

LA REBELIÓN *IUSNATURALISTA* EN CHIAPAS. DE LA DECLARACIÓN DE GUERRA A LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS LARRÁINZAR

MARÍA DEL PILAR ROJO ARIAS

ÚLTIMAMENTE CIUDADANOS DE TODO EL MUNDO PUEDEN jactarse de conocer, al detalle, las más recientes noticias acerca de México. A veces, gracias a Internet, se enteran de cosas de las que ni los mexicanos tienen conocimiento; incluso saben de algunos hechos que no ocurrieron jamás.¹ Los indios mexicanos, como en su día lo estuvieran el pueblo saharauí con sus penurias o los habitantes del Kurdistán y sus avatares, están de moda. Y, como ellos, tan sólo ocuparán durante unos meses, acaso unos pocos años, la atención en la apretada agenda de la opinión pública. Y pasarán de moda.

Pero hasta la fecha esto no ha ocurrido, y todavía “todos somos Marcos”. La sociedad europea, ávida de emociones y aburrida por el proceso de moneda única —que no es, en efecto, muy apasionante—, se ha reconvertido al zapatismo, la primera guerrilla del siglo XXI y la penúltima esperanza de la izquierda tras la caída del muro de Berlín.

EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL

Gracias al alzamiento zapatista de enero de 1994 la miserable situación de los indios chiapanecos y, por extensión, de los indios de todo México ha pasado a ocupar las primeras páginas de los diarios del mundo entero.

¹ Las noticias de los supuestos bombardeos del ejército mexicano en zona chiapaneca las cuentan Maite Rico y Bertrand de la Grange: “Los jefes de redacción llamaban alarmados a sus enviados especiales, que en esos momentos dormían arropados por el silencio de San Cristóbal de Las Casas, para anunciarles que el ejército estaba ‘bombardeando la ciudad’. Era el primero de una serie de bulos que en cuestión de horas inundaron las termina-

Gracias al subcomandante Marcos, México, la insurrección zapatista, “el problema indígena” y la asignatura pendiente de la democracia figuran en la agenda exterior de casi todos los gobiernos. Más aún, desde todos los lugares del planeta vienen observadores —versión moderna de los “oidores” y “visitadores” de la Colonia— a ver qué pasa en Chiapas. Y gracias a Marcos, el gobierno mexicano no sólo se ha sentado a negociar con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y las instancias de mediación, sino que ha permanecido sentado todas las veces que el dirigente de la guerrilla ha roto las conversaciones.

El discurso del EZLN ha recorrido y aglutinado todos los contenidos revolucionarios que han tenido lugar a lo largo de la historia. Libertad, igualdad, justicia, justicia social, paz, revolución, anticapitalismo, antiimperialismo, reparto de tierras, defensa de la Constitución, reforma de la Constitución, democracia “formal” y democracia “real” y un sinnúmero de demandas más, sin olvidar la última y más importante de todas: el autogobierno para las comunidades indígenas.

Este discurso, tan revolucionario y tan conciliador a la vez, propio de la posguerra fría, se ganó la simpatía de la “sociedad civil internacional” y, por supuesto, de la mexicana. Un discurso tan inclusivo que “en amplios sectores de la izquierda mexicana —y extranjera— ha causado extrañeza la reiterada negativa del EZLN a fijar su posición ideológica y presentar un programa global de transformación social”.²

Así lo explica Gunther Dietz. No obstante, tengo algunos “peros” a la visión del antropólogo alemán. En sus primeros comunicados el EZLN presenta, sin duda, un programa “máximo”, de carácter global y para toda la población mexicana. Lo que no hizo fue explicar cómo se puede llevar a cabo, pero eso es otra cosa. En lo que toca a las posiciones ideológicas del EZLN, es muy aventurado presumir que no tenían ninguna filiación política. Sus primeros comunicados contenían todos los elementos de un discurso revolucionario socialista: “Todos los bienes recuperados por la Revolución de las manos del gobierno opresor serán propiedad del gobierno revolucionario según las leyes del gobierno revolucionario”.³

les de las computadoras. ‘En el hospital de Comitán los cadáveres saturan los pasillos!’, ‘¡Los soldados están violando a las mujeres y asesinando niños!’, ‘¡Hay bombardeos en San Miguel [...]!’” Los enviados especiales peinaron la región y volvieron con las manos vacías: no había un solo rastro de las atrocidades denunciadas. [...] Según el balance proporcionado *por las dos partes*, la operación de febrero dejó dos muertos [...] Bertrand de la Grange y Maite Rico, *Marcos, la genial impostura*, México, Aguilar, 1998, p. 396. El subrayado es mío.

² Gunther Dietz, “Zapatismo y movimientos étnico-regionales en México”, *Nueva Sociedad*, núm. 140, noviembre-diciembre de 1995, p. 34.

³ Artículo séptimo de la Ley de Impuestos de Guerra. *EZLN, documentos y comunicados*,

Declaraban la guerra al Estado mexicano: “Por lo tanto [...] damos a nuestras fuerzas militares del Ejército Zapatista de Liberación Nacional las siguientes órdenes: avanzar hacia la capital del país venciendo al ejército federal mexicano, protegiendo en su avance liberador a la población civil”.⁴ Para instaurar, por fin, la democracia y permitir “a los pueblos liberados elegir, libre y democráticamente, a sus propias autoridades administrativas”.⁵

Del primer comunicado del EZLN llama en especial la atención una cosa: de todas las reclamaciones que mencioné anteriormente, resumidas en el documento como “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”,⁶ ninguna hace la más mínima mención a los derechos de los pueblos indígenas. Hay incluso una ley revolucionaria de mujeres, publicada en *El despertador mexicano*, órgano informativo del EZLN (fechado el 1 de diciembre de 1993), pero ningún reconocimiento especial para los pueblos indígenas.

El levantamiento pretende ser la respuesta de la sociedad civil —aunque ha sido llevado a cabo por una guerrilla— que, ante la ilegalidad, ilegitimidad y represión sistemática y generalizada de los poderes públicos, se apresta a reconstituir el pacto social, la justicia y la paz con un buen gobierno. Y “conforme a esta Declaración de guerra pedimos a los otros Poderes de la Nación se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador”, yá que “los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años”⁷ (Comandancia General del EZLN, 1993).

El interés prioritario de este autodenominado ejército, que explícitamente rechaza el título de guerrilla, es la nación, palabra que escriben con mayúscula, esté o no al inicio de una oración. La rebelión zapatista es por y para todos los mexicanos —incluso para los profesionistas “honestos” (*sic*)— agraviados desde hace 500 años, pero con mucha más virulencia desde la llegada al poder ejecutivo del licenciado Carlos Salinas de Gortari, artífice de las reformas “neoliberales” y de la incorporación de México al Tratado de Libre Comercio (TLC), junto con Estados Unidos de América y Canadá.

México, Era, 1994, p. 39. El juramento de lealtad de los nuevos miembros del Ejército Zapatista habla de morir por la patria y por el socialismo, y los estatutos de las FLN, de la lucha hasta conseguir el principal objetivo de esa organización: la instauración de un régimen socialista en México.

⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁷ *EZLN, documentos...*, *op. cit.*, pp. 34 y ss.

Los factores económicos que desencadenaron el levantamiento son “la liberalización de la tenencia de la tierra a lo largo de la reforma neoliberal del artículo 27 constitucional, la amplia retirada del Estado de la política de fomento agropecuario, la apertura de los mercados agrícolas así como la dramática caída de los precios mundiales para los productos agropecuarios y sobre todo del café”.⁸

Sin embargo, el porqué del momento de la insurrección de enero de 1994 y no antes o después obedece, más que a ninguna otra razón, a las estrategias del EZLN (que ya había sido descubierto por un destacamento del ejército federal —el 83 Batallón de Infantería— y que ya no era en absoluto desconocido en la zona) y al golpe de mano que efectuó el subcomandante Marcos a la cúpula dirigente de las Fuerzas de Liberación Nacional.⁹

En realidad, la apertura comercial de México y las reformas legales (de la Constitución y otras leyes ordinarias) llevadas a cabo para tal fin, comenzaron en el sexenio del presidente anterior, Miguel de la Madrid Hurtado, y han continuado, después de Salinas y tras el alzamiento zapatista, con el presidente Ernesto Zedillo Ponce de León. El Artículo 27, como otros tantos de la Constitución mexicana no encontró cabida en el marco del TLC, no tenía razón de ser en un México cada vez más expuesto a los desafíos de un mundo globalizado. La decimotercera reforma¹⁰ —este Artículo ha sido reformado 16 ocasiones desde 1917— que consiste en añadir dos fracciones; la decimonovena y la vigésima. En estas fracciones se señala al Estado mexicano como el responsable último en las tareas de planeación y desarrollo agropecuario, como el encargado de impartir justicia en materia agraria, y de resolver todos los problemas que se susciten con motivo de la tenencia de la tierra o los litigios que de ella se deriven *de jurisdicción federal*. Sin embargo esta reforma (y probablemente las que se den en el futuro) está claramente encaminada hacia la liberalización de la propiedad de la tierra y a someter cada vez más las propiedades comunales a la *jurisdicción de los tribunales estatales*.

Por otra parte, todas estas reformas y añadidos constitucionales han sido aprobados mediante procedimientos democráticos por el Congreso de la Unión, de forma mayoritaria. Probablemente haya habido más acuerdos democráticos en los dos últimos sexenios que en todos los anteriores. Y no hay duda de que el procedimiento de aprobar las leyes por votación

⁸ Gunther Dietz, *op. cit.*, p. 33.

⁹ Bertrand de la Grange y Maite Rico, “El golpe de Estado”, *op. cit.*, pp. 221-236, y Carlos Tello Díaz, *La rebelión de Las Cañadas*, México, Cal y Arena, 1995, pp. 179 y ss.

¹⁰ Esta reforma tiene lugar el 3 de febrero de 1983, fecha en la que apareció publicada en el *Diario Oficial de la Federación*.

mayoritaria en los órganos legislativos es el método democrático más conocido y festejado mundialmente en los últimos cien años. Por lo que la “falta de democracia” ha de venir, necesariamente, por otro lado. O quizá los comunicados del EZLN hablan de otro tipo de democracia. Hay que recordar que la guerra que declara el EZLN al ejército mexicano es “una guerra justa” contra sus “enemigos de clase”. Si el EZLN utiliza los métodos de elección propios del “centralismo democrático” en los municipios que “gane”, se podrá estar de acuerdo o no, pero no será cosa de extrañar. Al fin y al cabo, el Ejército Zapatista pertenece al siglo XXI, pero proviene de una guerrilla popular y socialista, al más puro estilo del XX (y con una ideología forjada en el XIX).

Esta forma de participación concuerda perfectamente con la idea de hegemonía de Gramsci, que Sofía Rojo rescata en su análisis del discurso del EZLN.¹¹ “Gramsci consideraba a la dictadura del proletariado como hegemonía de la clase obrera, es decir, como un proceso mediante el cual ésta aglutinaría en torno suyo a la mayoría de la población trabajadora”, y para ello “hay que vencer, pero también hay que convencer”. La cita de Gruppi que la autora recoge es de mucha utilidad: “en el proceso de conquistar la hegemonía, la clase obrera precisa efectuar un bloque, hacerse protagonista de reivindicaciones que son de otros estratos sociales, de su solución, como forma de unir en torno suyo a estas capas, realizando con ellas una alianza en la lucha contra el capitalismo”.¹²

Es cierto que el EZLN, que Marcos ha reconocido haber estado demasiado encerrado en las consignas socialistas y que se ha producido en los últimos cuatro años un cambio sustancial en el discurso. La lucha ya es menos por el socialismo y hay una apuesta discursiva clara por la democracia. El Ejército Zapatista, desde 1994, hace un llamamiento dirigido a “Mexicanos: obreros, campesinos, estudiantes, profesionistas honestos, chicanos, progresistas de otros países [...]”, y promete elecciones libres en aquellos municipios por los que pase, pero en la práctica desconoce a las autoridades elegidas por los mexicanos, crea organismos con autoridades paralelas y, en las que van a pasar a la historia como las elecciones más democráticas de México, miembros del EZLN queman varias urnas electorales.

