

El EZLN y la expansión de las fronteras nacionales hacia dentro: democracia, cultura indígena y ciudadanía*

El PRIMERO de enero de 1994 entrará en los libros de historia como la fecha que marca una notable paradoja en el México contemporáneo. Apenas inauguraba el país su ingreso en el “primer mundo”, simbolizado por el inicio del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), cuando estalló una rebelión armada en el estado de Chiapas. A medida que el gobierno llamaba a un cese al fuego después de escasos 12 días de lucha armada, surgió un nuevo movimiento social cuestionando la dirección del futuro de la nación imaginado por el Estado y su maquinaria electoral dominante, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Quienes se sumaron al nuevo movimiento son principalmente campesinos mayas, tanto miembros como bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y sus simpatizantes nacionales e internacionales.

En este capítulo se examina la formación política del campesinado indígena a partir del levantamiento zapatista, cómo ha contribuido a la consolidación de la sociedad civil y, a través de ello, a consolidar la transición a la democracia electoral en México. Estos logros se han dado a pesar de que las demandas materiales y legislativas concretas de los zapatistas distan mucho de ser logradas, lo cual demuestra que el proceso de formación política clasista puede redundar, cuando menos, en la consolidación de los procesos ciudadanos y la sociedad civil. Puesto que el movimiento del campesinado indígena que ha encabezado el EZLN se ha dado en el contexto de la configuración de una débil democracia liberal, se examinan también los desafíos ideológicos que plantea la lucha por los derechos indígenas. El principal desafío consiste en que la ideología liberal enfatiza el tratamien-

*En este capítulo utilizo algunos párrafos de publicaciones anteriores, incluyendo una en coautoría con Chris Gilbreth (Gilbreth y Otero, 2001). En los casos en que uso materiales de sus entrevistas, lo hago notar en el texto. Utilizo también algunos fragmentos de un artículo con la coautoría de Heidi Jugenitz (Otero y Jugenitz, 2003). Agradezco tanto a mis coautores como a los dictaminadores anónimos de *Latin American Perspectives* y la *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, respectivamente, así como a estas revistas por permitirme usar estos materiales aquí.

to igualitario de los ciudadanos en tanto individuos, mientras que el movimiento campesino-indígena exige el reconocimiento de la cultura indígena y de los pueblos indios. Por un lado, las políticas paternalistas y asimilacionistas del indigenismo oficial posrevolucionario han tratado a los indígenas como objetos de la asistencia pública, con el fin último de asimilarlos a la cultura mestiza dominante. Pero por otro lado los indígenas exigen el reconocimiento a la diferencia cultural y el trato como grupo, no sólo como individuos. La exigencia incluye el derecho a la autonomía como sujetos de derecho público, lo que daría a los pueblos indios la habilidad para autogobernarse.

Uno de mis argumentos principales es que el movimiento social detonado por el levantamiento zapatista ha sido una de las fuerzas motrices de la democratización electoral en México, más significativa aún que los partidos de oposición. Históricamente éstos habían sido debilitados o jalados hacia una alianza con el PRI –caso típico de la “oposición leal” ejercida por el Partido de Acción Nacional (PAN)–, con lo cual se facilitaron cambios que dejaron intacta la naturaleza autoritaria del sistema político. En contraste con ello, el proceso de formación política-clasista generado por el EZLN ha propiciado niveles más altos de actividad política e inspirado la profundización del debate democrático. La diferencia principal entre partidos y movimiento zapatista consiste en dónde han enfocado sus esfuerzos cada uno: mientras que aquellos se enfocaron en reformar el autoritarismo de la sociedad política desde adentro, el EZLN ha interpelado a la sociedad civil para presionar por una democratización desde abajo. El EZLN promovió, por ejemplo, una serie de reuniones de las organizaciones indígenas de México, esfuerzos que culminaron en la formación del Congreso Nacional Indígena como organización clasista del campesinado indígena.

El levantamiento zapatista puso al sistema político mexicano en una encrucijada: o se endurecía más y perdía aún más legitimidad, o transitaba en una dirección democrática. En efecto, tal como lo anticipé en 1996, uno de los escenarios posibles para 2000 era que el PRI continuase con el endurecimiento de sus políticas de control social. Pero esta dirección difícilmente habría sido compatible con la imagen requerida para México dentro del TLCAN. Mi argumento en aquella ocasión fue que el escenario más factible históricamente para el proceso electoral de 2000 sería precisamente un resultado liberal-democrático en el que el PAN ganase las elecciones presidenciales (Otero, 1996b: 242). Según aquel análisis, este resultado se daría mediante la combinación de dos variables, una económica y otra política: la continuación del modelo económico neoliberal y una democratización electoral surgida desde abajo. Esta predicción resultó ser acertada y el 2 de

julio de 2000 una clara mayoría de los mexicanos eligieron a Vicente Fox del Partido Acción Nacional (PAN) como presidente. Ahora bien, una democracia meramente electoral y de procedimientos difícilmente atenderá las preocupaciones y exigencias de una sociedad civil revigorizada que logró el cambio electoral. Mi argumento es que la continuación de la actividad ciudadana y la movilización popular-democrática tienen el potencial de redirigir la transición política de México hacia una democracia más incluyente en la cual el gobierno tenga que responder a un amplio rango de intereses sociales. Desde luego, esto dista todavía de lograrse, pero las capacidades organizativas de la sociedad civil para dar esta lucha ya están en plena formación.

En las primeras tres secciones aplico los conceptos de la teoría político-cultural de la formación clasista para entender el movimiento zapatista. La primera sección se enfoca en la manera en que las demandas materiales han sido articuladas a las demandas étnico-identitarias, en función de las culturas regionales que prevalecen en Chiapas y otras regiones indígenas. La segunda sección discute la respuesta estatal ante el levantamiento y las prácticas represivas que ha usado para debilitar al movimiento zapatista. En la tercera sección se discuten las formas emergentes de liderazgo entre la dirección zapatista y la nueva cultura política que promueve. La cuarta sección describe algunas de las reformas electorales pos-1994, a las cuales contribuyó el levantamiento zapatista y la movilización subsiguiente de la sociedad civil, y que aceleraron el proceso de democratización. En la quinta sección se discuten los temas conceptuales y normativos que se requiere resolver para llevar adelante el reconocimiento de los derechos y la cultura indígena en una democracia emergente como la mexicana. Lo central por resolver es el cómo expandir las fronteras nacionales hacia dentro del propio país para reconocerles un lugar digno y justo a los pueblos indios. La sección final esboza las principales conclusiones teóricas, sustantivas y de política estatal para lograr tal expansión del Estado.

Culturas regionales, construcción de la identidad colectiva
y demandas indígenas

En el México contemporáneo la etnicidad es parte de las culturas regionales y en esta medida juega un papel en la conformación de las demandas y los objetos de lucha. En el sureste de México, una gran proporción de la población es indígena y, en algunas áreas, la gente que se identifica con esta etnicidad es la mayoría. Nos podríamos preguntar, entonces: ¿qué es lo que constituye la base de la movilización política de los campesinos indíge-

nas? ¿Su situación de clase o su estatus étnico como indígenas? Tal como en los casos anteriores, la respuesta es que no se pueden separar los dos aspectos, excepto en términos analíticos. Es decir, en el caso del movimiento zapatista, hay que considerar el paquete completo de las demandas que se reivindican, tanto las materiales como las culturales. Veamos pues cómo ha articulado esta organización sus reivindicaciones.

El EZLN como organización política clasista

Como se ha mencionado arriba, el EZLN se inició como una organización guerrillera típica, lanzando una ofensiva militar frontal contra el Estado el 1o. de enero de 1994, al tiempo que el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) entraba en efecto. Después de tan sólo 16 días de combate, sin embargo, respondió favorablemente a la propuesta gubernamental de negociar la paz.

En su primer comunicado, el EZLN ni siquiera mencionaba el derecho a la cultura indígena como demanda; se enfocaba en reivindicaciones económicas y políticas que incluían los derechos al: “trabajo, tierra, vivienda, alimentos, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz” (EZLN, 1994). No obstante lo anterior, desde la primera entrevista que concedió a la prensa el 1o. de enero de 1994, el *Subcomandante Marcos* indicó que el TLCAN representaba una sentencia de muerte para los pueblos indios de México. Quedaba claro también desde un principio que la vasta mayoría de los milicianos del EZLN y sus bases de apoyo eran indígenas.

Pero el tema central al inicio del levantamiento era el de las disparidades socioeconómicas, particularmente en torno a la distribución de la tierra (Collier, 1994; Harvey, 1996a; Montemayor, 1997). En muchas partes de la zona de conflicto (las municipalidades orientales de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas), los campesinos mayas habían tomado y ocupado las tierras después de 1994, en busca de mejorar sus condiciones de vida. Un movimiento por la reforma agraria había estado en acción desde los años setenta (Harvey, 1998a), pero el levantamiento politizó aún más a los campesinos mayas e hizo incrementar su militancia. En muchos casos, los terratenientes abandonaron sus propiedades durante la rebelión, temiendo por su seguridad personal. Mucha de esta tierra permaneció desocupada por varios años, habiéndole sacado el ganado y los implementos de trabajo. En otros casos, se tomó la tierra o se “recuperó” y se formaron nuevas comunidades. Un representante de la Nueva Población Moisés-Gandhi, en Ocosingo, explicó por qué vinieron a ocupar las tierras los miembros de la comunidad:

Esta propiedad era de nuestros abuelos, que hablaban tzeltal y no se podían comunicar en español. Debido a esto, les quitaban sus tierras. Convertían sus milpas en grandes ranchos ganaderos, y a nuestros abuelos los hacían trabajar como peones. Luego los forzaron a cultivar pequeños trozos de tierra en las laderas para trabajarlas como propias. Cuando nacieron nuestros padres, ya no había suficiente tierra. Y muchas familias se vieron forzadas a buscar trabajo como peones en otras fincas. Nosotros tuvimos que vivir en otras comunidades. Por lo tanto nosotros no robamos estas tierras; cuando los dueños se fueron después del levantamiento, nosotros las recuperamos como nuestras (entrevista por Chris Gilbreth, Ocosingo, octubre de 1996; citada en Gilbreth y Otero, 2001).

