

SENTIDO Y ALCANCES DE LA LUCHA POR LA AUTONOMIA

Gustavo Esteva
Oaxaca, México
(Intelectual y activista independiente)

Preparada para su presentación en la reunión de 1997 de la Latin American Studies Association, Continental Plaza Hotel, Guadalajara, México, 17-19 de abril de 1997.

Panel "La sociedad indígena de Chiapas después del movimiento zapatista. I. El debate político: La autonomía y el Estado", 18 de abril de 1997, 10.15 a.m.

Gustavo Esteva. M. Bravo 210, Centro, Oaxaca, Oax. México. Tel. y fax: (951) 46490. Correo electrónico: CODE INSO @ LA NETA. APC.ORG.

El término autonomía ocupa actualmente una posición central en el debate intelectual y la lucha política en México. Se refiere sobre todo a los pueblos indios, pero involucra al país entero.

Examino aquí el significado actual del término en los movimientos populares y presento la hipótesis de que forma parte de su tradición, pero corresponde a una nueva constelación semántica de la transformación social. Expresa en términos contemporáneos la vieja disputa entre el proyecto de las elites y el popular, por la definición y constitución del poder político y el Estado.

I. LA DISPUTA POLITICA

La extinción del proyecto fundador

México fue fruto de una invención desafortunada.¹ El país se convirtió en un Estado independiente antes de haberse constituido como nación (Wolf, 1958). En el pequeño grupo predominantemente criollo que concibió ese Estado, se combinaba el ansia de algunos por emplear en provecho propio el sistema español de dominación, con la obsesión de otros por traer al flamante país en que soñaban, aunque fuese a contrapelo, las instituciones que se estaban poniendo de moda en los países que les servían de modelo.

Las ideas de nación que nutrieron el movimiento intelectual y político que llevó a la independencia de España, como las de Clavijero², se inspiraron en experiencias ajenas: "Casi nadie proyectaba a partir de las realidades mexicanas del momento".(González y González, 1974, p.92). Tampoco se tomaban mayormente en cuenta la cultura, aspiraciones y esperanzas de la mayoría de las personas que habrían de convertirse en ciudadanos mexicanos. Cuando todas esas ideas cristalizaron formalmente en el Acta Constitutiva de la Federación, aprobada el 31 de enero de 1824, quedaron reducidas al molde de los Estados que así se imitaba.

La continua obsesión posterior por darle más sólidas raíces al proyecto nacional nunca pudo escapar de ese troquel, que hasta hoy opera como camisa de fuerza: se le considera "raíz y fundamento jurídico de la Nación, forma de gobierno vigente hasta nuestros días y concreción de los ideales democráticos del pueblo mexicano"³. (Ver Anexo 1) Por ello, entre otras cosas, esta invención de México es tan desafortunada. Ninguna de las constituciones o proyectos nacionales posteriores ha logrado superar la incapacidad de reconocer la pluralidad fundamental del

país o la condición real de la mayoría de sus habitantes. Han estado dedicados a "forjar patria", por emplear la célebre expresión de Gamio; pero esa conciencia de que no se cuenta con ella se ha empleado para acomodar forzosamente las realidades en el diseño importado que se inscribió en el acta fundacional, a contrapelo del ánimo general. Se ha abierto así una disputa interminable entre los mexicanos, que es el origen de buena parte de los males que han agobiado a la República desde su nacimiento.

Guillermo Bonfil ubicó los motivos de esta disputa permanente en un asunto de civilización: mostró las diferencias entre dos sectores de la sociedad mexicana, que denominó México imaginario y México profundo, y reveló que sus contraposiciones se derivan de sus dos modos esencialmente distintos de pensar y comportarse.⁴ Llamó México imaginario al que forman las elites políticas e intelectuales del país: los mexicanos que encarnan e impulsan el proyecto dominante desde la fundación del Estado mexicano, para construir la nación en el molde de la civilización occidental. Denominó México profundo al formado por quienes se encuentran arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana, que no comparten el proyecto occidental o lo asumen desde una perspectiva cultural diferente. (Bonfil, 1987, pp. 9 y 10).

Según esta distinción, la contraposición actual entre los mexicanos no es solamente de tipo económico: entre ricos y pobres, poseedores y desposeídos. Tampoco se confina a la afiliación ideológica, partidaria o religiosa o al "modelo" político o económico por adoptar ante los predicamentos actuales. Todas esas contradicciones existen, pero no será posible entenderlas y mucho menos resolverlas si no se enmarcan, como señaló Bonfil, en el desafío que plantea la presencia de dos civilizaciones, dos diferentes horizontes de inteligibilidad, en la misma sociedad. "Porque dos civilizaciones significan dos proyectos civilizatorios, dos modelos ideales de la sociedad a la que se aspira, dos futuros posibles diferentes. Cualquier decisión que se tome para reorientar el país, cualquier camino que se emprenda con la esperanza de salir de la crisis actual, implica una opción a favor de uno de esos proyectos civilizatorios y en contra del otro". (Bonfil, 1987, p.9).

Antes de Bonfil, esta contraposición apenas había sido percibida. Después de su muerte, la adopción general de sus términos estuvo frecuentemente acompañada del olvido de sus significados. Tales formas de negación de una realidad general y evidente del país tiene diversos motivos y razones. Algunos son estrictamente

ideológicos: ha pesado sobremanera la convicción de las elites de que todos los mexicanos están irremediabilmente inscritos en la matriz occidental. La inexactitud del término (con su oposición implícita a la matriz "oriental", que nadie en México reivindica), ha contribuido a constituir este prejuicio, que niega la matriz civilizatoria de la mayoría de los mexicanos. Ha contribuido también a ello la afirmación del mestizaje como condición fundamental del ser nacional. El mestizaje es real y ha salvado al país de peligrosas obsesiones sobre "pureza racial". Pero carece de base el supuesto generalizado de que la mezcla interminable de sangres, que hace mestizos a casi todos los mexicanos, determina que todos piensen y se comporten de la misma manera, conforme a la misma matriz civilizatoria, el mismo sistema mítico.

Otro factor ha pesado aún más que el ideológico en la configuración de este olvido o negación de lo que separa a los mexicanos. La contraposición entre dos proyectos civilizatorios no es una vivencia sentida y común, porque el del México profundo no ha existido como tal. Ocupado continuamente de una lucha de resistencia, generalmente dispersa y mal articulada, el México profundo ha carecido de un proyecto explícito que oponer al dominante. Por ello, entre otros factores, ha quedado siempre en posición subordinada. El debate público de un proyecto nacional ha estado siempre ocupado por las propuestas emanadas del México imaginario, que pueden ser distintas y hasta opuestas entre sí, pero corresponden siempre a la visión dominante.

Esa situación está a punto de terminar. Por la primera vez, está tomando forma el proyecto del México profundo. Por la primera vez, aparece en el orden del día de la sociedad mexicana una alternativa al proyecto dominante desde la fundación del país. Y esto no sería fruto del repentino surgimiento de una propuesta que por casi 200 años no pudo formularse, sino de dos factores concretos:

1. La conciencia creciente en las mayorías sociales de la necesidad urgente de oponer a la versión actual del proyecto dominante, en que no tienen cabida digna, un proyecto unificado en que puedan acomodar la diversidad de sus concepciones e intereses.⁵

2. El hecho de que esa versión, que era uno más de los intentos de clausurar la vieja disputa histórica entre los mexicanos, tuvo un efecto contraproducente inesperado: la crispó hasta agotar la invención original del país, llevándola al punto en que persistir en ella aparece como segura fórmula de destrucción.⁶

El México profundo no está solamente formado por los pueblos indios, aunque de ellos surgió. Pertenece a él una amplia mayoría de la sociedad nacional. Pero la minoría que forma el México imaginario crece continuamente y es cada vez más aguerrida.⁷ Es posible que una porción significativa de quienes se afilian al proyecto dominante no lo hagan por su propia convicción, como expresión de sus deseos libremente expresados, sino por la percepción de que no existen alternativas. La evidencia de que sí las hay, como intentan mostrar diversas corrientes políticas e intelectuales, puede modificar la composición de las partes en pugna. A ello puede también contribuir el hecho de que, al transitar de su lucha de resistencia a otra de liberación, el México profundo está dando al proyecto que intenta concebir una forma incluyente que puede sentar las bases de un acuerdo de convivencia armónica capaz de suscitar un consenso general que nunca han logrado las versiones del proyecto dominante.

En el debate público, la agenda nacional para 1997 está centrada en las elecciones. Se considera que pueden ser un parteaguas, que abra una efectiva "transición a la democracia". El "modelo económico" es también objeto de continua atención. El grupo en el poder trata de ganar tiempo, para que se consolide la recuperación que anuncia todos los días y empiece a traducirse en "bienestar para las familias"; así podría llevar adelante el "modelo" vigente y el proyecto político al que corresponde. Nadie consigue apartarlo de su camino, que considera único, por lo que está cundiendo la convicción, entre quienes lo desafían, de que sólo con la acumulación de fuerzas políticas, por ejemplo desde una mayoría en el Congreso, podrá corregirse el rumbo. Ningún partido, en todo caso, se plantea tal corrección como un viraje sustantivo, sin el cual se mantendría el carácter excluyente del proyecto dominante.

Conforme a mis hipótesis, el resultado mismo de las elecciones o los reacomodos en la estructura de poder que produzcan, sin duda relevantes, sólo adquirirán pleno sentido si contribuyen a dar cauce a la disputa histórica entre los mexicanos, mediante un nuevo proyecto nacional incluyente.

La transición

El 10. de enero de 1994 el EZLN desafió al grupo encabezado por Salinas. Al dar nuevo aliento a la causa de los pueblos indios, lo dió también a diversos movimientos populares, que retomaron viejos

anhelos y trataron desde entonces de agruparse, a fin de dar forma a un nuevo pacto social y a un nuevo proyecto de nación. No buscan regresar al régimen heredado de la Revolución, sino alcanzar lo que ése y todos los anteriores fueron incapaces de lograr: un pacto social que tenga realmente la participación de todos, y un proyecto de nación y de Estado que al fin reconozca la pluralidad de los pueblos y culturas que la forman y la diversidad de sus ideales. Aún no acaba de perfilarse ese proyecto alternativo, pero ha permitido plantearse auténticas opciones al dominante, que carece ya del atractivo y credibilidad que hasta 1993 se estaban generalizando.

La transición política actual representa el paso a un nuevo régimen. Es una **transición revolucionaria**: comprende un cambio sustancial en el liderazgo político (en las personas y en la forma de constituirlo), así como en las relaciones políticas, económicas y sociales entre los mexicanos y su situación general. (Pasquino, 1982, p.145). Una vez más, se enfrentan la tradición popular y los usos de las elites al tratar de definir las características del nuevo régimen. Es mayoritario el deseo de dar ese paso en forma pacífica, apelando a los procedimientos jurídicos y políticos. Se quiere **pactar** la transición y evitar que el nuevo régimen se defina por un golpe de mano o de fuerza. Ese fue el mandato que una sociedad alerta y movilizada dió al EZLN, cuando apoyó sus causas, en toda la densidad histórica del antiguo aliento popular, pero rechazó sus medios. Y es un mandato que el EZLN ha cumplido rigurosamente. En forma congruente con su definición original y derivando las lecciones pertinentes de la experiencia histórica, se ha dedicado a impulsar espacios políticos que permitan unificar las múltiples voces y corrientes del impulso popular, para que esta vez logre prevalecer sobre el de las elites.

Uno de los factores que conspiran contra el encauzamiento del tránsito actual es la confusión reinante. Desde arriba, en el debate público dominante, el cambio está planteado como un mero ajuste en la estructura vigente, para que se cumpla la asignatura que Salinas dejó pendiente: la reforma política. Se espera que al sustituir un régimen presidencialista de partido de Estado por una democracia más ajustada a los cánones vigentes en las sociedades "avanzadas", los mexicanos podrán definir por sí mismos el rumbo del país, haciendo en su caso los ajustes pertinentes al modelo económico vigente. Este enfoque, que comparten el gobierno y los partidos aunque disputan interminablemente sobre tiempos y formas, no es sino una variante del proyecto histórico de las elites, que siempre incluyó -aunque siempre pospuso- el establecimiento de la

democracia formal o representativa, en distintas variantes (centralista o federalista, presidencialista o parlamentaria, etc.). Con este tratamiento de la transición, empero, tendería a consolidarse sin remedio la "revolución neoliberal", en su variante actual o en las que se promueven desde la izquierda o la derecha. Las reacciones que ello produciría en quienes impulsan un proyecto popular, que lo verían en riesgo de frustrarse para siempre y seguirían padeciendo las consecuencias del rumbo actual, podría propiciar un retroceso político grave, agudizando el autoritarismo del régimen vigente.

En los términos en que está planteada, la "revolución neoliberal" sólo puede seguir avanzando por la fuerza y mediante la manipulación desde el Estado, como ha ocurrido hasta ahora. El hecho de que el presidente Salinas haya pospuesto la reforma política no fue mera terquedad o ceguera: sólo con el empleo de los recursos antidemocráticos del viejo régimen era posible avanzar en la construcción del que había concebido. La dificultad persiste hasta hoy, agravada por la creciente resistencia de los operadores de tales recursos a participar en un proyecto que inevitablemente tiende a desplazarlos. Incapaces de formular alternativas claras, como se manifestó en la XVII Asamblea del PRI, no pueden hacerlo suyo ni romper con él, de la misma manera que no pudieron expulsar a Salinas o asumir su permanencia en el partido. Subsiste así una contradicción fundamental del proyecto: no puede llevarse efectivamente a término sin el pleno establecimiento de la democracia formal, pero tampoco puede someterse a auténtica consulta ciudadana en su estado actual. Aunque se sigue avanzando por ese camino, en aspectos fundamentales, con pleno respaldo de las fuerzas internas y externas que lo impulsan, se enfrenta a crecientes dificultades y riesgos.