El líder del EZLN ha demostrado saber en todo momento cambiar de lenguaje, en función de hacia quién vaya dirigido el mensaje. Y ello no sólo se aprecia en lo concerniente a su apuesta ideológica. En un princi-

¹¹ Sofía Rojo, *EZLN: entre la moral y la política*, tesis de maestría, México, Flacso, 1996.

¹² *Ibidem*, p. 8.

pio, Rafael Guillén, cabeza indiscutible —aunque a veces discutida en el interior del CCRI— del EZLN, habla un español correctísimo, propio de quien ha tenido estudios universitarios, algo improbable para un campesino e imposible para la gran mayoría de los indios chiapanecos. Pero, a medida que va pasando el tiempo, Marcos sustituye los giros que comúnmente se emplean en español por otros de un castellano elemental, de escaso vocabulario —parecido a las traducciones que hacía el padre Bartolomé de las Casas—, más propio de alguien sin estudios que de un licenciado en filosofía (“porque grande es la sabiduría de su pensamiento de ustedes”).

Difícilmente Rafael Guillén aprendió a expresarse así en la UNAM, y él mismo ha hecho público que su acercamiento al mundo indio, su acceso al conocimiento de su sufrimiento y sabiduría no fue un proceso fácil, sino algo que logró a base de mucho interés y esfuerzo. No fue, por lo demás, cosa de un día la penetración de la guerrilla —FLN— en el mundo indígena. En el momento del levantamiento ya llevaban más de una década en la Selva Lacandona. Sin embargo, cuando se aprobaron las leyes revolucionarias, se tuvo que recurrir a un procedimiento peculiar (aunque bastante viejo) puesto que “nadie había traducido los textos al tzeltal”: “antes de la votación nosotros reunimos a la gente por grupos y les decíamos los detalles, cuáles son los puntos *cuando van a decir sí* y levantar la mano, y cuáles son los puntos *cuando van a decir no*, porque si no iban a ganar los que entienden más”.¹³

Si la lucha hubiera sido indígena desde el primer día, en vez —o a la vez— de socialista, así habría constado en los estatutos de las Fuerzas de Liberación Nacional. Y no consta. Las leyes sometidas a discusión habrían sido traducidas a todas las lenguas que se hablan en aquella zona. Y no se tradujeron. No sólo no se tradujeron, sino que se dieron instrucciones explícitas a los indígenas sobre cuándo estar a favor y levantar la mano y cuándo no.

La justificación es candorosa: “porque si no iban a ganar los que entienden más”. Para paliar la injusticia de que ganen los que más entienden, los que más castellano sepan, es decir, para que no ganen los que han tenido más acceso a una educación elemental, se le dice a la gente cuándo levantar la mano y cuándo no.

Pero esto no es novedoso. Que de la libertad individual, y de la democracia llamada “formal”, no se deriva la igualdad ni la felicidad pública, no es un argumento nuevo. Ha sido cien veces refutado desde que John

¹³ Citado por Maite Rico y Bertrand de la Grange en *op. cit.*, p. 232.

Stuart Mili lo expuso. Tampoco es estrictamente falso. Ni las libertades individuales ni el capitalismo han generado en ningún sitio la igualdad entre los hombres. "Cada cosa es lo que es —aclara Isaiah Berlin—: la libertad es libertad y no igualdad, honradez, justicia, cultura, felicidad humana o conciencia tranquila."¹⁴

Hasta un liberal impenitente como Berlin reconocerá que la libertad no es el único valor por el que merece la pena luchar. "Si mi libertad, o la de mi clase o nación, depende de la miseria de un gran número de otros seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inmoral."¹⁵

Al fin y al cabo, si lo que se pierde en libertad se gana en otros bienes sociales, el balance final corresponde a cada quien. Pero aunque esto ocurra, aunque la pérdida de libertad traiga consigo la igualdad, la felicidad o la paz, sigue razonando Berlin, la pérdida de libertad queda y es una confusión de valores decir que aumenta cualquier otro tipo de libertad, sea social o económica.

Es decir, es cuestión de esperar y ver si, en cada caso concreto, la pérdida de libertad individual trae consigo bienes tales como la igualdad o la felicidad social (si es que tal cosa existe), y es una decisión íntima y difícil decir qué valor es preferible; pero a la pérdida de libertad individual no se le puede llamar más que de una manera: pérdida de libertad individual.

DESCONFIANZA DE LA POLÍTICA MODERNA

Si las libertades individuales y la autonomía del individuo, como ser racional, constituyeron en su día el germen de un proceso de modernización que ha tenido lugar en Occidente hasta el siglo XX, la pérdida de la libertad *como valor* y la deslegitimación de las instituciones que de ella derivaron es la primera señal de lo que Alain Touraine llama proceso de desmodernización:

Lo que permitió que la modernidad se apoyara sobre sus dos pilares, la racionalización y el individualismo moral, fue la fuerza del Estado de derecho nacional. Esa fuerza fue la de la república y la nación, del orden propiamente político que se imponía al resto de la sociedad, como la razón o el sentido de la historia a los intereses particulares. Fue la del Estado, en el sen-

¹⁴ Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 195.

¹⁵ *Ibidem*, p. 195.

tido que los franceses dan a esta palabra, que funda en él el poder ejecutivo y su administración, una nación y su historia, las instituciones republicanas, un territorio y sus paisajes.¹⁶

El proceso de globalización económica produce una severa ruptura en el mundo de lo cultural, en el que las identidades dejan de ser sociales para ser o volver a ser identidades culturales. Las instituciones del Estado comienzan a ser inoperantes cuando los ciudadanos se desentienden de ellas, les niegan su parcela de legitimidad y las confrontan a diario con instituciones únicamente válidas en cada universo cultural: las corporaciones, el férreo control social que necesitan ejercer sobre sus miembros, la primacía del grupo sobre los individuos, la preservación de las costumbres a costa incluso de los miembros de la comunidad, el renacimiento del fervor religioso.

Prácticamente ninguna de las instituciones del Estado de derecho está preparada para lidiar con estos fenómenos que, sin embargo, no dejan de producirse a lo largo y ancho del mundo. Y México no es una excepción. La pérdida de legitimidad de todas las instituciones políticas mexicanas, precisamente en el momento de su democratización, y la creciente defensa de formas de organización social premodernas, además de encubrir toda una serie de intereses de grupo, que pueden ser ajenos a las comunidades indígenas, deja ver que México se ha hecho eco de todos y cada uno de los dilemas y problemas derivados de la modernidad y de la posmodernidad.

Roger Bartra, en un artículo reciente, esboza el panorama mexicano tras de lo que él mismo llama *la apertura de la caja de Pandora*:

Así como en las regiones indígenas se tiende a sustituir el voto por los consejos de viejos caciques, en el resto de la sociedad se quiere sustituir las elecciones por negociaciones, la discusión en la Cámara de Diputados por el cabildeo, los ciudadanos por las corporaciones, y los individuos por las organizaciones no gubernamentales, los movimientos de base o las guerrillas virtuales.¹⁷

No camina su análisis muy lejos de la realidad. En casi todos los diarios mexicanos —desde los abiertamente progubernamentales hasta los más contestatarios— se cuestionan no sólo los malos modos de go-

¹⁶ Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*, Buenos Aires, FCE, 1997, p. 53.

¹⁷ Roger Bartra, "El puente, la frontera y la jaula. Crisis cultural e identidad en la condición postmexicana", *Vuelta*, núm. 255, febrero de 1998, p. 18.

bernar, cuando los hay —que los hay—, sino las bases democráticas en las que se sustentan los poderes del país. Un ejemplo: en un artículo de *El Universal* —que no es un diario prozapatista— Jorge Canedo Vargas se lamenta de la ausencia de representación del EZLN en el Congreso de la Unión. A su juicio, dicha ausencia no es una muestra evidente de que el EZLN no se ha presentado jamás a ninguna elección popular y, por lo tanto, no ha podido ser elegido por ningún mexicano con derecho a voto. La ausencia del Ejército Zapatista en este órgano legislativo, por el contrario, “ha demostrado las limitaciones de la representación federal en la Cámara de Diputados”¹⁸ y la escasa voluntad para resolver el conflicto chiapaneco. El hecho de que el EZLN no cumpla ni una sola de las normas que establece la ley electoral federal no es un obstáculo para su inclusión en la Cámara, ya que sus cualidades como representante único y verdadero de los indios mexicanos son capaces de suplir por sí solas la normatividad vigente que exige el procedimiento democrático.

Este argumento parece ser más eficaz y válido que el viejo argumento de la legalidad y la democracia procedimental, que, como todas las instituciones de origen liberal y también democrático, no goza hoy de muy buena prensa. Esta afirmación no es, por irónica, menos cierta. El Ejército Zapatista negocia con representantes de un gobierno elegido por los mexicanos. Al EZLN, por el contrario, nadie lo eligió, al menos por los métodos tradicionales, y a pesar de ello goza de tanta o más legitimidad que el gobierno. Su capital es de índole moral y, además, hace política. Parecería medieval, si no fuera posmoderno.

El problema de los argumentos morales, además de que son prácticamente irrefutables, es que, como tales, son inadecuados para valorar las actuaciones políticas puesto que, como ya descubrió Maquiavelo hace cinco siglos, tratan de cosas diferentes. La política moderna no está armada con las herramientas precisas para juzgar o evaluar las acciones con base en criterios de bondad o maldad. Y no lo está, no porque sea una actividad innoble o esencialmente maligna, sino porque se deshizo de ellas. Sí está preparada, en cambio, para emitir juicios a la luz de la única ética que le es específica: la ética de la responsabilidad.

Al menos esto era válido mientras duró la modernidad. En la actualidad, a pesar de que el mundo y las diferentes sociedades que viven en él se parezcan poco al sueño moderno, la política y el Estado han mostrado tener escasa capacidad para evolucionar a la par. Probablemente porque si lo

¹⁸ *El Universal*, jueves 9 de abril de 1998.

hacen, si cambian en la misma manera que se les exige, dejarán de existir. Por lo menos tal y como los conocemos. Lo que no es seguro es que la escapatoria sea permanecer inmóvil; ni la política ni las instituciones, por cuanto presentes en la sociedad y no entelequias, no pueden ser impenetrables a los embates externos ni inmunes a las presiones internas.

Por un lado, “la ruptura de la relación directa entre propiedad económica y nacionalidad deja al Estado-nación bastante desarmado frente a una dinámica socioeconómica inédita, de cara a la cual suele comportarse tradicionalmente, con instrumentos convencionales que resultan inadecuados”,¹⁹ aunque deban alargar el discurso protector durante el mayor tiempo posible. Por otro, la evidencia de la desprotección de cada vez más capas de la sociedad, más los continuos anuncios de privatizaciones, dejan al ciudadano, más que desprotegido, realmente *amenazado* por un mundo que cada vez le es más difícil de controlar.

