes con su propuesta social específica, sino una suerte de espacio democrático de resolución de la confrontación entre diversas propuestas políticas. Este espacio democrático de resolución tendrá tres premisas fundamentales que son inseparables, ya, históricamente: la democracia para decidir la propuesta social dominante; la libertad

³⁷ Dice Norberto Bobbio que Gramsci logró establecer la distinción entre *sociedad civil* y *Estado* (o *sociedad política*). Para él, en los *Cuadernos de la cárcel*, tal distinción adquiere un significado distinto a sus antecesores teóricos (Rousseau, Hegel, Marx). Lo relevante de la diferenciación en el autor de *La política y el Estado moderno*, consiste en que Gramsci denomina “*sociedad civil*” al momento de la elaboración de la ideología y de la técnica del consenso. Ello conduce al político italiano a redefinir la connotación que Marx le había otorgado a la noción referida, sin dejar de incluir, en la suya propia y original, la acepción tradicional que concibe a la sociedad civil como un concepto análogo al de “*Estado*”, perteneciendo –para usar la categorización marxista– no a la *base económica* (o estructura) sino a la *superestructura*. Bobbio tiene razón al advertir que “Gramsci se ha servido de la expresión ‘*sociedad civil*’ no para contraponer la estructura a la superestructura sino para distinguir –mejor de lo que lo habían hecho los marxistas precedentes– en el ámbito de la superestructura el momento de la dirección cultural respecto del dominio político”. Cfr. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, et al. *Diccionario de Política*, Tomo II (1–z). Ed. Siglo XXI, México 1982, pp. 1570–1576.

para suscribir una u otra propuesta, y la justicia a la que todas las propuestas deberán ceñirse".³⁸

Toda la trayectoria política del EZLN, puede entenderse como constante y pacientemente obstinada en *proponer y consultar* caminos en esa dirección. Desde la *Convención Nacional Democrática* (CND) de agosto de 1994 y a la *Mesa Nacional de Diálogo Independiente* del 27 de septiembre de 1995, así como otras experiencias posteriores, hasta la *Consulta Nacional en materia de Derechos y Cultura Indígena* del 21 de marzo de 1999. Al parecer, los zapatistas consideran, así, que su experiencia no sólo es *generalizable* sino que además es una alternativa también *factible*. Ello conduce a repreguntar acerca de las condiciones de posibilidad de la misma. Una respuesta probable a tal cuestión se halla, a nuestro parecer, en la vinculación —y pertenencia— de la exigencia zapatista con las *recomposiciones en el mundo del trabajo*.

Es evidente que estas últimas cuestiones no pueden discutirse de un modo aislado, y que requieren proyectar a los zapatistas no sólo en su sociedad nacional sino incluso "verlos" en la sociedad mundial, en el contexto de la *globalización*, que implica entre otras muchas cosas una profunda *recomposición de las relaciones entre capital y trabajo* a escala planetaria. Pero la comprensión de la posible *universalidad de significaciones* del zapatismo, requiere ahondar en la reflexión acerca de sus particularidades concretas. Esto quiere decir, en el presente momento argumental, entre otras cosas, lo siguiente: es preciso regresar a las comunidades insurrectas en Chiapas. En especial, a los caracteres que justifican y materializan esa doble afirmación anteriormente expuesta, ese doble vínculo que conforma al zapatismo como *comunidad política sí, pero también como comunidad en armas*.

³⁸ Subcomandante Marcos. *México: la luna. Entre los espejos de la noche y el cristal del día*. Transición a la democracia. Ed. *La Jornada*—CIIH/UNAM. Rodríguez Araujo Comp. pp. 230. 1996.

2.2. COMUNIDAD TRADICIONAL Y COMUNA POLÍTICA ARMADA

Haciendo una breve recapitulación de lo dicho, encontramos un vasto *replanteamiento*, una *redefinición* o un *repensamiento* del *proyecto transformador* (en los términos en que éste estuvo propuesto en las experiencias previas por las organizaciones *vanguardistas* de un lado, o por las *reformistas* del otro). Del “*partido*”, la “*guerrilla*” o la “*lucha electoral*”, a la *comuna*. Del enfrentamiento entre aparatos militares a la confrontación política a partir de un *estrato social en insurrección prolongada*. De la “*toma del poder*” a las separaciones entre “*sociedad política*” y “*sociedad civil*”. De la “*dictadura del proletariado*” a la consigna por “*democracia, libertad, justicia*”, entendiendo a ésta como una verdadera “*revolución que haga posible la revolución*” en los términos de la renovación teórico-práctica neozapatista.

Algunos aspectos de ello serán todavía revisados hacia la parte final de este capítulo. Pero el punto de partida y, en última instancia, el resultado de la discusión aquí propuesta en torno al *xapatismo del umbral del nuevo siglo*, consiste en que éste es incomprensible si se prescinde de su carácter esencial en cuanto *poder popular-comunal*. El EZLN no sólo es la “*comunidad en armas*”, sino que —además— es un *ejército* que se subordina a los mandatos de la *comunidad* que representa. Sólo así pueden explicarse cuestiones como sus claros y muy avanzados *rasgos antivanguardistas*, la inexistencia de la forma “*partido*” en cualquiera de sus modalidades, la muy rápida reorientación hacia la *lucha política* (sin renunciar a las *armas* ni a la *insurrección*), la persistente búsqueda de vínculos hacia lo que —a veces con demasiada amplitud— se ha denominado “*sociedad civil*”, etc.³⁹

³⁹ Gramsci entiende por “*sociedad civil*” —conviene resaltarlo— un “*momento de la superestructura*”, es decir, aquel momento en que la *situación de la hegemonía* ve trocarse sus condiciones desde un puro dominio como momento de dirección espiritual —como diría Bobbio— “que acompaña e integra de hecho en las clases efectivamente dominantes, y debe acompañar e integrar en las clases que tienden al dominio el momento de la pura fuerza (...)”

Ahora bien, como ya se dijo, ello implicó, en el curso de diez años, tanto al *grupo originario* que se instala en la *selva lacandona* —y del que apenas sobreviviría políticamente esa “*inmensa cantidad de tres ladinos*” que declarara Marcos— como a las propias comunidades de la región. Tal proceso de *doble metamorfosis* desplegó innumerables procesos de aprendizaje mutuo, así como acerca de la *revolución* a que aspiraban y a las maneras particulares de impulsarla. De tales aprendizajes, evaluaciones y reevaluaciones, se desprende la redefinición de los proyectos, el surgimiento de ese “*algo nuevo*” de que ha sido promotor y portador el zapatismo de nuestro tiempo. En todo ello tienen que haber incidido aquellos elementos que podríamos denominar los “*saldos negativos*” de las *revoluciones centroamericanas* así como la caída de los siempre mal llamados “*países socialistas*” (o del *socialismo real*), la desintegración de la otrora *Unión Soviética* e, incluso, el derrumbe del *Muro de Berlín*.

Pero este *repensar* tanto *el programa* como las *prácticas* y la *ética de la revolución*, no es simplemente un proceso de aprendizaje por así decirlo “*intelectual*”, sino que tiene una base material y cultural de extraordinaria importancia en tiempos signados por el culto y la proliferación del individualismo, el egoísmo y el utilitarismo prototípico del capitalismo de la *globalización*: el *carácter comunitario de la insurgencia*. Y esto plantea, una vez más, diversas cuestiones. La principal puede formularse muy simplemente con la pregunta: ¿*de que comuna* se está hablando? Aclarar esta interrogante resulta decisiva para comprender *cómo* y *por qué* la experiencia zapatista no es un hecho marginal o aislado, sino que forma parte indisoluble de los procesos de *recomposición del trabajo* en curso en todo el mundo. Esos procesos de destrucción de las *formas* asociativas tradicionales de las “*clases*” y

la sociedad civil comprende no ya ‘todo el conjunto de las relaciones materiales’ sino todo el conjunto de las relaciones ideológico-culturales”. Bobbio, Matteucci, et.al. Op. Cit. pp. 1574–1575.

“estratos de clase”, junto con el surgimiento, la construcción de nuevas formas requiere caracterizarse simultáneamente, para aproximarnos a una respuesta con respecto a la última pregunta enunciada. Es necesario, así, considerar varios aspectos que se entrecruzan como las hebras de un telar.

Del incesante entrecruzamiento emerge una tela y un dibujo que ninguna de las hebras contenía de por sí. Veamos, pues, las hebras que contribuyeron a formar el dibujo original, *sui generis*, que ha logrado plasmar como en un lienzo la *experiencia zapatista* de nuestra compleja época histórica. La primera a considerar es que, evidentemente, existe un ancho y hondo cauce que enraiza en las supervivencias redinamizadas —merced a la nueva politización que consiguen— de la *comunidad agraria campesino-indígena tradicional*. Las prácticas ancestrales de *democracia comunitaria*, de *diálogo y discusión conjunta* de los problemas comunes (o como dicen los indígenas: “permitir que tu palabra verdadera se encuentre con mi palabra verdadera”), el *mandar—obedeciendo* que estructura lo que podría llamarse “*vida pública*”, constituyen quizá lo central de esa herencia. El EZLN nace verdaderamente como tal, al nutrirse *de y en ellas*. Pero aquí hay que ponderar doblemente con cuidado, porque, contra lo que podrían suponer los dogmáticos (de derecha a izquierda, con comillas o sin ellas), liberales y marxistas, ello no constituye una simple “*supervivencia*” o un mero “*remanente*”, ni mucho menos un rasgo “*arcaico*”, sino —por el contrario— un modo fundamental en el que se construyeron, a partir de la experiencia previa, *nuevas comunidades*, tanto en el tiempo como en el modo de ser de las mismas. Entenderlas nada más como una mera “*continuidad*”, o como ya se dijo, como simples “*supervivencias*”, indica una de las hebras —para continuar con nuestra metáfora—, pero es insuficiente y puede redundar en un planteamiento peligrosamente simplificador.

Esto último, debido a que tales prácticas, así como el conjunto de las formas comunitarias "*tradicionales*", han sido profundamente transformadas tanto por obra del propio devenir histórico adverso de las propias comunidades (que las obliga a *politizarse* y a *radicalizar* sus *formas de lucha*), como por la acción consciente de los primeros comuneros y luego combatientes del zapatismo que habría de cerrar el siglo XX e inaugurar el nuevo siglo XXI.

No es posible aquí ni siquiera intentar el *bosquejo histórico* de esas comunidades en su esfuerzo de conquista de *condiciones de reproducción dignas y adecuadas* (luchas por la tierra, la producción, la comercialización, la salud, la educación), historia —por cierto— que se ha manifestado por incesantes, masivos y en muchas ocasiones sangrientos conflictos con los *caciques*, el *Estado*, sus *gobiernos* y sus *organizaciones*. Pero conviene insistir en que se equivocan quienes sostienen que siempre las *comunidades agrarias* son ejemplo de *estancamiento y atraso*. Aun en condiciones materiales de extrema *miseria*, las comunidades que le confirieron —y le confieren— vida y animación al surgimiento y la consolidación del *zapatismo político-militar del sureste* son, sin duda, elevadamente dinámicas y —en condiciones peculiares— *avanzadas* y poseedoras de rasgos culturales y políticos extraordinariamente interesantes por igualitarios y alternos.

Por el contrario, es justamente esa *historia* la que muestra la importancia de advertir y tener en cuenta que, de ninguna manera, se está ante *comunidades estancadas* que vivían *rutinariamente*, sino ante el *trabajo consciente, organizado y colectivo*; de construcción de "*nuevas comunidades*" fundadas hace no más de tres o cuatro décadas y que sin embargo cargan con un pasado histórico secular complejo. Se trata de comunidades desplazadas e incluso *marginadas*, es cierto, pero a la vez de comunidades que han mostrado gran capacidad para afrontar los desafíos y las durezas de la apertura de una *nueva frontera agrícola*, y en

ese sentido con una *cultura* para desbrozar brechas, abrir caminos, desmontar selva para sembradíos, cosa que, paradójicamente, luego influiría en “abrir nuevas brechas” político-sociales verdaderamente originales.

Si todo esto se realiza en permanente contradicción con el Estado y sus gobiernos, con las instituciones oficiales y los caciques, es fácil suponer que no podría sino resultar en el *fortalecimiento de los lazos comunitarios* y en la valoración de la iniciativa colectiva (como forma de lucha contra el Estado, para la *autodefensa* y también para el avance en una lucha que busca el logro de sus reivindicaciones). Nos encontramos, nuevamente, con las raíces del apotegma “*para todos, todo*”. Por considerar estos aspectos es que me refiero al “*trabajo consciente de construcción*”, ya que no están dados de por sí en la *comuna tradicional*. Implican una serie de transformaciones, evaluaciones, reorientaciones. Discusión de proyectos, ejecución de los mismos, nuevas evaluaciones de aciertos y errores. Eso es *trabajo consciente*, aquí, *de edificación de los cimientos mismos de la nueva vida social comunitaria a la que condujo finalmente la doble metamorfosis, abismalmente distanciada del individualismo actual*.

Simultáneamente, estas comunidades han tenido una importante presencia de *asalariados temporales en haciendas capitalistas* o en *medios urbanos* (peones de empresas constructoras o madereras, tendido de carreteras, presas hidroeléctricas, etc.), que por un lado ayudan a comprender su *composición social*, y que por otro hizo posible el contrarrestar las tendencias al aislamiento que inevitablemente genera toda frontera. Estos *asalariados temporales* facilitaron los flujos de información, posibilitando la identidad con otras capas de trabajadores y aportando conocimientos de la lengua de las clases dominantes (el castellano), conocimiento adquirido en la *necesidad misma de asalariarse*. Algunos de estos rasgos son

distinguibles o conjeturables en miembros de la *Comandancia General del EZLN* (como *Tacho*), o responsables militares (como los Mayores *Moisés* o *Andrea*, por ejemplo), mientras que otros muestran una cultura casi por completo campesino-indígena (los ejemplos más destacados y conocidos son las Comandantas *Ramona* y *Trini*). No podemos aquí más que mencionar la importancia que a todo este respecto tuvo la *catequesis cristiana* inspirada en la *Teología de la Liberación*. Sin embargo, como suele ocurrir con los zapatistas, lo dicho acerca del dinamismo y composición social de las comunas, suscita más interrogantes que respuestas. Hasta podría sostenerse que los zapatistas son una permanente interrogación, no sólo con respecto al *pensamiento marxista ortodoxo* y, en general, con relación al *pensamiento socialista del siglo XX*, sino también a propósito del conjunto de los referentes que han reflexionado sobre la *vida social*, a la que hablan, interpelan y cuestionan acerca de su capacidad de *autorganizarse* y *autotransformarse*. Pues *cultura* comunitaria tradicional, dinamismo y composición social son fundamentos necesarios, pero no suficientes, para aprehender las metamorfosis que conducen de la *comuna tradicional* a la *comuna política armada e insurrecta*.

En estas reflexiones sobre las *particularidades del zapatismo* (antes de regresar a la posible -y explorable- *universalización de significantes* que *anudan* y *desatan*), es necesario aún indagar en torno a los procesos de cambio al interior de las comunas que llevaron a que ellas se conformaran como EZLN, es decir -téngase en cuenta como elemento decisivo- en el proceso de conformación del *ejército comunal*.

2.3. COMUNIDAD POLÍTICA: TRABAJADORES POBRES Y EJÉRCITO COMUNAL

Si bien se ve, las preguntas relativas que ahora surgen no son sino otro ángulo para abordar eso "*nuevo*" de los *zapatistas* que está

presente (pero aún no completamente explicitado en sus sentidos últimos), desde algunos de los epígrafes del texto de Marcos a los que explicita e implícitamente, nos hemos referido ya.⁴⁰

Enunciándolo en principio de modo muy general, y desde lo ya planteado, pareciera que el *primer núcleo* (existen otros que discutiremos más adelante, como sus políticas hacia lo que llaman “sociedad civil”) de lo nuevo de los zapatistas, es que a lo largo de esas metamorfosis se fue realizando una *peculiar síntesis* que transforma “*lo arcaico*” (es decir, la comunidad agraria campesino-indígena) en lo avanzado, aquella forma social que hemos analogado con la “*comuna*” o la “*polis*”. Comunidad política que es –o deviene– en *comunidad de deliberaciones, decisiones y responsabilidades*. Y esto implica diferentes condiciones, estructura y sentido con respecto a lo tradicional. Sobre esto es preciso ser más amplio, a fin de ofrecer respuestas a las interrogantes planteadas.

En cuanto a las *condiciones* que hacen posible la *maduración del EZLN*, más allá de las *condiciones geoeconómicas* (hay muchos estudios sobre ello), resalta no obstante un aspecto poco o nada tratado, ni periodísticamente ni por quienes –desde *la academia* o desde *la militancia política*– han escrito acerca de los zapatistas (lo cual parece que no es por casualidad o por descuido). Este aspecto es, nuevamente: *¿qué fue ocurriendo al interior de las comunidades al tiempo que se volvían zapatistas y se organizaban como EZLN?*

⁴⁰ Esos epígrafes son, el *primero*: “... Como cada año, en este que inicia señalamos cuál es el plan de nuestro EZLN. 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 el mundo, hacerlo mejor, más justo, más libre, más democrático, es decir, más humano...” (EZLN, 17 de noviembre de 1994); El *segundo*: “... No tenemos nada de qué avergonzarnos, somos producto del encuentro de la solidaridad 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, 25 de agosto de 1995); y el *tercero*: “... No nos lo propusimos. En realidad, lo único que nos hemos propuesto es cambiar el mundo, lo demás lo hemos ido improvisando. Nuestra cuadrada concepción del mundo y de la revolución quedó abollada en la confrontación con la realidad indígena chiapaneca. De los golpes salió algo nuevo (que no quiere decir “bueno”), la que hoy se conoce como ‘neozapatismo’...” (Subcomandante *Marcos*, octubre 22 de 1994).

Sabemos, por ejemplo, que *las mujeres* han ganado *nuevo status y funciones* (hasta *político-militares*, como *milicianas* y *oficiales* responsables), incluyendo el liderazgo “político” propiamente hablando, de lo que son ejemplo constante las comandantas Ramona, Trini, Leticia, Hortensia y María Alicia entre otras. Esto es de enorme importancia, pues de por sí marcaría una *transformación profundísima con relación a la comuna indígena tradicional*. Y no sólo con respecto a ella: *¿cuántas organizaciones leninistas o reformistas podrían mostrar a tantas mujeres en su dirección? ¿Cuántos partidos, sobre todo, los de izquierda? ¿Pero qué más fue transformándose?* La información pública es muy escasa, aunque existen indicios y evidencias indirectas que permiten aproximarse razonablemente a este haz de cuestiones.

Al parecer, la gran oleada de incorporaciones al EZLN se produce hacia 1992-1993, con las (contra) *reformas salinistas al Artículo 27 constitucional* y la *legislación agraria*, en vísperas de la firma del TLC con Estados Unidos y Canadá. Las anteriores *organizaciones campesinas* (en especial la *ARIC-Unión de Uniones*) se ven desfondadas y los zapatistas logran una abundante mayoría en las regiones de *las Cañadas, los Altos y la Selva*. Las cuestiones que se están planteando en cuanto a las “otras transformaciones”, se remontan al menos a ese periodo en su aspecto masivo, pero numerosos indicios llevan a inferir que comenzó a producirse desde antes. *¿Cuándo?* Es difícil precisarlo, pero muy probablemente hacia 1988, con el fraude electoral que condujo a Salinas de Gortari al poder presidencial.

Es erróneo pensar que desde los tiempos en que “El camino era largo, la carga pesada, la ayuda de los pueblos era poca, la sobrevivencia fue difícil”.⁴¹

⁴¹ Periódico Mural zapatista, exhibido en la reunión de la *Convención Nacional Democrática (CND)*, en Aguascalientes, Chiapas, Agosto de 1994.

Estamos ante lo que por otra parte concuerda con declaraciones del comandante *Tacho* o del *subcomandante Marcos* acerca de los primeros tiempos, hasta el año 1992 cuando inclusive el EZLN era solamente un núcleo más o menos amplio pero núcleo al fin, de combatientes sobreviviendo clandestinamente en el corazón de la montaña.

En cambio, los indicios apuntan a que ya bastante tiempo antes de 1992 existían *comunidades zapatistas*, no sólo *grupos armados*. Estas comunidades al principio proporcionaron alimentos, cobijo, informaciones, trasiego de armas, cobertura; finalmente, se convierten en parte del naciente ejército, como “oficiales”, “milicianos”, “bases de apoyo”. Lo decisivo es que todo este proceso, que al comienzo fue de *individuos y familias*, se vuelve *comunitario* (volveremos sobre esto en el siguiente apartado). Por otro lado, algunas declaraciones en entrevistas tienden a dejar clara esta cuestión. Entre varias similares, por ejemplo, esta de *Marcos*:

*“...Hay ya desde hace mucho tiempo un poblado donde los hombres son zapatistas, las mujeres son zapatistas, los niños son zapatistas, los pollos son zapatistas, las piedras son zapatistas, todo es zapatista...”*⁴²

Desde este punto, la cuestión de “... los secretos mejor guardados de toda la historia de México...”,⁴³ no se refiere sólo a las y los combatientes, sino a lo siguiente: *¿cómo se guardó el secreto de la existencia de comunidades, es decir, colectivos de mujeres, hombres, niñas, niños, que ya habían decidido “salirse” del control político-estatal, a organizar su vida de nuevas maneras y preparar la insurrección?*

⁴² *Proceso*, 8 de agosto de 1994.

⁴³ Discurso del Comandante Tacho en la inauguración de la *Convención Nacional Democrática* (CND), agosto 15 de 1994.

Tamaño secreto es claro que tiene que mantenerse en la perspectiva de la maduración del EZLN, tanto al *exterior* como hacia el *interior* de la propia comunidad. Para quienes sólo conocen la lucha “legal” y “pública”, y les cuesta imaginar las condiciones de preparación de una *insurrección prolongada*, esto les podrá parecer extraño, pero es así.

Hacia el exterior, lleva a la comunidad a tratar de manera distinta y diferenciada sus relaciones con proveedores, comercializadores, iglesia, partidos políticos, representantes del Estado. Hacia sí misma, la comunidad tiene que alejar, expulsar o abrumar con presión social, ética y política, a los individuos o grupos corruptos y autoritarios (como los *cacicazgos*) que hay en toda comunidad, y que para el caso se trataba de quienes tenían vínculos (de prebendas, concesiones, privilegios, etc.) con el aparato estatal y las clases dominantes en la región (caciques, hacendados, comerciantes, transportistas, etc.). Estos individuos o grupos, por miserables que fueran -y sigan siendo- sus ventajas, actuaban -y lo siguen haciendo- en roles de “microcacicazgos” o de “protocaciquismo”, y eran y son el nexo por el que fluía reproduciéndose la subordinación al Estado y al presidencialismo autoritario priísta a la postre derrotado en las elecciones presidenciales del año 2000.

“*Guardar el secreto*” hacia el interior de las comunidades tiene entonces que haber implicado una tenaz -y como se dijo, abrumadora- *tarea de convencimiento y asimilación*, o en muchos casos, de “*depuración*”. Lo primero, a partir justamente de la fortaleza de los lazos comunitarios, las relaciones familiares y la tradición cultural común. Lo segundo, mediante formas de marginación y boicot disimulado. A este respecto, la *prohibición del alcohol* en las comunidades cumplió con seguridad también un papel eficaz en

cuanto a la depuración. Así, se asimila y subordina (o separa) a quienes en un momento dado hubieran podido poner en peligro el secreto de la actividad revolucionaria clandestina que preparaba la insurrección. En sentido amplio —ello es obvio—, a quienes eran afines al partido entonces dominante (PRI), lo cual no es un problema solamente ideológico-político, sino también social.

Tanto los procesos de presión, convencimiento y asimilación, como los de separación y decantamiento, confluyen en un sentido que debe advertirse: el de la *progresiva homogeneidad* (que no equivale a una *unanimidad forzada*) de las comunidades en lo *político-cultural* y, lo que es fundamental, en lo *social*. Pero si se decantan los elementos corruptos, autoritarios, “mini” o “protocaciques”, cobra una enorme relevancia la composición “*de base*” de la vida comunitaria. Con toda probabilidad, las comunidades se fueron homogeneizando en torno a los trabajadores agrícolas más pobres (ejidatarios y comuneros arruinados, así como jornaleros agrícolas temporales). Surge así la *metamorfosis “sociológicamente” hablando decisiva*: a lo largo de procesos prolongados y conflictivos en su propio seno, las comunidades (tradicionales pero dinámicas) se fueron transformando en *comunidades de trabajadores autónomos* y “*sin patrones*”, y con toda evidencia *sin caciques*, que es la forma privilegiada y más común de *sustantivación social en el entorno rural* en la región y en todo el mundo agrario mexicano. *¿Qué hay de democrático en ello? Evidentemente ni un ápice. Quizá, es verdad, no democrático en sentido literal, pero un proceso que sí ha implicado extraordinarios elementos de autogestión y de autodeterminación de parte de las propias comunidades.*

Esa *composición social* del EZLN recibe una corroboración indirecta en el discurso pronunciado por Marcos ante el CCRI-CG del EZLN, el 17 de noviembre de 1994. Este es un texto de particular relevancia, pues obedece al hábito político de realizar un balance

anual de lo actuado y desarrollado, en el aniversario del primer campamento insurgente instalado el 17 de noviembre de 1983. Al dar lectura a ese texto y señalar los errores cometidos, Marcos señala:

“...en lo que a buen gobierno se refiere, el apego a las leyes revolucionarias de 1993 no ha sido el deseado. En algunas ocasiones se han afectado pequeñas propiedades que no exceden la extensión reconocida por las leyes revolucionarias. El CCRI-CG del EZLN se encuadra ahora en un proceso de ajuste para garantizar (...) que no afecte a los verdaderos pequeños propietarios de la zona...”⁴⁴

Puede claramente inferirse, en primera instancia, que en el territorio que los zapatistas controlaron entre el 12 de enero de 1994 (fecha de la tregua a las acciones militares) hasta la traición –en una línea de negociación– del 9 de febrero de 1995 (día de la ruptura unilateral de la misma por parte del Estado mexicano), las *leyes revolucionarias* promulgadas el primero de enero de 1994 configuran el modo de *autogobierno de las comunidades insurrectas*. Esto es importante para comprender que el concepto de “*bases de apoyo*” –que en principio parecería aludir a la población comprometida con el levantamiento– abarca, en la *praxis neozapatista*, mucho más: *territorio liberado–población autorganizada–regulación de la vida cotidiana–órganos de “poder popular”–milicias y ejército*. A partir de aquí, puede entenderse que en la aplicación de las mismas, las leyes principales en cuanto a los problemas de la población son las de *Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha, Derechos y Obligaciones de las Fuerzas Armadas Revolucionarias, Ley Revolucionaria de Mujeres y Ley Agraria Revolucionaria*. Marcos se refirió precisamente a esta última, y lo hace en un sentido en que señala los errores de tipo “izquierdista”: no haber respetado las “verdaderas pequeñas propiedades agrarias”. Esto es perfectamente compatible con la ya apuntada *homogeneización social* en

⁴⁴ Discurso de aniversario de la formación del EZLN, 17 de noviembre de 1994. En *EZLN: Documentos y Comunicados*. México, Ed. Era, 1995. Tomo II, pp. 131.

torno al *campesinado-indígena más pobre: éste, en la mayoría de los casos, tiende a negar la "pequeña propiedad"*.

Pero además, es preciso recordar los contenidos de esa *Ley Agraria Revolucionaria*, a fin de comprender los alcances de ese reconocimiento de errores. Dicha Ley, si bien en su art. # 3 reconoce la pequeña propiedad agraria (100 hectáreas en tierras de mala calidad y 50 hectáreas en las de buena calidad), es en conjunto una *ley colectivista*, aun cuando deja abierto un amplio espectro de modos de organización. Así, el art. # 5 establece "*para todas las otras tierras*" la *propiedad colectiva* de las mismas y la obligación de trabajarlas en *colectivos* (es decir, a no subdividirla). El art. # 7 establece la prioridad en la posesión de los "*medios de producción*" (a los que define como maquinarias, fertilizantes, etc.) para "los grupos organizados en *cooperativas, colectivos y asociaciones* (puede entenderse que de *campesinos pobres*).

Después de tales disposiciones, el art. # 12 plantea escuetamente: "*No se permitirá el acaparamiento individual de tierras y medios de producción*". Hay que decir que, la *Ley Agraria* está hecha a la medida del campesinado pobre y los anteriores asalariados agrícolas, en particular los que mantuvieron (o lograron incidir en la reconstrucción) de las ahora -nuevamente- fuertes tradiciones comunitarias. Puede entonces inferirse que el "error" criticado por Marcos y el CCRI-CG, en términos de la *Ley Agraria*, significa que se extremaron las disposiciones de la misma, que se acentuó en exceso el carácter *colectivista y comunal* de las medidas que, en el contexto de la exacerbación de la *lucha de clases agraria* y en el marco de la *guerra*, bien pudieron alcanzar excesos que debían matizarse.

Así las cosas, no hay duda de que la *comunidad agraria* se convierte y autotransforma, en *comuna de trabajadores organizados para la resistencia*. Esa sería la explicación última de por qué el EZLN no es

un ejército "separado" del cuerpo social al que se debe, representa y al cual rinde cuentas. Rasgo que —nos parece— constituye, la explicación del carácter del EZLN como un *ejército comunal* o, para ser más precisos, como la *"organización en armas de la comunidad"*. Para quien esto escribe, esa es la respuesta a la pregunta que se interroga por la definición: *¿de qué comuna estamos hablando?* Además, a la pregunta por la clave esencial que permita anudar las anteriores afirmaciones en cuanto a la *"comuna"* o *"polis zapatista"* implicada en todo el complejo proceso de toma de conciencia y de lucha ejemplar que lograron desarrollar hasta configurarse como EZLN, puede responderse de la siguiente manera:

Las comunas de trabajadores sin patrones son el fundamento material de la comuna política armada, y la federación de las mismas (a través de Comités Clandestinos Revolucionarios Indígenas por cada etnia) con un mando político colectivo y militar unificado (la Comandancia General).

Lo afirmado es de sustancial importancia para comprender el primer manojo de significados que arroja la gran rebelión iniciada por el EZLN a partir de enero de 1994. Si las transformaciones señaladas poseen las características apuntadas, entonces es claro que no se trata ni se está, solamente, ante una *"insurrección indígena"* (que también es eso, desde luego), sino además frente a una *insurrección de comunidades de trabajadores* en busca de su *autoemancipación* y que ven en la *recomposición del trabajo* sobre una nueva y genuina base solidaria, el camino de su *liberación política*, sí, pero además y también *liberación económica, social y cultural.*

De ahí que, nuestra *hipótesis de trabajo*, consista en el planteamiento de *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI* como un *proceso* y un *fenómeno revolucionario* que no es sólo importante por el hecho —muy relevante, sí— de encarnar un original *levantamiento pluriétnico* (no se puede dudar que la insurrección del EZLN tiene en

su contenido y composición indígena su raíz nutricia fundamental), sino que se expresa —también muy original y relevantemente— como una parte insoslayable de la *lucha de clases a escala nacional* de fuerte impacto internacional merced a las *recomposiciones en el mundo del trabajo* que están en curso. Por lo tanto, algo que no puede ignorarse, está dado por el hecho de que si bien en el marco de la *globalización planetaria* los procesos de *recomposición del trabajo* son *jefaturados por el gran capital*, en un sentido de virtual *universalización de las relaciones sociales de producción capitalistas*, enfatizando la *individuación de las relaciones salariales*, la *desaparición de la figura laboral de “contratación colectiva”*, el *aniquilamiento de las organizaciones sindicales*, como sería el caso de la *“filosofía” toyotista* y el *individualismo metodológico* que guía a dichas formas de reestructuración laboral despótico-autoritarias, cuando aludo —con el fenómeno zapatista— a un proceso de *recomposición del trabajo*, es claro que se trata de un proceso de signo distinto al que comanda el gran capital e, incluso, se trata de una circunstancia que es propia del complejo proceso deliberadamente antagónico al descrito como globalizador, que recupera el *colectivismo* y la *cooperación*, y anuncia, como *alternativa implícita*, la *autogestión* o *gestión por parte de los productores directos de los medios de producción al margen de patronos, capital o Estado*. He ahí, además, un dato de su *contenido revolucionario anticapitalista*.

Del mismo modo y por todo lo ya apuntado, la *comunidad zapatista* no es —tampoco— la simple *comunidad agraria tradicional*, aunque tenga en ella sus raíces. Asimismo, los *cambios internos* operados como resultado de la rica experiencia organizativa hacen que varíen profundamente los *códigos* y la *circulación* del “mando” en las comunidades. En primera instancia, porque las tareas de *apertura de fronteras* y luego de *preparación de la guerra* son, casi por definición, *tareas de gente joven*. Lo que hasta ahora hemos podido saber de los zapatistas concuerda con ello; las personas de edad avanzada (como

las comandantas Ramona y Trini) son minoría. Y recordemos aquí que, en parte importante, el "mandato tradicional" está casi invariablemente asociado con la edad (los "tatamandones" del mundo prehispánico, constituían una suerte de "gerontocracia").

Al mismo tiempo, hallamos a *mujeres en posiciones de mando*, lo cual tampoco suele ocurrir en la cultura ancestral. Todo ello significa *modificaciones igualmente profundas en los valores instituidos*. Siendo cautos, puede afirmarse que en todo caso el "nuevo mando" pasa a revestir un doble componente en articulación: "tradicional" y "zapatista", y que en muchos casos este doble componente está depositado en las mismas personas. Así, al *homogeneizarse* (que no "estandarizarse") *social y políticamente, las comunidades transforman también su estructura interna de una manera extraordinariamente dinámica*.

Finalmente, es claro que junto con todo esto se modifican sustancialmente los sentidos de la *organización comunitaria*. Si la comuna agraria "arcaica" ha sido reducida a funciones de penosa autosubsistencia, es claro que *la comuna zapatista adquiere el sentido de recuperación de sus condiciones sociales de reproducción, junto con objetivos militares y políticos: hacer la guerra, desatar un conjunto de confrontaciones políticas y sociales por la democratización radical de todas las instancias de la vida nacional. He ahí, por lo tanto, una expresión muy rica del aporte zapatista a la vida política mexicana de cara al siglo XXI*.

2.4. LA FORMACIÓN DE UN EJÉRCITO COMUNAL

El análisis efectuado hasta aquí dilucida y despeja cuestiones básicas, a la vez que abre vías para profundizar en las relaciones entre *la recomposición de la comuna zapatista* y los procesos más generales de *recomposición del mundo del trabajo*. Sin embargo, todavía es necesario ahondar en las particularidades del EZLN, así como en las características de la *propuesta político-social* que encabezan e impulsan.

Es preciso no olvidar que estamos ante un *ejército comunal*, y que si se escucha a los zapatistas es justamente en su condición de *fuera beligerante insurgente*.

¿Cómo se fue configurando el EZLN? Esta es la pregunta que ahora tendrá que abordarse, no sólo porque ejemplifica de manera exhaustiva las diferencias que lo separan de las anteriores *experiencias guerrilleras* latinoamericanas (y posteriores, como en el caso del *Ejército Popular Revolucionario* (EPR)⁴⁵, también mexicano como el EZLN y surgido el 28 de junio de 1996 en el vado de *Aguas Blancas*, Guerrero), sino por ser la *contracara práctica* de la conformación de las comunidades tradicionales como *comunidades de trabajadores "sin patrones"*. Comencemos por una relevante declaración de Marcos al respecto:

*"...Es cierto que somos un movimiento armado que no quiere tomar el poder, como en los viejos esquemas revolucionarios, y que llamamos a la sociedad civil a que se sume a nosotros en función de algo pacífico, para evitar la guerra. Es esta la interesante paradoja del EZLN. Pero nos enfrentamos a una contradicción. Me estoy refiriendo al EZLN de hace once años, que se formó para tomar el poder por la vía armada. Éramos una organización militar en el sentido clásico del término. Por eso la aportación fundamental de lo que hoy se conoce como 'neozapatismo' viene del choque de esa concepción cuadrada con la realidad de las comunidades indígenas. La inserción de una estructura democrática en una estructura autoritaria. Es decir, la toma de decisiones en una organización político-militar completamente vertical..."*⁴⁶

¡Vaya contradicción! En ella reside la sustancia, el núcleo, de toda esta historia de metamorfosis incesantes. Porque la estructura que —

⁴⁵ Y, desde luego también, del ERPI (Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente), el cual, aparentemente desprendido como escisión del EPR, hoy aparece tras su surgimiento independiente en 1998, como una fuerza político-militar colocada ideológicamente "en medio" del EZLN y el EPR de manera equidistante.

⁴⁶ *Proceso*, 5 de diciembre de 1994 (subrayado nuestro).

innovadoramente— fue inventando y sintetizando el EZLN resume productivamente las transformaciones tanto de la *comuna agraria* como las del *núcleo guerrillero ortodoxo* y tradicional del principio. Distintas fuentes permiten reconstruir, en sus rasgos generales, los capítulos esenciales de esa apasionante y aleccionadora historia para la “*ciencia política*”. Sin embargo, recordemos que se trata de “*los secretos mejor guardados*” (Tacho a la CND en *Aguascalientes*, Chiapas) y que tampoco es de una importancia imprescindible —para nuestro *análisis politológico*— tener acceso a todos los detalles. Con esa doble precaución, del enorme material periodístico existente, de la multitud de entrevistas y declaraciones de los propios zapatistas, surge un relato coherente y verídico. El primer elemento de tal narración puede encontrarse en la derrota política y cultural que sufrió el grupo inicial de 6 combatientes que en 1983 llega a la Selva Lacandona. Una gran “derrota” que devino en la clave explicativa de los éxitos posteriores. Ese núcleo (del cual, como se sabe, formaba parte el propio Marcos), a la vez que se entrenaba para la sobrevivencia en la montaña, permitió que la realidad campesino-indígena desmintiera los manuales, las ideas preconcebidas pretéritas y hasta toda la experiencia acumulada en, sí, alrededor de 70 años de lucha revolucionaria de cuño leninista, maoísta, guevarista, etc. Subordinaron su *concepción principalmente militarista de la revolución* a la *concepción esencialmente política de las comunidades*. Pero para eso, tuvieron que recorrer un sinuoso camino.

La columna inicial de 6 combatientes tenía una composición mixta. Tres de ellos provenían de la ciudad, es decir, eran *ladinos*. Los otros tres del mundo rural indígena, por lo tanto, *indígenas*. Estos últimos fueron los artífices de los primeros contactos con las comunidades. Casi dos años después se fueron acercando a los poblados y las rancherías. Desde el punto de vista de la *clandestinidad*, cometían errores, se exponían a la denuncia. Así, por motivos de

seguridad, decidieron realizar el trabajo de *contactos* como trabajo familiar; se acercaron a las familias de los tres combatientes indígenas.

Nadie estaba dispuesto a denunciar a su hermano, a su cuñado o a sus primos, y así comienza el riquísimo proceso de recíproca y mutua *influencia cultural*, y, desde luego y principalmente, de mutua, *influencia política*. El proceso es lento, pero poco a poco llegan, desde las comunidades, los familiares, sobrinos, amigos de los hermanos, compadres, etc. Para los "ladinos" todo ello implica el *aprendizaje de las lenguas indígenas* (que es —además— *aprendizaje de una tradición y una cultura*) y de los trabajos propios del campesinado: abrir brecha, cortar y cargar leña, cazar y cocinar animales salvajes, sembrar y cosechar, etcétera... *se va produciendo la fusión*.

Es entonces, tal vez, cuando el *Núcleo Guerrillero Emiliano Zapata* (NGEZ), antecedente antediluviano del EZLN, rechaza la posibilidad de integrar a más *combatientes de origen urbano*; más bien el EZLN crece desde las propias comunidades indígenas.

En 1986 (cuando quien esto escribe llegó por vez primera a la *Selva Lacandona* —a la zona de *Marquez de Comillas*—, en donde ya había extendidos rumores de una guerrilla en ciernes que nunca nos fue posible ver, sino saber de ella por muchas versiones de modo puramente referencial), tres años después, decía, de la instalación del primer campamento del NGEZ, son ya cerca de 40 combatientes, quienes aseguraban: "*Ahora sí nos van a pelar los hermanos de las comunidades; ya hasta parecemos un ejército de verdad*".

Pero apenas *comenzaba la mutación esencial: sujetar su propia visión del proyecto revolucionario transformador a los criterios que aportaban quienes, organizadamente, se sumaban al naciente ejército*. La mutación esencial a

que aludo, hizo también que se oyera y atendiera el sentir y pensar de las comunidades. Una vez más, es *Marcos* quien recapitula:

“Así fue como comenzamos a confrontar nuestro concepto de cambio con las aspiraciones de las comunidades indígenas (...) pero todavía estábamos en el nivel de la autodefensa. En las comunidades todavía no se desarrollaba la conciencia ofensiva. Fue entonces cuando nos planteamos que el entrenamiento para la guerra no se hiciera solamente en la montaña, sino que se empezara a preparar a los pueblos para pelear.”⁴⁷

Es en este *punto de convergencia* en el que muestran toda su importancia el *trabajo consciente de construcción de vida comunitaria* y el *dinamismo de la apertura de nuevas fronteras agrícolas*. Los combatientes del EZLN comprueban que no llegan a convencer a nadie de la *necesidad de la lucha armada*. Son las propias comunidades las que imponen a los insurgentes la tarea de instruirlos militarmente. Además, entroncando con su propia tradición, son también las comunidades las que deciden que el EZLN inicie campañas militares sólo cuando ellas estén preparadas para participar activamente.

Las comunidades transforman el proyecto original y, así, *el zapatismo en el umbral del nuevo siglo XXI*, rearmado, crece explosivamente —y además con una importante cuota de participación femenina extraordinariamente relevante⁴⁸—, cuando lo que ahora se conoce en el mundo entero como EZLN se subordina inteligentemente, y en los hechos, a las estructuras comunales.

Empero y como resulta lógico imaginar, este proceso no fue rectilíneo. Tuvo que atravesar, al menos, los recodos de la *redefinición de las perspectivas políticas (y sociales)* y la *regionalización de una nueva*

⁴⁷ *Proceso*, 5 de diciembre de 1994 (subrayado nuestro)

⁴⁸ Este y otros temas con respecto al papel de la mujer en *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo*, son tratados en el segundo y encomiable libro que acerca del EZLN ha elaborado la joven escritora catalana Guiomar Rovira. Ver, *Mujeres de Maíz*. Ed. Virus. Barcelona, 1996.

estructura político-militar. En cuanto a lo primero, digamos por ahora que en su decurso metamorfoseó una concepción que parecía inviolable (la del *socialismo* precisamente) en un conjunto de significados a la vez más amplios y más adecuados a la situación mexicana: *¡Ya Basta!, Para todos todo, nada para nosotros. Democracia, libertad, justicia*. Se conforma, como vemos, el *discurso zapatista* como un *discurso radicalmente democrático* y profundamente *renovador* con su *praxis* de los viejos proyectos revolucionarios de antaño. El otro aspecto de este momento todavía está en curso y es incierto todavía su desenlace final. Porque la redefinición discursiva (que implica nuevas concepciones *ético-políticas*), lleva a los zapatistas a desplegar una serie de iniciativas *hacia, con y desde* la "*sociedad civil*", prácticas con las cuales van redefiniendo los caracteres de un posible y nuevo *sujeto revolucionario*.

El recodo de la regionalización de la estructura político-militar, termina por mostrar acabadamente la condición del EZLN como *federación de comunas políticas y armadas*. Ya en 1987 un conjunto de poblados, rancherías, ejidos, se hacen cargo del *proyecto insurgente*. El movimiento se expande a otras comunidades, que a su vez se van autotransformando en *comunas políticas* (y embrionariamente *militares*) *zapatistas*. Se comienzan a generalizar en diversas regiones de la selva, las cañadas y los altos, las experiencias de metamorfosis antes analizadas, hasta la incorporación, en algunos casos, de comunidades enteras.

Tales procesos expandían la organización propiamente política a la vez que ampliaban la fuerza militar en gestación. Luego, varios poblados se coordinaban estableciendo una *región miliciana* con su propio *mando militar*, elegido por las *asambleas comunitarias*. Como grupo de vanguardia político-militar, los cuadros fundadores del EZLN (la columna de 40 hombres y mujeres de apenas un año antes)

se diluían en el tejido social, cultural, político y militar de las comunidades. Cada iniciativa que tomaran debía ser consultada por los *mandos colectivos* de las regiones, tras deliberaciones en *asamblea*. Así, a principios de 1988, la marcha de las cosas inflinge a las "cuadradas concepciones" la derrota de que se hablaba al comienzo de esta parte de nuestro texto.

El EZLN deja de lado la tesis de la conducción militarista vertical (al modo de la vieja usanza leninista o maoísta) del movimiento. Cede la conducción a las comunidades organizadas, o mejor dicho, éstas se le imponen. "*Yo pienso que acertamos definitivamente cuando nos rendimos (declararía Marcos), cuando dijimos que, de plano, mejor vamos a hacer lo que ellos dicen*". Es ahí, entonces, cuando el EZLN se extiende y crece explosivamente.

Paradójicamente, es ese conjunto de transformaciones del proyecto inicial el que asegura el éxito del emplazamiento del proyecto político-militar insurgente zapatista, aunque —ello no se puede dudar— lo pone en riesgo desde el punto de vista de su clandestina seguridad. Cuando las representaciones regionales y los responsables electos comunitariamente se apropian de la dirección política y organizativa, la dirección militar sufre un proceso de dispersión. Establecidas las unidades milicianas en cada región, el mando de las fuerzas locales queda también en manos de las comunidades de la zona. Hacia 1990, el EZLN cuenta ya con varios miles de combatientes, pero su *federalización extrema* vuelve poco eficaz su funcionamiento, ya que padece de serios —aunque comprensibles— problemas de *coordinación*. Todavía —una vez más—, es la capacidad de generar organización comunitaria la que apunta a la resolución del problema de la descentralización (geográfica y militar, pero no política), y da lugar a *crecientes relaciones horizontales*, y comienzan a estructurarse *mandos interregionales*, así como a

constituirse las estructuras que luego conformarían el *Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI)*, esa *organización federada con responsabilidad política y militar colectiva y unificada*. El *mando militar*, cuya cabeza visible es el *subcomandante insurgente Marcos*, pero del cual forma parte también el mayor Moisés, Andrea, la capitana Irma y tantos otros entre quienes no puede prescindirse del comandante Tacho, ni del comandante David ni de Zebedeo, se subordina –en cuanto al mando– política y organizativamente a un *Comité representante de las regiones*, de las comunidades y –por si lo afirmado fuera poco– de *composición pluriétnica*. Es por eso mismo que Marcos puede sostener:

“El EZLN y la población civil están de tal forma mezclados que es muy difícil trazar la línea de demarcación o de interés entre uno y otro. Y para acabar con el Ejército Zapatista hay que borrar de la faz de la tierra este pedazo de territorio: no sólo destruirlo, hay que borrarlo de plano, porque siempre hay el peligro de que estén los muertos abajo.”⁴⁹

El EZLN, tras esos procesos, culmina sus *metamorfosis* y, en el contexto de la agudización de la ofensiva neoliberal contra las estructuras de la vida agraria y social en general, desata primero la insurrección y la guerra, luego la tregua por *paz* y transformaciones profundas del *Estado* mexicano, finalmente las iniciativas de incesante *diálogo* con las organizaciones sociales, impulsando “*esa revolución que haga posible la revolución*”.⁵⁰ Todo eso es lo que comprendemos como *transformaciones en el mundo del trabajo* y como un repensamiento en amplitud y profundidad del *proyecto revolucionario*, de la estrategia transformadora, con significaciones probablemente de *valor universal*. Los tres aspectos (*zapatismo*, *recomposición del trabajo*, *replanteamiento del proyecto revolucionario*) van indisolublemente *unidos*. Las distinciones

⁴⁹ Marcos en entrevista a *El Financiero*. Febrero 9 de 1995.

⁵⁰ Este planteamiento fue formulado por el intelectual francés *Regis Debray*, el ex-compañero de Ernesto Ché Guevara en Bolivia, tras la visita que hiciera a Chiapas en el *Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo*, celebrado el 4 de abril de 1996.

que se establecen entre ellos son de nivel o situación, y diferenciarlos cumple un papel puramente analítico.

2.5. NEOLIBERALISMO, ZAPATISMO Y RECOMPOSICIÓN DEL TRABAJO

Así como los zapatistas superaron –hasta ahora– los riesgos y atolladeros del *vanguardismo* y el *reformismo*, en esta fase del texto será preciso despejar dos tipos de concepciones erróneas que también provienen de ciertos problemas de la *tradición marxista ortodoxa*. *Entendámonos*: ni el movimiento zapatista es propio de “*campesinos defendiendo sus modos de vida y producción arcaicos*”, precapitalistas, ni el trabajo se reduce a un tipo de trabajo “*directamente productor de plusvalía*”, como suelen entender –en parte con razón– algunos estrechos exégetas de *El Capital*. Sobre lo primero hemos hablado en anteriores apartados de este ensayo político –o politológico– de investigación, pero bien vale la pena recapitular los puntos sustantivos. Lo segundo posibilita reobservar las cuestiones de la lucha social en toda su amplitud y, por consiguiente, las alternativas que están proponiendo los *zapatistas* pero no sólo ellos.

Recapitulando: a) el zapatismo chiapaneco consiste, en lo fundamental, en una *federación de comunas de trabajadores* (campesinos e indígenas); b) ellas son *comunas de tierra y cultura, políticas y armadas*; c) esas comunas *han construido un ejército permanente* (el EZLN) que sin embargo es la “*comunidad en armas*”; d) la organización federada de las mismas, *el mando colectivo*, político y militar unificado, es el *Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General* (CCRI-CG); e) como tales, *proponen a la sociedad en su conjunto*, no un programa de reivindicaciones “puramente” campesino-indígenas, sino que abarca el espectro de expectativas sociales *alternativas, donde lo indígena forma parte indisociable de transformaciones democrático-radicales en la vida social y el Estado*; f) todos los procesos constitutivos del EZLN (y de su

proyección en la vida nacional y mundial con posterioridad al 1º de enero de 1994), *proviene de sucesivas síntesis transformadoras entre lo "tradicional" y lo "avanzado"*; g) esto resulta de la *convergencia y fusión de "espontaneidad" y "conciencia"*, o dicho más ampliamente, de "energía social" y "proyectos" elaborados y permanentemente reelaborados en el curso de su realización.

Si se observa con cuidado, la recapitulación lleva —en particular en los últimos dos puntos— hacia lo que puede considerarse como "*trabajo en general*", pero asimismo, devenido trabajo que se hace concreto en la generación de la vida comunitaria y la *cultura* (tomando aquí este concepto en un sentido amplio, a fin de englobar la creación de los fundamentos materiales, sociales e intelectuales de la *comuna política armada*). El *trabajo de autotransformación* efectuado por las *comunidades zapatistas* —en términos gramscianos se insistiría en su carácter de una novedosa "*praxis*"⁵¹—, que produce lo que antes no era, que produce aquello que podemos definir como *lo nuevo*. Una *nueva relación social*, una *nueva comprensión*, un *nuevo proyecto* y su *síntesis político-emancipadora* correspondiente.

Trabajo de *autotransformación* paralelo, aunque en la mayoría de los casos de maneras no conscientes del todo todavía (o no plenamente conscientes), que se van produciendo en prácticamente la totalidad de los estratos del trabajo. Demasiado se ha hablado acerca de los *efectos disgregadores del neoliberalismo*, de la *impotencia* y el debilitamiento de las *organizaciones construidas con el esfuerzo de décadas* (sindicatos, partidos políticos, redes de seguridad, escuelas públicas, etc.). Todo ello es cierto no sólo en el mundo, sino algo igualmente aplicable a las comunidades que se fueron convirtiendo en zapatistas, y en éstas últimas incluso a mayor escala, pues se llegó a poner en

⁵¹ Cfr. Antonio Gramsci. *Introducción a la filosofía de la praxis (Escrito dos)*. México, Ed. Premia, 1981.

riesgo la propia posibilidad de supervivencia física. Recordemos que su dinamismo se acentúa y diversifica justamente por haber sido arrojadas, desplazadas, expulsadas, hacia *nuevas fronteras agrícolas* de enorme dificultad para la reproducción de las condiciones de vida. Pero lo que las categorías del pensamiento heredado aún no permiten aprehender, es que entre las ruinas del viejo *Estado Social* y las *crisis casi crónicas* (y en ocasiones *agudas*) del "neoliberalismo", están construyéndose *nuevas figuras del trabajo*, otras experiencias y otras *subjetividades sociales* que forman las manifestaciones actuales del conflicto *capital-trabajo*. En síntesis, no se comprende aún (no por simple ceguera teórica, sino también porque se trata de *procesos sociales que apenas están en curso de ser desplegados*) *la potencia del nuevo trabajador (alternativo), la potencia de la mundialización y diversificación del trabajo asalariado, contracara antagonista de la llamada "globalización" como un fenómeno puramente integrador.*⁵²

Esos son los procesos de *recomposición del mundo del trabajo* de los que forma parte, desde una óptica alternativa, el *zapatismo* que alienta esta *revolución en el umbral del nuevo siglo XXI* y en lucha contra la *globalización excluyente* que padecemos y frente a la cual se impone la necesidad de un proyecto alternativo de resistencia general coordinado. La experiencia de los zapatistas —hay que decirlo—, no es la de un grupo social relativamente aislado y marginal, sino que pertenece plenamente a tales recomposiciones y es, probablemente, hasta el momento, la más alta expresión de las mismas. Tal es la significación amplia de la conformación del *zapatismo* como *poder popular-comunal*, en las condiciones de *reestructuración capitalista del agro*, de las formas de propiedad y producción de la tierra. En el

⁵²

Desde ópticas distintas, dos libros de relativamente reciente factura, nos alertan con rigor teórico acerca de lo que aquí planteamos. Antonio Negri. *Fin de siglo*. Ed. Paidós 1995. Noam Chomsky. *La sociedad global*. Ed. Joaquín Mortiz 1995.

marco nacional mexicano, esas recomposiciones se manifiestan en profundas *modificaciones en la estructura de clases* (paralelas a las que ocurren en la *sociedad mundial*), así como en la emergencia de esas redes —cada vez más densas— de necesidades y agrupamientos que se suele englobar como “*sociedad civil*” y también como *Organizaciones No Gubernamentales* (ONG's), que crecientemente ingresan al conflicto con el Estado y que comienzan a formar parte de las relaciones, contradicciones y conflictos de clase (aun y cuando la mayoría de sus miembros se autodefinan y autoidentifiquen como meros “*ciudadanos*”).

Este complejo nudo de problemas, que entre otras cuestiones decisivas implica un acercamiento no *sociologista* a la *determinación de las clases sociales*, así como dejar de lado toda consideración *ontológica* acerca de tal o cual *clase* o *fracción de clase* como “portadora del socialismo”, no puede ser abordado aquí con detenimiento en el marco de este ensayo politológico de investigación cuyo eje está en el *zapatismo* y su papel en cuanto que decisivo *actor político* en el contexto del amplio reclamo en favor de una *transición democrática* para el país. *Transición democrática*, por cierto, que dicho sea de paso, no llegó tampoco a México con una pura *alternancia* continuista del *neoliberalismo* en la persona de Vicente Fox. Sin embargo, es posible desarrollar algunos razonamientos y puntualizaciones, con algunas aclaraciones previas, que parecen ser de importancia para el conjunto de la argumentación sustentada hasta aquí.

En primer lugar, *el rechazo al sociologismo* significa que un conjunto de *determinaciones empíricas* habitualmente empleadas (como *niveles de ingreso, educación, “status”*), quedan subordinadas a una doble consideración previa: el carácter de *comprador-vendedor de fuerza de trabajo*, que es en el *capitalismo* el lugar donde se anuda el conjunto de las *relaciones sociales*, y las posiciones que en la *formación*

social (y estatal) específica se van tomando, es decir, las posiciones (vivenciales, de conciencia y prácticas) que se asumen con respecto al conjunto de grupos y subgrupos que constituyen la clasista y estratificada vida económica y social. Esto lleva a la concepción de que los sujetos (potencialmente) revolucionarios no están dados de por sí, sino que son una construcción de la experiencia social. Así, puede comprenderse el rechazo al ontologismo, con la implicación de que el proyecto socialista es sólo una potencialidad del conflicto capital-trabajo, una alternativa posible aunque no única para lo social, a la vez que una incertidumbre del conflicto, y no una "necesidad histórica" por vaya usted a saber qué desarrollo de las "fuerzas productivas".

Regresemos a algunos de los enunciados anteriores. Surgen nuevamente preguntas, no sólo de carácter teórico, sino en el intento de pensar aquello que está ocurriendo. *¿Cómo puede entenderse al zapatismo en cuanto expresión de la potencia del nuevo trabajador? ¿Cuál es la naturaleza de esos vínculos profundos que se han establecido entre el zapatismo y ONG's en particular y una amplia franja politizada de la "sociedad civil" en general mediante organizaciones sociales, civiles y populares suyas? Para avanzar probables respuestas, será necesario un nuevo rodeo que llevará del campo a la ciudad (con el Distrito Federal como eje paradigmático). Desde ahí, se tratarán de generar ciertas conclusiones que permitan comprender la profundidad de esas propuestas zapatistas a las que se apuntó con las referencias hechas a la democratización radical de lo social, a esa "revolución que haga posible la revolución", así como a sus posibles significados generales.*

2.6. TRABAJO Y EMERGENCIA DE LA "SOCIEDAD CIVIL"

Desde un punto de vista muy amplio, ese conjunto de experiencias zapatistas que se han descrito y analizado a través del concepto de *"trabajo de constitución consciente de la nueva vida*

comunitaria”, a la cual hemos considerado como una forma de *trabajo productor* (aunque no como *trabajo productor de plusvalía*), puede comprenderse con mucha claridad como *trabajo de autoorganización y autovalorización*, desarrollado al margen del *capital*, y en el caso específico de los zapatistas, *contra el capital*. Al margen y contra la desgastada *institucionalidad en crisis del capitalismo finisecular mexicano*. Comunidades de trabajadores *sin patronos* pusieron en discusión todo lo concerniente a la constitución, en este tiempo desgarrado nuestro, del *mundo del trabajo*. Por ello no es aventurado sostener que el zapatismo actúa —en el actual periodo de redefiniciones económicas y políticas— como la expresión más alta de los *profundos procesos de recomposición de clase*, llevándonos de la *debilidad del trabajo* (con los fenómenos de descomposición de sindicatos, redes de solidaridad, partidos, etc.) a la *potencia del trabajo* como *constructor de otras alternativas para lo social*.

Esta es la *fuerza del zapatismo*, el núcleo de su irradiación a México y el mundo, la sustancia de los vínculos profundos que lo unen con otros estratos de lo social. Porque otro ángulo que asombra de los ya aleccionadores ocho años de existencia pública del EZLN — es decir, de las comunas insurrectas— es el persistente fracaso de los ya distintos gobiernos neoliberales (el salinista, el zedillismo y el de la alternancia foxista) en aislar y aplastar (política y/o militarmente) el levantamiento —por eso mismo se habló páginas atrás, de “*insurrección prolongada*”.

A cada ofensiva del Estado y sus gobiernos (enero de 1994, febrero-marzo de 1995, octubre de 1995, febrero de 1996, etc.), ha sido capaz de responder con una muy amplia movilización de múltiples grupos organizados o inorgánicos; intelectuales, artistas y periodistas, profesionistas de todo tipo, amas de casa, empleados, pobladores de los barrios populares, restos del sindicalismo crecido

en los márgenes del extinto Estado social (como los agrupamientos que confluyeron el 1° de Mayo de 1995, por ejemplo, en la así llamada *Coordinadora Intersindical*), estudiantes, “*chavos banda*”, así como también militantes y algunos cuadros de partidos de oposición o marginales con respecto a las alianzas políticas dominantes del *centro* a la *izquierda* y contra la confluencia que impulsó la imposición de la *estrategia neoliberal* de enérgica *reestructuración del capitalismo de la crisis*. Además, desde luego, de uno de los productos orgánicos más importantes del proceso por lo que representa para el discurso político del EZLN: el *Congreso Nacional Indígena (CNI)*.

Podría decirse, en principio, que tales movilizaciones multitudinarias (con su “pico” cuantitativo en los aproximadamente 500 mil participantes en la conmemoración del 1° de Mayo de 1995), fueron manifestación de la *emergencia de hondos procesos de transformación política y social*.

En cuanto a lo político, señalemos por el momento los contenidos dominantes de tales y muy significativas movilizaciones. En enero de 1994, apenas estallaba la insurrección y ante la política duramente represiva desatada por el Estado, el contenido se sintetizó en una doble consigna: “*Alto a la masacre*” y “*Diálogo entre las partes*”. En el periodo de febrero de 1994 a febrero de 1995, puede describirse la aspiración de las iniciativas como de “*Paz con justicia y dignidad*”, o sea, *no a las guerras* —revolucionarias o contrarrevolucionarias— y a favor de que la *movilización social pacífica* (incluyendo la muy controvertida *participación electoral* al seno de las *izquierdas*) impusiera al Estado y su gobierno un cambio de rumbo tanto político como económico y social. En febrero-marzo de 1995, frente a la traición del régimen y su ofensiva militar, la consigna dominante fue “*Todos somos Marcos*”, “*Todos somos zapatistas*”, “*Zapata vive, la lucha sigue*”. En la crisis de elevación a rango constitucional de la Ley Indígena, las

consignas fueron del “*Respeto a los Acuerdos de San Andrés*” de febrero de 1996 a la lucha contra el esperpento de pseudo “*Ley indígena*”, tras la *Marcha del color de la tierra* y por la *Dignidad* del EZLN a la gran ciudad capital de México del 2001.

Esta evolución en los contenidos muestra que, desde una posición inicial cercana a la *neutralidad* de parte de los movimientos sociales, ciudadanos y populares, se va gradualmente pasando a la gestación de *propuestas transformadoras*, así como a una *progresiva identificación con los rebeldes insurrectos*. Tales cambios en los fenómenos de la conciencia social, corresponden a cambios en los alineamientos y convergencias de clase. Para “ver” esto último, resultó preciso observar críticamente los equívocos sociólogos y ontólogos. Además, es muy claro que alrededor de la “*chispa revolucionaria*” neozapatista, el movimiento opositor en general –no sin titubeos y reflujos– ha ido madurando desde el tradicional “*contestatarismo*” hacia una dinámica “*propositiva*” de alternativas de gran fondo, lo que tiene una profunda significación para la reconstrucción de la *democracia radical* como *discurso y propuesta política*.

Descriptivamente, no sería inexacto afirmar que “el alma” de las movilizaciones ha sido ese conjunto de grupos dispersos más o menos organizados, casi todos ellos formados a partir de intereses comunes muy específicos: derechos humanos, feministas, solicitantes de vivienda, agrupamientos por los derechos civiles o las manifestaciones contraculturales (gente del teatro, la música rock o folklórica marginal, la diversa aunque todavía débil prensa juvenil alternativa o cooperativas de videoastas, entre los más significativos), rodeados por estudiantes de educación media y superior, familias –especialmente mujeres– provenientes de los barrios en donde predominan los vendedores descalificados de fuerza de trabajo (asalariados del trabajo manual, subempleados y desempleados así

como trabajadores ubicados en la terciarizada economía "informal" o "subterránea"), es decir, empleados del sector servicios de todo tipo, pero en especial en los más "modernos" como agencias de prensa, de publicidad, de trabajos computacionales, etc. Mezclados entre ellos (y en ocasiones, perdidos), los puñados de sobrevivientes de las anteriores experiencias de izquierda y algunos cuadros de los aparatos partidarios, que sin embargo aportaron (para bien y para mal) hábitos y estilos organizativos y propagandísticos. Hubo y hay, además, un esfuerzo organizativo nuevo todavía de incierto futuro, inspirado en la IV Declaración de la Selva Lacandona: el *Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN)*.

Sin embargo, como gran excepción, el viejo y nuevo proletariado fabril. ¿A qué se debe? Con seguridad obedece a que los ritmos de la lucha en México están condicionados por la terrible desocupación y la incertidumbre laboral que se manifiestan como signos inequívocos de que el desempleo y el subempleo son ya un rasgo estructural de la economía mexicana. Se trata de una ausencia que constituye -¿quién podría afirmar lo contrario?- una muy importante debilidad de este bloque histórico-social en gestación. Casi todos los sectores sociales opuestos a los intereses de los poderosos se han expresado en las redes de solidaridad con la causa zapatista, en todo el país, e incluso en muchas naciones del extranjero. Ese conjunto de estratos, oficios, situaciones sociales, que convergen en las movilizaciones, representa de modo sustancial una expresión clara de las nuevas formas del trabajo, la potencia del nuevo trabajador, constituyéndose y expresándose como trabajadores en lucha. Y éste diverso movimiento plural, tiende a definirse por sus capacidades de autorganización y autovalorización. No por un "ser en sí y para sí" adjudicados de antemano por las ortodoxias de la teoría marxista tradicional, y ni mucho menos por los indicadores de la sociología empírica norteamericana.

Globalmente, ese *nuevo trabajador* se fundamenta en la *venta de fuerza de trabajo* y en su *potencia de autonomía* (implícitamente, aunque todavía de modo inconsciente, *autogestivo*), cualquiera que sea su ubicación específica en los ciclos de producción y circulación del capital (como “obrero”, “empleado”, “profesor”, en la “economía informal”, etcétera).

En las condiciones de México, con el virtual cierre de la *movilidad social* ascendente y el carácter atrasado del *Estado*, las capas más lúcidas y activas de ese *nuevo trabajador* tendieron a identificarse con los *zapatistas de nuestro tiempo histórico* (“*Todos somos Marcos*”) y con la posibilidad de un *proyecto social alternativo*. A ellos es a quienes se dirigieron los zapatistas a través de las convocatorias a la *Convención Nacional Democrática* (CND), la *Consulta Nacional por la Paz* y la *Mesa Nacional de Diálogo Independiente*. Y más allá de una concepción o terminología en muchas ocasiones confusa, eso puede inferirse de numerosos comunicados del CCRI o de declaraciones del *subcomandante insurgente zapatista Marcos*, como por ejemplo la siguiente, en que señala con agudeza algunas cuestiones claves:

*“El problema es cómo hacer llegar el mensaje a todos y a todas las organizaciones de que, aparte de su pequeño proyecto, abran su horizonte a un proyecto nacional, vinculado con lo que está pasando (...) Cómo hacerle para convocar a todos estos grupos, personas, organismos no gubernamentales, organizaciones (...) ese espacio que nosotros estamos tratando de abrir para hacer nuestro contacto directo con esta otra gente (...) Pero también ellos deberían estar empujando para encontrar esta situación en esta otra forma de lucha por las mismas demandas que tenemos nosotros.”*⁵³

Esta *capacidad de iniciativa*, manifiesta como permanente convocatoria del zapatismo, obedece en mucho a lo que podría

⁵³ *Proceso*, 5 de diciembre de 1994.

considerarse simplemente como "*intuición*", manejo del "*timing político*" o simplemente como una extraordinaria "*sensibilidad política y social*" (elementos de los que el zapatismo, por cierto, mediante el EZLN, ha demostrado estar altamente dotado), pero puede volverse notorio que el fundamento de dichos aspectos (intuición, sensibilidad) reside en que ya desde antes de las movilizaciones a que nos hemos referido, la mayoría de dichos "grupos, personas, organizaciones no gubernamentales", mostraron una fuerte capacidad de *autorganización*, y a pesar de que "dentro" del "estado de derecho" ninguno de ellos se hubiera propuesto la gigantesca tarea de organizar y desatar una insurrección del tipo de la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI, su actividad social —en la esfera de los derechos humanos, derechos civiles, derechos de las mujeres, derechos de los jóvenes, derecho a la cultura, etc.— apuntaba a claros *procesos de autovaloración, autonomía y autogestión*. No es casual que fueran estos estratos los que primero reaccionaran positivamente a la —primera— "*Declaración de la Selva Lacandona*".

Si se repara en lo argumentado hasta aquí, se hallará que se cumplen las dos condiciones básicas que se propusieron para *aprehender al nuevo trabajador: venta de la fuerza de trabajo y potencia de autonomía*. Precisamente, la fuerza de esas concentraciones masivas, la misma espontaneidad con que se realizaron, muestra las capacidades que son propias de las complejas *recomposiciones en el mundo del trabajo*.

Sin embargo, no es posible comprender estas potencialidades de manera rectilínea. Ellas comienzan a desplegar-se en medio de hondos procesos de desintegración social marcados por el estrechamiento y la *segmentación del mercado de trabajo*. La actual fase del *capitalismo maduro*, el predominio y la prepotencia del *dinero* y la acentuación de los conflictos entre *capital dinerario* y *capital productivo* (de lo que el llamado *efecto tequila* fue nada más una muestra) agudizan las

tendencias a la disolución de las redes de solidaridad, organización y lucha. Las recomposiciones del trabajo se dan en el seno mismo de estos procesos de descomposición, y en muchas ocasiones se despliegan urgidos por las estrategias de sobrevivencia que ejercita la fuerza de trabajo dentro de la propia *crisis* (como es el caso de quienes trabajan en la *economía subterránea e informal*).

Dicho lo anterior es momento de abrir una nueva recapitulación que además sea útil para clarificar algunos aspectos que se mantienen sueltos todavía para verlos en su conjunción. Las *recomposiciones en el mundo del trabajo* se dan entrecruzándose de modo en extremo complejo: a) *universalización de la relación salarial*, es decir, de la compra y de la venta de la fuerza de trabajo; en prácticamente todas las regiones y países, *las economías de autosubsistencia y pre-mercantiles han desaparecido o se hallan en trance de hacerlo* con contadas excepciones; b) sin embargo, esa *generalización del salario* da origen a un continuo de estratos del trabajo sumamente heterogéneos, que va desde profesionistas y técnicos “de punta”, creadores artísticos o comunidades sociales, hasta jornaleros a destajo en miserables condiciones físicas y culturales, como los que abundan en *Ciudad Nezahualcoyotl* (México), *Manhattan* o el *Bronx* (EUA), para dar dos ejemplos, pasando por toda la gama de situaciones del obrero de industria “flexible” o todavía *taylorista*; c) el gran conflicto social que se ha estado desplegando en los últimos veinte años: ese *conflicto por el comando del trabajo*, del cual el neoliberalismo es sólo la formulación teórico-política, ha estado conduciéndose a una situación en que el conjunto de la estructura social ha perdido homogeneidad; las recomposiciones del trabajo no producen “*clases*” relativamente homogéneas con fuerte peso en la sociedad, al estilo del anterior *proletariado fabril decimonónico concentrado en la gran industria*. El *nuevo trabajador* y la *generalización salarial* se construye a sí misma en medio de la *fragmentación*, es decir, a través de formas y posiciones

particularizadas por la dispersión de experiencias e intereses. A todo ello, es posible adicionar aún otros aspectos relevantes; d) los caracteres de la *reestructuración capitalista* propios del *neoliberalismo* tienden a producir crecientemente fenómenos de *desocupación* y *subocupación* que —en un país como México— acentúan los fenómenos de la llamada “economía informal”, en especial el comercio ambulante; e) así y hasta el momento, la globalización neoliberal muestra —entre otras— dos claras tendencias antagónicas: es capaz de unificar (abarcar) procesos productivos, mercados, ámbitos financieros, circulación de informaciones y mensajes masivos, pero desgarrar a las sociedades en “*incluidos*” —aunque sea al mínimo nivel— y “*excluidos*”; f) pero al mismo tiempo, la expansión mundial capitalista propone el hecho de que estos millones de “excluidos”, o al menos la mayoría de los mismos, son hombres, mujeres, jóvenes y aun niños del capitalismo, y en consecuencia son portadores de los conflictos del sistema. Lo son, porque muchas veces ya nacieron en estratos sociales y familiares que subsistían vendiendo su fuerza de trabajo, y han sido formados para ser “a futuro” colocados en la esfera de la producción o circulación para la venta de esta mercancía fuerza humana de trabajo, e incluso, esa puede ser —en este mundo— su mejor “*suerte*”.

Es necesario detenerse un poco más en algunas características de ese conjunto de *figuras sociales* (y *subjetividades*) que conceptualizamos como un *nuevo trabajador*. Ver, en última instancia, cómo en él se aúnan potencias y limitaciones.

En primer lugar, el hecho de que las reestructuraciones del trabajo tengan una fuerte tendencia a la desagregación de los estratos salariales más o menos homogéneos (los golpes sufridos por los contratos colectivos en los niveles de fábrica y rama de industria son un claro ejemplo), va acompañada por la extensión de la extracción de

plusvalía a prácticamente todas las áreas de la vida social. La forma capitalista del trabajo productor, se halla hoy dondequiera, no sólo — ni privilegiadamente— en la *fábrica*. Los procesos de *privatización* de la *seguridad social* (jubilaciones y pensiones, dotación de vivienda, servicios médicos, etc.) tienen suma importancia en ello, junto con el surgimiento de *nuevas ramas productivas* en las que se *condensa plusvalía* a partir de *trabajos de alto componente intelectual* (laboratorios y centros de investigación, servicios de informática para empresas y finanzas, convenios entre industrias y universidades, analistas de mercado, diseñadores de estrategias... hasta corredores de bolsa y publicistas, para dar sólo algunos ejemplos).

En la mayoría de los casos, aun en los grupos o estratos “de punta”, el ingreso salarial no alcanza los niveles de capitalización, aunque facilite un alto consumo. De estas maneras —y otras— el *nuevo trabajador* ocupa todo el espacio social, pero lo hace a través de múltiples localizaciones y diferenciaciones, al modo de una red cuyos puntos de unión tuvieron desigual densidad. La enorme *socialización del trabajo* se da, en las condiciones del presente, en medio de la *desconexión de los trabajos de individuos y grupos* (lo que denominamos “*fragmentación*”). Al mismo tiempo, con el hundimiento, obsolescencia o desbordamiento de las anteriores formas de organización depositarias de los “intereses generales” (fundamentalmente *sindicatos* y *partidos*), el *nuevo trabajador se reagrupa*, en múltiples ocasiones, en otras articulaciones de la vida social; organismos cuyo centro no es la defensa de *intereses corporativos* —salario, empleo, prestaciones, etc.—, sino *cuestiones particulares* (derechos humanos, de mujeres, niños, minusválidos, minorías de todo tipo, dramas ecológicos, problemas de urbanización, defensa de la educación, etc.), que sin embargo conciernen a modos y estrategias alternativas en cuanto al conjunto de la vida social. El nuevo trabajador está operando el salto de lo

“inmediato” (singular) a lo “general”, por el tortuoso camino de las particularidades.

Y lo hace, cada vez con más frecuencia, por medio de asociaciones voluntarias que no dependen de tutelas estatales o partidarias. Es decir, a través de *formas de autoorganización* en las que se valoriza a sí mismo, incluso al margen de las relaciones de *subordinación salarial*. Pero a través de estos caminos, realiza el aprendizaje de las múltiples posibilidades latentes para organizar lo social. Podría incluso concluir que el *capitalismo* es sólo una de esas muchas posibilidades. Estamos, ahora, por tanto y entonces, en el centro de las expectativas de la *potencia del nuevo trabajador*. ¿Es aventurado esperar que tales procesos lleven de la *autovalorización “al margen” de la dependencia salarial a formas en contra de las mismas*? Esa es, justamente, la incertidumbre del conflicto, el camino que sólo se hace al andar, tal y como lo han venido desbrozando y ejemplificando en la larga ruta de la resistencia prolongada las comunidades que han alentado *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*.

Todas estas determinaciones están presentes en la sociedad mexicana e influyen en el curso (y las estrategias) de la fase de conflicto social que se anuda con la *insurrección prolongada* de las *comunidades zapatistas*. Explican por qué y cómo casi todo lo que de manera laxa se conoce y denomina “*sociedad civil*” pertenece, en sustancia, al *mundo del trabajo*. Dan cuenta, en última instancia, del *carácter de clase* no sólo de las grandes movilizaciones en situaciones críticas de la lucha, sino también de que a través de todo ello se están generando realineamientos y reagrupamientos sociales cuya fuerza o debilidad son vitales en la construcción de *nuevos sujetos potencialmente revolucionarios*.

Empero, ya señalamos que no es posible comprender esas potencialidades de manera rectilínea. La crisis agudiza los fenómenos

de desintegración, pero no es sólo ello lo que puede considerarse como una limitante del nuevo trabajador y del desencadenamiento de su potencialidad revolucionaria. Quizá, el problema más serio sea, una vez más, el de la fragmentación de su propio cuerpo social, esa heterogeneidad de formaciones, experiencias e intereses que le obstaculizan verse a sí mismo como *una fuerza política unitaria y alternativa frente al capital propio de la aldea global*.

En la esfera de lo que podría llamarse *cultura social*, dado el enorme grado de *despolitización existente* y el predominio de infinidad de *prácticas individualistas*, a lo que se suma el retroceso (o la directa inutilidad) del pensamiento heredado acerca de la sociedad, *una de las enormes limitaciones del nuevo trabajador se evidencia en que todavía carece de identidad*. En gran medida como resultado de la crisis en que han entrado las anteriores identidades sociales ("*proletariado industrial*", "*pequeña burguesía*", "*nuevas clases medias*", etc.), correspondiente a la *crisis de la forma estatal keynesiana* del capitalismo, el nuevo trabajador aún no se reconoce a sí mismo; tampoco es reconocido del todo por los "*científicos sociales*". Antes bien, el nuevo trabajador se autoidentifica, en el mejor de los casos, todavía como simple "*ciudadano*", con difusas expectativas democráticas generales e intereses específicos de su campo de actuación (derechos humanos, feminismo, etc.). Por ello también uno de los señalamientos ya citados del *subcomandante Marcos* -"que aparte de su propio proyecto abran su horizonte a un proyecto nacional"- resulta de una enorme pertinencia, toda vez que, no obstante las dimensiones de la *crisis*, el reto impostergable de la lucha nacional de parte del conjunto de las *resistencias colectivas*, que se han fijado en el horizonte de sus reivindicaciones la *construcción de la democracia para México*, exigen un proyecto de unidad verdaderamente incluyente y que sea capaz de superar, de una buena vez -y de modo definitivo- la ya tradicional *atomización* que campea a todo lo largo y ancho del país y entre el

conjunto de las luchas de las y los trabajadores del México de fin del siglo XX y de inicio del XXI. Es, en ese sentido, me parece, hacia donde empuja el *zapatismo de nuestro tiempo*.

2.7. TRABAJO, “DEMOCRACIA RADICAL”, SOCIALISMO

Sobre toda esta situación –como hemos dicho– buscan insistir, permanente y coherentemente, los *zapatistas*. Muestran en ello una enorme coherencia y perseverancia, lo que por cierto no ha sido observado por la mayoría de los analistas políticos, tanto de la *derecha* como del “*centro*” y de la *izquierda*, bloqueados en general por ideas preconcebidas. Los primeros, por ejemplo, sosteniendo que las expresiones del EZLN por la democracia obedecen a una maniobra súbita y oportunista que, en realidad, encubre los terribles miasmas del *arcaísmo*, el *dogmatismo* y el *totalitarismo*. Los últimos, o bien se inquietan porque *el EZLN ha declinado de las banderas del socialismo proletario*, o bien le reprochan haberse armado en vez de incorporarse a las filas de los partidos reformistas y electoreros (dependiendo siempre que la inquietud o el reproche provenga de “*vanguardistas*” o “*reformistas*” de toda laya pero a la mexicana).

Tales concepciones (y otras más que son afines a ellas) prefieren ignorar –por temor o prejuicio– el carácter de *poder popular-comunal* del *zapatismo*, sus vínculos con las *recomposiciones en el mundo del trabajo* y, por consiguiente, la necesidad de democracia que el movimiento social requiere y reclama. Es claro que mucho de lo propuesto por los *zapatistas* (por ejemplo, *desmantelamiento del sistema de partido de Estado -recientemente eclipsado por el “voto útil”*), proviene de particularidades del sistema político o de la formación social mexicana que no se dan ya en otras regiones o países. Pero oscilando de lo particular a lo general, es posible establecer inferencias capaces de contribuir a

comprender la *experiencia zapatista* como parte de un proyecto que en sentido muy amplio relance esa "*inconclusión de la modernidad*".⁵⁴

Si, como hemos afirmado, el zapatismo permite la formulación de inferencias capaces de comprender su esfuerzo en una lógica de *relanzamiento y redefinición* de una *modernidad democrática*, resulta evidente que su propuesta, siendo a la vez una *reelaboración* (teórica y práctica), posibilita un conjunto de *transformaciones* tanto en el *pensamiento* como en la *acción*, capaces de abrir brecha al *socialismo genuinamente entendido* como *posibilidad* y no como *actualidad inmediata*.

Habrá que plantearse el problema de *la necesidad de democracia* sorteando —también aquí— las retóricas congeladas. ¿*De qué democracia se está hablando?* ¿Constituye esto —por ejemplo la triple consigna "*democracia, libertad, justicia*"— una oposición a fondo y profundamente al capitalismo? ¿Qué posibles vínculos mantiene con *él*, con *el mundo del trabajo* y con *el socialismo* como posibilidad del conflicto? ¿Es, acaso, siquiera, la suya, una *crítica radical*?

A reserva de que desarrollaré con detalle en los próximos tres capítulos (la *segunda parte* de la presente *tesis*), extensiva e intensivamente tales tópicos, parece importante —desde ahora— avanzar en algunos planteamientos a propósito de las interrogantes ya planteadas aquí.

Comencemos por lo último. La *radicalidad* (o no) de un *programa de lucha*, de las necesidades y demandas de la vida social, no depende del *extremismo mal entendido*. Las *demandas sociales*, tampoco dependen en su formulación del extremismo verbal o de su retórica y, mucho menos, del uso de algunos vocablos sacralizados y —en consecuencia— vaciados de contenido. Si se deja de lado el "verbalismo", las frases

⁵⁴ Jürgen Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus, 1989.

hechas o los *clichés*, puede sostenerse que la radicalidad de ciertas necesidades y demandas no se definen en abstracto, sino que sólo puede establecerse en cuanto "*crítica de una situación crítica*". Hoy, en México, las *necesidades y demandas* de "todos los derechos para todos", democracia, libertad, justicia, dignidad, etc., *son radicales*, ya que *impulsan e implican una oposición a profundidad, a características decisivas del sistema* (social y político). Esto lo puntualiza el EZLN (dándole aún mayores alcances) cuando proclama "*una revolución que haga posible la revolución*".⁵⁵

Este es el *núcleo de la propuesta zapatista*, pero se trata de un *centro* que se abre a múltiples determinaciones, de las que resaltaremos, por el momento, una que es decisiva: ante el hartazgo y la decepción con el *dirigismo estatalista*, que fue canalizado políticamente tanto en el *Este* como en el *Oeste* en beneficio de la reestructuración capitalista, *el EZLN propone una profundización de la democracia* mediante "*todos los grados de participación*". No a través de "*negar o superar la democracia*" (burguesa) a cambio de cualquier supuesta "*dictadura del proletariado*" o "*antimperialista*", sino por medio de abrir la *participación democrática* siempre negada a todos, lo cual, impulsado coherentemente, implica *abrir el poder (directo) a la sociedad*. Y ello puede entenderse como la coherente extensión de su demanda "*para todos todo*" (¡Sí! ¡Hasta el poder incluso!). Cosa esta, por cierto; que a su vez emana de las *prácticas del poder comunal* y del principio del "*mandar obedeciendo*".

Así como la *comuna zapatista* expresa la síntesis entre lo "*arcaico*" y lo "*avanzado*", su propuesta política global sintetiza la salvaguarda y extensión de los derechos democráticos conquistados, con la subordinación del Estado al control permanente de la población. De ahí que, en varios comunicados y cartas, el EZLN se haya

⁵⁵ Comunicado del CCRI-CG del EZLN. *La Jornada* 8 de octubre de 1994.

pronunciado por el “*derecho a la democracia*”, para que la opinión de todos tenga valor, se respete y se cumpla la voluntad popular, erigiendo o distribuyendo, si es preciso, una forma de gobierno y a los funcionarios públicos de ese gobierno, y exigir que el que “*mande, mande obedeciendo*”.

