

Notas sobre inclusión y exclusión en el discurso social:

# Neozapatismo y la representatividad democrática en México

Salvador Leetoy / University of Alberta

*Un Estado democrático está enfrentando constantemente nuevas cuestiones, y aspira a formar un consenso en torno a ellas, no meramente para reflejar el balance de las opiniones individuales. Una decisión conjunta que emerge de la deliberación conjunta requiere que la opinión de cada participante pueda tomar forma o ser reformada a la luz de la discusión con otros. En alguna medida, los participantes deben conocerse y entenderse entre sí. Si nunca se han visto, o realmente no pueden entenderse entre sí, ¿cómo podrían involucrarse realmente en la deliberación conjunta?*

Charles Taylor, *Democracia incluyente*.

*La dinámica de la exclusión democrática.*

## Introducción

*El* problema de la democracia en México es una falta de representatividad de facto que ni los partidos políticos, ni las instituciones del estado, ni el aparato económico-financiero solucionan. Por ello surge la necesidad de asentar un modelo democrático deliberativo que surja de una discusión pública que busque puntos de acuerdo, más que privilegiar posturas mayoritarias que no garantizan el bienestar de las minorías, es decir, que se legisle a partir de los casos en que ha habido debate y argumentación públicos, y en donde se llegue a un consenso de ideas entre ciudadanos (Cohen, 1997).

En este sentido, la democracia electoral ha sido rebasada en México —como ha sucedido en muchos otros países democráticos— pues no tiene la suficiente fuerza para convertirse en un hito de transformación *radical* del sistema político, y por consecuencia han prevalecido las desigualdades de desarrollo social: la *radicalidad* transforma sólo a través de la deliberación pública. No obstante, sería un gravísimo error negar la gran aportación de la democracia electoral, ya que por lo menos existe la posibilidad de presión política —vía la opinión pública— hacia ciertos grupos o partidos que podrían competir por el poder, y que a la postre resolverían algunos de sus compromisos por conveniencia política y su mantenimiento en las esferas gubernamentales. Sin embargo, queda claro que el sistema de partidos en México está desgastado debido a la falta de representatividad de facto que estos institutos políticos tienen.

Así pues, la democracia electoral es necesaria, pero insuficiente, ya que tiene un alcance temporal, y como sucede en la gran mayoría de las sociedades democráticas, las opciones están dadas por adelantado y no es precisamente un espíritu representativo lo que prevalece, sino por el contrario, la disputa electoral se convierte en una mera pantomima política donde lo único evidente es la lucha de grupos de poder tradicionales (sin importar que sean de

izquierda o de derecha). Como consecuencia, la democracia se convierte en el gobierno de los políticos electos, no de “la gente” (i.e. la sociedad civil en toda su extensión) como teóricamente tendría que ser (Schumpeter, 1976, pp. 284-5), anteponiéndose así agendas e intereses sectoriales o corporativistas que en nada se vinculan con la representatividad deseada por los electores.

No obstante, esta “sociedad civil” no es un cuerpo homogéneo, sino por el contrario, está conformado por diversas fuerzas ideológicas antagónicas. Primordialmente, lo social se politiza para con ello incluir a las prácticas culturales y a la vida social a un espacio de debate y discusión pública. La London School of Economics and Political Science ofrece una definición bastante útil de este concepto de sociedad civil, explicándola como:

Aquella arena donde se llevan a cabo acciones colectivas voluntarias alrededor de intereses, objetivos y valores comunes. En teoría, sus formas institucionales son diferentes de las del estado, la familia y el mercado, aunque en la práctica los límites entre el estado, la sociedad civil, la familia y el mercado son frecuentemente complejos, borrosos y negociados. Comúnmente, la sociedad civil incluye a una diversidad de espacios, actores y formas institucionales que varían en su grado de formalidad, autonomía y poder. Las sociedades civiles son frecuentemente conformadas por organizaciones caritativas, organizaciones no gubernamentales de desarrollo, grupos comunitarios, organizaciones de mujeres, órganos religiosos, asociaciones profesionales, sindicatos de trabajadores, grupos de autoayuda, movimientos sociales, asociaciones de negocios, coaliciones y grupos de defensoría (2004, mi traducción).