Casi nadie sabe exactamente en qué consiste la globalización. Los efectos que produce no suelen ir de la mano con las expectativas e información que los ciudadanos tienen y obtienen, y por supuesto no son percibidos de igual forma por todo el mundo. Si la política no responde —porque su margen de acción y de autonomía se ha visto recortado de manera drástica—, y el marco en el que el ciudadano se reconocía desaparece, éste buscará un entorno en el que tenga cabida.

Las comunidades, las corporaciones, las iglesias, son el ambiente menos hostil para cualquiera que esté desencantado de las instituciones políticas y los patrones sociales individualistas modernos. Fundamentalmente porque ofrecen una seguridad que la modernidad nunca sugirió y porque, como los individuos que a ellas acuden, también fueron (y son) relegadas a un segundo plano.

Los movimientos integristas más virulentos se han producido en países cuyos dirigentes, años antes, hicieron lo posible y lo imposible por modernizar al estilo occidental. Así, ni el Egipto de hoy se entiende sin las políticas del general Nasser, ni el ayatola Jomeini sin el sha Reza Pahlevi, entre otros. Pero ni Oriente es el único ejemplo de esto, ni la situación es comparable con lo que pasa en Occidente. La teoría de la liberación, la “opción por los pobres”, que combina la acción pastoral y evangélica con la política, no surgió sino hasta que en todo Occidente se había consagrado la separación definitiva entre la Iglesia y el Estado.

Las identidades culturales están ocupando el espacio que anteriormente les correspondía a las identidades sociales y políticas, en detrimento,

¹⁹ Luis F. Aguilar Villanueva, *El futuro del Estado-nación*, México, Fundación Colosio, p. 21.

sobre todo, de la identidad nacional, poderoso cemento que legitimaba la gran mayoría de las instituciones estatales que antes mencionaba Touraine. La reacción cultural contra la modernización es, también, el objeto de un ensayo de Huntington,²⁰ del que lo más interesante es la distinción que hace entre modernización y occidentalización.

La modernización se caracteriza por el progreso técnico, la industrialización y la urbanización; “altos niveles de alfabetismo, educación, salud y movilización social; y estructuras ocupacionales más diversas”.²¹ La occidentalización hace referencia a un proyecto más global, a una civilización con herencia de la Grecia clásica, de los valores cristianos, la separación entre la Iglesia y el Estado, el imperio de la ley, y otros tantos. Entre ellos están, por supuesto, el reconocimiento del valor de la dignidad humana, de su autonomía, el descubrimiento de la sociedad civil, y los derechos humanos.

LA SOCIEDAD CIVIL

Todos los conceptos anteriores, como Huntington y tantos otros entienden, están íntimamente relacionados. Son, además, “ideas-fuerza” en las que se cimentó el Estado de derecho, en su modalidad europea (francesa por antonomasia) y estadounidense. Luis F. Aguilar²² hace un esbozo muy ilustrativo de las diferentes argumentaciones en las que se basó el Estado en el viejo continente y en Estados Unidos de América. En Norteamérica —sigue aquí a Tocqueville— prevalecieron las ideas humanistas acerca de la naturaleza humana, su necesidad de libertad y su esencia autónoma. Casi todas estas creencias están contenidas y explicadas, sin duda, en el ensayo “¿Qué es la Ilustración?”, en el que Kant identifica la autonomía y libertad humanas en la expresión “mayoría de edad”.²³ Para Aguilar,

en contraste, la tradición a la que no sólo México pertenece parte de la experiencia de una sociedad heterogénea, incomunicada, frecuentemente enfrentada, incapaz de resolver sus conflictos, desahogar sus necesidades y poner orden. En esta situación de sociedad civil, conflictiva y al borde de la desintegración, la necesidad de Estado y del Estado como el factor clave de orden, articulación y pacificación de la sociedad es fundamental e insustituible.²⁴

²⁰ Samuel P. Huntington, “El Occidente: único, no universal”, *Metapolítica*, núm. 3, julio-septiembre de 1997, pp. 347-360.

²¹ *Ibidem*, pp. 348 y ss.

²² Luis F. Aguilar, *op. cit.*, pp. 9 y ss.

²³ Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 15 y ss.

²⁴ Luis F. Aguilar, *op. cit.*, p. 10.

Hubo confianza en la sociedad civil por cuanto existió un alto grado de confianza en las instituciones del Estado —sigue argumentando el autor. Sin embargo, el concepto de sociedad civil que ahora se maneja —en México y en otros lugares— ha de ser, necesariamente, diferente de aquél.

La pérdida de confianza en las instituciones es la que convierte a la sociedad civil en interlocutor y salvaguarda de los valores y funciones que antes le correspondían únicamente al Estado. La esfera pública, como suelo de argumentación pública y discusión racional basado en la libertad formal y la igualdad de derechos, se tambalea. Con todo, la crisis no es de hoy. Hace presencia: justo en el momento en el que lo hace la democracia, con el sufragio universal, la ampliación de derechos y los medios de comunicación de masas. Lo que queda es más bien una “masa segmentada de opiniones particulares en las que se expresan intereses divididos y hasta conflictivos”.²⁵

Creo que esta crisis del espacio público, de la publicidad política y de su actor principal, la sociedad civil, no es más que la expresión de que todos estos conceptos pertenecen a un sueño ilustrado y necesariamente elitista, que el advenimiento de la democracia demostró imposible; pero no canceló. Todos ellos forman parte de la imaginación de las élites, son una representación ficticia de unos actores y unos espacios que, en la realidad, se parecen poco a lo que su ideal exige. Existen en cada momento y se hacen patentes en cada sociedad, pero son lo que son y no más. A una sociedad compleja no le puede corresponder una sociedad civil con unidad de criterio y de acción, ni un espacio público claramente delimitado. Ni en las postrimerías del siglo pasado ni, mucho menos, al finalizar éste.²⁶

La sociedad civil, como *desideratum*, deriva de la creencia generalizada de que existen formas de organización social e instituciones²⁷ sociales alternativas al Estado, éticamente superiores a él y cronológicamente anteriores. Otra vez, allí donde no alcanza la memoria, se crea y se recrea el mito fundacional de los pactos sociales originarios.

²⁵ Jean Marc Ferry, “Las transformaciones de la publicidad política”, en Jean Marc Ferry, Dominique Wolton *et al.*, *El nuevo espacio público*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 17.

²⁶ “Cuando ningún grupo social puede considerarse portador de intereses generales, cuando se debilita el recurso a la historia, cuando el Estado-nación ya no supone un referente histórico común, se plantea una especie de tensión entre la tendencia hacia la búsqueda de algún tipo de unidad o garantía de intersubjetividad (definida en términos de tradición compartida, procedimientos, unidad de la estructura comunicativa) y la pluralidad, la ausencia de centro, la inconmensurabilidad de perspectivas.” Nora Rabotnikof, “El espacio público: variaciones en torno a un concepto”, en Nora Rabotnikof, Ambrosio Velasco y Corina Iturbe (cords.), *La tenacidad de la política*, México, UNAM, 1995, p. 51.

²⁷ Entiendo aquí por institución social un proceso estructurado, a través del cual las personas llevan a cabo sus actividades, un sistema organizado de ideas y comportamientos. Esta definición, muy simple, sirve para destacar su carácter abstracto y para distinguirla de

La comunidad cultural, lingüística, racial, étnica, sexual..., en definitiva, *la comunidad*, viene a competir —a veces con pretensiones de suplir— con algo que también surgió de un mítico pacto original: la sociedad.²⁸

De este fenómeno se han hecho eco numerosos autores y, con todo, es muy difícil encontrar una definición satisfactoria. Michael Walzer,²⁹ en especial, ha dedicado varios ensayos a la sociedad civil, destacando la necesidad de ésta en la construcción de una nueva sociedad. El callejón al que llega Walzer no tiene una salida demasiado clara. Para que exista una sociedad civil poderosa e influyente se requiere de un Estado fuerte, y para que exista un Estado que pueda ser controlado por la sociedad y satisfaga de manera razonable las expectativas de ésta, se necesita una sociedad civil fuerte. La cuestión es cómo se rompe este círculo o, como se pregunta Aguilar, quién consigue cuadrarlo.

No es probable que la sociedad civil —ni la mexicana ni ninguna otra— se piense a sí misma en términos gramscianos, puesto que la sociedad civil “está apegada, sin embargo, a una concepción clasista de la sociedad que no permite relacionar a ésta con el debate actual de la democracia, de la ciudadanía”.³⁰ Al menos, no toda. Pero sí se ajusta esta noción a gran parte de los comunicados de Marcos, del EZLN y, sobre todo, a los estatutos de las FLN:

La sociedad civil es pensada como el espacio político, cultural, legal, moral y de la vida pública que se encuentra ubicado en una posición intermedia entre las relaciones económicas y el poder político. Es en este espacio donde conviven clases dominantes y clases dominadas y donde, por tanto, la clase obrera tiene que lograr “vencer” la hegemonía con hegemonía, con una nueva cosmovisión.³¹

las asociaciones. Una institución se compone de una pluralidad de asociaciones que posibilitan a los individuos las normas de esa institución.

²⁸ Las diferencias entre comunidad y sociedad, que sistematizan Ferdinand Tönnies y Max Weber, pueden ilustrarse mejor haciendo alusión a las palabras que, en su lugar, empleó Weber: *socialización o proceso de asociación por sociedad, y comunicación o proceso de comunión por comunidad.*

“Llamamos *comunidad* a una relación social cuando y en la medida en que actitud en la acción social —en el caso particular, por término medio o en el tipo puro— se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo.” Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, FCE, 1994, p. 33.

²⁹ Michael Walzer, “The Civil Society Argument”, en Chantal Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Londres, Verso, 1992, pp. 89-107.

³⁰ Sofía Rojo Arias, *op. cit.*, p. 10.

³¹ *Ibidem*, p. 10.

Parte de la sociedad se identificará con esta noción de sociedad civil, pero ésta incluye muchos más valores de los que el socialismo pudo aglutinar en su día. Si las demandas de la ciudadanía han sobrepasado al “pensamiento único”, al “fin de la historia”, al monopolio de la democracia y al capitalismo como únicos reyes del mundo de las ideas, ¿cómo no habrían de superar y desbordar al socialismo, gestado un siglo atrás?

Hay otras descripciones de sociedad civil, en las que, al menos en la superficie, se reclama apolítica y antipolítica. Es “la sociedad civil, contrapuesta a la sociedad política, o al gobierno propiamente tal y diferenciada de los grupos que detentan el poder económico y son dueños de los medios de producción y distribución y del capital especulativo”.³²

Esta sociedad se opone a la política, y aun a todos los procesos económicos capitalistas... Lo que ya no se puede sostener es que esto no contenga ninguna ideología, porque la tiene y muy clara.

Por si acaso queda alguna duda, la autora de esta descripción asegura que la sociedad civil se conceptualiza (*sic*) cuando “cobra conciencia de sí misma y cuando crea conciencia de sí misma”.³³ Identifica a estos grupos “apolíticos” como “Organizaciones no Gubernamentales, no empresariales, no partidistas, no religiosas [respecto a estas últimas hay controversia] que cumplen determinados fines y propósitos, para sus agremiados o para otros, que ninguno de los otros tipos de organizaciones ha podido llevar a cabo o ha podido realizar bien”.³⁴

Vayamos por partes. Suponiendo que la sociedad civil esté conformada por estos grupos, quedan, de entrada, excluidos casi todos los ciudadanos. Y en ese caso habría que explicar por qué ser propietario de una pequeña empresa, por ejemplo, lo incapacita a uno para pertenecer a una ONG, o por qué invertir en la bolsa —algo que no sólo puede hacer Bill Gates, sino que lo hacen millones de pequeños ahorradores en todo el mundo— invalida la capacidad y los deseos de nadie para pertenecer a la sociedad civil.