De por sí, la *revocabilidad de gobierno y funcionarios* significa una profunda *radicalización de la democracia* y forma parte —aunque lo niegue cierta *ex-izquierda* vergonzante y produzca escándalo entre el *liberalismo capitalista*, para el que la democracia se circunscribe a la esfera de “*lo político*”, concebido como el juego “*procedimental*” que dirime pacíficamente los diferendos sociales— de las *experiencias libertarias del genuino socialismo radical*, como fue el caso de *La Comuna de París*.⁵⁶

Hacia allá se orienta —no sin táctica y matizaciones actualizadoras— la profunda reflexión política del zapatismo. Sin embargo, las estrategias de combate por las transformaciones no son rectilíneas. Y aquí está una de mis conclusiones provisionales: *es necesario un cambio profundo, radical, de todas las relaciones sociales en el México de hoy. Es necesaria una revolución integral —violenta o no violenta—, no una mera o pura “reforma social” (la enésima que fracasará como las anteriores), una nueva y profundamente genuina revolución económica, política, social, cultural, étnica, ecológica, que barra y aniquile todas las actuales fuentes de subalternidad e inequidad existentes. Desde luego, ello sólo será posible desde fuera del sistema de partido de Estado que se desfondó y contra el nuevo régimen foxista que ha refuncionalizado el neoliberalismo.*

Asentando sus análisis y propuestas específicas en las *particularidades de México*, es posible observar —sin embargo— que las

⁵⁶ Esto fue, más que señalado o teorizado, tematizado testimonialmente por Carlos Marx al analizar la experiencia de la Comuna de París en *La guerra civil en Francia*. Ediciones en Lenguas extranjeras. Pekín 1977.

mismas contienen *reelaboraciones estratégicas de alcance potencialmente general*. Más aún al analizarlas a la luz del *carácter fragmentado del nuevo trabajador* y de la necesidad de democracia requerida por el movimiento. Este último enunciado puede en principio comprenderse a partir del problema del sistema de partido de Estado, lo cual constituye un primer nivel de la cuestión, pero sus contenidos no se agotan allí. Porque al poner en contacto ese nivel con las iniciativas concretas lanzadas por el EZLN a lo largo de 1994, 1995 y 1996 y que ya han sido mencionadas (convocatorias a la CND, a la Consulta Nacional, a la Mesa Nacional de Diálogo Independiente, etc.), surge con claridad que las concepciones del zapatismo de finales del siglo XX y de inicio del XXI ponen énfasis en promover crecientes diálogos con la “sociedad civil” y de los componentes de ésta entre sí. Junto con la *revocabilidad*, esto evidencia que se impulsa con bastante claridad *otro tipo de democracia*, lo que en nuestra tesis hemos denominado *democracia radical*, que no se detiene ni agota en la visión meramente “representativa” o “procedimental” de ella. Porque el EZLN convoca al diálogo entre quienes “son iguales” en su estar en contra del sistema político mexicano, entre “todos los que ven esa revolución como necesaria y posible, y en cuya realización todos son importantes”.

Nadie dice esto mejor -que dará pie para lo que desarrollaré en la segunda parte de la tesis- que los propios zapatistas:

“La gran lección, la más importante enseñanza de esta Consulta es que sí es posible organizarse (de manera independiente, de manera autónoma) para hablarnos y escucharnos, que sin la tutela o el permiso de nadie podemos construir los mecanismos para dialogar. Los resultados de la Consulta responden que sí podemos, que hay decenas de miles de seres humanos dispuestos a trabajar y buscar el camino de un mundo (...) que podamos construir nosotros como lo queremos y no como el poder quiere que sea. Hemos puesto a temblar al Poder del Dinero (...) la dignidad empieza a organizar su

*encuentro. Teme el Poder del Dinero porque ese encuentro de dignidades significa su final.*⁵⁷

El “*encuentro de dignidades*” es el diálogo entre iguales, afuera del poder y contra él mismo desde el *contrapoder* que emerge alternativamente. Es la *necesidad de democracia* como manera privilegiada que el movimiento se da a sí mismo a fin de superar su *atomizada fragmentación* y para poder desplegar, así, las *identidades sociales* que requiere el *nuevo trabajador* para reconocerse a sí mismo como tal, pues sólo en la relación con “el otro” puede elaborarse la propia *subjetividad* (personal y social). Es *extender horizontalmente* los procesos de *autorganización* y *autovalorización* que hasta ahora constituyen a las comunidades zapatistas en cuanto que máxima expresión contemporánea de las *recomposiciones del mundo del trabajo*.

Ahora bien, los “*iguales*” lo son en tanto *vendedores de fuerza de trabajo* y *opositores al sistema dominante*, es decir, en tanto *explotados* y *oprimidos* o subordinados. Pero a la vez —lo que no puede ni debe quedar de soslayo— son heterogéneos e incluso *distantes*: está en ellos la rica *diversidad del trabajo* y, también, las escisiones del mismo. Recorriendo todas esas escisiones, agrupamientos que expresan *formas de conciencia social particularizadas*, están los grupos que componen lo que ha dado en llamarse “*sociedad civil*”, que no puede entenderse, como ya se dijo, sino en términos de esta diversidad y heterogeneidad de experiencias y subjetividades del mundo del trabajo en *recomposición*.

Hay que decir que en prácticamente todos los modos de estas diferenciaciones, la ausencia de espacios sociales que posibiliten el despliegue de los procesos de reconocimiento mutuo, es decir, esos procesos que permiten aprehender la identidad en la diferencia, lo común en la particularidad, aparecen (en cuanto ausencia) como un reto cardinal del análisis de todo lo nuevo que el zapatismo de

⁵⁷ Comunicado de *Marxos* sobre el fin de la Consulta Nacional, 29 de septiembre de 1995.

nuestro tiempo histórico ha traído consigo -lo cual invita a la extracción de conclusiones superiores- para descifrar el mensaje de lo nuevo que está ahí como nueva identificación emancipadora. Hablamos, desde luego, de aquello que, en otros tiempos y con otros conceptos, solía definirse como “*conciencia de clase*”.

Los *diálogos* con la “*sociedad civil*” y de los componentes de la misma entre sí, son -a partir del reconocimiento de tales diversidades y de la necesidad de construir las identificaciones mutuas- el *espacio* para dichos *procesos*: para que el *nuevo trabajador* pueda auto-identificarse como tal, pueda *estructurar un nuevo programa común* que envuelva todas las necesidades particulares y avance en acciones comunes. Es a través de tal estrategia, que constituye una novedad absoluta con relación a toda la *anterior experiencia revolucionaria democrática*,⁵⁸ que los zapatistas han contribuido decisivamente en la construcción de nuevos alineamientos de clase, redefiniendo los contornos del conflicto capital-trabajo de maneras que parecen concordar con los caracteres del nuevo trabajador.

Se comprenderá entonces por qué se ha insistido en la *necesidad de democracia por parte de un movimiento en armas*: para construir las *subjetividades sociales* apenas o todavía *potencialmente revolucionarias*. Se comprenderá, también, cómo esa *democracia neozapatista* es *radical*: el *diálogo entre iguales*, que lo son en tanto diferentes (como figura ejemplar), *excluye al capital* y al *Estado*. Se comprenderán -asimismo- los modos en que el EZLN pugna por *abrir caminos para repensar la*

⁵⁸ Afirmo que *experiencia revolucionaria y democrática* porque si para quien esto escribe la democracia en estos tiempos de clara y notoria irrealización verdadera, no puede sino definirse como la “*forma política de la ética*”, *revolución y democracia* -para muchos antagónicas-, están emparentadas indisolublemente en el discurso político del EZLN, en la medida en que la “*fuerza de la razón*” democrática en el México actual no puede sino “imponerse” -al estar copadas las otras formas de alcanzarla para la izquierda, como la electoral- sino con el recurso y merced a la revolución de nuevo tipo que enarbolan los zapatistas.

emancipación del trabajo como obra de los propios trabajadores (al modo de Marx).

Finalmente, hasta el momento argumental al cual hemos llegado con este segundo capítulo de *La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, queda claro que todo lo afirmado no está dado de antemano ni garantizado en términos absolutos por ninguna *teoría omnisciente*. ¿Por qué? Porque el *proyecto emancipatorio* de un *mundo más humano* es simplemente una *acción de la esperanza democrática navegando en el océano de la incertidumbre*.

Esa *vivencia de la esperanza*,⁵⁹ junto con la *conciencia de la incertidumbre*, ha sido hermosamente expresada en una de las tantas cartas escritas por el *subcomandante Marcos*:

*“En suma, somos un ejército de soñadores y, por lo mismo, somos invencibles. ¿Cómo no vencer con esta imaginación trastocándolo todo? No podemos perder. O, mejor dicho, no merecemos perder”.*⁶⁰

Habremos de analizar en detalle, a lo largo de la segunda parte de la presente tesis, las categorías de *democracia, libertad y justicia* en el *discurso político del EZLN*, para estar en condiciones de extraer productivamente las principales conclusiones de su innovadora contribución al mundo de la política contemporánea, no sólo de México, sino del mundo entero.

⁵⁹ O como en la vieja terminología filosófica del *marxismo existencialista* de Sartre, por ejemplo quien en la *Crítica de la razón dialéctica*, afirmara que “*Sólo hay esperanza en la acción*”. En otro sentido también, hablamos de esa preocupación vital que en el terreno filosófico justifica y en parte explica el motor de *El principio esperanza* de Ernst Bloch.

⁶⁰ Subcomandante insurgente zapatista Marcos, 10 de abril de 1996. *EZLN: Documentos y Comunicados*. México, Ed. Era, 1997. Tomo III, pp. 222.

00462

11.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL
AVENIDA DE
MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y
SOCIALES

V. 2

LA REVOLUCIÓN ZAPATISTA EN EL UMBRAL
DEL NUEVO SIGLO XXI
(DEMOCRACIA, LIBERTAD Y JUSTICIA EN EL
DISCURSO POLÍTICO DEL EZLN)

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN CIENCIA POLÍTICA
PRESENTA:

ALFREDO VELARDE SARACHO

ASESOR: DR. LUIS JAVIER GARRIDO

CIUDAD UNIVERSITARIA 2003

110

Envío a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi obra receptional.

NUMERO: Alfredo Velasco Gavacho

FECHA: 28-IV-2003

FIRMA: 

CAPÍTULO 3

LA DEMOCRACIA RADICAL DE LOS SIN ROSTRO: AUTONOMÍA AUTOGOBIERNO Y AUTOGESTIÓN (SEGUNDA PARTE)

CAPÍTULO 3

LA DEMOCRACIA RADICAL DE LOS SIN ROSTRO: AUTONOMÍA AUTOGOBIERNO Y AUTOGESTIÓN

“La democracia que queremos construir no es un régimen en el que el pueblo sólo tenga el poder para depositarlo en manos de otros que lo gobiernen. Queremos que el pueblo tenga, mantenga y ejerza su derecho al poder”

(EZLN)⁶¹

Rediscutir la democracia parece ser una mediación obligada que debemos exigirnos antes de proceder a su análisis en los términos planteados por el EZLN. Los dos capítulos que componen la *primera parte* del presente *ensayo politológico de investigación* nos han permitido avanzar en el objetivo que nos habíamos fijado en primera instancia: *la caracterización del EZLN en sus grandes trazos*, concebido como un determinado y determinante *nuevo actor político*. Es decir, la definición de esta *nueva fuerza político-militar* y su papel en el complejo entramado de una sociedad civil que, opuesta al desgaste notorio de una caduca *sociedad política* (*Estado, gobierno, instituciones en general, partidos políticos, etc.*), busca por todos los medios a su alcance gestar las condiciones favorables que hagan posible la tan *postergada*, como *necesaria, transición democrática mexicana*. Por el desarrollo hasta aquí emprendido, hemos podido contribuir a la comprensión de algunos de los elementos cardinales que explican y documentan tanto *la raíz* como *la razón íntima* de la existencia del EZLN, en el contexto del anestésico *sueño*

primermundista que el régimen de la imposición salinista, por ejemplo, había vendido –como moneda falsa– a una sociedad que, de la “*euforia modernizadora*” en que había instalado sus sueños, aceleradamente padeció la pesadilla en que devino y que con estupor obligó a los mexicanos a despertar, sólo para precipitarse en las profundas oscuridades de la *crisis económica estructural* más grave de que se tenga memoria a lo largo del siglo que finalizó.

Con tal acerbo reflexivo, nuestra tarea de caracterización logró avanzar hacia las implicaciones del *novedoso* y no por ello menos *sorprendente discurso neozapatista*, el cual persigue –según lo hemos podido formular explicativamente ya– no sólo la maduración en su *discurso* y en sus *actos* de un *nuevo proyecto revolucionario* (a nuestro juicio, el de “*la segunda Revolución Mexicana*” en gestación), sino además, un discurso que amén de representar la lucha deliberada y consciente en favor de una *recomposición emancipada del trabajo* sobre bases *comunitarias y asociativas de solidaridad* (justo en tiempos de la grosera hegemonía *neoliberal* y asolidaria propia del capitalismo), implica también, como *discurso liberador*, la maduración de un *proyecto democrático radical* que se diferencia, *cualitativamente*, del proyecto y el *paradigma democrático-liberal* capitalista que se encuentra en una crisis general inocultable. Porque, como bien dice Eduardo Galeano:

“Los zapatistas de Chiapas no sólo proponen recuperar las tierras usurpadas y los derechos negados. También quieren recuperar el diccionario traicionado y ahí reside una de las claves de su proyección internacional. La palabra democracia, por ejemplo, pasa a significar lo que ella de veras quiere decir y ser: el protagonismo de las comunidades indígenas y también de los barrios y de los

⁶¹ Tomado del texto “*Democracia sustantiva, democracia social*”. Publicado como propuesta del EZLN a la Mesa 2 sobre Democracia y Justicia en el diálogo de San Andrés Sacamch’en de los pobres. Ed. La Hormiga, Cuadernos de Educación Popular. Sin fecha, p.p. 5.

*ejidos y de toda la gente de carne y hueso que está harta de asistir, como testigo, a las decisiones que se toman en su nombre sin que ella tenga arte ni parte*⁶²

Dicho esto, en el presente capítulo tercero nuestra indagación teórica tratará de delimitar el significado profundo de aquello que entendemos como “*democracia radical*”, en oposición a la *forma viciada, indirecta, puramente procedimental y acotada* dentro de aquello que los ortodoxos de la ciencia política denominan “*lo político*” (¿qué no lo es?). Se trata de someter a crítica a la llamada “*democracia representativa*”, para explicarnos las razones de su encubierto fracaso en las sociedades capitalistas industrialmente avanzadas, que hoy manifiestan –de modo aparentemente inevitable– ser presas de una *crisis civilizatoria* del proyecto de *modernización excluyente*, fundado en el *expansionismo eurocéntrico occidental y anglosajón americano*.

3.1. LOS CONTORNOS DE LA DEFINICIÓN DEMOCRÁTICA

Es un hecho sabido que la palabra “*democracia*” tiene muchas connotaciones diferentes, si es que se atiende a su evolución como concepto, desde el “*mundo antiguo*”, pasando por el “*mundo moderno*”, hasta arribar a su definición en las así llamadas “*sociedades posmodernas*”. Etimológicamente se trata de una palabra griega compuesta, que tiene el sentido de *dominación (kratein) del pueblo (demos)*. Así, según su etimología, la palabra *democracia* se la comprende como el “*gobierno del pueblo*” (un “*pueblo*”, ¡ojo!, al cual sólo pertenecían los *ciudadanos* y no los *esclavos*). En la antigüedad este significado simplificaba la división de la sociedad en varias clases, presentando una cierta fijeza y residiendo ya en unas clases, ya en

⁶² Comentario de presentación de Eduardo Galeano, en la cuarta de forros, a la entrevista publicada de Marta Durán al subcomandante Marcos en “*El tejido del pasamontañas*”. Ed. Time Editores, México, Noviembre de 1999.

otras, la *soberanía*.⁶³ Por lo tanto, cuando los *ciudadanos* que no pertenecían a los *notables* de la *clase política* gozaban del *derecho de votar las leyes* y de *elegir* a los *magistrados principales*, llamaban a dicho ejercicio "*gobierno democrático*". Pero ni esta denominación ni la preponderancia del elemento que designaba hacía desaparecer ni borrar la distinción entre *patricios*, *nobles* y *plebeyos*, entre *hombres libres* y *esclavos*, privados de todos los derechos y considerados como *cosas*. Se ve así, pues, que en la *antigüedad* la *igualdad civil* y *política* estaba encerrada en límites muy estrechos. Fruto de largas luchas, no se mantendrá en aquellos límites sin combate. En Roma el *elemento popular*, que por medio del *tribunado* consiguió el advenimiento al poder y llegó a ser un arma poderosa, luchó por sus espacios a lo largo de mucho tiempo contra la *aristocracia* que dio su forma a la *República romana* y no triunfó completamente sino a la caída de ésta. Durante el *Imperio* hubo menos *libertad* y más *igualdad* —relativa, es cierto—, pero fue la "*igualdad*" del *despotismo*. La corte de los *césares* buscó sus *Consejeros* y sus *favoritos* en todas las clases; los eligió entre los *libertos* y los hijos de los *libertos*; el *mérito* se tuvo alguna vez en cuenta, pero siempre más el *favor*. La emulación de la bajeza durante el reinado de los malos príncipes llegó a ser la única escuela de los caracteres; durante el reinado de los "*príncipes justos*" hubo gente honrada que se consagraba al servicio de los príncipes y al del "*interés público*" (una especie de *protofuncionariado burocrático*) con verdadera abnegación; pero, aun admitiendo que el *Imperio* marcó un progreso sobre la *República*, en el *estado social* resulta incontestable que fue políticamente una *decadencia* y que moralmente constituyó una *ruina*.

⁶³ En lo que a la *soberanía* se refiere, dicho sea de paso, su significado procede de las voces latinas: "*super*" y "*omnia*", lo que quiere decir "*la cualidad máxima no subordinada a ninguna otra*". No obstante, conviene advertirlo, la idea de soberanía ha ido construyendo gradualmente el concepto y, como tal, puede decirse que es resultado de la propia experiencia política humana. De ahí vienen, en el discurso zapatista, por ejemplificar, afirmaciones en favor de la Constitución Política. "*La soberanía reside en el pueblo*" (Art. 39), que dio pie al alzamiento zapatista para legitimar su lucha.

La suma de bienestar y de virtudes privadas que florecieron en su época no consigue hacer borrar la mancha de sus contradicciones. Las virtudes públicas que subsistieron no revistieron con los *estoicos* más que el carácter de una *protesta impotente*.

En los *estados de la antigüedad*, cuando los *patricios* eran —como frecuentemente se vio— los *conquistadores*, los dominadores de un país sometido a su yugo, aparecían como algo “natural”, como natural lo fue el que *los vencidos* trataran de levantarse (recuérdese *la rebelión de los esclavos*, cuyo líder fue *Espartaco*) y de readquirir paulatinamente su parte de derecho, de influencia, de bienestar y de dignidades. Es inevitable que las aptitudes que encierra *la masa* se esfuercen por hacerse lugar, puesto que la capacidad no está nunca absolutamente concentrada en una minoría. Pocas sociedades hay en las que no se conceda un lugar de relevancia al *mérito* independiente del nacimiento. Mas con el nombre de “*pueblo*” la *plebe* fue la que venció, y así, *la multitud* introducida en el *gobierno*, constituyó la *democracia antigua*.

Lo dicho vale en el terreno de la *teoría*, por cuanto que en la práctica de su historia surgen por doquier contradicciones y paradojas que son, por cierto, parte de la misma *historia de la democracia* a lo largo de su existencia política. De ahí procede —por cierto— el mal juicio y peor recuerdo que dejó en distintas interpretaciones; de aquí la preferencia que casi todos los grandes escritores de la antigüedad —aunque no sin excepciones, como es el caso de *Protágoras*⁶⁴—

⁶⁴ De todos los filósofos de la antigüedad, muy probablemente es *Protágoras*, amigo y consejero de *Pericles*, el que se esforzó más en elaborar una *teoría de la democracia directa*, cuya importancia —por lo que veremos más adelante— dispone todavía de un valor universal. Si nos basáramos en el bien conocido diálogo de Platón que lleva su nombre (*Protágoras*), única obra que contiene las opiniones políticas de este filósofo, expuestas por Platón, podemos concluir que estas opiniones se resumen en algunos principios, que son fundamentales: que todo ciudadano adulto, bien formado e informado, es capaz de adquirir el “*arte político*” (*la politiké techné*), es decir, la posibilidad de tener un juicio sobre los asuntos de la ciudad y, por tanto, de formar parte del cuerpo que decide tales asuntos. Que la formación de tales ciudadanos no es sólo resultado de su educación sino también y ante todo, por el ejercicio cotidiano de la política como gestión. Cfr. *Diálogos de Platón*. Ed. Sepan Cuantos de Porrúa # 13. México 1972. *Protágoras o de los sofistas*, pp. 105-142.

manifestaron por la *aristocracia*, que consideran como más favorable a la moderación, como menos caprichosa, menos fácil de corromper y más ilustrada, en fin, lo que sin embargo no deja de mostrar la presencia de *prejuicios ideológicos* en los grandes *escritores elitistas del mundo antiguo* y en especial en la *Atenas de Pericles del siglo V antes de nuestra era*.⁶⁵

Platón y Aristóteles se inclinan decididamente hacia la *aristocracia* y juzgan muy severamente a la *democracia*, cuya movilidad y vicios les asombraban sobremedera. Cuestionaban, es verdad, aquella “*democracia*” (por añadidura *esclavista*) que acababa de enviar a *Sócrates* al suplicio. Para aquellos filósofos “*la democracia conducía fatalmente a la tiranía*”. Tiranía de uno solo, régimen que producía por ello la más viva repugnancia en sus almas. Los sangrientos colores con que *Platón* ha descrito a los *demagogos* prueban cuáles eran los sentimientos de aquellos hombres, por los que se hacían señores y dueños de las masas excitando y halagando sus malas pasiones y sus más perversos instintos. Las incompletas nociones que se poseían de *la libertad*⁶⁶ y del *derecho*, además de su *movilidad*, explican las otras debilidades inherentes al *elemento popular* como *caracteres de la democracia en los pueblos antiguos*.

Se confundía completamente —como se puede apreciar— *la libertad y la soberanía*; ser “*libre*” era tener su parte en la *formulación de las leyes*, aun y cuando éstas limitasen o ahogaran la *independencia individual*, esa

⁶⁵ Los *apologistas del elitismo*, antiguos y modernos, no han cesado de subrayar en exceso los *defectos de esta democracia*, ignorancia e incompetencia de las masas, que llegan a ser peligrosas en su agrupamiento y en sus pasiones, ascenso de los aduladores y demagogos, etc. Todos los agravios que documentan los prejuicios que los antiguos filósofos y autores elitistas, como *Heráclito, Platón, Sócrates* e incluso *Aristóteles*, pasando por *Aristófanes*, han formulado contra la democracia directa, y los remedios que proponían, resultan por lo menos controversiales y alimentan la polémica que aborda en *Problemas de la democracia griega*, por ejemplo, Seymour-Lipset. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

⁶⁶ *La libertad*, precisamente, será el tópico que desarrollaré como objeto de reflexión en el capítulo IV, al intentar comparar la noción de “*libertad*” de los neozapatistas, con la acepción que podríamos provisionalmente definir

libertad tan importante de la vida privada que en los tiempos modernos se coloca por encima de todo, como el "don" más preciado. La idea del "derecho" estaba mezclada, y casi subordinada, a la *idea de la fuerza*.

La "*voluntad del pueblo*" pasaba y se consideraba por perfectamente justa, y lo que se consideraba útil, aun siendo contrario a la justicia, llegaba a ser la *regla soberana* de las acciones públicas. En vano en Atenas protestaba *Aristides* contra esa doctrina hablando en nombre de una *minoría ilustrada*; el pueblo la aprobaba y aplaudía a *Temístocles* como defensor de aquellas cómodas máximas de gobierno, las únicas populares, las únicas que se practicaban.

Si lo vemos en perspectiva desde los *tiempos modernos*, se observa claramente que la *democracia* tiene un *carácter muy distinto*. Si los gobiernos democráticos no están exentos completamente de los vicios y peligros que también tuvieron los gobiernos democráticos de la antigüedad, es evidente que hasta la noción de la democracia difiere profundamente de la que se formaron los pueblos del mundo antiguo, habiéndose modificado claramente las nociones de *libertad e igualdad*. Tales diferencias se explican —en grado importante— por la *influencia del cristianismo*, por las *ideas y las costumbres* de cada época y sociedad, por el advenimiento de una *nueva filosofía moral y política* y por el *movimiento de la riqueza y de la industria*.

Expliquémonos: las *modernas sociedades* se han formado bajo la *influencia del cristianismo*; el *hombre*, según la concepción cristiana, es sagrado, como hombre, a sus ojos y a ojos de sus semejantes. La idea de la *libertad responsable* —por ejemplo—, de la *igualdad ante Dios*, es puramente cristiana si lo pensamos en rigor. Si el *estado de conquista*, de

aquí como "convencional"; y que resulta ser aquella concepción propia del liberalismo político en los términos en que ese discurso político y la filosofía que le da sustento, la comprenden.

violencia y de barbarie, retardaron por mucho tiempo las consecuencias civiles de esta idea, es cierto que en la *Edad Media* había desaparecido *la esclavitud antigua*, que las instituciones protectoras del débil se habían multiplicado bajo el influjo del sentimiento de la caridad, y los más humildes, los más oprimidos se consideraban "*iguales*" –sin serlo en lo material– a los poderosos, a los señores, a los reyes, en cuanto estaban sometidos a las mismas *prescripciones religiosas* y se creían llamados a sufrir el mismo "*juicio*" en la "*otra vida*". Desde luego, hay aquí, como ya lo señalábamos con respecto al mundo griego, mucho también de *demagogia* y *oscurantismo*. Sólo refiero el proceso en sus términos generales. Estas *ideas de igualdad*, hijas de una *comunidad de fe y de esperanza*, y que eran resultado del *dogma*, adquirieron una expresión visible en la *organización de la iglesia*; en ella, el nacimiento – en lo formal– no se tuvo en cuenta; el *mérito* lo era todo. Los *obispos* y los *Papas* salían de todas las clases de la sociedad, y lo más frecuente era que saliesen como los *Apóstoles*, de la masa del pueblo. Obreros hijos de pobres aldeanos ejercieron sobre los príncipes, al calor de dicha visión, un imperio casi absoluto. La *elección* fue el signo de la *igualdad*. Puede por esto comprenderse mucho de la distinción que separa la concepción de la *democracia antigua* de la *moderna*. Es visible que la *idea perfectamente democrática de que los hombres son responsables por el solo título de ser hombres*, que tienen derecho a este título y por él deben amarse y protegerse mutuamente, es una idea –si lo percibimos bien– fundamentalmente *cristiana*, sin que puedan hacerla desaparecer ni la máxima "*dar al César lo que es del César*" ni los preceptos de resignación y de obediencia. No bastaba *que el cristiano hiciera la causa de los débiles y los oprimidos*; no bastaba *que dijera que "más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja, que hacer entrar a un rico en el reino de los cielos"*; no bastaba *que hiciera a sus hijos predilectos*; no bastaba *que los Apóstoles salieran de entre los pobres*; era preciso

que el hombre tuviera conciencia de su valor y de esa significación, más allá de dogmas religiosos, nació el *sentimiento de sus derechos*.

Si la *democracia* tiene sus títulos en las *ideas de libertad, igualdad y fraternidad* dentro de la delimitación del cristianismo, ¿cómo negar que los tiene también en la *filosofía*? Desde el siglo XVII no ha cesado de ser proclamado el *principio de la libertad* en una forma o en otra por filósofos. *Descartes* la reclamó para el *pensamiento puro*. *Montesquieu* la introdujo en la *filosofía política moderna*. *Voltaire* se constituyó en defensor del *libre examen*. De hecho, la filosofía proclama la *inviolabilidad de la personalidad humana*, cualquiera que sea la raza, el credo, el color o la opinión. Contra todas las diferencias y las desigualdades halla una naturaleza humana idéntica en todos, y funda sobre esta identidad la *igualdad de derechos*. Exalta la sociabilidad, esa fraternidad de las simpatías y de los intereses; sostiene en el corazón de los hombres la *idea del derecho*; ataca las distinciones injustas, los privilegios odiosos, y, en una palabra, empleando sus últimas armas, el razonamiento y la verdad, lo que conduce hacia la *libertad* y la *igualdad civil*.

Otro tanto puede decirse del *movimiento moderno de la industria y de la riqueza*, que trajo como su resultado el *advenimiento del capitalismo*. Estos poderes manifiestan la misma tendencia hacia el fortalecimiento en los afanes populares de un movimiento histórico en favor de una *igualdad efectiva*. Pero no se crea aquí que —para los apologistas del capitalismo—, ni hoy, ni en otras épocas, exista motivo para suponer que la igualdad de condiciones “*pueda*” y “*deba*” ser absoluta. Desde el pensamiento conservador, siempre se ha señalado que los reclamos populares en favor de *libertad*, de *igualdad* y de *justicia* (ingredientes todos ellos de la *democracia genuina*) implica “*atentar contra la civilización*”. Deliberadamente se omite, de parte de los defensores de la *igualdad (formal) ante la ley*, pero negadora de la *igualdad real (en el mundo*

concreto), que *la riqueza privada* es un resultado del *esfuerzo* y no se reconoce que se adquiere —como tuvo a bien demostrar científicamente el proyecto de la *Crítica de la Economía Política* de Carlos Marx⁶⁷— como un resultado de la *apropiación privada del excedente o plusvalía que produce el trabajo social asalariado*.

No obstante que la propiedad territorial se ha dividido considerablemente y, a diferencia del *feudalismo*, en que la propiedad territorial lo era todo, la importancia de su *concentración* sería *refuncionalizada por la dinámica del capitalismo*. Si bien primero fragmentó la posesión territorial, la caída del feudalismo condujo a la constitución de los *Estados nacionales* y ello no impidió que la evolución del capitalismo hacia las actuales *sociedades postindustriales y terciarizadas*, en cuanto fenómeno de la actual “*aldea-global*”, desarrollara —nuevamente— su gran concentración en manos de acaudalados particulares, poderosísimos consorcios inmobiliarios, del propio *Estado*, de diversas instituciones y poco, muy poco de la *geografía espacial*, queda para *comunidades, cooperativas, asociaciones minifundistas o iniciativas de corte colectivista* y en manos de los subalternos que son resultado del dominio de la *propiedad privada* sobre los medios de producción y del capital mismo: *los productores directos o trabajadores asalariados*.

Aunque el *pensamiento capitalista democrático-liberal* lo afirme, no es verdad que las trabas en el dominio del trabajo “*hayan desaparecido*”. Es falso creer que asistimos a un *cambio de sentido incluyente* en el sistema internacional, dado que el rasgo distintivo de la globalización —por paradójico que pueda ello sonar— radica en la *exclusión*. Exclusión de los más. Nada hay próximo a la afirmación cuestionada, pues la exclusión opera sin obstáculos artificiales dentro del territorio

⁶⁷ Si se analiza con rigor, toda la obra económica de Marx, y en especial *El capital*, es un alegato que explica y

de cada Estado-nación, en medio del acelerado cambio internacional que siempre ha marcado la evolución de aquello que *Immanuel Wallerstein*⁶⁸ denominara correctamente como “*capitalismo histórico*”, desde su *etapa mercantil primitiva*, hasta la *globalización* de la “*aldeamundo*”, que subsume a los Estados -hoy sometidos a una acelerada metamorfosis que se significa por poner en cuestión las mismas *soberanías*- a la *interdependencia recíproca* regida por la “ley” internacional levantada sobre el basamento del *culto fetichista del dinero*.

Pese a que el *liberalismo* siempre enfatizó que la *economía de mercado* fundada en la “*libre competencia*” era el caldo de cultivo para el impulso de la *democracia política*, resulta por lo menos ingenuo creer que pudiera, desde el reconocimiento del principio de la “*igualdad formal ante la ley*” —en la que se funda la idea del *pacto o contrato social*⁶⁹—, arribar a la *igualdad real*. Sobre todo, en una sociedad en la que no obstante se alienta la *propiedad privada* como fuente primaria de toda *subalternidad material*, las condiciones de existencia del *trabajo asalariado* y del *imperio de la mercancía*, desnuda a un *modelo social* en el cual la idea de solidaridad de los pueblos, interesados mutuamente en el enriquecimiento de todos, logre sustituir los antagonismos de todo tipo (desde guerras comerciales hasta militares a gran escala, tal y como se vivió a todo lo largo del siglo XX). No puede sino criticarse la idea de que, merced a la *industria*, con sus cada vez más complejos procesos productivos en tiempos de evidente *recomposición del mundo del trabajo* (*flexibilidad*, producción “*just in time*”, *polivalencia laboral*, *circulos de calidad*, etc.), se acceda a una condición posibilitante capaz de poner al alcance de todos sus productos y beneficios. ¿Quién puede afirmar hoy, desde países como el nuestro, que la *democracia representativa* y el *pluralismo* de las modernas sociedades han

cuestiona la *explotación* que se expresa en la *propiedad privada como desigualdad*.
Immanuel Wallerstein. *El capitalismo histórico*. Ed. Siglo XXI, México 1988.

demostrado ser capaces de poner al alcance de todos sus productos? ¿Es verdad que gracias a la *democracia liberal*, cada día que pasa, hace posible que aumente el número de hombres llamados a gozar del bienestar y de la instrucción, y que cada día también aumenten las coyunturas de oportunidad incluyente? De esto es sobre lo que discutiremos en este y los próximos capítulos, dado que el *capitalismo* es el estado social al cual se le da el nombre y se le denomina como *democracia* en nuestros tiempos.

Apelando al *recurso metodológico de la comparación*, preguntémonos entonces: ¿qué es lo que de común existe y cuáles son los elementos de diferenciación entre la noción capitalista liberal de la democracia y aquella concepción que es expresión de ruptura con este paradigma de la ciencia política convencional, y que proviene del muy complejo y productivo *sincretismo* teórico-práctico que da argumentos al EZLN para formular su definición de *democracia (comunitaria, asociativa y solidaria)*, entendiéndola como *democracia radical*?

La respuesta a esta cardinal pregunta será una de nuestras conclusiones parciales al terminar el presente capítulo, destinado a desmenuzar nuestra interpretación definitiva de la *democracia radical de los "sin rostro"* y los significados que al seno de la "*democracia directa*", comunitaria e indígena, que se practica al seno de las "*bases de apoyo*" del *neozapatismo armado*, tienen también nociones vitales para la comprensión de la importante reformulación del reclamo democrático que ha podido ser definido por los insurgentes: *autonomía, autogobierno y autogestión*.

Pero para poder pasar a la tematización específica de esos tópicos que serán conclusivos del capítulo, debemos pasar, de manera previa, al examen de lo que al seno del paradigma democrático-liberal

⁶⁹ Jean Jacques Rousseau. *El Contrato Social*. Ed. Sarpe, Madrid, 1983.

capitalista se entiende por *democracia bajo su forma civil*, así como bajo su *forma política* en la *sociedad* y en el *gobierno*. Lo primero que habría que señalar en tal dirección, es que *distínguese la democracia que determina las relaciones civiles de los ciudadanos, de aquella que da al poder su forma política*. La prueba de que tal distinción no es imaginaria ni caprichosa, se puede encontrar en varios países a lo largo de la evolución de sus respectivos procesos como *sistemas parlamentarios* o *presidenciales*. Hay casos en donde todavía existe *monarquía constitucional*, por ejemplo, la España posterior al *Pacto de la Moncloa*, en que la así llamada "*transición española*" lleva a algunos a afirmar que, ahí, ya "*hay democracia*", y en donde el poder no es propiamente democrático o, mejor, puramente democrático, puesto que reviste la *forma monárquica*. El carácter democrático de la sociedad, no obstante la existencia de la monarquía, se reconoce en la *igualdad de derechos*, igualdad que los teóricos de la transición, de fe liberal, creen encontrar en la *industria* por obra y gracia del *carácter concurrencial de la economía de mercado*; e, incluso, en otro sentido, por la existencia de las *profesiones* no en balde llamadas *liberales* (división intelectual del trabajo social) y los *cargos públicos* (o puestos de elección popular) a que todos los ciudadanos pueden aspirar, siempre y cuando contienda por ellos y, por supuesto, sean capaces de resultar *electos*.

Desde ese *liberalismo* que redundaba en *apologética sistémica del capitalismo*, se ha insistido en que la "gran movilidad" de la propiedad por una parte, y por otra la *libertad* que todo el mundo tiene de escoger la profesión (si se cuenta con recursos para ello) que le convenga, así como de ejercer una o varias industrias, se ha acriticamente considerado que ello constituye prueba irrefutable de esa (presunta) "*igualdad de derechos*" y que resulta incapaz de negarle a alguien el acceso a los bienes y al trabajo como la manera de adquirirlos. Así, para el liberalismo de fe ciega en la posibilidad de la *democracia por*, en y desde el *capitalismo*, se cree que de esta igualdad de

derechos dimana inevitablemente una "igualdad de condiciones". Así y como podemos ver, ¡un auténtico despropósito!

Sin embargo, ¿podemos en realidad creer que, efectivamente (suponiendo que sea *la libertad* la que preside la *distribución de la riqueza*) las posibilidades de adquirirla verdaderamente se igualan para todos? Yo soy de la idea de que *no*, y es *ideológica* (en el sentido de "falsa conciencia") la afirmación repetida en la tradición decimonónica y del siglo XX. Así, se suele afirmar que las grandes fortunas no pasan de ser excepcionales y se olvida el preocupante y extendido fenómeno de la *miseria*, que de excepcional no tiene nada. Se da por hecho que basta y sobra que la existencia de tales fortunas se vean sometidas a las leyes de la "movilidad común" y se afirma que ello resulta "progresista" en virtud de que los privilegios aristocráticos y nobiliarios de antaño han quedado suspendidos.

Pero la profunda *mitificación ideológica* que entraña la *razón instrumental capitalista-liberal* no se detiene ahí sino que prosigue: se agrega que si el "hombre hábil" que se ha enriquecido por medio de felices especulaciones (como si *la usura anatocista de hoy* fuese un "mérito al esfuerzo") deja gran cantidad de bienes materiales a sus hijos, estos bienes, por la división, se reducen y quizá se pierden para los herederos por su incapacidad para manejarlos, o por sus vicios, y de este modo las ventajas del mérito y de la suerte, que son puramente individuales vienen a sustituir al brillo hereditario. La prohibición (moral) puesta a los padres de familia, de no favorecer sino hasta cierto límite a uno de sus hijos en perjuicio de los otros, es uno más de los más metafísicos "*instrumentos de igualdad democrática*".

Otro carácter de la igualdad en la *democracia capitalista* —nos dicen—, es la necesidad para todos los ciudadanos de *contribuir a las cargas públicas proporcionalmente a su haber*. Esta manera de comprender la democracia, se afirma, es la *única verdaderamente liberal*, hace que los

pagos de impuestos sean para el poder un “*título de ciudadanía*”, en lugar de colocarle entre “*la plebe*” como a un individuo sin deberes y sin derechos, al mismo tiempo que le obliga a tomar una parte activa en la *administración pública*, si y sólo si acepta las reglas del juego (desde luego).

Toda vez que ya nos hemos referido someramente a la visión del *paradigma democrático-liberal capitalista* en las *leyes civiles* y en la *sociedad*, corresponde entonces ahora el momento de abordar el aspecto particular de la *democracia política* o de la *organización del poder* en los Estados “*democrático-capitalistas*”.

Siempre desde la *razón liberal*, la *democracia en el orden social* se ha visto, sí, hasta cierto punto, como *propiciadora* de la *democracia en el orden político*. No por mecánico, tal planteamiento del *fundamentalismo liberal* se sostiene y se defiende menos. Y si así se afirma, es porque se cree que la participación de las masas en el goce de las libertades civiles produce como una consecuencia natural su *participación en el poder*, esto es, en el *ejercicio de la soberanía*. Pero es preciso explicar (nos dicen los epígonos neoliberales de tales ideas), *hasta qué grado debe ser democrático el gobierno*. Se pueden desagregar en tres las orientaciones de opinión que frecuentemente se han emitido sobre este punto: unos, los más extremados desde la “*geometría política triangular*” aquí propuesta por mí, para entender los matices al seno del mismo liberalismo político, suelen sostener que la democracia, para ser practicada sinceramente, exige *el gobierno del pueblo* directamente, sin el intermedio de una representación nacional que, según ellos, no tarda en distinguirse de la masa, y que en los hechos se distingue casi desde el momento en que es elegida. Niegan que una representación pueda expresar con verdad los deseos y las voluntades de la masa popular, no siendo la voluntad nacional susceptible de

delegación. Hay que decir que el jefe de esta escuela es *Rousseau* y su más clara expresión está formulada en el *Contrato Social*.⁷⁰

En aras de la *justificación* de las *formas meramente procedimentales e indirectas* de practicar la democracia, el liberalismo político convencional siempre adujo que era fácilmente observable lo "impráctico" de tal orientación en los densos Estados-nacionales, poblacionalmente hablando. Dada la enorme *masificación demográfica y social* de los Estados modernos, se han considerado "imposibles" las pretensiones por hacer intervenir a todos en la toma de las decisiones, no tanto porque la *amplia participación de todos* no se desee en *política*, sino porque, simple y sencillamente hablando, se ha insistido —por *razones de índole técnica*— que ello resulta imposible. Se añade, sin enriquecer la *tautología*, que no es posible imaginarse a los ciudadanos de los grandes conglomerados metropolitanos superconcentrados y sus respectivos Estados-nacionales que los aglutinan, como a las pequeñas ciudades de la *polis griega* en la Atenas de Pericles de cinco siglos antes de Cristo. Se ha llegado incluso al colmo de alegar "*lo impropio*" de que el ciudadano moderno común "*pierda el tiempo*" ocupándose constantemente en votar y decidiendo con su voto la gestión de los asuntos públicos. No lo conciben en los Estados modernos del corte de países como Francia, Inglaterra o los Estados Unidos, por ejemplo. Aun suponiendo que tal cosa fuera practicable, resulta casi seguro que de esa lucha diaria, de esa constante emisión de votos, de los cuales dependería la dirección de los asuntos públicos, todo ello redundaría en una "*anarquía espantosa*" (usando la acepción errónea del concepto de *anarquía*).

El razonamiento de la *ortodoxia liberal* deriva hacia el planteamiento de que, concediéndole a todos los ciudadanos la

⁷⁰ Op. Cit. pp. 57.

aptitud necesaria para elegir a sus representantes, se pregunta: ¿es posible concedérsela para decidir directamente sobre la gestión de todos los asuntos políticos y administrativos, exteriores e interiores? Con dificultad esta cuestión resulta contestable, tanto afirmativa como negativamente, en términos absolutos, dentro del universo teórico y práctico de la *razón liberal*. La *representación*, luego entonces, aparece como una *necesidad imprescindible* de los grandes Estados nacionales. Esta organización, sin alcanzar el sumo grado de la perfección, se la supone como carente de inconvenientes. Dado el *carácter temporal del mandato*, se supone que se posibilita el establecer la conformidad, si dejara de existir, entre *el ciudadano* (ponderante de la gestión) y *el mandatario electo* (por un tiempo definido). Por tanto, *el voto* se halla garantizado al margen de las "*irreflexivas fantasías de la multitud*".

Lo importante, lo necesario, es que *la elección; la deliberación y la emisión del voto* se verifiquen con higiene, libertad y sinceridad. La deliberación entregada en manos de hombres competentes presenta indudables ventajas. ¿Cómo sostener entonces que en condiciones tales la elección deja de *residir en el pueblo como soberanía nacional*? ¿No elige de este modo a sus representantes? ¿No puede *revocar el poder* a los que ha elegido cuando haya expirado su mandato?

Todas las constituciones que tienen un espíritu liberal han reconocido la necesidad e indicado los medios de apelar al pueblo en ciertas circunstancias solemnes y decisivas que interesan a los destinos del país y al movimiento general que debe imprimírsele a la política.

De las otras dos aristas del "triángulo posicional" que emiten sus opiniones sobre la cuestión del poder en los Estados democráticos, una de ellas, hasta cierto punto y dentro del liberalismo también radical aunque más moderado que el anterior, pide la "*mayor*

sencillez" en el poder; rechaza toda mezcla, toda ponderación, y exige el gobierno de los Estados por el elemento democrático en toda su pureza. Una *Asamblea única* y omnipotente y un *Poder Ejecutivo* que depende solamente de esa Asamblea única, son el principio que constituye la rigurosa ortodoxia de la democracia liberal en esta segunda vertiente del triángulo referido.

La *tercera arista* del triángulo posicional a que he venido aludiendo, muy contraria en sus principios con respecto a las dos anteriores, sostiene que el enemigo más peligroso de la democracia es esa *radical sencillez* que la conduce a *la tiranía*. Si el elemento popular es el único representado; si para nada se tiene en cuenta al conjunto de las distinciones sociales; si cierta parte de las aristocracias naturales que subsisten en los Estados más democráticos no tienen su representación en el Estado; si no existen *dos Asambleas* distintas para dar más peso a las deliberaciones, y para representar más especialmente, una en el *movimiento progresivo*, y otra en la quietud tradicional, de manera que de la lucha entre tendencias tan contrarias pueda surgir el "*justo medio*", el *equilibrio estable*, lo práctico en el momento histórico de que se trate; si no existe un *Poder Ejecutivo* con una esfera de acción *independiente* hasta cierto punto, salvo la responsabilidad que pesa sobre él y sus agentes, la democracia caerá seguramente en el abismo del abuso, y unas veces será violenta y opresiva y otras desordenada y "anárquica".

¿*Qué ha de hacer un poder sin límites y sin freno sino caer del lado a que naturalmente se incline?* Así expone sus ideas esta tercera arista del triángulo posicional y a la cual podría denominársele —dentro del liberalismo burgués— como la arista "*democrática moderada*". No corresponde a este lugar tratar detenidamente las cuestiones de organización y de equilibrio del poder político; bástenos indicar el deber principal que debe tener en cuenta la *constitución del poder en la*

democracia, y este deber es el *respeto a la libertad*. Este es a un tiempo *el peligro y el deber* de la democracia. Un eminente publicista demócrata, *Stuart Mill*, de acuerdo en esto con *Tocqueville*, tuvo siempre ante sus ojos esta cuestión y le preocupó e incluso le alarmó la forma de resolverlo. En su deseo por hallar esta deseable conciliación escribió sus dos obras políticas intituladas *La libertad* y el *Gobierno representativo*, que *la minoría* no se vea ahogada bajo el peso de *la mayoría*, *el individuo* anulado por *la centralización*, y *la libertad* destruida por *la igualdad*; este es el triple problema a cuya solución va unido *el destino de la democracia*. Los que se han atrevido a sostener que la mayoría puede hacer todo, parten de una idea falsa: la idea de la *soberanía ilimitada del número*.

Crear que el *número* es *omnipotente* pudiera equivaler a justificar los mayores crímenes. Es evidente que semejante teoría destruye totalmente la idea de toda *justicia*. Bajo tal esquema, no habría más derecho que *el derecho de la fuerza*. ¿Quién impediría, a propósito de ello, a la mayoría de privar y retirar a la minoría la palabra y todos los medios de persuasión y de acción que puedan colocarla en posibilidad de llegar a ser a su vez mayoría? La *opresión de las minorías*, como se sabe por la experiencia histórica, está escrita en casi todas sus páginas. Este peligro, que no haría más que sustituir *la pluralidad* por *la tiranía* de uno, es el que debe preverse para la *constitución del poder* en una democracia bien conformada. Es preciso, en una palabra, un *sistema de garantías* y, como base de este sistema, el conocimiento de un cierto número de derechos superiores de las condiciones humanas, derechos sin los cuales la sociedad perece y no es más que un poder arbitrario.

Existe también en las *democracias de corte capitalista-liberal* una tendencia enérgica a la *concentración*, hacia esa centralización exagerada, cuyos inconvenientes se han demostrado repetidamente

varias veces. No es necesario explicar aquí con todos sus detalles las razones que conducen hacia la concentración del poder. Atribúyense generalmente a determinaciones de raza de varia índole; pero lo cierto es que la democracia, independientemente de estos o de otros determinismos, basta por sí sola para desarrollar la tendencia centralizadora del poder referida. Por su naturaleza, se presenta generalmente poco favorable a las corporaciones intermedias que se interponen entre el individuo y el Estado. Las democracias aman la unidad para todos y rechazan cualquier poder, como no sea el *poder central*; el individuo dirige siempre sus miradas hacia el Estado; de él lo solicita todo: instrucción, trabajo, asistencia. Esta disposición general se ve inevitablemente favorecida por el gobierno, porque es esencial en él amar la igualdad, y porque el gobierno, que está representado por hombres, participa de sus pasiones.

La *excesiva centralización administrativa* a que generalmente conduce la *democracia representativa* tiene un vicio radical de origen: el de *abogar la vida local* y la *iniciativa individual* o *colectiva* por fuera del Estado y por eso mismo *autónoma*. Ante tal defecto palidece toda ventaja y desaparece todo mérito. ¿Cómo poder encontrar una solución satisfactoria a ello? Esta es una pregunta que por siglos se ha repetido; saber si los pueblos, como los individuos, son capaces de adquirir la prudencia necesaria. Un pueblo democrático sensato dará mayor fuerza a las instituciones en el sentido opuesto a aquel a que naturalmente se inclina; opondrá su razón a sus instintos, su previsión a sus pasiones; aprovechará las lecciones de la experiencia; tendrá presentes las enseñanzas de la Historia y consagrará toda su inteligencia, todo su vigor, toda su energía, a perfeccionar el "*arte social y político*", como se dedica a perfeccionar los mecanismos que exige el poder que se ejerce sobre la naturaleza y los elementos del bienestar. Esta misma cuestión puede también relacionarse con *la libertad y la igualdad*. El peligro de sacrificar ésta a aquella es grande

en las democracias de corte occidental. La igualdad, por más que no siempre se percate de esta verdad, y que más de una vez esté dispuesta a sacrificar la libertad, tiene un interés muy grande en respetarla, o —al menos— debiera tenerlo. Inútilmente un pueblo pretenderá conservar el primero de estos bienes si renuncia al segundo. Cuando el *despotismo* viene a ser el régimen político de una nación, su ley fatal consiste en llevar tras de sí el *favoritismo* y toda clase de *privilegios*, rompiendo la igualdad en provecho de la indignidad y la bajeza. No debe tampoco olvidarse que la *igualdad relativa* y de condiciones, favorecida por la democracia tiene su primer fundamento en la *igualdad civil*, es decir, en la *igualdad de derecho*. Al porvenir tocará demostrar si la democracia, colocada entre tantos problemas, animosos y moderados, para ser conciliados, exigen una razón firme y recta, y tendrá que saber abrirse un camino entre tantos escollos y llegar al buen puerto de su plena realización.

Y no obstante lo dicho, sigue en pie un conglomerado de preguntas: ¿qué igualdad y qué libertad? ¿Qué derecho y, en fin, qué tipo de democracia? El problema central aquí consiste en que la cultura democrático-liberal ha alegado que la *alternativa técnico-funcional* de la democracia moderna radica en su *carácter representativo*. Al apostarle todo a la *democracia delegativa e indirecta*, se ha olvidado que la “*representatividad*” muy frecuentemente ha conducido al *secuestro del poder*. Para que sea genuina, la *democracia a realizar* en la perspectiva de un *futuro emancipado*, deberá superar todos sus obstáculos, entre los que destaca el propio capitalismo, que no sólo no es garantía de igualdad, ni de libertad real, sino que ante todo constituye una notoria fuente de *subalternidad*. Se requiere superar la cultura *anticivil* de *delegar* en terceros la resolución de problemas que, sólo *asumiéndolos directamente*, como *poder del pueblo*, pueden evitar la *sustantivación de las tiranías*.

A reserva de profundizar con mucho mayor detalle en estas cuestiones en los próximos apartados del presente capítulo, he de abordar aquí un elemento que tiene directamente que ver con la “*fatiga del mito humanista de la democracia moderna*”. Como lo dice muy bien el filósofo *Bolívar Echeverría*:

“La democracia, el gobierno popular y abierto, es decir, la modalidad espontánea (demotikós, “desde abajo”) y pública (demósios) de la toma de decisiones políticas o públicas, será inevitablemente una utopía mientras no exista efectivamente ese poder político (kratos), esa capacidad de gobernarse o de tomar decisiones que afectan directamente a la vida pública. Esta consideración crítica, que deriva directamente -a contracorriente de las tendencias actuales- de la teoría de la enajenación de Marx, no expresa un ‘desinterés por los temas de la democracia’; (...) Expresa, más bien, una actitud desencantada ante las posibilidades reales de la democracia en las condiciones planteadas por la realización capitalista de la civilización moderna.”⁷¹

La democracia es una cosa buena y necesaria —¿qué duda cabe?—, en la medida en que reduce y controla tensiones políticas y contribuye a poner un bozal al histórico *Leviatán*; pero la democracia, ésta “*democracia*” que la burguesía y el empresariado capitalista nos venden como si fuesen verduras en una tienda de autoservicio, con la misma publicidad mercadotécnica inclusive, no iguala las fortunas de todos en este mundo nuestro de hoy, que es, de hecho, una plétora miserable y no como erráticamente afirmara alguna vez *Karl Popper* “*el mejor de los mundos posible*”, y sí —tal vez— el mejor mundo para unos cuantos en menoscabo de los otros, que son, al tiempo, los más.

71

Bolívar Echeverría. Las ilusiones de la modernidad. Ed. UNAM/El Equilibrista 1995, México, pp. 50-51.

3.2. EL DEBATE SOBRE LA DEMOCRACIA EN MÉXICO

Parece ser una opinión bastante extendida, el señalamiento que afirma el hecho de que *los inconmensurables males de toda índole que padecemos los mexicanos, no podrán resolverse sin democracia*. Sin embargo, de esta extendida coincidencia entre amplios sectores de la vida política y social del país, no se deriva el que, por existir, esta coincidencia nos permita ir demasiado lejos. Puede afirmarse, sin margen alguno de duda, que *la democracia* aparece en nuestro tiempo como un ideal *universal e indiscutible*. Ideal, es verdad, por cuanto configura los términos y las coordenadas de una *forma de coexistencia política civilizada*, que permitiría, al verse realizada, dirimir de otra manera los graves diferendos sociales existentes en cuanto a la ruta que debe seguir el país y las condiciones que los mexicanos merecen para vivir con *libertad y justicia*, siempre ausentes, por lo demás.

Pero estar declarativamente hablando por "*la democracia*", no tiene ya, por el abuso notorio que del concepto se ha hecho, desde toda la amplia *geometría política nacional*, gran significado, si es que no se explica claramente qué demonios se quiere decir con ello. En los términos laxos de su uso vulgar, en el mejor de los casos revela, acaso, que quien se afirma como "*demócrata*" no es un totalitario confeso ni se identifica con las dictaduras. Es un hecho que *todas las corrientes políticas de significación en el país, afirman estar a favor de la democracia* (sí, incluyendo a algunos de sus principales negadores en el plano de la política convencional: los *partidos políticos*). Lo relevante, aquí, estriba en que alrededor de la democracia se ha entablado de tiempo atrás una candente y viva disputa sobre lo que la democracia significa.

No obstante, hay hoy una clara resistencia desde el nuevo *gobierno de alternancia conservadora*, el desplazado PRI del poder ejecutivo y las extendidas estructuras locales de poder (muy

frecuentemente *cacicazgos añejos*), a abandonar las asimétricas "reglas del juego" político que les han posibilitado estar en el usufructo de la facciosa gestión y el dominio que ejercen. No obstante, dado su lento aunque inexorable desmoronamiento gradual, les resulta ya inevitable el establecimiento de *compromisos* con aquellos que, desde la "oposición" institucional y legalizada, quieren trocar esas reglas a fin de *ponerse en su lugar*. En tanto que el gobierno, los partidos y diversos sectores de la sociedad civil concentran sus esfuerzos en tal transformación, diversos actores políticos, grupos y fuerzas, se han venido empeñando en "otro tipo de transformación".

Para este segundo tipo de actores, es un hecho que *la democracia* no es —solamente— una pura *cuestión de formas e instituciones de gobierno*. Tampoco es, siquiera, una forma específica de gobierno. Para estos protagonistas es simplemente *el poder del pueblo*. Y eso es lo que buscan terrenalizar, por ejemplo, los *zapatistas* del EZLN. Lo tienen en su sentido *potencial*, frecuentemente *asfijado por lo instituido*, en sus barrios, en sus pueblos, en variados *microespacios*. No sin interferencias lo intentan ejercer, mal que bien, a contrapelo de un *sistema político caduco* que invariablemente busca neutralizarlo, cuando no se afana en, de plano, despojárselo. Es ahora cuando estas iniciativas desean consolidarlo, ampliarlo y hacerlo valer como *la alternativa* que, están ciertos, no vendrá como graciosa concesión de las viejas formas caducas, que a pesar de su *crisis de legitimidad y representación* persiguen a toda costa refuncionalizarse, "*cambiando todo, para que todo siga igual*".

Una vez que hemos establecido un recorrido panorámico alrededor de los contornos de la definición de democracia, el derrotero del sendero que ahora habrá de transitarse será el camino que permita *definir la democracia, como democracia radical*. Mi hipótesis aquí consiste en señalar que la controversia por las *formas democráticas* tradicionales e instituidas, no obstante su trascendencia, irá perdiendo

importancia relativa y habrá de confinarse a un *segundo plano comparativo*, con respecto al acento que los *nuevos actores políticos* vienen enfatizando en su *dimensión contrainstitucional*. Un pronóstico, como *hipótesis de pronóstico reservado*, consiste en que el *zigzagueo* incierto de nuestra *transición mexicana* irá paulatinamente definiéndose, más bien, por el *antagonismo* y una *creciente confrontación* —en el *ámbito opositor*— entre aquellos atrincherados en su afiliación a la pugna por una *democracia meramente formal* (resaltadamente el PRD, *que se concibe como un partido de izquierda sin serlo*), y quienes cifran sus expectativas de *cambio genuino* a partir de una transformación cuyo rumbo podría ser definido como uno de *cambio democrático radical* (visiblemente, el EZLN *pero muchas otras fuerzas con él*). Es claro que, en esa confrontación de visiones y proyectos, existen mediaciones, acercamientos y alejamientos, que no es muy claro todavía en qué redundarán frente a la lucha contra el nuevo poder instituido, sin embargo decadente y en crisis. En todo caso, es de suyo evidente que *el reto presente más complejo estriba en la construcción de una mayoría social alterna*, que sea capaz de *imponerle al poder un cauce pacífico y ordenado* —si es que ello todavía es posible—, a fin de dirimir y establecer el *carácter de un nuevo régimen democrático* que no llegó con Vicente Fox y por el que incluso miles de mexicanos se han visto obligados a tomar las armas, como es el caso de los compañeros EZLN y de otros agrupamientos. Cuando en el horizonte reflexivo y argumental de esta tesis me he referido a la “*segunda Revolución Mexicana*” en ciernes, no he descartado la posibilidad ni la necesidad de una *vía pacífica*, aunque sí es claro que, si los esfuerzos de transformación democrática radical no encuentran ese cauce como posible (por la cerrazón, la ceguera y la intransigencia del poder), la *vía violenta* crecerá como factibilidad ya insinuada por el fenómeno de *proliferación* de distintos grupos político-militares que ya se desarrolla en muchos puntos de la geografía mexicana y que han seguido la ruta (que no el discurso) del EZLN:

*Ejército Popular Revolucionario (EPR), Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI), Ejército Revolucionario Insurgente Popular (ERIP), Fuerzas Armadas Revolucionarias del Pueblo (FARP), Frente Revolucionario Comunero del Soconusco (FRECOM), Ejército Villista Insurgente Revolucionario Popular (EVIRP), Milicias Insurgentes Ricardo Flores Magón (MIRFM), Frente Armado para la Liberación de los Pueblos Pobres de Guerrero (FALLPPG), Milicias Insurgentes Zapatistas de la Sierra Gorda (MIZSG), etc.*⁷²

Podemos decir, que la ruta incierta de nuestra actual "transición" (*¿retrotransición? ¿una pura alternancia conservadora?*) inició su difícil ruta hace casi dos décadas con la autodefinida con cinismo "revolución liberal", gestada en el periodo presidencial del apocado presidente *Miguel de la Madrid*. En la periodización de estos años, el momento de su inicio está marcado entre 1982 y 1993. Hasta entonces, el grupo que la dirigía fue capaz de mantener una suerte de *compacta hegemonía unitaria*, reflejada en el avance indiscutible y los logros verdaderamente sólidos en su *proyecto privatizador*. Tras marginar a opositores empeñados en la rehabilitación del vetusto régimen heredado de la *Revolución*, prácticamente obligó a todas las fuerzas del amplio prisma político nacional a definirse en relación con ese proyecto y a adoptarlo como marco político de referencia para la definición del nuevo régimen.

A partir de 1994, sin embargo, ese *grupo tecnoburocrático* se vio obligado a moderar el ritmo de su avance por sus *desgarramientos internos*, que lo desarticularon; por el *precio político* inherente al elevado *costo social del cambio regresivo* que experimentó el país; y por la

⁷² En la prensa del país se encuentran documentadas, cuando menos, la existencia de 14 guerrillas en México. Sólo entre 1994 y 1996 hubo 500 muertos por enfrentamientos entre grupos armados y clandestinos contra elementos del ejército federal y diversas corporaciones policíacas. *¿Cómo debe interpretarse este fenómeno?* Me parece que trascendiendo la mera requisitoria en aras de la comprensión cabal y su densa fenomenología causal. Ni la apología *per se* de la *lucha armada*, ni mucho menos su condena irracional sirven de mucho cuando el capitalismo salvaje de credo neoliberal rompe lanzas por la guerra, como elemento consustancial suyo, y vela sus armas. Un artículo útil para la reflexión del fenómeno armado en México es: "Vuelve la guerrilla: 14 grupos en el país", de *Mauricio Laguna Berber*. Boletín Mexicano de *La Crisis*, núm. 106, pp. 17-19.

necesidad de enfrentar a facciones rivales, que le disputan la conducción de proceso y ofrecen variantes de esa revolución, que en forma simplificada al extremo podrían ser calificadas como de "derecha" e "izquierda".⁷³

Tal disputa será cada vez más intensa, pero tenderá a ser desplazada por otra, que traerá una *nueva recomposición* de las fuerzas políticas. Se enfrentarán quienes impulsan aquella "*revolución liberal*" o cualquiera de sus variantes, con quienes desde 1994 defienden un *proyecto político alternativo* para definir el nuevo régimen por el que vienen luchando miles y miles de mexicanos. Será una lucha además de por el *poder*, por el *tipo de democracia* que ha de establecerse en el país, el cual dependerá en buena medida del *grado de autonomía* que sea capaz de arraigarse en la base social descontenta e inconforme, que además no cree en el "*cambio*" foxista.

Quizá convenga enfatizar que el debate, en lo que a la democracia se refiere, alude desde luego a las *formas necesarias* para que la *voluntad ciudadana* pueda expresarse libre y plenamente en las *elecciones*, y para que se le respete en el *ejercicio del poder político* y en la práctica de la *administración pública*. Ni más ni menos que lo que no existe ni ha existido en un país que, viéndolo así, se explica el por qué del *polvorín* en que se ha convertido. Muchos consideramos como algo pertinente incluir lo referido al *contenido del régimen*, esto es, a la *orientación de sus políticas* o a su *impacto en la sociedad* y sus habitantes, pero frecuentemente nos vemos por ende en la obligación de regresar también a los *asuntos formales* ("*forma es contenido*", *Hegel dixit*), so pena de caer en propuestas antidemocráticas.

⁷³ Los partidos de oposición y otras fuerzas políticas pretenden deslindarse de esa "revolución liberal", y algunos plantean su propósito de negarla o detenerla. Sin embargo, han aceptado en sus plataformas y en los hechos sus rasgos sustantivos, en particular respecto al régimen político (*democracia formal*), y al papel central de la economía en el funcionamiento de la sociedad.

Frecuentemente tiende a dominar la impresión, merced al repetido señalamiento del liberalismo político de nuestros días, de que “*la democracia es formal o no es democracia*”⁷⁴. Los asuntos “*de fondo*” de la vida social han de sujetarse a la competencia democrática por medio de los votos, a realizarse en la forma más limpia y equitativa posible. Los *anticomunistas*, por ejemplo, deben hacerse *cínicos* y abandonar el *canon democrático* para oponerse a la elección impecable de un “*comunista*”, por ejemplo, o para apoyar a un dictador favorable a sus intereses. Igualmente, quienes se proclaman *socialistas* y a la vez se consideran *demócratas* (modestamente, esa es una aspiración personal), están obligados a subordinar lo primero a lo segundo. Roger Bartra, por ejemplificar, ya lo ha señalado con bastante claridad:

“...necesitan formular un programa socialista democrático, que busque la ‘abolición por consenso’ de las formas capitalistas de producción y trabajo, en una democracia política ‘formal’...”⁷⁵

No hay duda de que, en términos generales, la *teoría democrática* estudia las *formas democráticas*: busca identificar los *rasgos diferenciales* o los *principios de organización* típicos de todas las democracias. Más que examinar los *rasgos teóricos* o *ideales* de ese régimen, sistematiza y formaliza los que caracterizan a los países que se consideran democráticos, tomando a menudo como modelo el *régimen norteamericano*.⁷⁶

⁷⁴ En esa tesitura, en mi opinión muy controversial, se expresó Michelangelo Bovero, en una visita que hiciera a México para presentar un libro de Norberto Bobbio (ver *El Financiero* del 3 de mayo de 1996). Recordemos que Bovero, como dilecto alumno de Bobbio, comparte la misma visión de éste, cuando afirma que “*la democracia – aun en su forma burguesa – debe ser el punto de partida para la profundización de la democracia total*”. Cfr. N. Bobbio. *¿Existe una teoría marxista del Estado?* Ed. Avance, 1977, Barcelona. Y también en *¿Qué socialismo?* Ed. Plaza y Janés, 1977, Barcelona.

⁷⁵ Roger Bartra. *Las redes imaginarias del poder político*. Ed. Océano, México 1986, pp. 296.

⁷⁶ Pocos teóricos aceptarían la definición de *democracia* que la identifica con el régimen constitucional norteamericano, aunque así aparece en muchos libros de texto, dentro y fuera de Estados Unidos. No obstante ello, por ejemplo, Enrique González Pedrero recoge una suerte de idea generalizada, bastante amplia en los círculos, más que académicos, acedemicistas, cuando sostiene que “*los Estados Unidos constituyeron la primera sociedad libre y democrática de los tiempos modernos, surgida de una idea largamente elaborada por los hombres de ciencia europeos de los siglos XVII y XVIII, que plasmó en el Nuevo Mundo y que llenó de enormes posibilidades de futuro al habitante del Mundo Nuevo*”

No por repetida sorprende menos la actitud frecuente de que, al analizar las *formas democráticas*, múltiples teóricos de la democracia dejan de lado y sin examinar la *forma misma de gobernar*, entendiendo por ello la manera de determinar quién debe hacerlo, conforme a la tesis que *Schumpeter* hizo célebre:

“El método democrático es el arreglo institucional para tomar decisiones políticas en que los individuos acceden al poder de decisión por medio de una lucha competitiva por el voto de la gente.”⁷⁷

Cada vez más, no obstante, se agrega a ese estudio el de *las condiciones en que se ejerce el poder político* y el de *las formas de someterlo a control*, como un intento creciente por llenar las lagunas existentes en los estudios convencionales que sobre la democracia existen tanto en México como en el mundo.⁷⁸

Conforme a esa concepción, el *Pacto* para nuestra *transición*, que podrían acordar el *nuevo gobierno* y los *partidos*, se constriñe a definir cambios *legales e institucionales* que transformen paulatinamente las formas de nuestro régimen político. Diversos analistas han llegado a la consideración de que los *acuerdos* son en realidad insuficientes o insustanciales, en virtud de que se han quedado muy cortos por no

(González Pedrero, 1993, p. 167). Hasta hoy, la democracia norteamericana sigue planteándose como *modelo formal*, a pesar de sus múltiples aspectos negadores de una *genuina democracia en acto*.

⁷⁷ Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, socialism and democracy*. Ed. Harper, New York, 1942. pp. 168.

⁷⁸ Las formas que ya se han empezado a estudiar, podrían ser agrupadas, de modo provisional y a falta de una *“taxonomía”* mejor y consensual en lo general entre teóricos e investigadores, en tres grandes categorías, a mi juicio diferenciables:

- a) *La constitución del poder político*: universalidad y efectividad del *sufragio*, para ampliar la masa de electores, dar validez a la soberanía popular y evitar el fraude, la compra y manipulación del voto.
- b) *La estructura y funcionamiento del poder político*: la división de poderes, la independencia de cada uno frente a los demás, y la existencia de contrapesos democráticos, así como las opciones de configuración de la estructura del poder político: presidencial o parlamentaria, centralista o federada (con mayor o menor autonomía de los subsistemas políticos), bipartidista o pluripartidario, etc. En este rubro se examina también la interacción entre poder político y el económico e ideológico (medios).
- c) *El freno del poder político*: condiciones de su ejercicio a fin de ponerle límites, ampliar la participación ciudadana en las decisiones de gobierno e instituir mecanismos efectivos de rendición de cuentas. La *consulta democrática*, el *plebiscito*, el *referendum*, el régimen de *contraloría*, la *iniciativa ciudadana*, la *revocación del mandato*, son asuntos de ese rubro.

incluir un conjunto de aspectos que serían cardinales para una *agenda de cambio integral hacia la democracia verdadera*. Pero tanto ellos, como quienes suscriben los acuerdos, se mantienen dentro del marco convencional de análisis sobre los requisitos y el concepto mismo de la democracia. Mientras se enfrascan en controversias sobre la manera de arraigarla entre nosotros, dejan de lado un debate central sobre el régimen mismo que se quiere adoptar en cuanto *alternativa política verdadera*.

Ya hemos dicho en el primer inciso del capítulo que a pesar de la impresión dominante, *esa idea de democracia* —explicablemente— carece del *prestigio histórico* que se le atribuye: vimos como el propio Aristóteles, que suele ser tomado a menudo como referencia última, la vio como una *forma política corrupta e indeseable de gobierno*. Más allá de él, así la han percibido muchas personas razonables de múltiples partes y de muy diversas épocas. El liberal Burke,⁷⁹ recogió el consenso de su época, a finales del siglo XVIII, cuando escribió que *“una democracia perfecta es lo más vergonzoso del mundo”*.

Se han formulado argumentos fuertes contra la democracia. No pocos, como hemos visto antes, aducen que el *gobierno de la mayoría* sería siempre el de una *facción*, de una parte de la sociedad, que bien puede terminar siempre usándolo en beneficio propio, más que para el bien común.

Y el gobierno de *“las multitudes”* tendería siempre a la inestabilidad, por la propensión de aquellas a seguir a los demagogos. *“En las democracias —sostiene Aristóteles— la causa más poderosa de revolución es el carácter sin principios de los líderes populares”*. Un tirano

⁷⁹ Así está plasmado, por ejemplo, a propósito del libro de Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia de 1791*, en una traducción castellana de las páginas principales de estas Reflexiones, en Edmund Burke, *textos políticos*. Ed. FCE, México, 1984.

hábil puede ganar el corazón de las masas, como se ha demostrado abundantemente con múltiples ejemplos en la era moderna.

Debe destacarse que más que defender la *democracia en abstracto*, como un ideal expuesto a serias críticas, los demócratas sensatos argumentan en favor de los "*elementos democráticos*" de una sociedad. Aristóteles, no obstante su crítica de la democracia, incluía en ella avances que ya se han generalizado, tales como la *disminución de requisitos de propiedad para obtener la ciudadanía* o el *contar con funcionarios pagados*. Prefería la selección de funcionarios por cuota; pensaba que las elecciones acentuaban la tendencia a la *oligarquía* inherente a toda democracia, puesto que tendían a favorecer a quienes *compran votos* de una u otra manera. Algunas de esas objeciones han quedado resueltas pero han aparecido otras, como las relativas a la *nueva tecnología de la represión* o al *papel de los medios masivos en la vida política*. Se argumenta, por ejemplo, que no se ha encontrado remedio a las *nuevas formas de manipulación o control de los votantes*, que hacen *ilusoria la efectividad formal del sufragio*.

Otro campo de *crítica moderna a la democracia* se encuentra en el *régimen de partidos*, como ya lo anticipamos antes. Por muchos años, los conservadores resistieron la implantación del *sufragio universal* por temor a la "*tiranía de la mayoría*". Pero ésta no se produjo, por "el extraordinario éxito con que el sistema de partidos fue capaz de *controlar la democracia*".⁸⁰

La *objeción al sistema de partidos* no se refiere tanto a su manipulación de los votantes, como al hecho de que mantiene un *control elitista de las opciones que enfrenta el electorado*⁸¹. La competencia

⁸⁰ Así lo considera, por ejemplo, el politólogo C.B. Macpherson en *The Life and Times of Liberal Democracy*. Ed. Oxford University Press, 1977.

⁸¹ Para mencionar un ejemplo relativamente reciente, ya en la década de los noventa, ocurrido en los Estados Unidos. En un momento en que 70% de los ciudadanos norteamericanos apoyaban la idea de la *suspensión*

por los votos, además, lleva a los partidos a adoptar *plataformas que se parecen cada vez más entre sí* y que excluyen las *opciones populares* por temor a perder votos y por las reacciones de los centros de poder ante su inclusión, lo que no es un temor infundado.

En el *interior de los partidos*, de otro lado, se carece por lo general de *mecanismos efectivos para que los militantes controlen a los dirigentes: la democracia intrapartidaria brilla por su ausencia*. Aunque los partidos posean procedimientos adecuados para elegir dirigentes y candidatos y elaborar sus plataformas, dependen de los *cuadros dirigentes o coordinadores parlamentarios* en opciones y decisiones políticas fundamentales, como puede claramente percibirse con asistir a alguna sesión de la *Cámara de Diputados* en México. Los partidos, por ende, se enfrentan así a un problema inherente al sistema de representación, que transfiere la voluntad de los representados a los representantes, autonomizando la de éstos, aunque los sometan al mecanismo de la *rendición de cuentas y la revocación del mandato*.⁸²

nuclear, se les dio a elegir entre dos candidatos, ninguno de los cuales estaba de acuerdo con esa opción. Si alguien cuestiona la *eficacia del control partidario*, basta que cuente el número de independientes en cualquier parlamento o legislatura. Como vemos, esto nos conduce de hecho a pensar de nuevo en el *argumento de Aristóteles* de que *las elecciones son muestra de una tendencia hacia un tipo particular de oligarquización*, en contraste con el método más democrático de elegir por cuotas a los funcionarios públicos. ¿Quién puede sostener seriamente que cualquiera de nuestras sociedades es democrática en el sentido de un sistema en que la mayoría realmente controla a los gobernantes, realmente controla a quienes formulan y toman decisiones políticas? En Estados Unidos, el actual modelo autoproclamado de "*democracia*", la mayoría simplemente ha desistido; todas las elecciones las decide la minoría, e incluso está en duda que la minoría electoral realmente controle la política. Aunque parezca increíble a los europeos, o aun a los canadienses, 20% de los procesos electorales para ocupar un puesto en la Cámara de Representantes no fueron objeto de contienda (Ver, a propósito de lo señalado "Freedom of No Choice", en *The Nation*, 17 de abril de 1989). El editorial agrega que "más del 98% de los miembros de la Cámara y 85% de los senadores que buscaron la reelección ganaron, lo que dio a los norteamericanos una colección de políticos que no pueden ser vistos como competidores no convencionales". Por lo tanto, ¿se puede todavía hoy dudar que, en la medida en que la política se mercantiliza, la democracia deviene —o se hace— una oligarquía? El anterior es un ejemplo que se repite a todo lo largo y ancho de las "democracias" de corte liberal emplazadas en los países capitalistas industrialmente avanzados.

⁸² Hobbes expuso con claridad por qué el poder político sustentado en la unidad de los hombres queda en manos del soberano, en la cabeza del Estado. "Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta pueda actuar con el consentimiento de cada uno de los que se integran a esta multitud en particular. En efecto, es la unidad del representante, no la unidad de los representados, lo que hace a la persona una, y es el representante quien sustenta a la persona, pero una sola persona" (Hobbes, T., *El Leviatán*, México. Ed. FCE, 1940, pp. 135). No hay duda de que al interior de los partidos políticos, tanto en México, como en el mundo, está presente de una manera extremadamente vigorosa,

Todos estos aspectos se han venido haciendo, si se los analiza bien, "el pan nuestro de cada día" en México. Los partidos con mayor número de votos siguen planteando *opciones políticas abiertamente impopulares*. En cuanto a la *democracia intrapartidaria*, mientras el PRI persiste en ignorar la cuestión, atrapado en sus *tejidos corporativos*, las elecciones internas del PAN y el PRD no han hecho sino exhibir ante los ciudadanos las miserias y condiciones reales de la vida partidaria.

En vez del *gobierno de la mayoría* que repugnaba a Aristóteles, se llama hoy "*democracia*" a un sistema en que las *élites partidarias* y sus socios –o a la inversa– controlan al Estado y limitan las opciones de los electores. *Las élites que ayer resistían el sufragio, por temor a "la tiranía de las mayorías", hoy lo defienden con pasión: los partidos y los medios impiden que aquellas gobiernen*. En el mundo real, *el modelo democrático dominante ha sido siempre elitista*, por cuanto que asegura la *reproducción de minorías autoelegidas*. En una democracia, una pequeña minoría decide por los demás: es siempre una minoría del pueblo y casi siempre una minoría de los electores quienes deciden qué partido ejercerá el gobierno; una minoría exigua promulga las leyes y toma las decisiones importantes. La *alternancia* en el poder o los *contrapesos* democráticos no modifican ese hecho. Tener conciencia de ello no es necesariamente un argumento contra la democracia, pero afirma el derecho de la gente a no ser gobernada contra su voluntad y a no tener que comulgar, además, con ruedas de molino.

La construcción de las formas democráticas modernas fue sin duda un *triunfo popular*: reivindicó para el pueblo *la soberanía y el poder*

y se reproduce con sorprendente frecuencia este mecanismo de *transferencia delegativa de la representación*. Y cuando afirmo, "todos los partidos políticos", quiere decir todos, sin que ello haga prescindir a los *partidos de izquierda* (inexistentes en México). Aparece, como tendencia, ocurriendo como si de una "ley" se tratase. No olvidemos, por ejemplo, "*La ley de hierro de la oligarquía partidaria*" postulada por Michels en *Los Partidos Políticos*. (2 vol.) Amorrortu, Buenos Aires, 1991. Véanse especialmente los primeros dos apartados de la sexta parte titulada "*Las tendencias oligárquicas de la organización*", pp. 153-180.

que se atribuía a los *reyes*. En la *monarquía*, la *Constitución* crea al pueblo como uno de sus elementos; en la *democracia*, es el pueblo quien crea la *Constitución*. Esa misma operación, sin embargo, forjó una nueva *mitología política*, ahora dominante, en cuanto a la capacidad de las mayorías electorales de orientar la acción política y determinar su resultado. Tales mayorías no son sino conjuntos ficticios de personas teóricamente dotadas de razón. Su supuesta *homogeneidad* se deriva del *mito*, construido mediante la *ideología* y la *propaganda*, de que el voto puede expresar el interés racional de cada uno y darle una *forma política*.

Se ha hecho cada vez más evidente, además, que el *Estado-nación moderno*, en donde opera el “*régimen democrático*”, se ha convertido en un *conglomerado de sociedades anónimas*, en que cada uno se dedica a promover su propio producto y servir sus propios intereses. El conjunto produce “bienestar”, bajo la forma de educación, salud, empleo, etc. En su oportunidad, los partidos políticos reúnen a todos los accionistas para elegir un consejo de administración. Y estos accionistas no sólo son, ahora, las empresas privadas nacionales o transnacionales, sino también los grandes gremios profesionales a su servicio o al del Estado (como los *trabajadores de la educación o la salud*), que al defender sus propios intereses fortalecen el sistema del que derivan prebendas e ingresos y al mismo tiempo los mantiene bajo subordinación y control.

En todo caso, el cinismo, la corrupción y el desarreglo a que han llegado *gobiernos y partidos* en las sociedades (formalmente hablando) “*democráticas*”, así como la continua inyección de miedo (“*voto del miedo*”), miseria y frustración que se aplica a los *subalternos sociales* (los votantes, la ciudadanía), ha creado la necesidad de *replantearse los fundamentos de las instituciones dominantes* —eso es lo que se hace desde una perspectiva de *democracia radical*—, evitando lo que parece

constituir una suerte de nuevo "*fundamentalismo democrático*". La incierta ruta de la "transición" mexicana no puede reducirse a evitar que el *sistema electoral* tenga la iniquidad escandalosa y evidente de 1994, reconocida de modo autoexculpatorio hasta por su principal beneficiario en el anterior sexenio: *Ernesto Zedillo*. Exige construir de otra manera la sociedad en que ese régimen formal opera, antes que rendirse a él como si fuera solución para todos los males. Entre 1988 y 1994, los mexicanos vivieron una compleja experiencia sumamente contradictoria: en 88, *el caso más grave de violación del sufragio*; en 94, *el más notable de su efectividad*. En ambos casos el resultado fue catastrófico: no lograron dotarse de un gobierno legítimo, ocupado de las causas populares. En 1988 se regateó un triunfo inesperado. En 1994, con alta participación, la voluntad popular produjo lo contrario de lo que se quería: en vez de una puerta a la esperanza, se abrió al despeñadero. Si hubo alguna fuerza política no convencional en advertirlo y denunciarlo, esa fue la del EZLN. En los ámbitos locales y regionales, el cambio de afiliación partidaria de los funcionarios elegidos apenas alteró la situación cotidiana de la gente y el estilo de gobierno.

Los mexicanos aprendieron así, en poco tiempo, lo que en otras partes ha requerido décadas y hasta siglos: *los límites evidentes de la democracia de representación e inspirada en la fe dogmática liberal-capitalista*. Sabemos ya lo que ese *paradigma* no puede dar. Al tiempo que persistimos en la lucha para combatir los vicios del régimen dominante, es preciso examinar opciones, cualitativamente distintas, de reconstrucción de la vida social, que escapen a la ilusión democrática formal, sin caer en nuevas formas de despotismo o dictadura. Y esto puede implicar enfrentarse al vacío: no parece haberlas y, tal vez, en este sentido el mérito más claro del *fenómeno neozapatista* estriba precisamente en que representa esa *búsqueda de lo alternativo*. En este punto, no sólo se tiene la sensación de que no hay respuesta: no hay ni siquiera un debate inteligente.

En apariencia, estamos en un *callejón sin salida*. Cuando se crea la oportunidad de expresarse democráticamente, con dramatismo se ha llegado a observar que mucha gente tiende a votar en favor de cosas que los *socialistas libertarios* considerarían “*preferencias pequeñoburguesas*”: algo de *pornografía*, un poco de *deportes*, más televisión que lectura, etc. —más o menos lo que aparece en un periódico convencional— que da una imagen aproximada de lo que la gente parece querer. Por mucho tiempo se planteó como solución que *las élites condujeran a la gente* hacia una mejor comprensión del problema. Pero *todas las élites se corrompen*. La única manera de controlar esa corrupción es dejar de ser élite, abrirse a la gente, y entonces la gente trae el régimen de decisiones y actitudes que resultan ética, estética y filosóficamente insoportables. Es posible plantear la esperanza de que, una vez que a la gente se le permita ejercer su voluntad por suficiente tiempo, sin que se les esté empujando de un lado para el otro, podrá tomar decisiones adecuadas. Pero esto debe ser enseñado: populismo puro, aun el mejor populismo, al final resulta que el populismo tampoco funciona, como nunca ha funcionado la presunta “alternativa” neoliberal. Es así como hemos llegado a un desastroso vacío, que no resulta exagerado definir como la *situación-límite* en la que nos hemos empantanado.