Puesto que la tierra era el punto central del conflicto en sus inicios, el levantamiento zapatista y las ocupaciones de tierras subsecuentes inflamaron las relaciones interétnicas. Los ladinos –o no-indígenas– expresaron su resistencia a la idea de que los pueblos indios reclamasen tener el mismo derecho a ser miembros de la sociedad mexicana. Un ganadero que había abandonado su tierra muy adentro del territorio zapatista dijo: “Los indios no quieren trabajar porque son flojos. Zapata tenía razón cuando dijo que «la tierra es para los que la trabajan», pero se le olvidó agregar que es «para los que la quieran trabajar» y «para los que saben trabajarla productivamente»” (entrevistado por Chris Gilbreth, Comitán, diciembre de 1996; citado en Gilbreth y Otero, 2001). Este desdén por una cultura enraizada en la agricultura de subsistencia ha sido un reflejo de la actitud que los zapatistas querían transformar.

El levantamiento zapatista dio inicio a un nuevo énfasis sobre el poder cultural que los indígenas querían arrancar desde abajo. A medida que la imagen del indígena rebelde recorrió México y el mundo, los artesanos tzotziles de San Cristóbal reaccionaron rápidamente al tejer máscaras en sus muñecos, y labrando pequeños rifles de madera para ponerlos en sus manos. Los nuevos muñecos zapatistas fueron un éxito comercial instantáneo. Los vendedores indígenas han explicado con orgullo cuál de los comandantes zapatistas está representado en cada uno de sus muñecos y muñecas, que replicaban las fotos que salían en primera plana en los diarios locales y nacionales mostrando a las mujeres y los hombres zapatistas negociando con los funcionarios del gobierno. Ver que a sus compañeros indígenas en sus trajes tradicionales se les trataba con respeto ha llegado a ser una fuente de orgullo y sorpresa para muchos mayas. El impacto de este nuevo poder cultural ha contribuido al crecimiento del movimiento des-

pués de 1994, a medida que las comunidades en Los Altos y en la zona norte empezaron a apoyar el proyecto zapatista abiertamente.

Durante el primer mes después del levantamiento, la mayoría de las organizaciones de los campesinos indígenas de Chiapas, así como las de otros estados, manifestaron su acuerdo con las metas del EZLN, si no con sus medios. Muy pronto el EZLN empezó a re-articular su programa para incluir explícitamente la demanda por la cultura y los derechos indígenas, a la vez que aceptó dar esta lucha por la vía pacífica, con el apoyo de la sociedad civil. En efecto, la cultura y los derechos indígenas constituían uno de los cuatro temas centrales a ser negociados con el gobierno mexicano, y el primero que se habría de negociar. Los otros temas incluían la tierra y cuestiones económicas, la reforma del Estado y los derechos de la mujer (Harvey, 1996a, 1998a). En preparación para estas negociaciones, el EZLN lanzó una convocatoria nacional para realizar un foro indígena en Chiapas. Del total de 57 pueblos indios en México, representantes de 35 de ellos acudieron al foro en enero de 1996. El Foro Nacional Indígena siguió el principio del EZLN de "mandar obedeciendo" (CCRI-CG-EZLN, 1994), instando a los delegados zapatistas a derivar sus posiciones para la mesa de negociaciones democráticamente, a partir de las preocupaciones planteadas por los representantes de la sociedad civil. Sus resoluciones se reflejaron, aunque no en su totalidad, en los Acuerdos de San Andrés firmados entre el gobierno y el EZLN el 16 de febrero de 1996 (Hernández Navarro y Vera Herrera, 1998). Otra resolución del foro fue que se iba a formar el Congreso Nacional Indígena, el cual se organizaría en octubre de ese mismo año.

De muchas maneras, el Foro Nacional Indígena fue un parteaguas para las culturas indígenas de México. El historiador Jan de Vos lo describió de la siguiente manera:

Éste es el primer foro nacional de este tipo para los pueblos indios en México. Ha sido una forma muy importante de demostrarle al gobierno que los pueblos indios en Chiapas no están haciendo demandas meramente locales. Un gran número de culturas indígenas y organizaciones de todo el país ha hecho eco de sus demandas... El foro demostrará el carácter nacional de las demandas indígenas (entrevistado por Chris Gilbreth, San Cristóbal de Las Casas, enero de 1996; citado en Gilbreth y Otero, 2001).

Un segundo foro al que convocó el EZLN, sobre la reforma del Estado mexicano, se reunió 6 meses después, en julio de 1996. De nuevo se dio cita en San Cristóbal, y en esta ocasión se reunieron intelectuales de

todo México para discutir los temas de la democracia política, la democracia social, la soberanía nacional y la democracia, la participación ciudadana, los derechos humanos, la reforma de la justicia, y los medios de comunicación. A. Manuel López Obrador, entonces presidente del Partido de la Revolución Democrática (PRD), se reunió con Marcos para discutir la posibilidad de una alianza estratégica para las elecciones del Congreso nacional en 1997. El propósito de este foro fue sentar las bases para la firma de un segundo acuerdo entre el EZLN y el gobierno. Sin embargo, el proceso de paz se suspendió un mes más tarde debido a la frustración del EZLN por la falta de avance en la implementación de los Acuerdos de San Andrés. El 2 de septiembre de 1996 se suspendieron las negociaciones, a lo que siguió una oleada represiva contra los activistas por los derechos humanos en Chiapas.

El apoyo masivo al EZLN por parte de las organizaciones de campesinos indígenas a lo largo y ancho de México se mostró de nuevo durante la marcha de su dirigencia a la ciudad de México entre febrero y marzo de 2001, cuando se disponían a tener su audiencia ante el Congreso de la Unión para argumentar a favor de la ley Cocopa. Esta iniciativa de ley, formulada por la multipartidaria Comisión para la Concordia y la Pacificación del Congreso en 1996, intentaba implementar los Acuerdos de San Andrés mediante una legislación concreta que posibilitara otras leyes reglamentarias. La Cocopa había planteado a las dos partes en conflicto que tenían que aceptar o rechazar la iniciativa en su conjunto, puesto que se basaba en el acuerdo previo entre las partes. Aunque la ley no resolvía todos los asuntos contenidos en los Acuerdos de San Andrés, después de una consulta con sus bases, el EZLN resolvió aceptarla. El entonces presidente Zedillo, sin embargo, primero pidió 15 días para “estudiar” la ley, y luego hizo una contrapropuesta, ante lo cual el EZLN suspendió el diálogo que sostenía sobre otros de los temas centrales. No tenía caso seguir hablando, dijeron los zapatistas, si el gobierno no iba a cumplir lo que negociaba.

Con la nueva administración de Vicente Fox, uno de cuyos primeros actos de gobierno fue, precisamente, enviar la iniciativa de la Cocopa al Congreso para su consideración, se abrían nuevas posibilidades de resolver el *impasse* entre zapatistas y gobierno. El EZLN apostó a jugar en el proceso legislativo y envió 23 comandantes y un subcomandante en una marcha a México, para defender la iniciativa de la Cocopa ante el pleno del Congreso de la Unión. Al viajar por las regiones de mayor población indígena entre Chiapas y la ciudad de México, la dirigencia del EZLN fue recibida por masas de miles de personas que expresaban entusiastamente su apoyo a la lucha indígena. En cada región, los zapatistas recibían el “bastón de mando” de los jefes de los pueblos indios de por donde pasaban. Ésta fue una

muestra más de que el EZLN se había convertido en el principal representante del campesinado indígena de México (se pueden consultar los periódicos principales de circulación nacional, que cubrieron la marcha con secciones especiales. Véase, por ejemplo, *La Jornada* en el Internet: <http://www.jornada.unam.mx/> sobre todo los días entre finales de febrero y mediados de marzo de 2001. En este portal se pueden consultar los números diarios desde marzo de 1996).

Culturas regionales y tipos de demandas

Los tipos de demandas u objetos de lucha que podemos observar en México rural son primordialmente los siguientes: campesinos, proletarios, campesino-empresariales, indígena-comunitarios, y poscapitalistas. Ciertas orientaciones culturales corresponden a estas etiquetas básicamente económicas. Algunos argumentarían con respecto de las demandas indígena-comunitarias que se trata de una lucha de tipo posmoderno, en la medida en que estaría centrada en cuestiones identitarias (Esteva, 1999). Sin embargo, puesto que la existencia y la reproducción de la identidad indígena depende en gran medida del acceso a la tierra, yo argumentaría que las demandas indígena-comunitaria tienen una base en la clase económica del campesinado. La identidad indígena claramente condiciona las demandas de tipo indígena-comunitario en el sentido de que incorpora por lo menos una preferencia parcial por una forma comunitaria de producción y una identidad étnica específica, según el pueblo indio del que se trate. Ahora bien, esto no es un argumento en favor del marxismo tradicional sobre la primacía de las relaciones económicas de clase. Más bien, se trata de afirmar que los intereses económicos no se forman exclusivamente a partir de la experiencia en las relaciones de producción, sino también en las de reproducción, las cuales incluyen las relaciones en la unidad doméstica, las de parentesco y las comunitarias (véase capítulo 2). La manera como se ensambla este conjunto de relaciones materiales y simbólicas tiene un impacto considerable sobre las culturas regionales y los procesos de formación de identidades colectivas. En la teoría político-cultural de la formación clasista, las culturas regionales conforman primordialmente los objetos de lucha o las demandas en los movimientos agrarios.