La aspiración popular no puede contenerse en la democracia formal, aunque pase por ella: las mayorías tienen su propia concepción de lo que significa una democracia. Por eso la transición actual depende en gran medida de la noción de democracia que logre prevalecer en el país. No se trata, simplemente, de un ajuste del régimen actual o de la agonía del heredado de la Revolución, sino de la última fase de la vieja disputa histórica entre los mexicanos para definir el rumbo de la nación. El proyecto aún dominante trata de incorporarla al estilo que prevalece en el mundo al final del siglo XX, para que se enfrente sin rezagos políticos a la exacerbación de sus contradicciones en la era de la "globalización". El otro, que ve en ésta una perspectiva de

marginalización para las mayorías, intenta realizar la primera revolución del siglo XXI: una revolución democrática radical, basada en los ámbitos de comunidad. Pero sólo viendo con claridad hacia atrás, derivando las lecciones pertinentes de la lucha popular, será posible cruzar pacíficamente el puente actual y empezar a construir, del otro lado, la sociedad en que ha soñado la mayoría de los mexicanos desde que adquirieron esa condición.

La construcción de un proyecto popular⁸

Habrá que explicar, ante todo, la prolongada ausencia de un proyecto popular. La palabra proyecto expresa la idea de "echar hacia adelante" (significado de la palabra latina proiectus); alude al acto de lanzarse hacia el futuro. En el español de México, la palabra designa "la idea que se tiene de algo que se quiere hacer y de cómo hacerlo"⁹. Estos sentidos del término se aplican con precisión a la visión de las elites, a sus ideas y sus comportamientos, instaladas como están en el pensamiento occidental moderno, que se define entre otras cosas por la ruptura con el pasado, en que todo está predeterminado, para "lanzarse hacia adelante". El hombre moderno occidental quiere construir el mundo a su imagen y semejanza (la imagen que tiene de sí mismo, su figuración del mundo), en vez de resignarse a estar construido a imagen y semejanza de Dios. (Villoro, 1992). Para esa construcción, que lo define, necesita un proyecto. Es una compulsión que las elites mexicanas heredaron y asumieron como propia. Para ellas, empero, no se requería propiamente inventar un proyecto: ya estaba dado; contaban con el proyecto occidental que asumían y que presumían universal.¹⁰ Sólo hacía falta imponerlo, con las adaptaciones que cada generación juzgó conveniente, según las ilusiones que cada una se forjó sobre sí misma o sobre la nación.

En contraste, las expresiones políticas del México profundo no se han plasmado en planes y proyectos, y mucho menos en un proyecto nacional. Ello se explica por razones de orden muy diferente. En primer término, los grupos que forman ese sector de la sociedad han estado característicamente dispersos, desarticulados; no han podido encontrar, hasta ahora, una voz común que los exprese a todos y que, aún más, articule un proyecto común para la nación en conjunto. En su mayor parte, además, han estado dedicados a la resistencia. Sus periódicas rebeliones, generalmente localizadas y más o menos efímeras, organizadas **contra** opresores específicos, más que **por** una idea general y de conjunto del orden social, han sido característicamente empeños de resistencia, no de liberación. Han

carecido de la serenidad, la fuerza y las circunstancias que alientan la concepción de un proyecto político general.

En segundo lugar, del México profundo, de las cosmovisiones específicas que ahí prevalecen, de estirpe mesoamericana, no nacen naturalmente "proyectos" en el sentido de la modernidad occidental. Se niegan a la ruptura con el pasado que define a ésta y no es, a menudo, sino una fuga hacia adelante, que se volvió prototípica en Estados Unidos, donde la carencia de un pasado hizo más fácil prescindir de él.¹¹ Algunos grupos del México profundo conservan aún la mentalidad tradicional, que hace del pasado destino, y convierte el futuro en repetición interminable o regreso al origen. Cada vez más, sin embargo, asumen la actualización, la contemporaneidad de su existencia, como un ejercicio que da continuidad a la tradición sin romper con el pasado, en una forma de recuperación del presente. Resisten, además, la arrogancia del hombre moderno, en su pretensión de ser dios. Saben que no puede vivirse sin una imagen del futuro, pero no pretenden controlarlo: en vez de las expectativas del hombre moderno, basadas en el supuesto de que el futuro es programable, mantienen esperanzas, a sabiendas de que pueden o no cumplirse. Las abrigan, para que no se congelen, pero sin colgarse de ellas. En ese sentido, van más allá de la modernidad, sin quedarse en ella o en la premodernidad, con una antigua actitud filosófica que en Occidente ha estado apareciendo como novedad y se encuentra en algunos de los pensadores equívocamente denominados posmodernos.

En tercer lugar, de esas cosmovisiones del México profundo no nacen naturalmente proyectos de dominación como los que necesariamente definen el de un Estado-nación. Las mayorías que lo forman poseen una noción diferente del poder y conciben formas de organización social que no encajan en ese diseño jurídico-político. Puesto que las ideas de nación que han prevalecido en el país, como proyectos nacionales, han estado prisioneras del formato del Estado Mexicano, los alientos populares no han podido adoptar esa forma. Quizás el episodio que mejor ilustre esta condición es el de los ejércitos de Villa y Zapata, cuando ocupan la capital de la República y deciden abandonarla: no han hecho su revolución para "tomar el poder" y realizar, desde ahí, un "proyecto nacional", que no han concebido ni quieren concebir.

Por esas y otras razones, el México profundo ha carecido de un "proyecto nacional". Se lo plantea ahora por primera vez. Y el desafío consiste en articularlo sin renunciar a lo que se es, sin

reducirse a una forma que resulta inaceptable o inconcebible, y darle al mismo tiempo un carácter incluyente, que no reproduzca a la inversa la exclusión y subordinación que ha padecido.

Según Luis González y González, el rumbo de México ha estado determinado siempre por pequeñas minorías rectoras. (González y González, 1984, 1989). Esta hipótesis, tan iluminadora para los primeros 150 años de la vida nacional, tendría que ser sustancialmente revisada para examinar la situación actual y las perspectivas. Es cierto que "en el mundo capitalista ascendente, en el mundo de los tres últimos siglos, en la época de las naciones independientes, los auténticos responsables del cambio social son minorías rectoras, grupos de hombres egregios, asambleas de notables, no masas sin rostro ni adalides archidibujados" (González y González, 1989, p.127). Pero esta situación se ha modificado en todas partes en la "era de la globalización". En México, en particular, la intensificación de las interacciones directas o indirectas con el exterior y el papel de los medios masivos en la configuración de pensamientos y comportamientos de los ciudadanos han modificado los mecanismos de constitución y operación de la minoría rectora y su función en la sociedad.

Para muchos, el desafío principal de la transición actual consistiría en modificar la forma de constituir ese centro rector de la vida nacional. Se trataría de sustituir la sorda lucha de facciones que desde los años 20 ha determinado la estructuración piramidal del poder político por un régimen de sufragio efectivo, así como de ampliar la participación ciudadana en la orientación de la vida nacional, reduciendo la influencia de la minoría rectora y la de la industria de la comunicación.

Ese desafío es real y es preciso enfrentarlo. Pero no ha de confundirse con el de mayor trascendencia, que refleja la contraposición entre dos estilos políticos radicalmente diferentes. Uno se apega a la mitología política dominante, que desde 1820 se nutre con el apotegma de Hegel: el pueblo no está en condiciones de gobernarse a sí mismo. Conforme a tal estilo, la cuestión política se reduce a la forma de definir quiénes deben gobernar, o sea, a los medios formalmente democráticos o despóticos de constituir el poder político (su centro). El otro estilo rompe con esa tradición. No se concentra en la sustitución de la "minoría rectora" por otra más favorable a los empeños populares, sino en construir otra forma de sociedad y de gobierno, en que el pueblo no sólo sea titular formal del poder político, sino que pueda tener, mantener y ejercer

el poder. Es este desafío, no el primero, el que define la contraposición actual entre el proyecto de las elites y el popular. De la forma de enfrentarlo depende no sólo la posibilidad de encauzar pacíficamente la transición, sino el rumbo del país y el carácter del régimen con que México iniciará el siglo XXI.

La reconstitución del país

La Constitución no constituye a la sociedad, sino a la inversa: es la sociedad la que constituye su Constitución. Teórica y formalmente, lo hace **toda** la sociedad: la Constitución sería expresión de la voluntad colectiva, del pacto que estarían celebrando y suscribiendo **todos** los integrantes del cuerpo social para regular su convivencia. En la realidad, la Constitución de un país es elaborada y promulgada por un pequeño grupo que **formalmente** representa a todos los ciudadanos. Esa representación formal está determinada por los **factores reales de poder** que existen en la sociedad, o sea, por la forma en que el poder está organizado en la sociedad. "Los problemas constitucionales no son, primariamente, problemas de derecho, sino de poder". (Lasalle, 1976, p.5).

Si se han cumplido ciertas formalidades, establecidas en la propia Constitución, es **formalmente** obligatoria para todos los ciudadanos y se le otorga a ese documento el carácter de ley **fundamental**, que establece los principios básicos de la legislación y el gobierno en un país. Tales principios expresan, simultáneamente, una **situación real** y un **programa**: no es la situación o la voluntad real de todos los ciudadanos o habitantes del país, sino la situación de los factores de poder que determinan los términos del pacto social vigente, celebrado entre esos factores, lo que se **impone** a todos; y no es el **programa** de todos los ciudadanos, sino el que se deriva del pacto social, que delimita el cauce al que han de sujetarse las transformaciones sociales, según la correlación de fuerzas políticas que sustenta la Constitución.

La Constitución Mexicana vigente, cuyo articulado ha sufrido 325 cambios desde 1917 hasta la fecha, no refleja la voluntad colectiva **actual** de los mexicanos: no expresa la forma en que está actualmente constituida la sociedad mexicana, o sea, la correlación de sus factores de poder, la forma en que está organizado el poder en México. Los grupos que actualmente dominan los órganos del Estado, desde el PRI o el gobierno, se empeñan en mantener el desajuste, que les permite tener una representación mayor a su poder real, y obstaculizan también los avances hacia procedimientos

genuinamente democráticos para constituir los órganos del Estado, como acaba de demostrarse en la reciente reforma electoral y se hace evidente en cada ejercicio electoral.

Por ese y otros factores, la Constitución misma se ha convertido en una traba a los empeños de muchos mexicanos, que están buscando reconstituir el orden social. Esta reconstitución implica nuevos cambios en los factores reales de poder, que darían lugar a la organización, con los procedimientos jurídicos apropiados, de un Congreso Constituyente capaz de elaborar y promulgar una nueva Constitución, la cual sería expresión de la nueva situación de la sociedad mexicana y de su programa.

Un número creciente de mexicanos está empeñado en organizar el proceso que llevará a elaborar una nueva Constitución.¹² En general, quieren hacerlo en forma pacífica, política y jurídica. Tratan de evitar que una conmoción violenta imponga de nuevo, al conjunto de los mexicanos, un nuevo "pacto social" que lo sería solamente en la forma. Se multiplican por ello las iniciativas y empeños tendientes a reconstituir desde su base la sociedad mexicana, rediseñar sus cuerpos políticos y modificar sus factores de poder, para que todos los mexicanos puedan participar efectivamente en la concepción de ese instrumento jurídico fundamental para orientar y regular su convivencia y lo hagan por medio de procedimientos jurídicos y políticos, no a través de la violencia.

Entretanto, se están impulsando cambios en la Constitución y las leyes, algunos de los cuales, como la reciente reforma en materia electoral, reflejan cambios en la situación de los factores de poder. Estos cambios no se refieren a las nuevas formas de existencia social, que aún no cristalizan, sino a transformaciones del sistema de regulación del orden social, que tienen por objeto crear espacios políticos que permitan avanzar en la reconstitución de la sociedad que se impulsa. Se busca eliminar las trabas insertas en la Constitución vigente, adaptarla más a las condiciones actuales y liberar fuerzas sociales capaces de impulsar las transformaciones que se consideran necesarias y deseables.

Los Acuerdos de San Andrés entre el EZLN y el gobierno federal se inscriben en ese proceso. Por sí mismos, por la medida en que expresan en forma articulada y consensada demandas indias formuladas en el primer Foro Nacional Indígena y ratificadas en el Congreso Nacional Indígena, acordadas con el Gobierno Federal, representan un cambio político que contribuye a la reconstitución

de la sociedad mexicana. Sin embargo, no expresan la forma en que la sociedad está actualmente constituida -la correlación entre todos sus factores de poder-, ni mucho menos la forma que adquirirá cuando cristalice la reconstitución en que está actualmente empeñada. **Reflejan tan sólo un compromiso provisional y limitado entre algunos factores de poder que determinan la relación entre los pueblos indios y el Estado mexicano.**¹³ A pesar de esa limitación, que ha propiciado hasta ahora su incumplimiento, lograron definir reformas constitucionales que pueden desatar el proceso que llevará a un nuevo pacto social, y que en lo fundamental comprenden lo siguiente:

1. Derechos de los pueblos. Se reivindica el reconocimiento de los PUEBLOS INDIGENAS como tales, y en consecuencia su derecho a la LIBRE DETERMINACION. Este derecho no se plantea como reivindicación de SOBERANIA, sino de AUTONOMIA, y ésta implica:

a) Reconocimiento de las COMUNIDADES como ENTIDADES DE DERECHO PUBLICO y del derecho de COMUNIDADES Y MUNICIPIOS a ASOCIARSE LIBREMENTE PARA CONCERTAR Y COORDINAR SUS ACCIONES.

b) Reconocimiento de los TERRITORIOS y de la JURISDICCION de los pueblos indígenas. En cuanto a la jurisdicción, se reivindica el reconocimiento y respeto de: sus SISTEMAS NORMATIVOS INTERNOS; sus FORMAS PROPIAS DE GOBIERNO, lo que implica delegación de facultades y competencias a sus órganos, incluyendo sus propios procedimientos para la ELECCION DE AUTORIDADES LOCALES; y NORMAS e INSTITUCIONES ESPECIFICAS, para la atención de sus necesidades, concertadas entre los propios pueblos indígenas y el Estado, sustituyendo las concepciones indigenistas por otras pluralistas.