Por otro lado, están las condiciones reales: el mundo se está cayendo a pedazos y quizás es el momento de coadyuvar a las soluciones con *nuevas ideas* o *repensarlo todo de nuevo*. No estamos en buenas condiciones, porque no hicimos la tarea, por largo tiempo, como colectividad. Pero este puede ser el momento de impulsar las nuevas ideas.

La *democracia* tiene una connotación de sentido común —como ya lo afirmábamos casi al inicio del capítulo— bastante precisa y positiva para buena parte de los ciudadanos ordinarios: equivale al

poder del pueblo. Ese poder que el pueblo de México no ha detentado a lo largo de su vida independiente, ni, desde luego, mucho menos antes. Tal connotación, que lleva en ocasiones a participar en ejercicios que producen lo contrario de lo que se espera, no es una versión simplista del discurso sobre la necesaria democracia para México. Antes bien, implica, en realidad, captar su esencia. Después de todo, *poder del pueblo* es la traducción al español de la palabra griega *democracia*, de *demos* —el pueblo, la gente, el ámbito de comunidad— y *kratos* —fuerza, poder—. ⁸³

Para muchos mexicanos, la *democracia formal* nunca ha ejercido particular atracción. Sus reservas al respecto, contra lo que pudiera suponerse, no son signo de escasa politización, sino lo contrario: son muestra de *experiencia* y de *conciencia*. De *experiencia*, porque la opresión concreta que se deriva de prácticas que se presentan como “*democráticas*”, es un hecho. No observan, en su vida cotidiana, los beneficios atribuidos a ese régimen, y los debates técnicos para “*perfeccionarlo*” (Zedillo, dixit) les resultan casi siempre incomprensibles. Para muchos —y con razón—, el *sufragio* es solamente uno de los asuntos a negociar con el Estado y sus representantes para resolver predicamentos específicos. Quienes participan en la actividad política partidaria, sin hacer de ella un medio de vida o promoción personal, mantienen serias reservas sobre su sentido último y su eficacia, salvo para objetivos de muy corto plazo: conseguir el agua potable del pueblo o del barrio, tener acceso a un programa gubernamental, deshacerse de un cacique o un funcionario particularmente autoritario. Quienes aprovechan intersticios abiertos por la transición para rechazar la injerencia de los partidos en la vida de sus comunidades o sus

barrios, han tenido experiencias afortunadas, que los señalados como "expertos" consideran "antidemocráticas" o un síntoma de atraso político.

De *conciencia*, porque configuran la resistencia lúcida a sustituir el ejercicio directo del poder, en barrios y pueblos, por la ilusión vana de controlar a un poder opresor mediante la agregación estadística de sus votos en las opciones limitadas que ofrecen los partidos. Y lo importante: *luchar por la democracia hoy significa para mucha gente enfrentarse al autoritarismo del régimen, pero no para rendirse a una ilusión formal, sino para ampliar, fortalecer y profundizar los espacios democráticos en que la gente aún puede ejercer su propio poder.*

Para quienes forman "*el pueblo*", la democracia frecuentemente es un *asunto de sentido común: que la gente común gobierne su propia vida*. No se refiere a una *clase de gobierno*, sino a un *fin del gobierno*. No se trata tanto de un *conjunto de instituciones*, históricamente existentes e implantadas en mayor o en menor medida en el país, sino de un *proyecto histórico*, que adopta formas diferentes en distintas circunstancias. Con la palabra *democracia*, para el hombre ordinario, no se plantea "*un*" gobierno específico, con una forma determinada, sino *los asuntos de gobierno*. No se alude a las "*democracias existentes*" o en proceso de construcción, *con o sin adjetivos* (parafraseando a Enrique Krauze), sino a *la cosa misma*, a la democracia, al *poder del pueblo*.

En lo que a mí se refiere, sostengo la hipótesis de que es esa la concepción que permea a amplias capas populares politizadas y define uno de los *proyectos políticos* que se disputan la orientación del *proceso de transición* (resaltadamente el EZLN), para configurar un *nuevo régimen incluyente y de oportunidades*. Hablo, entonces, del *proyecto democrático radical de los sin rostro*. Es útil distinguirlo no

sólo de la *democracia formal*, sino también de *otras concepciones*. No equivale, por ejemplo, a la llamada "*democracia directa*". Esta expresión alude, unas veces, a un régimen que *antecedió* a la *democracia moderna*, por lo que se le descarta, aduciendo que acaso funcionó en la antigua *Atenas*, pero no caracteriza a ningún Estado moderno ni es factible que funcione en él. Otras veces, se le considera un mero *complemento* de la democracia representativa, y se le asocia con prácticas como la *iniciativa ciudadana*, el *referéndum*, el *plebiscito* y la *revocación del mandato*. Ninguno de esos sentidos de la "*democracia directa*" corresponde a la noción a que me he venido refiriendo. La democracia ateniense o sus equivalentes históricos definen teorías y prácticas distintas a las que se manifiestan en la percepción común a que aludo, a pesar de algunas semejanzas formales. Y esta democracia no se refiere a mecanismos que perfeccionen la de representación. Se trata, en rigor, de *otra cosa*.

Por lo tanto, el concepto de "*democracia radical*" es por el cual he optado para referirme a esa *forma de democracia alternativa* con respecto a las "existentes" o a las habidas en el pasado de la historia, y para la cual la *práctica política insurgente zapatista* resulta un *elemento determinante*. La noción de *democracia radical* no se ha empleado mucho en México, y sin embargo, como concepto, recoge muy bien lo que en el país se ha estado experimentando y debatiendo. Como lo dice en mi opinión muy bien uno de los más destacados exponentes actuales de lo que ya empieza a ser una *corriente nueva* al seno de las teorías democráticas contemporáneas y la propia ciencia política:

"Democracia radical significa democracia en su forma esencial, en su raíz; significa, con bastante precisión, la cosa misma (...) Desde el punto de vista de la democracia radical, la justificación de cualquier otro tipo de régimen es como la ilusión de la nueva ropa del emperador. Aun la gente que haya perdido su memoria política (...) puede todavía hacer el descubrimiento de que la verdadera fuente del poder está en ellos mismos (...) Democracia es la radical, la raíz"

cuadrada de todo poder, el número original del que se han multiplicado todos los regímenes, el término raíz del que se ha ramificado todo el vocabulario político (...) Es el fundamento de todo discurso político (...) Concibe a la gente reunida en el espacio público, sin tener sobre sí el gran Leviatán paternal ni la gran sociedad maternal, sino sólo el cielo abierto —la gente haciendo suyo de nuevo el poder del Leviatán, libre para hablar, para escoger, para actuar."⁸⁴

Esta noción de democracia es omnipresente en la teoría política y en la discusión democrática y a la vez está peculiarmente ausente: se flirtea con ella y se la esquiva, como si nadie se animara a abordarla a fondo y de principio a fin; como si resultase demasiado radical, o ilusoria; como si fuera lo que todo mundo busca pero nadie puede alcanzar.⁸⁵

⁸⁴ Douglas Lummis. *Radical Democracy*, Ed. Ithaca & London. Cornell, University Press, 1996, pp. 89. (Traducción personal del párrafo citado). Es de lamentar la ausencia de una traducción al español de la citada y muy relevante obra, sin duda pionera del debate que pretendo abrir para el caso mexicano actual. Otro libro, especialmente interesante, es el de Adela Cortina, titulado *Ética aplicada y democracia radical*. Ed. Tecnos, Madrid, 1997. Existe un sugerente artículo con preocupaciones similares, de Antonio Machuca, titulado *La democracia radical: originalidad y actualidad política del zapatismo de fin de siglo*.

⁸⁵ Dada la retórica dominante, es útil tener presente que acaso el único manifiesto explícito por ella se encuentra seguramente de manera sorprendente para algunos anticomunistas, precisamente en Marx: "En la monarquía, el conjunto, el pueblo, se encuentra subsumido bajo una de sus formas particulares de ser, la constitución política. En la democracia la constitución *misma* aparece sólo como *una* determinación, a saber, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución; en la democracia la constitución del pueblo. La democracia es la solución al *acertijo* de todas las constituciones. En ella, no sólo *implícitamente* y en esencia sino *existiendo* en la realidad, se trae de nuevo la constitución a su base real, al *ser humano real*, al *pueblo real*, y se establece como acción del propio pueblo" (Carlos Marx. *En Contribución a la Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*. Marx-Engels Obras Escogidas, Tomo III, pp. 76. Progreso, Moscú 1975). Además, al examinar la experiencia de la *Comuna de París*, en *La guerra civil en Francia*, Marx identificó rasgos de una democracia que describe como *alternativa* a la de representación: "la Comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo"; se somete al sistema electoral a todas las ramas del Estado, incluyendo el ejército, el poder judicial y la burocracia; la Comuna está compuesta "por concejales municipales elegidos por sufragio universal en los distintos distritos de París, responsables y revocables en cualquier momento"; y la Comuna destruye la centralización política, al dejar en una asamblea nacional "pocas, pero importantes funciones (...) cumplidas por funcionarios "comunales". Según Marx, *el sufragio universal habría de ser utilizado por el pueblo organizado para la constitución de sus comunas, no para establecer un poder político separado*. En el régimen así creado, "se habrían devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el *Estado parásito*, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento" (Marx. *La Guerra Civil en Francia*, Madrid. Ed. Ricardo Aguilera, 1970, pp. 67 y ss.). En la introducción a esta obra, escrita en el vigésimo aniversario de la Comuna de París, Federico Engels señaló: "Últimamente, las palabras 'dictadura del proletariado' han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡He ahí la dictadura del proletariado!" (Op. cit., p. 21). Lenin se inspiró en esas reflexiones para sentar las bases de una democracia basada en *consejos obreros* y el tema ocupó buena parte del debate de los teóricos del socialismo en la década de 1920 y desembocó en la obra clásica de Pannekoek de 1940 (Ver Norberto Bobbio,

En la teoría democrática convencional se observa un deslizamiento conceptual que traiciona y predominantemente distorsiona la raíz de la democracia como poder del pueblo. En las definiciones de democracia, se describe una *forma* de gobierno y un conjunto de instituciones en que la soberanía del pueblo, su poder, es continuamente transferido a éstas. Se reconoce al pueblo como fuente de todo poder legítimo, pero al mismo tiempo se afirma que, en la sociedad moderna, puede *tener* pero no *mantener* y *ejercer* su poder, salvo para elegir sus representantes y en su caso revocarles el mandato.

Un deslizamiento semejante se observa en la célebre expresión: “*gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo*”, que muchos adoptaron como definición de democracia. En el discurso de *Lincoln*, en *Gettysburgh*, en que esa frase nació, no aparece la palabra democracia. *Lincoln se refería a un conjunto de instituciones gubernamentales que han de dar poder al pueblo, no a un pueblo que lo posee. Para Lincoln mismo, la Unión no era democracia. Como dice Lummis:*

“Construyó su famosa expresión sólo para aclarar esta distinción: las instituciones del gobierno no eran la manzana dorada de la libertad, sino el marco plateado con el cual (acaso) sería posible proteger la manzana.”⁸⁶

El sentido básico de la *democracia radical* se fundamenta en el rechazo a este deslizamiento conceptual y político: se trata de que la

“Democracia” *Diccionario de Política*, México. Ed. Siglo XXI, 1981, pp. 493 y ss.). Sin embargo, la faz de la “dictadura del proletariado” que el mundo conoció fue la del estalinismo, no la de la Comuna. Además, ni Marx, ni Lenin desarrollaron una crítica del modo industrial de producción y de la organización del trabajo que le es inherente, explícitamente, que es condición para dar viabilidad a la democracia que parecían postular, como han estado demostrando los demócratas radicales (Ver Lummis, 1996).

⁸⁶ Lummis. Op. cit., pp. 24. Tal planteamiento se conecta con una de las virtudes del EZLN, que ha sido la de exponer y mostrar consecuentemente una renovada cultura y ética política que, a contrapelo de las concepciones weberianas y posmodernas, ligan con coherencia, legitimidad y autoridad los medios y los fines político-morales de su proyecto y su lucha.

democracia lo sea realmente, que exprese el *poder del pueblo* en el ejercicio mismo del poder, no sólo en su origen o constitución.

Y aquí resulta importante enfatizar lo siguiente: la *democracia radical* no es una suerte de *regreso* a un estadio anterior, idealizado o no: el *estado de naturaleza* a la Rousseau, la *democracia ateniense* o cualquier otro referente histórico. Tiene sus raíces en una visión que conjuga —productiva y positivamente— una variedad de tradiciones, pero ante todo *expresa la lucha de pueblos que han vivido bajo diversos gobiernos, más o menos despóticos o democráticos, que han observado críticamente la forma en que esos gobiernos se corrompen cada vez más y se muestran decididos a emprender acciones que modifiquen radicalmente esa situación*. Buscan ahora vivir en un “*estado de democracia*”, es decir, mantener en la vida cotidiana esa condición concreta y abierta, no crear un determinado tipo de instituciones de gobierno.

La condición democrática se tiene y se mantiene cuando el pueblo adopta la forma social de existencia en que eso es posible, o sea, cuando se dota de *cueros políticos* en que pueda ejercer su poder. No existen opciones claras al respecto. Por cien años occidente dejó de pensar, obsesionado con la disputa ideológica. Pero así es como aparecen en la perspectiva las “*comunidades de base*”, urbanas o rurales, y las nuevas *reformulaciones del Estado, como en la concepción del EZLN*.

Detener y restringir al *Estado*, así como a sus expresiones gubernativas, que tienden naturalmente a ser injustas y arbitrarias, se ha convertido ya en el punto de partida de toda posición política válida. Las *comunidades* aparecen como alternativa no sólo porque no se descubre otra, sino por su propia naturaleza: en ellas se restablece la *unión entre la política y el lugar*, donde el pueblo puede darse una forma en que puede ejercer el poder, sin necesidad de rendirlo al Estado. Ha resurgido ya la convicción de que “*el futuro será de alguna manera un hecho comunitario*”. Si el otrora y siempre mal llamado

“socialismo”, al margen de los *estatólatras*, tenía —ni duda cabe— un *espíritu* y un *impetu comunitario*, cierto es que las *sociedades de corte estatistas de gestión tecnoburocrática* hicieron devenir al *colectivismo* en un fenómeno primordialmente burocrático y autoritario, cuya expresión material redundó en una dinámica de autodestrucción.⁸⁷

La *política* y el *lugar* están en realidad profundamente ligados entre sí. El término nació para describir la gestión de los asuntos comunes, propios de un espacio compartido. Pero la *ciencia política contemporánea* tiene muy pocas palabras para elaborar esta idea. Se formula para individuos que han perdido todo vínculo con el lugar, con el *espacio local*, lo que suprime las bases mismas de la *comunidad*: la lealtad a un lugar es un componente esencial de lo que mantiene a la comunidad unida y es en realidad condición fundamental de una efectiva democracia.⁸⁸

Rota la tradición que llevó a *Sócrates* a preferir la muerte al exilio, la condición de no-pertenencia a un lugar se ha vuelto característica y general en todas las modernas sociedades de masas. Sus miembros son despojados de su poder por el hecho mismo de pertenecer a ellas, aunque han sido educados en la ilusión contraria, atribuyendo poder a su agregación estadística. *En la masa se pierde capacidad de movilizarse.*⁸⁹ A pesar de su resonancia radical, la palabra

⁸⁷ Ya en el pasado, aunque en otros términos, me referí al carácter asfixiante del Estado para todo aliento genuinamente democrático. *Democracia y burocracia* son dos conceptos antagónicamente enfrentados. La preeminencia del primero, tiende a limitar y neutralizar al segundo y viceversa. Ese fue el espíritu con que trabajé en 1990 mi tesis de licenciatura en Economía a propósito del debate sobre la *naturaleza de la entonces URSS*. Cfr. *El quinquenio de la perestroika y la caracterización económica, política y social del llamado “socialismo real”*. Tesis de licenciatura de Alfredo Velarde, sustentada en la Facultad de Economía de la UNAM, 1991.

⁸⁸ Al respecto, puede consultarse la muy sugerente reflexión que, en ese sentido, precisamente, desarrolla de una aleccionadora y provocativa manera John Papworth en su artículo “*Nueva política*”, publicado en el suplemento *Opciones* del periódico *El Nacional* aparecido el 10 de diciembre de 1993. Si reflexiones como ésta ya venían desarrollándose antes del EZLN, con mucha mayor razón después.

⁸⁹ “Donde digo movilizar”, ha señalado Enzensberger, “quiero decir movilizar. Hacer que la gente sea más móvil de lo que es. Que posea la libertad de un bailarín, la presencia de ánimo de un futbolista, el factor sorpresa de un guerrillero. Quien considera a las masas como objeto de la política, no logrará movilizarlas; sólo quiere darle órdenes. Un paquete, por ejemplo, no posee movilidad: tan sólo se le envía de un lugar a otro. Las

“masa” es de origen eclesiástico y burgués: supone reducir al hombre a la condición que comparte con las cosas materiales, la de ser medido por unidad de volumen.⁹⁰ La ilusión de la “soberanía del consumidor”, que atribuye a la masa de compradores el control del mercado, y la ilusión “democrática”, que atribuye a la masa de electores el control del poder político, no hacen sino disimular el verdadero estado de cosas, en que los hombres y mujeres concretos y reales son despojados continuamente de su poder. *Eliás Canetti*⁹¹ describió con precisión las *relaciones entre masa y poder*, como clave explicativa del *ejercicio autoritario*.

Para que el *poder del pueblo* pueda mantenerse en sus manos ha de adoptar *formas políticas* que lo permitan, en cuerpos como los que hasta hoy constituyen en *barrios y pueblos* las mayorías sociales en México. De los pueblos indios ha surgido –alentada decisivamente por el EZLN– la *expresión comunitaria*, para describir y transmitir a otros la condición en que viven. La *comunalidad* como hecho, hace que la *comunidad* sea el fenómeno, la forma concreta en que se presenta y manifiesta su condición de existencia; *la comunalidad define su identidad, su esencia*.⁹² Conviene recordar, al respecto, que estas palabras vienen del Latín *communis*, que parece ser una combinación de *com* (conjuntamente, cerca) y *munis* (vinculada de manera obligada, comprometida). Comunidad sería lo contrario de *inmunidad* (del latín *immunis*: no obligado o exento). En la comunidad, el orden social no

concentraciones multitudinarias, las columnas y los desfiles inmovilizan a la gente. La propaganda que no da rienda suelta a la *autonomía*, sino que la paraliza, sigue el mismo esquema. Conduce a una despolitización”. Hans Magnus Enzensberger, *Elementos para una teoría de los medios de comunicación*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1976, p. 10.

⁹⁰ “Para llegar al concepto de masas humanas, hemos hecho abstracción de todas las cualidades del hombre, con excepción de aquella que el hombre comparte con las cosas materiales: la de poder ser medido con relación a una unidad de volumen (...) Las masas humanas ni pueden salvarse, ni ser educadas. Pero siempre se podrá disparar contra ellas”. Antonio Machado, *Prosas*, La Habana, Ed. Arte y Cultura, 1975.

⁹¹ Eliás Canetti. *Masa y Poder*, Barcelona. Ed. Muchnik, 1981.

⁹² Jaime Martínez Luna, en “¿Es la comunalidad nuestra identidad?”. Suplemento *Opciones* de El Nacional, # 1, 24 de enero de 1992.

se basa en los derechos individuales (principio central de la democracia de representación), sino en las obligaciones mutuas, comunes, que dan cimiento efectivo al ejercicio del poder. Se trata de una pertenencia efectiva de las personas que no son sino *nudos de redes de relaciones*, las cuales, a partir de su propia iniciativa, no de un orden o una ley establecidos desde arriba, construyen el espacio al que pertenecen y que les pertenece. Aunque esta forma de existencia tiene su más alta expresión en las *comunidades indias*, se extiende ampliamente, en las más diversas formas, en el *México profundo* al que se refiriera Bonfil Batalla, es decir, en las mayorías sociales tanto urbanas como rurales, que han seguido aplicando, en sus propios contextos, una *matriz civilizatoria distinta a la occidental*.⁹³

El énfasis en lo local aparece también por otra razón en el debate. Desde hace 40 años, Leopold Kohr, el maestro de Schumacher, reveló la naturaleza de las *crisis contemporáneas*, que ya no se derivan de los *ciclos económicos*, sino del tamaño que han llegado a adquirir y tienen las actividades económicas. Planteó por ello la necesidad de *devolver a una escala humana a los cuerpos políticos*, para poder remplazar las dimensiones oceánicas de la *integración globalizadora* por diques de mercado locales y pequeños cuerpos políticos interconectados pero altamente autosuficientes, cuyas fluctuaciones económicas puedan ser controladas...

"...no porque los líderes tengan diplomas de Oxford o Yale, sino porque las ondas de un estanque, no importa quién las mueva, nunca pueden asumir la escala de las grandes olas que atraviesan las masas de agua unificada de los mares abiertos".⁹⁴

⁹³ Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo: una civilización negada*. Ed. SEP-CIESAS, 1987.

⁹⁴ Cfr. Leopold Kohr. *Size Cycles*, en *Fourth World Review*, # 54, 1992. (Originalmente publicado en *El Mundo de San Juan*, 1958, y reproducido en *Opciones*, Suplemento de *El Nacional*, núm. 49, 26 de noviembre de 1993).

Según la tesis de Kohr, se necesitaría *desmantelar burocracias ineficientes y corruptas*, como proponen los liberales, pero en vez de *privatizar las funciones del Estado*, como ellos postulan hacer, se trataría en contrario de *socializarlas*: dejarlas en manos de la gente, al devolver los cuerpos políticos a una escala adecuada.

Es esto, por cierto, lo que parecen buscar actualmente muchos movimientos populares en México, que se resisten a rendir sus *experiencias de autogobierno real a una democracia individualista y estadística*, manipulada por partidos y medios de comunicación, que en parte alguna ha sido capaz de cumplir lo que ofrecen sus defensores. Al viejo lema del *centralismo democrático*, están oponiendo el *descentralismo*: parecen convencidos de que la democracia depende del localismo, de las áreas locales en que la gente vive. Lummis, por eso, tenía razón cuando afirmaba: "*Democracia no significa poner el poder en algún lugar distinto a aquel en que la gente está.*"⁹⁵

El estilo propiamente democrático, basado en comunidades urbanas y rurales, es manifiestamente imposible en la forma del *Estado-nación centralista*. Pero las dificultades para mantener su vigencia en la escala de las sociedades modernas no son en modo alguno insuperables. Es posible concebir y llevar a la práctica modalidades de "*Estado*" o "*nación*" en que se armonice la coexistencia de esas comunidades y se reserven algunas funciones generales, bien delimitadas, a cuerpos políticos que retengan el estilo realmente democrático de aquellas. Mientras en el *Estado-nación* las esferas civiles tienden a constituirse como residuo (lo que el Estado no ha absorbido para sí), en los nuevos diseños son

⁹⁵ Lummis, op. cit. p.p. 78-79. De ahí, además, que le asista la razón a la politóloga Paulina Fernández cuando ha planteado que la aportación más importante del *discurso político zapatista* es la que supone "*revolucionar la cultura política de la sociedad civil*", de tal forma que se entienda que más que conquistar espacios de poder (acordados con grupos en el poder, sacrificando la democracia en nombre de ella misma), el EZLN está proponiendo "construir espacios de democracia". Vid. En La Jornada, 19-1-96.

las funciones que se reservarían al Estado las que deben aparecer como residuo: tendrá sólo aquellas que los cuerpos políticos en que la gente ejerce directamente su poder no puedan absorber.

Hasta hace relativamente poco tiempo, la palabra *democracia* o "*Estado popular*" se empleaba aún para designar al *Estado* o *comunidad* en que el gobierno reside en el conjunto de la gente. Todavía en 1881 pudo decirse: "*se nos llama democracia porque la administración está en las manos de los más, no de unos cuantos*" (Oxford English Dictionary). Sin embargo, el diseño europeo del Estado-nación, netamente occidental y capitalista, cambió el significado de sus términos constitutivos y adquirió hegemonía universal. Quedaron así de lado múltiples tradiciones de organización del Estado y de formas de existencia de la nación, que hoy podrían renovarse.⁹⁶ Un empeño actual de *reconstrucción de la sociedad* desde su base misma tendría numerosos referentes históricos para apoyar una *invención sociológica contemporánea*. De algún modo es eso lo que nos interesa alumbrar aquí, y es justamente eso también lo que ha hecho el EZLN a partir de su grito justiciero de *¡Ya Basta!*

Tal empeño contaría, además, con la oportunidad histórica para intentarlo: en las circunstancias actuales, la función principal atribuida al *Estado-nación*, la administración de la *economía nacional*, está desapareciendo rápidamente. Al tiempo que se pretende transferir esa función a estructuras "*macro-nacionales*", se ha reavivado el impulso por recuperarla para comunidades y regiones. Se está generando así la tensión social y política que comienza a dar factibilidad al empeño de dar una nueva forma a los cuerpos políticos, incluyendo a los "Estados". Aunque la forma *externa* de los Estados-nación permanezca aún por mucho tiempo,

sobreviviendo a la extinción de su contenido, tal como la forma monárquica persiste hasta hoy en los rituales de diversos estados-nación, los contenidos *internos* se están modificando rápidamente. La persistencia de la estructura actual abre una *opción apocalíptica: la de gobernar por la fuerza y con el mercado*. Su liquidación, en cambio, abre toda suerte de opciones, como han estado haciendo evidente *federalistas* de todo el amplio espectro ideológico.

En México, tenemos el "*tiempo contado*", no tanto para arraigar la *democracia formal*, según piensa Enrique Krauze⁹⁷, o parecen creer los partidos políticos de oposición y hasta militantes del PRI que no se han enterado que perdieron el Poder Ejecutivo, sino para elegir entre las *dos vías que definen nuestra encrucijada*: la de un *creciente autoritarismo*, en que el Estado "*democrático*" será cada vez más forma desnuda de poder, un *Estado policiaco* dedicado a proteger al capital de sus propios excesos, o la de una *sociedad que se dedica a construir un auténtico poder popular*.

Para este fin, no basta consolidar y profundizar la democracia en sus espacios propios, en las *comunidades de base rurales y urbanas*. Es preciso, al mismo tiempo, reivindicar para la gente el recurso al *procedimiento, jurídico y constitucional*. A medida que la catástrofe se convierte en *crisis política* y el Estado, como *sociedad por acciones*, pierde legitimidad, se reafirma la necesidad de un procedimiento constitucional. Igualmente, la pérdida de credibilidad de los partidos, como fracciones rivales de accionistas, subraya la importancia de recurrir a los *procedimientos contradictorios en política*.⁹⁸

⁹⁶ Ver, por ejemplo, Ashis Nandy. "El Estado", en: Wolfgang Sachs (Ed.), *The Dictionary of Development: A Guide to Knowledge as Power*, London: Zed Books, 1991.

⁹⁷ Enrique Krauze, *Tiempo Contado*, Ed. Océano, México 1996.

⁹⁸ Así lo consigna Iván Illich en su obra *La convivencialidad*. Ed. Posada, México 1978, p. 207.

las funciones que se reservarían al Estado las que deben aparecer como residuo: tendrá sólo aquellas que los cuerpos políticos en que la gente ejerce directamente su poder no puedan absorber.

Hasta hace relativamente poco tiempo, la palabra *democracia* o "*Estado popular*" se empleaba aún para designar al *Estado* o *comunidad* en que el gobierno reside en el conjunto de la gente. Todavía en 1881 pudo decirse: "*se nos llama democracia porque la administración está en las manos de los más, no de unos cuantos*" (Oxford English Dictionary). Sin embargo, el diseño europeo del Estado-nación, netamente occidental y capitalista, cambió el significado de sus términos constitutivos y adquirió hegemonía universal. Quedaron así de lado múltiples tradiciones de organización del Estado y de formas de existencia de la nación, que hoy podrían renovarse.⁹⁶ Un empeño actual de *reconstrucción de la sociedad* desde su base misma tendría numerosos referentes históricos para apoyar una *invención sociológica contemporánea*. De algún modo es eso lo que nos interesa alumbrar aquí, y es justamente eso también lo que ha hecho el EZLN a partir de su grito justiciero de *¡Ya Basta!*

Tal empeño contaría, además, con la oportunidad histórica para intentarlo: en las circunstancias actuales, la función principal atribuida al *Estado-nación*, la administración de la economía *nacional*, está desapareciendo rápidamente. Al tiempo que se pretende transferir esa función a estructuras "*macro-nacionales*", se ha reavivado el impulso por recuperarla para comunidades y regiones. Se está generando así la tensión social y política que comienza a dar factibilidad al empeño de dar una nueva forma a los cuerpos políticos, incluyendo a los "Estados". Aunque la forma *externa* de los Estados-nación permanezca aún por mucho tiempo,

sobreviviendo a la extinción de su contenido, tal como la forma monárquica persiste hasta hoy en los rituales de diversos estados-nación, los contenidos *internos* se están modificando rápidamente. La persistencia de la estructura actual abre una *opción apocalíptica: la de gobernar por la fuerza y con el mercado*. Su liquidación, en cambio, abre toda suerte de opciones, como han estado haciendo evidente *federalistas* de todo el amplio espectro ideológico.

En México, tenemos el "*tiempo contado*", no tanto para arraigar la *democracia formal*, según piensa Enrique Krauze⁹⁷, o parecen creer los partidos políticos de oposición y hasta militantes del PRI que no se han enterado que perdieron el Poder Ejecutivo, sino para elegir entre las *dos vías que definen nuestra encrucijada*: la de un *creciente autoritarismo*, en que el *Estado "democrático"* será cada vez más forma desnuda de poder, un *Estado policiaco* dedicado a proteger al capital de sus propios excesos, o la de una *sociedad que se dedica a construir un auténtico poder popular*.

Para este fin, no basta consolidar y profundizar la democracia en sus espacios propios, en las *comunidades de base rurales y urbanas*. Es preciso, al mismo tiempo, reivindicar para la gente el recurso al *procedimiento, jurídico y constitucional*. A medida que la catástrofe se convierte en *crisis política* y el *Estado*, como *sociedad por acciones*, pierde legitimidad, se reafirma la necesidad de un procedimiento constitucional. Igualmente, la pérdida de credibilidad de los partidos, como fracciones rivales de accionistas, subraya la importancia de recurrir a los *procedimientos contradictorios en política*.⁹⁸

⁹⁶ Ver, por ejemplo, Ashis Nandy. "*El Estado*", en: Wolfgang Sachs (Ed.), *The Dictionary of Development: A Guide to Knowledge as Power*, London: Zed Books, 1991.

⁹⁷ Enrique Krauze, *Tiempo Contado*, Ed. Océano, México 1996.

⁹⁸ Así lo consigna Iván Illich en su obra *La convivencialidad*. Ed. Posada, México 1978, p. 207.

Los procedimientos políticos y jurídicos se encuentran estructuralmente encajados uno en otro. Juntos forman la *estructura de la libertad*, y es de *libertad*, por cierto y ante todo, de lo que trata la *lucha democrática radical* de los *sin rostro zapatistas*, no de simple “bienestar”. Este tema será profundizado hasta el siguiente capítulo. Por lo pronto, bástenos aquí recordar unas palabras de *Ivan Illich*:

“El concepto de Derecho conserva toda su fuerza, aun cuando la sociedad reserve a los privilegiados el acceso a la maquinaria jurídica; aun cuando, sistemáticamente, escarnezca a la justicia y vista al despotismo con el manto de simulacros de tribunales.”⁹⁹

Al recurrir al *procedimiento jurídico*, la articulación eficaz de los movimientos populares locales y temáticos pueden hacer valer políticamente el *poder de la gente* sin entregarlo y, por lo contrario, creando los espacios para que se ejerza y limitando progresivamente el del Estado, tanto durante la *transición* como en su *desembocadura constitucional*.

Para vivir en la *condición democrática*, no en su *ilusión*, en los términos que sugiere la *democracia radical*, es preciso que la “*sociedad civil*” se haga o devenga directa e inmediatamente *política*¹⁰⁰ en un sentido nuevo, como de alguna manera enteramente explícita está planteando uno de los proyectos políticos que intentan influir, en

⁹⁹ Ibid. p. 209.

¹⁰⁰ Esta formulación —dicho sea de paso— debe distinguirse claramente de la versión corporativa que se ha empleado para legitimar el régimen dominante, que confunde los espacios en que se ejerce realmente el poder de la gente y los que utiliza el Estado para controlarla, a través de sus “representantes”. “En nuestra realidad”, ha dicho el tristemente célebre Manuel Camacho, “la *sociedad civil* está fuertemente imbricada con la *sociedad política*. Forman parte de esa realidad política el origen revolucionario del Estado, su permanencia, la reproducción de sus valores, prácticas y procedimientos políticos, la existencia de organizaciones sociales y políticas que penetran hasta los sitios más recónditos, el agrupamiento de la diversidad regional, la conjunción de una gama amplia de intereses, la existencia de instituciones estructuradas y la presencia de numerosos cuadros de políticos profesionales y de administración públicos”. Manuel Camacho Solís, *Democracia contemporánea*, México 1988. Ed. SEDUE, p. 12. Como podemos ver, las “realidades” así planteadas no hacen sino destacar las dificultades que será preciso enfrentar, en nuestro caso, para separar claramente las iniciativas de la sociedad civil del tejido de controles políticos del Estado. Está, además y de por sí, muy claro, que una cosa es el uso retórico de la noción democrática en los términos de Camacho, y otra cosa, muy distinta, el significado real que desde el proyecto zapatista ha de dársele.

México, hacia la configuración de un *nuevo régimen*, en cuanto que *fruto de la transición: el del EZLN*.

3.3. LA SOCIEDAD CIVIL: UN FENÓMENO EMERGENTE

Al preguntarle al *Subcomandante insurgente zapatista Marcos*, si no estaban apostando demasiado a la *sociedad civil*, éste respondió sin vacilación: “¡Y cómo no hacerlo, si ha demostrado varias veces de lo que es capaz!”. Posteriormente, cuando se le hizo ver que parecía aún muy desorganizada y hasta un poco lenta, señaló en una mueca plena de sorna oculta tras el pasamontañas y que hacía adivinar una sonrisa: “Y sin embargo se mueve.”¹⁰¹

Las referencias a la “*sociedad civil*” han sido constantes en el discurso de los *zapatistas*. Han encontrado siempre amplio eco, pero también han sido una fuente permanente de confusión dada la larga y retorcida historia conceptual y práctica de la expresión.¹⁰² No hace falta recorrer esa historia, sin embargo, para apreciar el *sentido* de sus usos recientes, propios de un contexto histórico muy específico.

En su encarnación actual, la noción de sociedad civil se identifica muy claramente con *movimientos populares*, lo mismo en Europa del Este que en América Latina, que no adoptaron las formas clásicas de las *organizaciones de clase* o *los partidos* para sustituir *regímenes autoritarios*. Sus referentes teóricos incluyen a menudo a *Gramsci* (como hemos visto apartados atrás), pero también emplean ideas y experiencias que proceden de muy diversas tradiciones. El denominador común de esos movimientos es la *autonomía* de las organizaciones que los forman, su *independencia* del Estado y su *antagonismo* respecto a él.

¹⁰¹ *La Jornada*, 25–26 de agosto de 1995.

¹⁰² Un amplio análisis del concepto puede encontrarse en Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theorie*, Cambridge, Mass. Ed. MIT Press, 1992. Ver también Adam Ferguson, *An Essay on The History of Civil Society*. Ed. Farnborough, 1969.

Esta noción de sociedad civil nada tiene que ver con los usos que actualmente se dan a la expresión en las concepciones del *pluralismo liberal*, más acordes con la tradición. En esas versiones, en vez de *organizaciones independientes de la gente* y los *movimientos populares*, las *empresas privadas* aparecen como el actor central de la “*sociedad civil*”, que es guiada por un *espíritu de competencia*.¹⁰³ El antagonismo con el Estado es de un orden diferente. De hecho, cuando liberales y neoliberales proclaman ahora: “*tanta sociedad como sea posible, tan poco gobierno como sea necesario*”, expresan en el fondo, lo *contrario* de lo que están planteando teórica y prácticamente los movimientos populares, que buscan tanto gobierno de los comportamientos y los acontecimientos como sea posible, pero por parte de la propia gente, en su vida cotidiana. Parece haber coincidencia en cuanto a la necesidad de reducir, marginar y controlar al Estado, pero los liberales trasladan la *función* de gobierno a la empresa privada, bajo la ilusión *pseudoanarquizante* del mercado autorregulado, mientras la encarnación popular de la sociedad civil intenta arrebatársela al Estado para devolverla a la gente, no a la empresa privada, la que, por lo demás, tampoco parece inspirarle mayor confianza.¹⁰⁴

¹⁰³ Hay que decir que esta línea de pensamiento lleva a afirmar que “los Estados Unidos han tenido”, por ejemplo, “la más completa *sociedad civil* (...) quizás la única en la historia política”. Ver Daniel Bell, “*American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society*”. Ed. Public Interest, # 95, September of 1989, p.p. 56 y 57. Tal afirmación está en manifiesta contradicción con el uso actual del término, incluso respecto a Estados Unidos. Se ha señalado, al respecto, que la desarticulación de la sociedad civil, su virtual inexistencia, explica buena parte de los predicamentos actuales en ese país. Ahí, como en buena parte de las clases medias de México y de otras partes, la condición social normal determina que los individuos sólo puedan actuar y expresarse políticamente en la forma de masas, y que al carecer de espacios sociales en que puedan ejercer formas propias de gobierno, tienen que depender de representantes. Para la discusión de los ideales liberales y la sociedad civil, ver en: Robert A. Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. Ed. New Haven, Yale University Press, 1961; Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics*. Ed. Garden City, N.Y. Anchor Books, 1960.

¹⁰⁴ La empresa privada, sobre todo en su forma de gran corporación, surge generalmente de la sociedad, más que del Estado, y puede llegar a someterlo a control, más que a la inversa, lo que lleva a asimilarla a la noción de sociedad civil. Sin embargo, como se ha demostrado claramente en el proceso de privatización, el traslado de funciones del Estado a la empresa privada no es sino un cambio en la forma de administrar el Estado-nación, decidido por su consejo de accionistas, que no rescata para el pueblo esa esfera. La oposición que puede existir entre la empresa privada y el Estado no es antagonismo (como el de la sociedad civil), sino mera contradicción de intereses entre accionistas: en rigor, no pueden existir uno sin el otro. La empresa misma no es una creación autónoma de la gente, del pueblo, aunque uno de sus miembros la haya fundado: no puede expresar ahí su poder, ni en forma directa, en el seno de la empresa, ni a través de la ilusoria “soberanía del consumidor”, en el mercado. Los sindicatos, inclusive, así sean constituidos por plena iniciativa de los trabajadores, tienen como claro límite su existencia en la esfera de la empresa, del capital: su organización tiene que montarse sobre la que el capital les ha dado al contratarlos. Su fuerza organizativa y política se ve anulada cuando el propio capital les priva de su condición de trabajadores, con el cierre o traslado de la empresa, hecho, sí, que se ha convertido en arma del capital transnacional para imponer condiciones de menor empleo y salario.

Carlos Monsiváis —por su parte— precisó las circunstancias en que la expresión adquirió en México nuevo sentido. Por mucho tiempo aludía solamente a la *autonomía de los gobernados, tolerada por el Estado*. Los *empresarios* y el PAN, lo mismo que la *Iglesia*, adaptaron la expresión a sus propósitos, y la *izquierda* la vio con recelo:

*“Pero el terremoto (de 1985) determina el auge del término. Y ya el 22 de septiembre su uso se generaliza, al principio sinónimo de ‘sociedad’, sin ningún acento en los aspectos organizativos. Y a principios de octubre, la práctica es dominante: sociedad civil es el esfuerzo comunitario de autogestión y solidaridad, el espacio independiente del gobierno, en rigor la zona del antagonismo.”*¹⁰⁵

Monsiváis destaca así algunos elementos que dan contenido específico al uso actual de la expresión: la *sociedad civil* es la *esfera de la sociedad que se organiza en forma autónoma*, en oposición a la esfera que ha sido establecida por el Estado y que está directamente controlada por él o se le asocia. No es un sustituto de otras expresiones que tienen la misma carga de antagonismo y semejante sentido político general. No es, por ejemplo, el “*partido de vanguardia*”, como agente del cambio histórico. A diferencia de una *clase* o *partido*, que se levantan y buscan tomar el poder del Estado, para implantar desde él el régimen de su preferencia, la *sociedad civil* se otorga a sí misma el poder al levantarse, o, para ser más exactos, con su movilización hace efectivo el poder que ya tiene. En vez de ocupar el *Estado* y remplazar a sus dirigentes, *se mantiene contra él*, lo margina, lo controla. No está formada por masas: no es un rebaño, sino una multiplicidad de diversos grupos y organizaciones, formales e informales, de gente que actúa de conjunto por una variedad de propósitos. Por esa misma condición organizativa, en pequeños grupos, no conduce a la “*tiranía*”

de la mayoría”; de hecho, su forma de operar se asemeja al modelo de sociedad que el inventor de la expresión “*tiranía de la mayoría*”, Alexis de Tocqueville, consideró la mejor protección contra ella.¹⁰⁶ Además, tampoco conduce a una *dictadura burocrática a cargo de la “revolución”*.

Andrés Aubry dio aún mayor precisión al sentido actual del término en los movimientos populares, al rastrear el contexto histórico en que surgió. Para él, la expresión alude a una nueva semántica de la transformación social, que incluye nuevos conceptos y compromisos. Encarna nuevas formas de movilización, que se manifiestan en el uso de nuevos términos. La *insurgencia* sustituye a la *guerrilla*, como forma de designar iniciativas radicales que provienen de la sociedad. Se pone creciente énfasis en el componente *civil* de la lucha, que pasa a una nueva fase: *sociedad civil, insurrección civil, resistencia civil*. La expresión *liberación nacional* atraviesa todo el proceso y legitima la *guerrilla*, la meta de los insurgentes, las alternativas al desarrollo y la lucha pacífica de la sociedad civil. En la década de los ochenta, tras el fracaso del gobierno y los partidos en el manejo de la crisis, la gente se politiza a sí misma en los pueblos y en los barrios; subraya siempre que sus organizaciones son *independientes*. Sus iniciativas no derivan su fuerza de un líder o una ideología, sino de una *organización*, a la cual dan nombres significativos: *unión, alianza, bloque, coordinación, convergencia, frente*. Aubry subraya, como Monsiváis, que el terremoto de 1985 reveló al mundo la creatividad y madurez de estas organizaciones independientes, de la “sociedad civil”, y describe la reacción gubernamental ante su aparición: *cooptación y represión*. Su análisis lleva hasta enero de 1994, cuando los zapatistas anuncian su *¡Ya Basta!* “Después de haber intentado todo para poner en práctica la legalidad” y buscan el despertar del pueblo y de sus “organizaciones independientes”. Afirmaron no ser una *guerrilla*, tanto por su número

¹⁰⁶ Lummis, op. cit. pp. 30-31.

como por su subordinación a una estructura no militar; *más que tomar el poder, quieren ser catalizadores de la sociedad civil para modificar el sistema de gobierno.* En México, concluye Aubry, la reapropiación de la democracia ha operado un deslizamiento de conceptos. Desde la *Constitución de 1917*, la soberanía se hizo residir en “el pueblo”, una expresión que aclara la de nación o es su alternativa. Los movimientos populares de la última década y en particular los de 1994 hacen aparecer una prolongación de ese deslizamiento: “las formas de organización que se da el pueblo, aun provisional y eventualmente revocables, son las de la sociedad civil, cuya expresión define *‘la voluntad popular’*.”¹⁰⁷

Por su parte, *Raymond Williams* ha observado que las diferencias en significado de las palabras en uso, en una época determinada:

*“...no son usualmente percibidas como una variación histórica en el término; normalmente cada posición es descrita como ‘el único verdadero significado’, y el uso alternativo es visto como propaganda o hipocresía...”*¹⁰⁸

Un fenómeno de esta índole ha ocurrido sin duda con la expresión “*sociedad civil*”. Más allá del debate académico y político sobre el término mismo, parece indudable, a estas alturas, que es capaz de expresar una variación histórica de contenido, en México y en otras partes, que le han impreso los movimientos populares de este periodo, regenerando y transformando así el sentido de su *constitución autónoma*.

¹⁰⁷ Andrés Aubry, “*La ilusión democrática*”, en *Archipiélago*, # 9. Reproducido en *Opciones, Suplemento de El Nacional*, # 31, 19 de marzo de 1993, p. 3.

¹⁰⁸ Raymond Williams, *Keyword. A Vocabulary of Culture and Society*. Ed. Oxford University Press, New York, 1976, p. 43.

3.4. LA VINCULACIÓN ENTRE AUTONOMÍA Y DEMOCRACIA

“*Autonomía*” es una palabra de larga tradición en los movimientos populares mexicanos. En la tercera década del siglo pasado, la lucha por la *autonomía universitaria* forjó un conjunto de evocaciones que reaparecieron en la década de 1970, y se unieron naturalmente a la expresión *sociedad civil* para acotar la nueva semántica de la transformación social, en la que no se entienden una sin la otra. En 1985, por ejemplificar, un amplio grupo de damnificados del terremoto y organizaciones independientes formaron una red a la cual denominaron *Red Intercultural de Acción Autónoma*.

El *levantamiento zapatista* puso la cuestión de la *autonomía* en el centro del debate político en México, particularmente en relación con los pueblos indios. Mientras el gobierno reaccionaba con virulencia ante la expresión, rechazándola de plano, numerosos grupos empezaron a hacerla suya. Uno de ellos creó en febrero de 1995 la *Asamblea Nacional India Plural por la Autonomía* (ANIPA), que desde entonces ha intentado encabezar esa demanda en el seno del movimiento indio. En el *Foro Nacional Indígena*, convocado por los zapatistas a principios de 1996, el tema ocupó un espacio central y de hecho definió el meollo de las demandas indias, como se mostró también en las negociaciones de *San Andrés Larráinzar* o *Sacamch'en de los pobres*, donde el gobierno se vio finalmente obligado a aceptar el término y algunos de sus elementos principales. Muchos grupos no indios, al mismo tiempo, empezaron a hacer suya la propuesta.

Los *zapatistas* se niegan a especificar su propia noción de *autonomía*, la que aplican en sus comunidades *de facto*: reconocen que no es la única ni necesariamente la mejor. Aún menos desean definir *la* forma de la autonomía, como intenta la ANIPA en relación con los pueblos indios.

Por una parte, consideran que sus planteamientos sobre la necesidad de autonomía, que hacen por ser mayoritariamente indígenas, dispone de una implicación que resulta extendible a otros planos de la vida social:

*“Puede igualmente (la autonomía) aplicarse a los pueblos, a los sindicatos, a los grupos sociales, a los grupos campesinos, a los gobiernos de los estados o a los estados que son nominalmente libres y soberanos dentro de la Federación.”*¹⁰⁹

De otro lado, su lucha se orienta a la *creación de espacios políticos* para que todos los grupos y comunidades puedan discutir libremente sus propuestas sociales y establecer su propia forma de *autonomía*. “Hemos presentado nuestras propuestas”, advierten, “pero hemos dicho repetidamente que no las impondremos a nadie.”¹¹⁰

No deja de ser interesante que esta propuesta, abierta y democrática, sea acusada de *fundamentalismo* desde la derecha o la izquierda. Roger Bartra, por ejemplo, advirtió recientemente de las “*tendencias fundamentalistas*” en quienes rescatan viejas ideas, como la de *autonomía*, “referida a la posibilidad de que comunidades o regiones con alta proporción de indígenas sean administradas mediante formas propias de gobierno, adaptadas a las singularidades étnicas de la población”. Para él, se trata de “una *solución patrimonialista* –en el sentido que *Max Weber* le daba a la palabra– que garantiza el control del poder a un estamento específico de la población”.¹¹¹

Roger Bartra se equivoca: la *demanda de autonomía de los pueblos indios* implica, ante todo, respeto y reconocimiento para lo que ya tienen. No es una propuesta ideológica o una tierra prometida. “La *autonomía* no es

¹⁰⁹ Autonomedia, *¡Ya Basta! Documentos en the New Mexican Revolution*, Nueva York: Autonomedia, 1995, p. 298.

¹¹⁰ Autonomedia, *Ibid.*, p. 299.

¹¹¹ Roger Bartra. En “*Tentación fundamentalista y síndrome de Jezabel*” Semanario político *Enfoque*, Suplemento del Diario *Reforma*, 16 de junio de 1996.

algo que tengamos que pedirle a alguien o se nos pueda conceder”, ha precisado un dirigente yaqui; “poseemos un territorio, en el que ejercemos gobierno y justicia a nuestra manera, lo mismo que capacidad de *autodefensa*. Exigimos ahora que se reconozca y respete lo que hemos conquistado”.¹¹²

Pero no sólo demandan respeto y reconocimiento a lo que ya tienen. Están transformando su *resistencia* en una *lucha de liberación*, que pugna por una nueva sociedad “democrática” en que puedan coexistir en armonía con otros pueblos y culturas sin abandonar sus formas propias de gobierno y organización social. Exigen lo que ya realizan todos los días –con prácticas que les han permitido sobrevivir con todo en contra. Con los ojos bien abiertos, resisten ahora frente al sueño neoliberal, que se ha vuelto pesadilla para ellos y para cuantos les ofrecen solidaridad. Comprueban también que la *democracia formal* se emplea para adormecer a la gente y mantenerla atrapada en aquella ilusión. Como advierten los zapatistas, saben bien “que las cosas sólo cambiarán si hay también cambios allá arriba”. Piensan que las *reformas del Estado* prometidas no modificarán su estructura básica. “Están cambiando las hojas de los árboles, pero las raíces también están dañadas.”¹¹³

Esta noción de *autonomía* no es sino otra forma de manifestación de la “*democracia radical*”. Supone un *gobierno propio*, que se ejerce en su propio ámbito por quienes lo integran, y en el cual *se manda–obedeciendo*. El *poder* no se *delega* en gobernantes que

¹¹² Intervención en la tercera reunión de la *Asamblea Indígena Plural por la Autonomía* (ANIPA), celebrada en Oaxaca en agosto de 1995. Como ha precisado Robert Vachon, reivindicaciones como la del dirigente yaqui, inscritas en la tradición autóctona contemporánea, no deberían plantearse como *autonomía* sino como *ontonomía*: “La noción de *autogestión* (del griego *autos*: sí mismo), está basada en una visión de *autonomía* “*homocentrista–individualista–racionalista*”, que se encuentra en las antípodas de la visión de *ontonomía autóctona tradicional*, “*cosmocéntrica–comunitaria–mítica*”. (Robert Vachon, “*Ontogestión y desarrollo: la tradición autóctona contemporánea de ontogestión y solidaridad cósmica*”. *Opciones*, 21 de febrero de 1993.

¹¹³ *Autonomedia*. Ibid, p. 299.

queden "autonomizados" (en sentido negativo) de los gobernados por el periodo de su mandato, en los términos prescritos en la *democracia de representación*: las autoridades, responsables de las funciones específicas que se les encomiendan, son revocables en todo momento. *Así el poder se asume colectivamente.*

La *administración de la justicia*, entre los pueblos indios, no es la aplicación descentralizada de normas comunes, cuya aplicación se confía a profesionales, sino el ejercicio de un *régimen jurídico alterno*, fundado en la vitalidad de la costumbre cambiante y según normas no codificadas. La "*jurisdicción*" no se establece como un ámbito de aplicación de las leyes generales o del régimen de gobierno centralizado, sino como un *espacio realmente autónomo*, que *limita y acota al poder estatal*, lo mismo que al *económico*.

La cuestión de *la tierra*, entre ellos, guarda poca relación con las instituciones que se ocupan de regularla, como *mercancía artificial*, en las *sociedades industriales modernas*.¹¹⁴ Entienden su territorio como un *ámbito de responsabilidad sobre la naturaleza y la sociedad*, a partir de una noción de *horizonte* —horizontal—, en que la *ocupación* no es equivalente a *propiedad*: su actitud, que por lo demás refleja una "*cosmovisión*" de la naturaleza, impide concebir siquiera la posibilidad de apropiársela de modo excluyente. El territorio define un ámbito de responsabilidad sobre la naturaleza y la sociedad y acota el *horizonte* de la interacción con otros, más que establecer *fronteras* asociadas con la propiedad. Dentro del territorio de la comunidad, se asignan tierras a sus miembros sin convertirlas en propiedad privada. Los pueblos indios no cejan en su reivindicación de los territorios que les han quitado, y exigen

¹¹⁴ Karl Polanyi. *La gran transformación*, México, Ed. FCE, 1992.

ahora respeto a sus propias formas de concebir lo que se hace en ellos con la tierra y la propiedad.

La *capacidad de autodefensa* de los pueblos indios no equivale a la función gubernamental de vigilancia, para que se ocupen de su propia seguridad, subordinados a las leyes generales y a los mandos jerárquicos del Estado. Expresa la *decisión y capacidad de resistir*, aun con las armas, las intromisiones económicas, políticas y militares del mercado o el Estado en la vida comunitaria.

Todo ello existe, de una u otra forma, en numerosas comunidades indias y en menor grado en otros grupos, rurales o urbanos, tolerado en diversa medida por las autoridades. Pero se ha practicado siempre a contrapelo del régimen dominante —y su *formación social* correspondiente—, y está continuamente expuesto a contradicción y disolución al extenderse “*el imperio de la ley*” y la invasión administrativa de la vida cotidiana, junto con la generalización de la *explotación económica moderna*.

La demanda actual exige, ante todo, reconocimiento y respeto por las instituciones y *prácticas autónomas*. “Como pueblos indígenas que somos”, han señalado los zapatistas, “exigimos *governarnos por nosotros mismos* (¡ojo! El *autogobierno* como expresión concreta de la *democracia radical*) con *autonomía*, porque ya no queremos ser *súbditos* de la voluntad de cualquier poder nacional o extranjero... La *justicia* debe ser administrada por las propias comunidades, de acuerdo con sus usos, costumbres y tradiciones, sin intervención de gobiernos ilegítimos y corruptos.”¹¹⁵

Como vemos, enfrentan así el doble desafío de consolidarse en sus propios espacios, una vez que sean reconocidos en la ley y en la

¹¹⁵ *Autonomedia*, 1995, p. 297.

práctica institucional, y de proyectar ese estilo político —ese *ethos*— al conjunto de la sociedad, sin imponerlo a nadie.

La reacción del *Estado* y los *partidos* contra la *autonomía* dispone de buenos motivos pero malas razones. Es cierto que la *lucha autonómica*, definida en estos términos, plantea una clara amenaza de *disolución al régimen dominante* y socava las bases de existencia del *Estado-nación* que importaron los fundadores de México y que se consolidó en el curso de su *vida independiente*. Pero no es cierto que contenga elementos de *separatismo*¹¹⁶ o *fundamentalismo*, como se ha argumentado, ni que suponga la fragmentación del país o la formación de castas o estamentos "*patrimonialistas*". El reconocimiento de la *autonomía de los pueblos indios*, de su libre determinación cultural, que quedó de manera explícita en los *Acuerdos de San Andrés*, cuestiona el pacto social formalmente vigente, heredado de la revolución y paulatinamente desmantelado en las últimas décadas. Exige otro nuevo. Al cambiar con ello el contenido de la vida social, tendrá que cambiar el continente, que ya no podrá ser, en principio, el de un Estado-nación, al dotarse de nuevo sentido a la nación, que así podrá fortalecer su unidad. La *forma* es siempre *fondo*. No puede reducirse la democracia a una mera forma que puede admitir contenidos antidemocráticos. O se trata de una *transformación de forma y de fondo*, o no es transformación alguna.

El *régimen de autonomía local* que así se plantea no surge como *contrapeso* del *poder estatal*, sino que hace a éste *superfluo*. En ese sentido, se aleja de la tradición autonomista europea, adaptada en Nicaragua y otras partes e impulsada en México por algunos grupos,

¹¹⁶ El *separatismo* está apareciendo, como tendencia real de grupo o de casta, pero no proviene de las demandas populares de autonomía. Lo reflejó, por ejemplo, el entonces coordinador de la diputación del PRI por Chiapas, Walter León Montoya, al señalar: "Los chiapanecos estamos reflexionando... separarnos de México". Advirtió que "hay una tendencia muy fuerte a decirle a México: déjenos, vamos a resolver nuestros problemas y vamos a ver si seguimos o nos separamos de México". Periódico *El Financiero*, del 12 de junio de 1996.

sobre todo en el marco de *ANIPA*. Quieren encuadrar la autonomía en el diseño actual del Estado, mediante un régimen que transfiera a regiones autónomas competencias y facultades de otras instancias, en un proceso de *descentralización política*. El gobierno y los partidos parecen querer menos de eso mismo. Buscan también acomodar la autonomía al diseño actual, pero acotando la descentralización política y reduciendo la transferencia de facultades al mínimo posible. No hay en este plano diferencias fundamentales de concepción; es cosa de regateo.¹¹⁷

La corriente de autonomía a que me he estado refiriendo, que a mi modo de ver representa el sentir generalizado de los *pueblos indios*, quiere también recuperar facultades y competencias que les ha sido arrebatada por el Estado, pero quiere, sobre todo, que dispongan libremente de sus propios espacios políticos y jurisdiccionales, para practicar en ellos su propio modo de vida y de gobierno. Esta aspiración es incompatible con el régimen actual, e incluso con el formato del Estado-nación; sólo puede materializarse en un largo proceso de *reconstrucción social y política* desde la base. Por esa razón, no se demanda ahora una decisión legal o institucional que establezca de golpe esa *autonomía*, lo que sería imposible. Se exige *reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos indios*, para que ejerzan libremente

¹¹⁷ Tiene razón Roger Bartra cuando apunta que esta noción de autonomía "ha sido bienvenida por varios sectores del gobierno que comprenden que la política indigenista de orientación integracionista ha llegado a un callejón sin salida". En realidad, se trata de la búsqueda por institucionalizar y mediatizar los afanes autonomistas. Roger Bartra, "*Tentación fundamentalista y síndrome de Jezabel*", suplemento de *Reforma*, 16 de junio de 1996. Pero de esa manera su argumento arroja el niño con el agua sucia de la bañera, al construir un alegato por la "democracia moderna" (occidental) ante las amenazas de "agresivas tendencias fundamentalistas" (¿indígenas?) eslabonadas con "nuevas formas de legitimación postdemocrática", que resulta un buen ejemplo del fundamentalismo democrático como el que algunos aducen se advirtió en la transición española: "En el punto en que la democracia se afirma como tabú de la tribu empieza a negarse a sí misma, a instituirse como manera desnuda de dominio, como bruta sinrazón sin otro objeto que el perpetuar el para tantos insoslayable estado de cosas. ¿No será ésta nuestra particular variante de fundamentalismo, el *fundamentalismo democrático*?", se pregunta R. Bartra. Dato curioso, hasta tragicómico, está dado por el hecho de que "la autonomía" del Congreso de la Unión, ha sido pretexto y base del rechazo del Senado y la mayoría de legisladores de la Cámara de Diputados a los Acuerdos de San Andrés.

la autonomía que ya poseen en un contexto menos rígido y hostil, para construir así, con otros mexicanos no indios, una *nueva sociedad*. Esta posición no sólo es inaceptable para el gobierno: le resulta enteramente incomprensible.

En *San Andrés*, paradójicamente, se sentaron las bases en 1995-1996, así sean limitadas, para avanzar en este último sentido, y se rechazó en apariencia lo que propone la corriente formalista. El caso de las *regiones autónomas* ilustra bien el enredo. La exigencia de esta última corriente de un *régimen de autonomía* que establezca regiones autónomas en la Constitución, como un *nuevo nivel de gobierno intermedio* entre el *municipio* y el *Estado*, al cuál se transfieran competencias y facultades suficientes, se rechazó de plano por el gobierno. Pero la parte gubernamental admitió en *San Andrés* algo que es aceptable para la otra corriente: el derecho y la libertad para que comunidades y municipios constituyan de hecho, por propia decisión, sus regiones autónomas, previa transferencia a aquellos de facultades y competencias. Lo que esta corriente no logró en *San Andrés* es que la *comunidad* se convierta en la *célula fundamental* del sistema político, antes que el *municipio*, y que una y otro tengan facultades y competencias autonómicas, formales y prácticas, mayores que las acordadas. Es probable que el asunto se enrede todavía más —como efectivamente acontecería después— en el proceso legislativo, antes de que empiece a aclararse en la cabeza y en la práctica, entre los pueblos indios, en el gobierno y en la sociedad.

En la versión formalista de la autonomía, el “*autogobierno*” o “*gobierno autónomo*” no es sino “un orden de gobierno específico, constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado”.¹¹⁸ Tal “autonomía” según la experiencia

¹¹⁸ Héctor Díaz Polanco, 1996, p. 109.

histórica, supone la *plena subordinación del pueblo en el orden estatal*. El conquistar esta autonomía sería una victoria pírrica: de hecho, se habría entregado la primogenitura por un plato de lentejas. A cambio de jurisdicción en un territorio administrativo, con instancias "*autónomas*" a las que se habrían transferido competencias y facultades del Estado centralista, se habría consolidado la estructura de éste y se habría introducido en el seno de las autonomías efectivas de la gente, de sus sistemas de gobierno propio, el virus de su disolución. A cambio de la posibilidad de avances en la democracia formal, en modo alguno garantizados por el esquema, se habrían filtrado los de la democracia radical. Cobra así claro sentido la expresión de un líder sumo, que opinó respecto del régimen establecido en esos términos en Nicaragua:

"Tiene sin duda algunos elementos interesantes. Lo que estamos poniendo a prueba para ver si puede ser realmente democrático".¹¹⁹

Es útil examinar en mayor detalle esta cuestión decisiva. En la tradición inglesa moderna, *self-government* y *local autonomy* (*autogobierno* y *autonomía local*) han llegado a ser equivalentes y expresan la forma en que se articula el funcionamiento de las unidades locales a la administración estatal. La *descentralización* fue el expediente empleado por el Estado centralista para imponerse sobre el ejercicio independiente de las libertades locales, afianzar su control y hacer más eficiente su administración. En Inglaterra, tras el cercamiento de los ámbitos de comunidad (*the enclosure of the commons*), que afectó sus bases materiales de existencia, se disolvieron las bases sociales y políticas de aldeas y parroquias mediante la *reforma de las leyes de pobres*, en 1834. La intervención del poder central se completó con las

¹¹⁹ Este comentario fue formulado en el *Simposio Indoamericano de Jaltepec de Candoyac*, en octubre de 1994. Existe una versión mimeografiada de sus memorias. La afirmación corresponde a Adelfo Regino, destacado intelectual y

leyes sobre poderes municipales (1835), *sanidad* (1848), *escuelas obligatorias* (1876) y *gratuitas* (1891), que culminaron en la *ley sobre gobierno local* (1888). La *descentralización administrativa*, la *autoadministración* (elección local de funcionarios) y la *democracia* (participación de los ciudadanos en la orientación de las políticas estatales), permitieron *integrar* la vida local a la administración centralizada, cuya creciente complejidad debilitó continuamente el manejo descentralizado en los asuntos locales y acentuó su dependencia del centro administrativo.¹²⁰

Estas tradiciones, en su versión de la Europa continental, fueron implantadas por los españoles en el territorio de lo que hoy es México como un *instrumento de dominación*. El *municipio* tuvo un claro carácter *centralista*, como forma descentralizada de ejercer la administración colonial. La resistencia de los pueblos indios a esa institución, hostil y ajena, cuyo carácter excluyente y forma vertical se mantuvieron en el México independiente y en el revolucionario, los llevó a consolidar y enriquecer estilos no formalizados de gobierno local propio, constituidos como lo opuesto a las instituciones centralistas. Cuando con el tiempo los pueblos indios se apoderaron de algunos de esos aparatos de gobierno, en ciertas zonas y nunca por completo, tendieron a *refuncionalizarlos* y a convertirlos en un *gozne* de relación con el Estado, en el que se reflejaban todas sus contradicciones con él.

Su lucha actual no estaría buscando el acceso más democrático a las estructuras del Estado, sino en el respeto a estilos y diseños que las rebasan. A la *descentralización democrática*, que no es sino una forma de alargar la correa del perro, opondrían el *descentralismo*, para contar con un auténtico gobierno propio, opuesto al *self-government*, un

jurista indígena seriamente comprometido con sus causas en general, y, particularmente, con la demanda de *autonomía pluriétnica*. Cfr. Memorias del Simposium Indoamericano de 1994, ponencia de Adelfo Regino.

eufemismo para la integración democrática de todos al aparato estatal. Mientras la *descentralización* tiene como premisa una noción del poder que lo centraliza en la cúspide, para delegar hacia abajo competencias, el *descentralismo* busca retener el poder en manos de la gente, devolver una escala humana a los cuerpos políticos, y construir, de abajo hacia arriba, mecanismos que deleguen funciones limitadas en los espacios de concertación que regulen la convivencia de las unidades locales y cumplan para ellas y para el conjunto algunas tareas específicas.

Autonomía, en este sentido amplio, no es sino *democracia real*, la cosa misma, el *poder del pueblo*. O, en fin, podemos afirmar para evitar convertir a los dos conceptos en sinónimos, que *la autonomía es algo menos que la democracia, pero también es algo más*. La autonomía no es necesariamente democrática *per se* en todos los casos, pero es, de acuerdo con Bobbio, "*la libertad de acción de la gente*". Los zapatistas, por su parte y sin embargo, están empeñados en una *autonomía* que se *sustente* en la democracia, pero que también sea *soporte* de ella, propiamente concebida, como *democracia radical*.

3.5. EL DERROTERO DE LA DEMOCRACIA RADICAL

La nueva encarnación de la *sociedad civil*, esa esfera autónoma del Estado y contrapuesta a él, tuvo innumerables manifestaciones en los últimos veinte años. Tras la revelación de 1985, en torno al terremoto, se extendió y profundizó su existencia en los siguientes años, a través de una variedad de iniciativas de organización y movilización. Fueron característicamente dispersas y a menudo carentes de continuidad, pero sirvieron para hacer circular las luchas populares. Buena parte de ellas encontraron un espacio de convergencia a partir del 1° de enero de 1994. Sin embargo, su eficacia para mostrar su solidaridad

¹²⁰ Cammelli, Marco. "*Autogobierno*", en N. Bobbio y N. Matteucci, *Diccionario de Política*. Ed. Siglo XXI, México, 1981. Tomo I (A-J), pp. 132-136.

con el EZLN, a fin de evitar su exterminio, primero, y luego su aislamiento por el Estado, no logró desembocar en formas apropiadas de articulación. La experiencia de la *Convención Nacional Democrática* resultó frustrante pero aleccionadora al respecto, y se sumó adicionada a muchas otras a lo largo de 1994 y 1995, para afirmar la necesidad generalizada de dotarse de cauces apropiados de expresión política general.

Se produjo en ese proceso, estimulada por los episodios de la coyuntura, una *mutación profunda* de esa *sociedad civil*, que llevó a amplios grupos sociales a perder confianza en las instituciones dominantes y en los gestores de la crisis. Tanto unas como otros perdieron así, para mucha gente, lo que les quedaba de respetabilidad, legitimidad y reputación de servir al interés público. Pocos piensan todavía que la propaganda del gobierno y los partidos para restaurar la confianza popular en las instituciones y en la orientación o reorientación de las políticas públicas podrá conseguirlo.

El propio gobierno ha estado por ello tomando medidas preventivas, que le permitan reaccionar con medidas de fuerza cuando se requiera. Los partidos y las estructuras locales de poder, por su parte, han estado intentando arreglos tras bambalinas que expresen más adecuadamente la nueva composición de fuerzas, que permitan en su caso los golpes de mano (y en su caso de timón) y en su momento generen la impresión de que se ha construido un nuevo dispositivo para encauzar la inquietud social, por medio de nuevos gestores de la crisis. Ni uno ni otros, empero, parecen haber percibido el verdadero carácter de ésta. Como se manifestó reiteradamente en *San Andrés*, adonde se trasladó —temporalmente— el *diálogo nacional*, la gente no está en ánimo de *revuelta popular*, sino de *rebelión política*, de *insurgencia pacífica*. No se prepara para la *guerra civil*, sino para una *paz transformadora*. Y no parece dispuesta a cejar en su impulso,

conformándose con cambios cosméticos. Intenta, conforme a la hipótesis aquí expuesta, modificar profundamente la sociedad mexicana, mediante la construcción progresiva de espacios políticos en que pueda hacerse del gobierno efectivo, en una sociedad auténticamente democrática.

En esas circunstancias fue presentada el 1° de enero de 1996 la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, mediante la cual los zapatistas invitaron a la sociedad civil sin afiliación partidaria a ser parte del *Frente Zapatista de Liberación Nacional* (FZLN), cuya creación se anunció en la propia Declaración. Lo definieron como una *fuerza política que no aspira al poder, pero que puede organizar las demandas y propuestas de la gente en forma tal que quienes manden, manden obedeciendo*, y que, sobre todo, *pueda organizar la solución de los problemas colectivos aun sin la intervención de los partidos políticos y el gobierno*. Subrayaron que *la función del gobierno es una prerrogativa de la sociedad y que es su derecho ejercer esa función*. Como *fuerza política*, el FZLN lucharía contra la concentración de la riqueza en pocas manos y la centralización del poder.

Desde el día de su aparición, la propuesta suscitó un amplio debate. El gobierno y los partidos celebraron lo que creían una transformación del EZLN en una fuerza política, pero tendieron a descalificar su planteamiento. Para muchos analistas, la idea de impulsar la democracia al margen de los partidos y la de una lucha política que no aspira al poder, a los puestos públicos, venía a ser equivalentes a invitar a presenciar un *arcoiris nocturno*. La *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona* tendría para las mentalidades tradicionalistas en política, incongruencias insoportables y vicios antidemocráticos. Pero en realidad, se trata de una *propuesta radicalmente democrática*, que cuestiona las ilusiones de la *democracia formal* pero también sus ideales superficialmente comprendidos.

Atenta contra la sabiduría política convencional y contra prejuicios ampliamente extendidos, no contra el sentido común y el ánimo popular. A pesar del escándalo que provoca, podría ser el medio para dar vuelo a la transición política pactada, que es opción forzada ante la descomposición caótica del régimen, pero se empantanó en los tratos oscuros del *Palacio de Covián de 1995* (sede de la Secretaría de Gobernación), que sólo produjeron una reforma electoral limitada y de implicaciones tan antidemocráticas como las de la propia *Ley Electoral* de antes de la *Reforma Política*.

La mayor parte de los mexicanos no milita voluntariamente en *partidos políticos* y muy pocos aspiran a ocupar un *puesto público*, una perspectiva que es para unos *inaccesible* y para otros *indigna*. Es aquí más agudo que en otras partes el desencanto con los partidos, que ha intensificado la resistencia popular a que intervengan en las decisiones de grupo. En cuanto al voto, se agrega ahora a la desconfianza tradicional por su validez la experiencia de su inutilidad real: lejos de producir los cambios deseables, en los hechos, ha propiciado lo contrario.

A esa conciencia de buena parte de los mexicanos apeló la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona del primero de enero de 1996*. Una sociedad profundamente descontenta y ansiosa de reacción ha estado creciendo y careciendo de cauces políticos adecuados para expresarse y para resolver los graves problemas políticos que México padece. Sin tener más opciones que las propuestas por el gobierno o los partidos, parecía condenada a la pasividad, a refugiarse en espacios locales para resolver problemas inmediatos, o cuando más a movilizaciones puntuales, como las de *El Barzón*, para impulsar causas específicas. Al dirigir a ellos su llamado, al margen de la militancia partidista, los zapatistas abren una nueva oportunidad de acción política o la de dar mayor sentido y eficacia a la que ya realizan, mediante la formación de un *nuevo estilo y sentido político*, que ha

de expresarse, ante todo, en el *ejercicio directo, cotidiano y constante del poder de la sociedad*. Rescata así el sentido de la *democracia, como gobierno por la gente, poder del pueblo*. Al *Poder Estatal*, único que interesa a los partidos, se opondría el *poder del pueblo*, lo que implica concentrarse en la capacidad específica de comunidades y barrios de *gobernarse a sí mismos*. Es una capacidad que a menudo se pierde al subordinarla a los intereses de un partido y que, a diferencia del *ejercicio electoral*, puede ejercerse en todo momento y en los asuntos que interesan realmente a la gente.

La propuesta plantea ejercer el *control democrático continuo* de los funcionarios de elección o designación, tanto durante la *transición* como en el *nuevo* régimen. Ningún dispositivo legal o institucional, en ningún Estado democrático, ha logrado terminar con la corrupción y el sesgo antipopular de los gobernantes. Una fuerza política militante, con prestigio moral y poder de convocatoria, haría posible actuar con oportunidad contra el mal gobierno, que ha sido una enfermedad incurable de las sociedades democráticas, mientras logra librarse de él.

El FZLN actuaría, así (al lado de una *vasta alianza* con múltiples organizaciones de base, precisamente lo que no hizo ni fue capaz de hacer por su *inconsistencia* en la construcción una *genuina política zapatista*), como un articulador de las acciones hasta ahora dispersas de las distintas comunidades, barrios y movimientos populares, para emprender la *reconstrucción de la vida social y política* desde la base. Permitiría crear espacios políticos para que la gente, además de ejercer directamente su poder, tuviera efectiva influencia en la sociedad nacional, y así pavimentar el camino que pueda plantearse una nueva constitución formal y real de la sociedad mexicana, por medio de un *Congreso Constituyente*, en el que se mantuviese el principio de *mandar obedeciendo* y el de *servir*, en vez de *servirse*.

Lamentablemente, todo este edificio teórico, alusivo a las tareas de una inédita fuerza política en formación, *no pudo ser alcanzada por el Frente Zapatista hasta el momento actual y nada indica que podrá hacerlo más adelante.* Se hizo evidente (más que crítica al mismo — que también lo es — es una *autocrítica* en la medida en que quien escribe participó de todo su proceso constitutivo) que será necesaria más imaginación y mayor arraigo a un trabajo político militante frente al cual el FZLN no supo —o no ha sabido— estar a la altura de su exigencia para intervenir en el complejo cuerpo social merced a una *nueva forma de hacer política*, la que no aspira a la *toma del poder*, sino a *cambiar la sociedad*, combatiendo el caduco poder instituido, lo que abarca incluso al *foxato* y sus cada vez más visibles despropósitos.

El hecho de que esa nueva sociedad no podría tener acomodo adecuado en el actual formato del Estado-nación, se ha empleado por unos y otros para denunciar la propuesta como amenaza a la nación o como una *utopía irrealizable*. Exigen que se haga explícita y se someta a consideración pública la *alternativa jurídico-política* que se pretende. Pero no tiene por qué ser así. Un movimiento de esta índole no tiene por qué *realizar* ideal alguno u ofrecer una utopía alternativa a la ilusoria que ofrecen el gobierno y los partidos: le basta con dar rienda suelta a sus propias fuerzas y crear las condiciones para que, desde la propia base social, se pueda proceder a la *construcción de la nueva sociedad con la participación de todos*.¹²¹

Al dar nuevo sentido a la *nación* y al *nacionalismo* (que no al *patrioterismo*), entre otras cosas mediante la reapropiación de sus

121

“La clase obrera no esperaba de la *Comuna* ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella una forma superior de vida (...) tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos. No tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad”. Karl Marx, *La guerra civil en Francia..* Op. Cit. p. 72.

símbolos, la propuesta plantea claramente su divorcio radical del Estado, es decir, del diseño jurídico-político del Estado-nación, para crear otras opciones. El *patrioterismo* es otra cosa. El *patriotismo*, por su parte, en un contexto realmente democrático, representa el sentimiento que mantiene a la gente unida, no la pasión fuera de lugar por las instituciones que dominan coactivamente y mediatizan a la gente. Al respecto, afirma Lummis:

*“La virtud política —el patriotismo democrático— es el compromiso, el conocimiento y la habilidad de estar por el conjunto, y es una condición necesaria de la democracia.”*¹²²

De otro lado, la acción transformadora no requiere adoptar como premisa una visión futura de la “sociedad en conjunto”; es preciso, por el contrario, romper radicalmente con la *tiranía de los discursos globalizantes* que postulan visiones de esa índole.¹²³ La “sociedad en conjunto”, actual o futura, no es sino el resultado de una multiplicidad de iniciativas y procesos, en su mayor parte impredecibles. Cuando más, puede vérselo como un horizonte o perspectiva del tipo *arcoiris*: como él, tiene colores brillantes y difusos y es siempre inalcanzable.¹²⁴

Las paradojas desafían la imaginación, estimulan el ingenio y nos abren a la sorpresa, pero nunca han sido buenos lemas políticos. Como también causan perplejidad e inducen a la reflexión, deben evitarse cuando se trata de “convocar a las masas”, para cuya seducción son siempre preferibles las frases fuertes y directas, como los eslóganes de los partidos de la derecha neoliberal: “Por un México sin

¹²² Lummis, *Ibid*, p.37.

¹²³ Justamente, la ideología de la *globalización excluyente* que padecemos, tan propia del capitalismo salvaje de credo neoliberal, muestra esa tendencia a la tiranía de considerar que todos aquellos quienes no piensan en sintonía con el culto desenfrenado propio de la economía de mercado, están fuera de época y viven en el error.

¹²⁴ Michel Foucault. *Microfísica del poder*. Ed. La Piqueta, Madrid 1979.

mentiras", o "Bienestar para tu familia". Acaso por ello la Cuarta Declaración, un manifiesto político lleno de paradojas pero extremadamente lúcido, ha llevado equivocadamente a muchos a pensar en el "atardecer de Marcos" (el semanario *Proceso* en su edición del 8 de enero de 1996, núm. 1001, entre otras publicaciones): habría lanzado su último desplante retórico, que ya no lograría entusiasmar a las galerías.

Sin embargo, pese a la desesperante táctica de los zapatistas por el *silencio prolongado*, cada vez que irrumpen a la visibilidad de la vida política mexicana, ocurre lo contrario. Los zapatistas han demostrado capacidad singular para descubrir sentimientos generalizados que gracias a ellos pueden aflorar. El ¡*Ya Basta!*!, eslogan que sigue siendo el mejor ejemplo, se hizo gradualmente epidémico; incluso, hace no mucho encabezó el manifiesto de un órgano empresarial. Mientras el discurso oficial enfrenta una brecha creciente de credibilidad y los políticos y expresamente los expertos politólogos se quedan sin público, Marcos y los zapatistas se siguen abriendo paso en el tejido social no obstante el cerco militar en un país ya militarizado, en medio de una supuesta "transición democrática" que apenas ha sido "alternancia", pero que no ha traído consigo, ni siquiera, la *democracia* en un sentido paradigmático ortodoxo. Expresiones que son paradójicas, incongruentes o delirantes para los enterados, resultan ser secreto a voces para el hombre común. Revelarlas como propuestas políticas produce un efecto, ¡ajá!, en buena parte de la gente, que ve reflejadas en ellas sus propias convicciones y se siente impulsada a la acción. Se convierten así en poderosos *instrumentos de movilización*.

Lo prueba, para no ir más lejos, es el *Foro Nacional Indígena*. Tras una convocatoria divulgada en plenas fiestas navideñas del 96 y con sólo un par de semanas de preparación, muchos miles se organizaron

para enviar a él buenos representantes con mandatos imperativos muy claros. Y ahí estuvieron dignos dirigentes indios, por una semana, reflexionando juntos y tomando decisiones importantes, como un bien pensado plan de acción. Así tuvieron la oportunidad de estar presentes cuando Marcos anunció el *séptimo arcoiris*, que había surgido, sorprendentemente, en medio de la larga noche que padecemos.

3.6. LOS REQUISITOS PARA UN PACTO DE TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA

En el escenario político general, en que la política es ejercicio teatral para los medios, seguramente se seguirá representando la pugna entre facciones rivales, dentro y fuera de los partidos, para acomodar sus propios intereses y posiciones en la transición, al definir ritmos y modalidades de la democratización formal del país y de la (contra) "*revolución liberal*". Se buscará pactar la primera, haciendo compromisos con quienes la resisten en el PRI y las estructuras de poder, y se seguirán debatiendo modalidades de la segunda, en torno a temas como la *soberanía nacional* y el *libre comercio*, la *intervención del Estado en la economía*, la *moralidad pública*, el *gasto social* y la *política económica*. Precisamente, tópicos muy caros al nuevo poder ejecutivo blanquiazul.

El proceso político nacional, en la medida que avance deteriorando las condiciones generales de México, hará pesar cada vez más la confrontación entre los partidarios de la "*revolución liberal*", en cualquiera de sus variantes, y los de la "*revolución democrática radical*". Por su propio carácter y por su ubicación soterrada en el tejido básico de la sociedad, el hecho tardará en reflejarse adecuadamente en los medios y en el debate público, pero inducirá nuevas recomposiciones de fuerzas políticas y tendrá influencia creciente en la vida social y política.

Múltiples factores conspiran para crear la amenaza continua de violencia y creciente autoritarismo, y crean la necesidad de concentrar un auténtico *pacto para la transición* (incruenta), que no se reduzca a las puras cuestiones electorales. Uno de los obstáculos principales para suscribir un pacto de tal índole se encuentra —desde luego— en las abismales diferencias en lo que se refiere a su caracterización puntual, derivadas de la contraposición de intereses e ideologías, o sea, de lo que cada fuerza política espera de la transición misma a la democracia.

Señalaré, tan solo, dos de sus elementos, por lo que nos interesa en el momento argumental en que nos encontramos:

a) *Alcance y Profundidad de la Transición*

Para unos, se trata simplemente de un proceso de cambios que no alteran el *régimen jurídico-político vigente*, y que sólo intenta perfeccionar la *democracia formal* en el seno de un Estado-nación. Para otros, lo que se busca es sustituir ese régimen por otro que corresponda a las exigencias de la *democracia radical*. He ahí un desencuentro claro entre una y otra de las visiones que coexisten. Los primeros muestran un amplio espectro de variantes, desde quienes en el poder tratan de hacer las menores concesiones posibles, hasta quienes incluyen cambios sustantivos en el régimen, por ejemplo, para hacerlo plenamente *federalista* o *parlamentario*, o acotar aún más el *presidencialismo*, en un momento en que el *mesianismo del publrrelacionista Fox obliga a replantear todas las alternativas formales*.

b) *El Sentido de la Transición*

Para otros, se trata de llevar a su conclusión la “*revolución liberal*”. Para algunos más, se trata de *detenerla* y en su caso *revertirla*. Quienes así piensan se encuentran fragmentados: algunos intentan

reconstruir el viejo *régimen emanado de la Revolución Mexicana (tesis que padece de un anacronismo histórico evidente)*, más o menos modificado; otros postulan variantes de la "*revolución liberal*" (con mayor *énfasis en lo social* y en el *papel del Estado*), y otros más impulsan una "*revolución democrática radical*" (no precisamente hablando el PRD), en que la gente misma, la justicia, la libertad y la ética desplazarían a la economía del centro político.

La confusión prevaleciente, dado este juego de tendencias, se agudiza por las actitudes cambiantes de diversas fuerzas políticas y corrientes de pensamiento y acción que se desplazan de una a otra posición en diversas circunstancias, según sus intereses específicos, a veces hasta el punto de contradicción radical. Ciertos grupos del gobierno y el PRI, por ejemplo, comparten la ideología y fines de la "*revolución liberal*", pero al mismo tiempo tratan de mantener o ampliar las posiciones de que disfrutaban en el antiguo régimen. Constelaciones de intereses regionales y sectoriales, además —como los del *viejo pacto corporativo*—, tienen definiciones propias de sus inclinaciones y propósitos, que los llevan a efectuar alianzas circunstanciales e inestables con grupos y fuerzas de las corrientes principales, cuyos intereses, por su parte, se mezclan con otros internacionales o transnacionales, en una interacción a menudo muy intensa. Y ecléctica también.

