Gustavo Esteva Figueroa "Más allá de la tormenta", *Revista CoPaLa*. Año 3, número 6, julio-diciembre 2018. pp. 7-27. ISSN: 2500-8870. Disponible en: http://www.revistacopala.com/

Más allá de la tormenta*

Beyond the storm

Gustavo Esteva Figueroa

Resumen

Argumento en este ensayo que la relación del neozapatismo con los pueblos indios es determinante de su carácter y de su trayectoria, desde su nacimiento hasta el momento actual, en junio de 2018. Tanto el zapatismo como los pueblos indios se han transformado juntos y juntos, hasta hoy, plantean los términos de sus luchas, nunca reducidos a lo indígena, nunca ajenos a esa condición. Su relación determina lo que ambos son y el sentido de su lucha política actual.

Palabras clave: Zapatismo, pueblos indios, democracia radical, racismo.

Abstract

In this essay, I argue that the relationship between Neozapatisn and Indigenous peoples determines its character and trajectory, since their origin to the present day, in June 2018, and that such relationship has affected both. Both Neozapatism and Indigenous peoples have transformed together and together, until today, they conceive the terms of their struggles, never reduced to the Indigenous condition, never alien to such condition. Its relationships determine what both are and the meaning of their current political struggle.

Keyworks: Zapatism, Indigeneous people, radical democracy, racism.

*Utilizo en este ensayo fragmentos editados de ensayos previos, en particular 1987, 1998a, 1998b, 2002a, 2002b, 2003, 2006, 2007, 2012a, 2012b, 2014.

Recibido: 11/marzo/2018
Aprobado: 21/mayo/2018

El levantamiento zapatista, el 1º de enero de 1994, fue rayo en noche serena. Mucha gente intuyó de qué se trataba y salió a las calles a decir a los zapatistas que no estaban solos. En cambio, calificaciones y descalificaciones inmediatas de intelectuales, analistas y políticos erraron a menudo el blanco; sólo daban palos de ciego. Incapaces de reconocer la novedad radical del levantamiento, se dedicaron a clasificarlo dentro de alguna categoría conocida en la que nunca cupo. La relación del neozapatismo con los pueblos indígenas se convirtió pronto en una cuestión central, definitoria, pero esto sólo agregó otro elemento a la confusión general. Nadie podía negar que tanto el EZLN como sus bases de apoyo eran predominantemente indígenas, pero esto no bastaba para caracterizar a un movimiento que 24 años después sigue siendo una incógnita para quienes se resisten a verlo como lo que es.

Argumento en este ensayo que la relación del neozapatismo con los pueblos indios es determinante de su carácter y de su trayectoria, desde su nacimiento hasta el momento actual, en junio de 2018, y que esa relación ha afectado tanto al movimiento como a los pueblos indios. No es, nunca fue, un movimiento indígena, en el sentido de que no se concibió y organizó para la satisfacción de las reivindicaciones de pueblos indígenas, locales o nacionales, aunque nunca las haya dejado de lado. "Para todos todo, nada para nosotros", un lema que parecía tan romántico como demagógico, ha sido siempre válido; la lucha de los zapatistas nunca ha tenido carácter gremial. Pero el neozapatismo nació con los pueblos indios, en la Selva Lacandona, y con ellos ha existido siempre. En estos años, tanto el zapatismo como los pueblos indios de esa región y del país se han transformado juntos, y juntos, hasta hoy, plantean los términos de sus luchas, nunca reducidos a lo indígena, nunca ajenos a esa condición. Su relación determina lo que ambos son y el sentido de su lucha política actual[1].

El sello racista de origen

La invención de México fue desafortunada: nació como Estado cuando no era una nación, sino muchas (Wolf, 1958). Tomó la forma del estado-nación, el diseño que nació con los tratados de Westfalia en 1648, y se hizo nacionalista con la revolución francesa y democrático con la estadounidense (Nandy, 2010). El diseño trajo consigo una actitud racista y sexista que persiste hasta hoy en todas las clases políticas mexicanas, como en las de muchos otros países.

La primera idea de una nación americana se atribuye con fundamento a Clavijero. Con los criollos ilustrados de su generación concibió una cultura y un territorio que fuesen pilares de su sueño nacional. Contra Buffon, Corneille de Paw y otros científicos europeos que juzgaban degenerada la naturaleza de América, Clavijero reivindicó sus cualidades específicas. Necesitaba también reivindicar a los americanos mismos, para que pudiesen ser dueños de ese territorio y sujetos de un proyecto nacional. Ante todo, era preciso equipararlos: "Protesto a De Paw y a toda la Europa que las almas de los mejicanos en nada son inferiores a las de los europeos", decía. Pero eso no bastaba. Se requería, además, dotar de identidad específica a la cultura americana. Clavijero construyó para

1 Utilizo indistintamente, a lo largo del ensayo, los términos 'indio' e 'indígena', que se emplean aún como afirmación política de un conjunto de personas, comunidades y pueblo y que rechazan con sólido fundamento esas etiquetas de sesgo racista.

ello un paradigma que cumpliese entre los americanos la función clásica que el greco-romano había cumplido para los europeos. En el pasado indígena encontró héroes, símbolos y valores, tan grandiosos como diferenciales, y con ellos trazó los ideales que podían unir cultura a territorio y sustentar en la tradición los valores capaces de articular un futuro propio para la nación americana que soñaba.

La contribución de Clavijero y sus colegas alimentó al movimiento político de la Independencia, pero no logró trascender. El sueño, por una parte, se hizo real en fragmentos: fuera del limitado intento bolivariano poco se hizo para dar forma a una nación americana. Por otra parte, quienes desataron los múltiples movimientos de independencia dieron escasa importancia a aquel fundamento paradigmático. En vez de naciones querían formar Estados nacionales. En vez de creaciones culturales se ocupaban de proyectos políticos, concebidos conforme a los modelos europeos o al estadounidense, dentro de la tradición occidental. Las definiciones culturales de tales proyectos no partían de quienes habitaban los territorios que se referían desde tiempo inmemorial y de sus culturas. Se formaron en el troquel ideológico de los criollos, que postulaban como aspiración política general sus propias formulaciones europeizadas y europeizantes. Las naciones indias no tenían cabida en esos proyectos, en los cuales se destacaba, en cambio, la necesidad de negarlas, someterlas o disolverlas, como condición para construir un Estado nacional. (Ver Clavijero 2009 y Villoro 1973 y 1984).

La búsqueda de un México posible se ajustó cabalmente a ese patrón. Las naciones indias no estaban en los *Sentimientos de la Nación*, del generalísimo Morelos, convencido de que el país debía ser gobernado por los criollos. En la Constitución de 1824 se les mencionó una sola vez, para atribuir al Poder Legislativo la facultad de negociar conflictos con ellas, reducidas ya al rango de "tribus" y percibidas como poderes extranjeros (Art. 13, fr. X). Al dar a conocer la nueva Constitución a los flamantes mexicanos, los padres de la patria confesaron una afiliación que las clases dominantes mantienen hasta la fecha: "En todos nuestros pasos nos hemos propuesto por modelo la república feliz de los Estados Unidos del Norte" (CNCSRFCRS 1974, 63), un modelo que se aplicó hasta en el nombre, al adoptar el de Estados Unidos Mexicanos. "Casi nadie proyectaba a partir de las realidades mexicanas del momento" (González y González, 1974, p. 92). Quienes proyectaban la nación no tomaban en cuenta las realidades y aspiraciones de los pueblos indios, que representaban entonces más de dos terceras partes de la población y que medio siglo después seguían siendo vistos como el gran problema de la nación: eran el lastre que impedía lanzarse por el camino del progreso que impulsaban. No faltó quien propusiera, por seguir también en esto el modelo del norte, la liquidación física de los indios. Los liberales ilustrados del Congreso, sin embargo, no podían permitirse semejante acto de barbarie genocida: optaron por tratar de liquidarlos culturalmente, a través de la educación. Les fijaron así, como condición para la supervivencia física, la muerte cultural. No sólo tenían que dejar de ser lo que eran; debían aceptar como propio un proyecto que los homogeneizaba en la desigualdad, como ciudadanos de segunda o quinta clase. En vez de genocidio, les impusieron un culturicidio racista. El proyecto logró su propósito en medida importante: el sistema educativo, diseñado hasta hoy para des-indianizar a los indios, lo logró con millones de ellos que entraron a él, a voluntad o a fuerzas.