Los grupos, comunidades y clases en las regiones indígenas de México han sostenido diferencias en su cultura étnica por siglos. Y esto no significa que todos los sistemas normativos actuales en las comunidades indígenas sean de origen anterior a la colonia. Muchos antropólogos e historiadores han demostrado cabalmente que la gente forma y conforma sus

valores y tradiciones de manera interactiva, a partir del contacto con gente de otros grupos étnicos, especialmente en resistencia a grupos o clases dominantes. Por lo tanto, muchas o la mayoría de las “tradiciones” culturales en una región indígena podrían haberse creado recientemente (Assies, 2000; Kearney y Varese, 1995; Kicza, 2000a; Stern, 1987; Wearne, 1996; Zárate Hernández, 2000). No obstante, tales tradiciones serán específicamente indígenas en la medida en que tales tradiciones hayan surgido parcial o totalmente como formas de resistencia ante el grupo dominante en la sociedad. Es decir, aquí partimos del hecho de que los indios han sido siempre grupos subordinados en la historia a partir de la conquista. En esta concepción del ser indio, nada tiene que ver la biología; se trata de una construcción netamente social. Sandstrom (2000), por ejemplo, ha concluido que la identidad indígena (*indianness*) se puede resumir en unas cuantas características (cinco en su tipo ideal), ninguna de las cuales es biológica. Esto emana del hecho de que la identidad étnica, al igual que la mayoría de las identidades culturales, se construye socialmente (Assies 2000). Como lo plantea Sandstrom:

La etnicidad es a menudo situacional en el sentido de que la gente decide cuándo y cómo afirmar su identidad utilizando diferentes estrategias en tiempos distintos. Un factor adicional que complica la cuestión es que la auto-definición de un grupo cambia a través del tiempo para poder enfrentar ciertos desafíos, y los símbolos que la gente elige para representar su identidad pueden ser modificados, creados de nuevo, eliminados intencionalmente, o resucitados de un periodo previo (2000: 272).

Al contrario de lo que se podría plantar desde una perspectiva marxista tradicional sobre el sujeto, entonces, no podemos considerar la etnicidad meramente como una concepción ideológica que contiene “falsa conciencia”. En la medida en que la etnicidad y sus valores culturales asociados tengan efectos reales sobre la acción y la vida sociales, deberían tomarse como determinantes sociales de importancia. En el caso de las luchas zapatistas, la reivindicación de los derechos y la cultura indígenas se convirtió en un punto nodal de su lucha.

Por su parte, el punto focal de la identidad indígena funciona en la lucha como el principal móvil detrás de la lucha por la autonomía y el control sobre los recursos naturales. La autonomía les permitiría a las comunidades indígenas lidiar con sus propios asuntos en cuestiones de gobierno y manejo de sus recursos naturales. Tal autogestión se daría de acuerdo con

los sistemas normativos de cada pueblo (Burguete Cal y Mayor, 2000a; Van der Haar, 2001; Díaz-Polanco y Sánchez, 2003). Así pues, la autonomía se concibe como la condición para reivindicar y sustentar la identidad cultural indígena. De aquí que los estados liberales se sientan amenazados por las movilizaciones indígenas contemporáneas: porque la cultura indígena enfatiza la identidad y los valores comunitarios y va en más allá de los derechos individuales y la propiedad privada individual. Como lo plantea Rodolfo Stavenhagen, “las demandas por el derecho a la autonomía se pueden entender plenamente sólo en relación con la larga historia de opresión, exclusión y explotación. Tal es el caso de los pueblos indios” (2000: 13).

Intervención estatal tras el levantamiento zapatista

Muy pronto después del levantamiento, el gobierno parecía estar a favor de establecer el cese al fuego y negociar con el EZLN. El gobierno nombró un comisionado de paz y, apenas 3 meses después del levantamiento, representantes del EZLN y del gobierno se reunieron cara-a-cara en San Cristóbal. La primera ronda de negociaciones se rompió en junio de 1994 cuando se aproximaban las elecciones, pero el proceso fue reestablecido en la primavera de 1995 en respuesta a una acción militar del gobierno de Ernesto Zedillo orientada a arrestar a la dirigencia del EZLN. Las negociaciones de 1995-1996 en San Andrés Larráinzar establecieron el marco para la discusión y el proceso para llegar a firmar acuerdos ya mencionados.

El reinicio de las negociaciones se dio como parte de un acuerdo que requería que el gobierno limitase el número de tropas en las partes bajas del este del estado como medida de seguridad para las comunidades civiles que se veían amenazadas por su presencia. A pesar de este acuerdo, los soldados siguieron llegando masivamente a las regiones conocidas por su apoyo al EZLN mientras continuaban las pláticas de paz durante 1996. La política gubernamental de buscar la paz, por una parte, y usar la represión, por la otra, fue interpretada por las organizaciones de derechos humanos como una forma de “guerra de baja intensidad”, que tiene paralelos con las estrategias de contrainsurgencia que se usaron en las guerras de Vietnam y Centroamérica (López Astráin, 1996; Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 1996; *La Jornada*, 2 de marzo de 1997). En la guerra de baja intensidad, el ejército utiliza las relaciones públicas a favor de los ciudadanos que se alinean con el gobierno, dándoles en recompensa alguna ayuda material, servicios de salud, o trabajos en la construcción de caminos, mientras que se hostiga e intimida a las comunidades en resistencia. Los ataques por parte de la policía de seguridad pública y el ejército

federal a los “municipios autónomos” (que así han sido declarados por las fuerzas del EZLN a partir de la firma de los Acuerdos de San Andrés en 1996 –véanse Van der Haar, 2001; Mattiace, Hernández y Rus, 2002) demuestran que en Chiapas las tácticas de guerra de baja intensidad han sido combinadas con prácticas coercitivas directas por parte del Estado.

La ofensiva militar del gobierno en febrero de 1995 en el este de Chiapas dio como resultado el establecimiento de docenas de nuevos campos militares del ejército federal. Las bases han servido para reestablecer la presencia del Estado en la región y reducir el grado en que las comunidades podían llevar a cabo sus actividades de oposición. Numerosos viajes dentro de esta zona entre 1995 y 2001 nos han provisto de una experiencia de primera mano sobre el grado en que se ha transformado la vida cotidiana debido a la presencia de los soldados. Ha habido patrullajes regulares por tierra y aire. Ha sido común para los locales y fuereños el ser interrogados en bloqueos militares o sorprendidos por los bajos y sobrevuelos repentinos de algún avión, o helicópteros volando en círculo, o ser sujetos a la vigilancia. Bajo tales condiciones, la libertad de expresión política ha sido reducida sustancialmente. A veces, hasta las actividades de la oposición local han sido consideradas como subversivas por los soldados federales y los paramilitares.

Los trabajadores parroquiales han testificado acerca del impacto negativo que ha tenido la presencia militar sobre la vida cotidiana. El costo de la vida ha aumentado debido al aumento de demanda de productos básicos como jabón, azúcar, sal, y aceite. La inflación de los precios locales ha sido acompañada por la baja en la producción de alimentos, en la medida en que los agricultores no pueden sentirse seguros al trabajar en sus distantes tierras de cultivo. Además, se ha reportado que los soldados abusan del consumo de alcohol y de drogas y han establecido redes de prostitución. En comunidades donde se sufre de pobreza extrema, ha habido reportes de muchachas indígenas que se han visto forzadas a la prostitución para procurar alimentos para sus familias.

Si bien el gobierno ha ofrecido apoyo material a los civiles con fines de cooptación política, no ha reducido la presencia de sus tropas (salvo una disminución temporal entre diciembre de 2000 y junio de 2001). En algunos casos, la ayuda era distribuida por funcionarios locales del PRI, lo cual dejaba claro que la asistencia era para las familias que habían sido cooptadas y apoyaban al gobierno. Estas políticas y la presencia de los soldados han disminuido el apoyo a los zapatistas, polarizado a las comunidades entre lealtades divididas, y también se ha desatado la violencia a medida que los que apoyan al gobierno, hechos fuertes por las autoridades locales del

PRI, han sido alentados a formar grupos paramilitares para atacar a los simpatizantes del EZLN, particularmente en las regiones fuera de la zona de conflicto ubicada en la parte baja oriental (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 1996). En algunos casos, la violencia ha sido apoyada por el gobierno, mientras que en otros ha sido tolerada oficialmente y se ha permitido que persista a través de la impunidad institucionalizada (Human Rights Watch, 1997). El portugués José Saramago, premio Nobel de literatura, criticó la afirmación del entonces presidente Zedillo de que “no hay guerra en Chiapas”. Por el contrario, dijo Saramago: “Hay guerras que son guerras y hay «no-guerras» que son lo mismo que las guerras” (citado por Güemes, 1999). La comisionada para los derechos humanos de las Naciones Unidas, Mary Robinson, también criticó el nivel de violaciones e impunidad en Chiapas durante su visita en 1999 (véase *La Jornada*, 27 y 28 de noviembre de 1999).

La violencia paramilitar apareció primero en las municipalidades de habla chol en 1995: Tila, Salto de Agua, Yajalón, Sabanilla y Chilón. Éstas constituyen la zona norte del estado. En un principio no estaba claro si la violencia era parte de un patrón más amplio de conflicto, pero las movilizaciones populares subsecuentes demostraron que el apoyo a las demandas del EZLN ya se había extendido hacia la zona norte. Consecuentemente, la violencia contra la movilización popular en la zona norte ha sido interpretada como una contramedida directa por el creciente apoyo regional que ha habido por el EZLN (Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, 1998).