El hecho mismo de que existan todas estas tendencias y confusiones no hace sino subrayar la profundidad de los cambios en curso, tanto dentro, como fuera de México, cuando se multiplican inevitablemente las propuestas e intentos de llevar agua al molino de cada orientación política, y de orientar el proceso general en el sentido más favorable a los intereses de cada uno. Al mismo tiempo, exige intensificar el empeño para *pactar la transición que aún no llega en su sentido profundo*, dándole un cauce pacífico y ordenado, puesto que,

a pesar del deseo generalizado de evitar la violencia, la tentación de emplearla también se está multiplicando, y podría llevar a escenarios catastróficos, en parte por la ceguera e irresponsabilidad de quienes plantean, desde el gobierno, seguir con un costoso apego el cartabón neoliberal, que amenaza ya con colapsarlo todo.

Y hay aquí una cuestión de gran importancia: el *pacto de la transición* no puede plantearse desde ninguna parte, por encima o al margen de las posiciones en juego. Ha de hacerse desde alguna de ellas, aunque tratando de entender a las otras, para dar viabilidad a un acuerdo entre ellas. En lo personal, lo formulo desde la perspectiva de la *corriente de la democracia radical*, que a mi entender refleja un sentir probablemente mayoritario del hombre y la mujer comunes, para formular *sugerencias generales y propuestas específicas*.

Ante todo, conviene hacer explícito el carácter de un *pacto factible*. No ha de ser —o no debiera ser— golpe de mano o de fuerza, pero bien podría ser así si se clausurara toda deseable vía pacífica creadora de un pacto consensual a favor de una ausente transición democrática. Las clases políticas, por ejemplo, no aceptarían jamás un acuerdo que las llevara a transitar hacia su extinción. El *pacto* ha de expresarse en *fórmulas de compromiso* que dejen en libertad a todos los actores para impulsar sus propias propuestas de cambio, dando a todos la esperanza de que la propia podrá prevalecer, incluso las propias de orientación conservadora, aunque para ello las derechas deberán —antes— aprender a ser *minoría* y —¿por qué no?— también *oposición*. En lo personal, me inclino por creer que, en un escenario de genuina transición democrática, el *priísmo*, por ejemplo, prácticamente estaría condenado a desaparecer. Además, esas fórmulas no evitarán la tensión del conflicto, que es inevitable, pero bien podrían posibilitar su ordenamiento, hasta llegar al punto —que por lo demás, no parece cercano del todo en medio de la declinante *euforia cocacolera foxista*— en

que sea posible identificar no sólo *compromisos inestables de fuerzas antagónicas*, sino *auténticos acuerdos*.

Para avanzar hacia tales fórmulas de compromiso, el principal desafío a enfrentar encierra una paradoja propia de la circunstancia, por el *carácter transicional* del periodo actual. Implica profundizar la *democracia formal* y, simultáneamente, transformarla en otra cosa, en *democracia real que para quien esto escribe está representada por la propuesta zapatista, como una propuesta favorable hacia la democracia radical*.

Un verdadero *pacto político* para la transición, significa entonces fortalecer el Estado-nación y, al mismo tiempo, preparar su sustitución por otra forma de organización de la sociedad nacional. La solución de esta paradoja se encuentra en el recurso al procedimiento jurídico y constitucional.

Es preciso impulsar una *amplia alianza* de cuantos coinciden, por una variedad de razones y propósitos, en la necesidad de combatir el *centralismo* y el *autoritarismo* de un nuevo *régimen de partido de Estado* como aquel que tras el 2 de julio del 2000, parece haberse mudado hacia Acción Nacional, sustituyéndolo por un régimen abierto a la verdadera participación ciudadana. O sea: ha de buscarse la *ampliación de los elementos democráticos formales en la sociedad*, tanto en el plano de la *constitución del poder político del Estado* (la efectividad del *sufragio*, *orilla a la que no se arriba todavía de modo pleno*), como en el de su *estructura y funcionamiento* (creación de *contrapesos* efectivos, *ampliación del federalismo*, reconocimiento de *regiones autónomas pluriétnicas*, impulso del *municipio libre*, etc.) y en el de los *mecanismos de control ciudadano* (*referendum*, *plebiscito*, *consulta popular*, *rotación de cargos públicos*, *revocación del mandato*, etc.).

Al mismo tiempo, es necesario enfrentar decididamente la mitología política dominante, en cuanto al papel de las mayorías electorales efectivas en la orientación de la acción política.

En vez de subordinarse a ellas, mediante la afiliación partidaria o el ejercicio ideológico y homogéneo del voto, se requiere retener plenamente la condición diferenciada y autónoma de las organizaciones independientes que forman la sociedad civil. Para este fin, se requiere hacer evidente y legitimar públicamente lo que la mayoría de los mexicanos sospecha: que las ideologías y las plataformas partidarias son incapaces de expresar la diversidad de intereses reales y racionales de la gente.

Simultáneamente, es preciso acreditar en la teoría y en la práctica *el valor de la acción política no partidaria para resolver predicamentos populares concretos y reconquistar o fortalecer espacios en que la gente pueda ejercer directamente sus capacidades de autogobierno.*

No se trata de campañas contra los partidos ni de un puro *culto abstencionista activo-militante*, aunque las medidas prácticas circunstancialmente puedan tener también esos elementos. Lo que hace falta es revelar con claridad, en forma comprensible, para todos, los límites estrictos de la *acción partidaria* y de las *elecciones*, para conseguir los propósitos populares, y demostrar, al mismo tiempo, cómo éstos pueden ser alcanzados por otras vías. Experiencias recientes, como las de *El Barzón* o el cambio en la *legislación electoral oaxaqueña* que permitió designar autoridades sin injerencia de partidos en cuatro de cada cinco municipios del estado, se están multiplicando y se suman a otras muchas de la última década. Es preciso llevarlas al centro del debate público y abrir éste a la consideración efectiva de otras opciones políticas, para *arraigar en la sociedad un nuevo estilo político democrático.*

La paradoja de este desafío no encierra una contradicción insalvable. No se trata de hacer con una mano lo que se deshace con la otra. Por una parte, las coincidencias son reales. En un punto central convergen la

democracia formal y la radical, por lo menos al nivel del discurso: la *soberanía popular*, el poder del pueblo como base de legitimación del régimen político.

También existen convergencias en cuanto a la necesidad de limitar y someter a control ciudadano el poder del Estado y en diversos aspectos del funcionamiento social. Por otra parte, el *pacto de la transición* tiene como punto de partida la aceptación del marco jurídico-político del Estado Mexicano, de su Constitución, para encauzar desde él su transformación independientemente de que unos quieran trascenderlo y otros consolidarlo.

La solución de la paradoja, en todo caso, se encuentra en el recurso al *procedimiento jurídico y constitucional*, pero invariablemente apoyado por el *movimiento real* de la gente. Desde el punto de vista de la *democracia radical* (que es, precisamente, el tipo de democracia por la que están los zapatistas del EZLN desde el edificio teórico-político de nuestra interpretación), el desafío no consiste en prescindir de él. En vez de emplearlo como un mecanismo que despoja formal y realmente al pueblo de su poder, al depositarlo en estructuras burocráticas y profesionales inevitablemente verticales, como hace la democracia formal, se trata de utilizarlo para acotar y limitar la esfera de la intervención estatal, hasta el punto en que se vuelva superflua.

Estos fueron, por cierto, los principios que permitieron los *Acuerdos de San Andrés* (y que más de siete años después siguen incumplidos en la nueva pseudo "Ley Indígena").

Es una negociación entre partes que han postulado explícitamente la desaparición de la otra y que emplean todos los recursos de cada quién para conseguirlo. Para obtener avances, el EZLN no sólo ha sido capaz de movilizar a la sociedad civil, compensando así su desventaja como parte negociadora en términos militares o de política formal; ha mostrado, sobre todo, una *gran capacidad de negociar* acuerdos y encontrar *fórmulas de compromiso* en que no sacrifica ninguno de sus *principios* y salvaguarda sus opciones políticas —para sí mismo y para los pueblos indios o el conjunto de la

sociedad. Pero el problema aquí, como lo mostró la *Marcha de la dignidad* de los zapatistas a la ciudad de México en marzo del 2001, es que el poder no desea dialogar y, por eso, inventó un esperpento de *Ley indígena* sustituta de la síntesis de la COCOPA que (pequeño detalle) no aceptan aquellos quienes formalmente hablando son sus destinatarios: los indígenas de carne y hueso, que no sólo son los zapatistas, sino también el amplio espectro de organizaciones indias que se representan políticamente a través del *Congreso Nacional Indígena* (CNI).

Dos temas, tomados de los *Acuerdos de San Andrés*, ilustran la manera de *construir el pacto de la transición, el cual, por cierto, no ha sido el camino convencional de la alternancia conservadora cuyo ariete es Vicente Fox*.

Al buscar el *cumplimiento de los Acuerdos en el campo legislativo*, ha de buscarse que las normas jurídicas relacionadas con las entidades autónomas no sean prescriptivas y regulatorias de su constitución y operación interna. Se trata de que cumplan, simultáneamente, la función de asegurar *reconocimiento y respeto de los espacios y entidades autónomas*, y la de limitar la injerencia en ellos del Estado. Así quedó establecido en los *Acuerdos de San Andrés*, al *reconocer a la comunidad como entidad de derecho público* y abrir la posibilidad de que *se asocie, con otras comunidades y municipios, para sus propios fines concretos*.¹²⁵ Es un paso en la dirección correcta.

¹²⁵ Para Héctor Díaz Polanco, por ejemplo, esta formulación sólo propicia una forma de *seudoautonomía*. Considera que el gobierno rechaza las regiones autónomas porque “disputarían poder a las instancias de gobierno vigentes y despertarían apetitos democratizadores que podrían ser contagiosos”. Reconoce que “las ‘asociaciones’ de municipios y comunidades podrían ser la base para constituir, de hecho, regiones y municipios autónomos” y que, al margen de los acuerdos, eso “es lo que ya están haciendo y, previsiblemente, continuarán haciendo los pueblos indios en diversas regiones del país”. Le parece, sin embargo, que los Acuerdos de San Andrés no avanzan “en el establecimiento de un marco jurídico adecuado para los derechos de autodeterminación y autonomía”, pues “dejan en el mismo *status* la situación que, se supone, se buscaba resolver en el marco de la Constitución y las leyes”. Por ello, concluye, “las luchas de los pueblos indios tendrían que darse, nuevamente, fuera o en los márgenes del marco legal” (Héctor Díaz Polanco, “*La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre EZLN y el Gobierno Federal*”, en *Revista del Senado de la República*, # 2, enero-marzo de 1996, pp. 112-113). Como ya señalé antes, esta posición ubica la autonomía en el horizonte del Estado-nación y la democracia formal, conforme a la tradición europea. El *régimen de autonomía* que así se impulsa *inserta* la iniciativa de los pueblos en ese marco. Conforme a la forma anglosajona del *self-government* (autogobierno), lo convierte en su contrario: “un

Hace falta, ahora, que ese acuerdo se cumpla y no sea desvirtuado en las reformas legales, en los términos de la pseudo Ley Indígena sustituta de la Ley COCOPA. Se requiere, además, llevarlo más lejos en aspectos fundamentales, como el de *convertir a la comunidad en la célula básica del sistema político mexicano*, no sólo entre los pueblos indios, y asegurar transferencias adecuadas de facultades, recursos y competencias para las *entidades autónomas*, al nivel de la *comunidad, el municipio y la región*, en el marco de la “*profunda reforma del Estado*” que en los propios Acuerdos se estableció y que —al irrumpir la crisis del diálogo— reflejó la incongruencia del Estado, su gobierno y equipo negociador, al *desconocer lo que ya estaba firmado*. He ahí, una de las más complejas limitaciones que enfrenta un eventual “*pacto para la transición democrática*”.

El hecho que analizamos ilustra, en todo caso, el *sentido* que deben tener las leyes que se promuevan, con *formas* que no establezcan nuevas restricciones para la gente —y facultades para el Estado— sino a la inversa, que establezcan los *límites* de la intervención estatal en un contexto de libertades democráticas genuinas. En esos espacios políticos, empezaría la reconstrucción de la vida social y política que definiría nuestra transición, que tendría obviamente lugar dentro del marco de un Estado-nación, y avanzaría *simultáneamente* en el plano de la democracia formal y de la radical; ambas, de hecho, se estarían nutriendo entre sí durante la transición. Pero, para ello, se requiere nuevamente una síntesis de esfuerzos manifiesta en una cauda de

orden específico, constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado” (p. 109). De acuerdo con la experiencia histórica, por esa vía se disuelve toda forma de autonomía efectiva y se convierte la actividad política en mera lucha de facciones rivales de “accionistas” de la sociedad por acciones en que se ha convertido el Estado-nación. Los Acuerdos de San Andrés, en cambio, mantienen la iniciativa en manos de la propia gente, para que la construcción autónoma sea fruto de su propia decisión tomada en libertad, no de una prescripción legal o administrativa. No se trata de hacerlo “al margen de la ley”, sino de hacer que ésta sea cobertura o sombrilla de la iniciativa autónoma, limitando la injerencia del Estado. La capacidad de la gente de aprovechar esas coberturas legales para desahogar sus propias iniciativas, en vez de tener que hacerlo a contrapelo de la ley, acaba de demostrarse en Oaxaca, con los cambios legales que permitieron a los pueblos indios designar sin injerencia de los partidos a sus propias autoridades locales.

amplia movilización social, dado que el gobierno de Ernesto Zedillo, primero y el de Vicente Fox, después, por la vía de los hechos se han desentendido a propósito de lo acordado en San Andrés.

En los acuerdos, se planteó también, por ejemplo, que la transformación de las instituciones indigenistas y de desarrollo social en otras que conciban y operen los pueblos indios, conjunta y concertadamente con el Estado, es una condición de la paz y de la transición democrática. En los acuerdos, así, se consensuó lo siguiente que es muy importante:

“La conciencia de su identidad indígena deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. El derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional. Podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad de los derechos económicos, culturales y políticos con respecto a su identidad”¹²⁶

Este acuerdo se pactó en el contexto del *fin del indigenismo*, del *reconocimiento cierto de la autonomía* de los pueblos indios y de su injerencia en todas las acciones institucionales que los afectan. No se trata de negociar meras transferencias de recursos o facultades, a los pueblos indios o a otros niveles de gobierno, como se apresuró en su momento a proponer fallidamente el *Instituto Nacional Indigenista* (INI).

¹²⁶ Acuerdos de San Andrés. Del documento 1, punto 1, sobre la necesidad de *reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general*. Ed Era, pp. 58 y 59

Tampoco se trata de que el Estado actual se libere de toda responsabilidad con respecto a los pueblos indios. El acuerdo implica que éstos, junto con el Estado, *conciban* las instituciones que pueden corresponder a sus necesidades y formas propias de gobierno, para que puedan ser operadas por ellos mismos, por *órganos mixtos* (en que participen los pueblos indios y el Estado) o directamente por el Estado. Para *materializar los acuerdos*, por ende, sería preciso *crear grupos de trabajo* en cada una de las áreas indígenas, para el examen conjunto de las prioridades y requerimientos de los pueblos indios y de sus propuestas para crear las *nuevas instituciones*, que sustituirían al INI y a todas las demás entidades públicas que operan en esas áreas, en los términos que se acuerden.

Una cuestión central del proceso de democratización es el que se refiere al de la *normatividad de la acción pública*. Buena parte de los avances pactados en materia de democracia formal serán irrelevantes y dejarán intacta la *estructura capitalista y centralista del Estado*, mientras las normas que orientan, rigen y controlan su operación mantengan su carácter arbitrario y secreto y sigan a cargo de los grupos tecnocráticos incrustados en los aparatos del Estado.¹²⁷ Se ha denunciado abundantemente la corrupción y los usos políticos ilegítimos que esas normas propician, puesto que a través de ellas las políticas públicas se transforman en hechos y adquieren su sentido final. Para lograr un cambio sustantivo al respecto, durante la transición se requeriría avanzar por lo menos en los siguientes aspectos:

1. *Concertación democrática de las normas*. Toda norma de acción pública debe ser concertada con los grupos o sectores

¹²⁷ De ahí lo importante, digamos de paso, que los Acuerdos de San Andrés, suscribieran la definición de "pueblos indígenas" en concordancia con el *Convenio 169 de OIT* (Organización Internacional del Trabajo) en su art. 1, incisos b y e, aceptada por el Estado mexicano, sólo para violentarlos después.

afectados por ella. (Actualmente, sólo hay una concertación de esa índole: cuando el *Banco de México* negocia con los banqueros las circulares con sus instrucciones).

2. *Diferenciación de niveles.* Deben reducirse a un mínimo estricto y muy general las normas expedidas desde el centro, que sólo establecerían principios para que las normas propiamente dichas se formularan concertadamente en el plano estatal, regional y local.
3. *Publicidad.* Todas las normas deben hacerse oportunamente públicas, abriendo las posibilidades de objeción por parte de los afectados y de control ciudadano cuando entren en vigencia.

Esta transformación enfrentará resistencias aún más serias que las que ha encontrado la democratización formal.

De hecho, la condición actual de las normas es el principal obstáculo para aquella, pues permite la *manipulación del votante* y la *violación del sufragio*, mediante el uso ilícito de los recursos públicos. Por ello mismo, exige un empeño persistente y vigoroso, en el que podrían aliarse —coyunturalmente— los partidarios de la democracia formal y los de la radical, a sabiendas de las abismales diferencias entre un proyecto y otro.

Los *términos de la transición* así concebida serían ante todo una apelación al lenguaje ordinario y a la estructura formal, en el seno del Estado—nación y en el marco de la *democracia de representación*. Se basaría en propuestas que sería factible arrancar a las clases políticas, considerando que las circunstancias las están forzando a aceptar compromisos. No es probable que puedan o quieran resistir propuestas de esa índole, si se les hacen con base en la adecuada articulación de amplios movimientos populares, de la

sociedad civil, con las alianzas pertinentes. Al mismo tiempo, así se daría cauce al proceso de cambios, y se crearían las condiciones para trascenderlos.

La combinación de procedimientos jurídicos y políticos permitiría llegar hasta el punto en que sea viable apelar al procedimiento constitucional. Para llevarlo adelante, parece lo más adecuado empezar por *constituyentes en los estados*, donde la gente podría expresar más clara y adecuadamente sus ideas y propuestas, sin atenerse, como hasta ahora, al referente de la *Constitución General*.

Una vez concluido el proceso de elaboración de las *constituciones estatales*, podría plantearse la organización del *Congreso Nacional Constituyente*, que tendría como una de sus tareas prioritarias hacerlas compatibles, en el seno de una *nueva forma de organización* —coherentemente *federalista*— de la *sociedad nacional*.

La *democracia radical* sólo podrá establecerse plenamente cuando exista una *nueva Constitución*, formal y real, de la sociedad mexicana. La transición sólo define un proceso de reconstrucción de espacios políticos, en que la gente pueda ejercer libremente su poder y articular sus iniciativas, al tiempo que desgarrar la mitología política dominante. En el curso de esa transformación, podrían surgir de las propias organizaciones populares los hombres y las iniciativas que restablezcan la confianza y se hará posible utilizar conscientemente procedimientos de regulación, que reconozcan la legitimidad del conflicto de intereses; asignen valor apropiado al precedente y sean formulados por hombres ordinarios, reconocidos por las comunidades como sus representantes.

Con base en una *nueva Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, formulada por diputados constituyentes que no serían

sino mandados de los poderes locales, podría recurrirse lúcidamente al procedimiento jurídico, dentro de un espíritu de oposición continua a la burocracia estatal o profesional, para llevar a cabo la *transformación institucional* que se requiere. Entre otras cosas, podría modificarse por esa vía la organización del trabajo, para darle una *forma convivial alternativa al modo industrial de producción*, a cuya puerta Federico Engels, por ejemplo, inscribió: “*Lasciate ogni autonomia, voi che entrate!*” (“*Dejad, al entrar, toda autonomía.*”)¹²⁸

3.7. LA TRANSICIÓN A LA ESPERANZA DEMOCRÁTICA

Como “antítesis del neoliberalismo”, *los zapatistas practican una forma de política* que no se concentra en la *toma del poder estatal*. Sus luchas se orientan a una *sociedad civil que se vuelve política*, desplazando la cuestión política a otro campo en que lo más importante es el *ejercicio mismo del poder*. Tratan de crear espacios de *nuevas relaciones políticas* en que las posiciones de fuerza convencionales no tengan cabida, porque en ellos nadie usurparía el poder: estaría en manos de todos. En esos nuevos territorios, el zapatismo se disolvería, al transformarse en algo que lo haría irreconocible; lo mismo ocurriría con el partido de Estado, con todos los partidos políticos y todas las formas de actividad política dominantes.¹²⁹

Si como para Lummis, la *esperanza radical* es la *esencia de los movimientos populares*, es un hecho que los zapatistas del EZLN la han

¹²⁸ La cuestión es central. Muchas iniciativas recientes de la sociedad civil han tenido éxito por haber adoptado *estilos posindustriales de producción*. La generalización del estilo político propio de la democracia radical traerá *cambios profundos en la organización del trabajo*, en la línea que desde hace décadas han planteado autores como Jacques Ellul, Paul Goodman, Iván Illich y Leopold Kohr. Por razones de espacio, no he podido abordar la cuestión aquí. Lummis (1996) la trata en relación explícita con la democracia radical. En la colección de *Opciones*, suplemento de *El Nacional* (enero de 1992 a febrero de 1994) aparecen numerosos textos que plantean las bases teóricas y prácticas del *estilo postindustrial*, así como algunos análisis de experiencias recientes.

¹²⁹ *La Jornada*, 27 de agosto de 1995.

abierto cuando el reino universal de la *democracia formal* y la *economía globalizada*, con toda su cauda de desastres para el hombre común, aparecía como un destino ineluctable en México y en el mundo.

La *esperanza privada* y la *desesperación pública* forman el caldo de cultivo de la manipulación colectiva de las masas en las democracias modernas. Sus dirigentes no cesan de atribuir a todo género de fantasmas los desastres del día, al tiempo que alientan expectativas individuales y la lucha del *¡sálvese quien pueda!* La propuesta zapatista, en cambio, renueva el tejido social que articula las *esperanzas personales* y las *colectivas*. En vez de nuevas *promesas de desarrollo y bienestar*, recupera el sentido original del término *prosperidad*, del latín *pro sperere*: "*de acuerdo con la esperanza*".

En vez de los futuros ilusorios y enajenados de ideologías en bancarrota (como el *neoliberalismo*), plantea la construcción de un *porvenir* definido y determinado por el pueblo, por los hombres y mujeres reales que lo forman, en toda su pluralidad y diversidad.

En vez del *tráfico y administración de las esperanzas* de la gente, que define la actividad política del gobierno y los partidos, renueva la política auténticamente democrática, en que el *arte de lo posible* consiste en extenderlo: *es el arte de crear lo posible de lo imposible*.

Si bien la transición democrática radical por la que luchan los zapatistas del EZLN, dispone de un fino y claro contenido nacional que implica a toda la pseudo federación que el centralismo burocrático ha mediatizado, es cierto también, que por su ubicación geográfica preponderante, parece correcto hablar de la transición democrática en Chiapas. "*Todo en Chiapas es México y todo en México es Chiapas*". El estado no es, como sostienen muchos chiapanólogos y chiapanecos, una *excepción*, sino un *caso extremo*. No se ha producido aquí un rezago, que interesa actualizar, para poner al Estado en

consonancia con el país. Sus predicamentos principales no son resultado de *falta* de desarrollo, sino de sus *excesos*: de la acción de los desarrollistas públicos y privados, dedicados a utilizar el agua, la selva y todos los recursos de Chiapas “para un desarrollo nacional”, que es en Chiapas, como en todas partes, intensamente depredador e injusto.

No se ha quedado aquí sin hacer la tarea de nuestras revoluciones, sino que se ha realizado en grado exacerbado, por lo que se han vuelto evidentes, acaso más que en otras partes, sus vicios inherentes. Por eso mismo, acaso, nació en Chiapas el impulso que nos puede liberar de todas ellas y de sus herencias, para realizar *la primera gran transformación social del siglo XXI, merced a la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo.*

Por factores bien analizados, Chiapas es ya, y puede ser en mayor medida en el futuro, el laboratorio de los cambios que han de intentarse en el país entero. Aunque esto parece poner un peso excesivo de responsabilidad y empeño en los chiapanecos, no parecen tener otra opción para salir realmente de sus predicamentos actuales. Quizás no sea excesivo sostener que aquí se definirá el carácter del régimen que resultará de nuestra urgente y largamente postergada transición democrática mexicana, incluso a contrapelo de la alternancia neoliberal conservadora del foxato.

Los *Acuerdos de San Andrés*, en su estado actual, así como el nuevo marco jurídico para el diálogo inconcluso que —una vez restablecido— resultaría de las negociaciones reanudadas y conclusas, definen ya un programa inmediato de la transición en particular de Chiapas. En la dimensión central de la *autonomía*, sería indispensable avanzar de inmediato en los siguientes planos:

A) Otorgar a la comunidad, en la Constitución de Estado el carácter de célula principal del sistema político, como – por cierto– se hizo ya en *Tlaxcala*.

B) Realizar los *cambios legales* necesarios y pertinentes para estimular la *libre asociación de comunidades*, para la *remunicipalización* y la de comunidades y municipios, para la constitución de *regiones autónomas*, así como para crear, como ya se hizo en *Oaxaca*, la opción de elegir autoridades locales sin la intervención de los partidos políticos.

C) *Autonomizar y democratizar las normas de la acción pública*, reivindicando el derecho de formularlas en el estado, con base en principios muy generales dictados por la Federación y concertando su forma y aplicación con los grupos afectados.

D) *Crear grupos de trabajo*, locales, regionales y estatales, para concebir las instituciones que sustituirán a las existentes, con participación de los involucrados, y establecer las condiciones para que puedan ser operadas por las organizaciones ciudadanas, por órganos mixtos o por el Estado, en los términos que se acuerden.

Estos aspectos, así como los previstos en empeños de concertación asociados con la *cuestión agraria*, la *seguridad pública* (incluyendo la *desmilitarización* del Estado y la eliminación de los *grupos paramilitares*), los problemas postelectorales y otros, pueden ser vistos como prerequisites de la transformación a corto plazo del estado. Una vez cumplidos, podría plantearse el ejercicio político que permitiría realizar efectivamente la transición: la convocatoria a un *Congreso Constituyente*, organizado en términos de *democracia radical*, para que pudiese sentar las bases de la

reconstitución social y política del Estado, que serviría de ejemplo al resto del país.

Tal vez, estas propuestas pueden ser vistas como *maximalistas* e ilusorias, dada la rigidez, primitivismo y obcecación que se ha mostrado en buena parte de las viejas élites chiapanecas, y de las obsesiones e inercias que se mantienen en el aparato gubernamental y en los partidos.

Sin embargo, la gravedad de los predicamentos actuales; la intensidad del deseo generalizado de una paz con justicia y dignidad; la capacidad que han mostrado las organizaciones independientes y los movimientos populares, que revelan crecientemente más madurez, articulación y coherencia de la sociedad civil chiapaneca; las exigencias de la coyuntura nacional e internacional, que militan fuertemente por el encauzamiento ordenado y pacífico de los conflictos en el estado; y muchos otros factores, hacen que aquel programa sea en rigor mínimo y realista.

Chiapas ha llegado al punto en que *sólo la utopía es posible*; sólo puede dar resultados el intento de un nuevo camino. Lo que ya no resulta factible, sino ilusorio y peligroso para todos, es persistir en cualquiera de las viejas inercias.

CAPÍTULO 4
EL CONCEPTO DE LIBERTAD INCLUYENTE EN LA PERSPECTIVA
EMANCIPATORIA DEL EZLN

CAPÍTULO 4

EL CONCEPTO DE LIBERTAD INCLUYENTE EN LA PERSPECTIVA EMANCIPATORIA DEL EZLN

"¡Oh, libertad! ¿Por qué necesita tu culto de tantos sacrificios?"

(Albert Camus)

Al llegar al tratamiento concreto, en este capítulo cuarto, del concepto de *libertad* que ha venido constituyéndose como demanda cardinal del EZLN, tenemos que arrancar del señalamiento que afirma que, el de *libertad*, es un concepto central de las *ciencias sociales* en general y, particularmente, de la *ciencia política*. No hay duda de que, a lo largo ya de mucho tiempo —tal vez desde el 1789 que marca el estallido de la *Revolución Francesa*— se ha concebido a la libertad como una suerte de "*condición universal*" exigida para el conjunto de la especie humana. Mucho han insistido autores diversos a partir de múltiples perspectivas, que el "*libre albedrío*" así como la afirmación de la *unicidad del individuo* son producto de la naturaleza y no la resultante de un conjunto de disposiciones sociales específicas. Y sin embargo, a contrapelo de tales señalamientos, parece pertinente la necesidad de establecer otro enfoque de la libertad, concibiéndola como una "*relación social*".

Relación social, por cierto, *construida históricamente*, y no como un puro "*estado de naturaleza*".¹³⁰ Como tal, sus referencias aluden a un entorno múltiple, diversamente complejo y cambiante que es, en sí mismo, el medio social a partir del cual se reflexiona a la *libertad*. La

libertad, como *categoría* problemática de una *demanda democrática radical*, obliga a que nos interroguemos aquí acerca del porqué, desde la perspectiva y el discurso político neozapatista, se la requiere como una *exigencia* tanto más *negada en la realidad*, cuanto más *formalmente hablando* se la reconoce institucionalmente, desde el *Estado* y sus *gobiernos*, como algo “*ya dado*” de por sí. Y es que, con la categoría “*libertad*” ocurre algo muy similar a lo que acontece con otra noción emparentada con ella: el concepto de “*igualdad*”. Es decir, no por “*dada*” formalmente en el plano jurídico de la ley, se puede con sinceridad y rigor analítico considerar que la igualdad ha logrado “*fraguar*” de forma material en el terreno contemporáneo de los hechos sociales. Por el contrario: sorprende su *irrealizada* circunstancia plena.

Nuestra perspectiva indagatoria del concepto de *libertad incluyente*, que ha sido manejado como un inteligente eslogan reivindicativo por parte del neozapatismo armado, tratará, del mismo modo en que lo hemos hecho antes con el concepto de “*democracia radical de los sin rostro*” (cap. 3), y como lo haremos después con la noción de *justicia* del propio EZLN (cap. 5), de cotejar comparativamente qué significa la libertad para el *paradigma democrático-liberal capitalista* en crisis, en oposición y por contraste con respecto a la vigorosa concepción de libertad que enarbola este ejército campesino y comunitario-indígena que ha sido objeto de reflexión analítico-caracterizadora en el presente ensayo politológico de investigación.

Tiene mucha razón Zygmunt Bauman cuando afirma lo siguiente:

“La libertad nació como un privilegio y así ha permanecido desde entonces. La libertad divide y separa. Separa a los mejores del resto. Obtiene su atractivo a partir de la diferencia: su presencia o ausencia refleja, marca y cimienta el contraste entre lo alto y lo bajo, lo bueno y lo malo, lo codiciado y lo repugnante.”¹³¹

No obstante la vejez relativa del concepto *libertad*, puede afirmarse que en un estricto sentido valorativo, suele empleársele más para recomendarla *prescriptivamente* que para describir un hecho dado en el mundo social, si es que ello —por supuesto— sucede de un modo que se desea riguroso. Y es que la libertad, en su trayectoria como concepto, que la conduce al significado de *libertad social*, ha de contrastarse de otros usos; en especial de su uso *valorativo* y de su empleo *descriptivo*, para no confundir los planos y los niveles a los que se refiere el concepto, que ha sido, en cuanto demanda, siempre pertinente y nunca hasta nuestros días realmente lograda de un modo coherente y pleno en la perspectiva social, como lo debiera ser en cuanto realización concreta.

En el presente capítulo, asumimos la reflexión de *la libertad*, tratando de fijar las coordenadas de su tratamiento alrededor de la *libertad social* que, entendemos, es justamente la libertad demandada por el EZLN. Y ello implica la *articulación de tres planos y dos niveles* en íntima vinculación. Me explico: la libertad social por la cual ha venido combatiendo desde una perspectiva *democrática radical* el EZLN, supone desde el punto de vista de los tres planos a que me refiero lo siguiente: la *libertad de la vida humana* (lo que se traduce en una exigencia de *seguridad colectiva* para el ser social del hombre); la *libertad civil* o *cívica* de los propios sujetos sociales; y, desde luego, la *libertad política*, que tanto ha enfatizado la propuesta y la perspectiva

¹³¹ Zygmunt Bauman. *Libertad*. Ed. Nueva Imagen, Colección Conceptos. México, DF, 1988, p. 19.

emancipadora neozapatista. Estos serían los tres planos esenciales que de manera entrecruzada están fijados y se significan en el concepto de *libertad social* en general.

El contenido de la libertad social así entendida o vinculada y correlacionada no termina allí, sino que deja surgir aquí una suerte de relación de “gozne” entre los planos que el concepto de libertad social significa, para darle una materialidad integralmente liberadora, de suyo emancipadora. Son justamente los términos que conectan aquello que podríamos definir como *libertad individual* con respecto a la *libertad colectiva*.

La *libertad social*, así, para realizarse de una manera plena, o accede a una fórmula de complementariedad en la que la *libertad individual* no impida —anulándola— la *libertad colectiva*, o no es *libertad social*. Tampoco se trata aquí de que, en aras de una supuesta con rigidez “*libertad colectiva*”, ésta termine —rehabilitando las fórmulas del autoritarismo— por *imposibilitar* la *libertad individual*. Por tanto, en el reclamo de *libertad social* radicalmente democrático, lo mismo importa la *libertad colectiva* que la *individual*. La una no es posible sin la otra.

Probablemente haya sido el anarquista ruso *Mijail Bakunin* quien mejor lograra sintéticamente en el pasado situar la relación entre *lo individual* y *lo colectivo*, al pensar la libertad como una demanda emancipadora de cada uno y, al tiempo, de todos. Afirmaba *Bakunin*:

“Sólo soy verdaderamente libre cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres, de manera que cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más profunda y más amplia es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia viene a ser mi libertad. Sólo puedo decirme auténticamente libre cuando mi libertad o, lo que significa lo mismo, mi dignidad de hombre, mi derecho humano, reflejados por la conciencia igualmente libre de todos, vuelven a mí confirmados por el

asentimiento de todos. Mi libertad personal así confirmada por la libertad de todos se extiende hasta el infinito."¹³²

En el *discurso democrático radical neozapatista* hay mucho de un encuadre similar, que es, por lo demás, estrictamente hablando, correcto. Lo afirmo porque si la libertad nació como un fenómeno acotado y que condujo, como en la esclavitud, a la afirmación de un privilegio social fuertemente diferenciador entre aquellos que detentaban y usufructuaban la "libertad" (los "hombres libres" de Grecia o Roma, por ejemplo) y quienes carecieron de tal ventaja social (los *esclavos*), tendríamos que colegir convergentemente con Zygmunt Bauman —citado ya antes—, que en sus orígenes la libertad sólo lo fue para unos cuantos: para las elites. Y hay aquí un elemento que conduce al señalamiento de la libertad como un fenómeno histórico que surge como resultado de la dinámica y la propia evolución social transhistóricamente considerada. De ahí que la "libertad" y el "poder" sean términos asociados por oposición antitética. En lo personal, a propósito de ello, no sólo estoy de acuerdo con la definición de *libertad individual y colectiva* que nos legara Bakunin, sino que coincido con Spinoza y Hegel en que *la libertad es el conocimiento de la necesidad*, en el mismo sentido concreto en que podemos afirmar que la *servidumbre* (o la *esclavitud* misma, en cuanto que circunstancia que reproduce *relaciones de subalternidad*), es el *desconocimiento de ella*. Los hombres, así, sólo son libres espiritualmente hablando, en la medida en que conocen su *necesidad de emancipación*. La materialización concreta de esa conciencia de la necesidad, sólo adquiere su forma plena en el mundo social, colectivamente, es decir, merced a la *revolución*. La *revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI* ha sido un *acto consciente de búsqueda de la libertad*, en la medida en que sus autores indígenas

accedieron a la conciencia de su necesidad. Es, por ello, en espíritu y en acto, un *acontecimiento profundamente emancipador*.

Si bien debe reconocerse la diferenciación entre *libertad individual* y *colectiva*, para poder hacerlas compatibles y complementarias bajo la figura acabada de la *libertad social* (que las implica a ambas), hay que reconocer, también, que sólo la emancipación colectiva de todos funciona como un vehículo de la emancipación individual de cada uno. Lo afirmo convencido de la necesidad de afirmar la libertad individual, más allá de los propios *individualistas* y del *contractualismo* original de *Rousseau*, por ejemplo, quien fuera sometido a una fuerte crítica por *Bakunin*. En polémica con el autor de *El Contrato Social*, afirmaba con filo crítico lo siguiente (que viene a cuento, por lo ya señalado con anterioridad a propósito de la relación entre libertad individual y colectiva):

“La libertad de los individuos no es en absoluto un hecho individual, es un hecho, un producto colectivo. Ningún hombre sabría ser libre fuera y sin el concurso de toda la sociedad humana. Los individualistas, o los compañeros de viaje que hemos combatido en todos los congresos de trabajadores, pretendían, con los moralistas y los economistas burgueses, que el hombre podía ser libre, que podía ser hombre, fuera de la sociedad, diciendo que la sociedad había sido fundada por un contrato libre de hombres anteriormente libres. Esa teoría, proclamada por J.J. Rousseau, el escritor más perjudicial del siglo pasado, el sofista que ha inspirado a todos los revolucionarios burgueses, esa teoría denota una ignorancia completa tanto de la naturaleza como de la historia (...) El hombre sólo se emancipa de la presión tiránica que ejerce sobre cada cual la naturaleza exterior mediante el trabajo colectivo; pues el trabajo individual, impotente y estéril, nunca lograría vencer a la naturaleza (...) Todo lo que es humano en el hombre, y más que nada la libertad, es el producto de un trabajo social, colectivo. Ser libre en el aislamiento absoluto es un absurdo que ha sido inventado por los teólogos y los metafísicos.”¹³³

Más allá de toda la profunda reflexión a que daría lugar la larga pero necesaria cita anterior, que implica una serie de cuestiones que no podemos abordar aquí, hay que decir que la libertad, como *valor universal*, expide su acta de nacimiento como un fenómeno asociado a los códigos de la *modernidad occidental*. De ahí, sin duda, su carácter contradictorio, y la lectura, más que dual, poliédrica y múltiple que de ella puede formularse.

Cada vez con mayor rigor nos encontramos con que los estudios históricos y antropológicos nos proporcionan documentaciones más explícitas, en el sentido de probar que el individuo "*libre*" y "*natural*" ha sido en la historia una suerte de especie rara que —cuando ha logrado ser documentado con atingencia histórico-científica en algún sitio—, se manifestó como un *fenómeno de excepción local*.¹³⁴ Puede decirse que fue precisa una concatenación muy especial de circunstancias para crear a ese "*individuo libre*"; y sólo puede sobrevivir con la subsistencia de esas circunstancias. Así, el "*individuo libre*", lejos de ser una condición universal de la humanidad, resulta una creación histórica y social. Y más precisamente, una creación —siempre acotada— específicamente *occidental* y propia del *mundo moderno*.

No obstante lo dicho, lejos estamos aquí —con el EZLN mismo— de dar por hecho que, a partir del advenimiento de la *modernidad occidental*, se concreta materialmente la realización tangible de la libertad por la que se peleó resuelta y comprometidamente en el *siglo*

¹³⁴ No obstante la relevante significación de trabajos como los del antropólogo anarquista *Pierre Clastrés*, puede afirmarse que *la libertad*, si bien de modo general puede ser asociada inmediatamente en la historia, a *circunstancias económico-materiales*, como la satisfacción de la necesidad alimenticia, el vestido, el techo para guarecerse de las inclemencias del tiempo y el sustento humano en general, son excepcionales los casos en los que la evolución, desde las formas más simples a las más complejas de organización política y social, lograban garantizar —sin privilegios del más fuerte— una suerte de *libertad material* para todos. Las excepciones son justamente eso, excepciones. No son la regla, sólo la confirman. Ver, por ejemplo, el excelente trabajo de Clastrés intitulado: *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*. Ed. Reconstruir. México, octubre de 1987. Para una reflexión de más fondo, también se puede consultar su ya no tan poco conocido texto: *Investigaciones en antropología política*. Ed. Gedisa. México 1987. En especial, su cap. 7. "*Libertad, desventura innombrable*".

de las luces, sobre todo a partir de la eclosión revolucionaria francesa de 1789, que la reconoció como demanda suya en el apotegma reivindicativo que pedía "*libertad, igualdad y fraternidad*".

En el próximo apartado del presente capítulo, veremos cómo, a partir de la *Revolución Francesa*, arquetipo clásico de las *revoluciones burguesas*, la libertad a que dio lugar *La Gran Revolución*¹³⁵ fue la *libertad formal ante la ley*, y la propia "*libertad*" económica a que se refiriera Karl Marx una vez concretado históricamente el tránsito de la *sociedad feudal* a la *capitalista*, al consolidarse el llamado por Marx "*proceso de disociación del productor directo y los medios de producción*".¹³⁶ Vistas así las cosas, la *Revolución Francesa* gestó, más que la *libertad social*, el tránsito del *trabajo servil* a la moderna —y no por ello más emancipada— condición económico-sociológica representada por el *sistema de trabajo asalariado* y el propio modelo de *sociedad industrial capitalista*. Pero no nos adelantemos, dado que arribaremos a un conjunto de relevantes conclusiones en su momento preciso.

4.1. LA LIBERTAD: ¿HIJA DE LA MODERNIDAD?

Si seguimos a pie juntillas el argumento manejado con anterioridad, tendríamos que ubicar en el referente de la *Revolución Francesa* el punto de arranque fundacional de la *larga lucha moderna* inscrita en la ruta por la obtención de la *libertad social* integralmente considerada. No hay duda alguna en que el reclamo al calor del cual se efectúa la *toma de la Bastilla*, sintetiza en *la libertad, la igualdad y la*

¹³⁵ Así se denominaba el gran revolucionario anarquista ruso *Kropotkin*, en un libro ya clásico sobre la *Revolución Francesa* y que incluso despertó admiración en sus rivales teóricos y políticos bolcheviques, como el propio Lenin. P. I. Kropotkin. *La Gran Revolución*. Ed. Editora Nacional. México 1967.

¹³⁶ K. Marx. *El Capital*. Tomo I, cap. XXIV *La Acumulación Originaria del Capital*. Libertad, en sentido económico, no representó para el obrero moderno, otra cosa que verse expropiado de los medios de producción, y la "libertad" relativa de optar su contratación laboral con "x", "y" o "z" capitalista.

fraternidad, una tríada de aspiraciones plenas de contenido y de incontrovertible y puntual vigencia más de dos siglos después.

En principio preguntémosnos: ¿cuál es el impacto de la *Revolución Francesa* en la historia de Occidente? ¿Guarda la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* del 26 de agosto de 1789 vigencia en el umbral del nuevo siglo XXI?

Las dos preguntas se antojan pertinentes, en la medida en que con el declinar del siglo XX se asistió al entronizamiento de una *soberanía geopolítica* que, diciendo ampararse en la inspiración del *liberalismo político clásico*, consolidó una forma egoísta profundamente descarnada de *capitalismo salvaje*, al cual se le ha venido denominando, no sin eufemismo, como "*neoliberal*". Ambas preguntas, entonces, obligan a una reflexión seria de todo lo que este asunto implica. Fundamentalmente, porque conducen a la necesaria consideración de la *vocación libertaria del hombre*, la cual tiene su contraparte en las tendencias autodestructivas que suelen desembocar en la pérdida de tan alto valor. Dos siglos son un lapso de tiempo lo suficientemente importante en la historia moderna, para que lo que nos interrogamos sea pertinente. Muchas cosas han cambiado en ese complejo lapso histórico. Si pudiera establecerse una comparación entre el mundo de 1789 y el actual, nos encontraríamos, aparte de las inevitables diferencias estructurales entre un tipo de sociedad como aquella de entonces y la nuestra de ahora, con un fenómeno en extremo significativo y que dota, si no de *legalidad*, sí de puntual *legitimidad*, al correcto reclamo que el zapatismo armado en el México de inicio del nuevo siglo XXI lanza en favor de *libertad social* en general o, si se prefiere, de una *libertad incluyente para todos*: seguimos empeñados hoy —más de doscientos años después— en concretar y en fijar los alcances de la célebre divisa revolucionaria que exigía ¡*libertad, igualdad y fraternidad!*

La *Revolución Francesa* consiguió lo que fue imposible que consiguieran, por ejemplo, Luis XIV y sus sucesores: unir los elementos dispersos del reino para transformarlos en una verdadera *nación* y extender su influencia y su ejemplo al resto de Europa. Este es el pertinente encuadre de *Albert Soboul* quien sostiene esclarecedoramente y con razón, lo siguiente:

*"La Revolución Francesa señala la llegada a la historia de Francia de la sociedad burguesa y capitalista. Su característica esencial es la de haber logrado la unidad nacional del país mediante la destrucción del régimen señorial y de las órdenes feudales privilegiadas (...) Que haya acabado en el establecimiento de una democracia liberal es algo que concreta aún más su significado histórico. Desde este doble punto de vista, y desde la perspectiva de la historia mundial, merece ser considerada como el modelo clásico de revolución burguesa."*¹³⁷

La revolución irradió su energía conceptual y sus propias vivencias para legar a todos, al fin del siglo XVIII, la aportación trascendente del *nacionalismo*. Este nacionalismo habría de movilizar a los pueblos hacia una serie de cambios y de sucesos políticos, afectando (y derrocando) sistemas de gobierno tradicionales desarticulados y en no pocos casos oprobiosos. No podemos afirmar que en la etapa revolucionaria inicial el pueblo francés haya tenido conciencia plena de la metamorfosis, ni de su destino ejemplar, sujeto como estuvo a una política que no rebasaba los jardines de Versalles. Los signos de tan gran mudanza, que empezó a materializarse con la *toma de la Bastilla*, se multiplican incontenibles en el ámbito de su propia cuna francesa, para dispararse luego a otros muchos rumbos. Baste mencionar aquí, el *abatimiento de las viejas monarquías* y el mensaje inherente a la propia *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*.

¹³⁷ Albert Soboul. *La Revolución Francesa*. Ed. Orbis, Barcelona 1981, p. 9.

Nos aproximamos, entonces, a la comprensión del profundo significado que tuvieron esos logros de alcance y *valor histórico-universal*, que permiten explicarnos ahora porqué, el *xapatismo mexicano del umbral del siglo XXI*, recuperando los valores universales de la libertad, reclamó como suya una demanda que ninguna otra fuerza política contemporánea reclamaba ya, en parte por considerarla como un “*logro dado*”. La Revolución Francesa, aparte de sus capítulos de lucha interna y las naturales contradicciones propias de todo tránsito, unificó a los franceses y les dio sentido de nacionalidad, como un producto impensado de la cólera popular, para luego, al amparo de las tendencias racionalistas cultivadas por sus filósofos y sus líderes, derribar las estructuras caducas, *revolucionar las ideas* y dar nacimiento al *hombre moderno*. Así, como tiene a bien afirmar Zygmunt Bauman:

“La libertad que aparece suficientemente diseminada como condición humana universal es una relativa novedad en la historia de la especie humana, una novedad estrechamente relacionada con el advenimiento de la modernidad y el capitalismo.”¹³⁸

A la pregunta que en el presente apartado nos hacemos, en cuanto a la consideración de si *la libertad*, puede ser concebida como “*hija de la modernidad*”, tendría que responderse afirmativamente; pero no porque el capitalismo sea de por sí “*moderno*” —¡ojol!—, sino porque la modernidad —contradictoriamente— madura con el capitalismo mismo, el cual, como *sistema económico*, terminará por acotar significativamente la posibilidad de realización concreta de una *genuina libertad*. No puede sino manifestarse como paradigmático fenómeno el hecho de que sean precisamente los *indígenas* mexicanos del EZLN en el amanecer del siglo XXI, quienes muy a pesar de ser

considerados por el “logocentrismo eurocentrista”¹³⁹ como “*sujetos premodernos*”, enarbolan probablemente el más *posmoderno* de los discursos político-democráticos de nuestro tiempo, justamente por poner en el centro de sus preocupaciones —cuando nadie lo hacía ya— la demanda de *libertad*. Hoy, desde nuestra posición actual, las ideas de *igualdad, libertad y fraternidad* las contemplamos suficientemente enmarcadas en su universalidad y las entendemos como valores a los cuales la cultura contemporánea les ha otorgado —no de manera gratuita— la alta jerarquía que el capitalismo neoliberal soslaya. Pero probablemente para el hombre de finales del siglo XVIII tales conceptos eran terriblemente concretos, casi pragmáticos; traducibles en acciones y conquistas específicas, como se desprende del texto mismo de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, por mucho que hoy sea posible señalar que ahora existe nítidamente una clara ruptura con respecto a la mitología emancipadora de entonces.

Ya desde el artículo primero de la *Declaración* se dice: “*Los hombres nacen libres y permanecen libres e iguales en derechos*”. Bien vista la cosa, aunque el enunciado es amplio, con ello se perseguía negar vigencia a la organización social del antiguo régimen discriminatorio, en el cual el nacimiento de la persona era determinante de privilegios o de condenaciones. La igualdad fue invocada para operar rectificaciones concretas y para el beneficio económico, entre otros, de una clase burguesa entonces oprimida y en ascenso, sujeta a exigencias de raíz feudal que le arrebatava el “*lícito*” producto de su trabajo (la cual, como después ocurriría, en una caprichosa paradoja dialéctica de las espirales de la historia, caería en el arrebato capitalista del lícito producto del trabajo del moderno obrero asalariado). La igualdad se tenía que actualizar, pues, en una “*mejor*”

¹³⁹ Desde perspectivas teóricas y temáticas muy disímolas, tanto Jacques Derrida como Samir Amin, convergen en la valoración de la “*cultura occidental*” como *centralista*. Cfr. Jacques Derrida *De la gramatología*. Ed. S. XXI, 1986. Y

distribución de bienes, de rentas, de comercio, de extinción de privilegios, etc. En suma, se trataba de aniquilar los vestigios de todo *feudalismo ancestral*.

Poco a poco se fueron definiendo y estableciendo las "igualdades". En lo fiscal, por ejemplo, los gravámenes fueron equitativamente repartidos, aliviando en parte la pesada carga que soportaba aquella burguesía entonces insurgente. Para los campesinos, otrora encadenados a los grilletes de la servidumbre feudal, hubo un muy relativo y limitado ascenso económico, el cual les otorgó el derecho de disponer de una buena parte de sus cosechas, orillando a los nobles a incorporarse a la burguesía una vez privados de sus injustas canonjías.

En lo que a los *derechos civiles* se refiere, se multiplicaron las oportunidades de trabajo, incluido el acceso a los cargos y empleos antes reservados a la nobleza o al linaje. La función administrativa misma pasó a considerarse como una cosa de "utilidad común". Se abrieron las puertas de toda clase de puestos, judiciales, administrativos y del ejército. La *igualdad* —relativa es cierto, pero al fin *igualdad formal*— propició la concurrencia no sólo frente al Estado, sino frente a todos. La "*igualdad ante la ley*" generó un mismo tratamiento para todos los departamentos, provincias, cantones, comunas, consejos, regímenes tributarios, judiciales, etc., a lo largo y ancho del país, dándole una gran unidad antes desconocida.

En *lo económico*, la composición productiva de Francia se hallaba gravemente desequilibrada. Los polos monárquicos y gremiales favorecían la exclusión del *trabajo libre* con las naturales consecuencias de *iniquidad*. La *igualdad económica* reclamaba suprimir fronteras de contención para los obreros. Fue abrogada la legislación

monárquica que autorizaba los *gremios* y las *asociaciones patronales monopolistas*. Lejos se estaba todavía, ciertamente, de las futuras *concepciones socialistas* del siglo XIX. El momento histórico afirmaba sólo la *libertad individual* en forma categórica como vía adecuada — única entonces— de *integración y desarrollo*.

En el campo de la *política*, el *elitismo* era lo predominante. Los ineptos eran frecuentemente favorecidos al amparo de un rancio elitismo. Los *constituyentes*, una vez proclamada la *soberanía de la nación* como *soberanía del pueblo*, arrojaron del sistema a todos los que carecían de verdaderas cualidades para formar parte de los cuerpos políticos mediante la *Ley Chapelier*.

La *igualdad*, como puede verse, tenía en rigor connotaciones muy precisas y que se fincaban en la *lucha revolucionaria*. Podría decirse que surgió envuelta en los hechos y manifiesta en las inmediatas aplicaciones. Más tarde las circunstancias y el desarrollo ideológico fueron profundizando su sentido, hasta cobrar un signo de *valor universal*, en un proceso que iba de lo particular a lo general, inductivamente. La *Revolución* adquirió así una cierta tesitura científica.

En cuanto a la *libertad*, tenemos que decir que tuvo actualizaciones concretas en el arranque de la proclamación. Sin negar la posible influencia de los antecedentes anglosajones, los franceses ansiaban la vivencia individual de sus libertades, para lo cual era indispensable abatir los obstáculos de las corporaciones, de las gabelas, de la nobleza, de las exacciones. Era incluso necesario superar cierto espíritu mundano de resignación que habría sido fomentado por los inveterados hábitos sociales. Los principios fueron perfilándose con cierta lucidez y se decía:

“El ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene más límites que los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el disfrute de esos mismos derechos.”

Pero no era cosa de dejar la definición de los derechos a la instancia caprichosa del cada quién. Requerían de objetividad y de generalidad para que, bajo los mismos supuestos, pudiesen ser esgrimidos individualmente. De ahí el surgimiento de un orden legal definitorio de esos derechos y de sus límites.

Fue así previsto por el artículo cuarto de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, al mismo tiempo que en el artículo cinco se prescribía que *“todo lo que no está prohibido por la ley no puede ser impedido y a nadie se le puede obligar a hacer lo que ésta no ordena”*. Tal lógica jurídica, de origen individualista, ha conservado su fuerza en cuanto adaptable a otros sistemas, sin negar que ha sido objeto de serios cuestionamientos.

Además, la *libertad* se introdujo también en otro campo menos tangible, pero no menos importante, el de la *conciencia religiosa*. Si respetable era la afiliación *católica*, no había razón ya para negarle la misma respetabilidad a *otras creencias*, aunque con ello se afectase la negación romana que prevalecía sobre las confesiones protestantes de la *Reforma Luterana*. El pensamiento libre debería hacerse también realidad en el terreno de las diversas prácticas religiosas para los efectos de una convivencia pacífica civilizada y conciliatoria.

La *fraternidad* —dicho sea de paso— fue un *descubrimiento revolucionario* que, aunque parezca paradójico, se prohija en el *enfrentamiento* y en la *violencia* (cosa que hoy debiera, por cierto, mover a la reflexión de los *pacifistas a ultranza*). Y sin embargo, el *terror* mismo no fue ajeno a ese alumbramiento que invitó a la hermandad. La Revolución costó muchas vidas y en el cadalso se sacrificaron a

millares. La estadística impresionante de crueldad todavía resulta difícil de digerir. Pero ningún suceso trágico se cumple en vano y su propio dramatismo ha de conducir al entendimiento. La *fraternidad*, si no fue punto de partida, si fue una secuela temprana del rompimiento del *orden monárquico*. Se impuso como una necesidad de solidaridad para alcanzar no sólo la paz nueva sino también el ajuste de los derechos, al reconocer en el prójimo al hermano.

La igualdad, la libertad y la fraternidad, que a estas alturas se mencionan como mera referencia histórica y como conceptos demasiado abstractos, fueron realidades plenas de contenido, según se ha visto. Sirvieron en su momento para calificar adecuadamente cambios profundos en la concepción de toda organización social. Desbordaron fronteras y se adoptaron también como divisas de otros pueblos. Su impronta se advierte todavía en las modernas estructuras jurídicas y, no obstante su limitado origen burgués conforman aun los capítulos dogmáticos de carácter constitucional, al lado de la normatividad colectivista a la que moderan y dan templanza.

Pese a lo dicho hasta aquí, no abonamos a la *Revolución Francesa* todas las causas de la compleja evolución de *occidente*. La historia no admite, en el decurso político de su interpretación, explicaciones totalizadoras, ni concede a los episodios una fuerza determinante que pocas veces desborda su propio ámbito. Pero tal vez la *Revolución Francesa* es un *caso de excepción*, porque es evidente que dejó de ser episódica para extender sus virtudes —y también sus defectos— e invadir remotas latitudes. Hoy no somos seguramente mucho más justicieros y más libres que aquellos revolucionarios, pero es muy probable que sin el ejemplo francés muchas de las grandes concepciones de la justicia social se hubiesen demorado todavía mucho más.

A la pregunta, entonces, de sí la libertad puede considerarse como "*hija*" de la *modernidad*, tendríamos que responder afirmativamente, pero agregándosele que nos referimos a ese *tipo peculiar de "libertad"* en sentido "*moderno*". Libertad en sentido moderno, por lo tanto, quiere decir "*libertad formal*". Aquel tipo de "*libertad*" acotada y que en el mundo moderno de la sociedad industrial capitalista es el resultado de *privilegios y diferenciaciones*. La *sociedad liberal*, que tanto tiende a magnificar en sus bondades el paradigma democrático-liberal capitalista de la *ciencia política académica*, es en realidad el retrato de una sociedad que sólo ofrece *libertad para unos cuantos*, al elevado costo de restringirla para muchos más. De ahí que el ejemplo de la *Revolución Francesa* sea tan útil para percatarnos de que, si bien uno de los rasgos de modernidad que caracterizaron a la Revolución Francesa, consistió precisamente en la *búsqueda de la libertad*, el propio resultado revolucionario puso de manifiesto los *límites*, así como los *alcances* de la lucha por la libertad, en los acotados marcos del *capitalismo* al que dio lugar posteriormente.

Así planteadas las cosas, lo que hace diferente el postulado de libertad para el *xapatismo militante mexicano* (el *armado* y el *civil*) es que en la actualidad se lucha por materializar una *forma radical de libertad incluyente* o *para todos en donde también quepan los indígenas invariablemente marginados y discriminados y, por tanto, no libres*. Ya no se trata, en el caso del EZLN, de una modalidad más de libertad restringida, como aquellas formas que se adoptaron tanto en el mundo antiguo (Grecia o Roma) como en el moderno de hoy. Se trata de una propuesta radical por cuanto que pide *libertad real para todos y cada uno*.

4.2. VIGENCIA Y UNIVERSALIDAD DEL PRINCIPIO DE LA LIBERTAD

Los efectos de los grandes acontecimientos o magnas convulsiones sociales marcan hitos que se renuevan en la historia de

la humanidad, particularmente cuando se trasmutan en *principios* que más tarde, en los albores del siglo XXI, cobran *vigencia universal*. Tal fue el caso de la *Revolución Francesa*, que plasmó ese género de principios en la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Eso fue, en parte, lo abordado en el apartado anterior. Si ya dijimos que la libertad es hija de la *modernidad*, se entiende el motivo por el cual tuvimos que retrotraer nuestra reflexión de *La revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, para buscar en la *Revolución Francesa* el rastro de la *libertad*, concebida como una demanda del mundo moderno, y poder así conectar dicha cuestión con el lugar y peso específico que tiene en el *discurso político* del EZLN el *reclamo de libertad*.

Ahora, intentaremos ir más a fondo en la cuestión. A más de dos siglos de su concepción, la *Declaración francesa*, por cierto que retomada siglo y medio más tarde en la *Declaración Universal de Derechos del Hombre de 1948*, es reflejo a su vez de la toma de conciencia que precede del segundo gran cataclismo bélico mundial de 1939-1945 y que invita a reflexionar sobre el significado de tan trascendental documento, toda vez que asumimos que en el plano de los *derechos civiles y políticos* es donde más sentidamente se manifiesta la presencia o ausencia de *libertad*.

La *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, como documento, es un testimonio moderno de la preocupación porque la conquista de la libertad pueda materializarse. Como texto histórico y referencial, posee cualidades que singularizan el correcto reclamo a favor de libertad; es por primera vez en la vida civilizada de este planeta, *global* tanto en su *inspiración* como en *intenciones*, lo que la convierte en una de las empresas más difíciles y en extremo más desafiantes del hombre moderno durante el siglo XX, y más allá. Esto debido a que la libertad en la *"civilización" global* de nuestros días, a

quien sirve y representa, ha hecho que su sentido devenga en algo mucho más complejo, e incomparablemente más exigente, si el deseo es, efectivamente, *generalizar la libertad* hasta hoy ausente en términos rigurosos.

A más de medio siglo más tarde, puede afirmarse que la *Declaración Universal* ha tenido, de acuerdo con la intención de sus autores, un efecto profundo en la formación de *patrones internacionalmente aceptados* de los “*derechos inalienables de todos los miembros de la familia humana*”, cuyo reconocimiento *es la cimiento de la libertad, la justicia y la paz en el mundo*”. Esto se puede advertir en las constituciones de numerosos países y en su reafirmación en múltiples resoluciones de la *Organización de las Naciones Unidas (ONU)*, hoy derivada de sus objetivos originales por la hegemonía de las naciones industrializadas a su interior y, en especial, de los Estados Unidos. De ahí que no haya faltado quien infiera que este reconocimiento constante y reiterado de los principios de la *Declaración Universal* le da carácter de *derecho consuetudinario*, de *lex lata*. Fue así como pocos años más tarde se hizo posible concretar dichas garantías en *tratados o pactos* que le dan más vigencia a su aplicación y edifican el marco adecuado de vigilancia e instrumentación.

La comunidad de las naciones ha aceptado a través de ese proceso la responsabilidad en la promoción de *mejores condiciones de vida* para su población. Reconocer el derecho de todos a *trabajar*, a obtener un *salario justo*, a la *seguridad social*, a gozar de niveles de vida adecuados, a la *protección contra el hambre*, a la *educación* y a la *buena salud*, metas que ya debieran ser de acceso general para los habitantes no sólo de los países desarrollados sino de todos, nos demuestran que de nada sirven las instituciones, los tratados, los Pactos, si ello no se traduce en la *concreción de tales derechos*. Ahí, pero no sólo ahí, se

manifiesta la limitación de la libertad y los derechos formales, pues éstos no han sido capaces de devenir en *libertades y derechos reales*.

En resumen, y en la encrucijada de las ideas y de los planteamientos sobre el porvenir de la humanidad que presupone el tránsito hacia un nuevo siglo, se impone, en el momento argumental en que nos encontramos, hacer algunas consideraciones que nos permitan avanzar más allá del punto al que hemos arribado:

- a) La *Revolución Francesa* inició un proceso que fue capaz de transportar los *derechos del hombre*, del dominio interno de los *Estados* a cuya jurisdicción habían estado reservados tradicionalmente, a un *ámbito y proyección universales* que explican cómo, y por qué, el EZLN recoge con su lucha la estafeta de una reivindicación histórica contemporánea de la libertad, desde su particular condición indígena para, desde ahí —siempre desde ahí— se haga y devenga reivindicación universal en sus implicaciones. Se trata de una lucha, reflejada en su discurso político, que parte de su condición específica que pone, en el centro de sus preocupaciones, la realización de una *libertad plena, irrestricta e incluyente hacia el colectivo o la comunidad*.
- b) Si se mira desde la perspectiva de su evolución ulterior, el pensamiento político de los precursores de la Revolución Francesa ha sido un indiscutible fundamento para la subsecuente *lucha contra las desigualdades sociales* y contra el *dominio colonial*, primero, y después contra el dominio que los países capitalistas industrialmente avanzados ejercen sobre países que, como el nuestro, han tenido que experimentar la *hegemonía de aquellos* y la propia condición de *subdesarrollo* que, al ser impuesta, ha impedido hasta nuestro tiempo el ejercicio de la *libertad*.

- c) A la luz de estos tiempos de *injerencia imperialista y capitalismo globalizador*, debe enfatizarse hoy que ningún país puede arrogarse unilateralmente la función de fiscalizar el cumplimiento de los derechos humanos en otros Estados, ya que tal actitud contraría al espíritu mismo de la declaración universal que los consagra, lesiona soberanías e impide relaciones equilibradas entre los propios *Estados*, los *gobiernos* y sus *naciones*.
- d) A la luz de los *derechos del hombre*, los *valores de la democracia* adquieren *validez universal*, y su protección se convierte en una preocupación con efectos políticos trascendentales que, sin embargo, obligan a un ajuste de cuentas con los alcances y límites que toda democracia enfrenta en un contexto social como el *capitalista*, en el cual la sola existencia de la *propiedad privada sobre los medios de producción* genera condiciones de *subalternidad* que anulan la *libertad incluyente y real de todos*, como en la que piensa el *ideario neozapatista*, circunscribiendo a la propia libertad al plano formal que la esteriliza y la conserva en la condición de un *privilegio* como aquel bajo el cual nació.
- e) Los *derechos humanos*, que por momentos parecieran ubicarse en una esfera teórica o abstracta, adquieren vida y concreción cuando se les enfoca a la luz de fenómenos o situaciones concretas, de interés vital, como es el caso contemporáneo de los *trabajadores migratorios*, los *transmigrantes* y los *refugiados*. La gran contradicción campo-ciudad, prototípica del capitalismo, impide la libertad por cuanto son económicas las razones que obligan al desplazamiento de la fuerza de trabajo rural al medio urbano, en donde los otrora *campesinos* (siempre o casi

siempre *indígenas* en el caso mexicano), amén del desempleo, desempeñan las más penosas tareas con el peor salario. Esto vale tanto para el caso estrictamente endógeno al país, como en el caso de la fuerza de trabajo migrante a los Estados Unidos.

La importante vecindad de México con Estados Unidos y sus antecedentes históricos —la más larga frontera entre un país altamente desarrollado (el más) con otro en “vías de desarrollo”— coloca al gobierno mexicano ante la imperiosa necesidad de responsabilizarse por velar por el desarrollo y la observancia de los derechos de los trabajadores migratorios. A la vez, México, en su relación con los países centroamericanos, es receptor de una corriente migratoria cada vez más numerosa, de trabajadores agrícolas y aun de refugiados, que la inestabilidad tradicional de la región ha motivado, lo que acentúa y amplifica nuestra preocupación por el tema.

No obstante todo lo anterior, es muy claro que existen sobrados motivos para afirmar que los *derechos humanos* no son respetados en una atmósfera que, como la mexicana, sigue preñada de una *injusticia económica, social, étnica, etc.*, que es resultado y se explica por la muy asimétrica y desigual *tendencia globalizadora de la economía* y que, en realidad, no manifiesta otro proceso que el de virtual —y real— tendencia a la *mundialización del capitalismo* a que asistimos. Por primera vez, desde que la *economía de mercado capitalista* apareció en la escena de la historia, este sistema ha logrado cumplir con su irrefrenable tendencia hacia la *universalización de sus relaciones sociales de producción*. Con otras palabras, tal parece ser la atmósfera analítico-caracterizadora de la que parte la deslumbrante y muy inteligente caracterización de nuestro dolido tiempo histórico que emprende *Immanuel Wallerstein* en uno de sus más relevantes libros. Me refiero,

como es obvio, a aquel sugerentemente intitulado "*Después del liberalismo*".¹⁴⁰

No hay ni habrá *libertad real, incluyente, para todos*, como aquella que está presente en el corazón del *discurso político del EZLN*, si la libertad formal propia del modelo de sociedad industrial capitalista no es capaz de romper con las ataduras que la neutralizan y mantienen apenas como el *privilegio de unos cuantos*. ¿*Capitalismo con libertad real o libertad real sin y más allá del capitalismo?* Esta parece ser y es, una pregunta toral.

Ya planteamos en el horizonte del presente apartado, que el concepto de *libertad incluyente* propio del EZLN, se plantea salirle al paso al dilema entre la *libertad colectiva* y aquella de *corte individual* o, mejor, *individualista*. Quienes enfatizan la expresión individual de la libertad, en menoscabo de la colectiva —y *comunitaria*, como es el caso trascendental de la compleja *realidad pluriétnica indígena* que hoy reclama con razón la *autonomía*— han tendido a suponer que la libertad y el capitalismo corresponden a relaciones sociales íntima y plenamente complementarias. Por el contrario, quienes sostienen que la libertad, o es colectiva, o no es libertad, tienden a interpretar al binomio *libertad—capitalismo* como excluyentes. Pero pocos han insistido, tratando de romper con la secular contradicción entre *libertad individual* y *libertad colectiva*, en una propuesta social de emancipación que las incluya a ambas. Ese es, en nuestro marco interpretativo, el mérito incuestionable del esfuerzo neozapatista por conciliar a las dos expresiones dentro de su reclamo a favor de la *libertad*.

Tenemos que decir que además de su estrecho vínculo con el *individualismo*, la versión moderna de la libertad está marcada por su

¹⁴⁰ Immanuel Wallerstein. *Después del liberalismo*. Ed. Siglo XXI, México 1997.

íntima relación con el *capitalismo*. Y quienes identifican como *complementarias* a ambas relaciones, siempre han terminado por defender apologeticamente una *ficción jurídica* y nunca una realización plena y concreta de la libertad. Tales defensores a ultranza de ese enfoque han tendido invariablemente a suponer que "*defender al capitalismo es defender a la libertad*" (una abusiva identidad ficticia), cuando en realidad, por defender la expresión *individualista y utilitaria* de la "libertad", culminan suscribiendo una modalidad histórica (la capitalista) que niega en los hechos la posibilidad de la libertad incluyente y para todos que el capitalismo, lejos de apuntalar, cancela en definitiva. Hay por tanto, y así parece deducirse del discurso político del EZLN, una ambigüedad intrínseca en aquel tipo de libertad casada con el capitalismo. ¿En qué consiste tal ambigüedad? En que dentro de los marcos del capitalismo, la efectividad de la libertad demanda que algunas personas no sean, ni puedan ser, libres (nada más y nada menos que, sí, ¡la mayoría!). Ser "*libre*" en el capitalismo, entonces, significa tener el permiso y la capacidad de mantener a otras personas como *no-libres*. Así, la libertad en su forma moderna, definida económicamente, no difiere de sus aplicaciones premodernas con respecto a su contenido de relaciones sociales. Es, como antes (lo que debe ser denunciado), mera *libertad selectiva*. Puede ser verdaderamente alcanzada, en vez de ser postulada de manera elegante pero con desmesura demagógica en lo filosófico, sólo por una parte de la sociedad. En un polo constituye una relación que tiene una *regulación normativa*, en otro, *limitaciones y coerción*.

Esta *característica crucial* de la *libertad moderna*, subordinada bajo la férula del capitalismo, frecuentemente se oculta en la generalización filosófica de una experiencia referencial limitada de hecho a una *categoría privilegiada de personas*. La autoconciencia del dominio sobre nuestras condiciones (dominio inevitablemente alcanzado a expensas de la subordinación de alguien más) se articula como el "*logro colectivo*"

de la humanidad; la conducta con propósitos conscientes de la eficiencia, guiada por la razón, se identifica con la racionalización de la sociedad en cuanto tal. Al final, se hacen afirmaciones mitificadoras en lugar de clarificaciones sobre los logros de un "hombre" no especificado, de ellas la siguiente es un buen ejemplo:

"El dominio sobre el mundo, al menos el potencial para lograrlo, le ha llegado al hombre a través de su racionalización. Los seres humanos han sustituido a Dios como los amos de su destino".¹⁴¹

Lo que queda sin precisar es si los "seres humanos" que han sustituido a "Dios" como los *amos* y los "seres humanos cuyo destino es ser conquistados, son los mismos. ¿Lo son? No lo creo y la evidencia del complejo devenir histórico y sus avatares así lo testimonia.

Es desde luego cierto, no obstante la fuerte influencia que todavía hoy detentan *las iglesias* —en el caso mexicano fundamentalmente *la católica*—, que si bien los hombres han sustituido a Dios como amo, ello no ha implicado impedir que como resultado de las relaciones de producción propias del capitalismo, el hombre se halla visto subordinado a su *dominio, opresión y explotación* por el hombre mismo. *¿Qué otra cosa si no esa es el capitalismo?*

Parece del todo evidente, entonces, que el capitalismo, lejos del discurso interesado por empatar la "libertad" con el "sistema de libre empresa", acota de manera muy precisa —lo que no es accidental— él "hasta dónde" de los alcances para la *libertad formal*, que le resulta consustancial al *sistema de trabajo asalariado*. Incluso aceptando por un momento sin conceder que, en el tránsito del feudalismo al

¹⁴¹ Jeffrey C. Alexander. "The Dialectic of Individualism and Domination: Weber's Rationalisation Theory and Beyond". En Sam Whimster y Scott (comps.), Max Weber, Rationality and Modernity, Allen & Unwin, London, 1987, p. 188.

capitalismo, la cuota de libertad social para los individuos logró ensancharse de manera muy considerable, resulta sumamente claro en dónde están sus claros *límites*.

De acuerdo con los marxistas, la *democracia* —como esencial libertad política en el mundo moderno—, es la forma estatal más adecuada para el dominio de la clase capitalista sobre el resto de la sociedad:

*“La república democrática es la mejor envoltura política de que puede revestirse el capitalismo; y, por lo tanto, el capital, al dominar (...) esta envoltura, que es la mejor de todas, cimenta su poder de un modo tan seguro, tan firme, que no lo conmueve ningún cambio de personas, ni de instituciones, ni de partidos, dentro de la república democrática burguesa.”*¹⁴²

Federico Engels mismo se refiere a ella como “*la forma lógica del dominio burgués*”.¹⁴³ El carácter del *poder político* capitalista refleja el carácter de la *explotación* capitalista, lo que constituye un hecho del que no resulta pertinente, bajo ninguna circunstancia, hacer abstracción, así el enfoque sea “*politológico*”.

De lo afirmado hasta aquí, se desprende la idea de que la *libertad* integrante de la *razón liberal*, es no sólo la que hemos definido como “*formal*”, sino que tiene como característica esencial, el ser una *libertad individualizada* o *individual*. Al avasallar el capitalismo con su modernización las *culturas indias*, nunca supo comprender el peso ni la importancia que para ellas ha tenido el *sentido de pertenencia comunitaria* a su *colectividad*. En efecto, si para la razón liberal, la única posibilidad de materializar la —“su”— libertad es *individualizarla*, su papel

¹⁴² Lenin. *El Estado y la revolución*. Tomo # 25, cap. I, sección 3, p. 386

¹⁴³ Engels a Bernstein, *Correspondencia*. Marzo 24 de 1884.

"civilizatorio" no podía sino expresarse a través de un esfuerzo por romper los fuertes lazos colectivos que son inherentes al mundo y a la *cosmovisión* de las etnias originales de estas tierras. De ahí parte el fracaso estrepitoso por domeñar la *rebeldía india* al calor de visiones como la *eurocéntrica*, que es propia de la *razón liberal* en crisis.

La única posibilidad para replantear tanto la *vigencia* como la *universalidad* del principio de la *libertad*, en ámbitos como el de la *pluriethnicidad*, es entender que la *libertad colectiva* del mundo indígena que tanto ha enfatizado el EZLN es tan importante como la *libertad individual* propia de la razón liberal; que tal vez fundiéndolas se hará posible el tránsito de la *libertad moderna* (formal), a la *libertad real* (absoluta). Así y sólo así, la libertad de *modernos y autóctonos*, correlacionará la libertad de todos y cada uno, dejando que su soporte pueda ser sólo identificado a partir de referentes como los que el capitalismo ha erigido como absolutos, como es el caso de la *propiedad privada*.

A sabiendas de que lo dicho no cancela tal debate y sus nudos de controversia, dejaremos todavía sin conclusión este asunto para hacer un paréntesis histórico que nos permita ver en su derrotero histórico algunas lecciones de la lucha por la libertad real desde el tiempo de *la colonia*.

4.3. LA LIBERTAD: DE FRAY BARTOLOMÉ A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El autor *Del espíritu de las leyes*, Montesquieu, desde el mirador tranquilo de su célebre biblioteca de *La Breda*, había sometido —si se recuerda— la institución de la *esclavitud* a un *análisis crítico*. Ello resulta importante, para lo que nos ocupa, porque la lucha de la libertad y en favor de ella, procede de la experiencia reactiva a las opresiones sin límites que la especie humana ha padecido en la

larga lucha por su emancipación, tanto en México como en el mundo.

Cuando llegan los años tempestuosos de la *Revolución Francesa*, todavía el destino de los africanos esclavizados en las colonias, en particular en la de *Haití y Santo Domingo*, pesaba grandemente sobre la conciencia de la gente de la metrópoli. El 13 de mayo de 1801, el ciudadano *Gregorio*, antiguo *obispo de Blois*, miembro del *Instituto de Francia*, leyó en la sección de ciencias morales y políticas una *apología de Bartolomé de Las Casas*. Se propuso —y he allí lo importante de la anécdota para lo que nos ocupa— demostrar que era calumniosa la imputación que se hacía a éste acerca de que fue el inspirador de la *introducción de esclavos negros a América*. Es importante el pasaje histórico al que aludo, porque recuerda, en mucho, lo que ha acontecido con otra figura eclesiástica alineada, por convicción humanitaria, a los intereses indígenas en medio de la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI: Don *Samuel Ruiz*, obispo de la *Diócesis de San Cristóbal de Las Casas* durante un lapso cardinal de todo el proceso.

El debate, en el que terciaron después el *deán de Córdoba de Tucumán, Gregorio Funes*, el mexicano, doctor *Fray Servando Teresa de Mier* y el español *Juan Antonio Llorente*, no aclara históricamente lo ocurrido porque todos los continentes ignoraron el párrafo entonces inédito de la *Historia de las Indias* en que, efectivamente, propuso la *introducción de negros* para aliviar la condición de los *indios*. Más tarde se arrepentiría del mismo al advertir la injusticia con que los portugueses los tomaban y hacían esclavos, “*por que la misma razón es de ellos que de los indios*” habría de afirmar.

Lo que se probó bien con esta disputa de comienzos del siglo XIX es que con anterioridad a la proposición de *Las Casas* ya se habían llevado *esclavos* a las *Indias Occidentales*. Pero si la polémica

aludida tiene escaso valor historiográfico, resulta de valor inestimable para ver cómo la *filosofía de las luces* hace suya la figura de *Las Casas*.

Según el obispo Gregorio, Fray Bartolomé de Las Casas estuvo al frente de algunos hombres generosos que, levantando la voz contra los opresores en favor de los oprimidos, votaban aquellos a la venganza e invocaban para éstos la protección de las leyes divinas y humanas. En la *Conferencia de Valladolid* de 1550, Sepúlveda pretendía (como primitivo nuncio Prigione o Mullor cualquiera) persuadir como "*cosa justa*" el *hacer la guerra contra los indios* para convertirlos; Las Casas le refutaba por los principios de tolerancia y de libertad en favor de todos los individuos de la especie humana; y estos principios obtuvieron la aprobación solemne de las *Universidades de Alcalá y Salamanca*. Gregorio se extrañaba de que la *Academia de la Historia de Madrid* hubiera publicado hacía entonces veinte años una edición magnífica de este "*apologista de la esclavitud*" (o sea, Ginés de Sepúlveda), mientras que no existía aún una edición completa de las obras del para él "virtuoso" Las Casas.¹⁴⁴ La Academia no se abochornaba de aprobar lo que ella misma llamó "una piadosa y justa violencia ejercida contra los bárbaros y los herejes" (en realidad se trataba de los indígenas). Gregorio esperaba que los miembros actuales de la Academia se sintieran repugnados por una "doctrina tan chocante".

Ahora bien, ese debate acerca de la historia de los indios del Nuevo Mundo no era en realidad sino un antecedente del debate propio del siglo XVIII y principios del XIX, o sea el relativo a la *esclavitud de los negros*. Por ello cree Gregorio que Las Casas no

¹⁴⁴ Así lo llamó también Georges-Jaques Danton en fogoso discurso pronunciado ante la *Convención Francesa* al discutirse la *abolición de la esclavitud* el 4 de febrero de 1794: "Proclamamos la libertad universal".

pudo ser apologista —como no lo fue— de aquella y que la imputación en tal sentido era calumniosa (¿cuántas calumnias equivalentes no tuvieron como blanco favorito al obispo *Samuel Ruiz* en el convulso proceso chiapaneco y mexicano de la revolución zapatista?).

“¿Quién se persuadirá que la piel negra de los hombres nacidos en otro hemisferio haya sido motivo de que los condenase a sufrir la crueldad de sus señores alguien que toda su vida reivindicó los derechos de los pueblos sin distinción de color racial alguno? Los hombres de gran carácter tienen uniformidad en su conducta que no se contradice. Sus acciones y principios son unísonos; así Benezet, Clarkson, y en general los amigos de los negros, lejos de inculpar a Las Casas, lo colocan a la cabeza de los defensores de la humanidad.”

Unida la causa de los indios a la de los negros, la campaña de Las Casas está emparentada, así, con la de los partidarios de la emancipación de los esclavos africanos del el siglo XVIII. “Las Casas tuvo muchos enemigos: dos siglos más tarde, podemos establecer la paráfrasis de señalar que en el actual proceso mexicano habría tenido, seguramente, muchos más”. Estuvo con los aventureros españoles que esclavizaban indios en las mismas relaciones que los amigos de los negros en Francia,¹⁴⁵ de algunos años a esta parte, con los dueños de las plantaciones:

“¿No hemos oído sostener que los negros eran una clase intermedia entre el hombre y los brutos? Así los colonos

¹⁴⁵ Alusión a la *Sociedad de Amigos de los Negros*, fundada en Inglaterra en 1787 y poco después activa en Francia con Brissot de Warville, Grégoire y otros. Véase la obra de E.D. Seeber, *Anti-Slavery Opinion in France During the second half of the Eighteenth Century*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1937 (The John Hopkins Studies in Romance Literature, extra volume X).

españoles pretendían que los indios no pertenecían a la especie humana."

Las Casas, estremeciéndose de los horrores que veía, manifestó quiénes eran los autores. A este campeón de los derechos de la humanidad se le debe levantar una estatua en el *Nuevo Mundo*. Gregorio no conoce objeto más digno de ejercitar el talento de un amigo de la virtud y le parece extraño que hasta entonces la pintura y la poesía no se hayan ocupado de ello. Los amigos de la religión, de las costumbres, de la libertad y de las letras, deben un homenaje de respeto a la memoria de aquel a quien *Eguiana* llamaba el "*Adorno de América*", y quien perteneciendo a España por su nacimiento, a Francia por su origen, puede con justo título ser llamado, el "*Adorno de los Dos Mundos*".¹⁴⁶

De entonces a la fecha, los enemigos de la libertad son otros pero acuden a los mismos métodos. Como una sorprendente calca histórica -dicho esto en jerga religiosa- la labor *evangelizadora* de don Samuel Ruiz se ha visto sujeta a descalificaciones análogas a aquellas que tuvo que enfrentar *Bartolomé de Las Casas*. La *Teología de la Liberación*, más allá de *Concilio Vaticano* alguno, representa, como lo han dicho varios de sus abanderados desde el desaparecido *Méndez Arceo*, una "*opción preferencial por los pobres*". Opción que se inclina por los más desvalidos, en un entorno en el que los indios siguen sometidos a la ignominia. Si hay alguna causal explicatoria de las motivaciones que condujeron a la *revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, ella es -¿quién puede dudarlo?- la *secular explotación* y

¹⁴⁶ El texto completo y documentado de este célebre episodio de la "recepción" de los héroes y tiranos de la Conquista por parte de los españoles por la *filosofía de las Luces*, en particular la francesa, puede ser consultada en: Silvio Zavala. *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas*. Ed. Librería Font, Guadalajara, Jalisco, México, 1966. Se trata de una recopilación de artículos del autor que aparecieron en *Cuadernos Americanos* "Aportaciones históricas", Ceestem, Editorial Nueva Imagen, México 1985.

las ancestrales prácticas de *racista discriminación* de los originales de estas tierras. No hace falta ser "*marxista*" —no hay duda en que muchos sacerdotes de la "*opción preferencial*" pretenden serlo a contrapelo de su contradictorio *idealismo religioso*— para repudiar las condiciones de los indios en Chiapas y en México todo en el umbral del nuevo siglo XXI que apenas inicia.