Además están los innumerables problemas que plantea un análisis serio y riguroso de las ONG. Asegurar que son apolíticas y antipartidistas es mucho asegurar. No lo son. Muchos partidos políticos han creado sus propias ONG, de manera declarada, explícita, abierta y pública. En muchas de ellas figuran y participan personas que, a la vez, asumen tareas de gobierno. Y habría que ver, además, de dónde sale el dinero que financia

³² Sylvia Schmelkes, “Para entender la sociedad civil en América Latina”, *Sociedad Civil*, vol. 1, núm. 3, verano de 1997.

³³ *Ibidem*, p. 114.

³⁴ *Ibidem*, pp. 113 y ss.

estas organizaciones. Porque si no tienen obligación de dar cuenta de cómo se financian, nadie puede asegurar que no lo hacen de cualquier manera, lícita o ilícita. Nadie puede saber, entonces, qué intereses puede haber detrás de ellas. La falta de control por parte de los miembros de una organización, la ausencia de reglas claras de elección de sus cúpulas dirigentes, conducen al poder absoluto. El interés humanitario de las ONG no cambia nada de eso. La defensa de los derechos humanos no puede avalar la falta de transparencia en la esfera pública, porque sin ella no hay esfera pública ni derechos humanos que valgan.

Creo más acertada la intuición de Soledad Loaeza, al advertir que la sociedad civil está formada por numerosos grupos que acuden al espacio público con muy variados intereses por hacer valer. Estos intereses, casi está de más decirlo, no se pueden corresponder con los de toda una sociedad, pero vale recordar que lo que estos grupos pretenden es ejercer algún tipo de presión sobre los poderes públicos. No se entiende su existencia sin estas premisas y precisamente llama la atención la resistencia que oponen a ser asociados con “el interés”, “la presión”, con “la política” en definitiva.

LA IGLESIA CATÓLICA

La importancia del cristianismo en los problemas actuales, en especial, su relevancia insoslayable en el conflicto chiapaneco, no es una cuestión de moda. Sin el cristianismo no se entiende Occidente ni los derechos del hombre. Además, si la Iglesia católica (y otras Iglesias) no estuviera presente en México, los problemas sociales y los enfrentamientos culturales persistirían.

Ninguna Iglesia inventó la miseria o el abuso del hombre por el hombre, aunque casi todas hayan tenido que convivir con ello y no siempre a regañadientes.

Las creencias religiosas, por su carácter íntimo y personal, perteneciente al ámbito de la vida privada, son, desde la edad moderna, inatacables. Fue la tolerancia religiosa el germen del mundo en el que vivimos —el mismo que ahora se está resquebrajando. A pesar de todo, la persistencia de las Iglesias en la vida pública, su insistente vocación de permanecer en el ámbito político, del que fueron expulsadas en Occidente hace cientos de años, acaba exigiendo que cualquier estudioso de la política les dedique un apartado en sus estudios.

Las relaciones de la Iglesia con el Estado son, desde siempre, problemáticas, puesto que sus fundamentos son distintos y antagónicos. El Estado occidental, para ser, ha de ser laico. En México la situación no es me-

nos problemática. La población mexicana es mayoritariamente católica —aunque los grados de ortodoxia y laxitud en las prácticas y creencias varían mucho—, a pesar de que la separación entre la Iglesia (cualquier Iglesia) y el Estado mexicano es un hecho desde 1917. Lo que no ha impedido la labor pastoral de los religiosos en tierras mexicanas —ni tampoco era el objetivo de los constituyentes.

El antagonismo no era una cuestión de creencias; era una oposición al poder político de los clérigos, sobre todo al poder que les confería el tener grandes propiedades. Son éstas las inquietudes y preocupaciones que se reflejan en la Constitución —Artículos 130 y 27—, que garantiza desde 1917 la libertad de creencias religiosas, en el Artículo 24.

La facultad o la libertad de las Iglesias para poseer bienes muebles e inmuebles no ha sido reconocida hasta el sexenio de Carlos Salinas de Gortari. Desde entonces, la intervención de la Iglesia en la vida pública, amparada en la libertad de expresión —que es un derecho inalienable de la Constitución mexicana—, ha sido creciente. Y, por supuesto, las reacciones que ha suscitado también han ido en ascenso.

Es difícil pensar que la Iglesia católica no quiera gozar, en México, de las prerrogativas que tiene en otros países. Si uno de sus principales mandamientos es difundir su mensaje, su presencia en la vida pública es decisiva para su labor proselitista.

El anterior delegado y nuncio apostólico, Jerónimo Prigione, aprovechó al máximo la apertura religiosa que encabezó el presidente Salinas —y que Zedillo no ha parecido muy dispuesto a continuar. Gozó de un caudal político —derivado, también, de sus buenas relaciones con los representantes políticos del país— raro en años anteriores. Con unas relaciones bastante peores con las autoridades estatales, su sucesor, Justo Mullor, ha sido menos conservador y ha ofrecido más libertad a los obispos mexicanos. Ninguno de los dos ha impedido el protagonismo de algunos teólogos de la liberación, como Samuel Ruiz, completamente contrarios a las políticas oficiales del Vaticano. Ni siquiera el papa Juan Pablo II ha sido tan severo con los obispos y religiosos que han tomado “la opción por los pobres” en México, como con figuras importantes que caminaron por el mismo sendero en otros países, especialmente latinoamericanos. Ni los jesuitas salvadoreños ni Leonardo Boff en Brasil, disfrutaron jamás de la tolerancia con la que cuenta el obispo Ruiz, que tan sólo recibió la “recomendación” de abandonar su cargo por parte del obispo de Roma; y su situación era mucho más precaria que la del obispo de Chiapas, como también lo fue su suerte.

LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS LARRÁINZAR

Las negociaciones entre el gobierno federal y el EZLN tuvieron su *primera expresión formal* en los llamados Acuerdos de San Andrés Larráinzar. Dichos acuerdos están compuestos por varios documentos de diferente naturaleza: un informe, mediante el cual las dos partes comunican el final de esta primera ronda de negociaciones; un acuerdo respecto a los tres documentos que incluye, que son:

—“Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN *enviarán a las instancias de debate y decisión nacional*”,

—“Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometen a *enviar a las instancias de debate y decisión nacional*, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento”.

—“Compromisos para Chiapas del gobierno del estado y federal y el EZLN, correspondientes al punto 1.3 de las reglas de procedimiento”.

Y, por último, el gobierno y el EZLN, con la supervisión de los representantes de la Cocopa y la Conai,³⁵ firmaron las “Acciones y medidas para Chiapas. Compromisos y propuestas conjuntas de los gobiernos del estado y federal y el EZLN”.

El alcance de los acuerdos

Tan sólo de los títulos de los acuerdos se deduce que tanto el EZLN como el gobierno de la república se comprometen, únicamente, *porque no pueden comprometerse a nada más*, a enviar los documentos allí pactados a las instancias de debate y decisión nacional; es decir, al poder legislativo.

Sin la aprobación de los órganos de este poder, ya sea que aprueben todos los puntos acordados por las partes o algunos de ellos, ni el gobierno ni el EZLN tienen *potestas* para cumplir uno solo de los contenidos de los acuerdos. Si acaso el de la buena voluntad, que en política es algo difícil de constatar.

El gobierno federal acude a la mesa de negociaciones como parte en la negociación y como parte del Estado. Lo que significa necesariamente que, si el ordenamiento jurídico mexicano no lo prevé, el gobierno no puede asumir ningún compromiso que deba ser acatado de inmediato por el Estado. Es el ejecutivo federal el único sujeto al que se le puede recla-

³⁵ Los representantes de ambos organismos estuvieron en el debate y sus firmas figuran en todos los documentos.

mar el contenido, el alcance y el cumplimiento de los acuerdos y no al Estado en su conjunto. “La única interpretación factible de las responsabilidades del Gobierno mexicano es entender que éstas se dan en el marco de sus atribuciones y que, por ende, debe actuar como Poder Ejecutivo en los términos que establezcan las leyes.”³⁶

Por otra parte, las negociaciones entre el EZLN y el gobierno federal no debieron agotarse con la firma de los Acuerdos de San Andrés, que tan sólo constituía un tramo más del camino por recorrer.

Las dos partes en el conflicto manifiestan, en primer lugar, su acuerdo en el diagnóstico de la sociedad mexicana y los graves problemas que aquejan a los indígenas: “La historia confirma que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política”.³⁷

El documento “confirma también que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y asimilación cultural”, y reconoce con ello dos cosas. La primera, la persistencia de los pueblos indígenas como tales, como los define la Organización Internacional del Trabajo, es obvia. La segunda no tanto, por lo que no dice que todos los órdenes jurídicos participan de las mismas características, sean vistas como virtudes o como defectos. La homogeneización y asimilación cultural son dos de los propósitos de cualquier orden jurídico, no sólo del mexicano, y sin ellos no hubiera sido posible uno de los máximos objetivos del Estado: la ciudadanización.

Mediante la ciudadanía, tal y como la entendía Hannah Arendt, se adquiere la titularidad de una serie de derechos y leyes que igualan a los hombres, desiguales por naturaleza. El principio de igualdad ante la ley y la comunidad política que lo garantiza, el Estado-nación, es para Arendt la condición fundamental para el respeto de los derechos humanos:

Porque la nación-Estado no puede existir una vez que ha quedado roto su principio de igualdad ante la ley. Sin esta igualdad legal que originalmente estaba concebida para sustituir a las antiguas leyes y a las normas de la sociedad feudal, la nación se disuelve en una masa anárquica de individuos privilegiados y de individuos desfavorecidos. Las leyes que no son iguales para

³⁶ José Ramón Cossío, “Análisis jurídico de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar”, *Folios de Este País*, núm. 86, mayo de 1998, p. 6.

³⁷ Punto 1 del “Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional”, *Acuerdos de San Andrés Larráinzar*, México, mimeo., 1996, p. 1.

todos revierten al tipo de los derechos y privilegios, algo contradictorio con la verdadera naturaleza de las naciones-Estado.³⁸

Esta reflexión tiene implicaciones éticas y pragmáticas. Del orden de lo práctico, de la observación de la realidad, Hannah Arendt recoge la inquietud del pueblo judío por la pérdida de la comunidad política, por la carencia de ciudadanía. Antes y después de la *Shoah*, los judíos muestran su más absoluta desconfianza por que la Sociedad de Naciones, o cualquier otro organismo internacional, pueda hacer algo para respetar o garantizar sus derechos humanos. “Los derechos del hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables —incluso en países cuyas constituciones estaban basadas en ellos— allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano.”³⁹

Después del holocausto, los supervivientes de la tragedia reclamaron con más fuerza que nunca la pertenencia a los estados de los que habían sido expulsados. La explicación de Arendt es contundente:

[...] frente a la experiencia de los pueblos europeos entre las dos guerras mundiales, constituiría un grave error interpretar esa conducta simplemente como otro ejemplo del sentimiento nacionalista fanático; *esas personas ya no se sentían seguras de sus derechos elementales si no estaban protegidas por un gobierno al que pertenecían por su nacimiento.*⁴⁰

Bien es cierto que el mundo está cambiando. El Estado ya no es o ya no va a ser más “el centro de la vida social”; hoy por hoy podemos constatar la existencia de diversas instancias de poder que le arrebatan la supremacía de que gozó antaño y que vacían de contenido la expresión “soberanía nacional”. Todo ello ya fue advertido por Hannah Arendt: “Las condiciones de poder moderno que hacen de la soberanía nacional una burla excepto por lo que se refiere a los estados gigantescos [...]”⁴¹

A pesar de todo, al Estado le queda todavía bastante tiempo de vida y la existencia de acuerdos económicos gigantescos, como el TLC o la Unión Europea (que sería la expresión más avanzada hoy en día de unión de naciones que sobrepasa lo estrictamente económico), no es suficiente para firmar su acta de defunción. Del nuevo Estado que ha de surgir, en el inevitable proceso de adaptación y cambio, Rafael Segovia destaca sus

³⁸ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Barcelona, Planeta, 1994, vol. 2, p. 368.