2. Derechos de los indígenas. Se reivindica un TRATO ESPECIAL a los indígenas, que reconozca sus ESPECIFICIDADES CULTURALES (particularmente la lengua), cuando se encuentren en condición migrante o sujetos a juicio por parte de autoridades estatales o federales.

(Ver Anexo 2 sobre algunas implicaciones de estos Acuerdos).

Cambiar la manera de cambiar

Si los Acuerdos de San Andrés y las reformas constitucionales y legales que de ellos se derivan son importantes por su contenido y

alcances, lo son aún más por la forma en que se concertaron y formularon unos y otras.

Una primera manera de apreciar ese significado puede consistir en compararla con la forma que adoptaron las reformas salinistas de la Constitución, que también pueden ser vistas como un cambio parcial de régimen político, por la medida en que desmontaron algunos de los pilares fundamentales del de 1917. En contraste con la iniciativa cupular y manipuladora de Salinas, que marginó o despreció toda oposición y cooptó o reprimió todas las reacciones adversas, los Acuerdos fueron fruto de una insurrección civil, que abarcó a capas muy amplias de la sociedad. La formulación de los Acuerdos mismos o de las reformas constitucionales en que han de expresarse quedó formalmente a cargo de un pequeño grupo, ocupado de su negociación por las partes involucradas o las instancias de mediación y conciliación, pero no se gestó en ellos, cuya tarea se redujo a dar forma técnica legal a contenidos muy ampliamente discutidos en las comunidades, en los pueblos y en todo género de foros públicos.

En México, ninguna otra iniciativa de reforma constitucional o legal partió de un movimiento popular. Hay una analogía evidente entre ésta y la formulación de la Constitución de 1917, que da pleno sentido al uso simbólico de la Convención de Aguascalientes, primero para la Convención Nacional Democrática y luego para los "Aguascalientes" del área zapatista. Es una analogía limitada, parcial, que sin embargo refleja un aprendizaje de la historia de la mayor significación: la sustitución de la violencia por el recurso al procedimiento jurídico y político.

En este caso, la violencia de los insurrectos se limitó a unos cuantos días y a una pequeña zona del país. Si bien la violencia del régimen dominante se ha seguido manifestando de mil maneras diferentes, en Chiapas y en el resto de México, como se ha denunciado continuamente, los zapatistas no han vuelto a disparar un tiro desde el 12 de enero de 1994. Han empeñado su esfuerzo, en forma digna y cada vez más lúcida, en las formas políticas y jurídicas para alcanzar los cambios sustantivos de la sociedad mexicana y de su régimen político que motivaron su rebelión.

De manera muy precisa, la actual apelación revolucionaria de los zapatistas no es invitación a tomar las armas, sino a dejarlas, sin renunciar por ello al empeño de cambio. A la velocidad que lo permiten las circunstancias y que es propia de procesos de esta

índole, están consiguiendo su propósito, acreditando de nuevo el recurso al procedimiento jurídico, que por casi 200 años los encargados de aplicarlo se ocuparon de desprestigiar.

Cuando pase la polvareda de estos años y sea posible tomar distancia suficiente para apreciar en perspectiva el significado de los diversos eslabones de la cadena de turbulencias que ha tocado vivir a la actual generación, este cambio en la manera de cambiar puede acaso llegar a ocupar el lugar central.

II. LOS PROTAGONISTAS Y EL SENTIDO DEL CAMBIO

La táctica es lo opuesto a la estrategia, como los medios lo contrario de los fines. Se emplean armas para establecer la paz. Un cirujano corta con su bisturí el cuerpo que así cura. Aplicada en la política, esta forma de abordar los predicamentos humanos tiende a hacer del presente un porvenir siempre pospuesto. Para fines legítimos y aceptados se emplean medios que los niegan y se convierten paulatinamente en fines: para alcanzar la democracia, se emplean medios autoritarios, sistemas verticales de dominación y control, de los que se vuelve imposible prescindir (como el monopolio de la violencia "legítima" para el Estado o la estructura burocrática vertical de sus aparatos de poder) y finalmente se proclaman como el estado estable en que se cumplen los fines. Expresiones que son una contradicción en los términos, como "protección nuclear" o "inteligencia militar", se presentan como descripciones de la aspiración general, cuando son su negación sustantiva: "gobierno democrático" no es hoy la designación del poder del pueblo, sino lo opuesto, una forma de dominio en que ese poder es enteramente ilusorio.

La práctica efectiva de la democracia radical¹⁴ exige disolver este tratamiento, eliminando así la contradicción entre eficacia y moral que resulta insuperable en la democracia formal, que "en sí no tiene nada de bueno: toda forma de bien viene de otra parte, no de la democracia". (Popper, 1997, p.116). Sólo cuando se elimina la intermediación general y continua del Estado centralista y el "imperio de la ley" (que legaliza el derecho y estatiza la ley) (Bobbio, 1982), se hace posible construir cuerpos políticos a escala humana, en que pueda practicarse la virtud. (Esteva, 1994, 1996; Groeneveld, 1990; Illich, 1978; Lummis, 1996).

El cambio que ahora está planteado exige cambiar la manera de cambiar. El cambio mismo, no sólo su resultado, ha de estar

troquelado en el molde de lo que se quiere. Si lo que se pretende es que la gente pueda tomar en sus manos su destino, ha de ser ella misma la que se ocupe de realizar la transformación, sin rendir su voluntad, así sea provisional o transitoriamente, a líderes populares, vanguardias esclarecidas, partidos políticos o aparatos de poder. El sujeto activo del cambio, su protagonista, ha de ser al mismo tiempo causa y efecto del cambio mismo. Y es esto, a final de cuentas, lo que significa actualmente revalorar el significado de la expresión "sociedad civil".

La sociedad civil

Al preguntarse a Marcos, el vocero de los zapatistas, si no estaban apostando demasiado a la sociedad civil, respondió sin vacilación: "¡Y cómo no hacerlo, si ha demostrado varias veces de lo que es capaz!". Cuando se le hizo ver que parecía aún muy desorganizada y un poco lenta, señaló sonriendo: "Y sin embargo, se mueve..." (La Jornada, 25-26 de agosto de 1995).

Las referencias a la "sociedad civil" son constantes en el discurso de los zapatistas. Encuentran amplio eco, pero también son fuente de confusión, dada la larga y retorcida historia conceptual y práctica de la expresión.¹⁵ No hace falta recorrer esa historia, sin embargo, para apreciar el sentido de sus usos recientes, propios de un contexto histórico muy específico.

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

Esta noción de sociedad civil nada tiene que ver con los usos que actualmente se dan a la expresión en las concepciones del pluralismo liberal, más acordes con la tradición del término. En estas versiones, en vez de las organizaciones independientes de la gente y los movimientos populares, las empresas privadas aparecen como el actor central de la sociedad civil, que es guiada por un espíritu de competencia.¹⁶ El antagonismo con el Estado es de un orden diferente. De hecho, cuando liberales y neoliberales

proclaman ahora: "tanta sociedad como sea posible, tan poco gobierno como sea necesario", expresan **lo contrario** de lo que están planteando, teórica y prácticamente, los movimientos populares, que buscan tanto gobierno de los comportamientos y los acontecimientos como sea posible, pero por parte de la propia gente, en su vida cotidiana. Parece haber coincidencia en cuanto a la necesidad de reducir, marginar y controlar al Estado, pero los liberales trasladan la **función** de gobierno a la empresa privada, bajo la ilusión pseudoanarquizante del mercado autoregulado, mientras la encarnación popular de la sociedad civil intenta arrebatarla al Estado para devolverla a la gente, no a la empresa privada, que tampoco parece inspirarle mayor confianza.¹⁷

En México, dos momentos específicos reacreditan y dan nuevo sentido al término. La movilización y las iniciativas asociadas con el terremoto de 1985 definieron la sociedad civil como "el esfuerzo comunitario de autogestión y solidaridad, el espacio independiente del gobierno, en rigor la zona del antagonismo". (Monsiváis, 1987, pp.78 y 79). Tras un periodo de acumulación de fuerzas en silencio, en que la **insurgencia** sustituye a la **guerrilla** y la **liberación al desarrollo** y se acreditan las **organizaciones independientes**,¹⁸ la insurrección de 1994 prolonga el deslizamiento de 1917 ("el pueblo" como alternativa a "la nación"), de tal modo que "las formas de organización que se da el pueblo, aún provisional y eventualmente revocables, son las de la sociedad civil, cuya expresión define 'la voluntad popular'". (Aubry, 1994, p.9).

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

de operar se asemeja al modelo de sociedad que el inventor de la expresión "tiranía de la mayoría", Alexis de Tocqueville, consideró la mejor protección contra ella. (Lummis, 1996, pp.30-31). Tampoco conduce a una dictadura burocrática a cargo de la "revolución".

Raymond Williams ha observado que las diferencias en significado de las palabras en uso, en una época determinada, "no son usualmente percibidas como una variación histórica en el término; normalmente, cada posición es descrita como 'el único verdadero significado', y el uso alternativo es visto como propaganda o hipocresía". (Williams, 1976, p.86). Un fenómeno de esta índole ha ocurrido sin duda con la expresión "sociedad civil". Más allá del debate académico y político sobre el término mismo, parece indudable, a estas alturas, que es capaz de expresar una variación histórica de contenido, en México y en otras partes, que le han impreso los movimientos populares al regenerar y transformar el sentido de su constitución autónoma.

Autonomía y democracia

La palabra "autonomía" tiene larga tradición en los movimientos populares en México. La lucha por la autonomía universitaria, en los años 20, forjó un conjunto de evocaciones y connotaciones que reaparecieron en la década de 1970, y se unieron naturalmente a la expresión sociedad civil para acotar la nueva semántica de la transformación social, en la que no se entienden una sin la otra.

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

Los zapatistas se niegan a especificar su propia noción de autonomía, que aplican en sus comunidades: reconocen que no es la

única ni necesariamente la mejor. Aún menos desean definir **la** forma de la autonomía, como intenta la ANIPA en relación con los pueblos indios. Por una parte, consideran que sus planteamientos sobre la necesidad de autonomía, que hacen por ser mayoritariamente indígenas, "puede igualmente aplicarse a los pueblos, a los sindicatos, a los grupos sociales, a los grupos campesinos, a los gobiernos de los estados o a los estados que son nominalmente libres y soberanos dentro de la Federación." (Autonomedia, 1995, p.298). De otro lado, su lucha se orienta a la creación de espacios políticos para que todos los grupos y comunidades puedan discutir libremente sus propuestas sociales y establecer su propia forma de autonomía. "Hemos presentado nuestras propuestas," advierten, "pero hemos dicho repetidamente que no las impondremos a nadie". (Autonomedia, 1995, p.299).¹⁹

La demanda de autonomía de los pueblos indios implica, ante todo, respeto y reconocimiento para **lo que ya tienen**. No es una propuesta ideológica o una tierra prometida. "La autonomía no es algo que tengamos que pedirle a alguien o se nos pueda conceder", ha precisado un dirigente yaqui; "poseemos un territorio, en el que ejercemos gobierno y justicia a nuestra manera, lo mismo que capacidad de autodefensa. Exigimos ahora que se reconozca y respete lo que hemos conquistado".²⁰

Pero no sólo demandan respeto y reconocimiento a lo que ya tienen. Están transformando su resistencia en una lucha de liberación, en el seno de una nueva sociedad "democrática" en que puedan coexistir en armonía con otros pueblos y culturas sin abandonar sus formas propias de gobierno y organización social. Exigen lo que practican todos los días -con prácticas que les han permitido sobrevivir con todo en contra. Con los ojos bien abiertos, resisten ahora un sueño neoliberal que se ha vuelto pesadilla para ellos y para cuantos les ofrecen solidaridad. Comprueban también que la democracia formal se emplea para adormecer a la gente y mantenerla atrapada en aquella ilusión. Como advierten los zapatistas, saben bien "que las cosas sólo cambiarán si hay también cambios allá arriba". Piensan que las reformas del Estado prometidas no modificarán su estructura básica. "Están cambiando las hojas de los árboles, pero las raíces también están dañadas", precisan. (Autonomedia, 1995, p.299).

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

"autonomizan" de los gobernados por el periodo de su mandato, en los términos prescritos en la democracia de representación: las autoridades, responsables de las funciones específicas que se les encomiendan, son revocables en todo momento.