4.4. DE LA LIBERTAD EN LA GUERRA DE INDEPENDENCIA

No hay que dudar, a propósito de lo analizado en el apartado anterior, de que se trataba en su significado, de algo mucho más que un puro ejercicio académico de parte de los exponentes del siglo de las luces. La *Convención* francesa tuvo que enfrentarse a la tarea de aprobar las leyes de emancipación de los esclavos de las colonias, como un paso en favor de la libertad formal —posteriormente burguesa— y que más tarde sería derogada por *Napoleón Bonaparte*, mientras en *Haití* se dirimía la cuestión en los campos de batalla.

El 15 de agosto de 1789, el abate *Gregorio* reclamó la plenitud de los *derechos civiles* para los negros y los mulatos liberados. El 16 *pluviose* del año II (4 de febrero de 1794) la Convención aprobó la proposición de *Levasseur* (de la Sarthe) que *abolía la esclavitud* en todas las colonias. Voluntad confirmada por la Constitución del año III, proclamada el 1 *vendémiaire* del año IV (23 de septiembre de 1795). *Napoleón Bonaparte*, como primer cónsul, deja presentar al cuerpo legislativo un proyecto que pasa a ser la ley del 30 *floreale* del año X (20 de mayo de 1802), la cual estipula: *en las colonias se mantendrá la esclavitud conforme a las leyes y reglamentos anteriores a 1789 y la trata de negros y su importación en dichas colonias tendrán lugar conforme a las leyes y reglamentos anteriores a 1789*. En Haití los esclavos negros se habían alzado desde el 22 al 23 de agosto de 1791 y esa colonia proclamó su *independencia* el 28 de noviembre de 1803. En las demás colonias no

tuvo efecto de emancipación legal de los esclavos hasta que los esfuerzos de *Víctor Schoelcher*, como subsecretario de Estado y presidente de la Comisión creada bajo la autoridad del Ministro de Marina y de las Colonias, lograron la aprobación del *decreto de abolición de la esclavitud* el 27 de abril de 1848 por el Consejo del gobierno provisional.

Grandes zonas geográficas del Nuevo Mundo experimentaron las consecuencias de la crisis de la abolición en Cuba, Brasil y el Sur de los Estados Unidos de América, en el curso del siglo XIX.

En México era de mucho menor dimensión el problema, pero existía y no puede afirmarse que careciera de importancia, así que requirió la intervención del iniciador —en la noche del 15 de septiembre de 1810— de nuestro movimiento de independencia, *Miguel Hidalgo*. Para el “cura guerrillero”, que leía francés, los nombres de *Montesquieu*, *Voltaire*, *Rousseau*, *Diderot*, concurrían invariablemente en apoyo de su pensamiento, igual que los de los escolásticos españoles, si se recuerda que *Francisco Javier Clavijero* había enseñado en las aulas de *San Nicolás de Valladolid*, el célebre colegio fundado por otro cura defensor de los indios, como lo fue *Vasco de Quiroga* en *Pátzcuaro* en el siglo XVI. No olvidemos que Clavijero escribió en su polémica con *Cornelio de Paw*:

“Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por lo cual me creo en estado de poder decidir con menos peligro de errar, protesto a (...) toda Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo la orientación de buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se

*verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos, que pudieran competir con los más famosos de Europa.*¹⁴⁷

Otro jesuita compañero de Clavijero, *Francisco Javier Alegre*, había terciado en el debate sobre el tráfico de esclavos desarrollado por los portugueses en África desde que se ocuparon, por el año de 1448, las islas de *Cabo Verde*. Advertía que después del descubrimiento de América y de haber prohibido la servidumbre personal de los indígenas las *humanísimas* leyes de *Carlos V* y *Felipe II*, “hubo algunos que aconsejaron al rey de que fuesen enviados los esclavos etíopes a aquellas nuevas tierras. Así aquellos buenos varones (no menciona expresamente a *Las Casas*, pero es de suponer que lo colocaba entre ellos), que tenían celo por las cosas de Dios, pero no un celo iluminado y conforme a la razón, mientras protegían la libertad de los americanos, impusieron a las naciones de África una perpetua deportación y el duro yugo de la esclavitud”. Esta explicación servía al autor para concluir:

*“Por tanto, siendo así que estos etíopes ni son esclavos por su nacimiento, ni por sí mismos o por sus padres fueron vendidos por causa de urgencia y necesidad, ni han sido condenados a la servidumbre por sentencia de legítimo juez, ni pueden ser considerados como cautivos en guerra justa, ya que sus bárbaros reyes los guerrearán entre sí por mero antojo o por causas insignificantes; más todavía, después de que los europeos establecieron aquel comercio, las más de las veces hacen guerra para coger hombres para venderlos, como claramente se ve por las mismas historias de los portugueses, ingleses y holandeses (de los cuales los últimos se dedican con gran empeño a tal comercio); síguese que esa esclavitud, como expresamente escribió *Molina*, es del todo injusta e inicua.*¹⁴⁸

¹⁴⁷ Tal referencia está recogida en la obra de Silvio Zavala, *Temas hispanoamericanos en su quinto centenario*. Editorial Porrúa, México, 1986, p. 78.

¹⁴⁸ Se refiere a Luis de Molina, S.J., autor de la obra de *Los seis libros de la justicia y el derecho*, de la que hay edición por Manuel Fraga Iribarne, hecha en Madrid en 1941-43.

Hidalgo, oyente o lector de tales maestros, no está por su parte escribiendo otro libro para examinar el tema. Se encuentra en Valladolid (hoy Morelia) el 19 de octubre de 1810, y en Guadalajara el 29 de noviembre y el 6 de diciembre del mismo año, al frente de un para entonces *novísimo movimiento insurgente de liberación de la Nueva España* y de sus habitantes, y toma la pluma para escribir en esas fechas tres firmes decretos en favor de la *emancipación inmediata de los esclavos*, con rigurosas penas para los transgresores, y sin compensación económica para los amos de los esclavos liberados. En esto se diferencia de otros abolicionistas que creyeron necesaria esa *indemnización* para los dueños que perdían el derecho de propiedad sobre los hombres y las mujeres al ponerse en libertad a los esclavos.

Lo que sí hace Hidalgo, como sus precursores intelectuales del siglo XVIII, es adoptar el *lenguaje nuevo* para justificar sus *medidas libertadoras*, al mismo tiempo que conserva los principios de “*humanidad*” y “*misericordia*” que venían de su formación cristiana. Habla de que la esclavitud resulta ser contraria a “los clamores de la naturaleza”. Y también invoca en favor de su movimiento “*los derechos inalienables e imprescriptibles del hombre*”, que debían sostenerse “con ríos de sangre si fuese preciso”, y como efectivamente ocurrió.

Notemos finalmente que la abolición de la esclavitud por Hidalgo no queda sin efectos a pesar de la derrota y ejecución de éste por los realistas españoles. El principio es adoptado en los “*Elementos constitucionales*” (1811–1813) de Ignacio López Rayón, luego en la *Constitución de Apatzingán* de 1814, en el *Plan de Iguala* y los *Tratados de Córdoba* de 1821, en la *Constitución federal* de 1824, en las *Siete Leyes Constitucionales de 1836*, siendo restablecido expresamente en las *Bases Orgánicas* de 1843 y reiterado en las *Constituciones de 1857 y de 1917*.

Tal vez la lección de lo afirmado aquí radique precisamente en que no todas las luchas del pasado quedan en la nada. Evocarlas con

un sentido más allá de lo nostálgico ayuda a mantener el ánimo de quienes en las circunstancias difíciles del presente procuran defender los valores de la *verdad* y la *justicia* como elementos consustanciales de la *libertad*. No sólo de la *libertad formal* conquistada con el advenimiento del capitalismo tras la disolución de los Estados absolutistas, el declive de las *sociedades feudales* europeas y la forma rediviva de esclavitud implantadas tras la *Conquista* durante la *Colonia* en el así llamado *Nuevo Mundo*. Ya he dicho, es verdad, que la *libertad formal* ha sido necesaria pero plenamente insuficiente. En la gesta por la *libertad real*, las luchas emergentes de las naciones indias tienen todavía mucho por hacer, dado que la libertad formal sólo les ha dado sometimiento.

4.5. LA REIVINDICACIÓN EN FAVOR DE LA LIBERTAD

El recorrido parcial que hemos emprendido en cuanto rastreo ejemplar de la presencia histórica reivindicativa mexicana en favor de la *libertad*, ha permitido percibir, así sea sólo en parte, que pocas ideas han sido invocadas en la historia con tanta frecuencia como la de *libertad*. Sobre ella se han erigido *escuelas filosóficas*, fundado *corrientes de pensamiento político*, edificado *sistemas jurídicos* y construido *concepciones sociológicas, económicas y psicológicas*. La libertad ha sido el argumento de los pueblos que se rebelan contra regímenes y gobiernos y es motivo, también, del sacrificio de generaciones enteras. La *revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, es un botón de muestra, tan solo, pero extremadamente importante, de la *actualidad* y la *pertinencia* de una lucha que coloca en el centro de sus finalidades la consecución —entre otros reclamos de semejante calibre— a la *libertad plena*. Una *libertad que se quiere inclusiva* porque las etnias mayas zapatistas insurrectas, conscientes como han demostrado ser, son y saben que no han conseguido ser libres en el pasado de la historia no obstante el “cacareo” estatal instituido que afirma que hoy

lo son y que, acaso, "no se han dado cuenta de ello". Tanta ha sido la ceguera del Estado, tanto su paternalismo, que insiste en aleccionar reprimiendo y negando lo que presume ya de por sí concedido.

En nombre de la libertad los hombres desafían los destinos impuestos y los románticos comprometen permanentemente su vida. Sin embargo, se pretende sentir y vivir la libertad antes que conocerla y entenderla, porque hoy el mundo y la cultura que se ostentan fincados en ella sólo se han quedado en la promesa de la misma, al grado tal que su posibilidad de existencia es puesta en duda y su experiencia se convierte en un grave problema para gobierno e instituciones.

Los mexicanos hemos nacido en una región del mundo particularmente sensible al tema de la *libertad*, fundamentalmente por su *ausencia*.

¿Cuántas guerras no se han librado en México en nombre de la libertad? ¿Y a escala mundial? Frecuentemente se olvida al seno del *paradigma demoliberal* que la primera *democracia burguesa* no surgió tras el emblemático referente universal en que la *Revolución Francesa* se convirtió y con respecto a la que ya nos hemos referido con cierta amplitud, sino mucho antes. Me refiero a las *Cortes de Aragón del año 1163*. Se olvida también, por lo que señalaba a propósito del *termidor napoleónico*, que la única rebelión popular y política que sufrió *Napoleón* sin poder sofocarla fue la *española*. Sin embargo, lo que resulta más importante para nosotros aquí, es que también los latinoamericanos se sublevaron contra de la *metrópoli* en una guerra de independencia mucho más dura que la norteamericana. De hecho, no parece excesivo afirmar que los latinoamericanos de hoy, constituyen los únicos países "occidentales" dotados de pueblos capaces de dar su vida por la libertad que viene de su propia tradición de lucha: el *Che*, *Tupamaros*, *Camilo Torres*, *MIR*, *montoneros*, *ERP*, etc.

Pese a ello, jamás, en toda la historia de los pueblos de habla española, hemos disfrutado tiempo suficiente de cualquier tipo de libertad. Como dice con tino *Ernest Tanre*, conocido bajo el seudónimo de *G. Ernestán*:

*"A pesar de la antigüedad y la permanencia del ideal de libertad, y quizás a causa de eso mismo, la libertad es hoy la noción de la cual existe, posiblemente, más ignorancia, confusión y escepticismo. Mientras que durante todo el siglo XIX y a principios del siglo XX, la libertad fue realmente la dominante filosófica y política, las generaciones actuales asisten en ese respecto a una verdadera regresión visible."*¹⁴⁹

Y a pesar de todo, la libertad, donde se supone que "existe" (países blancos y protestantes de lenguas germánicas), es apenas algo más que una mera *caricatura ideológica*, puesto que los pueblos siguen desposeídos, expropiados de su libertad real, en beneficio de una exigua minoría; de su *burguesía monopolista* y su *clase política* en turno, secuestradora de la economía, la administración de la cosa pública a través del Estado, la educación y la opinión pública.

¿Es preciso hablar de la polémica (eufemismo) comunista de la libertad? El tema de la libertad surge en la discusión escolástica acerca de la naturaleza humana. La libertad se define respecto a la elección por el individuo de la llamada "verdad". Esquematizando diré que se dan dos tipos de postura en la evolución cultural de su reclamo desde occidente. El *neopelagiano* o *erasmista*, ligado al *ocamismo nominalista*, según el cual sí existe el *libre albedrío*, es decir, la posibilidad de elegir en contra de la Verdad (lo que implica predicar la multiplicidad de verdades con minúscula, en definitiva). Y el tipo *antipelagiano* o *luterano*, según el cual no existe *libre albedrío*, pues sólo hay *libertad auténtica* en la elección de la Verdad (no elegir la Verdad única, o

elegir en contra de ella incluso por ignorancia, es no gozar de libertad). Estos dos tipos se producen ya desde la tradición agustiniana; fuera de ella no hay discusión posible toda vez que la libertad se identifica con la estricta obediencia al dogma tridentino definido en Roma en lo que a la visión religiosa se refiere (¿puede informarnos algún lector filólogo acerca del parentesco etimológico entre verdad y libertad?).

Resulta útil tal digresión porque, en lo que a nosotros se refiere, interesa esa antítesis entre *libertad* como *sometimiento a una verdad unitaria* y *libertad* como *elección entre posibles alternativas múltiples*, no unitarias. Prescindiendo del componente ideológico que implica ligar la libertad a la acción de la "naturaleza humana", tendríamos: por un lado, *libertad como unidad y unicidad de la Verdad* (científica, histórica, sociológica, política, estructural); y, por otro, libertad como multiplicidad y pluralidad de verdades (científicas, históricas, sociológicas, políticas, estructurales, etc.).

Aparentemente, y siguiendo a *Rousseau* y *Hegel*, *Marx* eligió la primera vía: *libertad como sometimiento a la Ley dialéctica de la historia social*. De ahí que muchos "marxistas" encuentren justificación para reprimir cualquier conducta o teoría que "contradiga" la "necesidad histórica". No voy a discutir si en *Marx* aparece la influencia de su educación judía (*sometimiento a la Ley*) o, a través de *Hegel*, la *herencia luterana*. Sea como fuere, no creo que se pueda partir de *Marx*, para tratar exhaustivamente del tema de la libertad (a no ser indirectamente, como intento en este ensayo politológico de investigación), pues su posición, su planteamiento, es *antropológico*, incluso cercano al idealismo. Más aún: es preciso poder definir un concepto de libertad que sea independiente del de *ley* o *verdad*, y que, al mismo tiempo, evite reducirse a un puro *antropologismo económico, político o ideológico*.

El camino de la *libertad*, en última instancia, es el camino del *hombre*; a ella nada le es ajeno, aun su negación le es propia, es la expresión de su insuficiencia en la verificación de los valores, el no ser infinito que ha de determinar para crear el lugar mismo donde ha de afirmarse. Su obra es incesante, nunca acabada, tendiente siempre a ir más allá de sí misma, de lo alcanzado, lo logrado, lo creado; es el espíritu del hombre en busca de su plenitud. Es la condición necesaria de todo proyecto humano, ella afirma la vocación racional de *autotrascendencia* que guía la conducta; no pertenece a orden social específico, es ella, la libertad, quien crea los órdenes sociales y determina su contenido, así sea en su negatividad; cuando ella es negada por ellos significa que ya no cabe en sí misma, en el espacio generado por ella misma y ha de crear uno nuevo, redefinir sus propias determinaciones y con ellas las nuevas condicionantes de las relaciones sociales capaces de abarcar y contener dentro de sí a la más *genuina libertad*. Si ha de optarse, como decía líneas atrás, entre una *versión de la libertad* que resulta claramente acotada en cuanto *sometimiento a una "verdad unitaria e indivisible"*, u otra versión que comprende a la libertad como una *elección entre posibles alternativas* múltiples, no unitarias, es evidente que *el concepto de libertad incluyente* propio del *discurso político emancipador neozapatista*, se identifica mucho más con la segunda acepción, justamente por su *carácter plenamente inclusivo*.

Lo anterior se comprende, en la medida en que se caiga en cuenta de que, no obstante la tendencia universal hacia una *arbitraria homogeneización*, la *democracia radical* concibe a la *libertad* desde una *perspectiva plural* que no sólo respeta las diferencias (sociales, culturales, étnicas, sexuales, religiosas, etc.) sino que las auspicia, inclinándose por una tolerancia, radical y profunda, y que posibilita una convivencia humanizada y fraternal entre todos desde las diferencias.

Si la *globalización* que hoy se nos impone con ferocidad es, entre otras cosas, *estandarización homogeneizante*, en cuanto que resultado de la *mundialización* en curso del *capitalismo maduro*, ya podemos afirmar, desde ahora, que la *libertad incluyente y plural o para todos*, no la tendremos mientras exista *capitalismo*. El mérito de la concepción zapatista, es que sus formulaciones irrumpieron en un contexto contaminado de conservadurismo e ideología burguesa que daban ya, por supuesta, a la siempre ausente libertad real.

El propio *subcomandante insurgente zapatista Marcos*, refiere en uno de sus relatos literarios y en la voz del *viejo Antonio* que, “*una cosa es reconocer que hay otros diferentes y otra muy distinta es respetarlos*”. Dice el *viejo Antonio* en la pluma de *Marcos*:

“*Así que un buen rato (los dioses) pasaron hablando y discutiendo de cómo cada uno era diferente de los otros, y no les importó que tardaran en esta discusión porque de por sí había tiempo todavía. Después se callaron todos y cada uno habló de su diferencia y cada otro de los dioses que escuchaba se dio cuenta que, escuchando y conociendo las diferencias del otro, más y mejor se conocía a sí mismo en lo que tenía de diferente. Entonces todos se pusieron muy contentos y se dieron a la bailadera y tardaron mucho, pero no les importó porque en ese tiempo todavía no había tiempo. Después de la bailadera que se echaron los dioses sacaron el acuerdo de que es bueno que haya otros que sean diferentes y que hay que escucharlos para sabernos a nosotros mismos...*”¹⁵⁰

La *democracia radical* por la que lucha el *zapatismo*, concibe a la *libertad incluyente* como uno de sus más caros y trascendentales principios, entendiendo siempre que *la libertad de unos*, no siempre es *la libertad de todos*. Pensar la *libertad del individuo*, entonces, presupone la *libertad de la sociedad*, en la misma medida en que una *sociedad* y su

¹⁵⁰ *La Historia de los Otros*. Comunicado del EZLN. *Marcos*. En *La Jornada* del miércoles 21 de enero de 1998. pp. 14-15.

cultura correspondiente han de respetar lo que *la libertad significa para los otros y para cada uno de los demás*. Así, cuando desde la fuerza del Estado capitalista centralizador y tecnoburocrático, Zedillo o Fox le dicen implícitamente *¡no!* al conjunto de *reclamos autonómicos* de las *etnias insurrectas*, justamente lo que no hacen es entender la especificidad de un reclamo que se formula en aras de la conquista de lo que para los indios de México podría garantizarles el ser libres sin avasallamiento ni opresiones. Al negarse, el gobierno de México a esos legítimos reconocimientos, le está negando a los indígenas la *construcción de su libertad*, exhibiendo su racismo, en la medida en que su catadura patrimonialista “supone” estar haciendo lo que “más conviene a la nación” desde una perspectiva subordinada –eso sí– a los intereses transnacionales del capitalismo mundial.

Y es que *la contradicción Estado-sociedad (o si se prefiere sociedad política contra sociedad civil)*, es la contradicción que permite medir el grado de *libertad social e individual* de que disfrutaran los miembros de un país. Si las tensiones de la sociedad hacia el Estado son múltiples y diversas, casi siempre los grados de control coactivo de éste con respecto a aquélla serán crecientes. Este planteamiento, por cierto, nos recuerda aquella *divisa leninista* que no parece descabellada formularnos en el caso concreto mexicano. ¿Cuál es esa? “*Mientras haya Estado, no hay libertad. Cuando haya libertad, ya no habrá Estado*”. En tiempos de neoliberalismo, citar *El Estado y la Revolución*, pareciera un despropósito. No tanto porque la *divisa citada* proviene de uno de los *estatistas* más grandes de la historia (*Lenin*), sino porque el *neoliberalismo* –formalmente hablando– autodefine su naturaleza como un “*sumum*” de ideas esencialmente limitadoras del Estado por excelencia. Sin embargo, al analizar el caso mexicano, parece del todo claro que el debilitamiento del Estado es más una segura fórmula de la retórica que un hecho real. Es verdad que el agresivo *proyecto de privatización* ha sido evidente y de dimensiones colosales. Pero el

grado de *intervención del Estado en la economía* se sintetiza en la *política económica*, que ha tenido efectos dramáticos en contra de las grandes mayorías depauperadas, sin tener en cuenta que, en política, todo ha apuntado al fortalecimiento de la *maquinaria de guerra del Estado mexicano* contra el *zapatismo* y el conjunto de las *resistencias* —armadas o no— en contra del *status quo capitalista salvaje*.

Una *reivindicación de la libertad* exige, entonces, examinar día a día cuál es el *máximo de libertad* que hoy pueda y deba realizarse, investigar cuánto “Estado” es necesario hoy todavía, y volver a sacar siempre las consecuencias prácticas. Es de suponer que mientras el hombre sea como es, no habrá nunca “libertad” plena en absoluto y habrá durante todo ese tiempo “Estado”, es decir, *coacción*; lo que importa es preciso plantearlo dentro de la lógica de una eventual *transición a una elemental democracia* política en México, bajo los siguientes términos: *no más Estado que el necesario, no menos libertad que la admisible*. Y libertad significa, socialmente considerada, sobre todo *libertad para la comunidad*, inclusive para la *comunidad libre indígena, independiente y autónoma* de la *coacción*.

4.6. LIBERTAD Y PODER: DEL LIBERALISMO AL ZAPATISMO

El *liberalismo* siempre consideró que la *libertad de competencia económica* y la *democracia política* que él había instituido realizaba un *ideal de libertad perfecto y definitivo*¹⁵¹. Esta concepción tenía una dificultad inocultable. ¿Cuál? La de moverse en un plano de concepción sobre lo referido eminentemente *estática*. Tal *concepción estática de la libertad* o, dicho de otro modo, esa *libertad muerta*, explica

¹⁵¹ El liberalismo es, a no dudarlo, una categoría problemática. Sus acepciones implican a la especificidad del liberalismo político, propiamente definido, de un lado, y al liberalismo económico de los clásicos de la economía política inglesa, de otra. De ahí al neoliberalismo existe un nudo complejo de cuestiones a explicitar. Pero bástenos por el momento la afirmación de que “El liberalismo no es una vocación universal, sino simplemente vocación de

perfectamente que el triunfo del liberalismo marcara claramente una detención política que estaba llamada a caducar más temprano que tarde y a devenir *obsoleta*.

Todas sus limitaciones residen en el simple hecho de que el *capitalismo liberal*, que no dejó de ser furiosamente *revolucionario en el dominio de la técnica*, fue al mismo tiempo ferozmente *conservador en el dominio moral y social*. Y lo que volvió esa contradicción verdaderamente trágica ha sido la rapidez vertiginosa de este "progreso" y de esa *revolución técnica*. Para evitar las consecuencias catastróficas de ese trastorno, hacía falta que el soplo creador y libertario que había animado a Europa continuara manifestándose más intensamente que nunca. Que bajo la presión de las reivindicaciones espirituales y materiales de las *elites* y de las *masas*, la organización social se transformara y se adaptara a las nuevas condiciones creadas por esos progresos técnicos asombrosos y constantes.

Ya en 1815, *Saint Simon* afirmaba que entrábamos en la "*era industrial*" y que esto implicaba una transformación radical de las concepciones de la *propiedad* y del *trabajo*. Desde 1840, *Proudhon* había denunciado vigorosamente los vicios y las contradicciones del régimen y proponía reformas profundas. En 1848, hace más de siglo y medio, *Marx* y *Engels* tenían plenamente razón al decir que las instituciones políticas y sociales estaban totalmente superadas por la realidad histórica. Pero, en lugar de promover las transformaciones necesarias, en lugar de estar animada por un espíritu social objetivo, audaz y creador, la clase dirigente, seguida por sus doctrinarios, sus políticos y sus intelectuales, que demostraban tanta iniciativa y

audacia cuando se trataba de sus empresas, tenían, en definitiva, alma de chalanés.¹⁵²

Comprar lo más barato posible, vender lo más caro posible, explotar a los trabajadores al máximo, enriquecerse cada vez más y cuanto antes, era —y es— para ellos el orden perfecto. En cuanto a lo demás, que el *Estado-gendarme* mantuviera firmemente a raya a los pobres. Lo más extraordinario y lo más grave es que esta política logró pleno éxito. La revolución anunciada por *Saint Simon, Proudhon y Marx, en rigor*, no ha tenido todavía lugar. No solamente la burguesía se mantuvo en el poder, sino que su espíritu y sus mentiras terminaron por corromper y engañar a todas las clases sociales, comprendido el proletariado. Los mismos partidos socialistas, en lugar de permanecer fieles a su ideal, se integraron finalmente en la estructura de los Estados capitalistas. El sentimiento revolucionario y libertario que animó a la *elite* proletaria de los primeros tiempos del socialismo desapareció casi totalmente. El capitalismo pudo preparar ostensiblemente la guerra; llegado el momento (1914-1918), los proletarios se lanzaron con disciplina unos contra otros, detrás de los *chovinistas* estandartes nacionales.

No era ciertamente en el curso de esta guerra larga, encarnizada y agotadora (como las que vendrían después), donde podía *retemplarse la libertad en el corazón de los pueblos*, cuando durante varios años los combatientes, tanto como la masa de la retaguardia, estuvieron sometidos al régimen de la obediencia pasiva y de la sumisión al Estado. Por lo demás, inmediatamente después de la guerra, Europa volvió a encontrarse ante las mismas contradicciones, considerablemente agravadas.

¹⁵² Cfr. *El Manifiesto del Partido Comunista de Marx y Engels*.

Ante esas carencias y esa *crisis de la libertad*, se ensayó otra cosa, es decir, exactamente lo contrario. La libertad fue denunciada como una estúpida y peligrosa mentira, y fue insultada y ridiculizada. Lo que debía salvar al mundo, provocar los más maravillosos renacimientos, era el *principio de autoridad*, exaltado, reforzado, llevado hasta lo absoluto; era *la dictadura*, el *estatismo totalitario*, *nacionalista e imperialista*.

Las experiencias de ese tipo, que ya han terminado, y las otras, que aún prosiguen, ofrecen, según creo, suficientes elementos de apreciación como para poder formarse una sólida opinión fundada. Si hay todavía adeptos de las ideologías totalitarias que creyeron sinceramente que de tales tentativas surgirían finalmente un *gran bien* y una *libertad auténtica*, no estarán sin duda entre los menos decepcionados, si es que conservan algo de sentido crítico. Todo lo que pensábamos del *utopismo autoritario* se ha verificado —merced al *capitalismo* y al siempre mal llamado “*socialismo*” que se derrumbó— del modo más espantoso. Lanzados a la conquista de un poder que debía instaurar el *reino de la justicia*, poner la fuerza del Estado al servicio del bien común, asegurar el respeto de la moral pública y privada, en una palabra, *regenerar al mundo*, esos regímenes terminaron por descansar sólo en dos instituciones inefables: *el ejército y la policía*. Una policía a la cual casi todo está permitido y ese todo debe ser subrayado tres veces.

Si nos hemos remontado hacia atrás en la historia, ello ha sido necesario para poder formular la diferencia entre el concepto eminentemente *estático* de la *libertad para el liberalismo*, y otro concepto de libertad —en este caso *dinámico y móvil*— propio del *xapatismo* de nuestro tiempo. Es pues lícito deducir de las consideraciones precedentes que el mundo no podrá eludir la decadencia general que amenaza con finiquitarlo todo, si es que no se gesta un *renacimiento de*

la libertad. En mi concepto, el *esfuerzo emancipatorio neozapatista* se ha inscrito en tal búsqueda, no sólo transitando del *concepto estático de la libertad formal ante la ley* para todos, al *concepto dinámico de la libertad incluyente*, en el que la dimensión individual y la colectiva de la libertad se presuponen y forjan la feliz *metáfora zapatista* que, a la manera del *arcoiris*, posibilite “un mundo en el que quepan muchos mundos”. Sólo el sentimiento y el ideal de la libertad inclusiva, la cual no discrimina entre la formalidad y la realidad de su existencia emancipada, pueden inspirar un esfuerzo que logre sacar al mundo de la actual *crisis civilizatoria*, fundando una moral social que lo haga viable.

En esa lucha, en tal afán, por ese sendero, es precisamente por el que transita la vía *reformuladora de la política que el zapatismo armado inauguró con su discurso político que en la presente sede interpretamos*.

En lo que al *poder político* se refiere, la postura política del zapatismo de principios del siglo XXI, también ha resultado originalmente innovadora, lo que también compete al ámbito de discusión sobre la libertad.

No hay duda, por todo lo antes dicho, de que el concepto de *poder* es uno de los conceptos explicativos que resultan fundamentales para el estudio, la comprensión y la caracterización de toda elección social en los diversos regímenes políticos. Sin embargo, para que la categoría “*poder*” pueda cumplir con la función que suele atribuírsele, el poder debe ser explicado como concepto. *¿Qué es pues el poder? ¿Cómo aprehender su significado abstracto general que sirva para definir a la manifestación concreta y particular del poder político, en el aquí y ahora?*

En términos generales, el *poder* ha sido definido de forma tradicional como *aquella capacidad “consistente en los medios para obtener alguna ventaja”* (Hobbes), o, análogamente, como el “*conjunto de los*

medios que permiten conseguir los efectos deseados" (Russel). Así vistas las cosas, lo primero que conviene resaltar sobre la noción de poder es que, además de que su presencia es multiforme, todo poder implica una relación de dominio.

Siendo una de las características principales del poder el establecimiento de *relaciones de dominación*, el poder puede ser definido como una *estructuración biunívoca* entre dos partes en relación, que alude o se refiere tanto a las *relaciones entre los individuos*, como a *los grupos* y a *las instituciones*, de los cuales, una de sus partes emerge como "*polo dominante*" y la otra como "*polo dominado*". En cuanto que materialización de relaciones de dominio que todo poder presupone, implica el establecimiento de *condiciones de subalternidad* entre las partes y en las que un polo (*el dominado*) se subordina al otro (*el dominante*). En la relación entre los dos polos, uno impone al otro (legítima o ilegítimamente) su voluntad. Además, la definición del poder concebido como relación de dominio que impone condiciones de *subalternidad* o de *subsunción*, debe integrarse con la definición del poder como *la posesión de los medios que posibilitan* —a los dominadores— "*alguna ventaja*" o los efectos deseados por ellos. Ahora bien y dicho esto, conviene preguntarnos: *¿dónde está el poder si he dicho ya que su presencia es multiforme? El poder está en todos lados. Atraviesa transversalmente al conjunto de las relaciones sociales establecidas entre los individuos, así como entre las colectividades y las instituciones.*

Ya desde la *tradición clásica*, *Aristóteles* establecía *tres formas diferenciadas de poder: la monarquía, la aristocracia y la democracia*.¹⁵³ Con esta *tipología antigua del poder*, se hacía evidente ya desde entonces una distinción fundamental cuyo basamento radicaba —para el *Aristóteles* del mundo antiguo— en el interés de aquel en favor del cual es

¹⁵³ *La política*. Op. cit., libro VI y VII.

ejercido el poder: el *monárquico*, en favor del *rey*; el *despótico*, en favor del *tirano* y el *político*, en interés de *quien gobierna* y de quien es gobernado (tratándose en éste caso, del "*poder legítimo*", dado que puede no serlo y, siendo ilegítimo, representa autoritariamente sólo al gobierno que lo ejerce represivamente por los *gobnantes* por encima y en contra de los *gobnados*). Hay que decir aquí que el problema con las *formas puras aristotélicas* es que históricamente, en el universo propio del mundo antiguo tendieron a *degenerar* en sus respectivas *formas impuras de gobierno*. Así, la *monarquía degeneró en tiranía*, la *aristocracia en oligarquía* y la *democracia en demagogia*.¹⁵⁴ ¿Pero, no ha ocurrido un proceso similar con la *democracia del mundo moderno*, sobre todo si por ella ha de comprenderse, de acuerdo con *Abraham Lincoln* en su célebre *discurso de Gettysburgh*, como *el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo*? Desde nuestro punto de vista, indudablemente que sí.

No obstante lo antes dicho, preñados por la influencia previa del pensamiento *aristotélico*, los posteriores tratados *jusnaturalistas* lograron hacer que prevaleciera el fundamento o principio de *legitimación del poder*, como ocurre en el *Segundo tratado sobre el gobierno de Locke*.¹⁵⁵ Así, en el *jusnaturalismo*, el fundamento del *poder original* es la *naturaleza*, en tanto que el del *poder despótico* es el *castigo* por un delito cometido, y el del *poder civil* radica en el *consenso* (poderes, respectivamente, *ex natura*, *ex delictu* y *ex contractu*). De ello se colige, entonces, que el poder existe, está presente y se emplaza tanto en el nivel de las relaciones filiales, en las laborales, en las propias funciones del gobierno, etc.

¹⁵⁴ A la degeneración de la *democracia en demagogia*, por cierto, la Real Academia la define como la "*dominación tiránica de la plebe*".

¹⁵⁵ Cfr. *Segundo tratado sobre el gobierno de John Locke*.

El *poder político*, en ese sentido, pertenece a la categoría específica del poder de un hombre o grupo de hombres sobre otros. Por eso el poder político concreta una *forma de dominio del hombre por el hombre*. Como tal, se expresa de múltiples maneras en las que claramente se puede reconocer un conjunto de *fórmulas diádicas del lenguaje político: gobernados-gobernantes, soberanos y súbditos, Estado-ciudadanos, orden-obediencia*, etc. Como vemos, existen diferentes formas del *poder del hombre sobre el hombre*: el *poder político* es, tan sólo y en ese sentido, una de estas formas. Pero no es cualquier manifestación del poder, sino una *particular y concentrada* del mismo. Para encontrar el elemento específico del poder político, parece conveniente un criterio de clasificación de las variadas formas de poder, que se base sobre los medios por los cuales se sirve el sujeto activo de la relación, a fin de condicionar el comportamiento de los sujetos pasivos. Así, con fundamento en este criterio, se pueden distinguir tres grandes clases de poder, lo que —por lo demás— no descarta ni anula la factible eventualidad muy frecuente de que estos poderes se articulen en un gran poder plenipotenciario y absoluto: *el poder económico, el poder ideológico y el poder político*. No puede dudarse de la importancia analítica de esta distinción, que se encuentra presente —expuesta de diferentes modos— en la mayor parte de las teorías sociales contemporáneas, entre las cuales el sistema político-social en su conjunto aparece ya de manera directa o indirectamente articulado en tres subsistemas principales, que son: *la organización de las fuerzas productivas, la organización del consenso y la organización de la coacción social*.

La propia *teoría marxista del poder* —pongamos por caso— puede ser interpretada de este modo: la *base real* o la *estructura*, abarca al *sistema económico*; la *superestructura* —separándose en dos momentos diferentes— comprende el *sistema ideológico* y el más propiamente hablando *jurídico-político*. Además, como un desarrollo fecundo de la

propia teoría marxista, Gramsci distinguió en la esfera de la superestructura el *momento del consenso* (que denominó “*sociedad civil*”) y el *momento del dominio* (que definió como “*sociedad política*” o “*Estado*”).¹⁵⁶

Mientras que para las teorías tradicionales del poder el *momento principal* se concreta en el *nivel ideológico*, en el sentido que el *poder económico-político* se concibe directa o indirectamente dependiente del *poder espiritual* (visión por cierto idealista), en la teoría marxista el *momento principal es el económico* por cuanto que, tanto el *poder ideológico*, como el *político*, reflejan más o menos inmediatamente la *estructura de las relaciones sociales de producción* (visión materialista).

Pero es en el *campo de la política*, en cualquier caso, el territorio donde el poder adquiere el papel más relevante. Con respecto a los fenómenos políticos, el poder ha sido investigado y analizado con la mayor continuidad. Sobre todo a partir de la larga tradición de la *filosofía política*, como lo es también para las *ciencias sociales contemporáneas*, a partir —por ejemplo—, del muy relevante —pese a sus límites— y ya clásico estudio que del poder emprendiera el sociólogo alemán Max Weber. Para él, las *relaciones de mandato y obediencia* más o menos continuas en el tiempo, que se hallan típicamente en la *relación política*, tienden a basarse no solamente en fundamentos materiales o en la pura costumbre de obedecer que “*tienen*” los sometidos, sino que también, y muy principalmente, en un específico “*fundamento de legitimidad*”.

Weber, en consecuencia, individualizó tres tipos “*puros*” de poder: *el poder legal, el tradicional y el carismático*. Políticamente hablando, el tipo de poder más relevante es aquel que Weber denomina como “*poder legal o legítimo*”, que es especialmente

¹⁵⁶ Antonio Gramsci. *Los cuadernos de la cárcel*. Ed. Juan Pablos, México 1983.

característico de la sociedad moderna. Se funda en la creencia (más que en la factualidad) de la legitimidad de ordenamientos estatuidos que definen expresamente el rol y el papel del detentador del poder. En Weber, la fuente del poder (legal o legítimo) es, pues, *la ley*, a la que formalmente deben obediencia tanto gobernantes como gobernados. En materia de *política pública*, el aparato administrativo del poder es el de la *burocracia*, con su estructura jerárquica de superiores y subordinados, en la cual las órdenes son impartidas por funcionarios dotados de competencias específicas.

Pero no obstante todo lo dicho, hay un rasgo —“arquetípico” podríamos afirmar aquí— que hace distinto por encima de cualquier otro poder, al *poder político gubernamental*. ¿Cuál es ese? El hecho de que lo que caracteriza al *poder político gubernamental* es la *exclusividad o el monopolio en el uso de la fuerza* que se arroga, reclama y usufructúa el *Estado* (Weber) respecto de todos los grupos que actúan bajo un determinado *pacto o contrato social* (Rousseau). Exclusividad, por cierto, que es el resultado de un complejo proceso histórico de desarrollo de toda sociedad organizada en derredor de la *monopolización* en el uso de los medios merced a los cuales es posible ejercer una *coacción física*.

Sin embargo, el hecho de que la posibilidad de recurrir a la fuerza sea un elemento distintivo del poder político gubernamental respecto de las otras formas de poder, no puede significar que el poder político se resuelva —solamente— en el uso de la fuerza (recuérdese, dicho sea de paso, la definición de Clausewitz acerca de la guerra como “*La continuación de la política por otros medios*”): si bien el monopolio en el uso de la fuerza es una *condición necesaria* del *ejercicio del poder político* en las sociedades clasistas desde el Estado, empero, se trata con ella de una *condición insuficiente* para la existencia de un *poder legítimo*, capaz de fungir como el supuesto “árbitro imparcial”

conque el derecho burgués define y encubre la *naturaleza de clase de todo Estado* en general y, particularmente, bajo el capitalismo.

Hay que añadir aquí que el proceso de monopolización en el uso de la fuerza ha resultado ser, históricamente, un proceso paralelo al proceso de criminalización y de penalización de todos los actos de violencia que no sean realizados por personas autorizadas por los detentadores y beneficiarios de este monopolio colectivo.

Los problemas surgen en definiciones como las de Weber, cuando al Estado se lo define como “*el monopolio legítimo de la fuerza*”, dado que quien sanciona tal “*legitimidad*” es el Estado mismo. Lo menos que puede decirse sobre esto es que resulta plenamente controvertido ese presunto “*monopolio legítimo*”.

¿De dónde procede la idea del *monopolio legítimo en el uso de la fuerza coactiva* por parte del poder político establecido? Como se sabe, de la *hipótesis hobbesiana*, que se encuentra en la base de la *teoría moderna del Estado*. El pasaje del *estado de naturaleza*, al *estado civil*, corresponde al tránsito de la “*anarquía*” (ausencia primitiva de gobierno) a la “*arquía*”; del *Estado apolítico* al *Estado político*, cambio que se produce cuando los individuos renuncian al derecho de usar cada uno su propia fuerza, la cual los iguala en el estado de naturaleza, para colocar tal derecho en manos de una sola persona o de un solo cuerpo que, de ahí en adelante, será el único autorizado a usar la fuerza respecto o sobre los individuos. Pero no cabe duda de que tal hipótesis teórico-abstracta adquiere profundidad histórica en la teoría marxista del Estado, según la cual las instituciones políticas en una sociedad dividida en clases antagónicas tienen la función principal de permitir a la clase dominante mantener su dominio, fin este que no puede ser alcanzado, dado el antagonismo de clases, sino mediante la organización sistemática de la fuerza monopolizada de la coacción. Y esta es la razón por la cual —en el *comunismo de Marx*

pero sobre todo y más claramente en el *anarquismo*— *todo Estado es, en tanto materialización concentrada del poder político, una dictadura en la que los gobernados son oprimidos por los gobernantes.*¹⁵⁷

¿Qué demonios tiene todo esto que ver con la concepción que del poder madura en el crisol emancipador del EZLN? Tiene que ver y mucho, diría yo. En principio, porque la democracia por la que el EZLN afirma pelear, es resultado, por un lado, del agotamiento propio que de la democracia ha visto gestar el paradigma democrático-liberal capitalista. Tanta empatía buscó el liberalismo político clásico, entre *democracia política y propiedad privada* de los medios de la producción material bajo el manto “regulador” del *laissez faire*, que la democracia no podía sino devenir en regímenes demagógicos, para seguir las “*formas impuras*” de la formulación aristotélica a que nos hemos referido en este mismo apartado.

¿Defender un programa de lucha en favor de lo que argumentalmente en esta tesis hemos definido como “*democracia radical*”, coloca al EZLN en un plano reivindicativo como el que cierta *izquierda cavernícola* calificó como propio de una suerte de *reformismo armado*? En mi concepción, desde luego que no. Si bien es cierto que, a lo largo del siglo XX, la *forma natural de reproducción sistémica del capitalismo* y su propia dialéctica de acumulación de capital y reproducción ampliada, fue la *democracia representativa* (lo que no excluye a sus *formas totalitarias*, como el *nazismo* en Alemania, el *fascismo* en Italia, o el *franquismo* en España), no es precisamente de esa democracia formal y acotada, de donde el EZLN extrae la inspiración de su propuesta política de emancipación social. Al contrario.

¹⁵⁷ Dos textos fundamentales en el pensamiento comunista, a propósito de esta discusión, son: *La guerra civil en Francia*, de Marx y *El Estado y la revolución* de Lenin; dos textos esenciales del pensamiento anarquista sobre lo mismo son *Estatismo y anarquía* de Bakunin, y *El principio federativo* de Proudhon.

Cuando el EZLN, en el manejo de su *discurso político*, apela a la *democracia*, me parece que es plenamente consciente de que la así denominada *democracia burguesa* siempre ha calzado *pies de barro*. Cuando desde el sistema capitalista, se afirma que "*sólo tal organización social puede garantizar la libertad propia de la democracia*", no hay duda en que los pregoneros de tal visión portan un cadáver en la boca. *¿De qué libertad se habla en el capitalismo?* De la libertad para que los productores "*opten*" por quién habrá de extraerles *plusvalía*, vale decir, quién los *explotará*.

Libertad, en todo caso, si se sustraen a todo circuito de asalarización, bajo condiciones de carencia de medios de producción, para morir de hambre. *¿Es eso libertad?* Yo afirmo que no y aunque no sea ello precisamente convergente con la retórica mediática de los *mass media*.

En todo caso, la virtud implícita en el discurso político del EZLN se asocia más a una circunstancia inédita en la tradición de lucha de la *vieja izquierda guerrillera latinoamericana*, a propósito del *poder*: mientras que ésta luchaba por "*tomar el cielo por asalto*", vale decir, apoderarse de la *maquinaria del Estado*, y con ello del *poder político*, el EZLN ha sido enfático en el señalamiento de que, si bien su lucha es una que combate al *ilegítimo poder instituido*, no obstante no pretende la *toma del poder* ortodoxamente comprendido, sino que su *esfuerzo emancipador* se orienta en favor de una *democracia* (radical) *en la que el pueblo tenga, mantenga y ejerza el poder*.¹⁵⁸

¹⁵⁸ El carácter emblemático de la *Cuarta declaración de la Selva Lacandona*, en lo que se refiere a la *definición política* del zapatismo —originalmente el armado, pero a partir de la "cuarta", del zapatismo civil también— con respecto al *poder*, pone de manifiesto que el EZLN efectivamente ha buscado generalizar una lucha en favor de la *socialización del poder*, y no en favor de la apropiación del mismo en manos de una camarilla, una elite, ni nada que se le parezca. De ahí, también, toda la simpatía que el EZLN despierta entre los grupos libertarios europeos, por ejemplo, al tiempo que ha levantado dudas y suspicacias en los grupos comunistas ortodoxos.

La *liberación política* del pueblo de México o, si se prefiere, de la "*sociedad civil*", ocurrirá entonces cuando en el país se logre instaurar una *democracia política genuina*. A partir de la *Cuarta declaración de la Selva Lacandona* se hizo evidente, pues, que uno de los aportes principales del EZLN, en términos de *cómo comprende la liberación política*, es una concepción de la *democracia* que, yendo más allá del acotado concepto "*delegativo de la representación*" en terceros, se aproxima con una *visión asuntiva* próxima a la del *comunismo libertario*, para el que la *democracia* —insisto, *radical*— quiere decir *autogobierno* y no *gobierno representativo*, sobre todo cuando la "representación" implica, más que delegación, *secuestro del poder* por una clase, su oligarquía y sus elites burocráticas, especialistas de "la política" frecuentemente *partidocrática*.¹⁵⁹

Antes de terminar este capítulo cuarto, que de manera plena nos encarrila al *capítulo quinto sobre la justicia*, desearía formular, previamente, unas cuantas palabras más sobre *la libertad*.

Creo que el problema de la libertad ha de ser planteado, hacia el devenir, necesariamente como el de la *relación entre el conocimiento teórico* y el *dominio práctico*, entre *la ciencia y la técnica*, entre éstas y *la ética, el derecho y la política*; como un *problema del ser y el bienestar comunes*, pues no es menos necesaria la comunidad de la conciencia valorativa que la de la verdad. La *libertad* ha de dejar atrás la *razón escindida* y la *fragmentación del conocimiento* que impiden la integración personal y social y diluyen la conciencia en las exigencias funcionales de los centros múltiples de poder difuso, ha de enfrentar el problema de la *reintegración personal y social* a partir de la *autodeterminación del*

¹⁵⁹ La noción "*partidocracia*" se ha venido usando en México para describir cuestionadoramente, las muy frecuentes y aviesas intenciones de los *partidos políticos* tradicionales del país (PRD incluido), los cuales suelen subordinar la democracia por la que formalmente hablan y pelean, por el encumbramiento y la recolocación de sus intereses particulares. Ello explica por qué la sociedad civil politizada, cada vez milita menos en partidos y se integra a movimientos civiles, sociales y populares.

conocimiento y la *unidad de la razón*, es verdad, pero también a partir de la *autodeterminación* por parte de los propios hombres, de todos sus problemas y avatares.

El *saber del mundo* no puede ser sino *saber del hombre* para actuar en él; el hombre es lo que piensa y hace; pensar y hacer son sus formas de participación del *logos*, el *logos* es verdad y acción, conducta; *praxis* sin *logos* es apariencia, vaciedad. El espíritu es acción, su verdad es la libertad, unidad del saber universal y de la conciencia personal, saber que une a los hombres mediante la conducta en las relaciones sociales. Toda *libertad* es *libertad plena de pensar y hacer, de actuar* en este mundo y con los semejantes, con el prójimo, bajo los principios de la *autodeterminación*. La libertad es de este mundo o de ninguno, la libertad que se vive en soledad y fuera de él no es sino *fuga racionalizada* que opera en favor del *dominio*.

Desligar a la *libertad* de la *razón* es privarla de fundamento y dejar a ésta sin objeto ni forma de expresión y abandonar al hombre a los caprichos del poder ciego, entregarlo a la certidumbre de la enajenación que lo denigra y lo prepara para aceptar toda forma de perversión y dominio. Aun las luchas emprendidas en su nombre, pero sin razón (que no es el caso del EZLN, sino justamente lo contrario), se convierten en luchas de esclavos que sumen al mundo en el drama de un debate donde el *nihilismo* triunfa, alimentado de un *libertarismo sin destino*.

En la crisis profunda del mundo contemporáneo, como en todo alumbramiento, el problema de la libertad se vive como un problema de rescate; del rescate de la "*palabra verdadera*" para rescatar la condición del hombre y de la conciencia, del rescate de la conciencia para rescatar la verdad, del rescate de la verdad para rescatar los valores, del rescate de los valores para rescatar al hombre. *Rescatar la libertad, como una práctica que reniega de la consideración sartreana del*

hombre como una "pasión inútil", es rescatar al hombre. De ese tamaño, es la epopeya libertaria del zapatismo mexicano de los albores del XXI. De ahí que su reclamo a favor de la libertad incluyente, no pueda dejar de ser reconocida como la alternativa frente a los formalistas quienes, afirman con desmesura, que la libertad está ahí, o bien que ya se tiene y se detenta sin obstáculo alguno que impida su ejercicio pleno.

CAPÍTULO 5
LA SUSTANTIVA NOCIÓN DE JUSTICIA PARA EL CAMPESINADO
INDÍGENA ZAPATISTA

CAPÍTULO 5

LA SUSTANTIVA NOCIÓN DE JUSTICIA PARA EL CAMPESINADO INDÍGENA ZAPATISTA

“Ninguna lápida oficial aplacará a su fantasma. Zapata no dejará de cabalgar hasta que de verdad se haga justicia”

(José Emilio Pacheco)

Junto a las nociones de “*democracia*” y de “*libertad*”, la sustantiva noción de “*justicia*” complementa la tríada reivindicativa que, con coherencia, ha sido enarbolada por *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*. Esta última noción, que habré de abordar en el tratamiento de la presente tesis, permite la complementación del *mosaico general* que he ensayado en lo que al *discurso político del zapatismo armado* se refiere. Abarca, como digo, los aspectos principales contenidos en el discurso político del EZLN y su significación. Del mismo modo en que a partir de la segunda parte de la presente tesis procedí, tanto en lo que se refiere en el capítulo tercero al concepto “*democracia*”, y al concepto “*libertad*” en el cuarto, en el presente capítulo quinto, trataré de contrastar las implicaciones particulares que connota la noción “*justicia*” desde la perspectiva del *mundo campesino-indígena*, en oposición a la compleja, muy elaborada pero sumamente formal interpretación que de la justicia ha sido concebida por el *paradigma demoliberal capitalista*.

De tal comparación, podremos extraer un conjunto productivo de *conclusiones* que habrán de servir de *contexto*, en favor de una recapitulación así como de una *prospectiva* a propósito de éste apasionante proceso que he sometido a reflexión y que se encuentra, por cierto, todavía inconcluso e inmerso en la incertidumbre.

Iniciaré el presente capítulo final, entonces, tratando de problematizar el hecho sabido de que, a la *justicia*, se le han dado múltiples acepciones, intentando fijar un concepto que me permita, de un lado, la *comparación*, y de otro, la *conceptualización* rigurosa de tal noción, que tanto ha desvelado a los *científicos sociales*, a la *politología* –antigua y moderna– y a la propia *filosofía política*.

5.1. A PROPÓSITO DEL ORIGEN Y LAS ACEPCIONES DE LA JUSTICIA

El concepto de justicia alude a un vocablo que tiene, en su *origen etimológico*, una procedencia del latín *Iustitia* y que significa “*derecho*” o “*cosa que se puede reclamar en derecho*”. Muy genéricamente descrito, su significado consiste en entregar a cada persona aquello a lo que tiene derecho. Por ende, cuando se habla de “*la administración de la justicia*”, se suele hacer referencia al imparcial ejercicio consistente en la *determinación* y la *defensa* de los *derechos* de los *individuos* (o las *colectividades*, como una *etnia*, por ejemplo, y por lo que señalaré más adelante) de acuerdo con lo establecido por la *ley* o por los *principios de la equidad*.

No hay duda alguna en que el concepto de *justicia* dispone, en su contenido, de gran amplitud y profundidad, por lo que puede ser abordado su estudio desde diferentes perspectivas. En el lenguaje corriente resulta frecuente que se califique un hecho como “*justo*” o “*injusto*”. Inequivocamente, la *justicia* se exige –en cuanto comportamiento– a los *hombres* y no a la *naturaleza*, que carece de voluntad. El problema con esta noción, estriba en que no existe –a pesar de la *ley*– un mismo criterio que hasta la fecha posibilite una suerte de *universalización* para calificar como justo o injusto un hecho o la solución de un problema para todos. Esto, en parte, se explica por la fuerte permeabilidad ideológica de que dispone la mirada común que de la *justicia* existe entre los hombres.

Visto así el asunto, podría pensarse que la justicia es, tan sólo, un sentimiento, una pura valoración subjetiva de aparente e imposible análisis racional; y esto, por consecuencia, tendería a generar la imposibilidad de construir una idea de justicia común a todos los hombres. No faltan autores que defienden esta postura, pero a éstos se contraponen los que intentan superar el puro subjetivismo para emprender la búsqueda de un fundamento objetivo y válido para todos de la idea de justicia.

De manera económicamente resumida, procedo a la presentación lineal de las principales acepciones (que no las únicas) del término justicia:

- a) Se llama *justo* a lo que es verdadero, exacto y preciso. “Un conocimiento adecuado a la realidad o que concuerda con ella”.
- b) Se le llama también justo a lo que está perfectamente adaptado a otra cosa. En este caso, en particular, tal vez debiera emplearse la palabra *justeza* y no *justicia*.
- c) Por *justicia* se entiende *legalidad*, riguroso apego a la ley, o sea una correcta e imparcial aplicación e interpretación del *Derecho positivo*.
- d) Se utiliza la palabra *justicia* como sinónimo para designar al *Poder Judicial* o al órgano jurisdiccional que conoce de un asunto. También se le llama justicia al *método* para terminar y resolver los *conflictos jurídicos* mediante la decisión de una autoridad.
- e) La justicia se equipara, en el lenguaje bíblico, a *santidad* o conjunto de todas las virtudes; es justo el “santo”, la persona que realiza o encarna íntegramente y en grado excelso los valores éticos y religiosos.

- f) En el *plano moral*, de manera más estricta, la justicia no es la suma ni el compendio de todas las virtudes, sino una *virtud específica*, que recae sobre la conducta del individuo en las relaciones de éste con sus semejantes. Se le conoce también como *justicia subjetiva* o *interna*. Subjetiva porque la justicia radica en el sujeto y emana de él, e interna porque arranca del espíritu del sujeto independientemente de que la intención o el propósito se traduzca o no en resultados externos.
- g) En el *plano jurídico*, se llama *justicia objetiva* o *externa* a ciertas características de que estén dotadas ciertas o algunas relaciones que median entre diversos sujetos, y además, entraña un criterio para enjuiciar; en el *aspecto comunitario*, es el valor positivo o negativo de una organización social o de las normas que regulan el comportamiento exterior de los hombres entre sí. Se le califica de *objetiva*, porque implica una pauta para valorar, desde el punto de vista de la vida colectiva, la conducta del individuo, con independencia del pensamiento, el propósito y la finalidad de quien asuma tal conducta. Asimismo, como un *concepto positivo y axiológico* dentro de nuestro *Derecho*, la justicia se nos presenta como algo polifacético, ya que tiene diversas connotaciones conceptuales que no conviene desestimar.¹⁶⁰

¹⁶⁰

A grandes rasgos contemplada esta implicación, puede afirmarse que existen, por lo menos, cinco grandes acepciones en lo que a la justicia se refiere, en cuanto concepto *positivo* y *axiológico*. Veamos: Una primera connotación, la comprende como una *garantía individual*, ya que se trata de uno de los derechos fundamentales de los mexicanos establecido como tal en la ley fundamental de la República, y por ello debe ser respetada por toda autoridad, llegando a ser un *desideratum constitucional* el que se cumpla y se haga *justicia*. Una segunda significación de la justicia objetiva se refiere a que, como la *representación orgánica del Estado que es*, cuando se instaura como *tribunales* que imparten justicia, expresan materialmente estructuras que dan *vida jurídica a la justicia*. En tercer lugar, alude a *procesos y procedimientos de carácter jurídico*, establecidos en *leyes* que regulan la *actividad de carácter procesal*, la cual es la *expresión tribunicia y forense de la justicia*. En cuarto lugar, connota los aspectos de la procuración de la

De las acepciones a las características esenciales de la justicia, destaca el visible hecho de que sus interpretaciones son múltiples y diversas, lo que de suyo le imprime a la problemática caracterizadora de la *justicia* una inocultable *complejidad*. En la lógica de desbrozar nuestra ruta de obstáculos innecesarios, toda vez que los inevitables sólo se sortean con análisis, avanzaré hacia la definición que los juristas nos proporcionan de las *características esenciales de la justicia*. A decir del tratadista Eberhard Welty¹⁶¹, tales características son fundamentalmente tres: la primera, se refiere al “*otro*” como término y que nos remite a la existencia del “*altercado*”; la segunda, que alude a lo “*debido*”, como *objeto y materia en controversia*; y la tercera, que plantea “*la igualdad*”, como *medida resolutoria*. Veamos brevemente de manera desagregada estas tres características:

1. La *alteridad*, es decir, la cualidad de referirse al “*otro*”, es — si bien se ve— una característica fundamental que conlleva de manera implícita las nociones de “*lo tuyo*” y “*lo mío*”, por lo que no se refiere sólo a una persona, sino a cualquier ser humano. Hace referencia al hombre, pero en sus relaciones con sus semejantes, por lo que es al mismo tiempo “*ligante*” y “*separante*”. Ligante, porque inserta a cada uno en su estructura; separante, porque señala a cada uno su recinto o ámbito propio.
2. Al decir “*lo debido como objeto*”, nos estamos refiriendo al objeto que va implícito en el concepto de justicia; “*algo*”

justicia, cuando se realizan todos los actos tendientes a *combatir la impunidad y el delito* y se trabaja en beneficio de la comunidad, con el objeto de preservar los valores de la misma y crear todo un sistema penal de procuración, además de otras materias en donde el fenómeno último tenga cabida. Al final, aunque no por ello menos importante, está el significado de *justicia objetiva y externa* como *ejecución de las sentencias* de los más diversos ámbitos, las cuales tienden a esclarecer la *verdad real* en el caso penal, así como a rehabilitar a los delincuentes e incorporarlos a la sociedad; en los demás ámbitos, la ejecución de la sentencia es producto de la consecución de la verdad formal jurídica que debe prevalecer en todo orden normativo y dar, como fin último, seguridad a los miembros de una comunidad socialmente organizada.

¹⁶¹ Eberhard Welty. *About Justice*, Oxford press University, 1971.

siempre pertenece a "alguien" y toda la gente o el resto de la gente debe atribuirlo y reconocerlo; este algo es "lo debido"; para determinar lo debido es necesario considerar la existencia de un mínimo de objetos o cosas que se deben a todos y cada uno de los seres humanos por el hecho de serlo, estas son cosas a las que se puede denominar "*lo mio*", y son, por ejemplo, sin ánimo exhaustivo: a) los actos que me sean imputables, porque proceden de mí; b) el producto de mi actividad y el resultado o consecuencias de mi conducta; c) si a ello no se opone un derecho de categoría superior o preferente, lo que otro me ha prometido, si lo ha hecho con entera libertad y de manera consciente o lo que debe darme por ser equivalente a lo que yo le he dado; d) las tareas, contribuciones y obligaciones que debe desempeñar para perfeccionar el orden social, etcétera.

3. La igualdad como medida, porque el concepto de justicia implica una medida necesaria para precisar exactamente lo que le corresponde a cada uno: esto desde luego corresponde hacerlo al individuo.

Adicionalmente, cuando se intenta definir la noción de *justicia*, aparece un conjunto de *factores* implicados alrededor de ella, lo que obliga a referirlos, así sea de modo panorámico. Veámoslos someramente:

Justicia e igualdad

El aspecto en que *la igualdad* se implica en la noción de *justicia* es aquel en que existen personas que deben ser reconocidas como tales y, en la misma medida en que se reconoce a las demás personas, es una igualdad esencial en todos los hombres. Pero el principio de

igualdad que se relaciona de la justicia supone un *trato igual para los iguales* y un *trato desigual para los desiguales*, sin que se consideren diferencias tales como el color de la piel, el sexo, la nacionalidad, la estatura, el peso, etc., sino sólo diferencias esenciales que hagan que el *trato desigual* sea un *imperativo*. Al respecto dice Agnes Heller:

“Las teorías de la justicia condicionadas por la idea de que la justicia debe explicarse en términos de la dicotomía ‘igualdad-desigualdad’ se apartan, por lo general, del dictum aristotélico de que ser justo consiste en tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales. Sin embargo, este dictum (o cita) suele analizarse fuera de su contexto original, dislocado de la concepción aristotélica completa, en la que cobra sentido. Aristóteles no creyó nunca que dos personas pudieran ser iguales entre sí. De hecho, en su crítica a la República de Platón (que formula en la Política) afirma enfáticamente lo contrario. En contraste con Aristóteles, quienes han creado una teoría de la justicia basada en esta cita (“la igualdad significa tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales”) pretenden en realidad que las personas que de hecho son iguales deben ser tratadas igual, y que los que de hecho son desiguales deben ser tratados de forma desigual.”¹⁶²

A reserva de volver sobre ello más adelante, aquí se implica otro concepto que es el de la *proporcionalidad*, el cual se refiere a una forma de trato igual pero adecuado a las circunstancias de la persona: lo primero que debe hacerse es determinar qué diferencias son esenciales o relevantes para justificar un trato desigual.

Justicia y orden

Orden, como se sabe, es la disposición y armonía de las cosas, la colocación de las cosas en el lugar que les corresponde; esta es la definición que da el diccionario. La referencia que la justicia hace al orden puede abordarse desde dos puntos de vista: por un lado, el

¹⁶² Agnes Heller. *Más allá de la Justicia*. Ed. Planeta-De Agostini. Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, #89, Barcelona 1994. Págs. 12-13.

orden originario es la primera y significa que en el universo entero existe una disposición armoniosa de las cosas, por la cual a cada uno le corresponde algo; por otro lado, la segunda es el *orden de hecho* que es el que debe reinar en la sociedad, en la familia, etc., para poder garantizar a la persona un adecuado desarrollo y que tiene como fin el perfeccionamiento de la persona, en el que la idea de justicia reinará ya que cada uno sabrá lo que le corresponde.

Justicia y armonía

La *armonía* deriva directamente del *orden*, existe armonía cuando en las relaciones humanas todos los hombres tienen reconocido lo que es suyo y tienen un lugar previamente establecido dentro de la sociedad en que viven. Una sociedad justa es armónica, en la misma proporción en que la armonía social se expresa en una sociedad justa, tanto para el individuo, como para la colectividad.

Justicia y respeto

Es una condición indispensable que *la justicia exige*; no basta reconocer a cada uno lo que le corresponde o pertenece, sino que hace falta guardar el debido respeto para no invadir la *esfera privada* de cada quién y a la que nadie más debe tener acceso. Pero el *Derecho* ha de salvaguardar, también, el respeto debido a la esfera de *lo colectivo* y en lo que la esfera privada no puede enajenar aquello que resulta de interés general. El *respeto*, entonces, es un obsequio, una veneración o un acatamiento voluntario y consciente que se hace al individuo en aquello que se refiere a su soberanía en cuanto sujeto, en la misma medida y sentido en que, de acuerdo a un derecho de elemental justicia, obliga a respetar la soberanía de lo colectivo y del interés general.

Es precisamente por eso que el concepto de *justicia*, sin ahondar —por ahora— en todo el caudal de sus diversas implicaciones, siempre aludirá a la virtud que se inclina en favor del acto de otorgar, para cada uno, aquello que le pertenece. Como concepto, el de *justicia* se aproxima estrechamente al significado de nociones, lo he dicho ya, como las de *Derecho, razón y equidad*. La justicia es, así, aquello que debe hacerse según el derecho y la razón. Pero simultáneamente significa, también, la *pena* y el *castigo* público a quien, violando el derecho, enajena la soberanía descrita. De ahí que la observancia del derecho remita a la necesidad del *Ministro* y los *tribunales* facultados para el ejercicio de la procuración de la justicia. No es accidental, entonces, que el *Poder judicial* (al lado del *ejecutivo* y del *legislativo*) constituya una cardinal parte componente de un *pacto social* propio de una *República constitucionalista y federal*, como la que México, más allá del plano declarativo y formal, no ha logrado ser nunca todavía en términos rigurosos y atingentes.

Como puede apreciarse, la noción de justicia inevitablemente remite a un *ideal supremo de la verdad* que no siempre ha logrado terrenalizarse en favor de la imparcial apreciación y la sanción correspondiente de los actos humanos de carácter jurídico. Por extensión y como veremos más adelante, al caracterizar al EZLN como un “*ejército campesino-indígena justiciero*”, nos referimos a una entidad político-militar que lucha por observar y hacer observar estrictamente la *justicia, lo justo y lo recto*, desde la *visión comunitaria y pluriétnica* de los originales de estas tierras. Pero no nos adelantemos.

Los tipos o divisiones de la justicia

Partiendo de la definición general de justicia que hemos empezado a formalizar, concibiéndola como la *perpetua y constante voluntad de dar a cada quien, lo suyo*, tenemos la consabida división de la misma: en principio la *justicia conmutativa*, que es aquella que se dirime e imparte ante y por los tribunales del Estado; en segundo lugar, la *justicia distributiva*, que es aquella que considera el reparto administrativo de las cosas existentes dentro del Estado, cuya base o fundamento son parámetros de equidad, dándole a cada quien ya no lo suyo, sino aquello que le corresponda según su esfuerzo, regulando con ello las “*sanas*” relaciones entre *capital y trabajo*, y una tercera división de la misma, que nace en México a la luz de las ideas de la Revolución de 1910, y que es la *justicia social*, que mandata u ordena la *protección*, el *velar y tutelar* en favor de los más desprotegidos, tanto de manera individual como por grupos o sectores de la población.

El *Derecho mexicano*¹⁶³ se sustenta —mucho más formalmente que de modo real— en la tríada *libertad, seguridad y justicia*; esta *axiología*, más aparentemente que en los hechos, dice trabajar en “justa” y precisa armonía; de viejo sabemos que *la libertad carente de justicia y seguridad* bien puede caer en la *explotación* y el *vasallaje*; que *la justicia a secas* nos hace *totalitarios* y que *la seguridad* caminando sola, deviene en *rigor y orden*, en *fuerza para acallar*, en *instrumento de dominio y sumisión*, tal y como —en efecto— ha ocurrido en México en la larga ruta *presidencialista*, que todo apunta lamentablemente a evidenciar que no

¹⁶³ No está de más señalar aquí que las Leyes de Desamortización de 1856, la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma entre 1859 y 1863, constituyeron las expresiones jurídicas y políticas más avanzadas del liberalismo mexicano. Estos textos reivindicaron el individualismo decimonónico emanado de la Revolución Francesa y del constitucionalismo norteamericano surgido con el mismo nacimiento de los Estados Unidos de Norteamérica.

llegó a su fin, con la derrota del PRI y el arribo de Vicente Fox al primer cargo político de la nación.

5.2. DE LA PROCEDENCIA FILOSÓFICA DEL CONCEPTO JUSTICIA

Ya vimos de modo general que la *justicia* alude al orden en las relaciones humanas, o bien, a la conducta de quien se acomoda a este —formalmente definido— “orden”. No obstante, el esclarecimiento de un conjunto de cuestiones colaterales, que hagan posible aterrizar en la visión que de la justicia existe en el *mundo comunitario-indígena neozapatista*, obliga a ahondar de modo previo en algunos elementos asociados a la procedencia del concepto de justicia desde la *perspectiva filosófica y política*, que bien podríamos definir como “clásica”.

De entrada, no parece arbitrario el establecimiento de dos significados principales claramente diferenciados: uno, para el que la justicia refiere una suerte de *conformidad en la conducta hacia la norma instituida*; otro, el que refiere que la justicia significa la “*eficiencia*” de una norma (o de un *sistema de normas*), y entendiendo por eficacia de la norma, aquí, una determinada medida en su capacidad por hacer posibles y civilizadas las relaciones de convivencia humanas. Lo importante de la distinción observada, radica en que con la evolución histórica de ambos conceptos, aun cuando unida y frecuentemente confusa, resulta ser totalmente diferente. Veámoslas, en algunas de sus implicaciones, por separado:

1) En el *primer sentido*, he señalado ya que la justicia refiere la *conformidad de un comportamiento hacia una norma*. Así, en el ámbito de este significado, la polémica filosófica, jurídica y política versa acerca de la naturaleza de la norma examinada. Ésta, en efecto, puede ser la norma de naturaleza, la norma divina o la norma positiva. Afirmaba *Aristóteles* a propósito de ello:

"En tanto que el transgresor de la ley es injusto, mientras que quien se conforma a la ley es justo, es evidente que todo lo que es conforme a la ley es de algún modo justo; en efecto, las cosas establecidas por el poder legislativo son conforme a la ley y decimos que cada una de ellas es justa."¹⁶⁴

Como puede ser apreciado en el anterior pasaje de la *Ética Nicomaquea*, la justicia es, a decir de Aristóteles, una especie de virtud entera, *pluscuanperfecta*; entera, considerando que comprende a todas las demás; perfecta, en su acepción más redonda, porque quien la posee puede servirse de ella no sólo en relación consigo mismo sino también en relación con los demás.¹⁶⁵

Pero también ambas formas de la justicia particular que Aristóteles describe, es decir, la *justicia distributiva* y la *justicia conmutativa*¹⁶⁶, consisten en conformarse a normas y precisamente a las que prescriben la igualdad entre los méritos y las ventajas o entre las ventajas y las desventajas de cada uno.

Por su parte, la definición de la justicia que proporciona *Ulpiano*, y que es adoptada por los jurisconsultos romanos¹⁶⁷, señala la "*voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo*", es otro medio de expresar la noción de justicia como conformidad a la ley, ya que presupone que lo suyo, lo de cada uno, está ya determinado por una ley.

Basta citar a *Aristóteles* o a *Ulpiano*, como hemos visto, para advertir que con el concepto de justicia nos encontramos ante un

¹⁶⁴ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, V, 1, 1129 b 11. Ed. Porrúa, Colección Sepan Cuantos. México 1989.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 1129 b 30. Op. Cit.

¹⁶⁶ La *justicia distributiva* es, según Aristóteles, la que preside la división de las reservas comunes y de los bienes; en cuanto tal división debe ser hecha según la contribución que cada uno aporta a su producción. Esto que señala en la *Ética Nicomaquea* es, por lo tanto, similar a una proporción geométrica de cuatro términos por lo menos, en la cual las recompensas dadas a dos personas se relacionan entre sí lo mismo que los respectivos méritos. A su vez, la *justicia conmutativa* es aquella que Aristóteles también denominaba "correctiva", la cual, a diferencia de la distributiva, sirve para igualar las ventajas y las desventajas en todas las relaciones intercambiadas entre los hombres, ya sean voluntarias o involuntarias.

¹⁶⁷ *Ulpiano* (Dig. I, 1, 10).

concepto normativo. No podemos dudar en el hecho de que la justicia en cuanto noción que refiere una *aspiración*, configura un elevado *fin social*. Probablemente del mismo modo en que lo son aspiraciones teleológicas tales como la igualdad, la libertad, la democracia o el bienestar, como en parte lo he reflexionado ya en lo que se refiere a la segunda y tercera nociones. Empero, hay entre la justicia y las demás nociones enumeradas aquí como botones de muestra, una importante distinción. ¿Cuál es ésta? Aquella fundamental que bien advierte Félix E. Oppenheim, cuando afirma:

*"... 'Igualdad', 'libertad', etc., son términos descriptivos. Y aunque son abstractos y teóricos, se pueden definir de tal manera que resulten comprobables en general las afirmaciones que aparecen mediante la referencia a la evidencia empírica; por ejemplo, 'esta ley fiscal es igualitaria', 'la libertad de palabra prevalece en esta sociedad'..."*¹⁶⁸

Acierta Oppenheim ya que, más allá del riesgo de las implicaciones demagógicas y eufemistas que tales conceptos han sufrido, más que por su uso, por su abuso, y de que en tal sentido tienden a denominar lo deseable del estado de cosas que describen, no es impropia la distinción, porque como agrega Oppenheim:

*"La justicia es (...) un concepto normativo, y expresiones como 'esta acción o esta norma o esta institución es justa', o bien 'es justo establecer leyes fiscales igualitarias', representan juicios normativos y no afirmaciones descriptivas. No deberíamos dejarnos engañar por una expresión platónica como 'estamos buscando la justicia que es más preciosa que muchos trozos de oro' (Platón, La República, I, 336). La justicia no es una 'cosa' y menos aún una 'cosa visible'..."*¹⁶⁹

Kelsen acusaba, por su parte y a modo de ejemplo, a la definición de justicia de *Ulpiano* ("la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo") de *tautológica*, precisamente por no tener indicación

¹⁶⁸ Félix E. Oppenheim. Diccionario de Política (Bobbio/Matteucci). Tomo I, concepto "justicia". S. XXI., p. 873

alguna acerca de lo que es lo propio de cada uno¹⁷⁰, y señalaba que en realidad sólo *prescribía* el conformarse a una ley o regla que estableciese para el caso lo que a cada uno corresponde. Hay que advertir aquí que la noción de la *conformidad a la ley* como definición de la justicia, se mantiene incluso en los que polemizan contra el *concepto tradicional de justicia*.

Así, *Hobbes* afirmaba que la justicia consistía, simplemente, en el *mantenimiento de los pactos* y que, por lo tanto, donde no hay un *Estado* (o sea un *poder coercitivo*) que asegure la observancia de pactos válidos, no hay ni justicia ni injusticia.¹⁷¹ Pero en este caso la justicia tampoco es más que la *conformidad a una regla simplemente pactada*. La misma interpretación que *Kant* da a la definición romana, reduce la justicia a una *norma ya establecida*. Decía *Kant*:

*“Si esa fórmula se tradujera en ‘dar a cada quién lo suyo’, diría algo absurdo ya que a cada uno no se le puede dar lo que ya tiene. Para tener sentido debe ser expresada así: entra en una sociedad tal que a cada uno pueda serle asegurado lo suyo contra toda otra cosa”.*¹⁷²

Por otra parte, también los que ven en el concepto de justicia nada más que una tentativa de justificación de un determinado sistema de valores y, por lo tanto, pretenden excluirla de la teoría científica del derecho, utilizan o adaptan la misma noción de justicia. *Kelsen* planteaba lo siguiente:

“Justicia significa el mantenimiento de un orden positivo mediante su concienzuda aplicación. Es justicia según el derecho. La

¹⁶⁹ Ibid pág. 874

¹⁷⁰ *Hans Kelsen. General Theory of Law and State, 1945, I, I, A, c, 2; trad. ital., p. 10.*

¹⁷¹ *Thomas Hobbes. Leviatan I, 15. Ed. FCE, 1990, p. 119.*

¹⁷² *Kant. Lex Justitiae Met. der Sitten, 1, División de la Doctrina del Derecho, A).*

*proposición que enuncia que el comportamiento de un individuo es justo o injusto en el sentido de ser jurídico o antijurídico, significa que su comportamiento corresponde o no corresponde a la norma jurídica que el sujeto juzgador presupone válida porque tal norma pertenece a un orden jurídico positivo”.*¹⁷³

Acerca de este concepto de justicia las diferencias, también más sustanciales, entre las doctrinas del derecho, no tienen consecuencia alguna. Ya sea que la norma se entienda como *norma del derecho natural*, o que se entienda como *norma moral* o como *norma de derecho positivo*, la justicia es considerada indubitadamente en cada caso como conformidad de un *comportamiento con la norma*.

2) El segundo concepto de justicia es aquel que refiere la justicia no al *comportamiento* o a la *persona*, sino a la *norma* y expresa la eficacia de la norma, o sea su capacidad de hacer posibles, en general, las relaciones humanas. En este caso, obviamente, el objeto del juicio es la norma misma y las diferentes teorías de la justicia son, desde este punto de vista, los diferentes conceptos del *fin* respecto del cual se entiende medir la eficacia de la norma como regla para el comportamiento intersubjetivo. Platón, por su parte, fue el primero en insistir en la justicia como *instrumento*. Adviértase la cita:

*“Creerás tú —pregunta Sócrates a Trasímaco—, que una ciudad, un ejército, una banda de asaltantes o ladrones o cualquier otro tropel de gente que se ponga a hacer algo injusto en común: ¿podría llegar a algo en el caso de que sus componentes cometieran injusticia unos en daño de los otros? —No, por cierto, respondió Trasímaco— ¿Y si no cometieran injusticia, no sería mejor? —Seguramente—. La razón de ello, Trasímaco, es que la injusticia hace nacer odios y luchas entre los hombres en tanto la justicia produce acuerdo y amistad.”*¹⁷⁴

¹⁷³ (162) Kelsen. Op. Cit. I, I, A, c, 5; trad. ital., p. 14.

¹⁷⁴ Platón. *La República*, 351 c-d. Ed. Porrúa. Col. Sepan Cuantos.

En este fragmento, la justicia está desvinculada de todo fin que tenga valor privilegiado y no es más que la condición para hacer posible, en general, el vivir y el obrar conjunto de los hombres, condición válida para cualquier comunidad humana, incluso para una banda de delincuentes. Del mismo modo, en el mito que Platón hace exponer a Protágoras en el diálogo homónimo, se dice que, hasta en tanto los hombres no tuvieron el *arte político*, que consiste en el *respeto recíproco* y en la *justicia*, no pudieron reunirse en la ciudad y eran destruidos por las fieras. Obsérvese a la letra:

“El arte mecánico, si bien los ayudaba a procurarse el alimento, no les bastaba para combatir a las fieras porque no tenían el arte político, del cual es parte el arte de la guerra.”¹⁷⁵

Más a menudo, sin embargo, los filósofos y juristas han medido la justicia de las leyes no por referencia a su eficiencia general en relación con la posibilidad de las relaciones humanas, sino respecto de su eficiencia para garantizar este o aquel fin reconocido como último, o sea, como *valor absoluto*. No ha faltado, por lo tanto, quien haya considerado imposible definir en este sentido la justicia y se haya limitado a plantear la exigencia genérica de que una norma, para ser justa, se debe adaptar a un sistema de valores cualquiera.¹⁷⁶

Sin embargo, los fines a que más a menudo se han recurrido son, por lo general, de cuatro tipos claramente diferenciados. A saber: a) *la felicidad*; b) *la utilidad*; c) *la libertad*; d) *la paz*. Digamos unas cuantas palabras sobre cada uno de ellos:

- a) Los filósofos han recurrido con frecuencia a la felicidad. Dice Aristóteles: *“Las leyes se pronuncian sobre todo tendiendo a la utilidad común de todos o a la que predomina por la virtud o de otra manera, de suerte que mediante una sola expresión definimos como*

¹⁷⁵ Op. Cit. Protágoras., 322 b-c.
¹⁷⁶ Cfr. Ch. Perelman. *De la justice?* 1945; trad. ital., 1959.

justas las cosas que procuran o mantienen la felicidad, o parte de ella a la comunidad política."¹⁷⁷ La identificación del bien común con la beatitud eterna es un caso particular de esta doctrina.¹⁷⁸

- b) Ya en la *Antigüedad* (por ejemplo, con los *sofistas* y *Carnéades*) se identificó la justicia con la *utilidad*. En el *mundo moderno* *Hume* dio validez a este punto de vista. La utilidad y el fin de la justicia –dijo– estribaba en procurar la felicidad y la seguridad conservando el orden en la sociedad (aproximadamente así lo planteó). La reducción de la justicia a la utilidad más que a la felicidad, tiene como nota propia el hecho de que quita a la justicia su carácter de *fin último* o *valor absoluto* y conduce a considerarla como la solución (y a veces como la solución menos mala) de determinadas situaciones. Tal es, en efecto, el pensamiento de *Hume*, que corrige acerca de este punto al *iusnaturalismo* de *Grocio*, quien hacía conservar a la justicia su valor absoluto y las normas que le garantizan la absoluta racionalidad, pues consideraba que "las mutuas relaciones de la sociedad", que tales normas hacen posible, eran fines en sí mismas en cuanto objeto último de deseo.¹⁷⁹
- c) La identificación de la *justicia* con la *libertad* fue formulada por *Kant* en los siguientes términos: "*Una sociedad en la cual la libertad bajo leyes externas se enlace en el más alto grado posible con un poder irresistible, o sea una constitución civil perfectamente justa es la tarea suprema de la naturaleza, en relación a la especie humana.*"¹⁸⁰

¹⁷⁷ Op. Cit. Et. Nic., V, 1, 1129 b 4.

¹⁷⁸ Santo Tomás de Aquino. *De Regimine Principum*, III, 3.

¹⁷⁹ Ello puede percibirse en la Introducción a *De Iure Belli ac Pacis*. Además, dicho sea de paso, Hugo Grocio estableció la distinción entre dos especies de justicia que corresponden al *derecho imperfecto* y al *derecho perfecto*. La *justicia atributiva*, que concierne al *derecho imperfecto*, consiste en dar a otro lo que no tiene derecho de pretender: por lo tanto, atribuye algo que antes no tenía la persona. La *justicia retributiva* concierne más bien al *derecho perfecto* y consiste en dar a otro lo que tiene derecho de pretender, es decir, todo lo que se refiere a lo que puede ser definido como una recompensa debida (*De Iure Belli ac pacis*, I, 1, 8).

¹⁸⁰ Kant. *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, 1784, Tesis V.

Desde este punto de vista, la *Ilustración* sería la condición que podría permitir que la especie humana alcanzara algún día la justicia, una vez eliminados los obstáculos a la libertad.

d) Por último, además de la *felicidad*, la *utilidad* y la *libertad*, los filósofos han adoptado a menudo como medida o criterio de la justicia, un orden normativo: *la paz*. Esta medida fue introducida por *Hobbes*. Para él un ordenamiento justo es un ordenamiento que garantice la paz, sustrayendo a los hombres del *estado de guerra* de todos contra todos, al que los reduce el ejercicio del *derecho natural*. Y, en efecto, para *Hobbes* la primera ley de naturaleza, o sea, la primera de las normas que permiten al hombre salir del estado de guerra es la norma que prescribe buscar la paz. Decía *Hobbes*:

“Por la igualdad de las fuerzas y de todas las otras facultades humanas, los hombres que viven en el estado de guerra, no pueden esperar la perduración de la propia conservación. Por lo tanto, el que se deba tender a la paz mientras brille alguna esperanza de poderla obtener, se deben buscar socorros para la guerra, es el primer dictamen de la recta razón, o sea la primera ley de naturaleza.”¹⁸¹

En nuestros días, *Kelsen* opuso a la justicia como “ideal irracional” la paz como medida empírica de la eficiencia de las leyes. Escribió:

“Una teoría puede formular una afirmación a partir de la experiencia; únicamente un orden jurídico que no solo satisfaga los intereses de uno a expensas de otro, sino que logre un compromiso entre los intereses opuestos, que reduzca al mínimo las posibles fricciones, puede contar con una existencia relativamente duradera.

¹⁸¹ Op. Cit. 1, # 15.