³⁹ *Ibidem*, p. 371.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 370.

⁴¹ *Ibidem*, p. 346.

características primordiales: que seguirá ostentando el monopolio de la violencia física legítima y que hoy “de él desconocemos todo excepto que seguirá siendo un Estado”.⁴²

Las implicaciones éticas de la apuesta por el Estado que se asienta sobre el principio de igualdad ante la ley y es garante de los derechos humanos no pueden tampoco ser pasadas por alto. Las consecuencias de la ciudadanía establecida en estos términos deben ser ponderadas con cuanto han traído consigo, sobre todo porque las tradiciones de pensamiento a las que pertenecen y la civilización de la que provienen es, hasta hoy, la única que permite este debate. Con toda la sangre que derramó en el camino, sin ella no existen ni siquiera conceptualmente los derechos humanos. Si de derechos humanos hablamos, no podemos evadir a Occidente, con todo lo que ello significa: Porque México pertenece a Occidente existe el debate sobre el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Según Guillermo de la Peña, la persistencia de los pueblos indígenas, a pesar del Estado mexicano, no puede entenderse como “la sobrevivencia de una constelación bien definida de ‘casos objetivos’ sino más bien como un ‘proceso de invención de la tradición’ que legitima a sujetos sociales y políticos emergentes”.⁴³

Gracias a esa legitimación y a la coyuntura vivida por México en los últimos años se puede invertir la famosa frase de Lázaro Cárdenas cuando se inventó el indigenismo como una profesión estatal. Cárdenas dijo: “nuestro problema indígena no está en conservar ‘indio’ al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio”.⁴⁴ El esfuerzo, ahora, está encaminado a indigenizar al mexicano. Los cambios constitucionales que se proponen en San Andrés Larráinzar exigen que el derecho indígena se incorpore al derecho nacional mexicano. Será de justicia histórica, pero plantea no pocos problemas, que deberán abordarse todos los días, que no pueden ser tapados a base de ideología, por más legítima que sea.

Uno de ellos es el de la inversión en el recorrido de la subordinación jurídica. El derecho consuetudinario, hasta la fecha, está supeditado al orden jurídico estatal y, de cumplirse los acuerdos, estaría en un nivel similar al del derecho constitucional.

Otro problema, no menor, se deriva del hecho de que la gran mayoría de los mexicanos es mestiza, por lo que son legítimos herederos de más de

⁴² Rafael Segovia, “Democracia y violencia”, *Vuelta*, agosto de 1997, p. 18.

⁴³ Guillermo de la Peña, “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo”, *Revista de Filosofía Política*, núm. 6, diciembre de 1995, p. 119.

⁴⁴ Citado por Guillermo de la Peña, *ibidem*, p. 119.

una tradición. Según Guillermo Bonfil Batalla,⁴⁵ la civilización meso-americana no es patrimonio de los que se reconocen a sí mismos y son vistos por los demás como indígenas. Lejos de ello, su cultura permanece viva en la mente de todos los mexicanos. Más allá de la simplificación maniquea que Bonfil hace de la cultura occidental, incapaz de resistir el más liviano de los análisis, de traducirse las costumbres ancestrales a rango legal, ¿qué autoridad podría negar a cualquier mexicano el disfrute y el uso de las tradiciones de sus antepasados?

Siguiendo la defensa de De la Peña de la ciudadanía étnica y el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas, se puede ver el alcance de esta pregunta. Este autor incluye la distinción entre grupos étnicos y grupos etnogenéticos. Los grupos etnogenéticos, como los nahuas o los mayas, estarían definidos por crear "sentimientos de pertenencia y una organización social que define nuevas fronteras grupales y que ordena las relaciones de gentes de distintas comunidades locales e incluso de gentes dispersas por ámbitos discretos del territorio nacional o aun fuera de él".⁴⁶

La ventaja de esta categoría es que tiene la virtud de incluir a una inmensa cantidad de indígenas que, sin dejar de serlo, no cumplen con todos los requisitos que establece la definición de etnia, fundamentalmente el de la pertenencia o adscripción territorial. La desventaja es que, sin las definiciones que lógicamente tienden a la exclusión, el número de indígenas es mucho más alto. Así también serán las reclamaciones al Estado mexicano. Los acuerdos firmados por el gobierno y el EZLN reconocen, además, que las demandas no se agotan con San Andrés. ¿Cuántas demandas puede realmente cumplir el Estado mexicano, o cualquier otro?

Claudia Corona define autonomía como la respuesta "a la necesidad de que los grupos étnicos ocupen un lugar dentro del Estado sin que ello implique la desaparición de sus identidades étnicas como lo plantea el indigenismo. Es decir, la necesidad de reconocer la composición plural de los estados latinoamericanos".⁴⁷ Y con una visión muy realista del problema, a renglón seguido señala que el principal objetivo del reconocimiento pluricultural es terminar con la marginación *sociocultural* de los pueblos indígenas. ¿Qué ocurre con la resolución de los problemas socioeconómicos?: "quizá más tarde".⁴⁸

⁴⁵ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, México, Grijalbo, 1994, *passim*.

⁴⁶ De la Peña, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁷ Claudia Corona de la Peña, "Planteos de autonomía en América Latina", *Nueva Sociedad*, núm. 47, enero-febrero de 1997, p. 148.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 148.

Me parece muy certera la evidencia que apunta: el reconocimiento de la diferencia no equivale a la posibilidad del desarrollo económico, a la superación de la miseria. Pero estamos de vuelta con el problema de la moral. ¿Debemos anteponer las necesidades culturales a la supervivencia? No trato de negar la importancia de los referentes de identidad que proporciona saberse miembro de una comunidad cultural. Trato de separarlo de las demandas socioeconómicas, de las exigencias de justicia social.

Justicia agraria, política y cultura

Las reclamaciones del EZLN pueden agruparse en tres categorías distintas (aunque las tres estén íntimamente ligadas entre sí): demandas agrarias, políticas y culturales.⁴⁹

Las demandas agrarias son, sin duda, fundamentales para la supervivencia, ya no de los pueblos indígenas, sino de los indígenas a secas. Todos los analistas reconocen que la falta de tierras es el principal problema no sólo de los indios de Chiapas sino de los indios de México. El reparto de la tierra no ha favorecido jamás a los indígenas desde la Colonia,⁵⁰ y las reformas del presidente Salinas van cercenando aún más las escasas posibilidades de la tenencia indígena.

Soy consciente de que estoy identificando las formas de tenencia indígena de la tierra con la propiedad y explotación comunal de la misma. Sin embargo, este es el modo *tradicional* de propiedad, y en la actualidad existen indígenas que usan otras maneras de explotación, usufructo y propiedad de la tierra. Aculturación o colonización, las formas de propiedad individual se dan entre los indígenas. Cosa bien distinta es que sea bueno, malo o permitido por las propias comunidades. La reforma al Artículo 27 constitucional —del 6 de enero de 1992— no hizo sino reconocer una situación que ya se daba *de facto*.

Héctor Díaz-Polanco llama a estas reformas políticas “etnofágicas”, ya que, al tiempo que reconocen la voluntad de respetar la composición pluricultural de la nación —cosa que se hace en el Artículo 4—, “adoptan modelos socioeconómicos (neoliberales) que minan la identidad ét-

⁴⁹ Esta distinción es la utilizada por Guillermo de la Peña en su artículo sobre la ciudadanía étnica, propuesta del autor para solucionar el problema indígena en México, y es la más adecuada para analizar las repercusiones de los Acuerdos de San Andrés en la Constitución mexicana y en el orden social en general.

⁵⁰ Véase el capítulo 2 de este trabajo.

nica de los pueblos indios”,⁵¹ que *no es otra que la de la propiedad comunal*.

Para el autor esta reforma al Artículo 27 y la siguiente constituyen, junto con el Artículo 4, una “camisa de fuerza” que “impedía cualquier intento de establecer un régimen de autonomía en México”. Las reformas están encaminadas a liberalizar la propiedad de la tierra, pero no a impedir la autonomía. Lo mismo ocurre con el Artículo 4 que, a pesar de haber sido una “cura en salud”, para contrarrestar la firma del Convenio 169 de la OIT, no impide el establecimiento de algún tipo de autonomía para los pueblos indígenas que cuente con su participación.

La propiedad comunal constituye la condición *sine qua non* de la autonomía para Díaz-Polanco, a pesar de que la definición que ofrece de ella, por exceso de vaguedad, es demasiado pobre: “de un lado encontramos unos casos en los que la autonomía se concibe como un sistema jurídico-político encaminado a redimensionar la nación, a partir de nuevas relaciones entre los pueblos indios y los demás sectores socioculturales”. “En pocas palabras, el régimen de autonomía contendría las líneas maestras de los vínculos deseados entre etnias y Estado: vale decir, los fundamentos para cambiar la médula de la política, la economía y la cultura en una escala global, nacional, y como parte de un vasto programa democrático.”⁵²

Eso lo dice todo y no dice nada a la vez. Lo importante es si los indígenas chiapanecos quieren una autonomía tal y como la define este destacado antropólogo. En los acuerdos la definición de autonomía textualmente dice: “El derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional. Podrán en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente.”⁵³

Algo parecido podemos preguntarnos con respecto a la propiedad de la tierra. Una atenta mirada a los Acuerdos de San Andrés revela que apenas se menciona el derecho a la propiedad comunal. A lo largo de todo el “Pronunciamiento conjunto...” no hay una sola mención a la propiedad

⁵¹ Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía indígena*, México, Siglo XXI Editores, 1997, p. 16.

⁵² Ésta sería la primera de las dos concepciones de autonomía que Héctor Díaz-Polanco distingue. La segunda es “una propuesta cercana a la autarquía o al ensimismamiento. Es común que esta tendencia avance, a lo sumo, hasta la elaboración de una especie de catálogo (más o menos exhaustivo) de demandas específicas. Aunque estos inventarios suelen ser muy completos y, a su modo, reflejan las aspiraciones de los pueblos, no contienen una propuesta alternativa acerca de la nueva organización de la sociedad nacional, del Estado multiétnico, y de los nuevos nexos políticos que serían precisamente necesarios para lograr que las reivindicaciones se realicen en la práctica”. *Ibidem*, p. 17.

⁵³ “Pronunciamiento conjunto...”, *op. cit.*, p. 3.

comunal de la tierra. Se habla de desarrollo sustentable, de indemnización, de derechos sociales, económicos, etc. Tan sólo en las conclusiones se apunta de manera colateral, y en absoluto explícita y clara, el derecho a sus sistemas de producción tradicionales; derecho a la gestión y ejecución de sus propios proyectos de desarrollo.