No deja de ser paradójico que el actor político principal del proyecto tendiente a disolver a las naciones indias fuera un indio: Juárez. A su obra de gobierno cabe atribuir la primera y decisiva implantación de la tesis de la incorporación como técnica de tratamiento de lo indígena. No era suyo, sin embargo, el fundamento ideológico de la tesis: estaba ya contenido en Clavijero. Es cierto que este exaltó los valores y héroes de los indígenas. Cuando los equiparó a los europeos, sin embargo, admitió al mismo tiempo que podían parecer de inferior especie "porque una triste educación y una dura servidumbre no les ha permitido adquirir las luces necesarias para la conducta racional de su vida" (Clavijero, 2009, p. 158). Les faltaba, pues, para ser verdaderamente iguales y racionales, "la luz de la educación". Era necesario incorporarlos a la civilización. proporcionándoles esa luz. ¿Y quién, sino los europeos, que habían educado a sus educadores, podían iluminarlos? ¿Qué otra educación habrían de recibir que aquella que subrayaba su inferioridad y condenaba a las naciones indias a la extinción, la educación que negaba todo valor a sus instituciones y prohibía sus prácticas culturales? Juárez lo sabía bien; estaba plenamente "incorporado". Quería que sus hermanos de raza fueran como él, que como él negaran sus instituciones propias, sus patrones culturales, y que tomaran unas y otros de quienes lo habían educado a él. Esperaba que aprendieran del norte, de los Estados Unidos, o de Europa. Juárez quería educarlos a su imagen y semejanza, o sea, a imagen y semejanza de los occidentales. Las Casas, en su tiempo, reconoció que los indios tenían alma y a continuación reivindicó su derecho a evangelizarla. Clavijero, a su turno, equiparó su alma a la de los europeos y en seguida reivindicó su derecho a educarla. Juárez no hizo sino seguir esas huellas.

El primer siglo de dominación colonial fue ferozmente genocida: de los siete a veinticinco millones de personas que habitaban a la llegada de los españoles en lo que luego se llamaría la Nueva España, sólo quedaba un millón cien años después. Durante los siguientes dos siglos, sin embargo, creció el número de españoles radicados en América, así como el de criollos y mestizos, pero aún más el de indios, que representaban clara mayoría al empezar el siglo XIX. A pesar de la expoliación colonial, acaso porque para los españoles el arraigamiento de la cultura europea entre los indios pudo parecer una meta imposible o indeseable, estos lograron retener y regenerar espacios de autonomía en las "repúblicas de indios" —como se llamaba a sus espacios hasta bien entrado el siglo XIX— como una forma de reconocimiento de la vigencia de sus instituciones y cultura. Para gestionar la recuperación de sus tierras y su autonomía, los pueblos utilizaron la palabra "ejido", que fue la denominación genérica que los españoles utilizaron para aludir a los muy diversos regímenes comunales que encontraron a su llegada; les pareció que eran similares a los ejidos españoles, el terreno común que se encontraba a la salida de los pueblos (ejido viene de *exitus*, salida).

Durante el primer siglo del México independiente los pueblos indios perdieron cuanto habían conquistado en el periodo colonial, unos 15 millones de hectáreas. El grito que los levantó para una revolución, en el siglo XX, no fue el de "tierra y libertad", que vendría después, sino el de "recuperación de los ejidos": querían volver a tener lo que habían conseguido en el siglo XVIII. Esta es probablemente la razón del formidable equívoco de Womack, que en la primera frase de su estudio sobre Zapata escribe: "Este es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y, por eso mismo, hicieron

una revolución" (Womack, 2000). Es un equívoco que se ha repetido incansablemente respecto a los neozapatistas, como si su lucha fuera conservadora o reaccionaria, como si sólo quisieran volver hacia atrás; su movimiento es enteramente anacrónico, decía Octavio Paz.

En las fórmulas de compromiso que definen la Constitución de 1917 se reconoció una forma de tenencia de la tierra, la comunidad agraria, para quienes ocupaban tierras desde antes de que naciera el estado-nacional, pero no se admitió su condición política, su existencia autónoma. El impulso cardenista, en los años treinta, que fue una reacción a los alientos contrarrevolucionarios de los años veinte, pareció desafiar la obsesión racista de las clases políticas mexicanas, pero sólo en apariencia. Repartió la mitad de la tierra disponible, en una de las reformas agrarias más logradas del mundo, pero nunca supo cómo lidiar con la forma de tenencia de los pueblos indios que la Constitución reconocía. Cárdenas sentía que los indios eran "los genuinos mexicanos" y pensaba que México no se interesaba "por la desaparición de las razas indígenas ni debía buscarla". Les atribuía tanta capacidad como la de los no indígenas, pero consideraba que les "había faltado la posibilidad de instruirse y alimentarse, como la han tenido otros pueblos" (Cárdenas, 1978, p. 243). Por esto, para darles la oportunidad que se les había negado, creó las misiones culturales, pactó el estudio de las lenguas indígenas con el Instituto Lingüístico de Verano, con apoyo estadounidense, y creó el Departamento de Asuntos Indígenas, que se convertiría más tarde en el Instituto Nacional Indigenista. Todo esto es prueba de su interés y compromiso con los pueblos indios, pero no elimina el velo racista. Para él, el "problema indio no consiste en conservar a los indios como 'indios', ni en indigenizar México, sino en mexicanizar al indio" (cita en Loyo, 1985, p. 451). Este empeño culturicida se centró en la castellanización, aunque se realizaran tímidos esfuerzos de educación bilingüe, y fue implementado con adaptaciones originales de la política soviética hacia las "pequeñas nacionalidades", una política que buscaba disolverlas (Heath, 1972, p. 110).

En 1974, al editar el Acta Constitutiva de la Federación de 1824, el Senado de La República la presentó "como raíz y fundamento jurídico de la nación y como forma de gobierno vigente hasta nuestros días" (CNCSRFCRS 1974, 1). Su carácter racista se mantiene hasta hoy, acentuado desde los años noventa con la versión salinista del racismo dominante, que llevó a Monsiváis a hablar de los primeros estadounidenses nacidos en México, una versión que Enrique Peña Nieto ha llevado a su extremo.