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

La cuestión de la tierra, entre ellos, guarda poca relación con las instituciones que se ocupan de regularla, como mercancía artificial, en las sociedades industriales modernas. (Polanyi, 1992). Entienden su territorio como un ámbito de responsabilidad sobre la naturaleza y la sociedad, a partir de una noción de horizonte -horizontal-, que acota su interacción con otros, con una actitud en que la ocupación no es equivalente a propiedad: su actitud cósmica ante la naturaleza, en la que se sienten inmersos, impide concebir la posibilidad de apropiársela de modo excluyente. Dentro del territorio de la comunidad, se asignan tierras a sus miembros sin convertirlas en propiedad privada. Los pueblos indios no cesan en su reivindicación de los territorios que se les han quitado, pero exigen ahora respeto a sus propias formas de concebir lo que se hace en ellos con la tierra y la propiedad.

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

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

La demanda actual exige, ante todo, reconocimiento y respeto por las instituciones y prácticas autónomas. "Como pueblos indígenas que somos," han señalado los zapatistas, "exigimos gobernarnos por nosotros mismos, con autonomía, porque ya no queremos ser súbditos de la voluntad de cualquier poder nacional o extranjero...La justicia debe ser administrada por las propias comunidades, de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, sin intervención de gobiernos ilegítimos y corruptos". (Autonomea, 1995, p.297). Enfrentan así el doble desafío de consolidarse en sus propios espacios, una vez que sean reconocidos en la ley y en la práctica institucional, y de proyectar ese estilo político al conjunto de la sociedad, sin imponerlo a nadie.

La reacción del Estado y los partidos contra la autonomía tiene buenos motivos pero malas razones. Es cierto que la lucha autonómica, definida en estos términos, plantea una clara amenaza de disolución al régimen dominante y socava las bases de existencia del régimen jurídico-político que importaron los fundadores de México. Pero no es cierto que contenga elementos de separatismo²¹ o fundamentalismo, como se ha argumentado, ni que suponga la fragmentación del país o la formación de castas o estamentos "patrimonialistas". El reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios, de su libre determinación cultural, que quedó explícito en los acuerdos de San Andrés, cuestiona el pacto social formalmente vigente, heredado de la Revolución y paulatinamente desmantelado en las últimas décadas. Exige otro nuevo. Al cambiar con ello el contenido de la vida social, tendrá que cambiar el continente, que ya no podrá ser, en principio, el de un Estado-nación, al dotarse de nuevo sentido a la nación, que así podrá fortalecer su unidad. La forma es siempre fondo. No puede reducirse la democracia a una mera forma que admite contenidos antidemocráticos. O es de forma y de fondo o no es.

El régimen de autonomía local que así se plantea no surge como contrapeso del poder estatal, sino que hace a éste superfluo. En ese sentido, se aleja de la tradición autonomista europea, adaptada en Nicaragua y otras partes e impulsada en México por algunos grupos. Ese enfoque encuadra la autonomía en el diseño actual del Estado y la ve como parte de un proceso de descentralización política. El gobierno y los partidos parecen querer menos de eso mismo: acomodan la autonomía al diseño actual, pero acotando la descentralización al reducir la delegación de facultades al mínimo posible. No hay en este plano diferencias fundamentales de concepción; es cosa de regateo.²²

La corriente de autonomía que aparentemente representa el sentir generalizado de los pueblos indios, quiere también recuperar facultades y competencias que les ha arrebatado el Estado, pero quiere, sobre todo, que dispongan libremente de sus propios espacios políticos y jurisdiccionales, para practicar en ellos su propio modo de vida y de gobierno. Esta aspiración es incompatible con el régimen actual, e incluso con el formato del Estado-nación; sólo puede materializarse en un largo proceso de reconstrucción social y política desde la base. Por esa razón, no se demanda ahora una decisión legal o institucional que establezca de golpe esa autonomía, lo que sería imposible. Se exige reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos indios, para que ejerzan libremente la autonomía que ya poseen en un contexto menos rígido y hostil, para construir así, con otros mexicanos no indios, una nueva sociedad. Esta posición no sólo es inaceptable para el gobierno: le resulta enteramente incomprensible.

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

En la versión formalista de la autonomía, el "autogobierno" o "gobierno autónomo" no es sino "un orden de gobierno específico, constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado". (Díaz Polanco, 1996, p.109). Tal "autonomía", según la experiencia histórica, supone la plena subsunción del pueblo en el orden estatal. Conquistarla sería una victoria pírrica: se habría entregado la primogenitura por un plato

de lentejas. A cambio de jurisdicción en un territorio administrativo, con instancias "autónomas" a las que se habrían transferido competencias y facultades del Estado centralista, se consolidaría la estructura de éste, introduciendo en el seno de las autonomías efectivas de la gente, de sus sistemas de gobierno propio, el virus de su disolución. A cambio de la posibilidad de avances en la democracia formal, en modo alguno garantizados por el esquema, se estarían frustrando los de la democracia radical. Cobra así claro sentido la expresión de un líder sumo, que opinó respecto del régimen establecido en esos términos en Nicaragua: "Tiene sin duda algunos elementos interesantes. Lo que estamos poniendo a prueba es ver si puede ser **realmente** democrático."²³

Autonomía, en la versión sustantiva, no es sino democracia radical, la cosa misma, el poder del pueblo. Con ella surge la posibilidad de dejar atrás el apotegma de Hegel, que desde 1820 preside el debate sobre la democracia, lo mismo que las teorías y prácticas políticas: "El pueblo no está en condiciones de gobernarse por sí mismo".

Este sentido de la lucha autonómica da un sentido diferente al convencional a la reivindicación actual del derecho a la libre determinación de los pueblos indios. En derecho internacional, esa expresión afirma el derecho de todo pueblo a existir, lo que significa, en términos modernos, el de conseguir la independencia política para adoptar la forma de un Estado-nación, o al menos el de adquirir una autonomía limitada en el seno de un Estado-nación ya constituido, a la manera española, nicaragüense o norteamericana. La concepción de autonomía expuesta arriba rechaza esa interpretación. La autodeterminación implica la libertad y la capacidad de determinarse libremente, en los espacios propios, y de determinar con otros pueblos y culturas formas de comunión basadas en un diálogo intercultural -que trasciende el totalitarismo del logos o el predominio de una cultura sobre las demás y construye un mito común a todas, una visión compartida y un nuevo horizonte de inteligibilidad.

Sólo así, dando a la sociedad mexicana un nuevo Estado, podrán los mexicanos ser lo que son en plena libertad, con democracia.

Recodos del camino

Dos episodios recientes ilustran el **sentido** de la lucha autonómica y a la vez la **manera** de organizar el tránsito, apelando al

procedimiento jurídico y político en el marco vigente...para dejarlo atrás.

Oaxaca, con menos del 5% de la población de México, tiene la quinta parte de sus municipios. No es un hecho casual, sino el fruto de una larga lucha de resistencia que permitió a los pueblos indios reapropiarse el municipio, un mecanismo de control político establecido por el régimen colonial que siguió cumpliendo esa función en el México independiente.

Las autoridades han tolerado, en Oaxaca, que las formas propias de gobierno de los pueblos indios se practiquen continuamente en los municipios, al margen de la Constitución y la ley, aunque las somete a continuo hostigamiento y las oculta con múltiples formas de simulación. La más evidente de éstas se refería a los mecanismos para constituir las autoridades municipales. Aunque predominaba claramente el procedimiento de designación por consenso y asamblea, en la tradición del cargo²⁴, con una duración distinta a la legalmente estipulada, se simulaba lo contrario: se registraba en un partido político (usualmente el PRI) al "candidato" (la persona ya designada por la comunidad) y el día establecido para las elecciones se fingía su realización, por lo general encomendando a un funcionario del cabildo municipal el llenado de las boletas electorales y la preparación de las actas, muchas de las cuales llegaban en blanco, con las firmas y sellos respectivos, para que fuesen llenadas por las autoridades electorales, que a menudo lo hacían en forma fraudulenta.

Tras una larga lucha, esta situación se modificó el 30 de agosto de 1995, cuando un cambio del código electoral de Oaxaca exigió a las autoridades electorales respetar la voluntad de los pueblos indios y reconocer como autoridades a quienes ellos hubiesen designado con sus propios procedimientos diferenciados. El 12 de noviembre de ese año se realizó una "designación" impecable de las autoridades municipales en 412 municipios, de los 570 que hay en Oaxaca; en los restantes, en cambio, en que se aplicó el procedimiento legal de elección, con participación de los partidos políticos, se multiplicaron los conflictos poselectorales, algunos con intensa violencia y duración de más de año. Varios casos críticos se resolvieron con el retorno al régimen de "usos y costumbres".

El cambio trascendió al ámbito electoral propiamente dicho: fue asumido como ejercicio cabal de autonomía y se extendió a muchas otras áreas de la relación entre los pueblos indios y el Estado. El

recurso al procedimiento jurídico y político permitió así conquistar una "ley sombrilla" que, en vez de extender el "imperio de la ley", mediante mayor ingerencia del Estado en la vida de la gente, estipuló lo contrario: limitó esa intervención, exigiendo a la autoridad el pleno respeto a la voluntad comunitaria.

Un episodio de naturaleza semejante acaba de culminar en Tepoztlán, un municipio de origen indio ubicado en el estado de Morelos, a 60 kilómetros de la ciudad de México. Por más de una década, sus habitantes resistieron con éxito proyectos de desarrollo que amenazaban, como casi todos ellos, su estructura social, su cultura y la ecología del lugar. En 1994 un nuevo proyecto de gran alcance se planteó para Tepoztlán. Respaldado por una constelación de poderosos intereses económicos mexicanos y transnacionales, recibió pleno apoyo del gobierno estatal y el federal.

La gente se opuso. El pequeño grupo militante que desató la resistencia recibió pronto el respaldo de la mayoría de los habitantes de Tepoztlán. Cuando la lucha se crispó, ante la persistencia miope de los inversionistas y el Estado, y se sucedieron episodios represivos -que incluyeron un muerto y varios encarcelados-, el movimiento de los tepoztecos empezó a recibir solidaridad nacional e internacional.

En ese proceso, los tepoztecos se declararon en rebeldía y eligieron, conforme a sus procedimientos tradicionales, nuevas autoridades municipales, que el gobierno y el Congreso del Estado se negaron a reconocer. Aunque el proyecto mismo fue cancelado, se mantuvo la presión política y económica, lo mismo que la rebeldía, lo que trastornó por muchos meses la vida del pueblo.

Al acercarse el proceso legal de renovación de autoridades municipales en el estado de Morelos, los tepoztecos tomaron una decisión difícil y riesgosa. Convencidos de que les era desfavorable la correlación de fuerzas en el estado, donde los pueblos indios se encuentran en clara minoría (en contraste con Oaxaca, donde representan dos terceras partes de la población), por lo que no resultaba viable obtener reconocimiento legal para su condición, optaron por participar en la elección. Un partido político de oposición, el PRD, aceptaron "prestarles" el registro, para facilitar su participación, sin intervenir en forma alguna en la designación del "candidato", que se hizo conforme a los usos y costumbres del lugar. Otros partidos de oposición aceptaron igualmente no presentar candidatos. Sólo el PRI lo hizo,

seleccionando a uno de los más respetables y queridos ciudadanos de Tepoztlán. Cerca ya de las elecciones, se multiplicaron las presiones y amenazas contra los tepoztecos y la denuncia de que una pequeña minoría había estado manipulando a todos. Finalmente, el 16 de marzo tuvieron lugar las elecciones. En el Estado se observó un avance notable de los partidos de oposición, que ganaron la mayoría en la Cámara y se hicieron de las principales poblaciones. En Tezpotlán, votaron por el "candidato" del pueblo, el que los propios tepoztecos habían designado como autoridad conforme a sus usos y costumbres, tres cuartas partes de los electores, en un proceso impecable y bien observado.

Este episodio demuestra, como el de Oaxaca, el avance de la lucha autonómica, que apela a los procedimientos jurídicos y políticos en la forma más conveniente para sus fines, con objeto de asegurar una transición pacífica hacia un régimen que deja claramente atrás el sistema de regulación social vigente y se aparta, paso a paso, del diseño jurídico-político del Estado-nación.

La creación de opciones políticas

La nueva encarnación de la sociedad civil, la esfera autónoma del Estado y contrapuesta a él, tuvo en México innumerables manifestaciones durante los últimos diez años. Tras la revelación de 1985, en torno al terremoto, extendió y profundizó sus iniciativas de organización y movilización. Fueron característicamente dispersas y a menudo carentes de continuidad, pero sirvieron para circular las luchas populares. Algunas de ellas encontraron un espacio de convergencia a partir el 10. de enero de 1994. Sin embargo, su eficacia para mostrar su solidaridad con el EZLN, a fin de evitar su exterminio, primero, y luego su aislamiento por el Estado, no logró desembocar en formas apropiadas de articulación. La experiencia de la Convención Nacional Democrática resultó frustrante pero aleccionadora al respecto, y se sumó a muchas otras a lo largo de 1994, 1995 y 1996, para afirmar la necesidad generalizada de dotarse de cauces apropiados de expresión política general.