Durante una misión de derechos humanos en 1996 para investigar la relación entre la creciente violencia y la militarización del gobierno en la región, se dieron testimonios que vinculaban a los políticos del PRI y a miembros de la policía de seguridad pública del estado en la zona norte con la provisión clandestina de armas y entrenamiento de civiles que se oponían violentamente al EZLN. El ejemplo más notorio de esto ha sido la transformación de una organización para el desarrollo rural, llamada irónicamente Paz y Justicia, en el frente para la violencia paramilitar apoyada por el gobierno estatal del PRI. Las acciones violentas de Paz y Justicia han resultado en el desplazamiento de miles de familias que no apoyan al PRI, obligándolas a abandonar sus casas, y en una serie de confrontaciones y asesinatos en ambos lados del conflicto. En cierto momento, fue imposible para los observadores de los derechos humanos entrar en la zona norte, después de que se habían dado dos incidentes en que milicianos de Paz y Justicia dispararon contra una misión de observadores y contra una caravana asistencial (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 1996).

Para 1997, el mismo patrón de violencia comenzó a aparecer en Los Altos de Chiapas, a medida que una racha de enfrentamientos locales entre gobierno y bases de apoyo del EZLN resultó en varias muertes y el desplazamiento de cientos de familias. Esta situación culminó en la masacre de 45 mujeres, niños y hombres indígenas mientras rezaban en una pequeña capilla en el paraje de Acteal, municipio de Chenalhó, el 22 de diciembre de 1997. La investigación subsiguiente expuso los vínculos directos entre los milicianos paramilitares responsables por la matanza y el gobierno municipal del PRI y las fuerzas de seguridad pública del estado (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 1998).

A pesar de la represión y las medidas de cooptación por parte del Estado, el apoyo al EZLN seguía siendo sólido. Después de casi 2 años de silencio en protesta por la legislación espuria de 2001, las bases de apoyo zapatistas lanzaron una manifestación masiva, en la que llenaron la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas el 1o. de enero de 2003. Más de 20,000 hombres, mujeres y niños indígenas, muchos de ellos con machete en mano, colmaron la plaza central por más de tres horas. Durante el mitin hablaron siete comandantes del EZLN (Bellinghausen, 2003). Habría que atribuir la continuación de la movilización zapatista, en buena medida, al hecho de que el liderazgo principal del EZLN se ha mantenido incorruptible, democrático y cercano a sus bases. Veamos pues cuáles han sido sus características principales.

Liderazgo zapatista, autonomía y nueva cultura política

Resistiremos hasta que el que mande, mande obedeciendo
(CCRI-CG-EZLN, *Segunda declaración de la Selva Lacandona*, 1994)

La última mediación que interviene en la formación política clasista está constituida por los tipos de liderazgo y sus correspondientes modos internos de participación de las bases, los cuales afectan el proceso de la formación político-clasista por lo menos de dos maneras: en primer lugar, contribuyen a determinar las alianzas que las organizaciones establecen con otros grupos, clases, y/o comunidades; y, en segundo lugar, conforman la habilidad de las organizaciones clasistas para avanzar más allá de una posición meramente de oposición para convertirse en popular-democráticas al resistir la cooptación estatal. Entre más democráticos sean sus dirigentes y más participativos sus mecanismos para la toma de decisiones, será más probable que una organización se convierta en popular-democrática. Al resistir el globalismo neoliberal y la lógica del mercado, el EZLN ha exhibido un tipo de liderazgo que refleja su visión de una democracia verdadera, dentro de

un Estado multicultural. Al examinar el impacto del tipo de liderazgo sobre la formación política, podemos ver cómo ha contribuido la naturaleza participativa del EZLN al carácter popular-democrático de su organización.

Como se ha discutido en capítulos anteriores, se pueden observar por lo menos tres tipos de liderazgo en el México rural: carismático-autoritario, corrupto-oportunista y democrático-participativo. Estas etiquetas presuponen que el liderazgo es primordialmente de tipo individual o personal. Si bien esto tiende a ser verdad en el México mestizo, tenemos que modificar el concepto en alguna medida para el caso del EZLN y muchas de las comunidades indígenas, en donde el liderazgo tiende a ser de tipo colectivo (Taylor, 2000). Aunque no cabe duda de que el *Subcomandante Insurgente Marcos* haya sido el vocero principal del EZLN desde su primera aparición pública, también debería quedar claro que esta organización ha hecho todo lo posible por dispersar la atención de esta figura. De hecho, el propio símbolo de la máscara indica que, para los zapatistas, “todos somos Marcos”. Esto significa que cualquier otro dirigente podría asumir la posición de Marcos, ya que permanecerían anónimos. Además, el máximo organismo de autoridad en el EZLN es el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General, que está constituido por los representantes civiles de las bases de apoyo del EZLN. De ahí que Marcos sea el *subcomandante*, pues responde ante esta máxima autoridad.

En contraste con la cultura política personalista y jerárquica que hemos padecido en México, el EZLN ha conducido su toma de decisiones de una manera “prefigurativa”, es decir, a la manera como plantea que deberían de tomarse las decisiones en una sociedad democrática. A pesar de ser una organización armada, las decisiones principales las ha tomado democráticamente entre sus bases de apoyo civiles. De esta forma, el EZLN le ha dado credibilidad a sus propuestas para el cambio, demostrando que, de hecho, hay métodos posibles para un gobierno democrático alternativo. Como dice Luis Hernández Navarro,

El EZLN y el movimiento indígena son actores sociales que están aquí para quedarse. Su modo de hacer política es diferente al acostumbrado: Tienen un pie en la tradición y otro en la modernidad. En una época de incertidumbre han probado ser actores confiables. Hacen lo que dicen y dicen lo que hacen (2001).

Veamos cuál ha sido el estilo de dirigencia que propone y practica el EZLN.

El liderazgo del EZLN se ha destacado por promover una relación “diagnóstica” con sus bases, en el sentido en que Paulo Freire (1970, 1982) utili-

zaba el término. Es decir, Freire lo utilizaba para describir la relación ideal entre maestros y estudiantes, dentro del marco de una educación como práctica para la libertad. Desde esta perspectiva, la relación dialógica se tiene que distanciar de la concepción tradicional –“bancaria”– de la educación, en la que el maestro “deposita” el conocimiento y la información en los estudiantes, quienes mantendrían una actitud pasiva. En contraste con ello, una relación dialógica es aquella en la que se presupone que los estudiantes ya poseen información y conocimiento considerables. El maestro estaría ahí principalmente para ayudar a los estudiantes a sacar y sistematizar ese conocimiento. Al hacerlo, los estudiantes adquieren conciencia de su situación social y los propios maestros también aprehenden de los estudiantes en el proceso. Esto es lo que sucedió con los jóvenes revolucionarios que llegaron del norte de México a Chiapas a principios de los años ochenta y constituyeron al EZLN (Le Bot, 1997; Womack, 1999).

Aunque estos revolucionarios inicialmente tenían una concepción típicamente vanguardista y elitista de la organización, su trato con los indígenas de Chiapas ultimadamente tuvo que ser dialógico. Si bien trataron de imponer su visión leninista de la organización, fueron derrotados y los indígenas impusieron su manera democrática de tomar decisiones. Hay que destacar que una parte de esta cultura democrática había sido introducida por los catequistas de la diócesis de San Cristóbal durante los años setenta. Ellos introdujeron el eslogan de “mandar obedeciendo” que luego adoptó el EZLN (Womack, 1999).

Dos hechos de la mayor significación en torno al liderazgo indígena son los siguientes: el primero es que Marcos no apareció en ningún momento durante las negociaciones que llevaron a los Acuerdos de San Andrés en 1996, las cuales duraron casi un año. El equipo negociador del EZLN estuvo compuesto por nueve representantes indígenas de diferentes regiones de Los Altos y la selva, que siempre incluyó dos mujeres. Varios delegados del EZLN usaron sus trajes ceremoniales, que consistían en sombreros de ala ancha con listones colgando, túnicas de algodón, capas de lana, cinturones tejidos y huaraches de cuero. Las máscaras que cubrían sus rostros tenían el propósito de ocultar sus identidades individuales para resaltar la naturaleza colectivista de la lucha.

El segundo hecho significativo es la comparecencia que hizo el EZLN en el Congreso de la Unión en marzo de 2001, la cual fue considerada por los reporteros del *New York Times* como “un hito para los indios rebeldes de Chiapas” (Thompson y Weiner, 2001). Esta comparecencia, en la que la mayoría de los observadores creía que el orador principal sería Marcos, quedó en manos de 23 comandantes indígenas, de los cuales cuatro tomaron la palabra, y una mujer –la comandanta Ester– fue la que se tomó el mayor

tiempo. El *Subcomandante Marcos* ni siquiera entró al recinto legislativo y la comandanta Ester explicó por qué: dijo que Marcos los obedecía a ellos, a los comandantes que representan a la población civil de las comunidades de base del EZLN; y a Marcos, como principal estrategia militar de la organización, le habían ordenado quedarse afuera, pues un militar no tenía cabida en su comparecencia pacífica ante el Congreso (Aponte, Becerril y Pérez Silva, 2001).

Por último, un elemento crítico en la formación política de las clases es la manera como la dirigencia se relaciona con otros movimientos, partidos políticos y el Estado. Esto es crucial para el establecimiento de alianzas y mantener (o perder) la independencia y autonomía política de la organización. Por ejemplo, una decisión consecuente del EZLN, expresada por el subcomandante Marcos, fue rechazar la “ayuda” que les ofreció el nuevo Ejército Popular Revolucionario (EPR) en 1997, después de lanzar una ofensiva guerrillera contra el Estado, con el objetivo de tomar el poder estatal. Marcos respondió que la única ayuda que el EZLN necesitaba era la de las organizaciones de la sociedad civil (Le Bot, 1997). Con esta respuesta, el EZLN daba por lo menos dos mensajes: primero, no tenía la intención de tomar el poder estatal, y segundo, su principal interlocutor para lograr un cambio en las relaciones de poder con el Estado lo constituyen las organizaciones de los otros grupos, clases y comunidades subalternas de la sociedad civil y cuyas estrategias y tácticas son pacíficas.