Cinco siglos de opresión destructiva, sin embargo, no lograron arrebatar a todos los indios su cultura. Muertos sus dioses, transformaron la evangelización romana en religiosidad popular, haciendo de ella una más de sus expresiones culturales propias. Sobre el territorio cuyos derechos de posesión perdieron una y otra vez, ante la Corona, el Estado liberal, la dictadura o el Estado revolucionario, fueron capaces de mantener y enriquecer su espacio cultural sin perder ligas con sus territorios. Así, dieron hospitalidad a hombres, ideas y técnicas, incluso a las más inhóspitas y agresivas, sin sacrificar su manera propia de ser y poco a poco recuperaron tierras, territorios y formas propias de gobierno, para sobrevivir como lo que son. Una de sus mejores tradiciones es la de cambiar la tradición de manera tradicional; es lo que permite la continuidad histórica,

con la adaptación dinámica a nuevas circunstancias. Unas veces fueron capaces de resistir la educación que se les imponía y de sobre-ponerse a ella. Otras veces quedaron al margen de las instituciones educativas. Su propio marco cultural de referencia siguió siendo condición para sobrevivir y se empleó de nuevo para la reconquista de su territorio y la consiguiente reintegración de su existencia como pueblos, aunque fuera en términos fragmentarios. Con ese marco cultural, enriquecido al paso de los años, han sido capaces de resistir, hasta hoy, los intentos de ponerles, proponerles y finalmente imponerles una cultura extraña. Algunos de ellos, incluso, lograron identificar la raíz del dispositivo de exterminio cultural. En 1997, los pueblos indios de Oaxaca, tras reflexión y debate de un año, declararon en su Foro Estatal Indígena que la escuela había sido el principal instrumento del Estado para la destrucción de los pueblos indios. Pero esto sólo fue posible por el impacto que tuvo entre esos pueblos, como entre todos los pueblos indios de México, el levantamiento zapatista y las prácticas que los neozapatistas adoptaron en sus comunidades apenas les fue posible.

El racismo antizapatista

"No es un movimiento indígena, es un proyecto político-militar implantado entre los indios pero sin representarlos", escribió Arturo Warman el 16 de enero de 1994 en *La Jornada*. Un prestigiado científico social de izquierda al servicio del gobierno, que había cambiado su primogenitura intelectual por un plato de lentejas burocráticas, dio así forma al núcleo de argumentación que desde ese día se desató contra los zapatistas.

Según Warman, se eligió la región como parte de una planeación estratégica externa. Las condiciones reales de la gente habrían sido mero pretexto para el levantamiento, no su raíz. Warman empleó su innegable talento y sus conocimientos históricos y antropológicos para tratar de demostrar que no era un movimiento de la gente, de los indios; no encontraba en los planteamientos zapatistas los reclamos, propuestas y aspiraciones indígenas que supuestamente conocía bien. Reconoce que en el EZLN "hay muchos indios", acaso la mayoría, "que tienen agravios que pueden explicar su decisión; pero muchos, muchísimos más, están al margen o en contra del alzamiento militar". Y agrega: "Basta haber visto a los comandantes en la televisión para darse cuenta que ni por su lenguaje ni por su aspecto son indígenas. Y, sobre todo: el programa y las ideas que exponen en sus dos manifiestos y en sus boletines de prensa desmienten esa pretensión. Entre los dirigentes algunos son ideólogos y adeptos de esta o aquella doctrina, del maoísmo a la teología de la liberación".

Enrique Krauze hizo reiteradamente evidente el carácter profundamente racista de la descalificación del zapatismo. Le pareció que la actitud del subcomandante Marcos se basaba en dos orígenes mesiánicos: "la mentalidad indígena, siempre en busca del guía, del que la va a redimir, y el marxismo". "México cambió el 2 de julio" —agrega Krauze—, por lo que "caben los líderes políticos, pero no el mesianismo, no el redentorismo, no el fundamentalismo". Le parece que la guerra de Chiapas es "de raíz teológica, un capítulo en el resurgimiento mundial del fundamentalismo". Octavio Paz, por su parte, considera que la revuelta es un fenómeno anacrónico; le parece que independientemente de la legitimidad de sus causas es "un regreso al pasado" que "abre la vuelta al caos" y debería resolverse en el "tránsito definitivo a la democracia". (Citados en Leetoy, 2008).

Jorge Volpi publicó en 2004 un libro dedicado a reflexionar sobre las relaciones entre los intelectuales mexicanos y el EZLN en 1994, muy celebrado en una nota de *Nexos*, "'Poca sangre y mucha tinta', Octavio Paz sobre el EZLN", que se publicó en enero de 2014, en ocasión del vigésimo aniversario del levantamiento. Es posible observar que la perspectiva en ambos casos no tiene ya la simplificación maniquea o la irrealidad de los análisis de 1994; no era posible ya seguir diciendo las barbaridades y simplificaciones que se plantearon en los primeros meses. Pero los sesgos se mantuvieron.

Resulta en realidad doloroso constatar que los intelectuales al servicio del poder, parte de las "minorías rectoras" de México, cayeron en esta forma atroz de descalificación racista. Los hechos, 20 años después, muestran el carácter estrictamente ideológico y prejuicioso de sus "análisis", su carencia de sustento en la realidad. Paz, Krauze, Viqueira, Warman, Pitchard, Tello, la Grange, Alma Guillermoprieto y muchos otros negaron que el EZLN fuera una organización indígena, pues lo veían ideológicamente construido con las ideas de teólogos de la liberación y grupos radicales de izquierda. Compartían la convicción de que los pueblos indios no pueden ser sujetos de su propia insurrección y tienen que ser dirigidos por grupos externos. (Ver Leetoy, 2008). Buena parte de los "analistas críticos" del momento basaron sus análisis en información de inteligencia de las autoridades que se refería a hechos y contextos anteriores al levantamiento. No confiaron en lo que tenían ante sus ojos: la insurrección misma, sus comunicados, las entrevistas que dio el subcomandante Marcos en los primeros meses de 1994. No era falta de información o de realidades por examinar. Era el hecho de que todo pasaba por un filtro racista.

El otro componente de ese filtro, el sexismo, se mostró reiteradamente a lo largo de estos 20 años, pero solo se hizo enteramente evidente cuando apareció Marichuy como vocera del Concejo Indígena de Gobierno. Lo que circuló en redes sociales, particularmente de grupos que se ubican a la izquierda del espectro ideológico, muestran sin lugar a dudas que este componente racista y sexista es ampliamente compartido por las clases políticas de todo el espectro ideológic y forma parte de la que se sigue llamando democracia.

El zapatismo y los pueblos indios

El zapatismo ha sido y es una creación intercultural. Nació del encuentro entre las tradiciones mayas de la Selva Lacandona y un grupo de luchadores sociales, marxistas-leninistas-guevaristas que intentaba organizar una guerrilla. Según ellos mismos cuentan, la ideología de quienes se preparaban para la guerrilla quedó muy abollada en el encuentro y nació algo nuevo, lo que ahora conocemos como zapatismo. Fue "la primera derrota del EZLN, la más importante y la que lo marcará de ahí en adelante[2]" , comentó el finando subcomandante Marcos a Ivon le Bot (Le Bot, 1997, p. 148). Ese hecho fundacional marcó la historia zapatista, que se caracteriza por la capacidad de escuchar. Como señaló alguna vez el comandante Tacho, escuchar no es simplemente oír, sino estar dispuesto a ser transformado por el otro, la otra. Los zapatistas han estado en diálogo abierto con todo género de personas, grupos, organizaciones e ideologías en sus más de 30 años de existencia. Pueden ser vistos como una comunidad de aprendizaje,

2 Los protagonistas principales de esta historia la han contado en diversas ocasiones. Fui testigo de algunas de ellas y se dan los detalles en la larga entrevista que el difunto sup Marcos dio a Yvon Le Bot (Le Bot 1997, 148).

con capacidad muy notable para aprender de sí mismos, de sus experiencias, de la reflexión que hacen continuamente sobre lo que están haciendo y piensan hacer, y al mismo tiempo de aprender de otros, de sus ideas y de sus prácticas. Esta capacidad de aprendizaje es claramente capacidad de transformación: los zapatistas de hoy no piensan ni actúan como los que iniciaron el movimiento, quienes se levantaron el 1º de enero de 1994 o quienes tomaron sucesivas iniciativas de alcance nacional e internacional en este periodo. Es uno de los rasgos más sorprendentes del zapatismo haber logrado esa transformación profunda sin perder sentido ni rumbo ni traicionarse a sí mismos, ajustándose a ciertos principios fundamentales que los guían. Cabe pensar que eso ha sido posible por su lealtad a los pueblos indios, que los han formado y con quienes tienen una alianza fundamental. En un sentido muy real, no es posible distinguirlos de ellos.