Se produjo en ese proceso, estimulada por los episodios de la coyuntura, una mutación profunda de esa sociedad civil, que llevó a amplios grupos sociales a perder confianza en las instituciones dominantes y en los gestores de la crisis. Tanto unas como otros perdieron así, para mucha gente, lo que les quedaba de respetabilidad, legitimidad y reputación de servir al interés

público. Pocos piensan todavía que la propaganda del gobierno y los partidos para restaurar la confianza popular en las instituciones de gobierno y en la orientación o reorientación de las políticas públicas podrá conseguirlo. El propio gobierno ha estado por ello tomando medidas preventivas, que le permitan reaccionar con medidas de fuerza cuando se requiera. Los partidos y las estructuras locales de poder, por su parte, han estado intentando arreglos tras bambalinas que expresen más adecuadamente la nueva composición de fuerzas, permitan en su caso los golpes de mano (y en su caso de timón) y en su momento generen la impresión de que se ha construido un nuevo dispositivo para encauzar el descontento social, por medio de nuevos gestores de la crisis. Ni uno ni otros, empero, parecen haber percibido el verdadero carácter de ésta. Como se manifestó en San Andrés, la gente no está en ánimo de **revuelta popular**, sino de **rebelión política**, de **insurgencia pacífica**. No se prepara a la guerra civil, sino a la paz transformadora. Y no parece dispuesta a cejar en su impulso, conformándose con cambios cosméticos. Intenta modificar profundamente la sociedad mexicana, mediante la construcción progresiva de espacios políticos en que pueda hacerse del gobierno efectivo, en una sociedad auténticamente democrática.

En esas circunstancias fue presentada el 10. de enero de 1996 la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. Los zapatistas invitaron en ella a la sociedad civil sin afiliación partidaria a formar el Frente Zapatista de Liberación Nacional, definido como una fuerza política que no aspira al poder, pero puede organizar las demandas y propuestas de la gente en forma tal que quienes manden, manden obedeciendo, y, sobre todo, **puede organizar la solución de los problemas colectivos aún sin la intervención de los partidos políticos y el gobierno**. Subrayaron que **la función de gobierno es una prerrogativa de la sociedad y que es su derecho ejercer esa función**. Como fuerza política, el Frente lucharía contra la concentración de la riqueza y la centralización del poder.

Desde el día de su aparición, la propuesta suscitó amplio debate. El gobierno y los partidos celebraron la transformación del EZLN en una fuerza política, pero tendieron a descalificar su planteamiento. Para muchos analistas, la idea de impulsar la democracia al margen de los partidos y la de una lucha política que no aspira al poder, a los puestos públicos, eran equivalentes a invitar a un arcoiris nocturno. La Declaración tendría incongruencias insoportables y vicios antidemocráticos. En realidad, es una propuesta radicalmente democrática, que cuestiona las ilusiones de la democracia, no sus ideales. Atenta contra la

sabiduría política convencional y contra prejuicios extendidos, no contra el sentido común y el ánimo popular. A pesar del escándalo que provoca, podría ser el medio para dar vuelo a la transición política pactada, que es opción forzada ante la descomposición caótica del régimen pero se empantanó en los tratos de la calle de Barcelona, que sólo produjeron una reforma electoral limitada.

La mayor parte de los mexicanos no milita voluntariamente en partidos políticos y muy pocos aspiran a ocupar un puesto público, una perspectiva que es para unos inaccesible y para otros indigna. Es aquí más agudo que en otras partes el desencanto con los partidos, que ha intensificado la resistencia popular a que intervengan en las decisiones de grupo. En cuanto al voto, se agrega ahora a la desconfianza tradicional por su validez la experiencia de su inutilidad: lejos de producir los cambios deseables, propicia lo contrario.²⁵

A esa conciencia de buena parte de los mexicanos apela ahora la Cuarta Declaración. Una sociedad profundamente descontenta y ansiosa de reacción ha estado careciendo de cauces políticos adecuados para expresarse. Sin tener más opciones que las propuestas por el gobierno o los partidos, parecía condenada a la pasividad, a refugiarse en espacios locales para resolver problemas inmediatos, o cuando más a movilizaciones puntuales, como las de El Barzón, para impulsar causas específicas. Al dirigir a ellos su llamado, al margen de la militancia partidaria, los zapatistas les abren la oportunidad de forjar un nuevo estilo político, que ha de expresarse, ante todo, en el ejercicio directo, cotidiano y constante del poder de la sociedad. Rescata así el sentido de la democracia como gobierno **por** la gente, poder del pueblo. Al Poder estatal, único que interesa a los partidos, se opondría el poder del pueblo, lo que implica concentrarse en la capacidad específica de comunidades y barrios de gobernarse a sí mismos. Es una capacidad que a menudo se pierde al subordinarla a los intereses de un partido y que, a diferencia del ejercicio electoral, puede practicarse en todo momento y en los asuntos que interesan realmente a la gente, no sólo en los que define la tecnocracia.

La propuesta plantea ejercer el control democrático de los funcionarios, tanto durante la transición como en el nuevo régimen. Ningún dispositivo legal o institucional, en los Estados democráticos, ha eliminado la corrupción y el sesgo antipopular de los gobernantes. Una fuerza política militante, con prestigio moral y poder de convocatoria, haría posible actuar con oportunidad

contra el mal gobierno, que ha sido enfermedad incurable de las sociedades democráticas, mientras logra librarse de él.

El Frente articularía la acción hasta ahora dispersa de comunidades, barrios y movimientos populares, para emprender la reconstrucción de la vida social y política desde la base. Permitiría crear espacios políticos para que la gente, además de ejercer directamente su poder, tuviera efectiva influencia en la sociedad nacional. Y así pavimentaría el camino para plantearse una nueva constitución formal y real de la sociedad mexicana, por medio de un Congreso Constituyente en que se mantuviese el principio de mandar obedeciendo y el de servir, en vez de servirse.

La nueva sociedad que empezaría a construirse a partir de esta propuesta no podría tener acomodo adecuado en el formato del Estado-nación. Este hecho se ha empleado para denunciarla como amenaza a la nación o como utopía irrealizable. Exigen hacer explícita y someter a consideración pública la alternativa que se pretende. Pero no tiene por qué ser así. Un movimiento de esta índole no tiene por qué **realizar** ideal alguno u ofrecer una utopía alternativa a la ilusoria que ofrecen el gobierno y los partidos: le basta dar rienda suelta a sus propias fuerzas y crear condiciones para que, desde la propia base social, se pueda proceder a la construcción de la nueva sociedad con participación de todos.²⁶

Al dar nuevo sentido a la **nación** y al **nacionalismo**, entre otras cosas mediante la reapropiación de sus símbolos, la propuesta plantea claramente su divorcio radical del Estado, es decir, del diseño jurídico-político del Estado-nación, para crear otras opciones. El **patriotismo**, en un contexto realmente democrático, representa el sentimiento que mantiene a la gente unida, no la pasión fuera de lugar por las instituciones que dominan a la gente. "La virtud política -el patriotismo democrático- es el compromiso, el conocimiento y la habilidad de estar por el conjunto, y es una condición necesaria de la democracia". (Lummis, 1996, p.37). El patriotismo democrático permitiría redefinir la soberanía nacional, y defenderla, en la era de la globalización de la economía.

De otro lado, la acción transformadora no requiere adoptar como premisa una visión futura de la "sociedad en conjunto"; es preciso, por lo contrario, romper radicalmente con la tiranía de los discursos globalizantes que postulan visiones de esa índole. La "sociedad en conjunto", actual o futura, no es sino el resultado de una multiplicidad de iniciativas y procesos, en su mayor parte

impredecibles. Cuando más, puede vérselo como un horizonte o perspectiva del tipo arco-iris: como él, tiene colores brillantes y difusos y es siempre inalcanzable. (Foucault, 1979)

Estas concepciones de la política no sólo se están expresando en el FZLN. Además de manifestarse en diversos movimientos populares concentrados en reivindicaciones puntuales, como El Barzón, han dado forma a todo género de agrupaciones políticas, algunas de las cuales adoptaron recientemente esa condición formal, derivada de las reformas electorales. Con propósitos diversos y orientación muy diferente, estas agrupaciones se están sumando al empeño que viene de la base social, de los pueblos indios, de las comunidades campesinas y de los barrios, para empezar a dar realidad, de nueva manera, a los viejos sueños del México profundo, entre los cuales ocupa un lugar central el de la autonomía.

REFERENCIAS

Archipiélago. "La ilusión democrática", en Archipiélago, núm. 9. (Reproducido en Opciones, suplemento de El Nacional, núm.31, 19 de marzo de 1993, p.3).

Aubry, Andrés. "¿Qué es la sociedad civil?" San Cristóbal de Las Casas: INAREMAC, 29/08/94.

Autonomedia. Ya basta! Documents on the New Mexican Revolution. Nueva York: Autonomedia, 1995.

Bartra, Roger. La democracia ausente. México: Grijalbo, 1986.

Bartra, Roger. "Tentación fundamentalista y síndrome de Jezabel", en: Enfoque, suplemento de Reforma, 16 de junio 1996.

Bobbio, Norberto. "Derecho", en: N. Bobbio y N. Matteucci, Diccionario de política. México: FCE, 1981.

Bonfil, Guillermo. México profundo: una civilización negada. México: SEP/CIESAS, 1987.

Bosetti, Giancarlo. "El futuro está abierto: fragmentos de una entrevista a Karl Popper", en: Metapolítica, vol. 1, enero-marzo de 1997.

Díaz Polanco, Héctor. "La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal". Revista del Senado de la República, 2, enero-marzo de 1996.

Cammelli, Marco. "Autogobierno", en: N. Bobbio y N. Matteucci, Diccionario de Política. México: Siglo XXI, 1981.

Esteva, Gustavo. Crónica del fin de una era. México: Posada, 1994.

---. "Puentes para el cambio". Ponencia presentada en el Foro Especial para la Reforma del Estado, San Cristóbal de Las Casas, julio de 1996. Mecanog.

Foucault, Michel. 1977. Microfísica del poder. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979.

González y González, Luis. "El periodo formativo", en: Daniel Cosío Villegas et al., Historia mínima de México. México: El Colegio de México, 1974, p.92.

---. La ronda de las generaciones. Los protagonistas de la Reforma y la Revolución Mexicana. México: Sep, 1984.

---. "Los treinta y tres padres de la patria", en: Todo es historia. México: Cal y Arena, 1989.

Groeneveld, Sigmar et al. "La declaración de Hebenhausen: Sobre el suelo". Hebenhausen: 6 de diciembre de 1990. (Distribuida en México por Opción, S.C. y Espacitos, Apdo. Postal 106, Admón. 3, 68081, Oaxaca, Oax.).

- Illich, Iván. La convivencialidad. México: Posada, 1978.
- Lasalle, Ferdinand. ¿Qué es una constitución? Barcelona: Editorial Ariel, 1971.
- Lummis, Douglas. Radical Democracy. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1996.
- Marx, Carlos. La guerra civil en Francia. Madrid: Ricardo Aguilera, Editor, 1970.
- Monsiváis, Carlos. Entrada Libre: Crónicas de la sociedad que se organiza. México: Era, 1987.
- Pasquino, Gianfranco. "Revolución", en: N. Bobbio y N. Matteucci, Diccionario de Política. México: FCE, 1982.
- Polanyi, Karl. La gran transformación. México: FCE, 1992.
- Villoro, Luis. "Tres principios". Espejo, 3, julio de 1996.
- Vachon, Robert. "Ontogestión y desarrollo: la tradición autóctona contemporánea de ontogestión y solidaridad cósmica", en: Opciones, suplemento de El Nacional, núm.3, 21 de febrero de 1993.
- Williams, Raymond. Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. Nueva York: Oxford University Press, 1976.
- Wolf, Eric. "La formación de la nación: un ensayo de formulación". Ciencias Sociales, 20/21/22, vol.IV, abril de 1958 (Washington).

NOTAS

1 Todo Estado-nación es un invento. La calidad de la invención depende de las circunstancias en que se produce y de la condición del inventor. Su valor y eficacia, como régimen jurídico-político para regular el orden social, derivan del grado en que está o no enraizado en la sociedad que así se organiza. No es lo mismo que una sociedad nacional decida adoptar la forma de Estado-nación, a la manera francesa, o que un grupo de pueblos culturalmente diferentes decida federarse en un Estado-nación, a la manera suiza, a que el Estado-nación sea constituido desde arriba y desde afuera por un poder colonial, como ocurrió en buena parte de Africa, con las consecuencias conocidas.

2 Luis Villoro ("La idea de nación", en Planificación, enero de 1984, pp.10-16) ha mostrado cómo Clavijero y los criollos ilustrados de su generación concibieron la idea de nación como **reacción** a la leyenda negra que en su tiempo circulaba en Europa sobre los hombres y la naturaleza de América. Clavijero se empeña en **igualar** a los americanos con los europeos, mediante brillantes argumentos ad hominem que aplican a éstos la misma lógica que han empleado para denigrar a los americanos. Tras esta operación lógica, Clavijero quiere llegar más lejos: dotar a la nación que concibe de un paradigma equivalente al de los griegos y los romanos, mediante la reconstrucción racional del pasado indígena. A pesar de su esfuerzo de investigación, o como expresión de ésta (atrapada en las categorías, en la mentalidad de su época) su Historia antigua de México es una clara invención, que cumple un papel político e intelectual muy eficaz y se apega a las normas científicas de finales del siglo XVIII, pero no puede escapar al prejuicio, a la subjetividad, de quien la relata.

3 Comisión Nacional para la Conmemoración del Sesquicentenario de la República Federal y del Centenario de Restauración del Senado, "Presentación", enero de 1974, en: "Acta Constitutiva de la Federación", editada por la Comisión.