Un ejemplo mucho menos afortunado de una alianza que pudo haber sido más corta fue la que el EZLN estableció con el movimiento estudiantil de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) de 1999 a 2001. Si bien el movimiento inicialmente expresaba el descontento legítimo de una juventud de ingresos medios y bajos-medios hacia las políticas de privatización de la educación superior, el Consejo General de Huelga (CGH) continuó con la táctica de huelga aun cuando el rector había renunciado y el siguiente había dado marcha atrás a los cambios que se planeaban anteriormente. Prolongar en este contexto el apoyo del EZLN al CGH causó un daño considerable para decenas de miles de estudiantes, profesores y demás personal de la UNAM. No fue sino hasta después de que la facción radical del movimiento estudiantil atacó violentamente a un grupo de profesores de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en febrero de 2001 que el EZLN reconsideró su apoyo al CGH. En una carta abierta a Carlos Monsiváis, Marcos hizo una pequeña declaración en el sentido de que “el CGH había perdido sus interlocutores”. Si tal reconocimiento se hubiese hecho más temprano, el EZLN habría disfrutado un mayor apoyo en la ciudad de México.

Con todo, la dirigencia colectiva del EZLN se ha mantenido unificada y con vínculos cercanos a sus bases de apoyo. Si logra mantener y reproducir el tipo de liderazgo que ha generado hasta ahora, el EZLN habrá tenido un logro notable en la sustentación de uno de los elementos más críticos de la formación política clasista –independencia del Estado y autonomía de otras organizaciones– a la vez que retenga la capacidad de establecer alianzas y negociar con el Estado. Directa e indirectamente, este factor contribuye a la consolidación de la sociedad civil y con ello a la transición democrática.

Insurrección zapatista, sociedad civil y democratización

La insurrección del EZLN de entrada representó un rompimiento con las estrategias tradicionales asociadas con los movimientos guerrilleros en Latinoamérica. Desde la *Primera declaración de la Selva Lacandona* (EZLN, 1994), el EZLN pedía a los poderes Legislativo y Judicial de México que “se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo” al primer mandatario. Como señalan atinadamente Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, el EZLN desconocía al Ejecutivo por haber usurpado el poder mediante el fraude electoral de 1988, pero reconocía a los otros poderes instituidos del país (2003: 73-74). Tampoco se proponía convertirse en una vanguardia leninista que quería tomar el poder estatal. Por el contrario, llamaba al pueblo a unirse en su lucha de desconocer al ilegítimo gobierno para que en las zonas liberadas el pueblo pudiera “elegir, libre y democráticamente a sus propias autoridades” (EZLN, 1994).

En la *Segunda declaración de la Selva Lacandona*, lanzada el 10 de junio de 1994 en rechazo a la primera oferta del gobierno para resolver el conflicto, el EZLN propuso más firmemente una democratización desde abajo, basada en la sociedad civil y la no violencia en vez de la guerra de guerrillas. Se podría decir que su estrategia cambió pronto de una lucha armada a una lucha gramsciana por la construcción de una hegemonía alternativa en la esfera de la sociedad civil. Puso el énfasis, precisamente, en el potencial de lo que llamó vagamente la “sociedad civil” (que en el uso del EZLN significa primordialmente los individuos, grupos y organizaciones independientes de las estructuras corporativistas del Estado) para lograr el cambio democrático. La visión de los zapatistas contrastaba agudamente con la política del PRI de intentar una transición a la democracia electoral dosificada, anteponiendo siempre las reformas neoliberales de libre mercado que habían tenido un impacto negativo sobre el campesinado (Collier, 1994; Barry, 1995; Harvey, 1998a, 1998b; Bartra A., 2004).

La *Segunda declaración de la Selva Lacandona* plantea una encrucijada para un sistema político que defiende los intereses de caciques, los grandes intereses comerciales y el narcotráfico: o se suicida al darle cumplimiento a las demandas del pueblo, pues la clase dominante lo dejará de apoyar, o el pueblo lo fusila con la movilización democrática (CCRI-CG-EZLN, 1994). Pero también se afirma que el cambio del sistema de partido de Estado es solamente una “condición necesaria, pero no suficiente” para el tránsito a la democracia. Esto se confirmaría después de 2000, cuando ha quedado claro que una verdadera transición democrática va a mucho más que la mera alternancia entre dos partidos que representan a las mismas clases dominantes. Se requiere que el sistema político, de hecho el Estado mismo, se transforme en una dirección popular-democrática para que las reivindicaciones más apremiantes de las clases subalternas puedan ser atendidas. De lo contrario, México seguirá siendo un país lleno de exclusiones, y los campesinos indígenas seguirán ocupando el lugar central de éstas.

Luego plantea la *Segunda declaración...* la forma en que tendrían que cambiar los partidos políticos si han de responder al nuevo reclamo democrático:

El EZLN ha entendido que el problema de la pobreza mexicana no es sólo la falta de recursos. Más allá, su aportación fundamental es entender y plantear que cualquier esfuerzo, en algún sentido o en todos, sólo pospondrá el problema si estos esfuerzos no se dan dentro de un nuevo marco de relaciones políticas nacionales, regionales y locales: un marco de democracia, libertad y justicia. El problema del poder no será quién es el titular, sino quién lo ejerce. Si el poder lo ejerce la mayoría, los partidos políticos se verán obligados a confrontarse a esa mayoría y no entre sí (CCRI-CG-EZLN, 1994).

Es decir, los partidos políticos, o se democratizan, o se volverán en fuerzas políticas irrelevantes. Una implicación de este párrafo es que cualquier esfuerzo meramente reformista y asistencial, dentro del Estado mexicano actual, sólo lo reforzaría. Considero que ha sido esta conciencia tan clara lo que ha mantenido al EZLN en una posición que a algunos les parece intransigente, pero que en realidad obedece a la necesidad de mantener su independencia del Estado y su autonomía de otras organizaciones políticas, como los partidos. Sólo así se puede seguir avanzando en la lucha por una transformación de fondo, que modifique las raíces estructurales que causan la miseria, la marginación, la injusticia y, por todo ello, la falta de libertad y democracia.

Dos párrafos después, la *Segunda declaración*... hace sus planteamientos sobre el perfil democrático mínimo al que se debe acceder y del cambio que se requiere en la cultura política. Dice que no se trata de un mundo nuevo, sino sólo de su antesala:

... esta revolución no concluirá en una nueva clase, fracción de clase o grupo en el poder, sino en un “espacio” libre y democrático de lucha política. Este “espacio” libre y democrático nacerá sobre el cadáver maloliente del sistema de partido de Estado y del presidencialismo. Nacerá una relación política nueva. Una nueva política cuya base no sea una confrontación entre organizaciones políticas entre sí, sino la confrontación de sus propuestas políticas con las distintas clases sociales, pues del apoyo real de éstas dependerá la titularidad del poder político, no su ejercicio [...] Pero no sólo [deberán convencer a sus bases], también se verán “vigilados” por ese país al que conducen de modo que estén obligados a rendir cuentas regulares y al dictamen de la Nación respecto a su permanencia en la titularidad del poder o su remoción (CCRI-CG-EZLN, 1994).

Se plantea también la idea de que los partidos deben dejar de enfrascarse en sus grillas entre sí, y pasar a discutir con las clases sociales sus diversas propuestas de gobierno. Si a éstas satisfacen, podrán ser reelectos; si no, habrá que removerlos mediante plebiscito o algún otro mecanismo democrático por inventar para la revocación de la titularidad del poder.

A lo largo del gobierno priísta de 71 años, los candidatos presidenciales fueron escogidos por el presidente saliente (a través del llamado “dedazo”), lo cual aseguraba la victoria aunque se tuviera que usar el fraude electoral si era necesario. La institución presidencial dominaba los poderes Judicial y Legislativo, mientras que la sociedad civil se veía cooptada a través de organizaciones de masas controladas por el Estado (Córdova, 1974; Hellman, 1983; Camp, 1996; Cornelius, 2000; Davis, 1994; Mackinlay y Otero, 2004). Los partidos de oposición fueron insignificantes antes de 1978, cuando existían sólo cuatro partidos registrados legalmente. De estos partidos, dos habían propuesto al mismo candidato presidencial del PRI en varias de las elecciones anteriores a 1981; aparecían más bien como apéndices del partido de Estado. Tan sólo el PAN, de derecha, representaba una oposición seria (Loeza, 1997), y en 1976 se había visto inmerso en una crisis interna que le impidió nombrar candidato presidencial. Este hecho llevó al Estado a iniciar una reforma electoral desde arriba para evitar una crisis de legitimidad. La reforma

les daría registro legal a varios partidos políticos, siendo el más relevante de ellos el Partido Comunista Mexicano (PCM), el cual había lanzado un candidato sin tener el registro y logró más de 800,000 votos en 1976. Tras una serie de fusiones con otros partidos, los herederos del PCM eventualmente formaron el Partido de la Revolución Democrática (PRD), uniéndose con una facción nacionalista del PRI y otros partidos de izquierda en 1989 (Bruhn, 1996; Woldenberg, 1997; Sánchez, 1999).