La configuración interna del zapatismo, en que los diversos pueblos mayas de Chiapas tienen papel decisivo, es bien conocida. La "escuelita" que organizaron en agosto de 2013 permitió a más de 6,000 personas de muy diversas partes de México y del mundo aprender directamente de las comunidades zapatistas cómo se vive el zapatismo en la práctica cotidiana, cómo se construye ahí otro mundo. La inmensa mayoría de quienes dirigen y llevan a cabo esa experiencia son mayas de distintos pueblos de la región. Los "libros de texto" del primer nivel de la escuelita son bien conocidos y muestran con claridad estas raíces. El subcomandante Moisés explicó con todo detalle las complejas relaciones entre los organismos de mando del EZLN y las comunidades zapatistas y sus transformaciones en estos años durante su intervención del último día del conversatorio "Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?", organizado por los zapatistas en CIDECI-Unitierra Chiapas del 15 al 25 abril de 2018. (Ver en enlacezapatista todo el conversatorio).

El carácter de la relación del zapatismo con los pueblos indios de México se hizo evidente en San Andrés, en las negociaciones con el gobierno[3]. La primera mesa de diálogo fue sobre Cultura y Derechos Indígenas. Se realizaron las primeras dos reuniones en octubre y noviembre de 1995, sin mayores avances, y se pospuso la tercera hasta febrero de 1996, periodo que los zapatistas aprovecharon para convocar al Foro Nacional Indígena, que se realizó del 3 al 8 de enero de 1996.

El sentido y alcances del Foro eran muy claros: "pensar en nuestro corazón el mejor camino para que nuestros pueblos indios recuperen el lugar que se merecen entre los pueblos del mundo". Se inauguró el 3 de enero como "la fiesta de la palabra, la fiesta de la inclusión, de la tolerancia, de la dignidad humana" (EZLN 03/01/1996). El foro mismo fue convocado explícitamente para que las negociaciones de los zapatistas con el gobierno se basaran en la voz y las reivindicaciones de los pueblos indios y que los acuerdos que se firmaran los tomaran debidamente en cuenta. En rigor, fue la primera vez en 500 años que los pueblos indios de México se reunieron por su propia iniciativa para conocerse,

3 El Diálogo de Catedral del EZLN con el gobierno, en marzo de 1994, fracasó a raíz del asesinato de Colosio, el candidato presidencial del PRI. Tras un largo proceso de negociaciones con el gobierno se produjo la traición del 10 de febrero de 1995 y la "Nueva iniciativa integral y de emergencia", lanzada ocho días después por la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI). Las iniciativas de los zapatistas y las presiones de la sociedad civil hicieron posible que se promulgara el 11 de marzo de 1995 la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, que creó la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), formada por diputados y senadores de todos los partidos presentes en esa fecha en el Congreso. El 9 de abril la COCOPA, la CONAI y los zapatistas se reunieron en la Cañada de San Miguel para planear el espacio de negociación con el gobierno que finalmente se conoció como los Diálogos de San Andrés.

reconocerse y tomar acuerdos. Para muchos de los 400 delegados y representantes de más de 30 pueblos indios que asistieron fue una sorpresa y una fiesta descubrir a otros como ellos, que vivían en lugares muy alejados entre sí, y para todas y todos fue motivo de entusiasmo la forma en que supieron tejer entendimientos y acuerdos. Formularon por primera vez su agenda política y entregaron a los delegados del EZLN una sólida base de negociación con el gobierno para reivindicar lo que interesa a todos los pueblos indios de México.

En la sesión plenaria final del Foro se manifestó un claro consenso sobre la necesidad de darle un carácter permanente, pero en la prolongada plenaria fue imposible llegar a un acuerdo sobre la forma que debía tener. Cuando después de varias horas se comprobó la dificultad de conseguirlo, los zapatistas propusieron a la asamblea que delegara en ellos el acotamiento del camino que resolvería la dificultad. La asamblea aprobó con entusiasmo la propuesta. Dos semanas después de que se suscribieron los Acuerdos de San Andrés sobre Cultura y Derechos Indígenas, los zapatistas cumplieron el encargo convocando a una reunión para constituir la Comisión Promotora del Foro Nacional Indígena Permanente. Es útil señalar que en esa convocatoria se plantea que las tareas de la Comisión serán "servir y no servirse, representar y no suplantar, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir" (EZLN, 29/02/1996). Estos principios fueron adoptados por la Comisión Promotora y más tarde por el Congreso Nacional Indígena, al constituirse el 12 de octubre de 1996; son los principios que hasta hoy guían la actividad y la organización de las comunidades zapatistas, del CNI y finalmente del Concejo Indígena de Gobierno.

El 15 de febrero de 1996, un día antes de que se firmaran los Acuerdos de San Andrés, dentro del periodo acordado para consulta de las dos partes, el EZLN dio a conocer un documento llamado "El diálogo de San Andrés y los derechos y cultura indígena. Punto y seguido" (EZLN, 16/02/1996), que es particularmente pertinente para mostrar el carácter de la relación entre el zapatismo y los pueblos indios. En el comunicado el EZLN mostró que los zapatistas lograron convertir la negociación con el gobierno "en un diálogo abierto, participativo e incluyente, de cara a la sociedad, y con la participación de las más amplias corrientes de opinión". Poco a poco, dijeron los zapatistas, acompañados en su andar por la mayoría de las organizaciones indígenas, lograron incluir en San Andrés "demandas que provienen de todos los rincones del México negado, del México profundo". Y subrayaron:

> El primer tema de la negociación, que se refería al México indígena, ha sido acompañado por un despertar de la conciencia de los pueblos indios, y en ese sentido el EZLN se considera solamente parte de ese movimiento, de ninguna manera su cabeza y su vanguardia. Y si bien el EZLN es un ejército popular mayoritariamente indígena, y tiene su propia concepción acerca de los temas de esta fase (autonomía, derechos, cuestión territorial, libre determinación, situación de la mujer, etcétera) no ha impuesto esta concepción ni en las mesas, ni en sus asesores e invitados, optando más bien por incluir el más amplio rango de demandas, algunas de ellas contrapuestas o en debate y construcción, y enfrentarlas a la delegación gubernamental.

En relación con la autonomía de los pueblos indios:

> el EZLN la concibe en el contexto de una lucha nacional mucho más amplia y diversa, como parte de la autonomización de la sociedad civil en su conjunto. El EZLN tiene perfectamente claro que con la sola autonomía indígena no se va a derrotar al antiguo régimen, y que esto sólo será posible con la autonomía, la independencia y libertad de todo el pueblo mexicano.

El comunicado surgió a raíz de rumores y comentarios esparcidos por algunos asesores del EZLN que intentaban descalificar los Acuerdos (ver Esteva, 2002), por lo que se consideró necesario precisar lo que no se había conseguido en las negociaciones. Se subrayó que la lucha por los derechos indígenas seguía y se destacaron algunas omisiones de los Acuerdos, como la reforma del artículo 27 constitucional, la autonomía regional de los pueblos indios, el reconocimiento de sus instituciones en un régimen jurídicamente pluralista y otros aspectos. Por primera y única vez, el comunicado fue suscrito tanto por el EZLN como por sus asesores.