Así la sociedad civil surge como un espacio multidimensional que engloba diversos objetivos y aspiraciones de participación pública, siendo central la creación de condiciones de inclusión en el debate de las agendas políticas que alivie sus propios intereses. En ese tenor, lo que se configura es el papel cada

...la democracia electoral es  
necesaria, pero insuficiente, ya  
que tiene un alcance  
temporal, y como sucede en la  
gran mayoría de las sociedades  
democráticas, las opciones  
están dadas por adelantado y  
no es precisamente un espíritu  
representativo lo que  
prevalece...

vez más importante de la sociedad en la construcción de una democracia radical, en la cual se tenga un peso político fundamental en las acciones del estado, haciendo una clara división del papel que cada uno toma (estado y sociedad) dentro de este proceso democrático sin trasgresión de funciones en los campos de acción tanto estatales como civiles (Keane, 1998). El punto en este sentido es

simplemente evitar la concentración de poder para evitar abusos tanto del estado como de segmentos de la sociedad civil, por lo que la prioridad será la democratización (i.e. la apertura e inclusión de distintos actores sociales) y la deliberación (i.e. la igualdad de argumentos en el debate de las ideas) de la vida pública como meta de todo proyecto de gobernabilidad. Será pues en la extensión de las luchas democráticas a la sociedad civil en su totalidad y al estado, donde residirá la estrategia hegemónica de dicha gobernabilidad. El proyecto para una democracia plural y radical, no será otra cosa que la lucha por una máxima autonomización de esferas sociales y la multiplicación de espacios políticos en contra de la concentración de *poder y conocimiento* (Laclau y Mouffe, 1985).

Hay que agregar que la sociedad civil se crea y es continuamente construida a través de espectros ideológicos que determinarán su postura ante el *statu quo*: para mantenerlo o para cuestionarlo. Así pues, el estado no es el único sitio de opresión y antagonismo: la sociedad civil también es un terreno en disputa que muestra discrepancias entre individuos y colectividades, los cuales se encuentran en conflicto dentro de las relaciones de poder imbuídos en los sistemas

ideológicos per se, es decir, en aquel *régimen del saber* que constituye diversas *racionalidades* (Foucault, 2003, pp. 129-30), por lo que si bien la sociedad civil es el centro de toda potencialidad democrática, habría que evitar cualquier idealización de la misma. En todo caso, lo que se debe promover es la deliberación no sólo con el estado, sino de la sociedad civil en su conjunto: no como un sólo discurso,

sino como una diversidad de voces.

Sin embargo, para que estas dinámicas tengan un peso real en el debate de las esferas públicas, deben ocurrir al menos dos condiciones: que existan las condiciones de una participación real de la sociedad civil, es decir, que grupos de ciudadanos se involucren en la discusión de la toma de decisiones gubernamentales (i.e. que se politicen), y que el estado a su vez garantice un entorno político que proteja la libertad de expresión, de asociación y de asamblea.

La aspiración del movimiento Neozapatista en México parece correr en ese sentido. Su escepticismo y desconfianza en la democracia electoral del país, en concreto hacia los partidos políticos, les ha acarreado varias críticas por su falta de definición, y hay una parte de razón en éstas: el Neozapatismo no ha acabado de ofrecer una postura clara acerca de las posibilidades de la democracia electoral —con todas sus insuficiencias—, y eso puede ser interpretado como una invitación al abstencionismo, lo que sería un retroceso en un país de una tradición autoritaria, y en el cual ha predominado un estilo de democracia ateniense. En todo caso tendrían que apoyar el fortalecimiento de esta aún incipiente democracia en el tránsito a una propuesta alterna, ya que su