En el documento siguiente (“Propuestas conjuntas...”) es evidente el interés en resaltar las indemnizaciones por parte del Estado a los pueblos indígenas —que está en casi todos los puntos. Otra vez, cuando toca hablar de la propiedad indígena, el documento es vago:

Legislar para que se “garantice la protección a la integridad de las tierras de los grupos indígenas”, tomando en consideración las especificidades de los pueblos indígenas y las comunidades, en el concepto de integridad territorial contenido en el Convenio 169 de la OIT, así como el establecimiento de procedimientos y mecanismos para la regularización de las formas de propiedad indígena y de fomento a la cohesión cultural.⁵⁴

Y en el punto en el que se reconoce explícitamente la manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales, se hace la salvedad de “aquellos cuyo dominio directo corresponda a la nación”.⁵⁵

En los “Compromisos para Chiapas del gobierno del estado y federal y el EZLN, correspondientes al punto 1.3 de las reglas de procedimiento”, se puede leer que el gobierno del estado se compromete a enviar al Congreso local una iniciativa de ley encaminada al castigo y fraccionamiento de los latifundios, así como la necesidad de que los pueblos indios puedan generar su propio desarrollo, aprovechando los recursos naturales comprendidos en su territorio.

Por último, tampoco hay ninguna mención a la propiedad colectiva en el documento final, “Acciones y medidas para Chiapas...”

En resumen, únicamente en la cabeza y en las intenciones de algunos antropólogos se encuentra la inequívoca apuesta por la propiedad colectiva de la tierra y, por extensión, del resto de los medios de producción. Guillermo de la Peña también identifica la propiedad comunal como la única forma posible de propiedad para los indígenas en el ensayo mencionado anteriormente. Desde luego no es la demanda principal de los Acuerdos de San Andrés, como sí parecen serlo las formas de gobierno y el sistema de impartición de justicia.

⁵⁴ “Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento”, de los *Acuerdos de San Andrés Larráinzar*, mimeo., p. 11.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 5.

Extrañamente las demandas políticas son muchísimo más explícitas que las agrarias. Es extraño, digo, ya que una de las partes firmantes se denomina Ejército Zapatista y la otra, como representante de una parte del poder estatal, no tiene un interés especial en conceder facultades de autogobierno a ningún grupo.

Luis F. Aguilar recuerda que, frente a una dinámica socioeconómica adversa, los gobiernos suelen responder a las demandas que saben que no pueden satisfacer con posturas que garanticen el *statu quo* y parezcan revertir los cambios hostiles e inevitables de los nuevos tiempos; “debido a la presión de fuerzas políticas opositoras que, apoyadas por las empresas y las masas afectadas por los nuevos procesos económicos, se movilizan y exigen amenazadoramente la aplicación gubernamental de los viejos instrumentos protectores y compensatorios”.⁵⁶ No es una prerrogativa exclusiva de esta coyuntura ni, tampoco, del gobierno mexicano.

Una cosa es un derecho y otra bien distinta una promesa de un derecho. Muchas de las declaraciones constitucionales y acuerdos firmados por los gobiernos se parecen más a esta segunda clasificación que a la primera, ya que “mandan, prohíben y permiten en un futuro impreciso y sin una cadencia taxativa”; son derechos cuya protección y reconocimiento “son enviados *sine die* y confiados a la voluntad de los sujetos cuya obligación de realizar el ‘programa’ es solamente una obligación moral o, como máximo, política”,⁵⁷ pero no legal.

Por eso es curioso que existan innumerables menciones a las formas de representación política indígenas, a los usos y costumbres que, teóricamente, lesionan más las estructuras estatales que el reconocimiento explícito de un reparto de tierras para su uso exclusivamente comunal.

Las demandas políticas requieren que el Estado se avenga a reconocer la soberanía de la autonomía de los pueblos indígenas, que comprende: autogobierno y capacidad de legislación autóctona dentro de su territorio; la jurisdicción espacial, material y personal; la planeación del desarrollo, sin que nada de esto sea impedimento para una nueva y efectiva participación en los órganos de representación nacional y estatal. El autogobierno es tratado como una forma política que puede y debe combinarse con el acceso indígena a la jurisdicción del Estado. La cuestión es si eso es posible o no.

En lo que atañe a las formas de representación política, la propuesta consiste en asegurar la libre y democrática participación de los indígenas

⁵⁶ Luis F. Aguilar, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁷ Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, p. 123.

en los procesos electorales, la posibilidad de participar en la vida de los partidos políticos, a la vez que asegurar las figuras y los sistemas de cargos, además de los procedimientos tradicionales de elección de las comunidades indígenas. No sólo en el ámbito de la comunidad, sino también deben ser asegurados fuera de ella: "Garantizar la representación política de las minorías indígenas en los municipios no indígenas del estado, de tal manera que tengan participación proporcional en el cabildo municipal e incluso en la integración del Congreso local."⁵⁸

Obviamente, no se puede combinar todas estas reclamaciones. Por separado, ni siquiera pertenecen a las mismas tradiciones, pero ni a la liberal ni a la republicana ni, de lejos, a la democrática. Hace falta algo más que imaginación sociológica para llamar a la representación política estamental "nuevas formas de democracia"; no lo son. Podrán ser justas, moralmente aceptables, una restitución histórica inevitable, pero no son democráticas. "Puede parecer sólo una extensión de las formas de representación de minorías que ya existen, pero su naturaleza es enteramente distinta. Aquí se trata de acordar formas de representación corporativa, y se trastocaría con ello el fundamento último de nuestras relaciones políticas y la forma del espacio público."⁵⁹ No es una novedad en México la concesión de derechos colectivos, "aunque la jurisprudencia nacional ha llegado a establecer que se trata de derechos de goce y de ejercicio individual, sólo que otorgados a ciertos sujetos en razón de su 'pertenencia' a cierta clase social (trabajadora o campesina, fundamentalmente)", pero sí es nuevo que se aplique esta distinción a los derechos políticos. ¿Quién puede asegurar que otros grupos no reclamen lo mismo? Y, sobre todo, si se sienta precedente, ¿cuántas modalidades de representación podría haber?

Si el Congreso de la Unión aprobase este punto de los acuerdos, se habría llegado, por métodos democráticos, a la pérdida legal de los derechos electorales democráticos y la ruptura de la igualdad ante la ley de todos los mexicanos.

Si el problema que expresa la sociedad mexicana es el incumplimiento de lo que las leyes establecen, y la demanda básica es el acceso de todos por igual a la jurisdicción del Estado, no se ve de qué manera los particularismos de los Acuerdos de San Andrés, que eso son, facilitan esta tarea. Porque, guste o no, el reconocimiento de las particularidades étnicas, si se traduce en ciudadanías diferentes o diferenciales, produce leyes

⁵⁸ "Acciones y medidas para Chiapas...", *op. cit.*, p. 8.

⁵⁹ Fernando Escalante Gonzalbo, "Larráinzar: un acuerdo políticamente correcto", *Vuelta*, marzo de 1996.

diferentes para los individuos en atención a su pertenencia racial, étnica o cultural. Podrá ser beneficioso, pero es así.

Ahí llegamos al problema de la cultura. No es problema reconocer la diversidad cultural y las constricciones que la cultura impone a cada individuo. Ni siquiera el reconocimiento de que la gran parte de los habitantes de este planeta provenimos de más de una cultura y de más de una raza constituye, de por sí, algo novedoso. Asimismo desde la segunda guerra mundial, la necesidad de convivir con la diferencia, racial, étnica o cultural, es una creencia bastante extendida en Occidente. Pero hay una diferencia abismal entre la convivencia y la educación para la convivencia, por un lado, y, por otro, el reconocimiento legal de que la cultura se merece el mismo respeto y posee la misma dignidad que la persona portadora de dicha cultura.⁶⁰

¿Qué ocurriría, entonces, si asesinar en masa fuera parte de la cultura de algún grupo humano? No hay que escandalizarse con esta pregunta; hay usos y prácticas culturales de muchos países que son salvajes e inhumanas. Mutilar mujeres, por ejemplo. Y sin andar tan lejos en el mapa, la violación, que es delito desde hace muy poco tiempo. Anteriormente era una práctica extendida, sin sanción negativa legal ni social, o sea, una costumbre. Incluso, desde que es un delito, la sanción social no es siempre negativa —para el violador. Por eso existen las leyes. Porque las costumbres no tienen, necesariamente, un efecto benéfico para el ser humano. Y que las comunidades sí lo tengan, es discutible. Para el ser humano, es probable que sí; para el individuo, decididamente no.

Sociedad y cultura no tienen por qué ser compatibles. La sociedad, de hecho, hizo desde el principio todo lo que estuvo a su alcance para combatir muchas de las prácticas culturales. Y si se afianzó fue porque y en la medida en que lo logró. La sociedad “indica una mirada incisiva sobre los acuerdos sociales, el funcionamiento del poder judicial, el estado de los ordenamientos fiscales y demás. Cultura es más cautivadora, aunque más furtiva. En la práctica extrae su fuerza de una correlación literal con región, religión y raza”.⁶¹

La sociedad, es verdad, ha traído pocos beneficios a los indígenas mexicanos, nadie lo pone en duda. Pero ¿y la comunidad? Si miramos el número de familias expulsadas en los Altos de Chiapas y los motivos de las expulsiones, no podremos concluir rápidamente que sí. En el segundo informe de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, Rosa Isabel Es-

⁶⁰ Esa pregunta es la que abre la reflexión de David Bromwich en “El culturalismo, la eutanasia del liberalismo”, *Este País*, núm. 75, junio de 1997, pp. 20-35.

⁶¹ *Ibidem*, p. 21.

trada⁶² identifica los problemas generadores de las expulsiones; los motivos más visibles son endógenos, surgen en el interior de las comunidades: religiosos, políticos, intereses de poder de grupos y caciques, etc. Los factores que subyacen en las expulsiones son la pobreza, la marginalidad, el analfabetismo, la falta de empleo y la presión demográfica. Estos motivos, que son exógenos, no han sido fruto de la política indigenista mexicana desde la época de Lázaro Cárdenas, si nos atenemos a la definición que de ésta hace el antropólogo Guillermo de la Peña: "las armas del indigenismo eran la reforma agraria, la extensión agrícola, la alfabetización y la escolaridad, las campañas de salud y la organización política".⁶³

Si la situación de exclusión de los indígenas chiapanecos deriva directamente del incumplimiento de estos objetivos, de su "no incorporación" en el Estado en calidad de ciudadanos, no puede, a la vez, provenir de la integración y la asimilación cultural. Porque no se puede negar y afirmar la misma cosa al mismo tiempo; al menos, el derecho no puede hacerlo. Ese es uno de los principios con los que se rige la lógica del derecho y el principal, aunque no el único, obstáculo en materia de cultura de los Acuerdos de San Andrés.

Para José Ramón Cossío, "entonces, nos quedamos con que en los ASL se ha constituido la *posibilidad* de llegar a establecer un nuevo orden jurídico dotado de un conjunto de competencias específicas, y no una idea compleja y heterodoxa de otorgamiento de derechos colectivos a sujetos colectivos".⁶⁴ Esta posibilidad deja numerosos conceptos por definir, espacios que delimitar, derechos que tipificar. Muchos de estos derechos no lo serán en la definición que apuntaba Álvaro D'Ors, porque no podrán ser objeto de reclamación ante un tribunal de justicia. Pienso, por ejemplo, en el derecho al reconocimiento, que no se puede denunciar ante un juez sin lesionar por completo la libertad de conciencia, sin que el Estado intervenga en el aspecto más íntimo e impenetrable de los ciudadanos. Tendrá que ser convertido, porque sí es factible, en una política pública, con objetivos sociales y educativos. A otros derechos, como analiza Cossío, tendremos que acostumbrarnos a llamarlos por su nombre: competencias. Los derechos políticos, los derechos de jurisdicción, los derechos sociales, los derechos económicos y los derechos culturales, dependerán de la capacidad de los pueblos indígenas de "organizarse jurídicamente", porque son "las competencias que le darán consistencia al concepto de auto-

⁶² Rosa Isabel Estrada, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos. Segundo informe*, México, 1995, pp. 67-75 y *passim*.