Los Acuerdos sobre Cultura y Derechos Indígenas fueron suscritos por las partes el 16 de febrero de 1996 y se conoce bien lo que ocurrió con ellos en los siguientes años: la contrarreforma de Zedillo, la gestión fallida de Fox, la presencia de zapatistas e indígenas en el Congreso, el incumplimiento de los Acuerdos por parte del gobierno. Mientras arrancaba ese proceso infortunado no se descuidó la iniciativa del Foro. La Comisión Promotora se reunió por primera vez en abril, con la idea de preparar su fortalecimiento, lo que se consiguió en los siguientes meses. Del 23 al 25 de julio tuvo lugar en Oventic el Segundo Foro Indígena Nacional, con la presencia de 44 organizaciones indígenas, 135 delegados de diversos estados de la República, asesores y comandantes del EZLN y observadores de una docena de países. Se ratificaron en la reunión los acuerdos del primer foro (Castro, 1996). Se sentaron así las bases para constituir el Congreso Nacional Indígena (CNI) en una reunión nacional del 10 al 12 de octubre en la Ciudad de México.

La participación del EZLN en la fundación del CNI, en la Ciudad de México, que los zapatistas no sometieron a negociación, fue objeto de intenso debate por la oposición del gobierno. No provocó un conflicto mayor porque la CONAI y la COCOPA lograron darle adecuada cobertura. La comandanta Ramona representó al EZLN ante 600 delegados que dijeron con toda firmeza:

> Estamos levantados, andamos en pie de lucha. Venimos decididos a todo, hasta a la muerte. Pero no traemos tambores de guerra, sino banderas de paz. Queremos hermanarnos con todos los hombres y mujeres que, al reconocernos, reconocen su propia raíz. No cederemos nuestra autonomía. Al defenderla, defenderemos la de todos los barrios, todos los pueblos, todos los grupos y comunidades que quieren también, como nosotros, la libertad de decidir su propio destino y, con ellos, haremos el país que no ha podido alcanzar su grandeza, el país que un pequeño grupo voraz sigue hundiendo en la ignominia, la miseria y la violencia. (CNI, 11/10/1996).

La comandanta Ramona, por su parte, señaló que venía a traerles la palabra de los zapatistas y que esa palabra era muy clara:

> Vamos a apoyar todo lo que ustedes acuerden aquí en este Congreso Nacional Indígena, porque sabemos que lo que acuerden es para seguir luchando porque todos los indígenas podamos vivir como seres humanos y no como animales, así como nos tienen los poderosos… Nosotros, los zapatistas, los apoyaremos y seguiremos con ustedes. Esto es lo que vine a decirles. Gracias. (EZLN, 11/10/1996).

Todos los movimientos antisistémicos reconocen en la actualidad que el levantamiento del EZLN fue despertador mundial. Esta función de alerta de los zapatistas fue particularmente evidente en relación con los pueblos indios. No sólo contribuyeron a su despertar, avivado desde 1992, sino que los pusieron en el centro del debate nacional y plantearon una opción para el paso de la resistencia a la liberación.

A lo largo de 500 años, los pueblos indios de México ofrecieron resistencia a cuantas fuerzas se acercaron para explotarlos y destruirlos. Su participación decisiva en las luchas de la Independencia y la Revolución no aseguraron su permanencia. Al contrario. Tuvieron que seguir resistiendo empeños orientados a destruirlos. Se encontraron con los zapatistas cuando cundía ya, en México y en el mundo, la oleada de despojo que afecta sobre todo a los pueblos indios. La alianza con los zapatistas que cristalizó en el seno del CNI buscó fortalecer la defensa de sus territorios amenazados, pero también les abrió una nueva perspectiva: no se trataba sólo de resistir, sino de crear una nueva forma de coexistencia con el resto de la sociedad y con el gobierno que los reconociera y respetara como lo que son. Se trataba de que una y otro se abrieran por primera vez al pluralismo radical, al reconocimiento profundo de la otredad radical del otro, de la otra, que finalmente se expresó en la bien conocida propuesta zapatista: construir un mundo en que quepan muchos mundos.

Los zapatistas han tenido siempre un doble carácter que a menudo ha sido fuente de confusión. Por su condición mayoritariamente indígena, han reconocido siempre que se sienten parte del movimiento indígena. Al mismo tiempo, sin contradicción alguna, no reducen su empeño al de un movimiento indígena, o sea, no luchan solamente por los intereses de los indígenas. Ni los zapatistas ni los pueblos indios se movilizaron en este periodo con un signo separatista, en el sentido tradicional del término: no buscaban constituir un nuevo estado-nación o un conjunto de estados-nación. Enmarcaban su lucha en el seno del Estado Mexicano. Como señalaron al fundar el CNI, querían crear una patria nueva, porque “esa patria nunca ha podido serlo verdaderamente porque quiso existir sin nosotros’’. La comandanta Ramona les regaló una bandera de México “para que nunca olvidemos que nuestra patria es México y para que todos escuchen lo que hoy gritamos de que nunca más un México sin nosotros”. No se trataba solamente de la exigencia legítima de inclusión. Los pueblos sólo podrían mantener su existencia cultural, con sus autonomías y capacidades de gobierno, si la sociedad mayor sufría una profunda transformación. De este modo, la causa de los zapatistas y de los pueblos indios se fundió en un empeño que necesariamente involucraba a los no indígenas y que finalmente trascendió el marco en el que habían estado actuando.

La innovación radical

En los tres congresos posteriores al de su fundación, en la Ciudad de México (1998), Nurío, Michoacán (2001) y Atlapulco, Estado de México (2006), el CNI denunció el continuo despojo y agresión a que estaban expuestos los pueblos indios, colocados, como guardianes de la tierra, en el principal frente de batalla de la guerra actual. Es una guerra sin cuartel que se libra principalmente contra una nueva categoría social, los desechables, aquellas personas y grupos que no pueden ser actual o potencialmente usados por el capital. Los pueblos indios no sólo son vistos como desechables; resultan problemáticos porque cuidan, con sus territorios, uno de los objetivos principales de la guerra: la Madre Tierra.

Desde Atlapulco, en el Cuarto Congreso del CNI en mayo de 2006, la relación entre el zapatismo y los pueblos indios adoptó una nueva expresión: el CNI suscribió la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, presentada por los zapatistas en junio de 2005. Es importante subrayar que la Sexta nació de la convicción de que "un nuevo paso adelante en la lucha indígena sólo es posible si el indígena se junta con los trabajadores de la ciudad y el campo". Por eso los zapatistas anunciaron en ella que seguirían luchando con y por los pueblos indios, pero ya no sólo con ellos, sino con todos los explotados y desposeídos en el país, con quienes quisieran luchar para salvar lo que quedaba de la nación. La Sexta hizo enteramente explícito el sentido de la lucha: se pronunció contra el capitalismo como forma de organización social y contra el gobierno a su servicio. Planteó con toda claridad que no se trataba de cambiar de gobierno sino de mundo. Esto es lo que asumió el CNI en Atlapulco y lo que anduvo circulando por los pueblos en los siguientes diez años. Refleja explícitamente la convicción compartida de que necesitan aliarse con otros grupos y sectores para llevar adelante su lucha. (EZLN, junio 2006).