*Sólo un orden semejante se hallará en situación de asegurar una paz social a los que a él se hallen sujetos, sobre una base relativamente permanente. Y si bien el ideal de justicia en su significado originario es algo muy diferente del ideal de paz, existe una precisa tendencia a identificar los dos ideales o, por lo menos, a sustituir el ideal de justicia por el de paz.*¹⁸²

Esta tendencia, compartida por muchos que consideran irrealizable el ideal de justicia entendido como felicidad o libertad, tiende a juzgar la eficacia de las normas a base de su funcionalidad negativa, esto es, de su capacidad para evitar los conflictos. Sin duda está más conforme al espíritu positivo de una teoría del derecho que quiera considerar como objeto propio sólo la técnica de la coexistencia humana. Pero en realidad ya el *iusnaturalismo* moderno, a partir de *Grocio*, había logrado —por lo menos en este punto— una generalización mayor, exigiendo de las normas del derecho natural que sirvieran tanto para la paz como para la guerra y pudieran, por lo menos en parte, valer en cualquier condición o situación humana. Por lo tanto también la paz puede parecer, desde el punto de vista de una teoría general del derecho, un fin muy restringido para juzgar de la eficacia (o sea de la justicia) de las normas de derecho. La guerra, como los conflictos individuales y sociales, las competencias, etc., son situaciones humanas recurrentes, aunque no sean deseables y, por lo tanto, un juicio objetivo y libre de prejuicios sobre las normas de derecho debe medir su eficiencia también en relación con tales situaciones y las posibilidades de superarlas. En realidad, sólo dos criterios se pueden aducir como fundamento de un juicio objetivo acerca de un orden normativo, ya que tales criterios no son válidos como fines, absolutos o relativos, sino como *condiciones de validez* de un ordenamiento *cualquiera*.

182 *General Theory*. Op. Cit. I, I, c, 4; ital., p. 14.

El primero, ya bien conocido en la *tradición filosófica*, es el de la igualdad como *reciprocidad*, por la cual cada uno debe poder cuidarse de los otros cuando los otros se cuidan de él. Siempre que la tradición filosófica ha definido (como ha ocurrido frecuentemente desde los *pitagóricos* en adelante) la justicia como igualdad, ha creído la mayoría de las veces insistir precisamente en el carácter por el cual la justicia es reciprocidad en el sentido aclarado.¹⁸³ El segundo criterio se puede sacar del carácter fundamental que asegura la validez del saber científico en el mundo moderno: *la autocorregibilidad*. Como el conocimiento científico es tan sólo por el hecho de estar organizado sistemáticamente con miras a su propio control y, por ello mismo, a la propia *corregibilidad*, un orden normativo es tal (o sea, resulta eficiente como orden) sólo si se organiza con vistas a su propia corrección eventual.

Los dos criterios apuntados pueden también ser reducidos uno al otro, con oportunas variantes. Pueden dar a la palabra justicia un significado igualmente lejano del ideal trascendental y de la aspiración sentimental, como de la justificación interesada de los ordenamientos en vigor. No debe olvidarse tampoco que la defensa más eficaz y radical de un orden determinado ha sido hecha no para demostrar o intentar demostrar la justicia del mismo, sino simplemente ignorando y eliminando la noción misma de justicia. Tal noción, por lo que he podido revisar, fue completamente ignorada en la *filosofía del derecho* de Hegel, quien considera al *Estado* como *Dios que se ha realizado en el mundo*, y que niega hasta la posibilidad de discutir, en cualquier aspecto, el orden jurídico. ¿Qué decía Hegel del derecho? Lo siguiente:

183

Cfr., por ejemplo, en Hobbes, *Leviatan*, 1, 14; De Cive, III, #6.

*"El derecho es algo sagrado en general, porque es la existencia del Concepto absoluto."*¹⁸⁴

El uso del concepto de justicia en el segundo significado, es el ejercicio del juicio, que debe estar en la posibilidad de todo hombre libre, acerca de las órdenes normativas que lo rigen. Que tal juicio no pueda actualmente ejercerse con base en nociones tautológicas o ideales quiméricos es un hecho reconocido. Pero es también un hecho el que puede o debe ser considerado como objeto de una disciplina específica que lo haga positivo y, en lo posible, riguroso, sin sustraerlo de sus condiciones empíricas. Y en esta forma el concepto de justicia puede aun reasumir la función que siempre ha tenido, que es la de ser y fungir como un instrumento de reivindicación y de liberación.

5.3. EL CONCEPTO RAWLSIANO DE JUSTICIA

Es evidente que con los dos anteriores apartados no he logrado —ni pretendía hacerlo— recoger la suma inconmensurable de argumentos y actores que, bajo una suerte de debatible "interlocución múltiple", han intervenido en los perennes esfuerzos de definición de la noción de justicia. Sin embargo, todo el rodeo necesario que he emprendido, tenía una finalidad: el arribar al buen puerto de una *definición de justicia en el pensamiento contractual* en general y, en específico, de *John Rawls*. ¿Por qué? Porque su análisis teórico de la justicia es, tal vez, el más acabado en lo que a la *filosofía política* del siglo XX que concluyó se refiere.

Si el objeto o el fin último del presente capítulo consiste en la *búsqueda de los contrastes* entre el concepto de *justicia liberal*, y aquel que aparece en el marco de *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo*

¹⁸⁴ G. F. Hegel. *Filosofía del Derecho*, #30. Ed. Juan Pablos. Mex. 1980. p. 60.

XXI, como la expresión propia de la *cosmogonía comunitaria y pluriétnica* de los indígenas insurrectos, entonces el tratamiento temático de la *teoría rawlsiana* aparece como algo obligado, aunque no podamos abordar aquí con la debida profundidad, todas sus implicaciones.

Vayamos por partes: *¿por qué es muy importante la obra de John Rawls?* Desde nuestra perspectiva, podríamos afirmar que principalmente por tres razones que se concatenan y articulan: en primer lugar, porque Rawls dispone del mérito de haber sido quien emprendió un relevante esfuerzo por *rescatar el concepto rousseauiano del "contrato social" para explicar la política*; en segundo lugar, por buscar la difícil conciliación de dos principios pertenecientes a dos corrientes del pensamiento que, observando sus trayectorias, es pertinente afirmar no sólo que se trata con ellas de dos tradiciones modernas distintas, sino antagónicas (a saber, la valoración de la *libertad liberal*, y la de *igualdad social socialista*); y en tercer lugar, por buscar también la conciliación de otras dos tradiciones enormemente importantes (el concepto de *libertad de los antiguos*, concebida como la *defensa de las libertades cívicas*, y la *libertad de los modernos*, entendiendo por esto la *defensa de las libertades políticas*).

Antes de seguir, preguntémonos: *¿quién es Rawls?* Es, como he dicho, tal vez uno de los más importantes filósofos de la política de todo el siglo XX. Ha sido profesor de la Universidad de Harvard. Resultado de sus trabajos como docente, investigador y prestigiado conferenciante, logró madurar una original *teoría de la justicia* que aparece publicada en su primera edición en 1971.¹⁸⁵ Su *Teoría de la justicia* es, sin duda, uno de los textos de filosofía política más importantes que se hayan escrito a todo lo largo del siglo XX que recién concluyó. Tan es así, que *Robert Nozick* declarara que:

¹⁸⁵ John Rawls. *Teoría de la justicia*. Ed. FCE, México 1979.

*“La teoría de la justicia de Rawls es un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral, como no se había visto otro igual, cuando menos desde los escritos de Stewart Mill”.*¹⁸⁶

No es excesivo, por tanto, afirmar que, con Rawls, todo el sentido de la *filosofía política* se metamorfosea de manera trascendental.

Conocer la teoría de Rawls, entonces, aparece como algo obligado para lo que señalaré más adelante, aunque no se coincida con su perspectiva, por cuanto que las conclusiones de sus desarrollos teóricos devienen referentes imprescindibles para todo aquel preocupado por *terrenalizar la justicia* como una *realización concreta*.

Iremos ahora al grano. En lo que toca al primer elemento que hace relevante la *teoría rawlsiana* (el rescate del *contrato social* para *explicar la política*), tendría que decir que *la idea del contrato social*, si bien tuvo éxito en el siglo XVIII, ya en el siglo XIX, con el triunfo, por un lado, del *utilitarismo* y, por el otro, de las *ideas marxistas*, prácticamente ya nadie recoge: casi todo el mundo piensa que la noción de “*contrato social*” es *utópica* y que no resultaba capaz de explicar absolutamente nada. El mérito de Rawls, en ese sentido, radica en el hecho de retomar la referida noción con el objetivo de *explicar la política*, hecho del todo novedoso para los interesados y estudiosos de la política, y del inmenso laboratorio social que es la política planetaria de una actualidad crecientemente globalizada e interdependiente.

Adicionalmente, como ya he señalado, Rawls trató de conciliar los dos principios que pertenecen a ópticas diametralmente opuestas

¹⁸⁶ Robert Nozick. Anarquía, Estado y Utopía. Ed. FCE, México 1988. pp.

e incluso antagónicas. Si de un lado pretende valorar la *libertad* (categoría esta central para todo su trascendental alegato filosófico-político), de otro busca el rescate del concepto central procedente de la *tradición socialista*, que es el de *igualdad* (tradicionalmente una noción discriminada por el *justicialismo demoliberal*). Como se sabe —ahí está la herencia de *Stuart Mill*, que lo constata—, el liberalismo en general no había tomado en cuenta el problema de la igualdad. Lo que inteligían los autores liberales consistía centralmente en el hecho de que, una vez que la libertad empezara a funcionar, llevaría por añadidura a una *sociedad igualitaria*. No obstante, a lo largo de más de siglo y medio de capitalismo se demostró justamente lo contrario. En cambio, la *tradición socialista* siempre se preocupó por otorgarle la debida importancia al concepto de *igualdad* como algo toral aunque, bajo sus peores interpretaciones, al elevado costo de neutralizar importantemente a la libertad. Así, Rawls intentó bajo una imaginativa síntesis, la *conciliación entre justicia e igualdad*.

En tercer lugar, aunque de manera tan importante como los dos puntos anteriores, está el hecho de que Rawls procede a una segunda síntesis tan difícil como la anterior. En este caso se trata de la conciliación entre la *concepción antigua de la libertad y la moderna*. Si para los antiguos la libertad es entendida como la *defensa de las libertades cívicas*, para los modernos la acepción de libertad connotará todo lo relativo a la *defensa de las libertades políticas*. Los referentes paradigmáticos para el desarrollo de tan inusual ejercicio de síntesis en el ámbito de la *filosofía política* son, sin duda y para el caso de las libertades cívicas, Locke (“*lo que importa es el ciudadano, los espacios que tiene dentro del Estado*”), y por el otro lado, a propósito de las libertades políticas, Rousseau (“*qué puede hacer el individuo dentro del cuerpo social*”). Estas son, en resumidas cuentas, las tres grandes líneas de que se encuentra impregnada la preocupación recapituladora y sintética de Rawls.

En su obra, el *contrato social* resulta necesario para lo que él llama “*diseñar una sociedad bien ordenada*”; esto significa, dentro de su visión, una sociedad en la cual habría instituciones que se regirían por ciertos principios: *los principios de la justicia*. Rawls no piensa que se pueda de hecho diseñar una sociedad bien ordenada en la cual todos funcionaran con base en la justicia, sino más bien en una sociedad bien ordenada compuesta por ciudadanos que se encontraran dotados de ciertas características. Por ejemplo, una de las cosas que Rawls afirma es que las personas son seres dotados de un poder moral que los capacita para tener una concepción del “*bien*”. Esto es un punto muy importante y aquí va a haber un cambio muy ligero en relación con la primera obra de Rawls, cambios que él mismo hizo por las controversias a que sus tesis dieron lugar.

En la *teoría de la justicia* pareciera que nos está diciendo que todos tenemos, solamente por el hecho de nacer, una cierta capacidad para comprender los *juicios morales*; el autor que Rawls cita para reforzar su idea es *Noam Chomsky*.¹⁸⁷ Así como *Chomsky* nos dijo que había una estructura en los seres humanos que los hace capaces de comprender un lenguaje, sea cual fuere este lenguaje —pero que es una *estructura genética*—, Rawls nos dice que hay hombres con una estructura que los hace capaces de comprender *juicios, lenguajes, valores y un lenguaje moral*. Después cambia un poco, tras de ser atacado por tener este tipo de afirmaciones, que si nos fijamos connotan una visión totalmente universalista, es decir, aquella en la que todos los hombres, estén en las condiciones que sean, tengan esas mismas capacidades y vayan así a poder entender los mismos tipos de argumentos. Lo que nos plantea Rawls es: *todos los seres humanos en un momento dado, con un aprendizaje adecuado, podrán entender lo que es, por*

¹⁸⁷ Noam Chomsky. *El lenguaje y el entendimiento*. Ed. Planeta-Agostini Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo # 8, Barcelona 1992.

ejemplo, un derecho humano. Aquí vienen, claro está, las críticas por parte del *relativismo*, pues hay comunidades que no tienen idea de lo que es un derecho humano, ya que no está en su lenguaje ni en su “vocabulario moral” hay expresiones que los designen. Sin embargo, para Rawls, todos entendemos lo que significan palabras como *tolerancia*, por ejemplo, independientemente de que estemos de acuerdo en lo que la palabra *tolerancia* significa.

Así también vamos a entender lo que es la palabra *justicia*, aunque tengamos distintas nociones acerca de lo que es la *justicia*. Uno de los puntos fundamentales de la teoría de Rawls es que *hay un lenguaje común*. Veámoslo con un ejemplo cualquiera: si estoy discutiendo con una persona y esa persona me dice: “*mira, yo no estoy de acuerdo en que cuando alguien roba hay que hacerle un juicio, tiene derecho a un abogado y hay que darle un castigo correspondiente más o menos al delito; yo creo que es mucho más barato, mucho más eficiente y además la gente aprende más si en el momento en que está cometiendo el delito se le corta la mano*”. Si no hay posibilidades de que yo le dé argumentos para que, en un momento dado, él concluya lo contrario, algo diferente de lo que yo estoy concluyendo, entonces ahí estaríamos en problemas, porque no compartimos absolutamente ninguna idea moral; no sé qué pasaría, no sé cómo se contestaría en este sentido un argumento relativista.

Creo que, si bien hay motivos de desacuerdo, se pueden dar argumentos en favor de una posición y no de otra. Estoy convencido de que habría argumentos para decir que, si una persona comete un delito, es mucho mejor que haya un procedimiento legal a que en ese momento se le corte la mano; Rawls nos dice que en realidad esta moralidad, o esta capacidad de los individuos, proviene de un *diálogo* que él denomina “*equilibrio reflexivo*”, es decir, que la gente tiene una concepción moral de que *la justicia* es una *virtud* que importa, de que, por ejemplo, en política es un avance el *sistema democrático*; un avance,

aunque después discutamos lo que entendemos por derecho, por justicia, por tolerancia, o lo que entendemos por democracia; pero él nos está proponiendo una metodología llamada "*equilibrio reflexivo*".

Tenemos este tipo de instituciones y de lo que se trata es ir argumentando poco a poco; estas instituciones podemos en un momento dado expresarlas en forma de principios generales y universales, en otro momento tendremos que recurrir a otras instituciones, es decir, no hay nada fijo. La moral se construye a partir de las instituciones y de poner esas instituciones a prueba con nuestros juicios morales.

Además, un concepto de gran importancia para entender lo que es el *contrato* de Rawls, elemento que ubico como básico, se llama en jerga rawlsiana "*posición original*"; es decir, las personas en el contrato social se encuentran, según él, en una posición original, que consiste en lo siguiente: se trata de que personas con las características ya descritas hagan un contrato, que ese contrato tenga por fin diseñar principios de justicia, que estos principios de justicia logren regir instituciones, que regulen una sociedad bien ordenada. Rawls recurre a la metáfora del "*velo de la ignorancia*". Ese velo consiste en que vamos a prescindir de muchos conocimientos que en nuestra vida cotidiana tenemos.

Ahora bien, hay ciertas cosas que sí conocen —en términos generales— las personas: conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana, entienden los asuntos políticos y los principios de la teoría económica, conocen la base de la organización social y las leyes de la psicología, conocen los hechos generales que afectan a la elección de los principios de justicia. ¿*A qué se está refiriendo Rawls con esto?* Obviamente no está pensando en que este velo de ignorancia exista, como podría ser un fenómeno propio acaso de la ciencia ficción. En realidad, se está refiriendo a lo siguiente. Ahora mismo,

en muchas *teorías políticas de corte instrumentalista*, se ha incorporado lo que se ha dado en llamar "*la teoría de juegos*" que, por otro lado, ha sido muy fructífera para el análisis económico de un corte *matematizado*.

La *teoría de juegos* tiene varios modelos y uno de ellos es lo que podríamos llamar una *decisión bajo incertidumbre*. Esta nos dice que, en un momento dado, tenemos unas probabilidades de que algo pase o no pase, y en función de eso tenemos que tomar una decisión. Este tipo de argumentos se presenta mucho en todo el pensamiento político. Un ejemplo podría ser el siguiente: piénsese en un ciudadano norteamericano, blanco y protestante; imaginémos, además, a individuos de esta clase diseñando políticas que perjudiquen a lo que se llama, por ahora, *minorías*. Rawls nos dice que quizás en quince o en cincuenta años puede pasar que este tipo de americanos sea la minoría. Si vemos lo que está sucediendo, lo más probable es que todas las decisiones que nosotros tomamos en contra de las otras minorías se reviertan cuando nosotros formemos parte de esas minorías. En el velo de la ignorancia yo tendría que pensar cuál será la mejor alternativa a tomar. Sin embargo, lo interesante de esta idea del contrato es que yo no voy a negociar con mis intereses, mis necesidades, mis habilidades.

El liberalismo siempre se había basado un poco en la idea de las habilidades, de las capacidades, de la suerte; con esta idea, Rawls trata de mitigar todos estos aspectos, es decir, que la suerte va a jugar un papel pero no de manera tan decisiva como para hacer una sociedad desigual. Poniéndose bajo el velo de ignorancia, no me va a convenir a mí diseñar instituciones que promuevan ciertas cosas y anulen otras, porque a lo mejor prefiero las que serían anuladas.

Por otra parte, hay también ciertas características que son muy importantes para entender el contrato social de Rawls, que son las

que él llama las "*condiciones en las cuales se encuentran los hombres*". Según él son dos las *condiciones*: la *objetiva* y la *subjetiva*. Por condición objetiva entiende simple y sencillamente una situación de escasez que es moderada. Para Locke, si hay suficientes bellotas, hay ríos y tierras, y Dios ha dado a todos este tipo de productos en abundancia, lo único que se necesita es seguir el principio de que todos o yo trabajemos y luego que no nos olvidemos de los otros; esto es, yo no me puedo apropiiar de un pozo, que es el único que surte de agua a toda una región, y dejar a los demás que se mueran de sed y hambre porque no tienen con que regar las tierras.

Karl Marx, por su lado, estaba convencido de que al cambiar las *relaciones de producción* habría abundancia. La *pobreza*, para él, no es un problema de *escasez* sino de una mala distribución de la riqueza resultante de las relaciones de producción existentes en el capitalismo y, una vez que estas cambien —lo dice muy claramente—, fluirá la abundancia para la sociedad. Hay entonces también un problema de *justicia distributiva*, ya que todos tendremos todo, una vez que se dé ese cambio.

David Hume, a su vez, se da cuenta de que el problema de la *justicia distributiva* está conectado con el de la *escasez*. Dice que cuando hay una escasez, el problema de la justicia distributiva es relevante. ¿Por qué? Porque, obviamente, si la escasez es absoluta, lo único que vale es decir: nadie puede distribuir. Nos dice también, burlándose un tanto de *Locke*, que si todos podemos tener de todo, también es absolutamente superfluo hablar de justicia distributiva; necesitamos estos criterios cuando hay una escasez moderada, porque, claro está, cuando la hay, lo que les vamos a dar a unos se los vamos a quitar a otros; por eso es necesario tener un criterio con el cual emprender tal cosa siempre que ello sea necesario. Esta es

una de las condiciones (la *condición objetiva*) que nos presenta Rawls: *la situación de escasez*.

La otra situación es la que está relacionada con la *psicología* de los hombres: *el egoísmo*. Pero tampoco podemos partir de que los hombres son absolutamente altruistas porque nos encontraremos con casos en que vamos a fracasar si partimos de esta premisa. Rawls concibe individuos que se encuentran en una situación de mutuo desinterés: ni egoístas ni altruistas. Hay un caso que expone el economista hindú *Amati Hassem*¹⁸⁸ acerca del porqué no funcionan ni el *egoísmo* ni el *altruismo*. Pensemos en dos egoístas que desearan salir por una puerta; ninguno sale, porque los dos quieren salir y se presan en la puerta. ¿Qué pasaría con dos personas altruistas? Tampoco saldrían: pasa tú; no, pasa tú; después de ti; no, después de ti. Son como dos puntos extremos. Consideremos las características del *contrato rawlsiano*:

Primero, un *principio típicamente liberal*. Rawls sigue siendo un pensador liberal y se mueve dentro de la tradición liberal, que dice que *cada persona tiene derecho al más amplio esquema de libertades básicas con un esquema similar de libertades para todos*.

El segundo principio, que, según creo, ha sido realmente importante dentro de la teoría rawlsiana, dice lo siguiente: las *desigualdades económicas y sociales* han de satisfacer dos condiciones. Tienen que ser para el *mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad*, y, segundo, tienen que *estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades*.

Este segundo principio es el que ha sido llamado "*principio de la diferencia*", y los principios son los que se van a aplicar a la estructura

¹⁸⁸ Amati Hassem. *West Economics from East*. Economics Review Research, Oxford University press. 1979.

básica de la sociedad. Rawls nos dice que tienen un orden de prioridad y un orden lexicográfico, es decir, *el primer principio es superior al segundo, y la parte "B" del segundo principio tiene prioridad sobre la parte "A"*. Lo que significa que los individuos tienen garantizadas sus libertades básicas y que éstas pueden limitarse únicamente si con ello se amplía la propia libertad; esto es fundamental. Piénsese en *limitar una libertad con el fin de que ésta se amplíe*, como puede ocurrir en una *asamblea* donde se limita el tiempo de intervención con el objetivo de que hable todo el que así lo desee.

Dado que la parte B del segundo principio tiene prioridad sobre la parte A, esto significa que *los individuos deben tener garantizadas las condiciones y una equitativa igualdad de oportunidades*. A esto se refiere Rawls cuando habla de todo tipo de políticas. Pensemos en las políticas que se llaman de "*discriminación al revés*", o de la *contratación preferencial*. Supongamos una empresa que tiene diez plazas, siete las pueden ocupar hombres y tres mujeres, aun cuando los hombres concursantes por la plaza mostraran con objetividad más capacidades que las mujeres; porque se piensa que, si se ponen en el mercado, las plazas probablemente serán ocupadas por los diez hombres (aceptando la hipótesis del ejemplo). Este es el tipo de situaciones a las que se refiere Rawls.

Con este tipo de medidas se da una posibilidad de *igualdad de oportunidades*; esto se ve con frecuencia en las universidades, sobre todo norteamericanas. Con esto, lo que a la larga se está promoviendo es que la desigualdad disminuya (al menos así se plantea en un nivel puramente declarativo). Rawls considera esto una "*igualdad democrática*", es decir, que se distingue de lo que sería, digamos, la *igualdad liberal*, la *igualdad natural* o la *aristocracia natural*. La igualdad liberal es esto: hay diez lugares hipotéticos en una Universidad y todos tienen exactamente la misma oportunidad formal de ingreso,

sean de la clase social que sean. ¿Cuál es el problema contra este tipo de igualdad? Que otra vez (como se aprecia año con año en la UNAM) hay personas que, por situaciones antecedentes, siempre van a ocupar esos sitios y otros que no; esta "igualdad" liberal, entonces, a la larga se expresa en una *desigualdad real*.

Pasemos, ahora, a la parte A del segundo principio. Dice: *las desigualdades económicas y sociales tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad*.

Es decir, que vamos a aceptar un sistema político que es el democrático; un sistema económico que es de mercado; debemos fijarnos que los resultados vayan en favor del grupo menos favorecido de la sociedad. El señor empresario puede abrir cinco fábricas, que mediante un sistema fiscal adecuado, permita que la gente en una situación desfavorecida tenga acceso a este tipo de ingresos (estamos siguiendo una formulación siempre hipotética). En cualquier caso, *Rawls no propone un régimen como el neoliberal*. Lo que él propone, justamente definido, "*keynesianamente enunciado*", es lo que se denomina un "*estado de bienestar*". El mercado funciona porque es eficiente, pero tenemos que intervenir en las leyes del mercado, en función de la distribución de los bienes. Uno de los elementos del fracaso de los siempre mal llamados países "socialistas" (que no lo eran en realidad, sino un *modelo social de economía estatalista de gestión tecnoburocrática*), tuvo que ver con eso: si no hay un sistema de incentivos —pareciera decirnos Rawls— entonces la gente obviamente deja de producir.

Rawls piensa, según nuestra interpretación, que en realidad *la eficiencia* no tiene que estar peleada con *la justicia*, pero si entrasen en conflicto, la prioridad ha de cargarse hacia el lado de la justicia. Con esto, pareciera que queda insinuado que podrá haber toda la "libre empresa" que se quiera, siempre y cuando haya una *redistribución*, y esa

redistribución sea para las personas que pertenecen al grupo, clase o sector de la sociedad que vive una situación de desventaja.

Ahora veamos, primero, qué se va a distribuir y, segundo, cómo saber qué personas están en una situación de desventaja. Rawls manifiesta que esto se puede detectar por la noción que llama de "*bienes primarios*". ¿Qué son los bienes primarios para él? Aquellas cosas que supuestamente todo hombre racional desea.

Primero, las *libertades básicas* establecidas por una lista, por ejemplo: la *libertad de pensamiento y de conciencia*, la *libertad de asociación*, la definida por *la libertad y la integridad de la persona*, así como por el *imperio de la ley*, y, finalmente, las *libertades políticas*; es decir, todos preferimos tener más libertades políticas que menos. Si pensamos en todos y cada uno de los casos referidos, es evidente el que todos preferiríamos tener más que menos.

Segundo, la *libertad de movimiento y de elección de ocupación* sobre un trasfondo de *oportunidades diversas*; preferimos tener más oportunidades en la vida que menos.

Tercero, *todos los poderes y las prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente los de las principales instituciones políticas y económicas*.

Cuarto, *renta y riqueza*.

Finalmente, *las bases sociales del respeto a sí mismo*.

En suma todos aquellos elementos que permitan sentirnos como personas que merecen respeto y —dicho en términos kantianos—, siempre desearemos ser tratados no solamente como *medios*, sino como *fin*; esto es justamente lo que nos dice Rawls: las cosas que queremos más que menos; mientras más nos traten no únicamente como medios,

sino como fines, se logrará mucho más la *integridad de la persona*. Esto es lo que considera que toda persona racional quiere y debe tener.

Rawls también va a discutir con dos corrientes que están o que estuvieron muy en boga, y que yo sí considero que son típicas del pensamiento –conservador– anglosajón; una es el *utilitarismo* y la otra el *intuicionismo*. En contra del utilitarismo, a Rawls le parece que, por una parte, la ventaja radica en que siempre hay un criterio para decir, en un momento dado, esta es una acción moral o políticamente buena, o esta es una acción moral o políticamente mala; ahí justamente está el principio de utilidad, y entonces una acción es buena si optimiza el bienestar de un mayor número de personas.

No obstante, Rawls piensa que a veces el concepto de justicia entra en conflicto con el de utilidad, y entonces debemos tener argumentos para defender el concepto de justicia. Imaginemos, por ejemplo, una sociedad en la que existan diez miembros, de los cuales ocho producen mucho. Bajo el utilitarismo, esta sería una sociedad adecuada política y moralmente, porque hay un nivel de bienestar. Sin embargo, podemos compararla con otra que tenga una distribución más igualitaria pero en la que, a lo mejor, no se tiene la misma productividad. Rawls piensa que es mucho mejor una sociedad justa en la que haya menos desigualdad, aun cuando haya menos utilidad; *la justicia no puede estar sometida ni a la eficiencia ni a la utilidad*.

La otra teoría política y ética que surge para criticar el autoritarismo es el *intuicionismo*. El intuicionismo quiere romper el problema de una norma ética que juzga absolutamente todo en función de la utilidad. El intuicionismo sostiene que, dependiendo de cada caso, podemos conseguir el mejor de los argumentos. A Rawls le parece que esto en realidad nunca nos va a dar un criterio para definir una política que disminuya la desigualdad. Esto no nos lleva a una situación en la cual se favorezca a los menos favorecidos. Las críticas

a esta posición vencerán en todo el *pensamiento neoliberal*, que está basado en la idea de la *eficiencia del mercado*.

Volviendo un poco al *porqué escogemos los principios de justicia*, lo que Rawls ha dicho sobre esto es que uno puede perder una apuesta; sin embargo, aquí lo que se está apostando es algo muy serio: *los principios de justicia que habrán de regir a nuestras instituciones*. Rawls piensa —y está convencido— que en este tipo de cosas los individuos no apostarían si no escogieran la decisión más segura.

Como último punto de este apartado de exposición a grosso modo del concepto de justicia de Rawls, mencionaré algo sobre las *libertades cívicas* y las libertades políticas: el contraste entre lo que se puede llamar *moralidad pública* y *moralidad privada*. Toda la tradición liberal nace con una preocupación fundamental por el orden de la *libertad privada*, en contra de la *libertad pública*. Esto se empieza a deslindar con *Hobbes*, que nos dice: “*Me tienen que respetar la vida*”; esto se amplía con *Locke*, que afirma: “*Me tienen que respetar la vida, más la propiedad, más la pluralidad de opiniones*”. En *Rousseau*, esto es muy claro, pues, finalmente, los individuos enajenan su libertad a la libertad general.

Rawls piensa que dentro del peso del concepto de libertades individuales y el concepto de igualdad podemos también incluir el concepto de *cooperación social*. *Hobbes* dice muy claramente en el *Leviatán* que sin la cooperación social no se podrían construir puentes, no habría campos, no habría ciencias, no habría arte. *Hobbes* ve la cooperación como un medio para que el individuo esté mejor. Sin embargo, Rawls quiere dar un peso más profundo a la noción de cooperación. Las características de la *cooperación* son las siguientes:

Primero, la cooperación es distinta de la actividad social coordinada por un grupo o una autoridad central. Para que la

cooperación exista es necesario que exista un conjunto de reglas públicamente reconocidas y un conjunto de procedimientos aceptados por los miembros que intervienen en la cooperación. Aquí nos alejamos totalmente de *Hobbes*, pues para él la cooperación depende de la *autoridad central*.

Segundo, la idea de cooperación implica la idea de condiciones imparciales de cooperación. Si uno se fija en este punto, la cooperación necesita también del *velo de la ignorancia*, esto es, como no sé si me va a tocar cargar veinte ladrillos o uno, me conviene decir —mucho más— que en la cooperación cada uno cargue diez.

Y tercera, la idea de cooperación social está relacionada con la idea de que, cooperando, los participantes se acercan a la realización de su concepción del bien. La cooperación especifica una relación de ventaja, nos permite pertenecer a este grupo y, por otro lado, nos permite integrar nuestra concepción del bien. Con esta idea de cooperación Rawls pretende evitar la zanja que existe entre el *pensamiento cooperativo* y el *pensamiento individualista*, pensando que esto es tan fuerte como la actitud individual.

Rawls parece pensar que la naturaleza humana se puede llegar a convencer de lo que está en favor de ella y de esta manera cooperar.

Para terminar con la —por fuerza— breve exposición acerca del concepto rawlsiano de justicia, tendríamos que agregar que su idea es la de que el Estado que hay que defender es definitivamente la del “*Estado de bienestar*”, ya que permite una mayor igualdad de oportunidades, y los principios de justicia, por su parte, nos sirven para diseñar instituciones y fundamentalmente, para corregir los defectos de las ya existentes. Desde mi punto de vista, pienso que esta es una de las partes más relevantes de la teoría de Rawls. Soy de la idea de que Rawls, dentro de las corrientes existentes al seno del

liberalismo mismo, defiende que hay que apoyar un conjunto de principios capaces de garantizarnos las libertades individuales y que nos obligue a tomar en serio el problema de las grandes desigualdades en que nos encontramos viviendo, que nos obligue a encontrarnos y a encontrar criterios para poder vivir, si no en una sociedad plenamente igualitaria, porque esto es prácticamente imposible dentro del capitalismo y sus asimetrías, sí en una sociedad menos desigual, entretanto deviene factible un genuino cambio en las relaciones sociales de producción que permitan ensayar un camino socialista verdadero, hasta nuestros días inédito. Volveremos más adelante sobre este punto con mayor precisión.

5.4. LA JUSTICIA: RASTREO POR EL CONSTITUCIONALISMO MEXICANO

Para arribar a la *sustantiva noción de justicia propia del campesinado-indígena zapatista*, he tenido, como ya había dicho, que emprender un *rodeo necesario*. Todo lo contrario de un atajo, el rodeo nos condujo, primero, al *origen y acepciones del concepto*; de ahí, escarbé en su procedencia filosófica, para arribar, en el anterior apartado, en el *concepto rawlsiano de justicia*.

Ahora, brevemente, intentaré una suerte de *rastreo de la noción en la historia constitucionalista del México independiente*. Así, sólo dos escalas más serán precisas: una será la interrogación acerca del *lugar que ocupa el concepto de justicia al seno del "paradigma" neoliberal*; otra, la discusión sobre las *posibilidades de la justicia desde una mirada económica del capitalismo*, y de lo que sería en el escenario del *nuevo milenio una sociedad poscapitalista* (si se me permite la licencia conceptual). Vayamos, entonces, a nuestra cuarta escala.

De la génesis a la actualidad del constitucionalismo mexicano

Tras las figuras grandilocuentes y retóricas que sobre la justicia hemos revisado, aparece la miseria concreta con que, en el México de hoy, subsisten los *órganos encargados* de la “*administración de la justicia*”. Los antecedentes de la siempre aparente hasta hoy “*división de poderes*” en México se remontan al *movimiento de Independencia*, a las *Constituciones federalistas* de 1824 y 1857 y a las *centralistas* de 1836 y 1843, que mantuvieron esa *aparente división de poderes* que existe hasta la fecha. Dicha *división formal de poderes* a que tanto se acostumbró la anestesiada “*sociedad civil*” del *presidencialismo* del tiempo del “*desarrollo estabilizador*”, por ejemplo, en innumerables ocasiones hizo evidente que, más que división e independencia de criterios entre los poderes, lo que México vivió fue la constante subsunción del *poder judicial* y del *legislativo* al todopoderoso y plenipotenciario *Poder Ejecutivo*. Ello explica toda la subcultura institucional, oficial y oficiosa, que tanto declaró siempre que, “*lejos del antagonismo*”, los tres poderes de nuestra república “*colaboran en la búsqueda del bienestar de la colectividad*”. Figuras retóricas como esta, hicieron del presunto “*estado de Derecho*” acaso la más escandalosa de las múltiples y diversas *ficciones jurídicas* que en ese mundo de la apariencia que el *partido de Estado* manufacturó como un traje hecho a la medida de sus perennes afanes hegemónicos, terminó por hacer letra muerta a la *Constitución Política*.

Estas verdades, que no requieren de comprobación científica alguna, y que constituyen auténticos lugares comunes de la *vox populi* mexicana de principios del siglo XXI, obligan a realizar una breve *semblanza histórica del constitucionalismo* mexicano que pueda aportarnos algunas claves explicativas sobre el cómo ha sido posible llegar a tal desorden pseudo-legal, el cual ha terminado por hacer añicos nuestra normatividad constitucional, y que ha servido para *cambiar la*

Constitución (léase *contrarreformarla*) al tamaño y a la medida de los deseos e intereses de los pésimos gobernantes que los mexicanos han tenido que padecer en su historia moderna.

La Constitución de Apatzingán

El 22 de octubre de 1814, según consta en la historia patria, fue sancionado el *Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana* por el *Congreso de Chilpancingo*, previsto por Hidalgo y convocado por Morelos. Este decreto establecía un *régimen centralista*, señalando en su artículo 14 que la soberanía del pueblo mexicano permanecería en el *Supremo Congreso*. La Constitución de Apatzingán creaba asimismo dos corporaciones: una llamada *Supremo Gobierno* y otra denominada *Supremo Tribunal de Justicia*. La competencia de esta última consistía en juzgar las causas instruidas contra los más altos funcionarios del gobierno, conocer en segunda o tercera instancia las resoluciones de los tribunales inferiores en materia penal, civil y eclesiástica, y decidir las competencias de éstos.

La Constitución Federal de 1824

Con anterioridad, el movimiento insurgente había expedido y puesto en vigor la *primera Constitución del país*, creando un *gobierno republicano y representativo*.

El *Plan de Iguala* y los *Tratados de Córdoba* habían establecido una absoluta independencia del país del régimen monárquico; el *Congreso Constituyente*, que había autorizado la coronación de Iturbide como emperador, declaró la insubsistencia del Plan de Iguala y los Tratados de Córdoba; en lo referente a la forma de gobierno, emitió el "*voto federal*"; este Congreso fue disuelto el 12 de junio de 1823. Se formó un nuevo Congreso el 17 de noviembre de 1823; el 4 de enero de 1824 se aprobó el *Acta Constitutiva de la Federación Mexicana*, el 24 de agosto

del mismo año se creó la *Corte Suprema de Justicia* por decreto del anteriormente mencionado Congreso, y el 5 de octubre de ese mismo año se publicó la *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*, que adoptaba la forma de *república representativa, popular y federal*. El *Poder Judicial Federal* residía en la *Corte Suprema de Justicia*, que se componía de 11 ministros perpetuos distribuidos en tres salas y que se elegían por las legislaturas de los estados, interviniendo en esto la *Cámara de Diputados*.

La estructura de la Corte Suprema de Justicia y las atribuciones de sus salas e instancias las determinó la ley del 14 de febrero de 1826. Dicha Corte conocía, entre otros asuntos, de los conflictos que surgieran entre los estados de la Federación, de las disputas sobre negociaciones y contratos del Supremo Gobierno, de las infracciones de la Constitución y leyes generales y de las causas de los altos funcionarios de la Federación. Es importante mencionar que aquí inicia la vigilancia de la Corte Suprema a la Constitución.

Se establecieron los *Juzgados de Distrito* y *Tribunales de Circuito*. Dispuso asimismo esta Constitución que el poder judicial de cada estado se ejercería por los tribunales que la misma establecía y que las causas civiles y criminales de las que conocieran se concluirían en ellos hasta su última instancia y ejecución de la sentencia.

Las Siete Leyes de 1836 y las bases orgánicas de 1843

En 1835 se renovó el Poder Legislativo, ganando en las elecciones los *conservadores*, que en el segundo periodo de sesiones expidieron la ley del 9 de septiembre de 1835. Posteriormente se nombró una comisión, la que presentó el proyecto de las bases de una nueva Constitución, que fue promulgada el 30 de diciembre de 1836 y que se dividía en siete capítulos, de ahí su nombre de "las Siete Leyes". Éstas decretaron la *república central*, llamaron *departamentos* a

los estados y sustituyeron las legislaturas locales por las Juntas departamentales.

En la quinta ley estaba regulado el *Poder Judicial*, que se integraba por la Corte Suprema, los Tribunales Superiores de los Departamentos, por los Juzgados de Hacienda y los de primera instancia, y se suprimieron los Tribunales de Circuito y los Juzgados de Distrito.

La Corte Suprema tenía entre sus atribuciones la de conocer de los juicios civiles y criminales contra los miembros de los más altos poderes y gobernadores de los departamentos, y conocer de los recursos que se interpusieran en contra de las sentencias dictadas en última instancia por los Tribunales de los departamentos.

El 28 de septiembre de 1841, después de varios levantamientos en contra de los conservadores, se firmaron las *Bases de Tacubaya*, en las que se ponía fin a las Siete Leyes y se acordaba convocar a un *nuevo Congreso Constituyente*. Así se formó un *nuevo gobierno*, en el que Antonio López de Santa Anna resultó presidente y se convocó a las elecciones que se celebraron el 10 de abril de 1842, de las que salió un nuevo Congreso, posteriormente desconocido. El 2 de junio de 1843 se sancionaron las *bases orgánicas de la República Mexicana* que fueron publicadas el día 22 de ese mismo mes y que refrendaban el *centralismo*.

El 22 de agosto de 1836, después de un levantamiento contra los conservadores fue restablecida la Constitución de 1824, y se restablecieron asimismo el *sistema federal* y las *atribuciones de la Corte Suprema*.

En 1853, después de varios ataques al gobierno, se expidió un decreto que contenía las bases para la *Administración de la República* mientras no se expidiera una nueva constitución, que imponía un

régimen centralista y otorgaba amplias facultades al presidente Santa Anna, quien, incluso basándose en ellas, designó un uniforme para los ministros de la Suprema Corte, le cambió el nombre llamándola *Tribunal Supremo*, etcétera. Estas actitudes del régimen de Santa Anna fueron las que propiciaron el *movimiento de Ayutla*.

La Suprema Corte recobró su antiguo nombre por la ley del 23 de noviembre de 1855, que asimismo la consideró *Corte marcial* y le dio una nueva organización.

La Constitución de 1857

En conflicto sobre si debía restablecerse la Constitución de 1824 o expedirse una nueva Constitución, en la sesión del 4 de septiembre de 1856, que fue memorable por el encendido debate, se alzó victoriosa la fracción liberal y consiguió que ganase la segunda alternativa.

El 5 de febrero de 1857 se protestó y promulgó la nueva Constitución. En lo referente al *Poder Judicial*, se depositaba en la Suprema Corte de Justicia y en los Tribunales de Distrito y de Circuito, todas las facultades de procuración. La Suprema Corte de Justicia se componía de once ministros propietarios, cuatro supernumerarios, un fiscal y un procurador general. Los miembros duraban en su cargo seis años y se elegían por elección indirecta; este cargo sólo era renunciable por causa grave.

Los tribunales de la Federación se encargaban de resolver las controversias suscitadas sobre el cumplimiento y aplicación de las leyes federales, el derecho marítimo entre dos o más Estados nacionales, en los que estuvieran relacionados agentes diplomáticos y cónsules y en los que la Federación fuera parte. A la Suprema Corte de Justicia le correspondía dirimir las controversias suscitadas entre

los tribunales de la Federación y las de los estados o entre los tribunales de los estados.

La Constitución de 1917

Esta Constitución consagró las *garantías individuales*, estableció inicialmente que la Suprema Corte de Justicia se integraría por once ministros, funcionaría siempre en pleno y su elección se haría de manera indirecta; esto fue modificado posteriormente en 1928; se elevó a 16 el número de ministros y se dispuso que funcionaría en pleno y en tres salas, que conocerían de las materias civil, penal y administrativa; en 1934 volvió a modificarse, elevando a 21 el número de ministros y creando una cuarta sala que se encargaría del Trabajo. En 1951 se autorizó el nombramiento de cinco ministros, constituyéndose la sala Supernumeraria; asimismo, se modificó la forma de elección de los ministros, que serían designados por el presidente de la República, con la aprobación del Senado.

Desde el 20 de mayo de 1951, los *Tribunales de Circuito y Juzgados de Distrito* forman parte del *Poder Judicial de la Federación*, con el objetivo declarado de que la Suprema Corte pudiera despachar la gran cantidad de asuntos que invariablemente debe desahogar. Se optó por la creación de los Tribunales Colegiados de Circuito porque el Poder Legislativo no quiso aumentar el número de salas numerarias y no podía tampoco restringir el uso del Amparo.

Ya al inicio de la década de los cincuenta, se establecieron inicialmente cinco Tribunales de Circuito: en México, Puebla, Guadalajara, Monterrey y Veracruz que conocían de las sentencias pronunciadas por los jueces de Distrito. En 1965, por una iniciativa de reformas a la Constitución que enviara el entonces presidente *Gustavo Díaz Ordaz* a la *Cámara de Senadores* y que concluyó en un decreto modificatorio publicado en el Diario Oficial el 25 de octubre

de 1967, el cual entró en vigor —la fecha es importante por el *contexto social en que incurre*— el 27 de octubre de 1968, creándose una nueva distribución de competencias que limitó la jurisdicción de la Corte a los *asuntos de mayor equidad* y encomendó a los Tribunales Colegiados de Circuito los asuntos de menor trascendencia.

Hasta aquí deseaba llegar en el breve rastreo histórico, desde la perspectiva de la evolución constitucionalista de los órganos encargados de la “procuración de la justicia”. Por muy compleja que haya sido esta evolución, sus resultados nunca han redundado en el cumplimiento eficaz de la procuración de la justicia.

Un Presidente matón, como Gustavo Díaz Ordaz, legisla en el 67 —o emite su iniciativa al Senado, que la aprueba automáticamente—, con la presunta finalidad de mejorar la procuración de justicia, y entra en vigor 25 días después de un *crimen de Estado*, de un *genocidio de lesa humanidad*, en contra de estudiantes que pedían *libertades democráticas* y que, amén de los muertos, muchos fueron encarcelados de espaldas a la ley por el “*delito de disolución social*”, que por la vía de los hechos actuaba como *persecutorio de la conciencia*. Esa es la distancia que el *movimiento estudiantil democrático del 68* desnudó entre el frío y acartonado mundo de la apariencia legislativa (en un país en que el *gran Legislador*, paradójicamente, es el titular del *Poder Ejecutivo*), y el mundo encendido de una realidad en la que, para las *disidencias*, no hay *estado de Derecho* que valga ni *garantías constitucionales* algunas. Por desgracia, esta es una constante de nuestra historia. Cierto es que, en las últimas tres décadas, mucho se ha hecho desde la sociedad civil y los movimientos democratizadores para ir modificando, a contrapelo del poder mismo, este estado de cosas. Sin embargo, muchísimo está por hacerse, como lo puso de relieve la *causa indígena*, merced a la *revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, que irrumpió pidiendo *democracia, libertad y justicia* 26 años después de la histórica y

trascendental movilización de los jóvenes arteramente masacrados. *Díaz Ordaz no pasó a la historia como un "reformador de la Constitución" que mejoró la procuración de la justicia, sino como un criminal de Estado que impidió la democracia como estado de Derecho.*

El asunto de la justicia y su procuración constituye uno de los indicadores más lastimosos cuando reflexionamos sobre las situaciones reales que vive la ciudadanía, incluso sin pensar en las que idealmente debiera vivir. En efecto, toda la *libertad* y la *protección* que anuncian las *Garantías Individuales* consagradas por la Constitución de 1917 en favor del *ciudadano* se desploman y devienen sarcasmo o ironía escandalosa cuando éste sufre la *persecución judicial*. Ni qué decir de la *persecución política*, que existe y se ejecuta del modo más artero y criminal. En el México "moderno", para fines de indagación judicial, no importa que un sospechoso sea inocente o culpable: cuando según el Código Penal, es lo que hay que determinar, pues mientras se establece su inocencia o su culpabilidad debe ser tratado como un ciudadano del que se sospecha, sin que la condición de sospechoso afecte o mengüe su calidad ciudadana o los derechos que por ella le asisten. Pero, bien lo sabemos, no es así como ocurren las cosas en la realidad. ¿Cuántos —pregunto— han caído de manera fundada bajo cargos de "terrorismo" desde el inicio en 1994 de la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI, por el único "delito" de ser campesino e indígena? Si yo mismo respondiera señalando que son cientos, estaría muy lejos de exagerar.

Un sospechoso se convierte en víctima de innumerables presiones, vejaciones, extorsiones, torturas; lo que se busca merced a la *guerra de baja intensidad*, saltándose las trancas de todo *estado de Derecho*, es doblegarlo, que "confiese" y que "cante". Y lo hace cuando llega al límite de su resistencia física o psíquica, acepta las culpas que (nunca) cometió y que les endilgan, con tal de que no se prolongue el

tormento. Es común que a una persona en tal situación se le incomunique, se le oculte de familiares y amigos y, tácitamente, se le secuestre al retenerle por más tiempo que el constitucionalmente establecido, sin que se instruya y realice su proceso judicial en los términos fijados por la ley.

Esta forma de barbarie disfrazada de "justicia" se ejerce mayoritariamente contra los que menos tienen, los más ignorantes, los más desprotegidos, pues nada tienen ellos para enfrentar la prepotencia de estos "*agentes de la justicia*" que tan ostensible y ostentosamente la violan. Incluso todos estos procedimientos se emplean recrudescidamente con fines de disuasión política, lo que es doblemente criminal. En los más de seis años de duración de la *revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, los ejemplos abundan. Esta es, lamentablemente, la verdad en materia de procuración de la justicia, a todo lo largo de la historia del México independiente. ¿Quién puede afirmar que en nuestro país hay justicia, no obstante que su procuración legal esté consagrada en la Carta Magna?

5.5. LA JUSTICIA POSTRADA EN TIEMPOS DE NEOLIBERALISMO

El *neoliberalismo*, que surge de frente y como consecuencia de las *crisis de legitimación del capitalismo* y de la *ingobernabilidad de la democracia*, es a la vez una *teoría económica* y una *propaganda* que pretende modificar la *sociedad global*, colocando al *individuo* como sujeto soberano en su "*libertad para seleccionar*". No supone, nos parece, una noción de *justicia*, puesto que las libertades y responsabilidades del individuo se presentan como incompatibles con cualquier esquema de justicia social en tanto que *justicia distributiva*. En las "*sociedades abiertas*" (Karl Popper), por tanto, el *mercado* permite guiarnos sólo por normas abstractas, generales e impersonales, pero no por *objetivos comunes*: ello

implica una “despolitización de la economía” y una “economización de la sociedad” que se resuelve en términos de *expectativas racionales*.

Sin embargo, esta pura *administración de las expectativas* ha perdido eficacia, toda vez que no ha proporcionado ninguna forma de verdad, de consenso, o de efectiva realización política, lo que habla de una progresiva sustitución del criterio de “*optimalidad*” por el de mera “*sustentabilidad*”: un mero seguir viviendo que no da cabida a *mejoras sociales*, pero que en esta misma medida, pensando en los sectores menos favorecidos, salta de nuevo y de lleno (como en términos *democráticamente radicales* ha sido formulado por el *xapatismo desde el umbral del nuevo siglo XXI*) la necesidad de un concepto de justicia para la construcción de una teoría de la sociedad que cubra el hueco de un neoliberalismo hoy por hoy —por estas razones y en este sentido— prácticamente extinto.

Que al neoliberalismo no le interesa la justicia, es un hecho probado por los resultados que arrojan los mismos indicadores de su “*culto macroeconómico*”. Ahí están los más de 40 millones de miserables mexicanos que han resultado ser las víctimas de este modelo sustentado en una política económica de *privatización salvaje* y de *aperturismo económico indiscriminado*. Por eso asombran las sorprendentes declaraciones del entonces todavía presidente Zedillo, las cuales, haciendo gala de ignorancia, le permitieron declarar en el marco del seminario *Europa y México: presente y futuro de una relación equilibrada*, celebrado en nuestro país en marzo de 1998, con la presencia, entre otras personalidades, de *Felipe González* y *Mario Soares*, ex mandatarios de España y Portugal, respectivamente, lo siguiente:

“Ahí está una paradoja para los que tienden a descalificar el esfuerzo de estos años diciendo ‘es neoliberalismo’, algo que todavía nadie define y explica, pero qué casualidad que con eso que algunos llaman

neoliberalismo es cuando hemos podido prácticamente duplicar el gasto para las políticas de justicia social en nuestro país."¹⁸⁹

No hay duda en que las afirmaciones de Zedillo fueron escandalosas, tanto por la ignorancia que exhibió, como por el marco en que dichos comentarios fueron sostenidos. De Milton Friedman y los múltiples apologistas, incluso de factura nacional como Zedillo, las *recetas fondomonetaristas* que con violencia se han aplicado en el país desde 1982, podemos afirmar que su obsesión central estriba en ponerle freno a la inflación (tarea en la que, por cierto, al menos en México, no han logrado el éxito que decían perseguir), y dotar al *gran capital* de sólidas garantías para su *reproducción valorizada*. Tiene mucha razón Manuel García Urrutia cuando, controvirtiendo las declaraciones zedillistas de entonces, afirmó:

*"Las políticas económicas neoliberales han hecho más pobres y han concentrado la riqueza en menos manos. Esta lógica económica ya lleva recortado más de 27 mil millones de pesos al presupuesto. A los neoliberales no les interesa detener la pérdida del poder adquisitivo o el bienestar, sólo les obsesiona frenar la inflación para darle garantías a la reproducción del capital."*¹⁹⁰

Pero no sólo la ignorancia fue lo que Zedillo mostró en el citado Seminario, sino también su *amnesia*. En el 63 aniversario del PRI, alguien que bien puede ser definido como uno de sus maestros, impartió una "*cátedra neoliberal*" donde se mostraba que, en materia de definiciones, las lecciones de la *escuela de Chicago* y su máximo gurú, Milton Friedman, habían sido asimiladas a plenitud. Veamos:

¹⁸⁹ Intervención de Zedillo en el seminario referido y recogido por Manuel García Urrutia en *La Jornada* del 27 de marzo de 1998.

¹⁹⁰ Manuel García, *¿Qué es el neoliberalismo?* La Jornada, 27-III-98.

“La soberanía. Para el neoliberalismo la globalización y los procesos de integración regional son razones para declarar las fronteras como un estorbo, el nacionalismo como caduco y la soberanía de la nación como preocupación del pasado. Habla por eso de un mundo sin fronteras ni naciones, de órganos supranacionales para regular no sólo los asuntos internacionales, sino también los internos (...) El Estado. El neoliberalismo coloca al Estado en un tamaño y responsabilidades mínimas, al margen de la vida nacional, indiferente a las diferencias y a las distancias entre opulencia y miseria; incapacidad para regular y revertir los excesos y abusos del mercado (...) La justicia social. Para el neoliberalismo el ámbito de la sociedad es solamente el de la participación individual (...) Para los neoliberales la justicia se resuelve sola. El crecimiento de la economía derramará en algún tiempo, en el futuro, beneficios que otros puedan aprovechar (...) La democracia. El neoliberal está comprometido con un modelo de democracia que sólo considera al individuo aislado y no a sus formas de organización. El campo. Para el neoliberalismo, esta es una actividad sujeta a las mismas reglas del mercado sin historia y sin pueblo (...) Los indígenas. Para el neoliberal las comunidades indígenas son rémoras del pasado que convendría desaparecer (...) La alimentación, la vivienda, la salud y la calidad de vida. Para el neoliberal éstos son asuntos de cada individuo o familia en cuya prestación y contenidos el Estado no tendrá participación alguna.”¹⁹¹

A confesión de parte, relevo de pruebas. Esta larga pero elocuente y necesaria cita, constituye una auténtica perla de la reaccionaria mentalidad neoliberal, digna de ocupar con honores la columna *Por mi madre, bohemios*, de Carlos Monsivais. Hace evidente el profundo desdén que en el gobierno existe por la justicia y exhibe el racismo antiindígena del poder oficial. Quien abrigue dudas en cuanto a si el neoliberalismo dispone de una noción de justicia, la cita anterior despejará toda sombra de duda de que no la tiene, porque, para ellos, *“la justicia se resuelve sola”* (Salinas, *dixit*).

Cabría, sin ánimo exhaustivista, citar las palabras de otro ideólogo del neoliberalismo, *Frederick Hayeck*, con las que resumía la cuestión de *la justicia*, del siguiente modo:

*"Fácilmente cabe evidenciar la inanidad de la expresión 'justicia social' tanto por la vía de advertir la imposibilidad de que pueda llegarse a un acuerdo en relación con lo que exige en cada caso concreto, como reflexionando sobre la inexistencia de prueba alguna que permita decidir acerca de cuál de las dos partes tiene razón cuando exista desacuerdo. Conviene recordar por añadidura que ningún preconcebido programa redistributivo en la práctica podría tomar realidad en la medida en que se pretendiese respetar la libertad del ciudadano para proyectar su propia existencia. La responsabilidad del ser humano en lo que atañe a su propio actuar es principio radicalmente incompatible con ese anhelado esquema redistributivo."*¹⁹²

Como vemos, la *justicia social* para uno de los autores más representativos de la corriente neoliberal es un *sin sentido*. Es *inaplicable* a una *sociedad de mercado*, porque los resultados del mercado no son justos ni injustos. La libertad y responsabilidad del ciudadano es incompatible con cualquier esquema redistributivo. Nadie, según *Hayeck*, ha podido producir una norma general de la que se pueda deducir lo que es socialmente justo. La justicia —para él— es una superstición; de hecho, dice *Hayeck*, el ideal de justicia es un atavismo que nos viene de tiempos pasados, cuando los hombres primitivos buscaban la comodidad y eran tan pocos, sí, que podían tener objetivos comunes. En la civilización, sin embargo, no puede haber justicia social, no puede haber justicia redistributiva porque la civilización implica necesariamente la *sustitución de objetivos colectivos, comunes, por normas abstractas y generales*. El mercado, en ese sentido, sería el mecanismo que nos permitiría guiarnos por esas normas generales y abstractas amén de impersonales, al contrario del *socialismo*, por ejemplo, que, según *Hayeck*, implicaría *objetivos comunes*

y, por lo tanto, la obligación de los individuos a seguir patrones de conducta específicos, mismos que negarían la posibilidad de libertad y de expresión de sí mismos. La *sociedad abierta*, entonces, es un lugar donde hay normas abstractas y *no hay justicia social en el sentido redistributivo del concepto*. Incluso, según Hayeck, no se puede criticar al mercado por la desigualdad; ciertamente el mercado la produce, pero la desigualdad de puntos de partida no es una objeción válida.

Por otro lado, la *desigualdad de ingresos es necesaria y favorable* — desde la perspectiva neoliberal, que determina así la postración de toda justicia— para el *aumento del producto social*. De hecho, para Hayeck, *la desigualdad de ingresos es justa e imprescindible* (¿?). En todo caso, si se planteara el dilema de disminuir el nivel de vida para disminuir la desigualdad, podríamos ocasionar que la sociedad no sobreviviera; si nos planteáremos como objetivos de política, por ejemplo, *reducir la pobreza radicalmente*, lo más probable es que acabáramos con la sociedad misma porque una sociedad abierta amplia, como en la que vivimos, no puede subsistir a partir de plantearse *objetivos comunes*.

Cuando Hayeck termina su conferencia, concluye que la justicia social es incompatible con el mundo civilizado. Este sería el diagnóstico más general de la justicia neoliberal; no contendría un proyecto de justicia si por ella entendiéramos *justicia redistributiva*, es decir, tomar acciones para favorecer a unos sectores de la sociedad en vez de a otro. Sin embargo, cabría examinar con más detalle qué demonios es esto del neoliberalismo para retomar los términos de Hayeck y explicar por qué no propone el concepto de *justicia social*, y preguntar si es posible que una teoría social o una postura político-

económica pueda sobrevivir sin plantear un concepto de justicia social.

No obstante todo lo dicho, la *caracterización del neoliberalismo* se ha vuelto cada vez más difícil debido al extendido uso del término. Por neoliberalismo, digámoslo, se puede referir una *específica corriente política conservadora*, aunque no tenga un programa económico determinado, o bien podemos reducir al neoliberalismo como el conjunto de recetas del *Fondo Monetario Internacional* para el *ajuste de las economías*, por ejemplo: *control salarial, privatización, presupuestos balanceados, disciplina fiscal y monetaria de relación y libre comercio*.

No sabemos ya, en buena medida, qué es el neoliberalismo, cuando hay también un gran abuso del concepto. Sin embargo, parece pertinente señalarlo como un conjunto de medidas en materia de política económica, que corresponden a la gestión y el control de la economía en los tiempos propios del *capitalismo maduro*. Es, por decirlo de algún modo, una *dogmática administrativista* de la *era globalizadora* que corresponde a un proceso de real –no sólo virtual– *mundialización del capitalismo*. Pero si no sabemos del modo más puntualmente preciso qué es el neoliberalismo, con pelos y señales, es nítidamente claro el “para qué” se impone. Lo dice muy bien *Arturo Ortiz Wadgymer* cuando sostiene:

“Las políticas económicas neoliberales, a pesar de haber demostrado su evidente fracaso en los países donde se han decidido, siguen siendo hoy día (un) instrumento de presión por parte del FMI. La razón es obvia: estas medidas no están proyectadas para sacar a ningún país de la crisis económica, sino para organizar la explotación de sus recursos naturales y humanos con el fin de exportar su riqueza a los países acreedores. Todo por medio del pago de la deuda externa por un lado, y por el otro para facilitar la nueva penetración del gran capital

*extranjero en estos países endeudados en condiciones prácticamente de servidumbre.*¹⁹³

Como bien dice *David Hauser*, el neoliberalismo, en tanto *teoría económica*, tiene la característica de ser dos cosas a la vez: por un lado, una *economía* y, por otro lado, un *slogan*, una *publicidad mediática*. Si algo caracteriza al neoliberalismo como teoría económica es esta conjunción de propaganda y teoría, publicidad y concepto; cabría examinar si esta relación entre teoría y propaganda es casual o está inscrita en la teoría misma.

El discurso neoliberal, entonces, es *total*; sea cual sea su proyecto de entrada lo que plantea es que el neoliberalismo va a modificar a toda la *sociedad global*. Ahora bien, modifica a la sociedad global pero *ubica como sujeto del cambio*, como espacio de la transformación, el primer nivel de lo económico, a diferencia por ejemplo de *Keynes*, quien proponía que el *Estado* operara sobre los grandes *agregados macroeconómicos*. El neoliberalismo toma como punto de partida *al individuo*; habla de *transformación global*, pero coloca al individuo como sujeto económico soberano. Es más, la oferta del neoliberalismo es exactamente esa: le ofrece al individuo la propaganda neoliberal, la "*soberanía*" (del consumidor, tal vez tendríamos que agregar en concordancia con la dogmática propia de la economía convencional). Sin embargo, si el verdadero cambio se ubica en la posición del individuo, entonces resulta que la transformación, la idea de rupturas globales, queda sustituida por la idea de una infinidad de pequeños ajustes a un nivel individual; porque si se está suponiendo que el único actor en la vida económica es el individuo, entonces la transformación global solamente podrá ser pensada como la transformación de los individuos o por los

individuos. ¿Cómo podrían entender los neoliberales los reclamos indígenas de justicia que parten del énfasis en lo colectivo y lo comunitario?

Toda la propaganda neoliberal puede resumirse en la consigna friedmaniana: "libertad de elegir" (*freedom to choice*).¹⁹⁴ Lo que propone a cada uno de nosotros el "liberalismo publicitario" es exactamente esa oferta; que tengamos libertad de elegir. Es una propaganda compleja porque el enunciado de Friedman "libertad de elegir" no es moralista, no está pidiendo grandes aportaciones individuales a la conducta, no exige deberes; nos está diciendo simplemente un enunciado sin una ética determinada, aparentemente: que podamos elegir independientemente del contenido de nuestras elecciones. Suena democrático ¿no? pero...

Pareciera que el neoliberalismo no prejuzga cuál debe ser nuestra conducta, simplemente quiere que ésta se "desnormativice" por decirlo de alguna manera. El neoliberalismo seduce precisamente a los desinformados, porque si se ofrece la "libertad de elegir", muchos piensan: "yo opto por él". Así, el neoliberalismo vende la idea a la gente que, en cuanto individuos soberanos, pueden elegir aunque ello sea realmente falso. Pero, desde luego, parece pertinente, más bien, que lo que plantea el neoliberalismo no es tanto la *posibilidad de elegir*, sino de *seleccionar*.

Asistir a un mercado no quiere decir, en términos de Sartre¹⁹⁵, cuando habla de *la elección de elegirse uno mismo*, formarse, crearse, lanzarse por los vericuetos de la libertad, de la existencia; lo que quiere decir es —así, tan trivial como suena— que *se seleccionen los*

¹⁹⁴ Milton y Rose Friedman. *Libertad de elegir*. Ed. Orbis. Biblioteca de Economía # 2, Barcelona 1983. Dicen los Friedman en su prefacio que "Libertad de elegir trata el sistema político de un modo simétrico al económico. Ambos se consideran mercados en los que el resultado se determina a través de la interacción de personas que persiguen sus propios intereses individuales". Cfr. p. 10.

¹⁹⁵ Jean Paul Sartre. *El existencialismo es un humanismo*. Ed Lozada.

productos en el mercado. En todo caso, lo importante de que el neoliberalismo plantee una *propaganda metamoral* y no otra de tipo moralista, es que *la crítica al neoliberalismo no puede darse por el lado moralista.* Esto es evidente. No podemos decirle al neoliberal que lo que está proponiendo es una teoría carente de valores, porque dirá que si nosotros queremos seguir una postura vital con valores, que la sigamos, que él nada objeta. Nos diría que "*podemos elegir*" también la moralidad si así quisiéramos hacerlo. No se puede criticar al neoliberalismo consistentemente, insisto, desde el puro punto de vista opositor a él desde la moral. Hay una oferta de libertad de elección y hay un discurso permanente por parte de los grupos dominantes, del personal del gobierno, de los empresarios privados, que insistirán permanentemente en esta idea de la "*libertad*" de elegir que nos propone retorcidamente el neoliberalismo.

El neoliberalismo surge de frente y como consecuencia de dos diagnósticos de la *sociedad capitalista contemporánea*: por el lado del *pensamiento marxista* o de *izquierda*, el neoliberalismo surge frente a las teorías de la *crisis fiscal del Estado* o, en términos de Jürgen Habermas, frente a la teoría de la *crisis de legitimación del capitalismo*;¹⁹⁶ por el lado de los autores de otras corrientes, surge frente a la teoría de la *ingobernabilidad de la democracia*.

Ambas teorías se parecen mucho. *Claus Offe*, en su libro *Sobre la crisis del estado del bienestar*, ha reflexionado sobre cómo fue posible que a finales de los años 70 la perspectiva de Habermas, por ejemplo, y de la comisión trilateral, coincidieran estando en los dos extremos del espectro político. Como sea, ambas teorías acentúan un problema: el que el *Estado de bienestar* habría producido una *sobrecarga*

¹⁹⁶ Jürgen Habermas. *Crisis de legitimación del capitalismo tardío*. Op. Cit. y James O'Connor. *La crisis fiscal del Estado*. Ed. Península.

de demanda al poder político; crearía, además, expectativas de resolución de problemas por vía política para todos los sectores sociales. Había una amplia *politización de lo económico*: ese era el problema; hasta hace muy poco incluso México estaba en tal situación. Un conflicto económico, entre patrones y trabajadores, en el Estado de bienestar podía resolverse recurriendo a la demanda frente al Estado. Si no había solución a la huelga, se podía recurrir al poder público para que éste decidiera, y en el mismo caso estaban todos los movimientos sociales; así, por ejemplo, un movimiento popular por servicios afecta directamente al Estado, pero un movimiento donde se enfrentara una parte de la ciudadanía a otra parte, como un movimiento en contra de un uso de suelo determinado o que se pusieran comercios en algún lugar, se resolvía recurriendo nuevamente al Estado. Los jubilados podían hacerlo para exigir garantías frente a sus demandas; los niños, los ancianos, las mujeres, los jóvenes y todos los sectores y actores sociales tenían expectativas del bienestar y el Estado —al menos formalmente— asumía la obligación de satisfacerlos.

Por eso, los autores de izquierda hablaban, como *James O'Connor*, de una *crisis fiscal del Estado*, porque ante el exceso de demandas ya no tenía la capacidad para resolver los problemas; no había manera de recaudar lo suficiente para atender las expectativas, siempre demagógicas desde la política tradicional, de lograr un bienestar social cada vez más amplio.

Por el lado de la *sobrecarga de demandas* es obvio que había *problemas de gobernabilidad* para la democracia, en la medida en que el exceso de demandas impedirían que el Estado siguiera cualquier acción coherente. Porque si hay que satisfacer las expectativas de bienestar de todos los sectores sociales, llegará un momento en que éstas sean contradictorias. No siempre es posible dar seguridad al

mismo tiempo a patrones y a trabajadores, aunque así se haya considerado desde el discurso un tanto esquizofrénico del antiguo pacto corporativo del viejo presidencialismo mexicano que caducó con la derrota del foxismo sobre el otrora partido de Estado.

Estos dos diagnósticos, la crisis fiscal del Estado y la sobrecarga o ingobernabilidad de la democracia, son los *antecedentes del neoliberalismo*, el cual tiene como primer objetivo, justamente, el “*despolitizar la economía*”. Si en algo se puede resumir el proyecto neoliberal es en esto: se trata de *lograr que los conflictos sociales sean sólo eso y no conflictos políticos* (aunque, con la irrupción de *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI, parece claro que en el caso mexicano fracasó en tales finalidades*, como lo hizo también en el reciente caso escandaloso del *Fobaproa, hoy IPAB*).

Pero esa política, además, requiere de su complemento. Si se trata en principio de “*despolitizar la economía*”, dicho complemento no puede ser otro que el de “*economizar la sociedad*”. Se intenta, así, que todos los individuos actúen siguiendo cálculos económicos, es decir, que la “*racionalidad económica*” gobierne todos los actos de la vida social. Frente a la vieja idea *keynesiana* de que “*el Estado sabe más que nosotros*”, que por lo demás es una vieja idea de la filosofía política, inserta en el *Leviatán* de *Hobbes*, por ejemplo, no sólo se están transfiriendo al soberano los derechos, o la libertad, sino también el conocimiento: el *Leviatán* de *Hobbes* sabe más que los individuos que conforman la sociedad. Lo mismo ocurre en el caso de *Rousseau*, donde también la voluntad general es más ilustrada que la de cada uno de los individuos.

Frente a esa postura clásica de la *filosofía política*, el neoliberalismo afirma que el Estado no es un sujeto de conocimiento privilegiado; el único conocimiento que es accesible en una sociedad es el que tiene cada uno de los individuos y además es intransferible;

solamente el individuo sabe lo que tiene que saber para sobrevivir en esta sociedad. En términos económicos, solamente el empresario sabe lo que le conviene operar para subsistir como empresa y obtener ganancias; el Estado no puede planificar ni conducir la economía porque no sabe lo mismo que el individuo sabe. En todos los casos, no sólo en lo económico sino en cualquier otra área de la vida social, el Estado no tiene conocimiento superior; el único conocimiento válido, accesible en una sociedad, es el conocimiento de los individuos. Son ellos los sujetos fundamentales y son ellos, por lo tanto, los que, si actúan económicamente, van a *modificar globalmente la sociedad*. Desde luego, aquí cabe preguntarse si el neoliberalismo en verdad eliminó al *Estado como un sujeto privilegiado*.

En Latinoamérica, donde se vivió la así llamada “*década perdida*”, hemos podido contemplar que el Estado neoliberal ha utilizado todo su poder y todo su conocimiento para imponer esa política. No parece que el Estado haya sido eliminado como sujeto privilegiado por las políticas neoliberales; sin embargo, sobre esta cuestión los neoliberales podrían afirmar que estamos en “*época de transición*”, y que seguramente en el momento en que ésta se complete, es decir, en el momento en que se desregule plenamente a la economía, se sacaría al Estado de ahí; sólo entonces podríamos suponer que realmente el Estado no es un sujeto privilegiado y que el mercado rige todas las interacciones sin ninguna interferencia estatal.

La cuestión es si el neoliberalismo, con ese proyecto de economizar a la sociedad o de despolitizar a la economía, podría funcionar como algo más que una pura *política de transición*, a pesar de sus propias propuestas. ¿Qué es lo que está en juego para resolver este problema en toda la polémica económica actual? Es la medición de la conducta, es decir, el problema para el neoliberalismo, y también para la teoría económica en general, es medir la conducta, no

el saber cómo van a actuar los sujetos; es un problema distinto al que se plantearía una teoría ética. Una teoría económica no plantea cómo actúan los individuos sino cuánto actúan. Por ejemplo, en la polémica entre *keynesianos* y *monetaristas* (entre "dinosaurios" y "tecnócratas"), está en juego el saber cuánto actúan los sujetos. Keynes decía que si aumenta la tasa de interés en el banco, los individuos van a ahorrar más pero guardarán una parte en el bolsillo, es decir, tendrán preferencia por la liquidez; meterán una parte de su dinero en el sistema económico, pero otra la guardarán en el colchón. Los *monetaristas*, por su parte, dicen que no existe tal preferencia por la liquidez y, por lo tanto, cuando haya un aumento de la tasa de interés, los individuos ahorrarán todo su dinero en el banco. Este es un problema muy interesante en la teoría económica, porque de él se deriva la *velocidad de circulación*.

Sin embargo, ni *keynesianos* ni *monetaristas* preguntan si los individuos van a ahorrar: están seguros que lo van a hacer; el problema es cuánto van a ahorrar. *No les pasa ni por un momento por la cabeza una extendida condición de ausencia de ahorro por pobreza y miseria*. Toda su polémica gira en torno a este problema; todas las escuelas de economía asumen que el individuo busca la "máxima utilidad" y el "mínimo costo", pero ¿qué tanto va a decidir en cada caso concreto? El saber qué tanto, en economía, puede significar un programa exitoso de ajuste o un fracaso, pero, sobretodo, qué tanto, en la economía como en la sociedad, esta diferencia en la cantidad de la elección individual significa una política disciplinaria diferente.

Descrita en otros términos, la polémica es importante porque cada una de estas dos escuelas propondrá una manera diferente de conducir la sociedad o de disciplinarnos a nosotros mismos. Si los individuos en México quieren ahorrar más, de acuerdo con el Estado, entonces habrá una política disciplinaria para que ahorren más; si lo

que se necesita es inversión, entonces habrá una política regida por medidas disciplinarias diferentes; es decir, si se trata de economizar la sociedad, de lograr que todos los individuos realicen sus interacciones siguiendo cálculos económicos, si este es el proyecto neoliberal, entonces de ahí se deriva una política muy reveladora, una política de *reducción de los salarios*, porque si no hay dinero se debe empezar a actuar económicamente. Reducir los salarios es disciplinar a la gente; si nada más tiene diez pesos para hoy entonces va a tener que calcular económicamente su gasto; si tuviera mucho dinero, no tendría que actuar económicamente. Se origina, así, una política de disciplina económica que tiene que ver con cuánto se actuará y, por otro lado, con la idea general de economizar a la sociedad.

Este es el propósito neoliberal: disciplinar a la sociedad para sustituir a la disciplina política por la económica y, en la etapa de transición, utilizar todo el poder del Estado para lograr justamente esa transformación. El neoliberalismo tiene como eje la llamada *teoría de las expectativas racionales*; esa es la *especificidad neoliberal* en medio del campo de la economía; todas las economías disciplinan y asumen que los individuos buscan maximizar su utilidad y reducir sus costos, pero la manera en que lo hace el neoliberalismo es a través de esa teoría de las expectativas racionales. Está basada en la idea de que los individuos actuarán siguiendo justamente sus cálculos, sus previsiones sobre lo que ocurrirá en el futuro. Pero también se basa en la idea de que habría una pequeña diferencia entre lo que los individuos perciban y lo que está sucediendo. Por ejemplo, la teoría de las expectativas racionales asumirá que el individuo evaluaría un pequeño aumento local de precios considerando la historia anterior de éstos, considerando su propia experiencia con relación a los precios. En esta circunstancia, el Estado puede actuar para hacer creer al individuo que las expectativas que hoy mantiene frente a un cambio de precios serán correspondientes con sus experiencias anteriores.

Esto significa que la teoría de las *expectativas racionales*, por un lado, hace que el Estado intervenga en la sociedad, ya no a través de instrumentos directos de conducción política, sino a través del encuadre disciplinario como toda estructura política de poder, pero *basada en la idea de promover esperanzas, miedos, riesgos, adhesiones*; es una *estrategia política clásica* porque también para los políticos clásicos *la política estaba movida por pasiones*, como para *Hobbes* por el miedo, o como para *Adam Smith* por el interés. El gobernar, entonces, para el neoliberalismo, es eso: el administrar *expectativas*. Para *Keynes* y para las teorías anteriores, *gobernar era administrar la demanda*, dar, distribuir y redistribuir dinero, establecer "*justicia distributiva*" para que quienes estuvieran en las posiciones sociales más bajas pudieran comprar, echar a andar una economía en crisis.

No se trata de dar dinero, sino de crear expectativas. Por eso, los programas gubernamentales, en la presente época neoliberal, no cumplen jamás las metas que se proponen. Véase el caso de México históricamente documentado, en donde ninguno de los *programas nacionales de desarrollo*, ninguno de los pactos de solidaridad, ha cumplido sus objetivos. Y en su lógica, no importa que los cumplan, porque la función de establecer una meta no es cumplirla, como en el *paradigma keynesiano*, sino el establecer un patrón para las expectativas. Una *teoría de administración de las expectativas*, es decir, una teoría del *gobernar administrando expectativas* es lo que propuso el neoliberalismo frente a la *crisis de gobernabilidad en las democracias*, frente al diagnóstico de la *crisis fiscal del Estado*.

En esta revisión general, podríamos apuntar algunas conclusiones provisionales: el neoliberalismo es, en primer lugar, una *propaganda ideológica* y una *teoría económica* que, por estar basada en las *expectativas racionales*, permite una congruencia entre propaganda y teoría, ambas profundamente reaccionarias. El neoliberalismo no

puede dejar de ser propaganda y teoría simultáneamente, porque la teoría dice que la conducción de las relaciones individuales ha de darse a través de la administración de las expectativas.

En segundo lugar, es una teoría que surge de las teorías sobre las crisis de la gobernabilidad de las democracias y, por lo tanto, que propone una *nueva gobernabilidad: la gobernabilidad vía la administración de las expectativas racionales aludidas*. Pero el neoliberalismo no puede cumplir su propio programa, porque, como se dijo ya, la administración de expectativas no puede mantenerse por demasiado tiempo sin acarrear el riesgo de fuertes *rupturas sociales*. ¿No fue eso, en cierto sentido, la explosión de la *revolución zapatista que estalló en plenas postrimerías del siglo XX que se fue?* Yo afirmo que sí.

Además, el neoliberalismo tampoco puede mantener hoy su programa porque con la caída del siempre mal llamado "*socialismo real*" no ha quedado más remedio que ver cuáles son las *características reales del mercado*. Todo el discurso neoliberal, incluido el de Hayeck, está basado en la idea de que *el mercado es el mecanismo óptimo* para la distribución de los recursos sociales; el mercado, dejado a su propia dinámica (en mi opinión de pura *anarquía concurrencialista*), sería capaz de distribuir los recursos de la mejor manera posible si no hubiera intervenciones gubernamentales. Esto es la *optimalidad del mercado*, la idea de que el mercado es la mejor forma de distribución, porque entre otras relaciones es *impersonal*. Así, si alguien se propusiera repartir el pastel social con determinado criterio, es decir, con *justicia distributiva*, según el neoliberalismo jamás podría lograr el consenso de todos.

Cualquier criterio que se propusiera no tendría acuerdo general. Por ejemplo, si se pretendiera "*darle a cada quien según su trabajo*" —un

criterio socialista propio de Marx—¹⁹⁷ para el neoliberal promedio no habría consenso porque hay algunos que trabajan más y otros menos, unos tienen capacidades para trabajar más y otros no. Si se planteara cualquier otro tipo de distribución (*a cada quien según su necesidad*, su ubicación geográfica, su edad, etc.), podrían establecerse decenas de *criterios de distribución* para la justicia social y no habría acuerdo; en cambio, el mercado —afirma el conservadurismo neoliberal—, de manera impersonal, distribuye *a cada quien según reglas propias y según la habilidad de cada uno*.

Cada uno tiene la justicia que se merece, según su "*habilidad*" en el mercado: esta es la "*gran oferta*" del neoliberalismo en cuanto a justicia social, por eso no tiene criterio alguno de justicia social, si por ésta se entiende un proceso de distribución explícito sobre el que tuviéramos que asentir o negar.

Al derrumbarse las *economías estatalistas* malamente definidas como propias del "*socialismo real*", se tiene que empezar a ver cómo funciona el mercado, para después descubrir que no funciona óptimamente. Un teórico del FMI, *Tymothy Dilain*, asume abiertamente que no se le puede pedir al mercado una *distribución óptima* sino una *distribución sustentable*. El mercado ya no puede ofrecer los mejores resultados, lo único que puede ofrecer es que el juego se pueda seguir jugando; ya no va a dar a cada uno los beneficios que merecía, pero por lo menos, afirmaba *Tymothy Dilain*, el mercado puede dar beneficios para seguir viviendo. La sustentabilidad, entonces, está sustituyendo la optimalidad no sólo por la *desigualdad social* que se vive en todo el mundo sino también por los *problemas ecológicos*. El mercado no puede resolver los problemas ecológicos (y, como hemos visto de alguna manera en la presente tesis, tampoco los *problemas*

¹⁹⁷ Carlos Marx, *Crítica del programa de Gotha*. Op. Cit.

étnicos), y los teóricos neoliberales tiene que asumir que frente a la optimalidad sólo queda la sustentabilidad como criterio posible.

Ahora bien, cuando se trataba de administrar expectativas, ¿por qué los actores jugaban el juego de las expectativas? Porque había la gran promesa de que el mercado distribuía de la mejor manera; se jugaba a las expectativas porque se asumía que el mercado daría a cada uno lo mejor posible. Pero cuando se sustituye la *optimalidad* por la *sustentabilidad*, ya hay certeza de que el mercado no logrará otorgar lo mejor posible, sino apenas aquello que permita seguir jugando, algo —por cierto— que puede ser muy poco.

Podemos continuar jugando en la economía capitalista (que por lo que ha sido planteado aquí, se revela como *indefendible*), siendo muy pobres, pero ya no tenemos ninguna expectativa de que mejoraremos, solamente de que podemos seguir aquí. La *sustentabilidad*, entonces, termina con la *universalidad del mercado*, con sus posibilidades absolutas, un mercado óptimo es un mercado que ya no satisface el juego de todos a través de sus expectativas; si ya no se pueden satisfacer expectativas, entonces los actores volverán a luchar porque la política sustituya lo que no puede resolver el mercado; otra vez se presentarán demandas frente al Estado los sectores menos favorecidos exigirán que haya una acción directa en sí beneficio, una acción política directa, porque si el Estado solamente garantiza sustentabilidad, los menos favorecidos podrían seguir siendo menos favorecidos eternamente. Por eso, por la no optimalidad, me parece que el neoliberalismo está agotándose aceleradamente y que su futuro no será sino su muerte, habida cuenta su fracaso.

Cuando se habla de *justicia* en el neoliberalismo tenemos que referirnos a un movimiento que existió con vigor en las dos décadas que se han ido hacia atrás, pero que hoy por hoy ya no es vigoroso

ni movimiento general, por cuanto que ya viene siendo fuertemente cuestionado. No es raro que los mismos neoliberales no se reconozcan como tales (salvo en casos de extremo cinismo declarativo, como los citados con Salinas y Zedillo). Así, los que abierta o encubiertamente pueden ser definidos como neoliberales, prácticamente se han subdividido en dos grandes grupos: los que podemos definir como “*universalistas*”, autores como el mismo Hayeck o como James Buchanan, que buscarán criterios “*universales*” y “*generales*” para la organización capitalista de la sociedad; y autores como Huntington¹⁹⁸, que son “*comunitaristas*”, autores que asumiendo que, si el Estado no es universal, no puede garantizar sus propias promesas, entonces hace falta justificar al mercado, ya no en términos de “*razón universal*”, ya no en términos de su “*efectividad global*”, sino en términos de las “*costumbres de la comunidad*”.

¿Por qué el mercado? Los comunitaristas responderían que porque así se ha acostumbrado en esta sociedad capitalista occidental, porque es nuestra tradición y ya no porque responda a valores universales, ya no porque responda a una racionalidad global. Esa es la gran diferencia entre las dos “corrientes” actuales de lo que otrora fuese el homogéneo pensamiento neoliberal: *universalistas* que dirán que el mercado, la oferta de la libertad de elegir, constituyen cuestiones que se derivan de principios generales, universales, que valen para todos los países y que además pueden proponerse, entre otras cosas, la construcción de un *mercado global*; *comunitaristas*, que por su lado dirán que no hay justificaciones universales para el mercado y por lo tanto solamente puede basarse el mercado en nuestras tradiciones nacionales. Autores como Huntington, por ejemplo, se han referido a un “*choque de civilizaciones*”; la nuestra, la occidental, es la que asume el mercado y sus mecanismos de

¹⁹⁸ Samuel P. Huntington. *La tercera ola*. Ed. Paidós. Barcelona, 1994

distribución como válidos porque esa es nuestra tradición. Otras civilizaciones, por ejemplo, *la Islámica*, no lo aceptará y esto llevará a un enfrentamiento violento entre civilizaciones. Estos autores comunitaristas pueden ser muy beligerantes; por ejemplo, Huntington dice que no podemos criticar a la ONU por ser manejada por los Estados Unidos, pues —en su “lógica” sorprendente— eso es lo que tiene que hacer cualquier civilización (dominante, acaso debió agregar); tiene que apropiarse de las instituciones para luchar frente a otras civilizaciones porque su justificación es histórica.