“(el EZLN) ha llegado a rechazar a la democracia electoral en México como elemento de transformación sistémica, ya que en el caso de las comunidades indígenas ello no se ha traducido en beneficios concretos...”

negación nos condenaría a esa *poesía del pasado* que Marx denunció en “El 18 de Brumario de Luís Bonaparte” (2001, original 1852), donde los revolucionarios podrían convertirse en los culpables del retorno de los monstruos del pasado y con ello de la instalación de autoritarismos renovados y antidemocráticos, que bajo la promesa de estabilidad y “paz social” se conviertan legalmente en gobierno, como sucedió con el mandato de Napoleón III en Francia, en el cual bajo un supuesto velo de legalidad no había más que un vulgar dictador (no hay que olvidar que el PRI fundó su autoritarismo en esta *legalidad maquiavélica*).

Si el Neozapatismo ha reaccionado ferozmente en contra de los partidos políticos ha sido más que por un problema al planteamiento teórico del sistema partidista, debido a un asunto de desconfianza a la aplicación del mismo en el contexto mexicano. Incluso ha llegado a rechazar a la democracia electoral en México como elemento de transformación sistémica, ya que en el caso de las comunidades indígenas ello no se ha traducido en beneficios concretos. Han sido claros en decir que no buscan emular ninguno de los modelos de izquierda en Latinoamérica que existen al momento en que se escriben estas líneas: ni Michelle Bachelet en Chile, ni Luiz Inacio Lula Da Silva en Brasil, ni Tabaré Vázquez en Uruguay, ni Cristina Fernández en Argentina, ni Fidel Castro en Cuba, ni Hugo Chávez en Venezuela, e incluso ni Evo Morales en Bolivia, siendo este último con quien propiamente compartirían ciertas circunstancias comunes, sobre todo la conformación de su fuerza política a través de bases indígenas. La comandancia neozapatista considera que estos gobiernos de izquierda han

llegado desde “arriba”, es decir, que nacieron a partir de una opción partidista, la cual, según el EZLN, no da ninguna garantía de cambio social al no estar conectados del todo con las bases ciudadanas. Ello, aunado a su rechazo frontal a acceder al poder político y sólo conformarse como un movimiento de conciencia, los ha llevado a declarar que el modelo

propuesto no nacerá de los partidos políticos, sino del diálogo ciudadano, siendo uno de los grupos no privilegiados más agraviados históricamente, los indígenas, quienes fungen como anfitriones al debate. El 3 de enero de 2006, en San Cristóbal de las Casas, el comandante Tacho sería bastante franco al respecto al decir que “todos y todas debemos decirles a los poderosos que no chinguen. Es necesario que nos organicemos. Llegó la hora de decir juntos ya basta, porque de los explotadores nadie nos va a defender si no somos nosotros mismos”. El mensaje que se mandaba era el mismo que constantemente se ha hecho como crítica de la democracia electoral: nuevas mayorías no siempre resultan en nuevos argumentos. Sólo la deliberación social podría proponer argumentos de peso para el cambio de las condiciones de vida de los grupos no privilegiados.

Así pues, la sociedad civil debe encontrar sus propias herramientas de representatividad, y para ello es preciso ir incorporando lo privado a lo público: las relaciones familiares, los usos y costumbres, la sexualidad, las expresiones artísticas, entre otras muchas prácticas que se consideran dentro del ámbito de lo privado, deben de ser expuestas al escrutinio público para la ampliación de sus libertades. La división frontal que históricamente se ha hecho de lo privado y lo público no siempre va en concordancia