El Quinto Congreso del CNI se celebró en el CIDECI-Unitierra Chiapas de San Cristóbal de Las Casas en octubre de 2016. El recuento de costumbre, de los dolores y agresiones, tenía un signo de preocupación. La asamblea reconoció sin dificultad que la situación era ya insoportable: de seguir así, se dijo, no habría un Sexto Congreso. No sorprendió a nadie que los zapatistas plantearan la necesidad de pasar a la ofensiva, como estrategia de supervivencia. Señalaron que se habían pasado un año consultando a las comunidades, que son el mando último del EZLN, para dar forma a esa ofensiva. Hubo intensa discusión, no siempre tersa, y se acordó que el Congreso quedara en asamblea permanente para realizar una consulta amplia a las comunidades. El resultado se anunció el 1º de enero de 2017: más de 500 comunidades de 43 pueblos indios, la mayoría de los del país, aprobaron que el CNI, con apoyo de los zapatistas, creara un Concejo Indígena de Gobierno (CIG) que se propusiera gobernar al país y registrara a su vocera como candidata presencial en las elecciones de 2018. El CIG quedó constituido el 28 de mayo, en una nueva asamblea en el CIDECI-Unitierra Chiapas, que contó con la asistencia de 693 delegados del CNI, 67 concejales del CIG, 230 delegados zapatistas y 492 invitados, en la que se anunció la designación de la vocera del CIG: María de Jesús Patricio Martínez, Marichuy. No fue exageración del subcomandante Moisés señalar que lo que pasaba ese día era quizás un ejemplo para el mundo.

El 15 de octubre de 2017, en el caracol de Morelia, Chiapas, la Comandanta Miriam subrayó la sustancia de la propuesta:

> Pero ni pensemos, compañeras, que con el Concejo Indígena de Gobierno, ni con nuestra vocera, no vamos a pensar que ellos nos van a salvar. Nosotros, cada uno de nosotros tenemos que salvarnos, compañeras, porque si no hacemos nada, nuestra vocera tampoco nos va a salvar, porque no es ese que manda pues, es el pueblo que tiene que dar la fuerza a nuestra vocera, es el pueblo que manda y nuestra vocera y nuestro Concejo de Gobierno tienen que obedecer al pueblo. Es lo que queremos, compañeras, que no tengamos miedo, no tengamos miedo a nadie, luchemos donde quiera que estemos compañeras, en nuestra colonia, en nuestro paraje, en nuestro centro de trabajo, es lo que nosotros les pedimos, compañeras.
>
> (https://actividadesdelcigysuvocera.blogspot.com/2017/10/palabras-de- la-comandanta-miriam-nombre.html)

Tres días después, en Palenque, Chiapas, Marichuy explicó bien de qué se trataba:

> Por eso dijimos, los pueblos indígenas del Congreso Nacional Indígena y nuestros hermanos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que… vamos a luchar y vamos a pelear por todos, no solamente por los pueblos indígenas, vamos a luchar por todo el mundo y vamos a caminar este país con nuestros pasos y nuestras voces, y todo lo que escuchamos y que vamos a seguir escuchando es algo que está viviéndose en nuestras comunidades, que están viviendo los barrios, colonias, en todo México. Es hora de que esa voz se escuche, es hora de que esos pasos caminen juntos. Juntos con nuestros hermanos del campo y la ciudad. (CIG, 18/10/2017).

"Es la hora del pueblo", señaló la vocera una y otra vez, pues "nadie nos salvará de las ruinas".

La iniciativa fue percibida por propios y extraños como propuesta electorera, aunque el CNI, el CIG y su vocera repitieran hasta el cansancio el sentido muy otro de lo que hacían. "Nos metemos a la fiesta de los ricos para echárselas a perder", precisó muchas veces Carlos González, de la Coordinación Provisional del CNI. Pero el debate y los malentendidos continuaron y se agudizaron durante la recogedera de firmas, entre octubre de 2017 y febrero de 2018, que parecía seguir el camino habitual de partidos y candidatos.

Las dudas y diferencias persisten hasta hoy. En el seno del movimiento, entre los pueblos indios lo mismo que en la sociedad civil, se realizan continuamente reuniones para reflexionar sobre lo ocurrido y sobre lo que sigue. "Falta lo que falta", se dijo el 2 de mayo de 2018 en un comunicado del CNI, el CIG y la Sexta, en que informaron de la segunda sesión del CIG, celebrada en la Ciudad de México el 28 y 29 de abril, en la que se acordó no buscar una alianza con algún partido político o candidato ni llamar a votar o a la abstención y se reiteró el llamado a organizarse. Informaron también que seguirían recogiendo evaluaciones de lo realizado y de la iniciativa, así como propuestas de los

siguientes pasos, para analizarlos en una asamblea del CNI que se convocará para el mes de octubre de 2018.

Lo que falta

Tanto en el periodo colonial como en el México independiente, los pueblos indios lucharon por ser incluidos en la sociedad mayor sin dejar de ser lo que eran. Las "Repúblicas de Indios" tenían ese sello. No pudieron evitar la subordinación a la Corona Española, con el correspondiente tributo, pero lograron arrancarle el derecho a existir a su manera, a gobernar sus propios comportamientos. El primer siglo del México independiente se caracterizó por el racismo y sexismo del diseño original del país y para los pueblos indios culminó en la dictadura que los convirtió en peones acasillados de las haciendas. Su participación en la revolución tuvo claramente el aliento de recuperar sus formas propias de existencia. A lo largo de cien años, desde la Constitución de 1917, han luchado para conseguirlo. Bajo ese signo se fundieron con los zapatistas, que asumieron plenamente esa reivindicación y no han dejado de defenderla.

La experiencia de 20 años, desde la firma de los Acuerdos de San Andrés y la fundación del CNI hasta la oleada de despojo y violencia actual, dejaron para los zapatistas y los pueblos indios una clara lección: sus legítimas reivindicaciones no pueden ser satisfechas en el marco del estado-nación democrático, que es la forma política del capitalismo. Finalmente, la decisión de luchar contra el capitalismo implicó plantearse la necesidad de ir más allá de su forma política de existencia.

El ideal democrático es hoy universal e indiscutible, pero desdibujado. Estar por la democracia carece ya de significado preciso y da lugar a posiciones muy distintas. Para quienes impulsan la "revolución liberal" y sus variantes, basta perfeccionar el régimen actual, corrigiendo sus fallas más notorias, para mantener un sistema de representación. Para muchos mexicanos, esta noción de democracia nunca ha ejercido particular atracción. Se niegan 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. Luchar hoy por la democracia 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 en que aún pueden ejercer su propio poder[4].

Para quienes forman el "pueblo", democracia es 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 trata de un conjunto de instituciones, sino de un proyecto histórico. Con la palabra democracia, para la persona ordinaria, 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, sino a la cosa misma, a la democracia, al poder del pueblo.

4 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 una democracia. "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." (Lummis, 1996, p.24).

Esta noción de democracia se distingue de la formal y de otras concepciones políticas. No corresponde a la expresión que define la democracia como "gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo". Tampoco equivale a la llamada "democracia directa"[5]. Sus teorías y prácticas son distintas a las de la democracia ateniense, a pesar de algunas semejanzas formales. Y tampoco es un apéndice de la democracia formal. Trata de otra cosa, que algunos llaman "democracia radical", que significa "democracia en su forma esencial, en su raíz; significa, con bastante precisión, la cosa misma". Se trata de que la gente tome clara conciencia de que la verdadera fuente de poder está en ellos mismos. Según los demócratas radicales:

> 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; sólo el cielo abierto -la gente que hace de nuevo suyo el poder del Leviatán, libre para hablar, para escoger, para actuar. (Lummis, 1996, pp. 25-27).

Es una noción omnipresente en la teoría política y el debate democrático y a la vez peculiarmente ausente: se flirtea con ella y se le esquiva, como si nadie se animara a abordarla a fondo y de principio a fin; como si fuera demasiado **radical** o ilusoria: lo que todo mundo busca, pero nadie puede alcanzar.

Dada la retórica dominante, es útil tener presente que acaso el único manifiesto explícito por ella se encuentra 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. (Marx, 1975, p. 29).

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

5 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 asocia con prácticas como el refrendo y la revocación del mandato y se le considera un mero complemento de la democracia representativa.