En fin, universalistas y comunitaristas, padecen del problema de que *el neoliberalismo*, como *teoría de la gobernabilidad*, ha entrado en *crisis*. No se puede —o ya no es posible— gobernar a las sociedades vía la administración de expectativas; eso ya se intentó y sus resultados trágicos están a la vista: crisis, inestabilidad, endeudamiento creciente, levantamientos e incluso —¿por qué no?— probables *revoluciones* como la *zapatista*.

Si seguimos por su ruta, engañándonos unos a otros, la sociedad se desgobierna, se vuelve ingobernable, y por otro lado el mercado ya no funciona, ya no será “óptimo”. Estas dos teorías están tratando de encontrar una *nueva formulación*, un *nuevo paradigma* que sea capaz de dar respuesta a esas preguntas que quedan planteadas: *¿se puede gobernar a una sociedad compleja como la nuestra si gobernar no es administrar expectativas?* Las desigualdades no pueden resolverse simplemente por el mercado ni por la intervención política. Por un lado, la intervención política crea la crisis fiscal del Estado; por otro, el neoliberalismo carece de un concepto de justicia social y las desigualdades no sólo se mantendrán sino que crecerán deviniendo más explosivas de lo que ya son actualmente.

No hay un concepto de justicia en el neoliberalismo, pero tampoco existe en las elaboraciones actuales que parecen sucederlo proviniendo de él. Ni Huntington, ni Hayeck, ni Buchanan, ni nadie que provenga de la cepa neoliberal, tiene una idea de cómo se habrán de resolver las teorizaciones y la demanda de justicia social. Sin embargo, lo que sí se puede concluir de todo esto, es que hace falta un *concepto inclusivo de justicia para todos*. La situación a la baja que vive el ya muy cuestionado pensamiento neoliberal, está indicándonos que *no se puede construir una teoría de la sociedad que sea genuinamente alternativa, si carece de un concepto realizable de justicia*. ¿Qué concepto de justicia puede ser el que sirva para nuestra postrada sociedad en crisis? Eso es algo que todavía está por verse. No obstante, el aporte de *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, como veremos en el apartado final de este capítulo quinto, ha contribuido decisivamente a iluminar, desde la perspectiva *comunitario-indígena*, y desde la dimensión de *lo colectivo*, un conjunto toral de elementos que posibilitarían una *justicia para todos*, en lo económico, lo político y lo social.

5.6. ¿EXISTE LA JUSTICIA ECONÓMICA?

La última escala antes de nuestro intento por concretar una conceptualización sobre la sustantiva noción de *justicia* desde la perspectiva del campesinado-indígena neozapatista, sólo apuntará un conjunto de reflexiones a propósito de la siguiente pregunta: *¿existe la justicia económica?*

La pregunta que me formulo y que hace alusión a la *distribución correcta*, vale decir, *justa*, no puede ser contestada de manera inequívoca, científica, indiscutible y exacta.

Esta cuestión sobrepasa los límites del amplio horizonte reflexivo que nos hemos propuesto en la presente tesis. Resulta tan

difícil acercarse a esta pregunta, porque ella penetra en el mundo de lo improbable, de lo emotivo, de la naturaleza misma de las relaciones sociales de producción existentes; pero también del “*a priori ideológico*” o aun de lo arbitrario. A pesar de eso, yo pienso que uno de los más grandes –y graves– pecados de la *teoría económica moderna* y convencional, es que no se ha ocupado suficientemente de esta pregunta cardinal y ni siquiera de sus antecedentes teóricos.

Especialmente aquellos que se dedican a la *teoría* como tal, suelen contentarse con la explicación ocasional de que aquel problema resulta insoluble para la teoría, que a lo mejor está mal planteado y de que la teoría económica debe ocuparse de otros problemas, si es que quiere ser “*ciencia*”. Esta convicción va tan lejos que aquel *economista* que se preocupa por la *distribución justa* (y yo soy un *economista* con pretensiones de *político* a quién irremediabilmente derrota siempre el *político*), está considerado al seno de la propia concepción convencional como un *principiante*, un “*outsider*” que no entiende la verdadera naturaleza de la *ciencia económica*, su *objeto*, sus *tareas* y sus *límites*.¹⁹⁹

Encontramos en una apretada lógica de síntesis, *dos variantes* de esta opinión. Por un lado, la opinión de que *la actual distribución de las riquezas y del producto de la economía, dista mucho de ser tan mala como parece a simple vista* (opinión de los *liberales viejos y nuevos*), la cual señala que, si una opinión contraria está difundida en el pueblo, ello es sólo el efecto de una “*incitación demagógica*”, de la que son responsables, aparte de quienes orgullosamente nos reclamamos *socialistas* de todos los matices, especialmente los *marxistas*, los “*social-políticos*”, la *socialdemocracia* y desde siempre los *intelectuales*, tales como

¹⁹⁹ Ciertamente es, sin embargo, que existen excepciones, empezando por la relevante *teoría de la plusvalía* en Marx y que demuestra, para el capitalismo, que la ganancia del propietario de los medios de producción es el resultado del robo de tiempo de trabajo social a los productores directos o trabajadores asalariados.

poetas, escritores y artistas, que se han ocupado de problemas sociales y que han condenado la situación social.²⁰⁰

Por el otro lado encontramos a veces el siguiente argumento: “*la distribución actual es deficiente e injusta, pero resulta inútil meditar sobre cómo se originó y cómo se ejecuta hoy; inútil preguntar de dónde provienen las injusticias y si constituye la única distribución posible: primero, la distribución siempre ha sido injusta y por consiguiente lo seguirá siendo, porque el mundo es así; y, segundo, no podemos resolver el problema de una distribución justa con los medios que dispone la ciencia exacta*” (argumento radicalmente positivista). Tal planteamiento agregaría que es mucho mejor no ocuparse de los problemas de la distribución que exponerse a la crítica y al reproche de estar operando con *juicios valorativos subjetivos* que carecen del estricto *carácter científico*, con axiomas que no pueden probarse, con pautas que no pueden ser comprendidas objetivamente y tampoco pueden tener una validez general.²⁰¹

Lo más importante aquí es el señalamiento argumental que, merced a la breve argumentación crítica que daré, intenta mostrar de que esas dos perspectivas de la justicia en el plano económico son, amén de *insatisfactorias*, profundamente *estériles*, dado que contribuyen a no resolver el problema de la *justicia* de manera *integral*. Soy de la opinión de que si no hay *justicia económica*, resulta imposible que exista *justicia política* y *justicia social*.

Si el fin que persigue el hombre con su actividad económica, es el de *alcanzar la satisfacción de sus necesidades*, resulta evidente que la meta final de la economía consiste en la búsqueda por *asegurar la*

²⁰⁰ Esta opinión está representada fidedignamente por otro liberal emblemático del pensamiento conservador y apologista rabioso del capitalismo de “libre concurrencia”. Cfr. L.V. Mises. *La economía colectiva* de 1922.

²⁰¹ Es cierto que los representantes de la segunda opinión, los aparentes fanáticos de objetividad, no retroceden ni ante los *juicios valorativos* más violentos cuando se trata de expresar su opinión sobre la formación de los precios en la vida diaria. Los mismos que en sus disertaciones “*científicas*” entrecorren la palabra “*explotación*” para conservar la “*objetividad*”, hablan en la vida diaria de la explotación del autor por el editor.

satisfacción de las necesidades de bienes de consumo de toda clase. Si se acepta la premisa, resulta obvio que el problema de la *distribución* aparece como la *meta* fundamental de la *Economía Política*. Lo que interesa aquí no es determinar cómo se puede *producir mejor*, sino saber *cuál es la mejor distribución de la riqueza nacional y social* en relación con una producción total lo más favorable posible. ¿Cómo se ha efectuado y se efectúa hoy la distribución de la riqueza y renta nacionales? ¿Cuál es la organización tanto económica como legal, con la que sería posible garantizar una menor y más satisfactoria distribución, para todas las partes, de la renta y riqueza nacionales?

Estas son las cuestiones principales frente a las cuales el planteamiento y solución de todos los problemas de la Economía Política aparecen sólo como *medios* con los cuales se persigue un *fin*. Detrás de este complejo de interrogaciones se encuentran los siguientes problemas: ¿cómo se puede explicar la actual, es decir, la efectiva e históricamente configurada distribución del patrimonio y renta nacionales con su enorme desigualdad? ¿De acuerdo con qué clase de orden adquieren determinadas clases y grupos de población su parte en la renta nacional? ¿Es verdad que una clase vive a costa de otra explotándola? ¿Hasta qué punto es satisfactoria la actual distribución? ¿Corresponde a un principio de justicia?

En parte, hemos respondido algunas de las interrogantes que han sido planteadas aquí, al procesar nuestra *formulación crítica del neoliberalismo* en el anterior apartado, en donde observábamos cómo la dogmática de la *tecnocracia en el poder* carece de un principio de justicia. No les interesa. Pero ahora, desearíamos desahogar ciertas cuestiones que quedaron en el tintero.

A pesar de que difícilmente se puede hablar de una opinión determinada en la *Economía Política*, ya que el número de economistas que profesan opiniones contrarias es muy considerable, podemos hablar de una opinión más o menos uniforme en el marco de aquellas

orientaciones que reclaman para sí el título de honor de una "teoría". En éstas se solía incluir a los representantes de las escuelas de la *utilidad marginal austriaca y norteamericana*, teniendo en cuenta, sin embargo, que su influencia comenzó a disminuir y que se destacan cada vez más prominentes autores que adoptan posiciones independientes. Sólo por citar a algunos, estarían Lexis, Stozmann, Tugan-Baranowsky, Marshall (desde luego, aunque sin ser ni austriaco ni norteamericano), y entre otros más modernos a Liefmann, Cassel, Oppenheimer, Sombart y un largo etcétera, hasta los novísimos adscritos a la *teoría de las expectativas racionales* (a quienes ya nos referimos).

Dentro del círculo de aquellos que se estiman como verdaderos teóricos, por ejemplo, las escuelas de la *utilidad marginal*, se suele considerar y demostrar que el problema "más importante" de la *economía pura* es el de la *distribución funcional*. Por distribución funcional entienden el estudio de las cuestiones relativas "al sistema según el cual se retribuye a los diversos factores que intervienen en la producción, en relación con la función productiva con que han contribuido, sin considerar la persona que ha realizado la función y sin tener en cuenta si una persona concreta ha contribuido mucho en esa función. La *distribución funcional* nos demuestra así la subdivisión del producto nacional total en las grandes categorías de: *salario, renta del suelo, renta del capital y beneficio del empresario*.²⁰²

El estudio del problema de la *distribución funcional* tiene aparentemente la ventaja de que el que se ocupa de él no cae tan fácilmente en la tentación de sobrepasar los límites de aquellas materias accesibles al tratamiento científico. Parecería, por lo menos,

202 Böhmer-Bawerk. *Capital e interés*. Ed. FCE, México 1947. Apéndice sobre Las doctrinas sobre el interés en la literatura actual. p. 605 y ss.

que el escritor estuviera más a cubierto del peligro de tener que emitir juicios éticos, en los que no se puede prescindir de la arbitrariedad subjetiva. Por otro lado, los teóricos son de la opinión de que se sobrepasa los límites de nuestro conocimiento y se entra en un terreno donde no hay ninguna norma, en el momento en que nos ocupamos del problema referente a cuáles son las personas o categorías de personas a las que finalmente corresponde el *producto de la economía nacional*.

Así se ha ido formando la opinión de que el problema de la distribución personal no tiene cabida en la ciencia, lo cual es, en mi opinión, un auténtico despropósito. Sin embargo, quien observa algo más profundamente las cosas comprobará que casi todos aquellos que consideran la distribución funcional como su problema, pertenecen a los "apologistas", es decir, a aquellos que no se acercan a la materia desembarazados de prejuicios, sino con la opinión preconcebida de que nuestro sistema económico "es el mejor", si no el "único" posible y que, por lo tanto, hay que poner el mayor énfasis en defenderlo de los ataques del *socialismo*. Desde nuestra perspectiva, el estudio del llamado problema de la *distribución funcional* sirve especialmente para ocultar la confusión tan común entre la retribución de los factores de producción y la de sus propietarios. Y, finalmente, a pesar de todo el arte empleado en el tratamiento del problema funcional, *en el fondo no existen problemas para los apologistas sino sólo hechos: la efectiva distribución existente aparece como la única distribución natural y justa*; este es el sentido final de casi todas las consideraciones al respecto, aun allí donde el conjunto de los apologistas, por lo general, aseguren que no se trata de manera alguna de los problemas de la ética o de la justicia.

Quisiera, precisamente, invertir el asunto y opinar que el problema de la *distribución funcional* corresponde a la *teoría de la distribución* que denomino *ingenua*, el cual debiera ser un punto ya

superado por el grado actual de conocimiento, mientras que el problema de la *distribución personal* que por cierto ha sido desdeñado por los partidarios de la *Economía pura*, es el verdadero y último problema de la *Economía Política*. La cuestión aquí (para lo que nos interesa) no es saber hasta qué punto es posible *resolver el problema* con los medios de que se dispone, sino interrogar sobre el significado que posee un problema desde el punto de vista cultural. Esto es lo que decide su importancia y apreciación.

¿Es preciso extenderse aquí sobre el concepto de *justicia* o siquiera sobre el de la *justicia económica*, tópicos que ya cuentan con una extensa literatura? Esta sería la tarea de un filósofo, mientras que aquí se trata solamente de discutir sobre el *concepto popular de justicia* en relación con la *distribución económica* y analizar lo que se comprendía y se comprende todavía por una *distribución justa*. Veamos, sobre esto, tres puntos de interés:

1. Es evidente que el tratar el *principio de justicia*, tanto en la vida económica como en el terreno de la literatura económica y política, responde a una necesidad comúnmente sentida, pues aun en las discusiones científicas sobre problemas económicos, este concepto ocupa un vasto campo.²⁰³ En efecto, el *principio de justicia* se presupone. También se lo utiliza inconscientemente, aun por aquellos autores que

203

“La idea de justicia, unida a los más nobles sentimientos, que ya en otros tiempos fue cultivada, en una larga evolución, por los judíos, griegos y romanos, luego por los pueblos modernos, juega en toda la vida social – sobre todo en la economía– un papel muy importante. Da para toda la vida social las medidas ideales con las cuales se puede examinar hasta dónde concuerda la realidad con lo “justo”; acompaña todos nuestros actos económicos y sociales y los somete a una constante crítica. En todo negocio de trueque, en todo salario pagado, en toda institución económica nos preguntamos si rige la justicia. En las respuestas se originan juicios, sentimientos, iniciativas que al menos en parte se transforman en tendencias reformadoras, cambios en las costumbres, en el Derecho, en toda la consustitución económica política (...) De esto ya se desprende que el principio de justicia no es un principio sencillo, del cual todos podrían derivar sus exigencias, con seguridad infalible, con una evidencia igual para todos los hombres. El principio de justicia es una de las más poderosas fuerzas vitales ideales”. Gustavo Schmoller, *Manual de Economía Política General*. Ed. Libertas, Barcelona 1964, p. 74.

buscan eliminarlo de la *ciencia exacta* por pertenecer a la *ética* y tratan de pasarse de largo sin él: a menudo renuncian así al término *justicia*, pero no al concepto que hay atrás de él.²⁰⁴

Hay quienes se limitan enteramente a la observación de los hechos, especialmente al debatir el problema de la distribución del producto de la economía nacional entre las diferentes clases y grupos de la población y entre los diferentes individuos, pero no solucionan la cuestión de si efectivamente la distribución actual es soportable y justa, o si es concebible y realizable otra mejor; ellos renuncian — llevando al extremo el principio de lo científico— a reflexionar sobre algunas de las cuestiones más interesantes e importantes; aquellas precisamente sobre las cuales la gente querría saber algo; cuestiones cuya solución es imprescindible si queremos adoptar una posición frente a los problemas políticos y culturales. Todo aquel que parta del principio de que la humanidad tiene una misión y que debemos tratar de colaborar conscientemente en su desarrollo espiritual, no debería pasar por alto estas cuestiones.

2. En igual forma es evidente que el concepto de *justicia*, e incluso aquel particular concepto de *justicia económica*, no tiene una sola interpretación ni puede reducirse a una fórmula única objetivamente estática, universalmente válida y exactamente determinada. El habitante de los *Altos de Chiapas*

Cfr. "De todas maneras es una ventaja científica, si uno logra en lo posible emanciparse de un concepto tan vago y general. Me permito afirmar que precisamente en el terreno de la ciencia financiera y justamente ahí, donde el concepto de justicia ha jugado hasta ahora un papel importante, o sea en el capítulo referente a las reglas sobre los impuestos, he logrado abstenerme de este concepto. En los axiomas y postulados que he formulado sobre la doctrina de los impuestos, no se menciona por lo menos la palabra justicia, siendo los conceptos ahí empleados de una naturaleza mas especial ya que tienen un contenido mucho más positivo que la idea de justicia". Bruno Moll. *Manual de la ciencia financiera*, Ed. Ideas Económicas, Bogotá, 1930, pág. 339 y ss.

tiene un *sentido diferente de justicia* al estudiante de negocios de una universidad privada para acomodados; el hombre musulmán distinto al hombre de occidente; el hombre de hoy y en un mundo globalizado e interdependiente, al del hombre de la Edad Media o del Mundo Antiguo. El sentido de justicia del gerente de una gran sociedad anónima es, sin duda, muy diferente al de un comunista desempleado; asimismo, el de un *general* difiere del de un maestro de escuela; y aun personas pertenecientes al mismo ambiente de vida y cultura —como, por ejemplo, dos catedráticos— tienen muchas veces diferentes concepciones sobre lo que se considera justo y lo que es *económicamente justo*.²⁰⁵

3. Sin embargo, sería erróneo ir demasiado lejos y suponer que todo concepto y sentimiento de justicia está completamente en el aire. Necesitamos sólo hacer la prueba y comprobaremos que no son muchas las personas que consideran justa la actual *norma de distribución capitalista*, en la que juega un papel decisivo la propiedad de determinado capital, obtenido sea por *herencia* o por los ciegos caprichos de una *cierta coyuntura* y de la *especulación*; mientras que los restantes principios de distribución: “*a cada cual según su productividad*”, “*a todos por igual*” y “*a cada cual según sus necesidades*” se revelan como *teóricamente más justos*, aunque un entendido y conocedor del mundo pudiera tener inmediatamente sus dudas sobre la factibilidad práctica de estos principios.

Ahora llegamos a la discusión de los diferentes principios de distribución. Si hacemos abstracción de todos aquellos matices, que

²⁰⁵ Un ejemplo, inspirado en la concepción de justicia de Rawls, en economía es: J.E. Meade. *La economía justa*. Ed.

son menos importantes, prevalecen por lo menos *tres diferentes normas de distribución*, que son las siguientes:

- a) *El principio capitalista.* Se trata de aquel principio que rige en el actual orden económico: “*A cada cual según su poder económico.*”
- b) *El principio socialista.* Sería aquel principio natural a ese régimen de transición: “*A cada cual según su productividad individual.*”
- c) *El principio comunista.* En ese caso se trataría de un principio aplicable en una sociedad, ya no de transición, sino en la que se ha logrado abolir la diferenciación clasista: “*A cada uno según sus necesidades.*”

Dado que no podemos detenernos demasiado aquí, sólo diré lo más relevante. En cuanto al *principio capitalista*: las principales consecuencias del principio capitalista de distribución, conducen a una muy fuerte, visible y *clara discrepancia entre la productividad individual* y el *ingreso*. No hay justicia en el principio capitalista, no sólo por el hecho de que, *si la producción es social, la apropiación deviene un fenómeno privado* (Marx, *dixit*), sino porque el hecho mismo de la propiedad privada o su existencia, conduce a la existencia de ingresos cuya exclusiva procedencia es la posesión misma del capital heredada y garantizada por el orden legal existente, lo que convierte al principio capitalista en una permanente e inevitable *fuentes de subalternidad o asimetría*.

En cuanto al *principio socialista* y su conexión con el *comunista*: las posibilidades de imprimirle un sesgo justiciero a la distribución son

evidentemente más claras, aunque no se hayan realizado cabalmente nunca en la práctica propiamente dicha. De la conexión entre el segundo y tercer principio, dimana que si el principio socialista fuera pensado para un periodo de transición *intermedio* entre el principio propio del mundo capitalista y la realización plena del *principio comunista*, puede decirse que el *principio socialista* sería algo temporal, mucho más acotado en el tiempo histórico, y que correspondería a un ajuste intermedio entre la dominancia de un modelo social hegemonizado por la *propiedad privada sobre los medios de producción*, y la efectiva y plena *socialización de los medios de la producción*. *Socialización* – recordémoslo –, no quiere decir que los medios de producción estén en manos del *Estado* (lo que significa, en contrario, una *estatización*, del mismo modo en que autoritaria y burocráticamente se hizo en la otrora Unión Soviética y los países del Este de Europa), sino en manos de la sociedad, merced a un extendido régimen de *autogestión social generalizada*.²⁰⁶

El llamado *principio comunista* (“*A cada cual según sus necesidades*”) supone, entonces, no sólo una socialización de los medios de producción, sino que implica también una *socialización lo más homogénea y equilibrada posible del consumo*. Por ello el lazo conectivo entre los principios socialista y comunista, Marx lo formuló como la ruta histórica de reorganización de las relaciones sociales de la siguiente manera: “*De cada quien según capacidad, a cada cual según su necesidad.*” Así al menos lo platea en la *Crítica al Programa de Gotha*.²⁰⁷

De esto resulta que, en oposición al principio capitalista, no hay propiedad privada que sea de manera alguna el indicador de la

²⁰⁶ La bibliografía sobre autogestión es extensa, poco conocida y rara de encontrar. Pero bastaría consultar textos como los 2 siguientes, para percibir la solidez de sus planteos: Henri Arvon. *La Autogestión*. Ed. FCE, Breviarios, # 325, México 1982. Amedeo Bertolo y René Lourau. *Autogestión y Anarquismo*. Ed. Antorcha, México 1984.

²⁰⁷ Op. Cit.

percepción de ingresos —lo que significa una completa abolición de toda propiedad privada—, y el planteamiento que tanto ha horrorizado las buenas conciencias del empresariado capitalista: “*sin trabajo no debe haber ingreso*”.

Estamos al final de un difícil desarrollo de ideas. Difícil puesto que la vida real es mucho más complicada de lo que afirma la *teoría económica convencional* y el *pensamiento demoliberal*. Del meteórico oteo que emprendí sobre la justicia a partir de “lo económico”, además del señalamiento consistente en que, teóricamente, el concepto de “justicia económica” que emana del *pensamiento socialista* en general y del *marxista* en particular es mucho más justo que la razón liberal, podemos concluir el apartado con lo siguiente: *no es dable afirmar que, en la economía actual, se logre llegar a poner en práctica un principio uniforme de distribución*. Hemos visto ya que, hoy, el principio de distribución es expresado como sigue: “*a cada cual según su posición de poder económico*”. Lo irremediabilmente injusto del capitalismo tiene que ver con ello, ya que, en su lógica sistémica no es pues el trabajo efectuado, el que en primera línea decide sobre el ingreso, sino que, por lo menos simultáneamente y muchas veces de una manera preponderante y hasta exclusiva, es la posición respecto al capital, existente ya antes de haber iniciado el trabajo, la que determina asimétrica e injustamente el ingreso y por extensión las mismas condiciones de vida que imperan en el capitalismo.

5.7. LA JUSTICIA COMUNITARIO-INDÍGENA ZAPATISTA

Llegamos, con el presente apartado, a la escala final de nuestro largo recorrido. Decía cerca de las postrimerías del anterior apartado, que el *habitante* de los *Altos de Chiapas* tiene un sentido diferente de la *justicia* que la que proviene de la “cosmogonía” propia de la *tradicción occidental*, del *pensamiento liberal*

y del *mundo moderno*. De ahí que, lo que no podríamos hacer, es la búsqueda de un patrón caracterizador que corresponda a esos valores pues estaríamos pecando de subjetivos e injustos en nuestra apreciación. Desde su visión y muy rica apreciación del mundo, los indígenas de Chiapas y de todo el complejo universo pluriétnico de las 56 culturas que viven, reproducen y recrean su cultura a todo lo largo y ancho de nuestra vasta geografía, los indios de México tienen y aplican una *noción de justicia propia*, extraordinariamente original.

En múltiples sentidos, no tienen nada que pedirle a la cultura “ladina” u occidental. Es, desde cierto punto de vista, bastante “más” justa que la “nuestra”. Sobretudo, si la observamos desde la perspectiva calamitosa de lo que es hoy, en nuestro México, la “*procuración de la justicia*”, absolutamente carcomida por la *corrupción de una institucionalidad putrefacta y autista frente al mundo real y sus condiciones históricas y estructurales*. Sin embargo, tampoco la visión indígena-comunitaria de justicia es “perfecta”. Tiene problemas como los tienen todas las formulaciones que de modo somero, panorámico, hemos revisitado. Empero, me alinee entre los que creen que, los “*usos y costumbres*” indígenas y comunitarios son los adecuados para ellos en la lógica de la producción y reproducción de sus condiciones de vida.

Quienes tratan de “enmendarles la plana”, por lo general no han hecho otra cosa que, además de exhibir su ignorancia, invadirlos con una *axiomática* que ha actuado como un *cuerpo extraño* a sus patrones y visión de la justicia.

Trataré, con un ánimo de síntesis, de exponer algunos de los elementos de diferencia en la visión que de la justicia tienen estas comunidades, con respecto al mundo occidental.

Pensar en un *régimen de justicia plena* para los originales de estas tierras significa —desde nuestra perspectiva— el otorgamiento de las condiciones posibilitantes de su *desarrollo pleno*, sin la nociva interferencia que, con arrogancia, se les ha pretendido imponer externamente bajo supuestos “civilizatorios” y “modernizadores”. En tal sentido, *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI* ha puesto de manifiesto de manera elocuente cómo *los usos y costumbres* constituyen un código referencial propio de las etnias insurrectas, no sólo para la *toma colectiva y democrática de decisiones de índole política*, sino también para la *impartición de justicia* frente a las transgresiones que, al seno de la vida colectiva y comunitaria, ocurren. Por eso, al discutir la sustantiva noción de justicia para el campesinado indígena zapatista, aparecen dos planos esenciales y componentes de ese tipo particular de justicia, que son consustanciales a un régimen de justicia indígena concordante con su *cosmogonía*, su *herencia histórica* y la *lógica sincrética* con que la aplican en el mundo de hoy, que ha tendido a avasallarlos: de un lado, aparece el primer plano que podemos definir como *el Derecho consuetudinario de los pueblos indios*; de otro, que sería el más denso y que significaría la combinación de los elementos propios de su “*democracia radical*”: *la autonomía, el autogobierno y la autogestión*.

Vista así la cuestión, podemos afirmar que, para que haya justicia en el seno del vasto universo pluriétnico indígena nacional, se precisa que el mal llamado estado de derecho central, aquel que es responsable directo de la anulación de los principios federativos consagrados en la Constitución, eleve a ese rango constitucional, precisamente, a la normatividad que haga posible el reconocimiento de todo aquello que por la vía de los hechos se desarrolla, aunque con interferencias de todo tipo.

Es decir, el *Derecho consuetudinario de los pueblos indios* y su *autonomía política* que, como ha argumentado hasta el cansancio el zapatismo armado, no implica afanes secesionistas o separatistas del pacto federal de ninguna especie.

La gravedad implícita en el hecho de que el actual gobierno foxista desconozca hasta ahora los *Acuerdos de San Andrés*, tiene que ver precisamente con esto. No sólo porque vuelve a colocar a todo el proceso en el punto de riesgo inicial de *conflagración militar*, sino porque también ejemplifica cómo un régimen que se presume como de "*transición democrática*" (como antes los regimenes priístas) es incapaz de comprender el problema que reivindican los indios mexicanos. Sí. En Chiapas, como en todo el país, aunque con grados diversos de desarrollo *político-organizativo*, los pueblos indios *resisten*.

A pesar de que han sufrido toda clase de agresiones para destruir sus *formas de vida*, sus *tierras comunales*, su *cultura* y sus *tradiciones*, los pueblos indígenas siguen reivindicando sus *derechos colectivos* en un mundo que concibe sólo al *individuo y discrimina lo colectivo y lo comunitario*. Pero no al *individuo en abstracto*, sino al *individuo pudiente*. Pero la *visión colectivista-comunitaria* ahí está y allí permanece. A veces olvidados y menospreciados, en ocasiones siendo utilizados como escenario de un culto puramente folklórico que los vanaliza y que resulta útil al sistema sólo en cuanto atrae las divisas de un turismo que admira la grandiosidad de nuestras culturas arcaicas, pero censura el atraso que exhiben esos "*pintorescos indios*".

Pero estos indios, que generalmente han sido ominosamente marginados, son algo mucho más que eso. Son la *dignidad rebelde*. *Luchan. Se organizan. Sobreviven*. Después de más de 500 años de ignominia en contra suya, las comunidades indígenas, merced a la

revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI, recuperan el escenario e iluminan con la esperanza del nuevo amanecer las posibilidades de un cambio genuinamente democrático para el país. Estos indios basan su existencia en una *cultura de resistencia*. De otro modo, ya hubieran desaparecido bajo las autopistas del “progreso” y una *modernización* que como hemos dicho los *excluye*.

¿Qué es el derecho consuetudinario de los pueblos indios? ¿Cómo se aplica y cómo se transmite? ¿Cómo aparece y se hace comprensible para quienes deberían impartir la justicia tomando en cuenta las peculiaridades de las comunidades indígenas? Comprender y aprender de las comunidades indígenas es vital para una sociedad que debe crecer en la riqueza pluricultural, pluriétnica y plurilingüe.

El *derecho consuetudinario* es considerado como una *parte integral de la estructura social y la cultura de un pueblo*, por lo que su estudio es un elemento fundamental para el mejor conocimiento de las culturas indígenas del país. Junto con *la lengua, el derecho consuetudinario propio*, en cuanto parte de los usos y costumbres, constituye un elemento básico de *identidad étnica* de una comunidad. Cuando un pueblo ha perdido la vigencia de su *derecho tradicional*, ha perdido también una parte esencial de su *identidad étnica*, de su identidad como pueblo, aun cuando conserve otras características no menos importantes para su identidad. *En América Latina, los pueblos indígenas de mayor vitalidad étnica son aquellos entre los cuales subsiste el derecho consuetudinario propio.*

La naturaleza del derecho consuetudinario condiciona las *relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado*, influyendo así en la posición de aquéllos en el conjunto de la *sociedad nacional*. El derecho consuetudinario repercute en la forma en que los pueblos indígenas gozan o, por el contrario, carecen de *derechos humanos individuales y colectivos*, incluyendo los que actualmente se llaman

los *derechos étnicos culturales*. Pero, ¿qué ha de entenderse por *derecho consuetudinario*? ¿Qué por *norma consuetudinaria o costumbre jurídica o sistema jurídico alternativo*, como se le ha llamado a veces?

Generalmente, este concepto se refiere a un conjunto de *normas legales de tipo tradicional no escritos ni codificados, distintos del derecho positivo vigente en un país determinado*. Esta definición puede implicar varias cosas: que el derecho consuetudinario es anterior en términos históricos al *derecho codificado*. Así, en diversos países europeos el *derecho positivo* incluye elementos del *derecho consuetudinario* anterior, por ejemplo el de la época feudal. Ahora bien, también encontramos un sesgo evolucionista: el derecho consuetudinario se transforma o es absorbido por el derecho positivo de origen estatal.

También implica que el derecho consuetudinario pueda *coexistir* con el derecho positivo, cuando menos durante algún tiempo.

Esta coexistencia puede significar una *adaptación mutua* o bien puede representar un *conflicto* entre *sistemas legales o jurídicos*. A los países en los que existe y es reconocido este "pluralismo legal" cada uno de los sistemas jurídicos en presencia puede ser aplicado a una población distinta; o bien el derecho positivo puede aplicarse a ciertas esferas legales, mientras el consuetudinario se reserva para otras esferas. O por el contrario, los dos derechos entran en conflicto, como por ejemplo cuando una legislación sobre la *propiedad de la tierra* contradice las normas tradicionales de *distribución y usufructo de derechos agrarios en una comunidad campesina*.

La referencia a la "*costumbre*" no es gratuita. Por una parte, la *ciencia jurídica* acepta que "*la costumbre es una fuente de derecho*". Por otra parte, lo que caracteriza al derecho consuetudinario es

precisamente que se trata de un conjunto de *costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad* (comunidad, pueblo, tribu, grupo religioso, etc.), a diferencia de las *leyes escritas*, que emanan de una *autoridad política constituida* y cuya aplicación está en manos de esta autoridad. La diferencia fundamental entonces sería que el derecho positivo está vinculado al *poder del Estado*, en tanto que el derecho consuetudinario es propio de *sociedades que carecen de Estado u operan sin referencia al Estado*.

En la sociedad compleja (con Estado), el derecho constituye una esfera bien distinta y específica del resto de la cultura y la sociedad. Así, puede hablarse de derecho y sociedad como de dos ámbitos que de alguna manera se relacionan pero que son relativamente *autónomas*. El derecho tiene sus normas y su lenguaje propios, así como sus especialistas profesionales; puede entenderse en términos de sí mismo, puede evolucionar de acuerdo a sus propias leyes internas (aunque también por el influjo de la historia social y política) y puede ser transferido como corpus acabado de una sociedad a otra.

En cambio, la costumbre jurídica o derecho consuetudinario en las sociedades no constituye una *esfera relativamente o autónoma de la sociedad*. Por el contrario, aquí lo jurídico se encuentra completamente inmerso en la estructura social. No existe, por lo general, un *aparato administrativo específico* ni los especialistas profesionales encargados de elaborar y aplicar el derecho. Los propios miembros de la sociedad no distinguen al ámbito específico de lo "legal" del conjunto de costumbres y normas de comportamiento y de control social. Y aun para los observadores extraños resulta a veces difícil trazar los límites de lo propiamente jurídico en estas sociedades. Esta discusión conduce

necesariamente a la cuestión de lo que constituye *lo legal* o *lo jurídico* en una sociedad determinada.

En los Estados donde impera el derecho positivo la respuesta es sencilla: es jurídico todo aquello que cae bajo el amparo de "*la ley*". En las sociedades modernas no hay, prácticamente, ninguna esfera de la actividad humana que no esté reglamentada de alguna manera por una ley, reglamento administrativo o decreto. En cambio, en las sociedades en las que prevalece la costumbre jurídica, la identificación de lo propiamente legal es tarea de investigación y definición. Para ello, el observador puede utilizar categorías de la ciencia jurídica y aplicarlas a la sociedad estudiada; o bien puede tratar de derivar estas categorías de los *usos y costumbres* de la sociedad misma.

Existen desacuerdos entre los especialistas con respecto a la naturaleza del derecho consuetudinario. La idea misma del derecho consuetudinario surge en el momento en que las sociedades europeas establecen su dominio colonial sobre pueblos no occidentales y tratan de imponer su propio derecho a las comunidades sometidas.

En otras palabras, la relación entre el *derecho occidental (colonial)* y los *derechos consuetudinarios* ha encarnado históricamente *una relación de poder* entre una *sociedad dominante* y una *sociedad dominada*. En América Latina, la subordinación de los pueblos indígenas al *Estado colonial*, primero, y a las *repúblicas independientes*, después, modificó profundamente las estructuras sociales y las características culturales. Incluyendo, por supuesto, las costumbres jurídicas. Nada más erróneo que la idea simple y simplista de que el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas es un conjunto de normas "*ancestrales*" que se han mantenido inmutables desde la *época precolonial*. Si bien este derecho consuetudinario

puede contener elementos cuyo origen puede trazarse desde la época precolonial, también contendrá otras de origen colonial y otras más que hayan surgido en la época contemporánea. Todos estos elementos constitutivos del derecho consuetudinario conforman un todo complejo en relación, que refleja la cambiante situación histórica de los pueblos indígenas, las transformaciones de su ecología, demografía, economía y situación política frente al Estado y sus aparatos jurídicos y administrativos.

Los derechos humanos universales —como hemos visto capítulos atrás—, son aquellos que están expuestos en la *Declaración Universal* y en los *pactos internacionales* de los derechos humanos, hoy en día reconocidos como instrumentos legales imperativos para toda la humanidad.

Una forma de reconocimiento de los derechos étnicos y culturales es el *respeto a las costumbres jurídicas indígenas* por parte de la sociedad nacional y sus aparatos legales y jurídicos. En cambio, una forma de violación de los derechos humanos indígenas es la *negación por parte del Estado* y de la *sociedad dominante*, de sus *costumbres jurídicas*, lo cual conduce a la negación de los *derechos colectivos* contenidos en los instrumentos internacionales antes citados.

Si bien hemos dicho que el derecho consuetudinario no es de ninguna manera un *cuerpo estable y eterno* de *normas legales y jurídicas* formalmente reconocidas, y si bien podemos suponer que existen tantos "*derechos consuetudinarios*" como etnias indígenas específicas y diferenciadas existen, también es cierto que en el conjunto del mundo indígena latinoamericano hay ciertas temáticas recurrentes y generales de todos sus derechos consuetudinarios. Sin pretender agotar la complejidad de lo "jurídico" en las culturas indígenas, pueden mencionarse algunos grandes apartados a título indicativo:

1. El *derecho a la tierra*, incluyendo *acceso, usufructo, distribución, propiedad y transmisión*.
2. *La persecución de delitos o el derecho penal*.
3. *Procedimientos de administración de justicia*.

Existen otros ámbitos propios de lo que sería un derecho consuetudinario indígena, pero sólo la investigación empírica y casuística podrá aportar los análisis específicos. Es importante recalcar que el derecho consuetudinario, por lo general, no existe aisladamente. Sobre todo, entre los pueblos indígenas campesinos las costumbres jurídicas tienen vigencia como una forma de interrelación con la manera en que se aplica y se utiliza localmente el derecho positivo formal. De ahí que estas costumbres cambien en el tiempo y de acuerdo con las circunstancias. Por lo tanto, una posible "*codificación*" del derecho consuetudinario tendría la desventaja de despojarlo precisamente de su naturaleza dinámica y flexible, en la cual reside su utilidad para los pueblos indígenas.

Por otra parte, el reconocimiento de la existencia del derecho consuetudinario por parte del Estado, abriendo un espacio para la aceptación de un *pluralismo legal y jurídico*, aportaría un elemento indispensable para la mejor defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Podemos, con lo dicho aquí de manera somera, formular algunas breves conclusiones al *primer plano* propuesto en la reflexión sobre la *noción de justicia* que practica cotidianamente el *campesinado indígena zapatista*.

En primer lugar y, a sabiendas de la dificultad de establecer un criterio general, empero podemos decir: *el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas no puede estar por encima de los derechos humanos de*

sus propios habitantes o de personas ajenas a la comunidad. Esto es toral, cuando se aplican castigos que lesionan la integridad de los individuos que no compartan las *decisiones de la comunidad.* No es el caso de las comunidades insurrectas en general, pero no podemos dejar de señalarlo, sobre todo porque siempre existe la posibilidad de que *individuos* —o *minorías*— disientan de una *decisión colectiva asamblearia*, por ejemplo.

En segundo lugar: lo dicho con anterioridad, no es un elemento en contra del reconocimiento del derecho consuetudinario, ya que actualmente son los pueblos indígenas quienes sufren una *agresión global* a sus *derechos humanos*, cuando no se les reconoce el derecho que tienen a *gobernarse por sí mismos* y a dotarse de los *instrumentos jurídicos y legales* propios para la *aplicación de la justicia* en el seno de las propias comunidades.

En tercer lugar: el reconocimiento del derecho consuetudinario implica una modificación no sólo en el terreno legal a nivel del articulado de la *Constitución* y de la *reglamentación en particular del artículo cuarto*, sino además de los distintos reglamentos y normas jurídicas en todo el sistema de impartición de justicia, y con especial atención en el aspecto político, para *garantizar la existencia de la autonomía* y el *reconocimiento del derecho de las nacionalidades indígenas a contar con un territorio y gobierno propios*, y con las *posibilidades de desarrollo económico* y de preservación de sus *costumbres, tradiciones culturales y organización social.*

En cuarto lugar: como las comunidades indígenas son regidas hasta hoy por leyes elaboradas por otros, en función de sus características económicas, políticas y sociales, que reflejan una *cosmovisión* y una *cultura diferentes*, el respeto a los otros, a la diversidad, *a quien piensa y actúa diferente*, debe quedar claramente establecido en normas y reglamentos que les permitan un

funcionamiento integral, sin depender de alguien ajeno que pretenda implantar una hegemonía totalizadora que niegue *la otredad* y el intento de avanzar hacia una *convivencia armónica entre lo diverso*.

En quinto lugar: el derecho consuetudinario tiene aspectos que se pueden valorar como *positivos y negativos* desde el punto de vista del *derecho vigente*; sin embargo, generalmente se pretende negar su existencia con base en estas apreciaciones. Se hace necesario el *respeto a su forma de vida* y que se les dé la oportunidad de que ellos mismos decidan lo que es necesario corregir o ratificar en la aplicación de sus *costumbres jurídicas*. La legislación nacional pretende erigirse en la única válida para regir los destinos de un país conformado por culturas y cosmovisiones distintas, sin reconocer sus propias *fallas de contenido y de aplicación*. *Reconocer el derecho consuetudinario significaría la posibilidad de un enriquecimiento en la impartición de la justicia*, en la medida en que se incorporarían no sólo *nuevos conceptos y definiciones*, sino también *prácticas y métodos surgidos de la realidad de cada región del país y de los diferentes grupos étnicos*.

Por último: hoy es necesario realizar una amplia labor de rescate de lo que se ha perdido, no por inútil, sino porque se le ha combatido por todos los medios. En Chiapas, merced a la *insurgencia zapatista*, se ha logrado experimentar un interesantísimo ejercicio de *sincretismo político* que, si de un lado hace extraordinariamente coherente el sentido del reclamo indígena-zapatista en favor de *justicia*, de otro recrea la fortaleza y dignidad de la *cultura de resistencia* que les ha permitido mantener mecanismos internos de decisión democrática y de impartición adecuada de la justicia en favor de la comunidad.

Termino brevemente diciendo que, en lo que al segundo plano se refiere, aludo a cuestiones que ya avanzaba desde el capítulo tercero, es decir, a la *implicación autonómica y de autogobierno* y

autogestión que está en el fondo del *discurso político del EZLN* como reclamo por *democracia, libertad y justicia*.

Más allá del *derecho consuetudinario*, que no sólo se aplica por la vía de los hechos en Chiapas, sino en otras muchas partes del país,²⁰⁸ el reclamo

208

Los episodios que han podido verse a lo largo del proceso ilustran el sentido profundo y más allá de *Chiapas*, de la *lucha autonómica*, el *reclamo por justicia* de los indígenas mexicanos, y a la vez la búsqueda de una *manera* de organizar el *tránsito a una democracia genuina*, apelando al procedimiento jurídico y político en el marco vigente para dejarlo atrás: el primero, es el *caso de Oaxaca*, en donde con menos del 5% de la población de México, tiene la *quinta parte de sus municipios*. No es un hecho casual, sino el fruto de una larga lucha de resistencia, que permitió a los pueblos indios *reapropiarse el municipio*, un mecanismo de control político establecido por el régimen colonial, que siguió cumpliendo esa función en el México independiente. *Las autoridades han tolerado, en Oaxaca, que las formas propias de gobierno de los pueblos indios se practiquen continuamente en los municipios, al margen de la Constitución y la ley*, aunque los somete a un constante *hostigamiento* y las *oculta* con múltiples *formas de simulación*. La más evidente de éstas se refiere a los mecanismos para constituir las *autoridades municipales*. Aunque predominaba claramente el procedimiento de *designación por consenso y asamblea*, en la tradición del cargo (el cargo es impuesto como *responsabilidad y obligación*, sin contraprestación alguna, a la *persona designada* por la *asamblea comunitaria*), con una duración distinta a la legalmente estipulada, se simulaba lo contrario: se registraba en un partido político (usualmente el PR) al "candidato" (la persona ya designada por la comunidad) y el día establecido para las elecciones se fingía su realización, por lo general encomendando a un funcionario del cabildo municipal el llenado de las boletas electorales y la preparación de las actas, muchas de las cuales llegaban *en blanco*, con las firmas y sellos respectivos, para que fuesen llenadas por las *autoridades electorales*, que a menudo lo hacían en forma fraudulenta. Tras una larga lucha, esta situación se modificó el 30 de agosto de 1995, cuando un cambio del *Código electoral de Oaxaca* exigió a las autoridades electorales respetar la voluntad de los pueblos indios y reconocer como autoridades a quienes ellos hubiesen designado con sus propios procedimientos. El 12 de noviembre de ese año se realizó una "designación" impecable de las autoridades municipales en 112 municipios de los 570 que hay en Oaxaca; en los restantes, en cambio, en que se aplicó el procedimiento legal de elección, con participación de los partidos políticos, se multiplicaron los conflictos poselectorales, algunos con intensa violencia y duración de más de un año. Varios casos críticos se resolvieron con el *retorno al régimen de "usos y costumbres" propio del derecho consuetudinario*. El cambio trascendió al ámbito electoral propiamente dicho: fue asumido como *ejercicio cabal de autonomía* y se extendió a muchas otras áreas de la *relación entre los pueblos indios y el Estado*. El recurso al procedimiento jurídico y político permitió así conquistar una "ley sombrilla" que, en vez de extender el "imperio de la ley" mediante mayor ingerencia del Estado en la vida de la gente, estipuló lo contrario: *limitó esa intervención, exigiendo a la autoridad el pleno respeto a la voluntad comunitaria*. El otro episodio de naturaleza semejante fue el de *Tepoztlán*, Morelos. Por más de una década, sus habitantes resistieron con éxito *proyectos de desarrollo* que amenazaban, como casi todos ellos, su *estructura social*, su cultura y la *ecología del lugar*. En 1994 un nuevo proyecto de gran alcance se planteó para Tepoztlán. Respaldado por una constelación de poderosos intereses económicos mexicanos y transnacionales, recibió pleno apoyo del gobierno estatal y del federal. La gente se opuso. El pequeño grupo militante que desató la resistencia recibió pronto el respaldo de la mayoría de los habitantes de Tepoztlán. Cuando la lucha se crispó, ante la persistencia miope de los inversionistas y el Estado, y se sucedieron episodios represivos, con un muerto y varios encarcelados, el movimiento de los tepoztecos empezó a recibir *solidaridad nacional e internacional*. En ese proceso, los tepoztecos se *declararon en rebeldía y eligieron*, conforme a sus *procedimientos tradicionales, nuevas autoridades municipales, que el gobierno y el Congreso del Estado se negaron a reconocer*. Aunque el proyecto mismo fue cancelado, se mantuvo la presión política y económica, lo mismo que la rebeldía, lo que trastornó por meses la vida del pueblo. Al acercarse el proceso legal de renovación de autoridades municipales en el estado de Morelos, los tepoztecos tomaron una decisión difícil y riesgosa. Convencidos de que les era desfavorable la correlación de fuerzas en el estado, donde los pueblos indios se encuentran en clara *minoría (en contraste con Oaxaca, donde representan dos terceras partes de la población)*, por lo que no resultaba viable obtener *reconocimiento legal* para su condición, optaron por participar en la elección. El PRD aceptó "prestarles" el registro, a fin de facilitar su participación sin intervenir en forma alguna en la designación del "candidato", que se hizo conforme a los usos y costumbres del lugar. Otros partidos de oposición aceptaron igualmente no presentar candidatos. Sólo el PR lo hizo, seleccionando a uno de los más respetables y queridos ciudadanos de Tepoztlán. Cerca ya de las elecciones, se multiplicaron las presiones y amenazas contra los tepoztecos y la denuncia de que una "pequeña minoría" había estado manipulando a todos. Finalmente, el 16 de marzo tuvieron lugar las elecciones. En el estado se observó un avance notable de los partidos de oposición, que ganaron la mayoría de la Cámara y se hicieron de las principales poblaciones. En Tepoztlán, votaron por el "candidato" del pueblo, el que los propios tepoztecos habían designado como autoridad conforme a sus usos y costumbres, tres cuartas partes de los electores, en un proceso impecable y bien observado.

Así, este episodio segundo demuestra, como el primero referido de Oaxaca, el avance de la *lucha autonómica* más allá de Chiapas, que apela a los procedimientos jurídicos y políticos en la forma más conveniente para sus fines, con objeto de

de *justicia zapatista* está vinculado al ejercicio consciente por sumar esfuerzos, junto a muchos otros mexicanos no indígenas, en las diversas resistencias colectivas y opositoras al régimen, para *acabar con el añejo y vetusto sistema político mexicano*. Y, desde luego, con la *perversa hegemonía* que al interior de él ha usufructado el *priato* y que ahora amenaza con *perseguir con el foxato a la alza que se vive con todo y sus inocultables contradicciones, que no resolverán y sí habrán de complejizar el conflicto que persiste*.

La *justicia política*, entonces, presupone para el *discurso político del EZLN* no sólo una pura *reforma del Estado* mexicano existente, sino una profunda y radical *transformación* del conjunto del *sistema político* mexicano, lo que implica el escenario del *nuevo Constituyente*, concebido como un *espacio político de resolución democrático y plural* de las *nuevas reglas del juego* que precisa el *nuevo federalismo autonomista y autogestionario*, donde los *derechos de los pueblos indios* puedan efectivamente quedar salvaguardados. Se trata de una *justicia*, en el plano económico, político y social, que requiere el finiquito del antiguo régimen que, desde 1977, sólo busca remozarse merced a puras "*reformas electorales*" de *alcances limitados*. Prácticamente, desde el sexenio de José López Portillo, pasando por el de Miguel de la Madrid, el de Carlos Salinas de Gortari, el de Ernesto Zedillo Ponce de León, y el actual de Vicente Fox, la realización de "reformas políticas" ha sido un procedimiento más para crear la imagen de cambios que sin embargo están abismalmente lejos de ser transformaciones genuinas y de fondo, es decir, más allá del *sistema político-electoral*. Mientras tanto, la *sociedad civil* y los *indígenas* -como parte integrante suya con sus rasgos propios en ese *crisol*-, observan

que, en materia política, mucho cambia en materia electoral, pero para que todo siga esencialmente igual.

La *lucha por justicia* desde la *perspectiva indígena* obliga al reconocimiento del enorme rezago que existe en materia institucional para crear los espacios que posibiliten el *reconocimiento* y la *efectiva realización* en la vida cotidiana de sus justos reclamos de hoy, *reclamos* que por cierto son *seculares*, y su *ulterior, perentoria y concreta* solución.

Es inútil cacarear desde la desgastada retórica gobiernista que, con la "modernidad", toda la vida política del vasto escenario pluriétnico de la nación, una vez reconocida por él, habrá de "normalizarse". Los indígenas de México, que el modelo de *sociedad industrial capitalista* agrade, saben muy bien que este modelo social y sus contradicciones no representa para ellos otra cosa que el *aniquilamiento de su cultura*, de la identidad que les es propia, y de la *organización económica asociativa, colectivista y comunitaria* al margen de los *circuitos del mercado*. Para ellos en general, y para los *zapatistas insurrectos* en particular, es absolutamente nítido que no habrá progreso en materia de justicia alguno con la lógica de mera *reconversión del productor comunitario y campesino en proletario de la ciudad o el campo*, o mero alimentador de las escalofriantes estadísticas de la miseria, en cuanto cifras adicionales del *ejército industrial y rural de reserva*. La lucha a favor de la justicia por parte del EZLN, tal vez por eso, comprende que *la lucha por la tierra*, por *conservarla* en tiempos de obtusa privatización neoliberal, es una lucha más y específica *contra el capital* y sus implicaciones históricas y estructurales. En México, como en América Latina toda, los problemas étnicos nos atraviesan y nos cuestionan, obligándonos a plantear alternativas, como la tolerancia, la igualdad y la incorporación de las etnias con justicia, como únicas vías para consolidar un proceso que asegure la tan anhelada como

ausente *democracia verdadera* que, en lo personal, prefiero definir como *la democracia radical*.

POSTSCRIPTUM

POSCRIPTUM

A).- BALANCE ELECTORAL Y SUCESIÓN PRESIDENCIAL:

¿TRANSICIÓN? ¿HACIA DÓNDE?

Las principales tesis acerca del zapatismo estaban prácticamente desarrolladas cuando el fenómeno *Vicente Fox* y su trascendental triunfo político electoral ocurrió para sorpresa y también para beneplácito de muchos (lo que por cierto no es el caso nuestro, aun y cuando se reconozca la alegría de saber lo positivo que puede ser y seguramente será para la sociedad mexicana, la pérdida del poder ejecutivo por un representante del *Partido de Estado*, que siempre detentó esa investidura y que incluía una pesada implicación simbólica). Evidentemente, las implicaciones del triunfo de Fox, hondas como lo son y sin duda en mucho sorprendidas, cambian sensiblemente algunos elementos de interpretación dados de manera previa a lo largo de este trabajo. Pero he decidido sólo retocar la tesis en aquellos aspectos que la propia realidad ha logrado rebasar en unos cuantos meses, en virtud de que su objeto de estudio central (el EZLN y su propio *discurso político*), así como las especificidades de la reflexión y los asuntos que la tesis discute, la mantienen a mi juicio como válida en lo esencial, como intentaré que se perciba claramente. Ello desde luego me obliga, sin embargo, a formular un comentario de balance electoral a propósito de la ya no tan reciente sucesión presidencial a favor de *Vicente Fox*. Veamos en cinco breves apartados qué ocurrió con las elecciones del 2 de julio del año 2000:

I. SE IMPUSO LA LÓGICA DEL “CAMBIO” Y EL “VOTO DE CASTIGO”

Las elecciones presidenciales del año 2000, por su solo resultado, se han constituido en un *hito histórico* que será, a futuro, una recurrente referencia para el largo esfuerzo inconcluso en la

construcción de la –aún hoy- siempre inexistente *democracia mexicana*. Dos sentimientos encontrados y contradictorios se entrecruzan, en colisión, apenas se emprende el *balance político-electoral* a propósito del significado que tiene la victoria de la *Alianza por el Cambio*, en la saldada disputa por el *poder ejecutivo*. Si en lo inmediato y aparente, los motivos de alegría por la derrota del anacrónico priato son claros, en un plano más razonado y de fondo, enormes son las divergencias que surgen ante el chabacano entusiasmo de un electorado ingenuo que está demostrando haber ignorado los peligros –muchos, por cierto- y la inviabilidad e impertinencia del “*proyecto*” *económico-político foxista cuando votó mayoritariamente por él*. Nadie puede dudar, sin embargo, que la lógica con que la ciudadanía mexicana concurrió a las urnas fue la lógica del “*cambio*”, que impuso con su *voto de castigo* para desplazar al vetusto sistema presidencialista en manos del PRI, el cual detentó desde 1929, a lo largo de siete décadas ininterrumpidas, la presidencia de la república bajo un *sistema presidencialista autoritario*. Pero preguntémosnos: *¿cambio hacia dónde? ¿Efectivamente podemos afirmar, en el interregno que se abrió la noche del 2 de julio del año 2000 y que concluyó con la transmisión de poderes del primero de diciembre de ese mismo año, que la ciudadanía obtendrá el cambio que buscó, con su castigo, desplazando al dinosaurio priísmo en las urnas?*

Las respuestas a estas preguntas que enunciarnos no pueden sino ser ambivalentes. El electorado obtuvo lo que buscaba, si por ello entendemos superficialmente que la *minoría mayor sufragante* (una sexta parte de los mexicanos votó por Fox) concurrió a las urnas a *sacar al PRI de la presidencia*. Nadie puede dudar que este hecho, de por sí, resultó extraordinario. Empero, los electores no obtendrán el cambio que buscaron con el sentido de su voto, por ejemplo en el *plano económico*, porque la victoria de Fox, si en algo coincide con el viejo presidencialismo tricolor derrotado, es en la “*pertinencia*” y la “*necesidad*” de las *políticas económicas de corte neoliberal*, que los

mexicanos han padecido con resultados funestos a lo largo de las corruptas administraciones priistas en sintonía con el neoliberalismo globalizador durante las últimas dos décadas. Toca ahora, al *hombre de las botas*, *refuncionalizar* estas políticas, en la difícil tarea de legitimarlas. Preocupa, por ello, que Vicente Fox se haya pronunciado en el sentido de que tales políticas han sido "*correctas*" y que "*no variarán*". ¿*Dónde está, entonces, el cambio real?* No es extraño, por eso, la *tranquilidad de los mercados* y el *beneplácito de Wall Street*. En ese sentido, nuestro balance político sostiene que la ciudadanía votante acertó al hacerlo contra el PRI, pero se equivocó rotundamente al votar por la *Alianza por el Cambio*. De sus propias afirmaciones se desprende nuestra temprana acusación, en el sentido de afirmar que el presidente electo mantendrá incólume la política económica neoliberal y las privatizaciones lesivas al interés popular y nacional que condujeron al país a un claro *modelo de acumulación de capital profundamente explotador, que sólo agravó el pesado endeudamiento externo nacional y la subordinación a la expansión capitalista global*.

II. EL NEOLIBERALISMO CONTENDIÓ CON DOS CANDIDATOS²⁰⁸

Es evidente que las verdaderas alternativas que precisa con urgencia el país, no se encontraban representadas en el acotado *menú partidocrático existente* (cosa que el EZLN planteó con nitidez). Esto fue intuido por un enorme *abstencionismo* que hizo acto de presencia, al hacer bajar la participación de los electores, del 77% que concurrió a las urnas en las elecciones presidenciales de 1994 influido por el "*voto del miedo*", que entonces el PRI supo capitalizar a favor suyo -con un "*fraude invisible*" para algunos analistas- imponiendo a Zedillo, al casi

²⁰⁸

Digo que el neoliberalismo contendió con dos candidatos porque, aunque la propuesta del tercer candidato en discordia, Cuahtémoc Cárdenas, maduró una propuesta para la *governabilidad capitalista* y en ese sentido se mostró también carente de alternativas de fondo, no puede decirse de su candidatura el que haya sido una "*tercera candidatura neoliberal*". La del ingeniero Cárdenas fue, en todo caso, una candidatura anquilosada en la nostalgia keynesiana que hoy busca resucitarse y refuncionalizarse en posturas como la de "*la tercera vía*" a la Giddens. Vid. *La tercera vía*. Anthony Giddens. Ed. Taurus, Madrid, 2001.

64% participante del año 2000. Tal suma asciende nada menos que a la cantidad de ¡20 millones y medio de electores potenciales! (Número mayor de no-votantes, de los votos que obtuvo Fox). Esto es, alrededor de cuatro millones y medio de votos más, que el conjunto de sufragantes por Fox, que ascendieron al monto de 15 millones 988 mil 725 votos. En sólo seis años —dos elecciones presidenciales de por medio— la participación electoral de la ciudadanía se derrumbó 13 puntos porcentuales. Este dato es relevante, además, para percibir algo de lo que no se ha hablado en medio de la borrachera electoralista triunfante que derribó al PRI: *el 36% del padrón electoral registrado no participó en unas elecciones en las que no creía, pues comprensiblemente no se identificó con las pobres ofertas de todos los partidos, incluyendo la "opción cardenista", que supo labrarse a pulso su propia catástrofe, en parte merced a sus extravíos.*

¿Alguien puede afirmar que no existían razones para ello? La larga subcultura defraudadora de la voluntad popular, que había existido como una constante repetida durante muchos años, de nuevo apareció el 2 de julio en Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Tabasco, aunque de modo muy acotado por la observación ciudadana y por el derrumbe del llamado "*voto verde*" rural por el PRI. Estos sabidos antecedentes, ahuyentaron a una franja nada despreciable del electorado, tan escéptico, que ni siquiera sufragó. El hecho de que aproximadamente una cifra mayor a los 20 millones de votantes potenciales no participó en la elección federal, no es un hecho menor, no obstante el histórico resultado que dejó el proceso, por cuanto inclusive representa una suma de casi cinco millones por arriba de los votos efectivos que el candidato triunfante Fox obtuvo. Es, por si lo antes dicho fuera poco, una cifra apenas menor a la cifra combinada de los votos de todos los candidatos a la presidencia excluyendo al vencedor Vicente Fox. Ello significa, además, que el "*amplio consenso*" que presume detentar no es tal, si bien se ve, por la siguiente razón: los menos de 38 millones de

votos efectivos de un universo de aproximadamente 58 millones y medio de ciudadanos empadronados, arrojaron como resultado que el 60% de los participantes votó contra la *Alianza por el cambio*, como lo confirma en primera instancia el hecho de que todavía fue grande el apoyo —coactivo o no— que obtuvo el gran derrotado: el PRI. Fox venció a Labastida por un margen bastante estrecho, que ascendió a sólo 2 millones 412 mil 339 sufragios. Por otra parte, no puede dejar de considerarse que aproximadamente 5 millones de ciudadanos en edad de votar, ni siquiera acudieron a inscribirse en el padrón electoral.

En efecto, *el gobierno de Fox, política y aritméticamente hablando, es un gobierno de minoría*. Esto significa, también, que a medida en que la aplicación del ortodoxo programa fondomonetarista neoliberal ocurra, irá minando el alto grado de consenso que entre la sociedad obtuvo mediáticamente, lo que habrá de expresarse en un cambio drástico de su actual margen de maniobra. Si las cosas ocurriesen con arreglo a lo dicho, Fox tendría que negociar con sus hermanos de sangre neoliberal, que son precisamente los priístas tricolores derrotados en las urnas, como resulta ingenuo suponer que no ocurriera tras bambalinas.

No podemos dejar de reconocer, en cualquier caso, la importancia de lo acontecido. Pero de ahí no debe colegirse que el cambio demandado por la ciudadanía que concurrió a las urnas, coincida con las intenciones del nuevo grupo neoliberal gobernante que emplazó (al modo *sui generis* de una suerte de agencia de colocaciones en que devino la iniciativa integradora del nuevo gabinete), para hacerse de una conducción del país plenamente controversial y discutible. De ahí que sostenga que paulatinamente será mayor el grado de divergencia entre lo demandado por el electorado y las intenciones reales llevadas a la práctica por el nuevo

grupo gobernante, para enfrentarnos, tras la ilusoria *luna de miel* entre *electores y elegidos*, a lo que será un futuro de desencuentros entre quien ostenta el efectivo ejercicio del poder ejecutivo y un electorado conscientemente antipriísta, pero ingenuo ante lo que representan las reales intenciones de fondo del grupo conservador al que sirve Vicente Fox. Lo más grave de todo es que se tratan de los mismos intereses —aunque cambien las siglas y las personas— a los que sirvió el PRI durante la larga y negra noche de su hegemonía presidencialista desde 1929, y agravada a partir de 1982, cuando nace la disputa entre la vieja burocracia partidista de los “*dinos*” y la “*tecnocracia yuppie*” de francas inclinaciones privatizadoras neoliberales. Y es en esa divergencia entre la ilusión de cambio democrático del electorado, y las frecuentes declaraciones de Fox en el sentido de imprimirle continuidad a la política económica que ha fabricado millones de pobres, en que se sustenta nuestra afirmación que señala que, de nuevo, no obstante la derrota perpetrada al monopolio presidencialista otrora en manos priístas, *el triunfador resultó ser el neoliberalismo* (antes tricolor, hoy blanquiazul). ¿Qué espera la izquierda mexicana genuina, aquella que no se resista a serlo realmente, para reconstruirse? ¿Qué para fundar una amplia convergencia constructora de la resistencia general contra el gerente general de una empresa en remate llamada *México S.A. de C.V.* y por el rescate del país?

III. EL FOXATO: ¿FASE SUPERIOR DEL SALINISMO?

Tanto terciopelo y tanta tersura entre Zedillo y Fox, luego de — en lo esencial— simuladas hostilidades mutuas; tanta prisa del primero para reconocer el triunfo del segundo y que le valiera a éste una retahíla de agresiones por parte del más duro y recalcitrante priísmo duro “dino”, explica por qué ahora el panorama para ese mismo priísmo, es el de la inútil lucha para reconstruir un partido en ruinas;

tanta "higiene" y premura en los raudos e "intachables resultados electorales, incluso antes del conteo final de las elecciones federales, denotó con nitidez que algo olía mal en el entorno electoralista que había que cubrir a toda costa, para favorecer, como en las películas de cowboys, un "happy end" a la gringa.

Estos hechos abonan la conjetura de que existió en la opacidad un previo *arreglo de gobernabilidad* ante una eventual derrota del priato, entre hermanos neoliberales, representados por un implícito agrupamiento que podría muy bien llamarse *PRIAN*. La cereza del pastel, en un escenario como el antes referido, alimenta además la sospecha de lo peor: que el *foxato* en puerta bien podría terminar siendo la *fase superior del salinismo* (o la apuesta clara por la ruta impuesta hacia una *integración subordinada* —*Plan Puebla Panamá*, por ejemplo— a la pesada corriente globalizadora y capitalista salvaje que padece nuestro tiempo histórico).

En cualquier caso, de ser verdadera la hipótesis de trabajo, la jugada fue magistral. El neoliberalismo se queda, vistiendo temporalmente una piel de oveja que le queda chica, mientras el PRI se va (¿temporal, definitivamente?). La dilatada permanencia del PRI en el poder ejecutivo fue, si se recuerda, un elemento de desgaste permanente y de erosión en la imagen del país ante la comunidad internacional, como un obstáculo para la efectiva realización del paradigma democrático-liberal capitalista sin interferencias, el cual ha funcionado en los países industrializados sobre los rieles de la alternancia política, vista hoy por la enorme mayoría de los politólogos académicos como un dato normal de los sistemas político electorales en las economías de mercado industrialmente desarrolladas. ¿No es acaso un lugar común el afirmar que México se había demorado ya demasiado tiempo en concretar la realización de una "democracia electoral" medianamente creíble? Sorprende, por eso, la ingenuidad con

que muchos analistas se llenaran de palabras la boca para afirmar con desmesura que, con la derrota del PRI, asistimos a la "*consolidación de la transición democrática*". En tal afirmación se olvida, entonces, que la democracia formal burguesa constituye, en el mejor de los casos, la *forma normal* que el capitalismo encontró para reproducirse de modo óptimo y dotarse en el plano de la política de la "*legitimidad*" que le resulta imprescindible para funcionar. Queda de soslayo, pues, que esa *democracia* a favor del capital le resulta mucho más eficaz, por ejemplo, que la *dictadura partidista* (como la derrumbada aquí) o la *militar* (como las conosureñas de años atrás). Por lo tanto, con la victoria de la *Alianza por el cambio*, ha quedado inaugurada lo que me gustaría definir, aquí, como una "*alternancia política de alta intensidad*", legitimada por el evento electoral del 2 de julio, para proseguir con el remate privatista y desnacionalizador del país, por parte de un capitalismo gerencial tecnoburocrático, representado por el proyecto de integración subordinada a la fuerte corriente globalizadora mundial en la persona de *Vicente Fox Quesada*.

IV. EL CAPÍTULO CHIAPAS Y EL EZLN

El desastre electoral para la larga hegemonía política priísta, por la vía de los hechos, implicará una profunda redefinición de las condiciones inmediatas para la *guerra sorda* que la marea electoralista del 2 de julio hizo creer o suponer a muchos que no existía. Pero el conflicto existe, está allí, tal y como lo mostró la *Marcha por la dignidad* que los *xapatistas* hicieron con un largo periplo hacia la ciudad capital, en donde incluso tomaron el *Congreso de la Unión* para decir su palabra verdadera, que el foxismo olvidó de manera casi inmediata.

El conflicto no se ha resuelto y menos aún, como se ha visto, con la imposición de una pseudo "*Ley Indígena*" por mayoría en los Congresos Locales, pero que no cuenta -pequeño detalle-

precisamente con el apoyo del movimiento indio del país al que supuestamente responde y que no sólo es el EZLN.

Sin la resolución del conflicto, que no se solucionará fingiendo que no existe –como hace el propio Fox-, resulta prácticamente hablando imposible suponer la transición a democracia alguna en México, así sea una democracia puramente burguesa, sin solucionar positivamente el conflicto que el Estado mexicano mantiene contra los dignos indígenas insurrectos del sureste. Ello pasa, necesariamente, por el reconocimiento y la consecuente elevación a rango constitucional de los *Derechos y la Cultura Indios* a partir de la síntesis que estableciera la *Ley Cocopa* con el consenso de las partes signatarias a la brevedad. No ser capaz de solucionar positivamente las cosas, implicará nuevamente, y ahora para Fox, un escenario de tensión y de reactivación de la guerra hoy contenida y sumergida en un complejo *impasse*. En este sentido, resulta evidente que la derrota del PRI representó en principio un duro golpe al papel de *perro de presa* que el ejército cumplió durante el negro sexenio zedillista para el conflicto chiapaneco, pero ahora amenaza con reaparecer precisamente de parte del “*gobierno del cambio*”, empachado en su propia demagogia.

El destino de la lucha zapatista está vinculado, en lo inmediato, al resultado también regional y político-electoral que condujo a Pablo Salazar Mendiguchía a la gubernatura en el estado de Chiapas. A mediano y largo plazo, sin embargo, la victoria de Fox representa un escenario preocupante y potencialmente ominoso para la causa que enarbola *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*. Si el *foxato* resulta ser la *fase superior del salinismo*, como lo señalaba antes, la suerte de la causa campesino-indígena zapatista seguirá comprometida y su subsistencia resistente dependerá de mantener el apoyo y la solidaridad con su justa causa. Como vemos, la cuestión chiapaneca

permanece como un asunto candente de pesada y engordada agenda política nacional y habrá de tocarle a Fox demostrar la realidad o virtualidad de su declarada voluntad para resolver el conflicto.

Para el movimiento social solidario con la causa zapatista, por lo demás, lo importante, que es también aquí y ahora lo urgente, como reto político inmediato, está directamente vinculado a mantener la presión movilizadora y lograr avanzar en una iniciativa orgánica mucho más efectiva frente a un conflicto que está a punto de vivir tres presidencias sin solución, a lo largo ya de ocho años y, por lo tanto, sin democracia verdadera para la nación.

V. ¿TRANSICIÓN? ¿HACIA DÓNDE?

La histórica derrota en las elecciones del 2 de julio del año 2000 contra la dictadura presidencialista priísta, es indudable que coloca en el terreno de la evidencia un escenario de compleja e inédita transición para el anacrónico sistema político mexicano. La larga transición que ha venido desarrollándose, lejos de ser una transición hacia una elemental democracia política de corte liberal, como la que existe de mucho tiempo atrás en las economías capitalistas industrialmente avanzadas, es una *transición de otra índole*. Tal transición se caracteriza por ser una *transición de reacomodo* para el *sistema de dominación social* que va en pos de una gobernabilidad que el PRI feneciente ya no podía ofrecer, por haber sido una clave y la fuente permanente de conflictos. Dicha transición había iniciado, lentamente, desde 1988, con el fraude electoral que impuso a Salinas de Gortari en la presidencia, pero que no impidió una recomposición de las *Cámaras* en el *Congreso de la Unión* signada por un avance real de la presencia "opositora" de partidos distintos al oficial, o a los paraestatales, que habían funcionado como puros artículos decorativos. La habíamos denominado antes como una "*transición política de baja intensidad*" y había llegado a ser, hasta antes de la última

elección presidencial, como una suerte de pacto entre PRI, PAN y PRD, que se habían venido repartiendo gobiernos municipales, congresos locales, diputaciones, senadurías e, incluso, gubernaturas. *Pero nunca la Presidencia.* El poder ejecutivo se había logrado mantener reservado como un *monopolio* del tricolor, incluso al elevado costo político de *fraudes electorales*. Pero la victoria del foxismo, aceleró la *transición* hacia el pleno *sistema tripartidista de derechas*, con la ruptura del viejo monopolio presidencial. En eso estriba la importancia, para bien y para mal, del triunfo foxista.

Pero queda también por verse, en fin, si su llegada al poder ejecutivo finiquita el carácter tradicionalmente autoritario de la máxima investidura política de la nación, o si su *refuncionalización*, que bien cabría esperar, no sólo la conserva, sino que la recrudece. Desde el 3 de julio del año 2000, por eso, me parece, la única esperanza para las organizaciones sociales, civiles y populares; para la propia causa zapatista; para los oprimidos y explotados; para lo mejor de las luchas justicieras, estriba en la *reorganización general de la lucha*.

B).- BALANCE DE LA CONSULTA NACIONAL ZAPATISTA EN MATERIA DE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA

Dos momentos cardinales del balance histórico y político que he intentado establecer, con el análisis del proceso definido como la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI fueron, sin lugar a dudas, la Consulta Nacional Zapatista y la Marcha por la Dignidad que condujo a la comandancia zapatista a la gran ciudad capital y al propio Congreso de la Unión. Por esa razón, el poscriptum siguiente y final se divide en dos apartados: el primer apartado, "A", establece el balance de la Consulta Nacional en materia de derechos y cultura Indígenas; el segundo apartado, "B", referirá los elementos cardinales de la Marcha por la Dignidad y el

propio proceso ulterior a que dio lugar, hasta la aprobación de la pseudo Ley Indígena sustituta de la Ley COCOPA en 17 de los Congresos Locales del país y la compleja crisis política a que dio lugar.

1. Un esfuerzo democrático-radical exitoso

Del mismo modo que en agosto de 1995, la Consulta Nacional Zapatista en materia de derechos y cultura Indígenas y por el fin de la guerra de exterminio en su contra, realizada el 21 de marzo de 1999 en todo el país (así como allende nuestras fronteras), refrendó no sólo el gran poder de convocatoria que el EZLN ha mantenido desde enero del 94, sino que mostró que lo ha ampliado en más de un lustro. A contrapelo a la apuesta gubernamental, que movió todos sus hilos para obstaculizar el esfuerzo ciudadano a favor de la Consulta, la importancia política de este ejercicio democrático-radical exitoso, que propició nuevamente el encuentro de los movimientos resistentes y la sociedad civil mexicana, fue muy grande.

Ya sabíamos de antemano, que el gobierno zedillista de entonces descalificaría la nueva ofensiva política zapatista de ese momento, apelando a la *guerra sucia* que tan bien mostró saber hacer en los medios electrónicos y escritos. Ese fue, por ejemplo, el triste papel de *Televisión Azteca* propalando las calumniosas "revelaciones" del "otro subcomandante" y delator *Morales Garibay*, entrevistado tendenciosamente por *De la Grange* y *Maité Rico* en horario estelar y cobertura nacional, en la misma tesitura de las no tan libres letras de *Enrique Krause* y compañía. Y sin embargo, en medio de una enorme escasez de recursos, echando mano de la creativa imaginación y con una convocatoria prácticamente difundida con saliva y las voluntariosas gargantas de los miles de brigadistas que se dieron a la tarea de amplificar la *divulgación de la Consulta*, no hay exceso en la afirmación que postula el éxito rotundo de la misma tuvo, al llamado

de la vena indígena rebelde de los encapuchados zapatistas del sureste mexicano.

Casi 3 millones de opiniones efectivas, de las cuales 95% fueron respuestas fueron afirmativas a las 4 preguntas con que se interrogó a la ciudadanía, constituyeron un inequívoco resultado. Le indicaron al gobierno zedillista de entonces que la sociedad civil en muchas de sus franjas componentes se sensibilizaron en lo que al legítimo reclamo por el reconocimiento de los *derechos indígenas* se refiere. Tras la Consulta, de nueva cuenta, con mayor legitimidad que nunca, el gobierno demostró que carecía de argumentos para seguir impidiendo la elevación de estos derechos al *rango constitucional* que siempre debieron tener. Pero la negativa del *viejo régimen* priísta a saldar esa cuenta pendiente del Estado con los originales de estas tierras mexicanas y sin quienes esta nación sería inexplicable, fue directamente a sumarse al elevado costo político en su contra que tuvieron para el sistema político junto al *Fobaproa*, el *rescate carretero*, la *privatización de la industria eléctrica* -que se sigue persiguiendo incluso con Fox-, así como con la fallida intentona del tristemente célebre ex rector Barnés a favor de la *elevación de las cuotas en la UNAM*, desatando la más larga y convulsa *huelga estudiantil* en toda la historia política de la máxima casa de estudios.

El resultado de la *Consulta Zapatista*, en ese sentido, además de haber evidenciado el importante capital político que logró consolidar *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, explicable por la justeza y la legitimidad de una lucha que la sociedad comprende como suya, puso en el terreno de la evidencia empírica que la vocación emancipadora del pueblo mexicano, poco a poco, por aproximaciones sucesivas y en medio de no pocos tropiezos, está encontrando en el horizonte de la *democracia-directa (plebiscitaria y consultante)*, un camino alternativo que el desgastado espacio seudodemocrático y representativo

formal de las elecciones burguesas realmente existentes en el país, le veda al genuino afán popular por participar en las iniciativas de cambio. En tal sentido y adicionalmente, la *Consulta* enseñó que México no acepta más indiferencia; que está dispuesto a lanzarse, en medio de la iniquidad en contra de la causa popular, al desbrozamiento de nuevas rutas para el aliento democrático, libertario y justiciero, actualmente constreñido a los designios del capitalismo salvaje neoliberal que hemos padecido durante las últimas dos décadas, incluyendo al gobierno "del cambio" foxista, proseguidor del mismo neoliberalismo exacerbado.

2. *Los aportes de la Consulta Zapatista*

El *ejercicio democrático-directo de la Consulta* hacia la ciudadanía, de parte del EZLN, hizo evidente el gran valor de que dispone la acción comunicativa, así como el creciente peso con que gravitará su experiencia hacia el futuro. *La Consulta*, en cuanto impulso concreto, proclive hacia una transformación incluyente y democrática de la sociedad, aporta una experiencia invaluable que derrota al inocultable racismo que subyace como fundamento de la torpe negativa de los diversos gobiernos a reconocer los *acuerdos de San Andrés* y los legítimos *derechos Indios*. Resultó muy costoso políticamente hablando para el régimen (nada menos que perder la presidencia de la república), seguir esgrimiendo el envanescente argumento de que reconocer lo que el régimen firmó en *San Andrés* suponía convalidar el injustificado "*capricho*" neozapatista por otorgar "*derechos especiales*" precisamente a quienes no han dispuesto de derecho alguno a lo largo de la historia constitucionalista del país: *los indígenas mexicanos pluriétnicamente considerados*.

Si los gobiernos priístas (de Salinas y Zedillo), con su encuadre confrontacionista, le apostaron tácticamente al *aislamiento* del

zapatismo armado, es evidente que su fracaso resultó estrepitoso. Ese fue el mensaje central que quedó de la gira de los 5 mil delegados zapatistas en los municipios de toda la nación, para promover el exitoso referendo (que anticipó lo que sería posteriormente el largo periplo zapatista que culminó en la ciudad de México en marzo del 2001). Junto a los mexicanos todos, coadyuvaron en darle forma a la argamasa de su unidad en lucha resistente. El régimen siguió hostigando al zapatismo y a la enorme franja social simpatizante suya; mantuvo, mientras duró, el desconocimiento de los derechos y la cultura indios; siguió empeñado, inútilmente, en minimizar el inocultable y trascendental impacto con que el EZLN ha contribuido a reformular las coordenadas esenciales del quehacer político nacional. Y sin embargo, lo que no pudo hacer ya más, pese a sus oficiosas motivaciones en tal dirección, fue aislar al zapatismo. Su negativa a reconocer que tras los resultados de la Consulta estaba el reclamo, no sólo zapatista, sino de la sociedad civil, a favor del destrabe a la propuesta de la *Ley COCOPA* al Congreso de la Unión y por su legitimación, elevándola a rango constitucional, en el sentido acordado en *San Andrés Sacamch'em* desde el 16 de febrero de 1996; que el zedillismo firmara sólo para desconocerlo olímpicamente después, comprometió visiblemente las expectativas de futuro del agónico priato desde el primero de diciembre del año 2000.

Los ojos del régimen estaban demasiado obnubilados por la prepotencia, como para poder observar el dibujo de país democrático que el zapatismo contribuyó a iluminar. Las pretensiones gobiernistas y las de sus palafreneros en los medios, desde antes, durante y después de la *Consulta*, no lograron desdibujar su positivo aporte. Hoy es más claro que nunca ya para el gobierno de alternancia conservadora foxista, que la única manera que le queda como posible para reducir al EZLN, en cuanto *heredero del conflicto*, es acudiendo al emplazamiento de un esquema de represión abierta en contra suya, a

pesar de su elevadísimo costo político. Pero esa vía, que acarició el zedillato hasta su naufragante final, quedó imposibilitada por la misma Consulta. Simultáneamente, es muy claro que del actual *gobierno de alternancia*, no saldrá otra iniciativa distinta al albazo *pripanistaperredista* en el Congreso de la Unión en contra de la Ley Cocopa y del reclamo a favor de una paz justa y digna con el nuevo esperpento de "*Ley Indígena*" (también conocida como la *Ley Ceballos-Bartlet-Ortega*). Por ello, la Consulta, al tiempo que insinuó el derrotero que el país debe transitar hacia un futuro con esperanza, mostró las posibilidades existentes, una vez abiertas las compuertas a la participación política de todos, incluso la de los connacionales radicados en el extranjero, sino que mostró cómo *ejercer la democracia desde abajo*. He ahí su peso, su valor y sus contribuciones.

3. *La Consulta Zapatista y la senda hacia el 2000 antipriísta*

En momentos en que el proceso político nacional se venía significando por la fuerte *polarización* que se desencadenó a todo lo largo y ancho del país, la alternativa para el *México democrático*, que trataba de abrirse paso para dejarse oír, se sintetizó en una fórmula que era sencilla de plantear pero tan difícil de concretar materialmente en los hechos, que nunca se dio: *la unidad de todos*, fundada en un *programa mínimo* capaz de construir una *mayoría social opositora* al *viejo régimen* diferente a la impertinente "*opción foxista*" y a la propia *Alianza por el Cambio*.

Gestar una unidad opositora de izquierda disponía de un fuerte significado, si y sólo si ella no se circunscribía a un puro pragmatismo electoralista, como aquel que preñó al proceso comicial de inicio del siglo XXI. El zapatismo predicó con el ejemplo, pero la importante resonancia de su lucha no repercutió adecuadamente en las elecciones del 2 de julio del 2000. Ya había marchado el *18 de marzo*, hombro con

hombre, con los trabajadores de la *industria eléctrica* y en contra de las *medidas privatizadoras que la amenazan*; lo mismo hizo, igualmente indignado, al lado de la *juvenil fuerza de la razón* del CGH, contra las razones mercantiles con que el rector Barnés buscaba justificar la elevación de cuotas en la UNAM; y marchó también, en esa jornada histórica, con el *perredismo de base guerrerense* que caminando desde Acapulco, había gritado ¡Ya Basta! en contra del *fraude electoral* en aquella entidad. Así, el EZLN había venido funcionando como un decidido y resuelto *artífice* a favor del *encuentro entre las resistencias*. Tal unitarismo, tan urgente como parecía entonces y como sigue siéndolo hoy, no debía de ocurrir dándole la espalda a los principios, como no ocurrió, pero que por eso mismo (paradojas de la izquierda mexicana) no se hizo posible por una errónea defensa a ultranza (llamémosle sectaria) de los limitados principios de los grupos y organizaciones particulares. De haberse constituido, hubiera tenido que caminar en el sentido no sólo de neutralizar el fraude del 2000, que se evitó al menos parcialmente y quedó nulificado, pero a favor de la “opción” conservadora, como mayoría social opositora, que hubiera debido preparar, sobretodo, la *ingobernabilidad* a que la sociedad hubiese acudido si el priato hubiera optado por recetar en el 2000 un nuevo 88 -que no se repitió- y quizás por ello, el electorado mexicano metió al país en un inconmensurable lío con el gobierno de Fox que ya padecemos hace un año.

Aunque el EZLN no ha sido ni será jamás una fuerza electoral contendiente, sí habrá de seguir contribuyendo a definir los términos de la unidad para la lucha, en los cada vez más importantes carriles extraelectorales. Esto quiere decir que la unidad entre todos los opositores en el espectro de la izquierda no deberá estar condicionada en el corto, mediano y largo plazo por la incorporación de todos a los cada vez más desprestigiados procesos electorales.