4 La expresión "México imaginario" es desafortunada, como el propio Bonfil reconoció hacia el final de su vida. Aunque sería más apropiada la de "México ficticio", respeto aquí la designación original. En cuando a la expresión "México profundo", ha sufrido un claro empobrecimiento en los usos que se le han dado en los medios y en la conversación cotidiana, lo cual puede explicar la irritación que causa en ciertos sectores y que Octavio Paz ha expresado puntualmente. Le parece que es "una vaga denominación de una idea aún más vaga" (O. Paz, "Agravio y desagravio", en Vuelta, núm.235, junio e 1996.) La irritación está fuera de lugar. "México profundo" es una categoría técnica precisa, teóricamente delimitada. Existen discrepancias sobre su pertinencia y valor, desde la misma u otras concepciones teóricas, pero no puede calificársele de "vaga", o sea, de "sentido o uso indeterminados". Como categoría sociológica y antropológica, puede formar parte de un análisis disciplinado y riguroso de la realidad y ser objeto de estudios empíricos que pongan a prueba su utilidad. Actualmente, cumple una función eficaz como emblema de posiciones políticas explícitas.

5 Por mucho tiempo, amplios sectores de esas mayorías rindieron su voluntad al proyecto dominante, por los "beneficios" relativos que les ofrecía, y se contentaban con no estar entre los marginados, que por su parte no tenían capacidad y fuerza suficiente para enfrentar simultáneamente a las minorías dominantes y a esos estratos de las mayorías que se habían dejado seducir por aquellas. Las filas de los marginados, que la versión actual del proyecto dominante condena de hecho a la extinción, se ven ahora robustecidas por los desechados y desechables de las mayorías relativamente prósperas, que han perdido en estos años buena parte de los "beneficios" a que se habían rendido. Unos y otros sienten ahora la urgencia de unir filas para reaccionar ante amenazas cada vez más cumplidas.

6 La resistencia del México profundo impidió siempre que se realizara plenamente el proyecto del México imaginario, lo que generó una tensión incesante y a menudo insoportable. Los intentos de clausurar la disputa fracasaron siempre, derivando hacia equilibrios inestables, basados en fórmulas de compromiso. El más reciente de ellos fue el de la administración de Carlos Salinas, quien consideraba que el principal obstáculo para su proyecto estaba en los partidarios del régimen que estaba desmantelando y desestimó por completo la hondura y carácter de la vieja disputa histórica. Le pareció que podía clausurarla con sus reformas del art. 4o. de la Constitución, que reconocieron con timidez y ambigüedad a los pueblos indios y el carácter pluricultural de la nación. La reacción que suscitó el levantamiento zapatista, aún más que éste, reveló la magnitud de ese error. Lejos de disolverse, la contraposición se hizo más evidente que nunca. Las partes en pugna, afirmadas en motivos y razones que definen el modo de ser y estar en el mundo de cada una, se encuentran en franco rumbo de colisión. Quienes hoy representan al México imaginario, lo mismo que sus aliados económicos y políticos y sus bases sociales, están firmemente encastillados en variantes de una visión del proyecto nacional que consideran no sólo la mejor, sino la única. En el México profundo, por su parte, se amplían los consensos y se enriquecen propuestas cada vez más articuladas, explícitamente opuestas a ese proyecto y dedicadas a dar forma a otro.

7 Esta clasificación de la sociedad mexicana no excluye ni evita la del análisis de clases convencional, de corte marxista, sino que la desborda: va más lejos que ella. Si bien puede plantearse que el México imaginario está **en general** asociado con los intereses del capital y el México profundo con el de los trabajadores, no se definen por la oposición de intereses económicos sino por la determinación cultural, por la matriz civilizatoria en que se inscriben e inspiran esos dos grupos de mexicanos. Dentro de ambos sectores se reproduce una estructura de clases. Es mi hipótesis que en el seno del México imaginario los trabajadores militan contra su propia causa, al asumir como propio el proyecto occidental, en que sus intereses tienden a quedar continuamente subordinados a los del capital. En el seno del México profundo ocurriría lo contrario, por lo que el triunfo de su proyecto sería también el de los trabajadores. En este caso, sin embargo, por su procedencia cultural distinta, no conduciría al "paraíso obrero" que los socialistas ofrecieron en Occidente a los trabajadores y se convirtió en la Unión Soviética y los países del socialismo real, sino a una forma de sociedad diferente que podría retomar y reinterpretar diversos elementos del pensamiento socialista surgido en Europa pero les daría nuevas formas y contenidos.

8 No llamo aquí "proyecto popular" a un proyecto que goce de popularidad. De esos ha habido muchos en el país, y el de Salinas llegó a tenerla en alto grado. Entiendo como "proyecto popular" uno que emane efectivamente del México profundo.

9 El Colegio de México, Diccionario Básico del Español de México, México: El Colegio de México, 1986.

10 En el proyecto occidental, el hombre asume con arrogancia el papel y la función de Dios y hace suya la función de crear el mundo, del que se siente el centro. Las elites mexicanas otorgan de hecho la función divina al proyecto occidental mismo, a un diseño ya creado, a cuyo servicio se colocan, sintiendo que de esa manera adquieren plenamente la calidad de co-creadores, de hombres occidentales modernos, aunque en esto, como en muchas otras cosas, resultan estrictamente pre-modernos.

11 Pocas cosas definen el aliento norteamericano como el término frontier, que lejos de definir un límite, un acotamiento, que es propio de toda frontera, en Estado Unidos se asume como desafío: es una invitación a ir más allá. Cuando la expansión territorial pareció llegar a su límite, el término se trasladó fluidamente a la hazaña tecnológica o industrial.

12 Algunos lo plantean por la necesidad de dar coherencia a la carta fundamental, pues los cambios que se le han introducido han creado importantes contradicciones. Otros consideran necesario ajustarla al cambio en la situación de los factores de poder, o sea, buscan que refleje más adecuadamente la situación política actual. Otros más la ven como uno de los pasos centrales de un proceso en que se intenta reconstituir la sociedad mexicana misma, sus bases de funcionamiento, y quieren que ello se refleje en la Constitución.

13 Por una parte, expresan el mayor peso de los pueblos indios en esa relación, tanto por su mayor capacidad para articular y expresar en forma unificada sus demandas, como por las alianzas que han logrado concertar con otros sectores sociales, dispuestos a respaldarlas. Por otra parte, reflejan la necesidad de un segmento de la estructura dominante, en el gobierno federal y el Congreso de la Unión, de atender esas demandas. El carácter provisional y limitado de ese compromiso no se deriva solamente de las circunstancias en que fue formulado, en San Andrés, sino del hecho decisivo de que las implicaciones jurídicas e institucionales de los acuerdos, su cumplimiento, han de ser formuladas y aprobadas por órganos de representación, en el Ejecutivo y el Legislativo, constituídos con vicios y deficiencias manifiestos y reconocidos. Esos órganos están influídos por factores de poder en que los pueblos indios no están representados en forma adecuada: otros siguen hablando por ellos e impiden que su voz pueda escucharse.

14 Empleo aquí el término para designar un proyecto histórico cuyo diseño político se basa en el poder del pueblo -expresión que es, por cierto, la traducción al español de la palabra griega democracia. En contraste con la democracia formal o de

representación, en que el pueblo **tiene** formalmente el poder pero no lo mantiene y ejerce, los cuerpos políticos de la democracia radical están concebidos y operados de tal manera que el poder político puede estar en manos del pueblo. Ver, al respecto, Lummis, 1996, y Marx, 1970. Según mi hipótesis, es este el sentido cada vez más claro de la voluntad democrática popular. Así se hizo evidente, por ejemplo, en el Foro Especial para la Reforma del Estado, convocado por el EZLN en 1996.

15 Un amplio análisis del concepto puede encontrarse en: Jean L. Cohen y Andrew Arato, Civil Society and Political Theory, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992. Ver también: Adam Ferguson, An Essay on the History of Civil Society, 4a. ed. Farnborough: Gregg International Publishers, 1969, y "Civil Society?", en Lummis, 1996, pp.30-37.

16 Esta línea de pensamiento lleva a afirmar que "los Estados Unidos han tenido la más completa **sociedad civil**...quizás la única en la historia política." (Daniel Bell, "American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society," Public Interest, no.95 [September 1989] 56 48). Tal afirmación está en manifiesta contradicción con el uso actual del término, incluso respecto a Estados Unidos. Se ha señalado, al respecto, que la desarticulación de la sociedad civil, su virtual inexistencia, explica buena parte de los predicamentos actuales de ese país. Ahí, como en buena parte de las clases medias de México y de otras partes, la condición social normal determina que los individuos sólo puedan actuar y expresarse políticamente en la forma de masas, y carecen de espacios sociales en que puedan ejercer formas propias de gobierno: tienen que depender de representantes. Para la discusión de los ideales liberales y la sociedad civil, ver: Robert A. Dahl, Who Governs? Democracy and Power in an American City (New Haven: Yale University Press, 1961); Seymour Martin Lipset, Political Man: The Social Bases of Politics (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1960) y Daniel Bell, The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, rev.ed. (New York: The Free Press, 1962).

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

decisiva del capital transnacional en las condiciones actuales, para imponer sus condiciones de menor empleo y salario a los trabajadores. En México, además, el sindicato ha sido por varias décadas uno de los principales instrumentos de control corporativo por parte del Estado. Para incorporarse a la "sociedad civil" -en el sentido actual del término en los movimientos populares- los sindicatos tienen que apartarse de la lógica del capital y de sus reivindicaciones económicas habituales, para sumarse a las luchas autónomas de la gente, con sus organizaciones independientes.

De otro lado, es preciso tomar en cuenta la hipocresía del llamado liberal a dismantelar el Estado. Lo siguen necesitando para controlar a la población y regular el mercado, sea como aparato policiaco y militar o como prestador de servicios del Estado de bienestar, los cuales representan, en plena era de la globalización y el libre comercio, entre una tercera parte y la mitad del GNP de los países industriales.

18 Andrés Aubry dió aún mayor precisión al sentido actual del término, en los movimientos populares, al rastrear el contexto histórico en que surgió. Para él, la expresión alude a una nueva semántica de la transformación social, que incluye nuevos conceptos y compromisos. Encarna nuevas formas de movilización, que se manifiestan en el uso de nuevos términos. La **insurgencia** sustituye a la **guerrilla**, como forma de designar iniciativas radicales que provienen de la sociedad. Se pone creciente énfasis en el componente **civil** de la lucha, que pasa a una nueva fase: sociedad civil, insurrección civil, resistencia civil. La expresión **liberación nacional** atraviesa todo el proceso y legitima la guerrilla, la meta de los insurgentes, las alternativas **al** desarrollo y la lucha pacífica de la sociedad civil. En la década de 1980, tras el fracaso del gobierno y los partidos en el manejo de la crisis, la gente se politiza a sí misma en los pueblos y en los barrios; subraya siempre que sus organizaciones son **independientes**. Sus iniciativas no derivan su fuerza de un líder o una ideología, sino de una **organización**, a la cual dan nombres significativos: unión, alianza, bloque, coordinación, convergencia, frente. Aubry subraya, como Monsiváis, que el terremoto de 1985 reveló al mundo la creatividad y madurez de estas organizaciones independientes, de la "sociedad civil", y describe la reacción gubernamental ante su aparición: cooptación y represión. Su análisis lleva hasta enero de 1994, cuando los zapatistas anuncian su ¡Ya basta!, "después de haber intentado todo para poner en práctica la legalidad" y buscan el despertar del pueblo y de sus "organizaciones independientes". Afirman que no son una guerrilla, tanto por su número como por su subordinación a una estructura no militar; más que tomar el poder, quieren ser catalizadores de la sociedad civil para modificar el sistema de gobierno. En México, concluye Aubry, la reapropiación de la democracia ha operado un deslizamiento de conceptos. Desde la Constitución de 1917, la soberanía se hizo residir en "el pueblo", una expresión que aclara la de nación o es su alternativa. Los movimientos populares de la última década y en particular los de 1994 hacen aparecer una prolongación de ese deslizamiento. (Aubry, 1994, p.9).

19 No deja de ser interesante que esta propuesta, abierta y democrática, sea acusada de fundamentalismo desde la derecha o la izquierda. Roger Bartra, por ejemplo, advirtió recientemente de las "tendencias fundamentalistas" en quienes rescatan viejas ideas, como la de la autonomía, "referida a la posibilidad de que comunidades o regiones con alta proporción de indígenas sean administradas mediante formas

propias de gobierno, adaptadas a las singularidades étnicas de la población". Para él, se trata de "una solución patrimonialista -en el sentido que Weber le daba a la palabra- que garantiza el control del poder a un estamento específico de la población". (Bartra, 1996, p.12).

20 Intervención en la tercera reunión de la Asamblea Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), celebrada en Oaxaca en agosto de 1995. Como ha precisado Robert Vachon, reivindicaciones como la del dirigente yaqui, inscritas en la tradición autóctona contemporánea, no deberían plantearse como **autonomía** sino como **ontonomía**: "La noción de autogestión (del griego **autos**: sí mismo), está basada en una visión de autonomía homocentrista-individualista-racionalista, que se encuentra en las antípodas de la visión de ontonomía autóctona tradicional, cosmocéntrica-comunitaria-mítica". (Vachon, 1993, p.5).

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

22 Tiene razón Roger Bartra cuando apunta que esta noción de autonomía "ha sido bienvenida por varios sectores del gobierno que comprenden que la política indigenista de orientación integracionista ha llegado a un callejón sin salida". (Bartra, 1996, p.12). Pero su argumento arroja el niño con el agua sucia de la bañera, al usarlo en un alegato por la "democracia moderna" ante las amenazas de "agresivas tendencias fundamentalistas" eslabonadas con "nuevas formas de legitimación postdemocrática". Su texto es un buen ejemplo del fundamentalismo democrático sobre el que se advirtió en la transición española: "En el punto en que la democracia se afirma como tabú de la tribu empieza a negarse a sí misma, a instituirse como manera desnuda de dominio, como bruta sinrazón sin otro objeto que el perpetuar el para tantos insoslayable estado de cosas. ¿No será ésta nuestra particular variante de fundamentalismo, el **fundamentalismo democrático**? ¿No se tiene a sí mismo como el único camino verdadero en vez de uno más entre los posibles o deseables? ¿No comparte con otros fundamentalismos análoga pretensión de verdad definitiva y conquista irrenunciable? ¿No le animan idénticas aspiraciones de universalidad y criminal celo expansivo? ¿No se adorna de una misma ceguera respecto a sí mismo? ¿No se estará creyendo en la Democracia bajo la misma **ilusión** con que se cree en el Corán o en el carácter divino del imperio?" (Archipiélago, 1992).