⁶³ De la Peña, *op. cit.*, p. 120.

⁶⁴ José Ramón Cossío D., *op. cit.*, p. 9.

nomía indígena como expresión de la libre determinación conferida a los pueblos indígenas”.⁶⁵

ALGO MENOS QUE UNA CONCLUSIÓN

Pocas cosas se pueden concluir de una negociación que apenas comenzó. Esperar que un problema tan complejo se resuelva de inmediato es pedir demasiado. Creer además que el orden jurídico encontrará la solución que satisfaga a la sociedad mexicana y a los pueblos indígenas es pedir peras al olmo. Pensar, por el contrario, que se pueda encontrar un equilibrio sin las leyes no es sensato. No puedo adivinar cuál será el alcance de los acuerdos en materia de derechos culturales, porque tales derechos *todavía no son*. Ésa era una de las cosas sobre las que quería llamar la atención. La sociedad necesita de la ayuda de los juristas para entenderse en materia de derechos. No basta nombrarlos así para que se materialicen.

Para que una pretensión de derecho pase a serlo efectivamente se necesita mucho tiempo y creo que la experiencia mexicana lo demuestra plenamente. Además se necesita mucha serenidad, atención y mimo, porque lo que se está jugando no es cosa de poco: la suerte de millones de indígenas en todo México. Sin duda que su supervivencia pasa por “una nueva relación” con el Estado y por garantizar el acceso al Estado y al derecho.

Pongamos un ejemplo, aunque éste tenga doble filo. En Perú —país de composición mayoritariamente indígena— existe desde hace décadas un reconocimiento explícito de las lenguas indígenas y no ha supuesto el desmembramiento de la nación ni nada parecido. Ese reconocimiento se llevó a cabo, además, por un gobierno militar y no en un contexto de democracia, porque el reconocimiento cultural no está relacionado necesariamente con ella. La cultura es una cosa y la democracia y el derecho otras bien distintas. Además, como herramienta de desarrollo económico se ha revelado insuficiente. Las cifras de la exclusión social peruanas son, 30 años más tarde, aterradoras.

El problema es que en este caso el reconocimiento cultural es muy sencillo porque no obliga a elegir entre órdenes normativos. El derecho al plurilingüismo es una cuestión de tolerancia, algo que se puede perseguir como un fin deseable y, aunque éste no sea el mejor momento para hablar de incrementar los gastos estatales, se puede instrumentar mediante políticas públicas. Sin duda que la educación es el arma más eficaz de la que

⁶⁵ *Ibidem*, p. 9.

se puede valer la convivencia —no dije coexistencia— pacífica entre los diferentes.

Pero respetar las costumbres y usos indígenas en su conjunto no puede significar analizarlas sin ningún sentido crítico. Muchas de ellas pueden encontrar cabida en este orden jurídico y participar en su cambio, si la sociedad así lo demanda. Si se precisa como punto de partida el respeto a la dignidad del hombre hay que ser conscientes de que no se podrá pasar por encima de él. Valorar significa tener que elegir y la dignidad humana no casa bien con algunas prácticas sociales indígenas. Repito: no se puede entrar a la discusión sin elegir. Al menos no en la tradición de los derechos humanos.

No me olvido de que hay más cosas sobre la mesa. El proceso de democratización del sistema político mexicano y las demandas de toda la sociedad rebasan el problema indígena, aunque sólo sea porque la población de este país es mayoritariamente mestiza, con problemas diferentes de los de los pueblos indígenas. El problema chiapaneco ha destapado toda una serie de energías que no tienden precisamente a concentrarse, sino a la dispersión. Habrá que tratar todos y cada uno de los temas que se presentan por separado, porque es posible que no tengan mucho que ver entre sí y que, cuando estén relacionados, sea para enfrentarse abiertamente.

Ha servido también para permitir que los más diversos grupos salgan a la esfera pública. No puede haber democracia sin ella y tendrá que irse definiendo ese espacio público a medida que el tiempo pase. Pero como discurso, los derechos de los pueblos indígenas han servido para legitimar al Ejército Zapatista de Liberación Nacional ante la sociedad mexicana por casi cuatro años.⁶⁶ También para “normalizar” el que las Iglesias participen en política, terreno que tenían vedado anteriormente.

Hasta aquí, algunos apuntes muy generales y nada concluyentes. Retomo algunos puntos que menciono en la introducción⁶⁷ de este trabajo:

La crisis de la política. No es muy arriesgado asegurar que la política, tal y como la inventó Maquiavelo, está en un periodo de profunda crisis. Es una idea vaga y muy general en la que en la práctica no hay desacuerdo. Afecta fundamentalmente las instituciones en las que se sostiene, sobre

⁶⁶ Parece que la legitimidad del EZLN ya no es tan compartida y celebrada por los mexicanos. En una encuesta publicada en la revista *Este País*, 84% de los habitantes del Distrito Federal y el Estado de México opina que el EZLN ha perjudicado a los indígenas. *Este País*, núm. 85, abril de 1998, p. 21.

⁶⁷ Véase María del Pilar Rojo Arias, *El jardín del Edén: la nostalgia de la comunidad. La rebelión iusnaturalista en Chiapas*, tesis de maestría, México, Flaco, 1998.

todo el Estado y el derecho. Que el Estado mexicano no tiene la misma capacidad de gestión de la sociedad que tenía desde la Revolución no es un secreto. Que, además, su legitimidad está siendo fuertemente cuestionada por la sociedad mexicana, lo demuestran las innumerables organizaciones no gubernamentales que contestan al poder del Estado todos los días y la pérdida de confianza electoral del partido que ha estado en el poder desde 1917.

Que el orden jurídico mexicano está siendo removido y cuestionado lo muestran los Acuerdos de San Andrés. El gobierno mexicano ha aceptado como interlocutor a un grupo guerrillero, y se ha sentado a negociar con él, algo impensable hace algunos años. Reconoce otros ámbitos de validez y jurisdicción que no son los estatales (otra cosa es el alcance de ese reconocimiento). Reconoce el derecho (con todos los problemas que he señalado) de los pueblos indígenas a la autodeterminación en un contexto de autonomía, aunque de difícil especificación aún. Está reconociendo, sobre todo, nuevos espacios de legalidad, completamente ajenos a la dinámica estatal.

El renacimiento del derecho natural. La intervención tan directa de la Iglesia católica en el conflicto chiapaneco viene a romper con una larga tradición de distancia entre las Iglesias y el Estado mexicano desde hace décadas. Se puede argumentar que la actuación de algunos sacerdotes es privada y no se corresponde con la postura de la Iglesia católica en general. Esto último es cierto. Es improbable que el jefe del Estado Vaticano coincida con los postulados de la teología de la liberación. Pero la intervención de Samuel Ruiz no es privada ni mucho menos, puesto que su firma figura al pie de cada folio de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. Sin entrar en la discusión sobre si la filiación política de Ruiz —de la que no ha renegado, aunque tienda a la discreción ante los medios de comunicación— es compatible con la doctrina de la Iglesia, que no es tema que interese aquí, la convicción de que la dignidad del hombre es de origen divino —puesto que es un mandato de Dios— y no puede ser violentada por las leyes de los hombres, es profundamente *iusnaturalista*. Reconocer el derecho a resistirse ante las leyes *injustas*, por la misma razón, anteponer, en fin, las leyes de Dios al orden jurídico positivo, es un razonamiento que proviene del derecho natural, en su versión más antigua. Tiene mucho que ver, aunque tampoco es algo que se deba discutir aquí, con la profunda resistencia de las Iglesias a introducir, en su propio ordenamiento jurídico, los derechos de libertad y de igualdad que han conformado las leyes modernas. Si es congruente o no que pidan a los Estados una democracia que no consideran para ellas, es algo que tendrán que explicar a la sociedad a la que se dirigen, en caso de que ésta se lo exija.

La Iglesia y otros grupos que contestan al orden jurídico con argumentos *iusnaturalistas* no pretenden imponer ese modelo de orden jurídico. De ahí provienen sus creencias o su ideología, pero la defensa de la dignidad del hombre y la lucha por el reconocimiento de los derechos que posee, anteriores al orden estatal, es en el siglo XX la defensa de los derechos humanos.

Los derechos culturales son la última versión de los derechos humanos. La palabra clave es la discriminación y su sustento, la raza, la etnia, la comunidad lingüística y el espacio cultural. La discriminación como delito es un fenómeno de mediados de este siglo. Comienza con el Juicio de Nuremberg⁶⁸ y la Declaración de Derechos del Hombre de la Organización de Naciones Unidas; los objetivos de ambas, claramente especificados: condenar las ciudadanía separadas, las leyes diferentes para los diferentes; la repulsa por la cultura elevada a rango de ley, por encima incluso de los ciudadanos, que se convierten en meros portadores.

Por eso considero incongruente reclamar todas estas cosas en nombre de aquellos valores contra los que se inventaron. No existe, por lo demás, ninguna experiencia en la que no hayan tenido resultados espeluznantes. La excepción que se me ocurre es la de Canadá, pero su situación no se parece en nada a los problemas que enfrentan otras minorías, y también mayorías en otras partes del mundo. Por lo demás el caso mexicano está bastante lejos de aproximarse al arreglo canadiense. Todorov resume la paradoja actual de la siguiente manera:

Nos hallamos pues encerrados en una situación paradójica: estamos todos de acuerdo con Spinoza (o Bayle) en que hay que practicar la tolerancia, pues solamente ella garantiza el mantenimiento de la libertad que es nuestro ideal; pero aun sabiendo que, para existir, la libertad debe ser limitada, no vemos en qué debemos fundarnos para trazar ese límite. Por eso estamos dispuestos a prestar una atención condescendiente a los enemigos del liberalismo que demuestran que la libertad debe suprimirse, o que fundan sus restricciones sea en la tradición nacional sea en la religión: reconocemos así algunas tentaciones que amenazan a nuestra época.⁶⁹

La reacción conservadora se parecería a la que sintetiza Carl Schmitt en su libro *Sobre el parlamentarismo*,⁷⁰ que acaba por ser una crítica a los fundamentos del Estado democrático.⁷¹ Conviene no perder de vista cómo

⁶⁸ Rojo Arias, *op. cit.*, pp. 66-73.

⁶⁹ Tzvetan Todorov, "La tolerancia y lo intolerable", en Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 188 y ss.

⁷⁰ Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1996, *passim*.

⁷¹ Francisco Gil Villegas tiene un ensayo sobre las críticas al parlamentarismo de Schmitt,

las críticas hacia los procedimientos pueden acabar siendo críticas a los pilares fundamentales del orden político que se critica, porque no es raro que así ocurra.

Pero la "reacción" no sólo proviene del conservadurismo. Como advierte Todorov, y como vemos en México, la tradición, la religión, la mirada nostálgica hacia atrás, en suma, constituyen otros adversarios que hay que tener en cuenta y pueden disfrazarse de tendencias progresistas e ideologías de vanguardia.

El derecho y los derechos. La discusión actual, política, social y, sobre todo pública, es una muestra de la realidad conflictiva y contradictoria que constituyen los derechos humanos y su inserción en el orden jurídico. Un orden jurídico que ha tardado cientos de años en consolidarse y que trae consigo los elementos necesarios para la vigencia de esta discusión. Basta hacer un recorrido por la producción jurídica de los últimos 50 años y compararla con la del pasado siglo, para darnos cuenta de la preocupación por volver a unir los conceptos de legalidad y justicia para salvaguardar al mundo de los horrores del totalitarismo.