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, 1970, p. 67). En la introducción a una edición de esta obra 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 concejos 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 Bobbio 1981, p. 493). Sin embargo, la faz de la dictadura del proletariado que el mundo conoció fue la del estalinismo, no la de la Comuna de París, a partir del cambio en el diseño político que impulsó el propio Lenin.

La teoría democrática convencional opera un deslizamiento conceptual que traiciona y distorsiona la raíz de la democracia como poder del pueblo. Se reconoce que el pueblo es 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 a sus representantes y revocarles el mandato. Los partidos y los medios han secuestrado a la democracia. No sólo manipulan a los votantes, haciendo ilusorio el sufragio, sino que reducen las opciones del electorado. Con supuesto realismo, se llama hoy democracia a un gobierno de élites autoelegidas, en que una minoría del pueblo decide qué partido estará a cargo del gobierno, y una minoría exigua elabora y promulga las leyes y toma todas las decisiones importantes. Estar conscientes 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. (*Archipiélago*, núm.9).

La democracia radical rechaza estos deslizamientos conceptuales y políticos. Aunque tiene sus raíces en una variedad de tradiciones, 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 el "estado de democracia": mantener en la vida cotidiana esa condición concreta y abierta. La condición democrática se mantiene cuando el pueblo adopta la forma social de existencia en que eso es posible, o sea, cuando se dota de cuerpos políticos en que pueda ejercer su poder. No existen opciones claras al respecto: por cien años dejamos de pensar, obsesionados con la disputa ideológica. Pero al buscarlas, aparecen en la perspectiva comunidades y barrios, que no han dejado de practicar esa democracia, y nuevas formulaciones políticas que entre otras cosas retoman formas del Estado que el diseño del estado-nación absorbió y distorsionó.

La idea de la democracia nació en Grecia y tomó su forma moderna, la que se ha vuelto modelo universal, en Estados Unidos. Se trata de dos sociedades racistas y misóginas[6]. Este carácter original de la democracia se manifiesta con claridad en el estado-nación democrático, que es la forma política del capitalismo. En el diseño del estado-nación se otorga al gobierno el monopolio de la violencia legítima. Al tiempo que el gobierno pierde tanto el monopolio de la violencia como toda legitimidad, se acepta como "legítima" la violencia estructural propia del capitalismo, con muy claras líneas de color y de género.

Esta línea de reflexión puede ser el contexto apropiado para reflexionar sobre la iniciativa de los pueblos indios y los zapatistas. Se cuenta ahora con un Concejo de Gobierno que no fue fruto de una insurrección armada o de un proceso electoral. Tiene un mandato claro: expresar la voluntad y la decisión de quienes lo constituyen, con mandato directo de sus comunidades, sus pueblos, los grupos organizados indígenas y no indígenas. El CIG es el corazón de la propuesta del CNI al país y a los pueblos indios. Es la forma de organizarse "desde abajo y a la izquierda para gobernar este país, desde la otra política, la de los pueblos, la de la asamblea, la de la participación de todas y todos". Así se pueden tomar decisiones con "la otra forma de hacer política, desde la horizontalidad, desde el análisis y la toma de decisiones colectiva" (CNI, 2018).

Uno de los aspectos más interesantes de la iniciativa es que se trata de una opción abierta, sin diseño previo. No se trata de una propuesta que sea expresión de una ideología o pretenda imponer las concepciones de un grupo o una corriente a los demás. Se trata de que quienes se organizan, a ras de tierra, en las más diversas circunstancias, puedan participar en la concertación armónica de los empeños al construir una nueva manera de coexistir en armonía.

El prodigioso recorrido de Marichuy a partir de octubre de 2017 empezó a mostrar algunos acotamientos del camino. Se logró, ante todo, uno de los propósitos de la iniciativa: en esos meses se dio más visibilidad a los conflictos de los pueblos indios que en los diez años anteriores y su situación se instaló en el centro del debate nacional. Al mismo tiempo, animó un viento organizativo, particularmente entre jóvenes, que se aglutinaron desde muy diversos puntos del espectro ideológico y social para encontrarse en un empeño común.

La unión cada vez más clara y sólida de los zapatistas y los pueblos indios tiene algunas expresiones muy evidentes: buscan juntos la autodefensa y el apoyo mutuo, ante el ataque constante; intentan dar visibilidad pública a sus conflictos y unirse a otros grupos, no indígenas, del campo y de la ciudad, para fortalecer la resistencia; expresan continua solidaridad con otros grupos en predicamentos semejantes; impulsan la organización autónoma, desde abajo, en núcleos capaces de gobernarse a sí mismos.

El "efecto Marichuy" hizo, ante todo, evidente el alto grado de racismo y sexismo que se manifestaron desde octubre de 2016 y que abarcaron todos los puntos del espectro ideológico. No hay nada nuevo en su existencia, pero en estos meses se perdió toda

6 La lucha por el sufragio refleja cabalmente esta situación. La gente de color no la logró hasta 1870. Las mujeres tuvieron que esperar 50 años más. El derecho a votar, además, no elimina racismo y sexismo, que se siguen manifestando en los procedimientos electorales y en el funcionamiento general de la sociedad estadounidense.

discreción y se hizo evidente que esos rasgos, característicos de la sociedad moderna y del estado-nación democrático, son en México mucho más extensos y profundos de lo que se creía.

Hay novedad en que sea ahora Marichuy, con el CIG y el CNI, quienes encabecen la caminata para enlazar a los pueblos indios y a todos ellos con otros grupos no indígenas para buscar y construir juntos una opción. Parece que ha llegado la hora. Como dijo Marichuy el 19 de mayo de 2018, en la ENAH, "esto va mucho más allá del 1º de julio. Esta lucha que estamos construyendo, esta nueva organización que pensamos desde abajo no cabe en las urnas, no cabe en la cuestión electoral… Lo que se avecina es muy grande. Es a nivel mundial, no es solamente a nivel México…Nosotros, abajo, caminemos construyéndonos en colectivo, construyendo otro México" (Coordinación Metropolitana 19/05/2018).

El Concejo no es un aparato o un dispositivo de mando. Se asienta en la tradición asamblearia de los pueblos, para tomar acuerdos con plena participación. Abre un camino para construir con organizaciones indígenas y no indígenas de todo el país una forma de gobernarse, como alternativa radical al sistema vigente. La idea de gobierno se asocia normalmente con una instancia de autoridad superior que tiene mando y medios para hacer valer su voluntad. Pero la forma de gobierno en los pueblos tiene otro carácter. Es un método de construir la voluntad colectiva, con plena participación de todas y todos[7], y una forma efectiva de gobernarse. No se ha sometido a prueba como método de gobierno a escala de un país. La abundante experiencia histórica relevante, particularmente entre los pueblos indios, exige definir primero el ámbito que se quiere gobernar. Mientras el capitalismo intenta gobernar todos los aspectos de la vida cotidiana de toda la gente, el gobierno de los pueblos, como el de los zapatistas, se ocupa solamente de los asuntos que conciernen a todos, como la administración de justicia o la transformación de conflictos. Para la construcción de esta forma alternativa de gobierno tendrá que tomarse en cuenta su cobertura y los ámbitos que podrán cubrirse a escala local y regional, con los concejos correspondientes.