A futuro, es evidente la necesidad por configurar una *Convergencia Nacional Opositora* capaz de articular, acrisoladamente, una inteligente combinación de tácticas de lucha contra el nuevo régimen de alternancia, que no ha traído transición democrática alguna. Su condición tendría que ser, se participe o no en las elecciones venideras, pelear en contra de las nuevas mayorías electorales - representadas ahora por Acción Nacional- en cada una de las trincheras de la lucha popular que debe mantenerse ininterrumpidamente. Desde la vía electoral, hasta las expresiones armadas de corte guerrillero y las diversas formas que existen entre ellas, poniendo el énfasis en la creciente lucha civil y popular que ya aparece por doquier frente a cuestiones tales como la contrarreforma hacendaria, la suplantación de la Ley COCOPA con la pseudo Ley Bartlet-Ceballos-Ortega.

Un claro obstáculo de gran complejidad en la construcción de tal iniciativa, aparece como indudable. Mientras el zapatismo avanza en consistencia, mostrando inalterada su preocupación por recuperar a la *ética* para la *política* y desatando movilizaciones inéditas como la propia *Consulta* en su momento y la *Marcha por la Dignidad* hacia el DF, los partidos políticos formalmente definidos como de "oposición" -el PRD recientemente- ofrecen un espectáculo lamentable que los evidencia y hace dudar de que se encuentren a la altura del enorme reto que tienen enfrente. No es poco lo que la *partidocracia* debe procesar en la lógica de revertir sus vicios y sus antidemocráticos defectos, y sí muy reducido el margen de tiempo antes de *rupturas sociales* de pronóstico reservado. En cualquier caso, la causa indígena y la perspectiva democrático-radical que el zapatismo (aunque no solo él) representa, en alianza con la sociedad civil democrática, con o sin los partidos políticos, persistirán pese a todo enarbolando un lugar en México para los originales de estas tierras. La lucha indígena ha resurgido desde 1994 para recordarnos lo que somos, de dónde

venimos y por qué su destino es el nuestro. Pero también, para luchar por *democracia, libertad y justicia*; por *autonomía, autogobierno y autogestión*, con todos aquellos que contribuyan a que estos conceptos se materialicen en el mundo real, de manera genuina y verdaderamente, más allá de los ciclos y los tiempos electorales del *reloj sexenal* y las aviesas ambiciones que lo caracterizan.

C).- LA MARCHA ZAPATISTA DE LA DIGNIDAD A LA CIUDAD DE MÉXICO Y AL CONGRESO DE LA UNIÓN

El segundo momento sobre el que interesa referirnos en el presente *poscriptum*, ha de ser la lectura e interpretación de *la Marcha Zapatista de la Dignidad* a la ciudad de México y al propio *Congreso de la Unión*.

Puede afirmarse que la trascendental movilización que el EZLN desarrolló a lo largo de varios estados de la república con su *Marcha de la Dignidad*, para culminar en el *Zócalo* de la gran *ciudad de México* el pasado 11 de marzo del año 2001, demostró a propios y extraños el gran *consenso social* que existe alrededor de la causa zapatista y el enorme apoyo popular a favor del *reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura indios*. Pero gran *consenso social* aquí no quiere decir, ni mucho menos, *consenso pleno*. Hoy es más evidente que nunca que son precisamente los *partidos políticos* de la derecha rampante representados por el PAN y los dinosaurios vestigios del añoso PRI, quienes aparecen como los opositores políticos más decididos a que la *Ley COCOPA* sea el contenido esencial de la nueva reforma constitucional democrática demandada por el EZLN y el movimiento indio todo.

Sin embargo, no por ser tan resuelta la oposición panista y priísta a la *Ley COCOPA*, resulta correcta ni mucho menos sino precisamente lo contrario. Podemos decir, sintéticamente, que la

oposición del PAN y del PRI a la reforma constitucional que propone la Ley COCOPA, se equivoca por lo menos en dos cuestiones sustantivas, más allá de su reaccionaria e ilegítima oposición a ella: en principio, la oposición de estos partidos se equivoca en su juicio de que el crecimiento de las diferencias grupales que emanan del amplio mosaico pluriétnico existente en el país se contrapone a los *derechos individuales*.

En segundo lugar, yerran cuando afirman -presos de la subjetividad de que se encuentra impregnada su postura- que las *autonomías regionales* pondrían en tela de juicio la *unidad nacional* del *pacto federal*. En uno y en otro caso, no es así.

Tales argumentos, hay que decirlo, no son nuevos. Frecuentemente hemos escuchado afirmár, siempre desde la *razón demoliberal capitalista* o desde la *ideología conservadora*, que los *derechos* que se ejercen en *colectivo*, se oponen radicalmente a los derechos ejercidos por los *individuos*. Estos argumentos son rotundamente falsos y han venido obturando el camino de la paz con justicia y dignidad demandado por el *xapatismo orgánico*, el CNI y el mundo indígena en su conjunto.

Desde mi punto de vista, no existe -ni puede existir- otra forma legal y legítima de ejercer un *derecho individual* más que inscrito dentro del marco convivial de una cierta comunidad cultural colectiva e, incluso, autónomamente concebida. Si bien se analizan las cosas, podemos afirmar que con la elevación a rango constitucional de los derechos y la cultura indígenas, de lo que se trata, esencialmente, es de agregar al actual marco normativo de los *derechos individuales* -merced a una imaginativa *técnica jurídica*- otro tipo particular de derechos, precisamente los *derechos colectivos*, definidos en lo fundamental por la pertenencia y la libre adscripción de los individuos a una comunidad dada, de tal manera que los indígenas, sin

menoscabo de derechos y obligaciones de los individuos en general, puedan detentar una suerte de "ciudadanía dual".

¿Qué quiere decir esto? Centralmente, que los indígenas, precisamente por ser indígenas, debieran gozar de aquellos derechos ya garantizados en la letra misma de la Constitución Política en cuanto individuos, como todos, y al mismo tiempo, de una nueva forma de derecho colectivo dentro del contrato social que emana de su *peculiar circunstancia cultural*, que se deriva de la existencia de sus lenguas, sus usos y costumbres, sus tradiciones y, consecuentemente, de sus territorios en un marco real de *autonomía*.

La incorporación de un nuevo marco legal en la Constitución de orden colectivo, sin quitar ni un ápice de todo aquello implicado en el derecho individual, permitiría la mutua coexistencia no contradictoria entre *derecho individual y colectivo*, y vendría a resolver positivamente las cosas en contrario a la visión ideológica que hoy sostiene la aparente "irreconciliabilidad" entre un plano del derecho y otro. No verlo así, como es evidente que no lo ven ni el PAN ni el PRI, imposibilitará la paz con justicia y dignidad en Chiapas y en todo México; no permitirá resolver favorablemente la *reforma constitucional* (como no ha ocurrido) y evitará así el cumplimiento de las tres señales mínimas exigidas por el EZLN para dialogar en la lógica de resolver un conflicto que — como he dicho— lleva ya siete años en la palestra política y por el cual han pasado, ya, tres administraciones neoliberales en la presidencia, desde Salinas y Zedillo, hasta arribar a la actual con Fox. Creo que, de concretarse el escenario descrito, las preguntas que el movimiento zapatista en general y del EZLN en particular deben hacerse, son las siguientes: *¿qué sigue? ¿Cómo evitar que la Marcha Zapatista por la Dignidad, que tuvo un importante contacto directo con cientos de miles de mexicanos indígenas y no indígenas a lo largo de su periplo desde el sureste al centro del país, no quede circunscrita a una pura movilización coyuntural y*

pasajera que no deje iniciativas de amplia convergencia orgánica para la resistencia, al lado del más amplio plexo de organizaciones sociales, civiles y populares, indígenas y no indígenas?

Estas preguntas son importantes, dado que los argumentos torcidos de quienes se oponen al reconocimiento de los derechos y la cultura indios, y por tanto se resisten a otorgar una "ciudadanía dual", bien podrían coadyuvar a la *balcanización del país*, situación en que podría caer México, en los términos señalados por el *Subcomandante Marcos* en la entrevista que el periodista *Scherer* le hiciera para *Proceso* y *Televisa*²⁰⁹.

Afirmar que los *acuerdos de San Andrés*, son ahora y no después, implica no sólo rodear de solidaridad al EZLN tras su larga gira hasta la ciudad capital y el propio *Congreso de la Unión*, sino que implica, además, el aprovechamiento de la situación de alta cuota de atención de la sociedad civil al conflicto, para aterrizar en las iniciativas orgánicas que pudieran darle permanencia a un imaginativo y denodado esfuerzo de organización activa y movilizadora de alcance nacional, capaz de crear la suficiente presión social que culmine con el reconocimiento constitucional de la reforma con base en la Ley COCOPA y no en la desatinada e impertinente pseudo "Ley" sustituta fatal que ha nacido muerta. Adicionalmente, esto significa poner a prueba al régimen foxista, con su tan cacareada "transición democrática", pues lo que está por verse es si la nueva geometría política nacional puede permitir que la reciente ofensiva política del EZLN con su largo periplo se exprese en la búsqueda por irrumpir, en el plano de la política social, ciudadana y democrática radical. A la postre —y a pesar de los congresos estatales dirigidos por el PRI o el PAN— *no elevar a rango constitucional la iniciativa en materia de derechos y cultura indígenas, estará indicándonos, inequívocamente, que la clase política y el Congreso de la*

Unión no están sabiendo descifrar el momento, y emitiría señales muy claras de la cerrazón de la vía política como camino civil, pacífico y democrático para resolver el histórico diferendo y la deuda de la nación con sus pueblos originarios.

**CONCLUSIONES PROVISIONALES A UN PROCESO DEL TODO
INCONCLUSO
(EPÍLOGO)**

CONCLUSIONES PROVISIONALES A UN PROCESO DEL TODO INCONCLUSO (EL DIFÍCIL CAMINO DE LA PAZ)

Hemos arribado, tras los cinco capítulos anteriores, divididos en las dos partes constitutivas del presente *ensayo politológico de investigación*, al momento final, que nos obliga a ofrecer un pequeño conjunto de *conclusiones* capaces de recapitular algunos elementos esenciales de un *proceso* que, como el de la *revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI*, está del todo *inconcluso*.

Por esa misma razón, como conclusiones, no pueden serlo sino de manera provisional, en la medida en que su *desenlace último* está todavía pendiente. Nada hay de manera definitiva aún, más allá de sus enormes lecciones y de la riquísima experiencia que el proceso ha dejado con su esclarecedora cauda. Mucha agua ha corrido bajo los puentes, desde aquel primero de enero de 1994 en que el EZLN declarara la guerra a un *régimen* que, presa de sí mismo, en ese momento de imagológicos manteles largos *telecianos*, se afanaba en la consumación de la calamitosa *imposición neoliberal*, una de las principales causas determinantes de la emergencia del *fenómeno revolucionario* campesino-indígena insurgente representado por el EZLN.

Hemos aprendido, casi todos en la sociedad mexicana de fines del siglo XX y de inicios del XXI mucho, gracias al proceso aquí estudiado: organizaciones sociales, civiles y populares; partidos políticos y medios de comunicación; politólogos y políticos, viejos y nuevos; e, incluso, tal vez quienes más hayan aprendido sean los propios campesinos-indígenas insurrectos del EZLN, pues han dado, al país y al mundo, una invaluable lección de dignidad, que constituye, además, una ejemplar búsqueda de las alternativas políticas y sociales que la nación ha venido demandando con urgencia y que requiere

materializar cuanto antes. Fueron los indígenas, en el pasado reciente y en el ancestral de resistencia, pioneros en esa búsqueda. Están ahora y seguirán siéndolo a futuro en cuanto actores y protagonistas directos de la *revolución zapatista* que representan, los portadores en su sangre y con su carne de una *esperanza cardinal* en favor de una *nueva arquitectura de democracia, libertad y justicia* para nuestro México todo. *No han ganado nada todavía* y, sin embargo, *¡cuánto se han dado a sí mismos en el acto rebelde de entregarnos tanto por medio de su lucha ejemplar!*

No obstante, al seno de la sociedad política nacional, un sector esencial del conflicto parece *impermeable a todo aprendizaje: el Estado mexicano*. Los tres *regímenes neoliberales* que han tenido que encarar el conflicto, el de *Salinas de Gortari*, el de *Zedillo Ponce de León* y el del “*cambio*”, con *Fox Quesada*, se parecen como tres gotas de agua en muchos planos de las respectivas formas gubernamentales que encarnaron históricamente. Se parecen, por ejemplo, en la ineptitud, la gran irresponsabilidad y la enorme torpeza con la que han encarado un conflicto que nunca lograron comprender, ni que jamás han deseado en los hechos resolver.

Para poner el énfasis en el caso del gobierno actual, producto de la primera derrota electoral para el viejo *partido de Estado* en más de siete décadas, no entiende como sus antecesores —tozudo como ha demostrado ser— lo que es la *legitimidad en el ejercicio del poder*. Vicente Fox no ha cedido nada aún a los justos reclamos zapatistas y ahora de todo el México indio, y sin embargo no cae en cuenta de *¡cuánto ha perdido —sólo en un año— en su inexorable desencuentro, incluso con el electorado que lo eligió!*

La posibilidad de legitimarse de alguna manera, por la vía de satisfacer de cara a la *sociedad civil* al menos algunos de los reclamos zapatistas la echó definitivamente por la borda histórica al desconocer —sí, también él—, los *Acuerdos de San Andrés, que habían*

servido como base para la síntesis que logró madurar la hoy soslayada Ley COCOPA. De ahí que, pase lo que pase, nada será ya capaz de evitar su condena histórica ulterior. Lejos de razonar, el nuevo régimen neoliberal y blanquiazul hace marketing imagológico en los medios y reacciona con las artes de una política profundamente antipopular.

El nuevo régimen foxista percibe el fuerte desgaste en el *plano comunicativo* de su discurso, precisamente en donde el EZLN, con su inagotable capacidad de iniciativa política, ha demostrado tener *proyecto* al ofrecer las *alternativas* que el sistema político mexicano ignora y no ha querido aceptar. El nuevo régimen se sabe cuestionado en su *principio de autoridad*. Ello explica además dónde están los límites políticos que lo obligan a atrincherarse irremediablemente, para responder con el único recurso último que le queda para mantener sin reconocimiento los acuerdos de San Andrés: el *lenguaje de la demagogia y la mediatización como preludeo de una larga represión anunciada que podría materializarse ante la respuesta que podría sobrevenir —tarde o temprano— del mundo indio, una vez que el Congreso de la Unión ha aceptado el esperpento de pseudo “Ley Indígena” con la que se ha suplantado a la Ley COCOPA por la mayoritaria votación vía los congresos locales, aunque con gran oposición de estados clave por su porcentaje de presencia indígena.*

El *neoliberalismo mexicano*, que nada tiene de *social*, se ha manchado una y otra vez las manos que tiene, históricamente, tintas en sangre indígena. Lamentablemente, ocho años después, todo indica que seguirá por esa vía arriesgando al país a una *guerra fratricida entre mexicanos y cavando su propia tumba: la tumba del “nuevo sistema político”, representado por el gobierno de alternancia neoliberal conservadora de Vicente Fox.*

A ocho años de la aparición pública del EZLN, por lo demás, *¿quién puede dudar de su enorme contribución a favor de un cambio histórico político-democrático para la nación?* El EZLN, en cuanto resuelto

partidario de la *democracia radical* (vale decir, *democracia política*, sí, pero también *democracia económica* y *democracia social*), ha coadyuvado a alentar un conjunto sustantivo de *nuevas prácticas políticas*, que han actuado como una rica indagación empírica sobre el rumbo por el que se encuentran las dilatadas alternativas sociales. Su discurso político, y en particular el del subcomandante insurgente zapatista *Marcos*, han logrado esgrimir implícitamente una pertinente y brillante crítica a las *implicaciones elitistas* contenidas en la *teoría liberal* de la *democracia representativa* (además puramente *procedimental*), en muchos sentidos envuelta ya en una *crisis sistémica* que parece conducir a su discurso a un callejón sin salida. Es el caso del refugio weberiano en la justificación discursiva de la "*democracia posible*", que, por enarbolar este *alucinado refugio institucional*, culmina haciendo a la *democracia real y efectiva* una *pura utopía nunca realizada y también irrealizable*.

Por eso, entre otros aportes, *la revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI* ha contribuido decisivamente —como objeto de estudio para toda la teoría social y la propia ciencia política— en la maduración de una nueva forma de concebir una *revolución política*, que se ha propuesto como finalidad "*cambiar la manera de cambiar*", bordeando —en lo posible y con no pocos caídos— la tradicional e inexorable ruta de la sangre y el fuego como algo inevitable. ¿*Por qué revolución de nuevo tipo?* Porque *reformula y concibe* a la *democracia* misma desembarazándola del exclusivo contenido propio del paradigma liberal, y la prefigura como una categoría problemática del análisis que persigue definir la *democracia* a partir de una acepción *original* y un *nuevo contenido* que la radicalizan. Y claro, sin que ello signifique dejar de contemplarla como una *democracia posible*, en el aquí y ahora de nuestro pesado tiempo histórico.

La democracia radical no es *utopía*, sino una *nueva forma de entender alternativamente a la democracia*, como hemos visto en el capítulo

tercero. *Revolución de nuevo tipo*, además, porque se armó para buscar políticamente una *paź con justicia y dignidad y no el poder*.

Elemento adicional de la breve recapitulación conclusiva que ensayo, tiene además que ver con el hecho de que el discurso político del EZLN ha logrado aportar un conjunto de elementos esenciales para el establecimiento de una *nueva síntesis emancipatoria* que, no obstante, carece de pretensiones totalizadoras. Esto, ya de por sí, convierte a la *revolución zapatista* en un *fenómeno antiautoritario* no muy distante de las formas frecuentemente demandadas por lo mejor del *movimiento anarquista libertario* (y varias de sus demandas referenciales: *autonomía, autogobierno y autogestión*).

Para tal efecto, su vehículo esencial no ha sido el recurso de *las armas* (elemento epifenoménico de su vocación transformadora), sino *las palabras o, si se prefiere, su singular discurso político*. De ahí que tenga tanta razón Carlos Montemayor cuando sostuvo que “*el EZLN fue el primer movimiento guerrillero en el México moderno que conquistó, desde el primer día de su aparición, un espacio permanente en los medios de comunicación*”²¹⁰, como ya se dijo en el cuerpo central de la tesis.

De esta manera, el *cambio discursivo* que el EZLN encarna, con respecto a las viejas *tradiciones guerrilleras* de antaño, no podía sino expresarse —además de como singular *revolución política* inconclusa que es— como una refrescante *revolución comunicativa*, que proyecta lo radical de su lucha en el manejo de un programa de reivindicaciones cuyo centro y corazón estriba en su comprensión empírica de la *democracia*, como una *nueva forma política de la ética* y que ha sabido, por méritos propios, granjearse a la *opinión pública nacional e internacional*. El zapatismo, por ende, ha sido en el México de fines del

²¹⁰ Carlos Montemayor. *Chiapas: la rebelión indígena de México*. Ed. Joaquín Mortiz. México, 1997. p. 169.

siglo XX y de inicio del XXI, el artífice de la conducción del complejo proceso político nacional hacia la *reformulación de la política* en lo que a *métodos y reglas de acción* se refiere.

Además, cuando el discurso *político-revolucionario tradicional* había logrado caer en el descrédito, en parte por el derrumbe de los países mal llamados del "*socialismo real*", el EZLN les recordó a muchos *por qué rebelarse es justo*. Tal vez por eso causan tanta admiración los zapatistas. En un contexto tan adverso para toda *causa emancipadora* por el agresivo poder hegemónico global que a escala planetaria padecemos, los zapatistas irrumpen para contradecir a los *tiempos conservadores* y postular con su "*palabra verdadera*" un *discurso político* pleno de sentido.

La *revolución zapatista de inicio del nuevo siglo*, oxigena vivificantemente el *discurso en crisis* de la *vieja izquierda*, y no sólo de la *mexicana*, en tiempos que erráticamente han sido definidos como de "*fin de las ideologías*", alertando a todos sobre su pertinencia, la de una *izquierda democrático-revolucionaria*, pues quien afirma haber "*abandonado toda ideología*" importa a la conciencia social del nuevo siglo la más falaz e impertinente ideología de todas.

Pero no sólo en el discurso, sino en los hechos mismos, la *revolución zapatista* emblematisa lo mejor de la *lucha social*. Representa, en la *esencia histórica nacional*, una creativa continuación de todo el caudal de esfuerzos y luchas populares procedentes de dos tradiciones principales en México y que, surgidas "*del abajo social*", se han librado con fines de genuina *emancipación*. De un lado, está la tradición de un largo y añejo ciclo heredera de una *historia de rebeldías y sublevaciones agrarias e indígenas* desde los tiempos de la *Colonia*, asociadas a la *tenencia de la tierra*, sí, pero también —dato cardinal este— a una suma de reivindicaciones de elemental *justicia social*, del modo más ampliamente entendido.

Se trata, en este caso, de un conjunto secular y casi ininterrumpido de movilizaciones y luchas en defensa de la *comunidad agraria* contra la excluyente imposición, precisamente, de la *modernidad capitalista*. De otro lado, está la *tradición de lucha democrático-popular mexicana* que se libró a todo lo largo de la segunda mitad del siglo XX. En esta segunda tradición, han estado implicados movimientos de varia índole: desde el *movimiento obrero de los ferrocarrileros* del 58; el *movimiento agrario jaramillista* del 62; el de los *médicos* del 66; los del 68 y 71 *estudiantiles*, que pedían democracia y que fueran golpeados arteralmente por el Estado.

Inscrito en esa tradición, están también el de las voluntariosas aunque desesperadas *respuestas guerrilleras* de los setentas, que advertían entonces la cerrazón de otras vías para la lucha social y popular ciudadanas; también, las mismas movilizaciones espontáneas que, al margen del gobierno, se dieron para brindar solidaridad a los damnificados y para reconstruir la capital del país tras los *terremotos del 85*; el de la propia *insurrección cívico-electoral* del 88, etc.

Lo importante, en este sentido, es que se trata con todas ellas de *luchas conectadas históricamente*, de largo aliento y vinculadas —tal vez inadvertidamente entre sí—, por un reclamo y sustantivo principio convergente todavía inalcanzado: su inclinación verdadera en favor de *democracia para todos los mexicanos*. La lucha del EZLN, pese a sus muy particulares rasgos definitorios, que la hacen única, original y distinta a cuantas le han precedido, no escapa a tal condición reivindicatoria, que es convergente y heredera de ambas tradiciones de lucha, en el crisol de su síntesis.

Desde el fraude electoral del 88, hasta la aparición del EZLN en 1994 —y más allá de estas fechas—, los acontecimientos que han venido precipitándose en racimo, ocurren a una velocidad que parece exceder la capacidad de reflexión de quienes, de una forma u

otra, sea como actores, víctimas, testigos, intérpretes o como promotores, hemos intervenido en ellos. Por lo tanto, fenómenos como la *quiebra de la institución presidencial*, las cada vez más frecuentes *derrotas electorales del priísmo*, la irrefrenable tentación del régimen por hacer del *fraude electoral* un recurso permanente (incluso del nuevo régimen foxista), la *política económica* que se ha mantenido no obstante el generalizado repudio en su contra, los “*pactos económicos*” que han fracasado, el TLC y los millones de desempleados que ha producido y que seguirá produciendo, el propio proceso de *privatización de los bienes de la nación a las que le ha sucedido la desnacionalización del sector financiero del país* y de los *servicios públicos esenciales*, la timorata aunque rimbombantemente definida “*reforma del Estado*” en complicidad con la *partidocracia*, los nunca esclarecidos *crímenes de Estado*, la elevación de la *Iglesia Católica* a un primer rango de protagonismo político, las *intrigas palaciegas* que han logrado adquirir la grotesca y tragicómica dimensión de “*alta política*”, así como las numerosas *contrarreformas a la Constitución de 1917*,²¹¹ y que suman más de 400, entre otros muchos hechos, conforman el *fin de una época* y abren los tiempos a otra *nueva*. Refieren un proceso que no resulta exagerado definir como el de un “*caldo de cultivo*”, ya larvado y en acelerado proceso de maduración, de un proceso en camino hacia “*otra Revolución Mexicana*” (aunque del “*nuevo tipo*” a que nos hemos referido ya aquí antes) y de la que el EZLN es su principal impulsor, aunque no el único en el país.

211

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, emanada del Congreso Constituyente de 1916, ha sido sometida a tal cúmulo de contrarreformas que no es incorrecto decir que hoy es una Constitución desfigurada. Lo que ha sucedido con ella desde 1982, a fin de adecuarla con el agresivo proyecto neoliberal, conforma una auténtica deformación del Estado Social Mexicano, realizando ya sea al margen del orden constitucional o modificando éste de manera ilegítima, toda una desarticulación que la reduce a precarias condiciones de existencia, bajo las cuales ya no puede cumplir sus atribuciones ni realizar eficazmente sus funciones. Esta es, a final de cuentas, la razón por la que se plantea la conveniencia de convocar a un nuevo poder constituyente. Como lo ha dicho el EZLN: “no se trata de ‘reformar al Estado’, sino de refundar la nación”.

En el México del nuevo siglo resulta incontrovertible la afirmación que señala como evidente la existencia de una *crisis terminal* del añoso *sistema presidencialista, posterior al derrumbe de la otrora dictadura del partido único de Estado* (el más longevo en la historia mundial del siglo XX). En cuanto que crisis, pone en el debate contemporáneo la necesidad de un profundo y radical esfuerzo de *cambio democrático-popular*, que resulta distinto al ya muy cuestionado *paradigma demoliberal capitalista*,²¹² y que vive también su propia crisis interna en las mismas economías capitalistas industrialmente avanzadas de Norteamérica y Europa, tras del derrumbe y desintegración de los *regímenes estatalistas* del pasado y la ulterior caída del *Muro de Berlín*.

Superar la *crisis*, por ello, no puede sino significar la necesidad de trascenderla en favor de un cambio de real contenido democrático, mucho más allá del acotado "*cambio*" presidencial foxista. Para hacerlo, se impone la necesidad de comprender tal crisis a fin de determinarla. Se trata de superar la inmediatez en el análisis que impone la coyuntura —cuando lo *importante* cede su lugar a lo *urgente*— para avanzar hacia la definición conjunta del *nuevo proyecto de nación* con que el país ha amanecido al nuevo siglo XXI y al milenio que comienza. Sólo de ahí podrá emerger la *alternativa* que madure, para México, una *teoría del poder constituyente* adecuado a nuestras propias circunstancias históricas y sociales. Como *aporte axial*, esto ha sido planteado, antes que nadie, por el EZLN, que ha sabido entender a nuestra historia patria, pese a la inequidad y el autoritarismo existentes, como un *proceso de liberación integral*.

La *visión política del zapatismo*, aquella que ha encarnado en su *discurso político*, es una —tal vez la más vital entre otras— de las visiones

que se debaten y confrontan para la *diversa y plural nación mexicana* de principios de siglo. La disyuntiva "*transición o ruptura*" son las alternativas que se barajan desde las resistencias. Parece claro que, si el poder se mantiene reacio a la *transición pacífica y promueve una mera alternancia* en el poder, la fuerza de la inercia mayoritaria por el cambio de fondo podría derivar en el estallamiento de otro *capítulo violento* del proceso en curso, el cual, como he dicho, se encuentra del todo *inconcluso*.²¹³

El zapatismo es, así, *la expresión política opositora más avanzada* en el país contra el *régimen neoliberal*, que no es otra cosa que *capitalismo salvaje* (*ayer representado por el PRI en el poder, hoy por el PAN*). A contrapelo de los signos dominantes, en medio de derrotas parciales o totales de los movimientos resistentes de México y el mundo, uno de los más significativos aportes del EZLN ha sido el de revivir la esperanza vital por una *lucha de liberación social*, cuya mayor cualidad radica de la legitimidad que le proporciona el pelear a favor de cosas con las que casi todos los mexicanos están de acuerdo, y que obligan a acompañar la lucha ahí donde no se ha logrado la concreción de

²¹³ Muro, el paradigma liberal capitalista vive su propia crisis. Cfr. *Después del liberalismo*. Ed. Siglo XXI, Mex., 1996. Dada la *cerrazón gubernamental*, su *vocación represiva* y el calentamiento social que produce seguir manteniendo cerradas las compuertas de la *transición democrática pacífica*, el sistema político mexicano le ha venido otorgando argumentos al silencioso, creciente y generalizado escenario en el que están proliferando los *agrupamientos político-militares de corte guerrillero*. ¿Cómo sostener que esa vía no es la correcta ni conveniente para el cambio democrático con el hermetismo y la ceguera neoliberal y cuando otras vías se cierran para la izquierda alternativa? El surgimiento de *insurgencias armadas* de distintos signos y características, se quiera o no, forman parte ya, y nuevamente, de la *geometría política del país*, mucho más allá del EZLN. Es el caso del EPR en cuanto fusión original de 14 agrupamientos, cuyas ramificaciones se extienden a Guerrero, Michoacán, Oaxaca, Puebla, Veracruz, Chiapas, Estado de México, Guanajuato, San Luis Potosí y Tamaulipas. Pero, además del EPR, existe un racimo todavía difuso de otras guerrillas todavía incuantificables con exactitud. Es el caso del *Ejército Revolucionario Insurgente Popular* (ERIP) en Sonora, Baja California, Chihuahua, Coahuila, Durango y Nuevo León; del *Comando Clandestino Indígena de Liberación Nacional* (CCILN) en Oaxaca; ahí mismo y en Guerrero, de las *Fuerzas Armadas Clandestinas de Liberación Nacional* (FACLN). Además, está también documentada la existencia en libros, revistas, periódicos, boletines y comunicados, la existencia de otros grupos guerrilleros más, como los siguientes: la *Milicia Insurgente Zapatista de la Sierra Gorda* (MIZ-SG); el *Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente* (ERPI) como aparente escisión del EPR en Guerrero; las *Milicias Insurgentes-Ricardo Flores Magón* (MI-RFM); los *Comandos Armados del Sur* (CAS); las *Fuerzas Armadas de Liberación Para los Pueblos Marginados de Guerrero* (P.AL/PMG); el *Movimiento Popular Revolucionario* (MPR), y un largo etcétera.

reivindicaciones tan elementales como son *la democracia, la libertad y la justicia* en nuestro país.

Frente a la inconsciente pasividad cómplice de muchos, la rebeldía zapatista formó un contraste con su esperanza y voluntad de lucha contra el panorama de corrupción generalizada que parecía imponerse inamovible. De hecho, la lucha del EZLN, desde el principio, tuvo la cualidad de dejar en claro que se trata con ella de una lucha popular prolongada de nuevo tipo y que encarna una *revolución en acto*. *Revolución* con el lenguaje y el contenido preciso de su significado, siempre acompañado por la congruencia de sus actos. De ahí que con su declaración de guerra al grito de *Ya Basta* en contra del gobierno y el ejército, fue capaz de conducir a la nación a una situación que antes de 1994 se antojaba imposible y que hoy transcurre, imprevista en su desenlace, a un terreno donde aflora un alto grado de irracionalidad de parte del *Estado mexicano* o, en específico, del actual *gobierno foxista*. *Acteal* en Chiapas, dos años antes en *Aguas Blancas*, así como en *El Bosque* y en *El Charco* después (también en Chiapas y Guerrero), así lo han ratificado.

Los *términos* de las demandas del EZLN, su propia denominación, su manera de dirigirse al *gobierno* y al *pueblo*, su *invocación a la historia* y la *ética de su intención política*; su fundamentación en una sólida *tradición filosófica*, su apego a *principios generales de derecho*, su velo de misterio y su innegable (necesario y válido) *romanticismo*, cuyo *voluntarismo* enlaza su lucha con la de idealistas de otros tiempos, dispuestos al sacrificio ante el dolor de su pueblo, configuran un *campo semántico* de fuerte atracción que es parte de su "*revolución comunicativa*" y que resulta incomprensible e inaceptable para los estrechos límites del *utilitarismo pragmático oficial*. Utilitarismo este, por cierto, que en su lenguaje frío e impersonal encuentra amplio espacio para desplegar su más refinado

pensamiento, acorde con la satisfacción de las más estrictas exigencias de la "precisión" burocrática, cuyos intereses particulares quedan torpemente disfrazados.

El lenguaje del EZLN, como todo *lenguaje revolucionario*, invoca al pasado en que se inspira, para crear el futuro que se desea, pero dando al momento actual de la lucha todo el amor, y al sacrificio, el valor y el peso de la eternidad a la que todo romántico aspira. Como *discurso político* acude a valores intangibles como el de "dignidad", que no encuentra traducción en el lenguaje rígido de la *tecnoburocracia neoliberal*; convoca a las conciencias sin ocultar su contenido, afanado en arreglar los asuntos humanos para reencontrar a una *colectividad libre*, bajo la *democracia* y en un *sistema social con plena justicia*. Es, como vemos, un *discurso nuevo*, que arraiga en la historia y la cultura de México, y rescata refuncionalizadamente, en concordancia con el actual momento y circunstancia histórico-concreta, el *proyecto social de la Revolución Mexicana* de 1910-17, nunca logrado plenamente. La *solidaridad internacional* (equivocamente combatida por el régimen preñado de su enfermedad xenofóbica), que este lenguaje ha generado para el EZLN y para la causa indígena, no sólo de Chiapas, sino de México todo, así como la fascinación que ejerce sobre poetas y filósofos, tanto como en los hombres comunes, hablan en nombre de la razón a la que apela.

Si el gobierno ha perdido la *lucha política* desde el momento inicial del diálogo mismo, se aclara por qué ahora Fox mantiene incumplidos los *Acuerdos de San Andrés*. No los cumple, además de porque cuestionan el proyecto de *integración subordinada del país a los intereses del capitalismo globalizador*, porque en parte ni siquiera los comprende en su real y profunda implicación. El neoliberalismo priísta firmó un documento que decía "*autonomía*" y, al percatarse de que la autonomía obliga a una *forma*

democrática de gobierno, con federalismo verdadero, con municipios libres autodeterminados, se asustó y reuló hacia la crisis del diálogo conocida y vigente hasta hoy, incluso después de la Quinta Declaración de la Selva Lacandona.²¹⁴, y de la entrada de Fox -hace ya más de dos años- en Los Pinos.

Las estrategias planteadas, los comunicados, los preparativos y el patrón conductual de las partes, las vestimentas, los cálculos de tiempo, todo cuanto ha venido sucediendo, presenta la paradoja de asistir a una suerte de *espectáculo* donde seres humanos con el rostro cubierto son identidad verdadera, mientras fantasmas son quienes aparecen del lado oficial con el rostro descubierto, lo que ha desnudado a entes grises y amorfos, carentes de identidad. Llamam a escándalo porque los funcionarios no son capaces de reconocer el rostro de lo humano tras del *pasamontañas* que ha adquirido el *fuerte peso simbólico de la rebeldía*. Sus encuentros, tal vez suspendidos definitivamente, o al menos hasta que el gobierno cumpla con las condiciones para reinstalar el diálogo, marcan la distancia que existe entre quienes cumplen su misión en la historia, comprometiendo en ello la vida misma, y quienes -muertos en vida- intrascendentes y anónimos, cumplen un trabajo del cual esperan su pago. La distancia no permite el *diálogo* que es, antes que nada, *confluencia de diálogos*.

La sinrazón no sabe escuchar, ni desea cambiar. Se supone "autoridad" y espera esquizofrénicamente ser obedecida en sus despropósitos. Sólo la fuerza multiplicada de la razón crítica antineoliberal podrá imponer la esperanza democrática al principio de autoridad que alimenta, por encima del miedo que ha creado en la sociedad civil, la posibilidad de guerra y la represión, al vacío escepticismo.

²¹⁴ La *Quinta Declaración de la Selva Lacandona*, dada a conocer el 21 de julio de 1998, contenía la *iniciativa política* de someter a *Consulta Nacional* la *Iniciativa de Ley Indígena de la COCOPA*, que recogió los *Acuerdos de San Andrés*, y

En otro orden de cosas que conviene señalar en la recapitulación conclusiva que ensayo, habría que decir lo siguiente: no se pueden abrigar dudas ya, tras el colapso de los incorrectamente definidos como "*países socialistas*" de Europa centrooriental, así como de la ex-URSS, y en medio de la dramática reactualización planetaria de los peores momentos de la historia capitalista, que los tiempos que vive el mundo —y no sólo México— son *tiempos de transición*. Pero, ¿*transición hacia dónde?* No está clara la magnitud, la direccionalidad, la profundidad, ni, tampoco, el alcance de la misma. Sin embargo, luchas como la del EZLN, parecen indicar que uno de los elementos que como *idea-fuerza* preside a las mutaciones en curso, alude y se refiere al establecimiento productivo, agudamente problematizador, de una *nueva síntesis político-paradigmática emancipadora*.

Síntesis, hay que decirlo, cuyo eje tiene en la noción de *democracia radical* un genuino elemento de articulación política de nuevo signo. Tal reivindicación de la *democracia*, por cierto, parece colocarse en el más allá del capitalismo y de la pura *democracia representativa*. La nueva síntesis que cual *ave fénix resurge de entre sus cenizas* y desde la versión acotada de ella, como una pura *democracia formal*, invita a superar en el discurso y en los hechos aquella visión "superestructural" de la democracia, que como sabemos tradicionalmente privilegió "lo procedimental" de ella en el ámbito del —como dirían los angloparlantes— "*political correctness*" institucionalista. Esa visión y versión de la democracia, como se sabe, se desentendió claramente de la necesaria traducción que una democracia de nuevo tipo tendría que ofrecer en los *ámbitos "extrapolíticos"* (aunque, como he dicho ¿*qué no es político?*).

que, al resultar exitosa, obligaba al régimen a respetar sus resultados que el Congreso desoyó imponiendo la "Ley Bartlet-Ceballos-Ortega".

Nuevamente —y ello hay que contemplarlo desde países que, como el nuestro, aún no viven una democracia verdadera— “*la quiebra de las democracias*”, para decirlo con la pertinente noción de *Juan Linz*, que ya no puede seducir del todo a los espacios geopolíticos menos modernos del mundo, y reconvoca a profundizar la reflexión y la práctica en favor de un *nuevo tipo superior de democracia*, como la que he venido tratando de definir aquí como *democracia radical*.

La *democracia radical* es la formulación de una creadora *alternativa* frente a la crisis tanto del *paradigma liberal político clásico*, cuanto del *económico*. Sí, esos *liberalismos*, que originalmente arrancaron del *racionalismo optimista de la ilustración*, moldeándose durante los siglos XVII y XVIII. Liberalismos, en fin, que se plantearon la búsqueda de la felicidad, “*la mayor felicidad para el mayor número*”, como el designio de un tiempo histórico que periclitó. Recuérdese que, en sus aspiraciones, el *liberalismo* fue siempre audaz. Sus concepciones se fundaron en la *competencia de intereses individuales* y en la “*libertad*” para ponerlos en juego, en parte basándose en un erróneo entendimiento del *derecho natural* matizado por el *utilitarismo*, que se remonta a *Hobbes* y a la ya hoy descocada afirmación de que “*el mundo va por sí mismo*”, como rezaba la famosa expresión gobernado por unas supuestas “*leyes naturales*”. *Adam Smith*, por ejemplo, el gran teórico del *liberalismo económico inglés*, pensaba que este sistema daba lugar a un presunto “*orden natural*” y que conducía al incremento de la *riqueza de las naciones* —título de su obra esencial— y por tanto de la *felicidad*, como una extraña ecuación cuya incógnita no ha sido nunca capaz de despejar la historia. Según su razonamiento, podía probarse *científicamente* que la existencia de una *clase capitalista*, dueña de los medios de producción, beneficiaba a todos. Pero, con el desarrollo del sistema, se van poniendo en evidencia las inevitables contradicciones internas del sistema, en formulaciones como las de *David Ricardo* en el plano teórico y por sus propios resultados

sociales. Todo el mundo empieza a percibir que el capitalismo no produce el beneficio colectivo preconizado ni mucho menos la felicidad, sino que la explotación y la miseria avanzan al mismo tiempo que la *revolución industrial* y las transformaciones económicas de signo capitalista irrumpen, viendo que a la vez que el *trabajo*, el propio *hombre* se convierte en *mercancía*, desencadenándose un complejo proceso de enajenación social. También empieza a verse que *liberalismo* y *democracia* son, en sentido estricto, más enemigos que aliados y que el progreso no está, como los teóricos del liberalismo pretendían, ligado a la supervivencia histórica del capitalismo para toda época. Es precisamente de tal nudo de cuestiones de donde surge la búsqueda de un *nuevo paradigma político* para la *democracia* y que he dado en llamar aquí *democracia radical*, con claras connotaciones económicas y sociales y no puramente políticas, cuestión que contrasta con el de la *democracia en los antiguos* (*democracia directa*) y en los *modernos* (*democracia representativa*).

En un México nunca verdaderamente democrático, no obstante el largo y sostenido esfuerzo suyo en favor de ella, el reclamo zapatista radicalmente democrático no puede sino connotar elementos de diferenciación cualitativa con respecto a la democracia formal. En *lo político*, una implicación emancipatoria del proyecto neozapatista de contenido universal refiere que sólo una *democracia radical* —plenamente consciente y asumida por todos sin delegar sus funciones a un estamento de la clase política— podrá reconstruir el complejo tejido de los actuales vínculos sociales tan deteriorados por el pragmatismo. La *democracia radical* es, así, una *forma desenajenada de la política* en favor de la existencia liberada de las colectividades, incluso en aquellas sociedades que han logrado instalarse —con mucha más pena que gloria— en aquello que hoy suele denominarse como “*posmodernidad*”, al costo de mantener en la “*semimodernidad*” a

sociedades como las latinoamericanas en general, y como la mexicana en particular.

Y en lo anterior hay que ser enfático: para la visión proclive a una *democratización integral* como la que postula el *xapatismo*, el asunto referido a la necesidad de una *transición democrática mexicana* no se resolverá con la instalación de un *puro estado de derecho*, un auténtico *pacto social renovado*, un sistema electivo cuyo *sufragio universal* no sea impunemente defraudado ni mantenido bajo las condiciones asimétricas que siguen campeando (ingredientes todos ellos *necesarios* pero claramente *insuficientes*), sino que hay que ir mucho más allá. Tampoco se trata de sólo “*consolidar*” una mera democracia representativa, de la cual, aunque en México no se haya logrado instituir todavía, podemos decir que, ahí donde existe, se hace visible un desgaste que se significa por la escasa —y en ocasiones casi nula— participación ciudadana en las cuestiones referidas a la “cosa pública”. Este es el caso de Norteamérica y de muchos países europeos.

Además, la *democracia radical* —política, sí, pero también democracia económica, social y culturalmente hablando— es algo más también que una simple *democracia directa* (útil y operativa sobretodo en los *espacios micropolíticos*). Por ello, tal vez el concepto que más convenga a la noción radical de la democracia (una vez asumida la necesidad de diferenciarla de aquella de corte representativo) es aquel que la define como *democracia absoluta*, tal y como fuera pensada iluminadoramente por *Baruch Spinoza* en su *Tratado teológico-político*.

En el específico espacio de *pluriétnicidad indígena*, el más importante vehículo de emplazamiento de la democracia radical o absoluta es, precisamente, *la autonomía*. Se trata, en mi opinión y como señalé las cosas en el capítulo tercero, de una concepción de la democracia cuyo parentesco con el concepto genuino de *comunismo*

libertario es profundo y que dista de ser compatible con un *capitalismo* que deja de ser democrático desde el momento mismo en que lo que se somete a discusión es —precisamente— la *forma dominante de la propiedad material*.

Del mismo modo, la práctica comunitaria indígena tiene en lo *económico* otro espacio para la formulación de su propuesta emancipatoria. El camino democrático radical, aquí, no es otro que el de la *autogestión*. Si *democracia radical en política* supone el *autogobierno*, en lo *económico* presupone la *autogestión*. Así, *autogobierno* y *autogestión*, complementan a la *autonomía* como ingredientes para el impulso justiciero del ámbito comunitario que pareciera que desde la perspectiva de la modernidad excluyente no sólo no interesa alentar, sino que se pretende conscientemente avasallar.

La principal implicación emancipatoria contenida en la *revolución zapatista en el umbral del nuevo siglo XXI* está dada por el extraordinariamente notable hecho consistente en que, por vez primera, en la historia centenaria de la resistencia indígena, está adquiriendo forma completa y cabal el proyecto del *México profundo*. Gracias a la insurrección del 94, aparece en la agenda de cambio político nacional una alternativa, que es consistente y en general opuesta al proyecto dominante desde la fundación del país. ¿*Supone ello una revolución?* Desde luego. ¿*Precisa de su transición correspondiente, aunque muchos de sus rasgos hacia un nuevo constituyente tengan que ver con las formas instituidas de la democracia representativa de corte liberal?* Me inclino por responder afirmativamente, aunque hay que agregar que la clave para no redundar en una pura *democracia burguesa* de nuevo, consiste en no detenerse ahí, sino en lanzar el proyecto político que mire hacia adelante. Esto es lo que ha hecho de modo implícito el EZLN. Y va aquí una *hipótesis final que supone e implica ya al propio foxato*: el proyecto del México profundo no es fruto del repentino

surgimiento de una propuesta que a lo largo de dos siglos no pudo formularse de manera integral, sino de dos factores concretos:

En primer lugar, es producto de la *conciencia creciente en franjas de las mayorías sociales* de la necesidad urgente de oponer a la versión actual del proyecto dominante en que no tienen cabida los *indígenas*, un proyecto unificado en que se pueda acomodar, junto a la diversidad de todas las otras concepciones e intereses presentes, el énfasis de su *propio proyecto* al seno del *Estado nacional mexicano* de manera *autónoma* y en coexistencia con la diversidad del mosaico étnico nacional. En segundo lugar, el hecho de que la versión del México profundo, que era uno más entre los intentos de clausurar la vieja disputa histórica entre los mexicanos fuese manipulada paternalistamente desde el poder, tuvo un inesperado efecto contraproducente, crispándola hasta agotar la invención original del país, y llevándola al punto en que persistir en ella aparece como segura fórmula de destrucción. Por eso es que, precisamente, contra eso se levantaron los indios mexicanos.²¹⁵

El México profundo no está solamente formado por los pueblos indios aunque de ellos surgió. Pertenece a él una amplia mayoría de la sociedad nacional. Pero la minoría que forma el México que no resulta descabellado definir como "*imaginario*" crece continuamente y es cada vez más beligerante.²¹⁶ Es posible que una porción significativa de

²¹⁵ Por mucho tiempo, amplios sectores de esas mayorías rindieron su voluntad al proyecto dominante, por los "beneficios" relativos que les ofrecía, y se contentaban con no estar entre los marginados, que por su parte no tenían capacidad y fuerza suficiente para enfrentar simultáneamente a las minorías dominantes y a esos estratos de las mayorías que se habían dejado seducir por aquellas. Las filas de los marginados, que la versión actual del proyecto dominante condena de hecho a la extinción, se ven ahora robustecidas por los desechados y los desechables de las mayorías relativamente prósperas, que han perdido en estos años buena parte de los "beneficios" a que se habían rendido. Unos y otros parecen sentir ahora la urgencia de unir filas ante amenazas cada vez más cumplidas.

²¹⁶ La resistencia del México profundo impidió siempre que se realizara plenamente el proyecto del México imaginario, lo que generó una tensión incesante a menudo insoportable. Los intentos de clausurar la disputa fracasaron siempre, derivando hacia equilibrios inestables, basados en fórmulas de compromiso. La imaginación de hoy, debe convocar a una fórmula de consensos distinta a la usual.

quienes se afilian al proyecto dominante no lo hagan por su propia convicción, como expresión de sus deseos libremente expresados, sino por la errónea percepción de que no hay alternativas. La evidencia que pone de manifiesto que *sí las hay*, como lo han intentado mostrar diversas corrientes políticas e intelectuales comprometidas, tendrá, a futuro, un impacto de modificación cualitativa en la correlación de fuerzas existentes en sentido opuesto al actual ordenamiento al poder. A ello puede también contribuir el hecho de que, al transitar de su *lucha de resistencia* a otra de *liberación*, el México profundo está dando salida al proyecto que intenta concebir una *forma incluyente de democracia* que pueda sentar las bases de un acuerdo de convivencia armónica capaz de suscitar un consenso general que nunca han logrado las versiones del proyecto dominante.

En el debate público mexicano desde el año 2000 y más allá, la *cuestión indígena* es una de las más importantes asignaturas pendientes del nuevo régimen neoliberal no-priísta. Detener la *militarización* que absurdamente se busca disfrazar de "*transición democrática*", poner un alto al escandaloso *etnocidio*, desactivar la *Guerra de Baja Intensidad transexenal -ahora oculta bajo los faldones del neoliberalismo timorato y conservador del PAN y de los Amigos de Fox-* en contra de los pueblos indios, así como ganar que el gobierno foxista reconozca lo que ya firmó el Estado mexicano desde febrero de 1996 en *San Andrés*, son parte de los retos de la causa popular y del México profundo en su proceso de cambio. La transición política actual representa el *paso a un nuevo régimen*. En su contenido, de salir airoso, sería una *transición revolucionaria*; comprendería un *cambio sustancial en el liderazgo político* (en las personas y en las formas de constituirlo) así como en las

*relaciones políticas, económicas y sociales entre los mexicanos y su situación general.*²¹⁷

Una vez más —ya lo dije— y como en el pasado, se enfrentan la *tradición popular* y los *usos de las elites*, al tratar de definir las *características del nuevo régimen*. Es mayoritario el deseo social de dar ese paso en forma pacífica, apelando a los procedimientos jurídicos y políticos. Se quiere pactar la transición y evitar que el nuevo régimen se defina tras de su victoria electoral por un *golpe de fuerza*.²¹⁸ Ese fue el mandato que una sociedad civil alerta y movilizada dio al EZLN, cuando apoyó sus causas en toda su *densidad histórica*, aunque muchos rechazaran sus medios. Y es un mandato que el EZLN ha seguido acatando hasta donde ha sido posible. En forma congruente con su definición original y derivándolo en acciones pertinentes de la experiencia histórica, *se ha dedicado a impulsar espacios políticos que permitan unificar las múltiples voces del impulso popular para que éste logre prevalecer sobre el de las elites* (*Diálogos con el gobierno y la sociedad*, una *Convención Nacional Democrática*, diversos *Foros Especiales*, aquel *Foro para la Reforma del Estado*, *Encuentros nacionales*, uno *Continental* y otro *Internacional por la Humanidad Contra el Neoliberalismo*, y ni qué decir sobre la iniciativa para la constitución de lo que primero fue el *Foro Nacional Indígena* y su ulterior conformación como *Congreso Nacional*

²¹⁷ Esta clasificación de la sociedad mexicana no excluye ni evita la del pertinente *análisis de clase marxista*, sino que lo desborda. Si bien puede plantearse que el “*México imaginario*” está en general asociado con los intereses del capital y el “*México profundo*” con el de los trabajadores, no se definen por la oposición de intereses económicos sino por la determinación cultural, por la matriz civilizatoria en que se inscriben e inspiran esos dos grupos de mexicanos. Paradójicamente, en el “*México imaginario*” los trabajadores militan contra su propia causa, al asumir como propio el proyecto occidental, en que sus intereses tienden en definitiva a quedar subordinados al capital. Al seno del “*México profundo*” ocurre lo contrario, por lo que el triunfo de su proyecto sería, también, el de los trabajadores. En este caso, sin embargo, por su procedencia cultural distinta, no podría conducir al presunto “*paraíso obrero*” que los viejos socialistas ofrecían en occidente a los trabajadores y que se convirtió en la pesadilla estalinista, sino a una forma de sociedad diferente que podría retomar y reinterpretar, en la lógica de la “*nueva síntesis emancipatoria*”, diversos elementos del pensamiento socialista surgido en Europa, pero que le daría nuevos contenidos y nuevas formas en todo lo que de vigente conserva pese a sus detractores.

²¹⁸ En parte por eso es que el EZLN, a diferencia de las *guerrillas clásicas*, *no aspira al poder*, aunque sea un resuelto luchador por la *destrucción del poder existente*. No piensa el poder como algo que hay que apropiarse, sino que busca la forma de *socializarlo* como *poder del pueblo, por el pueblo y para el pueblo*.

Indígena que a la postre apoyaría la Marcha por la Dignidad Indígena del CCRI a la ciudad capital y al propio Congreso de la Unión).

Sin embargo, uno de los factores que conspiran contra el encauzamiento del tránsito actual es la gran confusión reinante. Desde arriba, en el debate público dominante, el cambio está planteado como un mero "ajuste" en la estructura vigente, para que se cumpla la pendiente asignatura indígena sin turbulencias. Se espera que al sustituir un *sistema presidencialista de partido de Estado*, por una democracia formal más ajustada a los cánones vigentes en las sociedades industrialmente avanzadas, los mexicanos podrían definir por sí mismos el rumbo de país, haciendo en su caso los ajustes pertinentes al modelo económico vigente.

Este enfoque, que comparten el *gobierno* y la *partidocracia*, aunque disputen interminablemente sobre tiempos y formas, no es sino una variante, nos parece, del *proyecto histórico de las elites*, que siempre incluyeron –aunque siempre pospusieron– el establecimiento de la *democracia formal* o *representativa* bajo distintas variantes (centralista o federalista, presidencialista o parlamentaria, etcétera.).

Con ese tratamiento de la transición, empero, tendería a consolidarse sin remedio la *contrarrevolución neoliberal* en su variante actual o en las que se promueven, amén y claramente desde la derecha, hasta la de cierta "izquierda", que hoy no es desacertado definir como socialdemócrata. Las reacciones que ello produciría en quienes impulsan un proyecto popular, que lo verían en riesgo de frustrarse para siempre y que seguirían padeciendo las consecuencias del rumbo actual, podrían propiciar un retroceso político grave agudizando el autoritarismo.

En los términos en que está planteada la *contrarrevolución neoliberal*, sólo puede seguir avanzando si acude a la fuerza y mediante la manipulación desde el Estado tal y como ha venido ocurriendo. Abrir las compuertas de una transición hacia una elemental *democracia política* sería un avance necesario, pero no culminará con ella la lucha en favor de la *democracia radical* y sus elementos de *autogobierno*, *autonomía* y *autogestión* que subyacen en el “núcleo duro” y de fondo de la propuesta emancipatoria del EZLN, y que fungen como el soporte de la tríada “*democracia*”, “*libertad*” y “*justicia*” que he tematizado en la presente tesis, y que son la cara visible y superficial de sus reclamos de fondo.

La aspiración popular no puede contenerse en la pura *democracia formal*, aunque pase por ella; las mayorías tienen su propia concepción de lo que significa una democracia. Por eso la transición actual depende en gran medida de la noción de democracia que logre prevalecer en el país. No se trata, simplemente, de un ajuste del régimen actual o de la agonía del heredero de la revolución hoy sepulto, sino de la última fase de la vieja disputa histórica entre los mexicanos. El proyecto neoliberal aún dominante y recrudescido con Fox trata de incorporarla al estilo que prevalece en el umbral del del siglo XXI, para que se enfrente sin rezagos políticos a la exacerbación de sus contradicciones propias de la *era globalizadora*. El otro, que ve en ésta una perspectiva de exclusión para la mayoría e intenta realizar no ya la *última revolución social del siglo XX*, sino la primera del siglo XXI, como es el caso del EZLN.

¿*Con qué programa y qué proyecto?* Con el de una *democracia radical, revolucionaria integralmente*, basada en los *ámbitos colectivos* desde la *comunidad*, y presentando alternativas al *capitalismo maduro* que ha fracasado y que caduca como *proyecto civilizatorio*.

Para hacer esto posible, es preciso ver con claridad hacia atrás, derivando las lecciones pertinentes de la larga y rica lucha popular. Sólo así será posible pasar pacíficamente el puente actual y empezar a construir del otro lado, con el inicio del *milenio*, la sociedad en que ha soñado la mayoría consciente de los mexicanos, desde que éstos adquirieron la condición de tales.

Lejos de las idílicas versiones que sostienen que México vive una “*transición democrática*” tras el 2 de julio del año 2000,²¹⁹ lo cierto es que hoy su sistema político se encuentra sometido a una *crisis estructural y prolongada de la forma de gobierno y del Estado que prevaleció con el priato*.²²⁰ De ahí la importancia emancipadora de la lucha zapatista. Los mexicanos tienen derecho a ser libres en el más esencial sentido de la palabra. Tienen derecho a liberarse de las opresiones que el actual sistema mantiene y agrava. La demanda democrática en el México de hoy no puede, entonces, limitarse a la definición y formulación de una compleja y elevadamente sesuda concepción de la política, la filosofía y la ética jurídica, sino que ya en nuestro país se exige la urgencia de realizaciones concretas, perentoriamente impostergables.

La democracia debe terrenalizarse. Ser capaz de alcanzar su concreción bajo la figura de un *nuevo pacto social* genuinamente democrático y de una *nueva constitucionalidad* -largamente postergada. El efecto primordial de la democratización significaría abrirle paso a una manera racional y consensual de *distribuir legítimamente el poder*.

²¹⁹ Como sabemos, el 2 de julio del año 2000, por primera vez hubo elecciones federales por la presidencia de la república en las que la voluntad popular se respetó, relativamente hablando. Al menos, se hizo claro que sin el control de los procesos político-electorales en las manos directas del partido de Estado, sus victorias dejaron de ser la mentira política más repetida por el viejo régimen que caducó, y se abrió así para la vida política de la nación una nueva etapa, ciertamente también neoliberal, pero ahora en manos de la derecha conservadora y gerencial que representa el proyecto de Vicente Fox.

²²⁰ Tal visión, correcta en mi opinión, se examina sugerentemente en el texto “*Agravio y Justicia*”, del escritor Adolfo Gilly. Cfr. Revista *Viento del Sur*, #11 de invierno de 1997.

Esta verdad elemental, que desconocen los políticos pragmáticos y profesionales, entraña una importante definición alternativa. Evitar su surgimiento sólo dará lugar a las *expresiones violentas* que contiene todo el proceso histórico en cuanto *proceso revolucionario*. Podría inundarse todavía más de sangre a la nación, lo que bien podría generar la desesperada *búsqueda violenta* de lo mismo que, por la *vía pacífica*, enarbola el *zapatismo*.

El sistema político mexicano tiene la palabra y debe decidir cómo caer: al menor costo social, civilizado y democrático, o al más alto de la *insurrección violenta*, que en un momento dado podría madurar si se conjugasen un conjunto de explosivos elementos ya presentes en la contradictoria realidad de un "cambio" que con Fox no lo fue realmente. Tal posibilidad crecerá en factibilidad de seguir el rumbo impermeable a todo cambio verdadero con que se actúa desde arriba, desde el poder, cuestionado mejor que nadie en México por el EZLN.

Cd. Universitaria, noviembre del 2002.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA CITADA O CONSULTADA

BIBLIOHEMEROGRAFÍA CITADA O CONSULTADA

FUENTES PRIMARIAS

- Avilés, Jaime y Minà Gianni. *Marcos y la insurrección zapatista* (La revolución virtual de un pueblo oprimido). Ed. Grijalbo, México, 1997.
- Bartra, Roger. "Tentación fundamentalista y síndrome de Jezabel". Diario Reforma, Suplemento Enfoque, 16 de junio de 1996.
- Bátiz, Bernardo. *Declaración*. La Jornada, 23 de febrero de 1994.
- Beas, Juan Carlos (et. al.). *Magonismo y movimiento indígena en México*. Ed. Ce-Áctil, México, 1997.
- Benjamín, Thomas. *Chiapas: tierra rica, pueblo pobre*. Ed. Grijalbo, México, 1989.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*. Ed. SEP-CIESAS, México, 1988.
- Camú Urzúa, Guido y Tótoro Taulis, Dauno. *EZLN: el ejército que salió de la selva*. Ed. Planeta, México, 1994.
- Ceceña, Ana Esther y Barrera, Andrés. *Chiapas y sus recursos estratégicos*. Revista Chipas, num 1. Coed. Era-IIIEc/UNAM, México, 1995.
- Chomsky, Noam. "El alzamiento zapatista" Comp. en *Chiapas Insurgente: 5 ensayos sobre la realidad mexicana* (Chomsky, Tiguerá, Sobrinho, Díaz Polanco, Dussel y Roberto Díaz). Ed. Txalaparta, Navarra, España, 1995.

- Chomsky, Noam, (Benedetti, Cardoza y Aragón, et. al.). *Nuestra América, Frente al Quinto Centenario*. Ed. Joaquín Mortiz-Planeta, México, 1989.
- Cockcroft, James D. *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana*. Ed. Siglo XXI, México, 1971.
- Cortina, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. Ed. Tecnos, Madrid, 1997.
- De la Grange, Bertrand y Rico, Maite. *Marcos, la genial impostura*. Ed. Aguilar, Serie Nuevo Siglo, México, 1998.
- Díaz de Huerta, Marta. *Yo, Marcos* (Entrevista). Ed. Ediciones del Milenio, México, 1994.
- Díaz de Huerta, Marta. *El tejido del pasamontañas* (Entrevista). Ed. Times Editores, México, 1999.
- Díaz Polanco, Héctor. Y López y Rivas, Gilberto. "Autonomía Regional". La Jornada, 27 de febrero de 1994.
- Díaz Polanco, Héctor. "Autonomía y racismo". Revista Memoria, num. 63, febrero de 1994.
- Díaz Polanco, Héctor. "La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el EZLN y el Gobierno Federal". Revista del Senado de la República, Congreso de la Unión, num. 2, enero-marzo de 1996.
- Díaz Polanco, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. Ed. Siglo XXI, México, 1998.
- Esteva, Gustavo. *Crónica del fin de una era (El secreto del EZLN)*. Ed. Posada, México, 1994.

- EZLN. *Documentos y Comunicados*. Tomo I, Editorial Era, México, 1994. Primera Edición con prólogo de Antonio García de León y crónicas de Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis.
- EZLN. *Documentos y Comunicados*. Tomo II, Editorial Era, México, 1995. Primera Edición con prólogo de Antonio García de León y crónica de Carlos Monsiváis.
- EZLN. *Documentos y Comunidades*. Tomo III, Editorial Era, México, 1997. Primera Edición con prólogo de Antonio García de León y crónica de Carlos Monsiváis.
- EZLN. *Crónicas Intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo* (Ponencias al Foro). Ed. Chiapas. México, 1996.
- EZLN. Subcomandante Insurgente Marcos. *Relatos del viejo Antonio* (Prólogo de Armando Bartra). Ed. Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 1998.
- Fuentes Morúa, Jorge, Michel, Guillermo, y Arrollo Picard, Alberto (Cords.). *Chia-Pax: recuento, balance y perspectivas*. Quinto Coloquio sobre Reforma del Estado (Memoria). Ed. Universidad Autónoma de México, México, 2000.
- García de León, Antonio. "Los relámpagos de enero". La Jornada, 30 de enero de 1994.
- Gilly, Adolfo. *Chiapas: la razón ardiente*. Ed. Era, México, 1997.
- Gilly, Adolfo. *La revolución interrumpida*. Ed. El Caballito, México, 1972.

- Gilly Adolfo-Subcomandante Marcos-Carlo Ginzburg. *Discusión sobre la historia*. Ed. Taurus, México, 1995.
- Gómez, Pablo. "La violencia y sus responsable". La Jornada, 2 de enero de 1994.
- González Bustos, Marcelo. *La rebelión campesina del EZLN en Chiapas*. Ed. Universidad Autónoma de Chapingo, México, 1995.
- González Casanova, Pablo. "Causas de la rebelión en Chiapas". La Jornada. Suplemento del 5 de septiembre de 1995.
- Guillén Trujillo, Julio César. *Chiapas: la guerra o la paz*. Ed. Diálogo, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1995.
- Harvey, Neil. *La rebelión de Chiapas (La lucha por la tierra y la democracia)*. Ed. Era, México, 1998.
- Hernández Navarro, Luis. *Chiapas; la guerra y la paz*. Ed. ADN, México, 1995.
- Hernández Navarro, Luis y Vera Herrera, Ramón (Compiladores). *Acuerdos de San Andrés*. Ed. Era, Colección Problemas de México, Primera edición, México, 1998.
- Hiraes, Gustavo. *La guerra de los justos*. Ed. Cal y Arena, México, 1996.
- Holloway, John. *La resonancia del zapatismo*. Revista Chiapas, num. 3. Coed. Era-IIIEc/UNAM, México, 1996.
- Kanousi, Dora (comp. e introduc.). *El zapatismo y la política*. Ed. Plaza y Valdéz Editores, México, 1998.

- Le Bot, Yvon. *El sueño zapatista*. Ed. Plaza y Valdéz, Barcelona, España, 1997.
- Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos (Voces y testimonios tojolabales)*. Coed. Siglo XXI/UNAM.
- López, Marta Patricia. *La guerra de baja intensidad en México*. Ed. Plaza y Valdéz- Universidad Iberoamericana, México, 1996.
- Mergier, Anne Marie. (Artículo) Revista Proceso del 28 de febrero de 1994.
- Miranda Ocampo, Raúl (Comp.). *Chiapas: el regreso a la utopía*. Ed. Comuna (Universidad Autónoma de Guerrero), México, 1995.
- Mitterrand, Danielle. *Esos hombres: nuestros hermanos*. Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1997.
- Montemayor, Carlos. *Chiapas: la rebelión indígena de México*. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1997.
- Oriol Angueram, Antonio y Espinoza Hernández, Patricia. *Marcos: mensajero de la esperanza*. Ed. Edicupes, México, 1996.
- Paz, Octavio. "¿Nuedo ciego o tabla de salvación?". Revista Vuelta, num. 207, 1994.
- Pierri, Ettore. *Vida, pasión y muerte de Emiliano Zapata*. Ed. Editores Mexicanos Unidos, México, 1996.
- Rajchemberg, Enrique. *Portée du zapatisme*. Revista Cahiers Marxistes, num. 209 (juin-juillet 1998), Bruselas, 1998.
- Rodríguez Araujo, Octavio (Comp.). *Transición a la democracia*. Ed. La Jornada/CIIH-UNAM, México, 1996.

- Rovira, Guiomar. *¡Zapata Vive! La rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas*. Ed. Virus, Barcelona, 1995.
- Rovira Guiomar. *Mujeres de Maíz*. Ed. Era, México, 1997.
- Sánchez, Consuelo. *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. Ed. Siglo XXI, Serie "Umbrales de México, Cultura y Sociedad", México, 1999.
- Semo, Enrique. *El EZLN y la transición a la democracia*. Revista Chiapas, num. 2. Coed. Era- IIEc/UNAM, México, 1996.
- Sotelo Inclán, Jesús. *Raíz y razón de Zapata*. Ed. Comisión para la conmemoración del centenario del General Emiliano Zapata, México, 1979.
- Tello, Carlos. *La rebelión de las cañadas*. Ed. Cal y Arena, México, 1996.
- Urbina Nandayapa, Arturo de Jesús. *Las razones de Chiapas (causas, desarrollo, consecuencias, personajes y perspectivas del alzamiento armado en los Altos de Chiapas)*. Ed. PAC, México, 1994.
- Vázquez Montalbán, Manuel. *Marcos: el señor de los espejos*. Ed. Aguilar, México, 2000.
- Womack, John. *Zapata y la Revolución Mexicana*. Ed. Siglo XXI, México, 1988.
- Zapata, Emiliano. *Manifiestos*. Ed. Antorcha, México, 1986.
- Zapata, Emiliano. *Leyes y decretos*. Ed. Antorcha, México, 1987.
- Zibechi, Raúl. *Los arroyos cuando bajan (los desafíos del zapatismo)*. Ed. Nordam Comunidad, Serie Piedra Libre, Montevideo, 1995.

FUENTES SECUNDARIAS

- Amin, Samir. *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. Ed. Siglo XXI. México, 1989.
- Amin, Samir. *Le Grand Tumulte?* Ed. La Decouverte. París, 1991.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Ed. Porrúa. Colección "Sepan Cuantos", #70, México, 1989.
- Aristóteles. *Política*. Ed. Porrúa Colección "Sepan Cuantos", #70. México, 1989.
- Arriarán, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad*. Ed. UNAM. México, 1997.
- Arvon, Henri. *La autogestión*. Ed. F.C.E. Serie "Breviarios" #325. México, 1982.
- Baechler, Jean. *Los fenómenos revolucionarios*. Ed. Península. Barcelona, 1974.
- Bakunin, Miguel. *Estatismo y Anarquía*. Ed. Ediciones Júcar. Obras de Bakunin, vol. #5. Madrid, 1976.
- Bakunin, Miguel. *La libertad*. Ed. Grijalbo. Colección 70, #125. México, 1988.
- Bartra, Armando. *La explotación del trabajo campesino por el capital*. Ed. Ediciones e Impresiones Pedagógicas. México, 1982.
- Bartra, Roger. *Las redes imaginarias del poder político*. Ed. Océano. México, 1986.

- Bauman, Zygmunt. *Libertad*. Ed. Nueva Imagen. Colección "Conceptos". México, 1988.
- Bell, Daniel. "*American Exceptionalism Revisited: the role of civil society*". Ed. Public Interest, #95. Septiembre de 1989.
- Bertolo, Amedeo y Loureau, René. *Autogestión y Anarquismo*. Ed. Antorcha. México, 1987.
- Bienawitz, Alberto. *Panorama social de las revoluciones en México*. Ed. Jurídico-Sociales. México, 1960.
- Bloch, Ernest. *El principio esperanza*. Ed. Aguilar, Madrid, 1980.
- Bobbio, Norberto y Matteucci, Nicola (et. al.) *Diccionario de política*. Ed. Siglo XXI. México 1981.
- Bobbio, Norberto. *¿Existe una teoría marxista del Estado?* Ed. Avance. Barcelona, 1977.
- Bobbio, Norberto. *¿Qué socialismo?* Ed. Plaza y Janés. Barcelona, 1977.
- Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad*. Ed. FCE. Serie "Breviarios", #487. México, 1989.
- Böhm-Bawerk. *Capital e interés*. Ed. FCE. México, 1947.
- Bovero, Michelangelo. *Entrevista*. Diario *El Financiero*. 3 de mayo de 1996.
- Burke, Edmund. *Textos políticos. "Reflexiones sobre la revolución en la Francia de 1791"*. Ed. F.C.E. México, 1984.

- Calva, José Luis. *Los campesinos y su devenir en las economías de mercado*. Ed. Siglo XXI. México, 1988.
- Camacho Solís, Manuel. *Democracia contemporánea*. Ed. SEDUE. México, 1988.
- Cammelli, Marco. "Autogobierno". Diccionario de Política (Bobbio et. al).
- Clastrés, Pierre. *Investigaciones en Antropología Política*. Ed. Gedisa.
- Clastrés, Pierre. *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*. Ed. Reconstruir. México, 1987.
- Cohen, Jean L.y Arato, Andrew. *Civil society and political theorie*. MIT press. Cambridge, Massachusets, 1992.
- *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Ed. Porrúa, 117 edición. México, 1997.
- Chomsky, Noam. *La sociedad global* (Prólogo de Luis Javier Garrido). Ed. Joaquín Mortiz. México 1995.
- Chomsky, Noam. *La sociedad global* (Prólogo de Luis Javier Garrido). Ed. Joaquin Mortiz, México, 1995.
- Dahl, Robert A. *Who Governs? Democracy and power in an american city*. Ed. New Haven. Yale University press, 1961.
- Dantón, Georges-Jaques. "Proclamamos la libertad universal". Discurso, 4 de febrero de 1794.
- Davies, J.C. "Toward a theorie of revolution". Ed. American Sociological Rewieu. Vol. 27, #1, 1962.

- De la Peña, Guillermo. "Rural mobilizations in Latin America since 1920". Ed. The Cambridge History of Latin America. Vol. VI, part 2. P.S.L. London, 1994.
- Debray, Régis. *La crítica de las armas*. Ed. Siglo XXI. México, 1975.
- Derridá, Jacques. *De la gramatología*. Ed. Siglo XXI. México, 1986.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1976.
- Díaz Polanco, Héctor, *La cuestión étnico-nacional*. Ed. Línea. México, 1985.
- Díaz Polanco, Héctor. *Autonomía regional*. Ed. Siglo XXI. México, 1992.
- *Diccionario etimológico de la Lengua Española*. Ed. FCE/Colmex, 1992.
- Ebberhard, Welty. *About justice*. Oxford prees, University, 1971.
- Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. Ed. UNAM/El equilibrista, México, 1995.
- Eisenstadt, S.N. *Revolutions and the transformation of societies*. Ed. Free press, New York, 1978.
- Engels a Bernstein. *Correspondencia*. Siglo XXI. México. Marzo 24 de 1884
- Ensenberger, Hans Magnus. *Elementos para una teoría de los medios de comunicación*. Ed. Anagrama. Madrid, 1976.
- Ernestan, G. *Reivindicación de la libertad*. Ed. Editores Mexicanos Unidos. México, 1978.

- Ferguson, Adam. *An Essay on The History of Civil Society*. Ed. Farnborough. N.Y. 1969.
- Flores Magón, Ricardo. *Epistolario íntimo*. Ed. Antorcha. México, 1974.
- Flores Magón, Ricardo. *La Revolución Mexicana*. Ed. Editores Mexicanos Unidos, México, 1982.
- Flores Magón, Ricardo (et. al.). *Regeneración 1900-1918*. Ed. Era, México, 1977.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Ed. La Piqueta. Madrid, 1979.
- Friedman, Milton y Rose. *Libertad de elegir* Ed. Orbis. Biblioteca de Economía, #2, Barcelona, 1983.
- Friedrich, Carl J. *Revolution*. Ed. Atherton. New York, 1966.
- García de León, Antonio. *Resistencia y utopía*. Ed. Era. México, 1989.
- García Santesmares, Antonio. *Repensar la izquierda*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1993.
- García Rivas, Heriberto. *Breve historia de la Revolución Mexicana*. Ed. Diana, México, 1964.
- García Urrutia, Manuel. “¿Qué es el neoliberalismo?”. Ed. *La Jornada*, 27 de marzo de 1998.
- Garrido, Luis Javier. *El partido de la revolución institucionalizada*. Ed. Siglo XXI. México, 1982.
- Garrido, Luis Javier. *La ruptura*. Ed. Grijalbo. México, 1993.

- Gilly, Adolfo (et. al.). *Interpretaciones de la Revolución Mexicana*. Ed. Nueva Imagen, México, 1979.
- Gil Robles, Joisé María. *La aventura de las autonomías*. Ed. Ediciones Rialp, Madrid, 1991.
- Girardi, Giulio. *Máscaras de poder, rostros de la liberación (Las luchas de los pueblos y la construcción de alternativas)*. Ed. Nordam Comunidad, Montevideo, 1999.
- Gomezjara, Francisco. *La lucha por la tierra debe ser contra el capital*. Ed. Nueva Sociología. México, 1982.
- Gramsci, Antonio. *La filosofía de la praxis*. Ed. Grijalbo. México, 1973.
- Gramsci, Antonio. *La política y el Estado moderno*. Ed. Premio Editora. México, 1981.
- Habermas, Jurgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus. Buenos Aires, 1989.
- Habermas, Jurgen. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Ed. Taurus. Buenos Aires, 1981.
- Habermas, Jurgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Ed. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1991.
- Harnecker, Marta. *América Latina, izquierda y crisis actual*. Ed. Siglo XXI, México, 1990.
- Hassen, Amatti. *"West economics from east"*. Ed. Economic Research Rewieu. Oxford, University press. 1979.

- Hayeck, Frederick. *Conferencia de España*. Oct. de 1976. Universidad Complutense de Madrid. Reseña Diario A,B,C, 14 y 15 de oct. de 1976.
- Hegel, G.F. *Filosofía del Derecho*. Ed. Juan Pablos. México, 1980
- Heller, Agnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Ed. Península. Barcelona, 1983.
- Heller, Agnes. *Más allá de la justicia*. Ed. Planeta/De Agostini. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, #89. Barcelona, 1994.
- Hernández Padilla, Salvador. *El magonismo, historia de una pasión libertaria*. Ed. Era, Colección "Problemas de México", México, 1984.
- Hobbes, Thomas. *El Leviatán*. Ed. FCE. México, 1940.
- Huntington, Samuel P. *La Tercera Ola: la democracia a finales del siglo XX*. Ed. Paidós. Serie Estado y Sociedad. Barcelona, 1994.
- Illich, Iván. *La convivencialidad*. Ed. Posada. México, 1978.
- Jeffrey C., Alexander. "The dialectic of individualism and domination: Weber's rationalisation theory beyond". Ed. Sam Whimster & Scott (comp. Max Weber, Rationality and Modernity. Allen & Unwin, London, 1987.
- Lenin, V.I. *El Estado y la revolución*. Ed. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Pekín, 1961.
- Lipset Seymour, Martin. *Political Man: The Social Bases of Politics*. Ed. Garden City. Anchor Books, New York, 1960.

- Lipset Seymour, Martin. *Problemas de la democracia griega*. Ed. Mimeo. FCP-UANL. Monterrey, 1989.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno*.
- Lummis, Douglas. *Radical Democracy*. Ed. Cornell, University press, 1996.
- Macpherson, C.B. *La democracia liberal y su época*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1982.
- Machado, Antonio. *Prosas*. Ed. Arte y Cultura. La Habana, 1975.
- Martínez Luna, Jaime. "¿Es la comunidad nuestra identidad?" Ed. Diario El Nacional, Suplemento Opciones, 24 de enero de 1992.
- Marx, Carlos, *El capital*. Tomo I, vols. 1, 2 y 3. Ed. Siglo XXI. México, 1975.
- Marx, Carlos. *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho*. Ed. Progreso. Obras Escogidas en tres tomos. Torno III, Moscú, 1973.
- Marx, Carlos. *Crítica del programa de Gotha*. Ed. Progreso. Obras Escogidas en tres tomos. Tomo I, Moscú, 1973.
- Marx, Carlos. *La guerra civil en Francia*. Ed. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Pekín, 1977.
- Marx, Carlos. *Manifiesto del partido comunista*. Ed. Progreso. Obras Escogidas en tres tomos. Tomo I, Moscú, 1973.
- Meade J.E. *La economía justa*. Ed. Orbis. Obras Maestras de la Economía, #13. Barcelona, 1984.

- Michels, Robert. *Los partidos políticos*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1983.
- Miranda Ocampo, Raúl. (Comp.) *Chiapas: el regreso a la utopía*. Ed. Universidad Autónoma de Guerrero. México, 1995.
- Mises, L.V. *La economía colectiva*. Ed. Argos. Madrid, 1922.
- Molina, Luis de. *Los siete libros de la justicia y el derecho*. Ed. Manuel Fraga Iribarre. Madrid, 1941-43.
- Moll, Bruno. *Manual de la ciencia financiera*. Ed. Economía de los negocios, Caracas, 1937.
- Monsiváis, Carlos. *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*. Ed. Era. México, 1987.
- Monsiváis, Carlos. *Nuevo catecismo de indios remisos*. Lecturas Mexicanas num. 61 (Tercera serie), México, 1982.
- Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. Ed. Altaya, Serie Grandes Obras del Pensamiento, #10. Barcelona, 1993.
- Montoya, Walter León. *El Financiero* del 12 de junio de 1996.
- Moore, Barrington. *Social origins of dictatorship and democracy*. Ed. Beacon. Boston, Mass., 1966.
- Nandy, Ashis. "El Estado". Ed. Wofang Sacks. *The Dictionary of Development: a guide to knowledge as power*. London, Zed Books, 1991.
- Negri, Antonio. *El poder constituyente*. Ed. Libertarias/Prodhufi. España, 1994.

- Negri, Antonio. *Fin de siglo*. Ed. Paidós. Barcelona, 1995.
- Nietzsche, Federico, *Aurora*. Ed. Editores Mexicanos Unidos. México, 1986.
- Nozick, Robert. *Anarquía. Estado y Utopía*. Ed. FCE. México, 1988.
- O'Connor, James. *La crisis fiscal del Estado*. Ed. Península, Serie Horno Sociologicus, #24. Barcelona, 1981.
- Oriol Angueram Antonio y Espinoza Hernández, Patricia. *Marcos: mensajero de la esperanza*. Ed. Edicupes. México 1996.
- Ortiz Wadgymar, Arturo. *El fracaso neoliberal en México*. Ed. Nuestro Tiempo. México, 1988.
- Papworth, John. "Nueva Política". Ed. Diario El Nacional, Suplemento Opciones, 10 de abril de 1993.
- Perelman, Ch. *De la justice?* Traducción italiana de Carlos Torres, 1959.
- Pineda Gómez, Francisco. *La irrupción zapatista, 1911*. Ed. Era, México, 1997.
- Platón. *Diálogos*. Ed. Porrúa, Colección "Sepan Cuantos" #13. México, 1972.
- Platón. *La república*. Ed. Porrúa, Colección "Sepan Cuantos". México, 1971.
- Plattner, Stuart. *Antropología económica*. Ed. Alianza Editorial/CNCA, Serie "Los noventa", México, 1991.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación*. Ed. F.C.E. México, 1992.

- Proudhon. *¿Qué es la propiedad?* Ed. Orbis, Serie "Biblioteca de Política, Economía y Sociología", #16. Barcelona, 1985.
- Proudhon. *El principio federativo.* Ed. Sarpe, Colección "Los Grandes Pensadores, #64. Madrid, 1985.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia.* Ed. F.C.E. México, 1979.
- Roes, S. (et. al.). "¿Ha muerto la Revolución Mexicana?" Ed. Premia editora. México, 1981.
- Rousseau, Jean Jaques. *El Contrato Social.* Ed. Sarpe, Colección "Los Grandes Pensadores", #2. Madrid, 1983.
- Ruíz, Ramón. *The great revolution.* Ed. Blue Ink. New York, 1980.
- Sartori, Giovanni. *La democracia después del comunismo.* Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1993.
- Sartre, Jean Paul. *Crítica de la razón dialéctica.* Ed. Losada. Buenos Aires, 1979.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo.* Ed. Sur. Buenos Aires, 1973.
- Schmoller, Gustavo. *Manual de Economía Política General.* Ed. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1956.
- Seeber, E.D. *Antislavery opinion in France during the second half of the eighteenth century.* Ed. John Hopkins press. Baltimore, 1937.
- Shumpeter, Joseph. *Capitalism, socialism and democracy.* Ed. Harper. New York, 1975.
- *Síntesis de las cuentas nacionales.* Ed. INEGI, 1993.

- Siva Herzog, Jesús. *“La revolución es ya un hecho histórico”*. Ed. Cuadernos Americanos, México, 1949.
- Skocpoll, T. *States and social revolution*. Ed. Cambridge University press, 1977.
- Soboul, Albert. *La Revolución Francesa*. Ed. Orbis, Biblioteca de Historia, #8. Barcelona, 1985.
- Tilly, C. *From mobilization to rebellion*. Ed. Addison. Wesley, Mass, 1978.
- Trotsky, León. *Terrorismo y Comunismo*. Ed. Juan Pablos. México, 1978.
- Ulpiano. Dig., I, 1, 10.
- Vachon, Robert. *“Ontogestión y desarrollo: la tradición autóctona contemporánea de ontogestión y solidaridad cósmica”*. Diario El Nacional, Suplemento Opciones, 21 de febrero de 1993.
- Velarde, Alfredo. *El Quinquenio de la Perestroika y la caracterización económica, política y social, del llamado “socialismo real”*. Ed. Tesis de Licenciatura. Facultad de Economía, UNAM, 1990.
- Wallerstein, Immanuel. *Después del liberalismo*. Ed. Siglo XXI. México, 1989.
- Wallerstein, Immanuel. *El capitalismo histórico*. Ed. Siglo XXI. México, 1988.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*. Ed. FCE. México, 1984.
- Williams, Raymond. *Keyword: a vocabulary of culture and society*. Ed. Oxford University press. New York, 1976.

- Zavala, Silvio. *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas*. Ed. Librería Font, Guadalajara, México, 1966.
- Zavala, Silvio. *Temas hispanoamericanos en su quinto centenario*. Ed. Porrúa. México, 1986.