En la actualidad no es que hayan cambiado los presupuestos que hicieron posible la secularización y sistematización del derecho, además de su inserción en el Estado; probablemente y mientras no desaparezca la imposibilidad de reconocer el derecho por su contenido —dado su carácter cambiante—, los juristas seguirán exigiendo su reconocimiento por su forma y procedimientos. Lo que sí ha cambiado es la actitud de los propios juristas, que han abandonado la arrogancia propia del derecho —como de las demás ciencias— del siglo pasado, y se han preocupado cada vez más por el papel que corresponde a la moral y a la justicia, y por el lugar que deben ocupar como referentes éticos de cualquier sistema jurídico.

Como ejemplo está Norberto Bobbio, que ha podido observar los cambios sufridos por el derecho en prácticamente toda una centuria, recordándonos que el derecho positivo es tan criticable y tan falible como el derecho natural, y que "la oposición entre *iusnaturalismo* y *positivismo jurídico* se lleva a cabo, como decía, dentro de cada uno de nosotros, entre nuestra vocación científica y nuestra conciencia moral, entre la profesión de científico y la misión como hombre".⁷²

junto con los aportes de Max Weber y Hans Kelsen a la discusión. Francisco Gil Villegas, "La disputa por el parlamentarismo", en Miguel González Avelar (coord.), *Examen, una publicación por la democracia*, núm. 102, abril de 1998, México, CEN/PRI, pp. 3-14.

⁷² Norberto Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965, p. 9.

El problema es que no existe una sola idea de moral, de lo bueno, de lo justo, mucho menos ahora que en tiempos pasados. Si las sociedades se caracterizan por admitir la pluralidad de opiniones, las morales y la ética resultan de una amalgama de tradiciones de pensamiento que hace imposible su unificación en una suerte de “pensamiento único”. Al mismo tiempo, esta pluralidad de valores, “que no están plasmados en el derecho público, relativo a la igualdad y seguridad de las libertades, ni en el derecho privado, relativo a la seguridad de los contratos libres”,⁷³ es insuficiente para explicar nuestra sociedad y, además, es, ante todo, opcional.

No son opcionales, sin embargo, para ningún Estado que se reclame de derecho, ni para ningún sistema que se reconozca democrático, otro tipo de valores. Los principios sobre los que se asienta el Estado de derecho democrático, libertad e igualdad ante la ley, no son opcionales y necesitan ser, dentro de su territorio, universales. Lo que definió el contenido y los límites de cada uno de ellos fue el derecho, “la norma jurídica universal y abstracta que fijaba igualitariamente derechos y obligaciones y encontraba su justificación en argumentos racionales imperativos”.⁷⁴

Coincido con la crítica multiculturalista de que el Estado de derecho no es moralmente neutral. Se basa en determinados valores, en una ideología concreta, en un “credo combatiente”, como lo llama Taylor.⁷⁵ Sigo con atención lo que afirma después: “El liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros generos”.⁷⁶

Es una afirmación muy fuerte pues, visto así, parece darwinismo cultural puro. ¿De dónde proviene el derecho a la autodeterminación política? ¿Qué es el derecho al reconocimiento o a la representación política? ¿Qué son y de dónde vienen los derechos humanos? Todos ellos son demandas que provienen de la misma civilización. ¿Son, entonces, de verdad incompatibles con otras culturas? Los indígenas chiapanecos han demostrado que no. Que no son patrimonio de ninguna cultura, que no pertenecen en exclusiva a nadie. Que los puede reclamar cualquiera. Los valores que encierra el Estado de derecho se impusieron, además, no sólo en función del uso de la fuerza. También se impusieron porque constituyeron un credo militante. Así se logró combatir la arbitrariedad estamental,

⁷³ Luis F. Aguilar, “Los valores sociales...”, en Juliana González, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁷⁵ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, FCE, 1993, pp. 92 y ss.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 92.

el abuso absolutista, el espanto totalitario... así se consiguió, también, la libertad de conciencia, el derecho a la libre expresión, el sufragio universal o los beneficios del Estado social. Esta no es la historia de la lucha entre el bien y el mal en términos absolutos. Es una historia compleja, preñada de contradicciones y no exenta de injusticias, pero también es la historia en la que se han hecho posibles los derechos humanos.

Ninguno de estos logros pudo haberse materializado sin ese gran proceso histórico que acabó con las desigualdades y los privilegios estamentales, y que consolidó un orden jurídico que convirtió a todos los ciudadanos en sujetos iguales ante la ley, sujetos a las mismas normas y protegidos por un poder que comenzó a limitarse a sí mismo en favor de los individuos.

Dejaba implícito en mi relato el argumento de que el orden social es anterior al Estado, en el sentido weberiano de las "afinidades electivas", entre sociedad, economía y poder político, a sabiendas de que la relación entre sociedad y Estado no sigue una sola dirección y sin ignorar las transformaciones que el Estado genera en una sociedad cualquiera. Vuelvo sobre ello porque así puedo explicar varias cosas. Entre ellas que el Estado y el orden jurídico no absorben todas y cada una de las relaciones que se dan en una sociedad. No es que en ningún lugar se haya dado una identificación total entre Estado, orden jurídico y sociedad, sino que el margen entre ellos se puede ampliar más de lo que la teoría admitiría como aceptable, en algunos países.

Aun así, no renuncio a detenerme en las conexiones que existen entre la sociedad, el Estado y el orden jurídico, por más conflictivas y paradójicas que éstas sean. Dicho de manera muy simple, reconocer que existe un orden social más amplio y complejo de lo que pueden expresar y resolver las leyes no nos conduce a considerarlas un "subproducto" de la sociedad ni justifica que se pasen por alto. Hubo leyes incluso antes de la formación del Estado, como lo confirma la existencia de ordenamientos jurídicos en sociedades preestatales y las leyes, mejor dicho, el imperio de la ley, ha caracterizado al Estado de derecho, distinguiéndolo de los Estados anteriores.

Hablaba de un renacimiento del discurso o los discursos del *iusnaturalismo* y sostengo que es eso lo que puede apreciarse hoy en la política, que puede constatarse muy bien mirando la política mexicana, por más que una elite minoritaria tenga casi resuelto dicho problema.

Existe una fuerte conexión entre el poder y el derecho y es muy complicada; por una parte, el poder puede darse fuera del ámbito jurídico, y por otra, no puede prescindir completamente de él. La discusión de los derechos humanos de tercera generación y la lucha por su recono-

cimiento se insertan bien en este esquema. Son, para algunos autores, la prueba palpable de la crisis de legitimidad democrática que vive el Estado; para otros significan la verdadera profundización de los valores libertarios e igualitarios de las democracias deseables.⁷⁷

A pesar de que esta historia sea también la historia del progresivo reconocimiento de los derechos, y de lo costosa que haya sido esta conquista para las generaciones que nos precedieron, el problema práctico aparece cuando los derechos humanos requieren de ser reconocidos, ratificados y garantizados por alguna instancia política operativa, sea o no estatal.

De esta manera, Hannah Arendt piensa la ciudadanía como el derecho a tener derechos. Según Bobbio el escollo más importante por salvar es el de cómo hacer que los valores que conforman los derechos humanos se conviertan en derechos positivos. En la actualidad la ciudadanía considera muchos más títulos de los que las garantías individuales pueden satisfacer, aunque sólo sea por la obvia razón de que la sociedad contemporánea no se parece a la de hace un siglo. Como escribe Pierre Rosanvallon, "la teoría de la inserción corresponde también a una etapa de la vida social en la cual el problema no consiste solamente en conquistar derechos, sino en hacerlos vivir como derechos reales".⁷⁸

Para Werner Becker,⁷⁹ la discusión comienza en el momento en el que se contraponen el marco de legitimación que funciona socialmente y el marco de legitimación que es declarado oficialmente. Entiende este autor que en la sociedad occidental operan varios "marcos de legitimación" y que la lucha entre ellos es inevitable, ya que se sostienen en postulados abiertamente enfrentados los unos a los otros.

Desde una perspectiva diferente, Giovanni Sartori cree que la crisis actual puede explicarse por una excesiva desconfianza, por parte de la ciudadanía, en los mecanismos de representación popular en los asuntos públicos, generada por una exageración en las demandas de los individuos y de los grupos, demandas que son, en principio, imposibles de satisfacer. Para Sartori esta es la "sociedad de las expectativas", la sociedad "toda derechos", que apunta a la pretensión de superación por parte de la sociedad, de la democracia representativa, y que postula la vuelta a la democracia total. La postura de Sartori ante estas manifestaciones, además

⁷⁷ Véase Ignacio Ara Pinilla, "Los derechos humanos de la tercera generación en la dinámica de la legitimidad democrática", en Gregorio Peces-Barba Martínez (coord.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 57-65.

⁷⁸ Pierre Rosanvallon, *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1995, p. 174.

⁷⁹ Werner Becker, *La libertad que queremos. La decisión para la democracia liberal*, México, FCE, pp. 13-43 y *passim*.

de escéptica, es temerosa de las consecuencias que podrían acarrear. Por ello critica la concepción total de los derechos, la idea de los derechos compensatorios de John Rawls, porque “queda el hecho de que una sociedad de derechos sin deberes, y también de derechos desiguales, es una sociedad desequilibrada, en un equilibrio inestable y difícil de reequilibrar”.⁸⁰ “Podría observarse además que, de este modo, estamos volviendo a los privilegios. Pero, atención: los privilegios medievales postulaban obligaciones, mientras que nuestras expectativas son privilegios sin obligaciones. Hay una gran diferencia. Y no es la única.”⁸¹

Para Robert A. Dahl estos problemas son inherentes al pluralismo democrático y pueden, en ocasiones, convertirse en fuerzas contrarias a él. Del pluralismo nacen diversas organizaciones independientes que son “altamente deseables y, al mismo tiempo, su independencia les permite ocasionar daño”.⁸²

Es una ilusión, pues, que el derecho pueda por sí solo resolver alguno de estos problemas. En la práctica, muchas negociaciones políticas se resuelven al margen y en contra del derecho establecido. Pero eso no significa que la política moderna pueda funcionar completamente a sus espaldas. El derecho y el Estado son invenciones humanas, resultados históricos de luchas y conquistas sociales, que han ganado legitimidad en nuestros días, a pesar de estar constantemente a prueba. O quizá son legítimas siempre y cuando no escapen a la vigilancia y a la discusión públicas. Pero la lucha por el reconocimiento de los derechos humanos no se podría dar sin la existencia de un derecho positivo —plasmado en un Estado de derecho— en un doble sentido. De un lado, el Estado de derecho permite, como ningún otro, la libre articulación de demandas. De otro, la misma existencia de estas demandas demuestra que quedan aún demasiadas cosas por resolver. El derecho positivo, en fin, no ha resuelto y todavía no está en condiciones de resolver los problemas que aquejan a las sociedades complejas. Pero tampoco al margen de él se pueden satisfacer las demandas de los ciudadanos de reconocimiento real a los derechos humanos. Y ese es un dato que convendría no olvidar.

⁸⁰ Giovanni Sartori, *La democracia después del comunismo*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 129 y ss.

⁸¹ *Ibidem*, p. 120.

⁸² Robert A. Dahl, *Los dilemas del pluralismo democrático. Autonomía versus control*, México, Alianza, 1991, p. 39.