23 Comentario en el Simposio indoamericano de Jaltepec de Candoyoc, en 1994, según versión transmitida al autor por Adelfo Regino.

Es útil examinar en mayor detalle esta cuestión decisiva. En la tradición inglesa moderna, **self-government** y **local autonomy** han llegado a ser equivalentes y expresan la forma en que se articula el funcionamiento de las unidades locales a la administración estatal. La **descentralización** fue el expediente empleado por el

Estado centralista para imponerse sobre el ejercicio independiente de las libertades locales, afianzar su control y hacer más eficiente su administración. En Inglaterra, tras el cercamiento de los ámbitos de comunidad (**the enclosure of the commons**), que afectó sus bases materiales de existencia, se disolvieron las bases sociales y políticas de aldeas y parroquias mediante la reforma de las leyes de pobres, en 1834. La intervención del poder central se completó con las leyes sobre poderes municipales (1835), sanidad (1848), escuelas obligatorias (1876) y gratuitas (1891), que culminaron en la ley sobre gobierno local (1888). La descentralización administrativa, la autoadministración (elección local de los funcionarios) y la democracia (participación de los ciudadanos en la orientación de las políticas estatales), permitieron **integrar** la vida local a la administración centralizada, cuya creciente complejidad debilitó continuamente el manejo descentralizado en los asuntos locales y acentuó su dependencia del centro administrativo. (Cammeli, 1981).

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

Su lucha actual no estaría buscando el acceso más democrático a las estructuras del Estado, sino el respeto a estilos y diseños que las rebasan. A la **descentralización** democrática, que no es sino una forma de alargar la correa del perro, opondrían el **descentralismo**, para contar con un auténtico gobierno propio, opuesto al **self-government**, un eufemismo para la integración democrática de todos al aparato estatal. Mientras la descentralización tiene como premisa una noción del poder que lo centraliza en la cúspide, para delegar hacia abajo competencias, el descentralismo busca retener el poder en manos de la gente, devolver escala humana a los cuerpos políticos, y construir, de abajo hacia arriba, mecanismos que deleguen funciones limitadas en los espacios de concertación que regulen la convivencia de las unidades locales y cumplan para ellas y para el conjunto algunas tareas específicas.

24 El cargo es impuesto como responsabilidad y obligación, sin contraprestación alguna, a la persona designada por la asamblea comunitaria.

25 Entre 1988 y 1995 los mexicanos vivieron una experiencia que les permitió apreciar directamente los **límites** de la democracia de representación, más que su ausencia o vicios. En 1988 se les regateó un triunfo electoral inesperado; en 1994, en una de las elecciones más limpias y abultadas de la historia del país, así fuese con un proceso inequitativo reconocido hasta por su principal beneficiario, el presidente Zedillo, el resultado de esa forma de expresión de la "voluntad popular"

no fue una puerta a la esperanza sino al despeñadero. Las amenazas empleadas contra la oposición política, para suscitar "el voto del temor", fueron cabalmente cumplidas por el candidato triunfante no bien llegó al poder.

26 "La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla **par décret du peuple**. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella una forma superior de vida...tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos. No tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad..." (Marx, 1970, p.72).

ANEXO 1

LOS PROYECTOS DE PAIS

Tanto el siglo XIX como el actual han estado en México llenos de planes. Independientemente de su calidad política, la mayor parte de ellos fueron, hasta bien entrado el siglo XX, meras declaraciones de fuerza, definidas por lo que rechazaban (el gobierno que pretendían derrocar) más que por lo que afirmaban, a menudo expresado en términos vagos. Cada plan expresaba el acuerdo de cierto número de caudillos, que unían sus fuerzas ante un enemigo común e intentaban, mediante la acción directa, hacerse del poder político. El propio Plan de Ayala, cuya intención última no se cifraba en la toma del poder, según se demostró en la práctica, se apega a ese patrón.

A partir de los años 30 de este siglo, los planes adquieren nuevo sentido. El Plan Sexenal se concibió como una plataforma política integrada, que intentaba retomar y actualizar los propósitos de la Revolución, pospuestos o mal atendidos por más de una década. Treinta años después los planes sufrieron una nueva mutación. Se convirtieron en documentos elaborados por el gobierno en turno para manifestar sus intenciones y plasmarlas en objetivos, metas y estrategias, a fin de estimular consensos en la sociedad, ofrecerle un marco de referencia para sus iniciativas y buscar legitimidad para las propias.¹

Desde el Plan Sexenal, los planes que han formulado las sucesivas administraciones gubernamentales han expresado la concepción específica del proyecto nacional de los grupos en el poder. Todos ellos han tenido, en medida variable, una carga o contenido populares, inevitable en México a partir del compromiso de 1917, plasmado en la Constitución. Pero han sido, sin excepción, emanaciones de la visión dominante, del proyecto del México imaginario.²

Ese proyecto no ha sido sino la sucesiva actualización de modelos importados. "En todos nuestros pasos", dijeron los diputados constituyentes de 1824, "nos hemos propuesto por modelo la república feliz de los Estados Unidos del Norte"; así esperaban llevar a los mexicanos "al templo de la felicidad, de la gloria y del reposo". Nada ha desviado a las elites de esa orientación: ni sus reiterados fracasos, como el que les llevó a perder la mitad

del país, ni la continua infelicidad, humillación y desasosiego que su proyecto ha traído siempre a los mexicanos. El patrón sigue vigente. "¿Se trata de incorporar a México a la América del Norte?", preguntó un periodista al principal asesor de Salinas, hace apenas tres años. "Exactamente", le contestó sin vacilar. Y a ese viejo proyecto de "ser como ellos", convenientemente remozado para darle un aspecto innovador, como si estuviese inspirado en la era de la "globalización" más que en el pasado liberal, se afilió en la última década buena parte de las elites económicas, políticas e intelectuales de México. Creyeron, como Salinas y todos sus antecesores, que la grandeza del país sólo podría alcanzarse cuando arraigaran aquí los rasgos de un modelo que han considerado superior, universal e inevitable.

Apegado a la tradición de ese modelo, tal proyecto pretendió siempre basarse en un pacto social al que habrían dado forma individuos homogéneos, supuestamente iguales entre sí (los ciudadanos), que libremente estarían determinando los propósitos sociales definidos en ese pacto.³ A lo largo de todo el siglo pasado, un puñado de hombres asumió la representación de todos para dar forma al pacto social. Morelos creyó que era sentimiento de la nación ser gobernada por los criollos y adoptar intolerantemente la religión católica, sin consultar a los pueblos indios, que constituían cuatro quintas partes de la población, ni a quienes poseían otras creencias. De la misma manera, sucesivas elites conservadoras o liberales convirtieron sus respectivos ideales, siempre inspirados en el exterior, en el molde en que debía vaciarse la voluntad nacional para alcanzar su forma apropiada. Aunque siempre fue evidente que las mayorías no tomaban parte en esas definiciones del rumbo nacional, las elites cuidaron por lo general las formas: hasta en los años de la dictadura, cuando era enteramente manifiesta la ineffectividad del sufragio, se mantuvo el ritual de las elecciones, que debían dar legalidad y legitimidad al pacto social impuesto desde arriba.

La vigorosa presencia de los ejércitos populares, en los años 10 de este siglo, determinó que la Constitución de 1917 fuese un arreglo de compromiso. El pacto social en que formalmente se basaba recogió diversos alientos populares. Expresados primero en el floresmagonismo, el zapatismo y el villismo, se renovaron y ampliaron con el cardenismo. Las elites, sin embargo, resintieron como traba esos componentes populares del pacto vigente, por considerarlos populistas, estatistas o socializantes, y percibirlos como desviación inaceptable de los modelos que seguían adoptando,

aunque también supieron utilizarlos para dar estabilidad a su ejercicio del poder y seguir impulsando su proyecto.

La "revolución neoliberal", que se inició en el periodo de Miguel de la Madrid, rompió ese pacto social y trató de imponer otro.⁴ Se buscó así llevar a su culminación el viejo proyecto liberal, abandonando los compromisos con el aliento popular pactados en 1917. Durante el periodo de Salinas, el grupo que inició ese empeño logró marginar a los partidarios de mantener el régimen heredado de la Revolución y obligó a todas las fuerzas y partidos a definirse en relación con su versión del proyecto nacional, lo que hicieron presentando variantes de izquierda o de derecha del mismo.⁵

NOTAS

1. La evolución del sistema de planeación en México, a partir de la Ley de Planeación de 1930, es en extremo compleja y contradictoria pero no puedo analizarla aquí. Ver, al respecto, G. Esteva, "Una disyuntiva vital: planeación o caos", en: Comercio Exterior, 12-10, octubre 1962. "Política y planeación", en: Comercio Exterior, 13-5, mayo 1963. (Seudónimo: Gerardo L. Pagaza); "Aspectos políticos de la planeación: el caso francés", en: Comercio Exterior, 13-6, junio 1963. (Seudónimo: Gerardo L. Pagaza); "En el umbral de la planeación en México", en: Comercio Exterior, 13-11, noviembre 1963. (Seudónimo: Gerardo L. Pagaza); "La furia planificadora", en: Comercio Exterior, 14-10, octubre 1964. (Seudónimo: Gerardo L. Pagaza); "El mito de la planeación económica mexicana", en: Banco Nacional de Comercio Exterior (Ed.), Cuestiones Económicas Nacionales, Comercio Exterior 1951-1970, México: Banco Nacional de Comercio Exterior, 1971; "Los espacios del planificador y la circulación de las luchas populares", en: Boletín Informativo No.10, Sociedad Mexicana de Planificación, noviembre 1982; "Nuestros planes: del mito a la esperanza y al riesgo", en: Planificación, enero 1984; y ¿Seguimos planeando?, México: PADEP/INAP, 1988.

2. Es indudable que el cardenismo representa, desde el Plan Sexenal, en la administración del General Cárdenas y en su prolongación posterior, una corriente de pensamiento y acción políticamente emparentado con ideas e intereses del México imaginario, pero recoge también, así sea parcialmente, los del México profundo.

3. Cuando el Dr. Mora propuso en 1820 prohibir el uso de la palabra indio, respondía al ideal igualitario: pretendía asumir la homogeneización que convertía a todos en ciudadanos. Más allá de la discusión sobre la profundidad y extensión del mestizaje o sobre la existencia misma de una "cultura nacional" -que compartirían todos los mexicanos- la concepción que domina hasta ahora se origina en la primacía que se otorga a la condición de ciudadano, como reducción abstracta y homogeneizadora. Esta primacía es inevitable en el diseño del Estado-nación: constituye su fundamento. Pero con ello se descartan o subordinan otras determinaciones del ser nacional, basado en la pluralidad.

4. Un golpe de Estado es un cambio de composición en las cúpulas del poder político, realizado desde los órganos del Estado y con escasa o nula participación ciudadana; su calificación no depende del grado de violencia que se emplee en su realización. Conforme a esa definición, la "revolución liberal" se inició con un golpe de estado el 10. de diciembre de 1982, al tomar posesión Miguel de la Madrid: su gabinete puso fin a los "gobiernos de composición" que hasta entonces caracterizaban al régimen. Ese golpe fue de hecho un contragolpe, si se considera que la nacionalización de la banca fue también un golpe de Estado. La técnica se repitió varias veces durante los periodos de de la Madrid y Salinas. Ninguno de estos episodios constituyó en sí mismo una revolución: no dió lugar a un cambio sustancial en las relaciones políticas, sociales y económicas. Pero su sentido, su acumulación y las políticas que a partir de ellos se aplicaron desataron la "revolución neoliberal" que avanzó un buen trecho entre 1982 y 1993. Ver, sobre el diagnóstico inicial del asunto, mis artículos semanales en Punto, de 1982 y 1983, en que traté infructuosamente de llamar la atención sobre el asunto.

5. A finales de 1993, la orientación neoliberal parecía de tal manera dominante que las principales fuerzas políticas que se oponían a ella no se animaron a plantear un proyecto revolucionario alternativo. Por su afán de acomodarse al diagnóstico que habían hecho del mercado electoral, sólo plantearon variantes de aquella orientación, que en algunos puntos se confundían con la de los tercios defensores del antiguo régimen, cada vez más marginados.

ANEXO 2

CONTENIDOS DE LA AUTONOMIA

Las reformas constitucionales que se derivan de los Acuerdos de San Andrés tienen entre otras las siguientes implicaciones:

1. Reconocimiento de los pueblos indios

Desde que se fundó el Estado mexicano, practicó formal y realmente la negación de los pueblos indios, en tanto tales, reduciendo la condición india a un atributo de ciertos individuos que debía eliminarse, para su propio bien y el del nuevo Estado. Puesto que éste se constituyó sin que existiera una nación, quienes lo dirigieron intelectual y políticamente asumieron la función y el proyecto de forjarla. En las diversas definiciones de la nación que así se quería constituir, prevaleció siempre la idea de integrarla con individuos homogéneos, es decir, con individuos que compartiesen una misma cultura, una misma cosmovisión, un mismo ideal de vida, y aceptasen subordinar todo ello a las normas estatales. Aunque las versiones del ideal homogeneizador cambiaron considerablemente en el tiempo, abandonando el de los padres de la Patria en aspectos sustanciales, asumieron siempre como necesidad política fundamental, para salvaguardar la unidad nacional, **disolver** a los pueblos indios, en su realidad política y cultural, y convertir a los individuos que formaban parte de ellos en ciudadanos política y culturalmente homogeneizados.