Antes del levantamiento de 1994, el sistema de partidos no había tenido incentivos suficientes para efectuar una reforma del Estado significativa; ni siquiera una reforma electoral que permitiese una competencia que les diera verdaderas posibilidades de triunfo a los partidos de oposición en el Congreso y la Presidencia. No fue sino hasta que apareció el EZLN como una amenaza externa al sistema de representación política que los partidos se vieron obligados a efectuar cambios sustanciales en la ley electoral (Prud'home, 1998; Gilbreth y Otero, 2001). Inmediatamente después del levantamiento, el secretario de gobernación y anterior gobernador de Chiapas, Patrocinio González, fue obligado a renunciar y se anunciaron reformas electorales que permitirían la presencia de observadores internacionales y nacionales para dar seguimiento a las elecciones presidenciales de agosto de 1994. Además, para 1996 el Instituto Federal Electoral (IFE) fue transformado en una institución independiente, a cargo de ciudadanos no partidarios (antes era controlado por el secretario de gobernación). Durante las elecciones a la mitad de sexenio, en 1997, la oposición obtuvo triunfos inéditos, ganando por primera vez en la historia el control de la Cámara de Diputados, a la vez que Cuauhtémoc Cárdenas, miembro del PRD, fue elegido para ser el primer jefe de gobierno electo del Distrito Federal en la historia moderna de México. En 1999, el propio PRI tuvo un proceso de elecciones primarias para elegir a su candidato presidencial para las elecciones de 2000, rompiendo con la tradición del "dedazo". Aunque los críticos han cuestionado la competitividad de estas elecciones primarias, representaron una contribución considerable al tardado proceso de democratización en México.

Hasta antes de julio de 2000, no obstante lo anterior, quedaban obstáculos significativos en el camino a la democracia electoral. A México se le podía seguir caracterizando como un país semidemocrático, puesto que el fraude electoral seguía siendo practicado (Semo, 1999). Asimismo, el sistema político no había pasado la prueba de la alternancia del poder ya que el PRI había monopolizado el control del Ejecutivo federal durante más de 70 años. La democracia también se veía amenazada por el lamentable récord del Estado en el respeto a los derechos humanos y el estado de dere-

cho. Las fuerzas de seguridad empleaban prácticas autoritarias rutinariamente, incluyendo amenazas, tortura, intimidación y represión en contra de movimientos opositores (Human Rights Watch, 1997). La vinculación del Estado con la masacre de 45 indígenas en Acteal, Chiapas el 22 de diciembre de 1997 fue emblemática de las condiciones represivas que amenazaban los requisitos básicos de una democracia liberal: el respeto de los derechos civiles y políticos, elecciones competitivas y un grado significativo de participación política (Linz y Stepan, 1996).

El levantamiento de 1994 y el movimiento social que le sucedió fueron objeto de una oleada de comentarios por parte de intelectuales mexicanos que le atribuyeron un efecto democratizador, a pesar de haberse iniciado como organización armada. El sociólogo Roger Bartra comentó: “La guerra de Chiapas ha provocado el mayor estremecimiento político y cultural que haya sufrido el sistema político mexicano en el último cuarto de siglo” (citado por Méndez Asencio y Cano Gimeno, 1994: 11). Bartra argumentó que si bien la violencia usada por los rebeldes debía considerarse antidemocrática, había producido el resultado inesperado de revivir los prospectos para la democracia en México: “Nos encontramos ante la paradoja de que el EZLN ha abierto el camino hacia la democracia” (1994: 1). Por su parte, el historiador Antonio García de León escribió: “La contribución del EZLN a la transición, o a la constelación de pequeñas transiciones, hacia la democracia es ahora un hecho histórico innegable” (1995: 17). Por último, el célebre crítico cultural y analista de los movimientos sociales, Carlos Monsiváis, ha estado de acuerdo en considerar que el EZLN ha traído un impulso al proyecto democrático (1995). El impacto que ha tenido el EZLN en la democratización de México se puede apreciar mejor en el despertar de la sociedad civil.

El levantamiento zapatista ha inspirado el florecimiento de organizaciones y apoyos a nivel nacional e internacional. La “sociedad civil” respondió de muchas maneras: mediante protestas para que el gobierno detuviese la guerra; organizando cordones de seguridad para rodear el sitio del diálogo cuando las pláticas de paz estaban en sesión; llevando abastecimientos a las comunidades de la selva rodeadas por unidades del ejército federal; estableciendo “campos de paz” y observando las condiciones de los derechos humanos en las comunidades bajo amenaza de la presencia militar; organizando proyectos alternativos de salud, educación, y productivos; formando organizaciones no-gubernamentales (ONG) para dar seguimiento al respeto de los derechos humanos; construyendo grupos civiles de apoyo zapatista; y participando en foros y encuentros convocados por el EZLN para discutir los derechos indígenas y la democracia (EZLN 1996).

Se ha dado, entonces, una gran movilización por fuera de los canales tradicionales de la política, motivada por el llamado del EZLN a la “sociedad civil” a luchar por la democracia (CCRI-CG-EZLN, 1994). Parafraseando a John S. Dryzek (1996), se podría decir que México está avanzando en un proceso de profundización de la democracia en *contra* del Estado, *aparte* del Estado y *más allá* del Estado (esto último si consideramos también todas las movilizaciones solidarias que se han dado a escala internacional por una solución pacífica al conflicto en Chiapas). Esta lucha democrática contrasta con la lucha tradicional que habían estado dando los partidos políticos, que se restringía a la democratización de la sociedad política. En efecto, la nueva lucha en el ámbito de la sociedad civil es la más prometedora en la época del globalismo neoliberal.

Expandir las fronteras nacionales hacia dentro:
derechos indígenas y ciudadanía

El discurso sobre ciudadanía rara vez ha proveído un marco neutral para resolver las disputas entre grupos mayoritarios y minoritarios; lo más frecuente es que ha servido como pretexto bajo el cual la nación mayoritaria extiende su lenguaje, instituciones, derechos de movilidad, y poder político a costa de la minoría, y todo en nombre de convertir a las minorías presuntamente “desleales” y “problemáticas” en “buenos ciudadanos”.

(Kimlicka y Norman, 2000: 11)

El propósito de esta sección es clarificar algunas cuestiones conceptuales y normativas clave sobre los derechos indígenas y la ciudadanía, con miras a establecer las condiciones bajo las cuales se podría avanzar en la democratización de México. La pregunta general que me planteo es: ¿cómo se pueden acomodar las demandas por los derechos y la cultura indígenas para lograr la justicia y extender la ciudadanía, a la vez que se respeten los derechos de los demás? Esta discusión se basa en parte en una revisión crítica del tratamiento general que recientemente han hecho Will Kymlicka y Wayne Norman sobre este tema. La importancia del trabajo de estos teóricos políticos canadienses, particularmente del de Kymlicka (1995), reside en el hecho de que ha influenciado varios círculos académicos liberales y posliberales a lo largo de las Américas, así como también en Europa y otros lugares (Kymlicka y Opalski, 2001).

Mi esperanza es contribuir a establecer una base conceptual y normativa para un diálogo entre el Estado y los pueblos indios que lleve a negociar la forma específica en que se puedan expandir las fronteras nacionales hacia dentro. El propósito de tal expansión sería dar una cabida justa y digna a los pueblos indios. Propongo establecer esta base mediante la yuxtaposi-

ción del marco de Kymlicka y Norman, que se podría catalogar como un enfoque estatal, desde arriba, con la perspectiva desde abajo de la teoría político-cultural de la formación clasista que aquí hemos presentado. Comienzo con algunas visiones mexicanas de cómo se podría concebir la nación desde una perspectiva que trascienda la ideología liberal.

El desafío para el Estado liberal es cambiar desde una visión de sus sujetos constitutivos como individuos solamente, a una que también reconozca alguna noción de “ciudadanía étnica” (De la Peña, 1997) o ciudadanía de grupo. Las colectividades étnicas tendrían que poder ser consideradas como sujetos del derecho público, siendo la autonomía y la autodeterminación algunos de sus derechos centrales. Estos derechos ya están contemplados en la convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo, de la cual México es uno de los países signatarios (Van Cott, 2000). En vez de perder territorio, el Estado-nación ganaría en cuanto a su habilidad para ser más inclusivo de la gente que ha estado más marginada de los beneficios del “desarrollo”. Para el filósofo mexicano Luis Villoro, el objeto de reconocer a los pueblos indios no sería regresar a la comunidad indígena ancestral, premoderna, la cual impone sus prejuicios colectivos a todos sus miembros individuales. Una comunidad moderna se basaría en “la protección irrestricta de las libertades personales fundamentales, las cuales no podrían violarse por ninguna decisión comunitaria” (Villoro, 2001: 28). Es decir, los derechos individuales prevalecerían sobre los comunitarios.

El *comandante David* del EZLN expresó su idea acerca de una democracia posliberal y multicultural muy elocuentemente en tzotzil en 1996: lo que los indios quieren, dijo, es vivir en “un mundo donde quepan todos los mundos”. En México creímos que se había dado un avance dramático al respecto con la firma de los Acuerdos de San Andrés en 1996 (Hernández Navarro y Vera Herrera, 1998). Pero luego se vino el prolongado *impasse*, estimulando una de las mayores discusiones públicas sobre los derechos indígenas y la reforma del Estado (Franco Mendosa, 2000; Díaz-Polanco y Sánchez, 2003). Si bien el Congreso de la Unión pasó una legislación que reconoce a los pueblos indios en 2001 como *objeto* de asistencia pública, lo que ellos piden es ser *sujetos* del derecho. En efecto, los asuntos más críticos como la autonomía y el autogobierno se dejaron para ser definidos por parte de las asambleas legislativas de los estados. Por lo tanto, esa ley fue rechazada casi unánimemente por los pueblos indios y, desde luego, por el EZLN. Pues mientras no se reconozcan los derechos de los pueblos indios a nivel federal, sus tierras y territorios quedan abiertos a la explotación capitalista sin que tengan ninguna forma de intervenir en el asunto (Harvey, 2002). El *Subcomandante Insurgente Marcos* abunda sobre esto, citando el

estudio de una organización de derechos humanos acerca de los planes del gobierno de Fox para el “desarrollo” local:

El hecho de que no fuera aprobada la iniciativa de ley en materia de derechos y cultura indígenas [como la propuso la Cocopa] dejó muy claro para las organizaciones indígenas de Guerrero que es un trabajo bien planeado en el sentido de tener una ley indígena muy acorde a las necesidades del capital transnacional. Las comunidades no van a ser capaces de poder decidir al interior de sus propios territorios y sobre todo de poder diseñar planes que tengan que ver más con el etnodesarrollo y donde sean las comunidades las que decidan (citado en Marcos, 2003; véase también Carlsen, 2004).