Ha de considerarse, en este sentido, que el procedimiento jurídico y el político están encajados uno en otro y juntos forman la estructura de la libertad (Illich, 1978, p. 207). La construcción de otro método de gobierno exigirá establecer las normas correspondientes. Si bien desde el alzamiento zapatista y desde la fundación del CNI está planteada la necesidad de formular una nueva constitución y existe un consenso bastante general sobre su necesidad, no está claro cómo podrá llegarse a ella ni es el momento de plantearlo; ya llegará su tiempo. La Sexta y las recientes decisiones del CNI plantean un rechazo abierto y fundamentado del aparato estatal. Como se ha dicho con insistencia, no se trata de ocuparlo sino de desmantelarlo. En el diseño del estado-nación no cabe el pluralismo radical que es indispensable para la coexistencia armónica de los diferentes. El empeño nacionalista y la noción de México como nación única e indivisible están ahora en cuestión, con muchos otros rasgos y nociones de la era que termina. El desafío consiste en deshacernos de todo ese fardo sin agravar la violencia.

7 En la mayor parte de los pueblos ha sido tradición que en las asambleas sólo participen los hombres. En la última década un gran número de asambleas tomó la decisión de incorporar a las mujeres.

Juntos, los pueblos indios y los zapatistas parecen anunciar que se ha abierto ya una grieta en el muro de la historia y están en una lucha común: "La que transforme el dolor en rabia, la rabia en rebeldía, y la rebeldía en mañana" (SupGaleano, 03/05/2015). Parece posible, bajo la tormenta, lanzar al fin la mirada al mañana.

San Pablo Etla, junio de 2018.

Referencias

Archipiélago (1993). La ilusión democrática. Archipiélago, núm. 9.

Norberto Bobbio, "Democracia", en: Norberto Bobbio/Nicola Matteucci, Diccionario de Política, México: Siglo XXI, 1981, pp.493 y sigs.)

Cárdenas, L. (1978). Lázaro Cárdenas: mensajes, discursos, declaraciones, entrevistas y otros documentos, 1928/1940, vol. 1. México: Siglo XXI.

Castro Soto, G. (1996). Construyendo escenarios de esperanza. II Foro Indígena Permanente. http://www.otrosmundoschiapas.org/analisis/CONSINDIG.pdf.

Clavijero, F. X. (2009). Historia Antigua de México. México: Porrúa.

Comisión Nacional para la Conmemoración del Sesquicentenario de la República Federal y del Centenario de la Restauración del Senado (CNCSRFCRS) (1974) Original del Acta Constitutiva de la Federación, México: Senado de la República.

Congreso Nacional Indígena (CNI) (1996) I Congreso Nacional Indígenahttps://es.wikisource.org/wiki/I_Congreso_Nacional_Ind%C3%ADgena

(CNI) (2018). Concejo Indígena de Gobierno. https://www.congresonacionalindigena.org/concejo-indigena-de-gobierno/. (2018) Falta lo que falta. http://enlacezapatista.ezln.org.mx

Concejo Indígena de Gobierno (2017) Palabras de María de Jesús Patricio en Palenque, Chiapas. https://actividadesdelcigysuvocera.blogspot.com/2017/10/palabras-de-maria-de-jesus-patricio_18.html

Coordinación Metropolitana de Redes, Colectivos, Organizaciones, Individu@s y adherentes a la Sexta en apoyo al CIG y su vocera Marichuy. II Encuentro, en la ENAH de la ciudad de México. https://zapateando.wordpress.com/2018/06/03/marichuy-llama-a-la-unidad-del-mexico-de-abajo-y-anticapitalista/

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1996) Comandanta Ramona: soy el primero de muchos pasos de los zapatistas al Distrito Federal y a todos los lugares de México.http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primero-de-muchos-pasos-de-los-zapatistas-al-distrito-federal-y-a-todos-los-lugares-de-mexico/

(1996) Sexta Declaración de la Selva Lacandona. http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/

Esteva, G. (1987). Las naciones indias en la nación mexicana. México indígena, 16(111), 3-7.

(1998ª). Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad, en: Miguel Bartolomé y Alicia Barrabas (Coord.), Autonomías étnicas v Estados nacionales. México:

CONACULTA/INAH.

(1998b). The Revolution of the New Commons. En C. Cook y J.D. Lindau (Eds.), Aboriginal Rights and Self. Government. Montreal: McGill-Queen's University Press

(2002a). Más allá de la identidad nacional: la creación de opciones políticas y culturales. En R. Béjar y H. Rosales (Coord.), La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad. México: UNAM.

(2002b). Sentido y alcances de la lucha por la autonomía. En S. Mattiace, E. Hernández y J. Rus (Eds.), Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas. México: CIESAS/ IWGIA.

(2003). Más allá de la igualdad y la representación: la democracia radical. En A. Hémond y D. Recondo, Dilemas de la democracia en México. México: IFE/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

(2006). Celebración del Zapatismo, edición ampliada y revisada. Oaxaca: Ediciones ¡Basta!

(2007). Librarnos del peso juarista. En Gustavo Esteva, Francesca Gargallo, Jaime Martínez Luna, Jorge Pech Casanova, Señor Juárez. Oaxaca: Almadía.

(2012a). Pensar desde el abismo. Oaxaca: El Rebozo, Palapa Editorial.

(2012b). Pensar todo de nuevo: anticapitalismos sin socialismo. Una conversación con Teodor Shanin". Bajo el volcán, 11(18), marzo-agosto.

(2014). El zapatismo como esperanza. En M. Sandoval y otros. La escuelita zapatista: ensayos. Guadalajara: Grietas Editores.

González y González, L. (1974). El periodo formativo. En D. Cosío Villegas, I. Bernal, A. Moreno Toscano, L. González, E. Blanquel, L. Meyer, Historia mínima de México. México: El Colegio de México.

Heath, S. B. (1972). La política del lenguaje en México: de la Colonia a la nación. México: SEP/ INEA.

Illich, I. (1978). La convivencialidad. México: Posada.

Leetoy, S. (2008). La resistencia indígena negada: el movimiento neozapatista visto por sus críticos. Revista Científica de Información y Comunicación, (5), 74-124.

Loyo, E. (1985). El cardenismo y la educación de adultos. En Historia de la alfabetización y de la educación de adultos en México, México: SEP/INEA/Seminario de Historia de la Educación del El Colegio de México.

Lummis, D. (1996). Radical Democracy. Ithaca y Londres: Cornell University Press.

Marx, C. (1970). La guerra civil en Francia. Madrid: Ricardo Aguilera, Editor.

Marx, K. (1975). Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. En Karl Marx/ Friedrich Engels, Collected Works. Nueva York: International Publishers,

Nandy, A. (2001). Estado. En Wolfgang Sachs (Ed.), Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder. México: Galileo Ediciones.

SupGaleano (2015). El muro y la grieta. Primer apunte sobre el método zapatista. 3 de mayo.

http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/03/el-muro-y-la-grieta-primer-apunte-sobre-el-metodo-zapatista-supgaleano-3-de-mayo/.

Villoro, L. (1963). La naturaleza americana en Clavijero. La palabra y el hombre, octubre-diciembre, (28), 543-550 https://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/952/1/1997101P237.pdf.

Villoro, L. (1984). La idea de nación. Planificación, enero.

Volpi, J. (2004). La guerra y las palabras: una historia intelectual de 1994. México: Era.

Womack, J. (2000). Zapata y la Revolución Mexicana. México: Siglo XXI.

Wolf, E. (1958). La formación de la nación: un ensayo de formulación. En Ciencias Sociales. IV, núm. 20, 146-171.

Gustavo Esteva Figueroa

gustavoesteva@gmail.com

Luchador social e intelectual público desprofesionalizado. Articulista de *La Jornada* y ocasionalmente de The Guardian. Participa en diversos movimientos sociales. Autor o coordinador de más de 40 libros y cientos de ensayos. Ha recibido diversas distinciones académicas. Colabora en el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, la Universidad de la Tierra en Oaxaca y organizaciones y redes nacionales e internacionales. Vive en un pequeño pueblo zapoteco en Oaxaca.