La operación tuvo éxito en buena medida, apoyada en tres siglos de colonización. La existencia misma de los pueblos indios se encuentra en cuestión, puesto que han sido desmantelados y se les ha expuesto a continua destrucción física y cultural. El Convenio 169 de la OIT, que se ha estado adoptando convencionalmente para caracterizar a los pueblos indios, considera como tales a los que descienden de poblaciones que habitaban en el país al iniciarse la colonización y antes de que se establecieran las fronteras nacionales, y que conservan total o parcialmente sus propias instituciones sociales, económicas, jurídicas, culturales. Ninguno de estos rasgos permitiría efectuar con rigor la caracterización en el caso de México. Puede considerarse que la inmensa mayoría de los mexicanos actuales, si no es que todos, desciende de aquellas poblaciones anteriores a la colonización y a la creación del Estado mexicano. (¿Quién podría afirmar que en su sangre no hay mezcla alguna?) Las instituciones vigentes en los pueblos indios son

considerablemente diferentes a las que tenían hace 500 años, aunque tengan algunas equivalencias funcionales: han sufrido transformaciones sustanciales, que modifican su naturaleza.

Es evidente, sin embargo, que existen núcleos identificables de mexicanos que se diferencian de los demás por su **trasfondo cultural** (su horizonte de inteligibilidad) y por su **voluntad** de existir como pueblos, afirmados en sí mismos, en la continuidad histórica de su tradición, de ese trasfondo cultural. Se trata, por tanto de un **anhelo histórico** de ciertos núcleos de población, que afirma una manera específica de existencia social diferente a la del resto de la sociedad.

El reconocimiento constitucional de los pueblos indios como tales, en consecuencia, representa una tardía aceptación, por parte del Estado mexicano, de un elemento fundamental de la constitución de la sociedad mexicana. Además, desde el punto de vista de los pueblos indios, debe tener la función de crear los espacios políticos apropiados para que puedan **reconstituirse** libremente, que es en concreto lo que han estado reivindicando. Demandan que se reconozca su existencia para que, en sus propios términos, según sus propias circunstancias, voluntad y condiciones, se reconfiguren como sujeto social e histórico.

2. La autodeterminación

El término "autodeterminación" está claramente asociado con el surgimiento del Estado-nación y con la noción de soberanía. Define, en el marco del derecho internacional, "el derecho de un pueblo a no ser sometido a la soberanía de un determinado Estado contra su voluntad y de separarse de un Estado al que no quiere estar sujeto (derecho de independencia política)"¹.

La autodeterminación así entendida ha llegado a ser universalmente considerada como un derecho inherente a todos los pueblos. De ahí surge la resistencia del Estado mexicano a aceptar la existencia de los pueblos indios como tales, a pesar de la evidencia al respecto, puesto que implica un desafío directo a la soberanía nacional (el rasgo fundamental, constitutivo, del propio Estado), y plantea un claro riesgo de fragmentación.

La resistencia de los pueblos indios, ante la colonización española, primero, y después ante la dominación del Estado mexicano, tuvo alicios independentistas o separatistas, de diversa

intensidad, que llegaron a hacerse evidentes en algunas rebeliones y levantamientos indios. Sin embargo, ese patrón fue sustituido por un empeño de liberación, a medida que los pueblos indios superpusieron a su identidad fundamental, en tanto tales, su afiliación a la identidad mexicana. Como los propios pueblos indios se han ocupado de reivindicar en forma enteramente explícita, su afirmación de sí mismos no tiene ningún componente separatista, o sea, no refleja una reivindicación de "soberanía nacional", en términos convencionales. Ninguno de ellos ha manifestado la pretensión de convertirse en un nuevo Estado-nación, independizándose de México.

Al tiempo de renunciar en forma expresa a ese componente de la autodeterminación, los pueblos indios han afirmado su aspecto interno: "el derecho de cada pueblo a escoger para sí la forma de gobierno que prefiere" (Baldi, *ibídem*). Esta reivindicación plantea un desafío al Estado mexicano que sólo puede resolverse con su reconstitución, a partir de la de la sociedad misma. En la medida en que ésta lo haga conforme a ese principio, en cuanto a los pueblos indios, no podrá mantenerse la forma plasmada en la Constitución actual, cuyo Título Segundo establece **una** forma de gobierno, una sola, para todos los mexicanos. Su diseño actual impide organizar la coexistencia de diversas formas de gobierno, tanto las que existen ahora (que el Estado mexicano se ha visto obligado a tolerar), como las que adopten en el futuro los pueblos indios.

3. Autonomía

En el debate público, se ha estado identificando ese componente "interno" de la autodeterminación con la noción de autonomía, que los pueblos indios han estado reivindicando con firmeza.

Un análisis cuidadoso del **uso** del término autonomía entre los pueblos indios, en el pasado reciente y en la actualidad, permite observar que ha sido adoptado por sus connotaciones históricas en México. Con él se ha querido expresar una voluntad colectiva que se construye y organiza no sólo al margen del Estado, sino a menudo contra él. Por una parte, intenta reflejar una situación existente: la esfera de la vida individual y colectiva que se realiza por iniciativa propia, en forma independiente, sin ajustarse a las normas o impulsos del Estado. Por otra parte, busca manifestar una forma de lucha, que intenta fijar límites a la ingerencia estatal en la vida de un grupo y en la materialización de sus aspiraciones.

Esta noción de autonomía es distinta y hasta opuesta a su sentido técnico, construido conforme a las tradiciones autonomistas europeas, que recientemente se ha intentado trasplantar a México y a otros países, en relación con los pueblos indios. Esas tradiciones tienen dos vertientes: en una de ellas se refieren a las tensiones entre los gobiernos locales y el central; en otra a las formas de reconocimiento de minorías étnicas o culturales. En ambos casos, la autonomía adopta como marco de referencia el Estado-nación y la forma de gobierno que le es propia, bajo el supuesto de un pacto social constituido por individuos homogeneizados. El régimen autonómico, en estas versiones, se refiere esencialmente a una forma de organización de ese Estado, que distribuye funciones y competencias en divisiones administrativas y jurisdiccionales delimitadas con diversos criterios (étnicos o no). Esta noción de autonomía ha sido adoptada en México por diversos dirigentes indios y no indios y por algunos grupos, que han concentrado su lucha en el establecimiento inmediato, por medio de reformas constitucionales y legales, de un régimen de autonomía que pone énfasis en la estructura regional, creando un nuevo nivel de gobierno entre el municipio y la entidad federativa.

Esta noción técnica de autonomía tiene clara cabida en el diseño del Estado-nación. Podría ser vista como una propuesta de **integrar** a los pueblos indios a ese diseño; en ese sentido, sería una variante más del indigenismo, que se habría vuelto político.² Sea de ello lo que fuere, cuando algunas organizaciones indias presentaron esa propuesta en el Congreso Nacional Indígena, en octubre de 1996, éste la rechazó, señalando que no era un enfoque compartido por todos, al tiempo que asumió como propios los Acuerdos de San Andrés, como articulación de consenso de las demandas básicas de los pueblos indios.

La noción de autonomía contenida en los Acuerdos de San Andrés pone énfasis en un marco legal e institucional que permita practicarla en libertad, a partir de la comunidad y hasta el nivel del municipio, la región y el pueblo indio. Los Acuerdos consideran que la comunidad es el espacio privilegiado en que se expresa la identidad de un pueblo indio y su autonomía, con todos sus contenidos, por lo que se plantea que la construcción autonómica misma, como forma de organización y gobierno de los pueblos indios, ha de partir de la comunidad, sin limitarse a ella; no debe depender de regulaciones legales o verticales, sino de la libre voluntad de las comunidades indias, que por sí mismas han de

establecer su integración municipal, regional y como pueblos. La autonomía así definida comprende los siguientes aspectos:

- * Reconocimiento de las comunidades indias como entidades de derecho público y de su derecho a asociarse libremente, entre sí y con municipios, para los fines de los propios pueblos indios;

- * Reconocimiento de los territorios indios, conforme a la definición del Convenio 169 de la OIT, sin implicaciones de propiedad o soberanía y como espacios jurisdiccionales, en que se ejercerán las formas indias de gobierno, incluyendo la elección de las autoridades locales y la aplicación de sus sistemas normativos internos.

- * Reconocimiento de la especificidad política y cultural de los pueblos indios, para que las instituciones que operen en sus territorios, empleando recursos del Estado, sean concebidas y operadas conjuntamente por ellos mismos y el Estado, sujetándose a normas específicas, también concertadas con ellos.

- * Tratamiento específico a los indígenas, en función de su especificidad cultural, cuando se encuentren en condición migrante o sujetos a juicio por autoridades estatales o federales.

Impulsadas por los pueblos indios y asociadas con sus demandas específicas, las reformas constitucionales y legales derivadas de los Acuerdos de San Andrés abren espacios políticos para capas muy amplias de la sociedad mexicana. Representan una innovación que desbroza el camino para enfrentar uno de los principales desafíos que han surgido en el mundo al final de este siglo: la reconstrucción de las sociedades a partir del reconocimiento de la pluralidad, que no puede reducirse al ejercicio multiculturalista que se ha puesto de moda en los países industriales (como forma de tratamiento de individuos homogeneizados por cuotas de sus "minorías") y por lo pronto está dando lugar a la generalización de los llamados "conflictos étnicos". En México, implica pasar de la tolerancia a la hospitalidad, para dar rienda suelta a energías creadoras de la base social. Los municipalistas, por ejemplo, que desde todos los puntos del espectro ideológico han estado tratando de fortalecer el municipio, encontrarán en las reformas avances que por mucho tiempo habían estado demandando. Los espacios políticos

así creados propiciarán la reconstitución de la sociedad, a partir de los hombres y mujeres concretos que la forman, más que de un diseño general o un proyecto explícito, y en su momento podrán conducir a la reconstitución del país.

En diciembre de 1996, la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) formuló una propuesta de reformas constitucionales derivada de los Acuerdos de San Andrés, que fue aceptada por las partes, aunque más tarde el gobierno se negó a cumplir su compromiso al respecto. En forma paralela, la Comisión había entablado pláticas con el EZLN para su transformación en una fuerza política. Un acuerdo de paz parecía estar al alcance de la mano. A pesar de la miopía que ha manifestado el grupo en el poder, cabe sospechar que logró percibir todas las implicaciones de las reformas constitucionales y de un acuerdo de paz, que he tratado de escribir aquí. De ahí su resistencia a dar cauce a las primeras y suscribir el segundo. De ahí su terca oposición a responder a la exigencia de reconocer y respetar la autonomía de los pueblos indios, y con ella la de innumerables grupos sociales.

En todo caso, conviene señalar que tanto la propuesta de reformas elaborada por la COCOPA, como la contrapropuesta que el gobierno presentó el 21 de diciembre de 1996 incluyen el reconocimiento de los pueblos indios y de su autodeterminación y autonomía. Sobre este punto fundamental, no parece viable dar marcha atrás.

NOTAS

1. Carlo Baldi, "Autodeterminación", en: Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, Diccionario de Política A-J, México: FCE, 1981, p.124.

2. Los intelectuales que han encabezado esta corriente, en particular Gilberto López y Rivas y Héctor Díaz Polanco, rechazan airadamente esta calificación de su postura, que sin embargo se desprende con toda claridad de sus escritos. En 1985, Héctor Díaz Polanco consideraba que la posición respecto a los campesinos e indígenas "que reivindica el derecho que tienen estos grupos a conservar su identidad por una vía 'autónoma'" corresponde "al llamado enfoque **pequeño burgués**, el cual, basado en una idealización de los sistemas económicos no capitalistas -pero asociados orgánicamente con el capitalismo-, asume la 'defensa' de los 'intereses' campesinos e indígenas. Esta doctrina, considerada en sus rasgos generales, se conoce en la literatura marxista como **populismo**". (Héctor Díaz Polanco, La cuestión étnico-nacional, México: Editorial Línea, 1985, p.36). Aunque este rechazo de la autonomía parece estar en clara contradicción con las posiciones ulteriores de Díaz Polanco, en que aboga abiertamente por ella, revela una posición invariable al respecto. En Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios, (México: Siglo XXI, 1991) que recoge sus principales trabajos al respecto, lo mismo que en los que ha publicado posteriormente, Díaz Polanco adopta explícitamente el horizonte del Estado-nacional, con las características que le son inherentes, como el **límite** dentro del cual elabora sus propuestas. Esta actitud se hace aún más evidente en los dirigentes indios que se apegan a sus ideas y que, sobre todo en el seno de la ANIPA, han estado impulsando esa versión de la autonomía. Aunque Gilberto López y Rivas compartió esas ideas hasta 1994 y llegó con ellas a San Andrés, cuando fue invitado como asesor del EZLN a participar en las negociaciones, modificó valiente y lúcidamente su postura, hasta adoptar la que se produjo por consenso entre los asesores del EZLN, en el Foro Nacional Indígena y en el Congreso Nacional Indígena, que corresponde a una noción de autonomía que implica una transformación sustantiva del diseño del Estado-nacional, en los términos que he tratado de describir aquí.