¿Cómo pueden entonces avanzar el Estado mexicano y los pueblos indios hacia una resolución de sus antagonismos e *impassé*? Aunque planteado en términos ligeramente distintos, los ideales de reconocimiento y aceptación de la diferencia cultural están contenidos en la noción de “integración multicultural” propuesta por Kymlicka y Norman (2000). Puesto que estos autores han teorizado esta cuestión principalmente con relación a democracias liberales avanzadas, su aparato conceptual y normativo, sin duda, representa un desafío considerable para ser implementado en democracias emergentes como las de América Latina.

El desafío principal a resolver es doble. Primero, hay que resolver el problema de la ideología de las clases dominantes. La legislación reciente refleja que estas clases se rehúsan a “conceder” derechos indígenas significativos o a traducirlos de derechos constitucionales a una legislación reglamentaria más específica. La idea que se tenía de la nación en el siglo XIX que, la concebía como una entidad cultural homogénea (Hale, 1996), sigue prevaleciendo aún en el siglo XXI. Hasta los modernistas de “izquierda” proponen el fomento del desarrollo capitalista como medio para asimilar a los pueblos indios (Blanco, 2001). La pregunta que vamos a discutir enseguida, entonces, es la siguiente: ¿en qué medida pueden trascender las clases dominantes esta ideología, como para acomodar y *reconocer* la diferencia cultural?

El segundo desafío que plantea el pensamiento posliberal tiene que ver con el hecho de que la reivindicación de las demandas indígenas incluye el ir más allá del reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas. Requiere también, en la mayoría de los casos, la redistribución de tierra como condición para la reproducción social de la cultura. O por lo menos requiere el otorgar autonomía para la autogestión en los territorios que los pue-

blos indios habitan actualmente. Dado que desde 1995 apenas se ha discutido el primer desafío, en esta sección me voy a limitar a discutir los aspectos ideológicos y normativos de los derechos indígenas y la ciudadanía, y sólo voy a esbozar los problemas que implica el segundo desafío.

Los asuntos de los derechos indígenas y la ciudadanía han sido centrales en dos importantes debates dentro de la teoría política durante los años noventa: Uno fue sobre los derechos de las minorías y el multiculturalismo (Díaz-Polanco y Sánchez, 2003), y otro acerca de la ciudadanía y las virtudes cívicas. En gran medida, éstos han sido debates separados y, sin embargo, los defensores de los derechos minoritarios y de la ciudadanía, respectivamente, han expresado sospechas mutuas (Kymlicka y Norman, 2000). Los defensores de los derechos de las minorías, por su parte, sospechan que las apelaciones al ideal de la “buena ciudadanía” necesariamente conllevan la subordinación de la minoría al gobierno de la mayoría (Samson, 1999). Por su parte, quienes promueven una virtud cívica robusta y una ciudadanía democrática desconfían de las apelaciones a los derechos de las minorías como reflejo de los estrechos intereses que ellos tratan de superar (Assies, 2000: 19). Debido a estas sospechas mutuas, cualquier teoría política atractiva y plausible debe atender estas dos preocupaciones. En lo que sigue ofrezco una síntesis crítica del intento que han hecho Kymlicka y Norman (2000) por resolver ambas preocupaciones.

El debate sobre los derechos de las minorías ha visto dos oleadas, la primera de las cuales se enfocó en las demandas de “justicia” por parte de las minorías para que se reconocieran sus diferencias culturales. La segunda oleada, que trato más abajo, tiene que ver con la manera como se articula la justicia para las minorías con la cuestión de la ciudadanía. De acuerdo con la ideología liberal, la justicia requiere instituciones estatales que sean neutrales a las diferencias culturales o al color de la piel, puesto que todos los ciudadanos tendrían que ser tratados como iguales. Desde este punto de vista, asignar derechos o beneficios sobre la base de la membresía en grupos de atributos particulares o culturalmente distintos sería moralmente arbitrario e inherentemente discriminatorio. Sería necesario crear ciudadanos de primera y de segunda clase. De aquí que la primera objeción que enfrenta cualquier paladín de los derechos de las minorías tiene que “mostrar que las desviaciones de las reglas sobre neutralidad a las diferencias que se adopten para acomodar las diferencias étnico-culturales no serían inherentemente injustas” (Kymlicka y Norman, 2000: 3).

El problema con las instituciones neutrales a la diferencia (*color-blind difference-blind*) es que, si bien se ostentan como neutrales, de hecho contienen un sesgo hacia las necesidades, intereses e identidades del grupo ma-

yoritario. Por lo tanto, se requiere reconocer los derechos minoritarios para poder ayudar a remediar sus desventajas. En nuestro caso, si el Estado mexicano no reconoce y respeta la cultura y la identidad indígenas, el resultado puede ser un serio daño a su dignidad y respeto por sí mismos, a la vez que se daña la posibilidad de que se sientan parte integral de una identidad nacional “trascendente”. La idea es que, con su reconocimiento, los pueblos indios pueden simultáneamente reproducir sus culturas e integrarse mejor como ciudadanos a la nación mexicana.

Tengo por lo menos una reserva con la discusión de Kymlicka y Norman sobre los derechos de las minorías: su tendencia a hablar desde el punto de vista de la cultura dominante. Al hacerlo, los derechos se “darían” o “concederían” a los grupos minoritarios. El supuesto implícito es que sólo ciertos grupos tendrían derechos más fuertes por su asociación con la lengua y la cultura más fuertes, es decir los criollos y mestizos en el caso de México. Estos grupos tendrían el derecho a tener “una” cultura societal –la de la mayoría, dice Richard Day al criticar a Kymlicka en torno al multiculturalismo en Canadá. El problema es que Kymlicka (1995) supone implícitamente que la cultura dominante, los herederos de los colonizadores, tienen un derecho teórico-liberal para tener tal cultura societal (Day, 2000: 212). En el trabajo de Kymlicka, nos dice Day, “hay una referencia constante a una voz pasiva «nosotros» que decide qué concesiones se les darán a «ellos»” (2000: 215). Lo que mitiga esta reserva al trabajo de estos autores es que de todas maneras proponen que las clases dominantes deberían de conceder derechos a las minorías, y no por ello perderían control sobre el Estado. Por eso se caracterizó esta teoría como una perspectiva desde arriba.

Ahora bien, desde el punto de vista de la teoría político-cultural de la formación clasista, debería quedar claro que, en tanto la hegemonía burguesa prevalezca, difícilmente habrá concesiones o dádivas por parte del Estado, a no ser aquellas dirigidas a cooptar a los grupos, clases y comunidades subordinados. Por lo tanto, cuando se trate de derechos y cultura indígenas, éstos tendrán que ser arrancados del Estado con una presión continua desde abajo. Tal presión plantea otras interrogantes acerca del prospecto del reconocimiento legal y práctico de estos derechos por parte de las clases dominantes, y de que éstas acepten la posibilidad de que tal reconocimiento fortalecerá, en vez de debilitar, a México como Estado-nación.

De hecho, otra preocupación de los paladines de la ciudadanía es que el darles o reconocerles derechos a las minorías podría debilitar los derechos ciudadanos más amplios, por ejemplo, mediante la búsqueda de la secesión. Éste fue el argumento del presidente Zedillo para recular de los

Acuerdos de San Andrés en noviembre de 1996, a pesar de que sus propios representantes los habían firmado en febrero del mismo año. Lo que concluyen Kymlicka y Norman en este respecto es que, en la mayoría de los casos, los derechos de las minorías se pueden introducir sin problemas a la vez que se fortalece la ciudadanía. Sin embargo, previenen estos autores, se trata de un asunto que hay que resolverlo empíricamente, es decir, caso por caso, dependiendo de la situación concreta. El problema mundial sobre este asunto queda ampliamente destacado al observar las siguientes cifras: existen entre 5,000 y 8,000 grupos étnico-culturales y sólo aproximadamente 200 estados, de los cuales el 90 por ciento de ellos son multiculturales (Kymlicka y Norman, 2000: 13). De aquí que surja la necesidad de que los estados tengan métodos para “manejar” el conflicto étnico.

Estos métodos incluyen algunos que ahora se consideran ilegítimos, pues tratarían de eliminar el conflicto étnico, en algunos casos físicamente, tales como el genocidio y las transferencias forzadas de población, o por la vía de la asimilación, o el control hegemónico. Aún la partición o secesión tienen sus problemas, en la medida en que estos métodos sencillamente transfieren el conflicto étnico a la nueva entidad. Por lo tanto, la integración multicultural es el método más viable y justo para reducir o eliminar el conflicto étnico. Tanto la integración multicultural como la asimilación involucran la configuración de alguna identidad trascendente. Sin embargo, la integración multicultural es preferible, puesto que no requiere –como la asimilación– la eliminación de las identidades de los grupos culturales subordinados. Esto último sí es un requisito de la asimilación: los grupos subordinados tienen que adoptar la identidad cultural del grupo mayoritario para formar parte de la nación.

Ahora bien, ¿cómo se puede respetar la diversidad cultural en una sociedad pluralista, sin que a la vez se “dañen o erosionen los lazos y las virtudes ciudadanas?” preguntan Kymlicka y Norman (2000: 17). La peculiaridad de los pueblos indígenas, nos responden ellos mismos, es que generalmente ellos buscan “la habilidad para mantener ciertas formas de vida y creencias tradicionales a la vez que no obstante participan en sus propios términos en el mundo moderno” (2000: 20). Este punto enfatiza correctamente la naturaleza no-antagónica de las reivindicaciones culturales de los indígenas dentro de una democracia liberal. Como lo plantean nuestros autores de manera enfática:

En la medida en que la conquista histórica de los pueblos indios y el haberles arrancado sus derechos al autogobierno estuvieron fundados en ideologías racistas e imperialistas, entonces la restauración de los dere-

chos de autogobierno se puede ver como la afirmación de la igualdad de posición y valor de los pueblos indios. De esta y otras formas..., lejos de erosionar el estatus ciudadano, "el acomodar la diferencia es la esencia de la verdadera igualdad (Kymlicka y Norman, 2000: 33).

Esta última frase es una cita que hacen los autores de una jurisprudencia de la Suprema Corte canadiense de 1986, en la cual se interpretaban las provisiones constitucionales canadienses sobre la igualdad para grupos minoritarios. Su conclusión debe ser muy sorprendente para los defensores de la ciudadanía: que la verdadera igualdad pasa por reconocer y acomodar las diferencias.

Si bien Kymlicka y Norman ofrecen una discusión convincente acerca de la naturaleza no antagónica de los derechos y la cultura indígenas, descuidan un asunto crítico, por el cual las clases dominantes no se van a vencer simplemente con los argumentos de sus teóricos políticos. Se trata del hecho de que las luchas indígenas generalmente incluyen la demanda por la tierra y el territorio, los cuales son condiciones críticas para su reproducción material y cultural. Este punto puede realmente convertirse en antagónico, por lo menos con respecto a las fracciones locales o regionales de las clases dominantes. En estos casos, el Estado puede actuar en función del bien común de la sociedad más amplia mediante un proceso de reforma agraria, aún si debe compensar económicamente a los terratenientes afectados. Sólo de esta forma se puede reivindicar la expropiación originaria de los pueblos indios y establecer las condiciones para su reproducción cultural. Pero esto no sucederá sin la presión desde abajo que sólo un grupo formado políticamente puede ejercer.

En América Latina, la discusión acerca de los derechos indígenas, la ciudadanía y la democracia también se ha presentado en la forma de una desconfianza o sospecha mutua. Willem Assies (2000) ha planteado el contexto conceptual y normativo de esta discusión, con respecto a las luchas indígenas por el territorio y el autogobierno. Ofrece una buena síntesis de la discusión, a la vez que establece las conexiones con las teorías sobre los movimientos sociales, el debate sobre la transición democrática y la reforma neoliberal. Al final de cuentas, sin embargo, Assies parece cargarse hacia el lado de la ciudadanía, en vez de hacia el de los derechos indígenas, como si ambos tuviesen que ser mutuamente incompatibles. De hecho, afirma que la fortaleza del movimiento indio podría depender de su avance hacia la formulación de propuestas nacionales para los problemas indígenas; que deberían avanzar también hacia la formulación de propuestas indígenas en relación a los problemas nacionales. Assies lo plantea de la siguiente manera:

...considerando su crítica a las formas de dominación y organización económica presentes, los movimientos de los pueblos indios son parte de un “movimiento popular”, pero al mismo tiempo sus reivindicaciones de derechos particulares sobre la base de ser “originarios” a veces se constituye en una fuente de fricción con los movimientos que buscan los derechos ciudadanos ampliamente definidos en el contexto de una revisión a fondo del imaginario político de la democracia contemporánea (Assies, 2000: 19).

En otras palabras, Assies parece sugerir que los pueblos indios deberían subordinar sus intereses “particulares” y encaminarse hacia los intereses “más amplios” (¿universales?, ¿nacionales?) de los otros grupos populares con un imaginario democrático. Las feministas que luchaban en partidos socialistas por sus reivindicaciones durante los años setenta también escucharon argumentos similares: que las mujeres tenían que subordinar sus reivindicaciones de género a las demandas clasistas. Los logros centrales del feminismo han estado fundados, por el contrario, en dar la lucha por las reivindicaciones de género a la vez que se daban otras luchas por el socialismo democrático.

El problema con la posición de Assies reside en su supuesto subyacente de que hay una dicotomía mutuamente excluyente entre aquellos que luchan por los derechos multiculturales y los que defienden los derechos ciudadanos. Como nuestra discusión de Kymlicka y Norman ha mostrado, sin embargo, la mayoría de las aprehensiones que expresan los defensores de la ciudadanía en torno a los derechos de las minorías carecen de fundamento. Tal vez la principal contribución cultural y política del movimiento indígena es, precisamente, el haber cuestionado fundamentalmente la presunción de que el ser mexicano debe excluir, por fuerza, otras identidades culturales. La visión radical de la democracia y el multiculturalismo que proponen los zapatistas va mucho más allá de la concepción de un “interés nacional” preconstituido y trascendente. Propone, en cambio, que cada grupo se constituya políticamente para construirse un espacio civil. El EZLN no desea convertirse en la vanguardia de los grupos subordinados a la manera de los partidos leninistas. Por el contrario, los nuevos grupos, comunidades y clases, constituidos políticamente, fortalecerían la sociedad civil y contribuirían a la construcción de un “mundo donde quepan todos los mundos”. Para avanzar en esta dirección se requiere una reforma fundamental del Estado, con una hegemonía alternativa y popular-democrática; una hegemonía con un imaginario político y cultural que admita la integración multicultural de todos los mexicanos.

Conclusiones

A partir de la discusión precedente, podemos llegar por lo menos a tres conclusiones: una teórica, otra de orden sustantivo y una normativa para la formulación de política estatal. Primero, necesitamos una teoría sintética como la político-cultural de la formación clasista para entender los movimientos sociales contemporáneos cuyas reivindicaciones sean tanto materiales como identitarias, y definitivamente para entender los movimientos de campesinos indígenas.

En términos de sus demandas específicas, el EZLN ha logrado hasta ahora apenas un triunfo de papel: los Acuerdos de San Andrés sobre cultura y derechos indígenas de 1996. Estos acuerdos, sin embargo, no han sido traducidos a leyes reglamentarias para implementar sus conceptos, y por lo tanto el EZLN continúa siendo una organización de oposición. Pero en términos organizacionales y de crecimiento de la sociedad civil, el EZLN ha tenido un éxito mucho más sustancial. De hecho, he argumentado más arriba que el EZLN ha de verse como un factor crucial para impulsar una mayor “espesura” (*thicker*) de la sociedad civil (Fox, 1996a) que resultó en la derrota electoral del PRI en 2000 (Gilbreth y Otero, 2001). Por lo tanto, a pesar de que el EZLN no ha llegado aún a su “momento subjetivo de lucha”, es claramente una organización de oposición y popular-democrática que ha contribuido a la consolidación de la sociedad civil.

La segunda conclusión, de orden sustantivo, es que las luchas de los campesinos indígenas representan un desafío significativo para expandir las fronteras nacionales hacia dentro, en la medida en que sus planteamientos van directamente en contra de algunos elementos clave de la ideología del globalismo neoliberal. Para integrar exitosamente a los campesinos indígenas al desarrollo nacional como ciudadanos con igualdad, en los términos planteados por sus propias organizaciones, se requiere que el Estado-nación avance más allá de un régimen liberal-democrático para que pueda reconocer las diferencias de los pueblos indios. En este sentido, las naciones deben expandir sus fronteras desde dentro, en Estados reconstituidos, para poder acomodar a sus pueblos indios y otros grupos, comunidades y clases subordinados.

La tercera conclusión, de política estatal, procede de la discusión conceptual y normativa aquí presentada. Se refiere a la dinámica política presente y futura, no sólo en México sino en todos los Estados-nación de América Latina con poblaciones indígenas significativas: con la integración multicultural sería posible transitar desde una “dialéctica entre los contrarios” hacia una “dialéctica entre los diversos” en la cual las diferencias se puedan

resolver mediante la discusión, la negociación y el diálogo. Una condición para tal transición es que las clases dominantes entiendan primero que la dinámica ancestral de la lucha entre los pueblos indios y los Estados latinoamericanos ha estado inmersa en una dialéctica entre los contrarios por medio milenio, sin que ninguna de las partes haya sido vencida definitivamente. Sería posible, desde luego, seguir otro medio milenio dentro de esta dinámica, mediante la represión de los pueblos indios y/o comprando a sus dirigentes o bien cooptando a sus movimientos. Pero este enfoque sólo desplazaría el antagonismo y el conflicto hacia el futuro.

Por lo menos con relación a los pueblos indios, existe en las sociedades capitalistas contemporáneas un claro prospecto de resolver sus principales reivindicaciones mediante la expansión de los actuales marcos hegemónicos. Se requiere también, desde luego, afectar los intereses materiales de algunas fracciones de las clases dominantes, pero esto se podría hacer mediante una compensación económica. Una vez que se resuelvan dichos antagonismos, sin embargo, sería concebible transitar hacia una nueva dinámica basada en una “dialéctica entre los diversos” y dejar atrás la dialéctica entre los contrarios, antagonica por definición. La recompensa para todos sería que una gran proporción de los ciudadanos, los grupos sociales, las comunidades y las clases vivirán en una sociedad más integrada culturalmente, participativa, cohesiva, igualitaria, deliberativa, justa y democrática.