con los intereses y libertades de distintos grupos humanos. Incluso, se llega a evitar el debate de aspectos de lo privado más por un conservadurismo autoritario que por respeto a la privacidad e intimidad de las personas. En todo caso, aislar clínicamente lo privado bajo la excusa de la protección de las libertades individuales, es también dejar marginadas prácticas sociales que son ignoradas y dejadas fuera del debate, y por tanto, fuera de la posibilidad de legislar sobre su propia condición. Sobra decir que el conservadurismo encuentra en ello un gran terreno para su imposición ideológica. El “sentido común” y la “legalidad” desde una óptica de discurso dominante, se vuelve base inamovible que el sistema jurídico toma muchas veces como verdad absoluta, y por tanto intocable. Lo único que se protege, en todo caso, es un sistema ideológico que no acepta cuestionamientos en sus prácticas y que formula leyes sin necesariamente entablar un diálogo con los gobernados, provocando lo que se comentaba en párrafos anteriores: una crisis de representatividad. Así pues, bajo sospechosas premisas de protección de lo privado y del bien común, se suelen producir los actos más aberrantes de discriminación en contra de la pluralidad de ideas.

El neozapatismo emprendió desde su inicio una lucha constante por incluir dentro del marco constitutivo el respeto de las particularidades de los pueblos indígenas, algo que antes de la insurrección prácticamente había estado conminado dentro de “lo privado”, como mero elemento autóctono y folklórico sin reconocimiento legal. Eso fue el reclamo de este movimiento: elevar sus demandas a un nivel legislativo con un alto sentido de la inclusión que ofreciera certeza jurídica a los pueblos indígenas. Siempre bajo la excusa de que se estaría cayendo en un régimen de excepción, el rechazo histórico del estado mexicano a legislar al respecto parece obedecer a un enraizado sentimiento de discriminación e indiferencia, aunado

a la incompetencia gubernamental. Los Acuerdos de San Andrés[1] serían categóricos al respecto. Dentro del documento “Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional” se lee:

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. Confirma también que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y asimilación cultural. Confirma, finalmente, que para superar esa realidad se requieren nuevas acciones profundas, sistemáticas, participativas y convergentes de parte del gobierno y de la sociedad, incluidos, ante todo, los propios pueblos indígenas.

...[S]e requiere un nuevo esfuerzo de unidad nacional, que el actual Gobierno Federal, con la participación de los pueblos indígenas y el conjunto de la sociedad, se compromete a impulsar, para que no haya mexicanos con potencialidades restringidas, que debe servir para que México se engrandezca asumiendo con orgullo la historia milenaria y la riqueza espiritual de los pueblos indígenas, y para que desarrolle a plenitud todas sus potencialidades económicas, políticas, sociales y culturales.

El conocimiento de las culturas indígenas es enriquecimiento nacional y un paso necesario para eliminar incompresiones y discriminaciones hacia los indígenas.

Más allá de que no han sido decretados y reconocidos los Acuerdos de San Andrés por el Estado Mexicano tal y como se concibieron por parte de la Comisión de Concordia y Pacificación, e incluso más allá de lo problemático que resulta la cuestión de los usos y costumbres, aquí hay un asunto bastante importante: el reconocimiento de la existencia de un sistema socio-político discriminatorio y excluyente en México, algo que los discursos de la identidad

---

[1] Ver: Acuerdos de San Andrés. (1996, 16 de febrero). Disponible en: [http://www.ezln.org/san\\_andres/acuerdos.htm](http://www.ezln.org/san_andres/acuerdos.htm).

nacional no reconocían abiertamente. Y eso es ya es avance, pues de ahí comienzan una serie de alternativas de contestación y debate que abre la posibilidad de la creación de medidas concretas de inclusión democrática dentro de parámetros ampliados de igualdad y justicia. Sin duda esa es la gran virtud de los Acuerdos de San Andrés, que ponen ante la nación una serie de puntos que el imaginario social reconocía, pero que oficialmente siempre habían sido tratados con desdén por considerarse un asunto superado por discursos nacionalistas que intentaban construir *sólo a un sujeto mexicano* –en general y sin particularidades– que se forjaba como modelo de identidad totalitario. Estos Acuerdos fueron puntuales en ese reconocimiento del fracaso del proyecto de nación acerca de la integración de los pueblos indígenas, y con ello la reapertura del debate por iniciativa del que tradicionalmente había sido un sujeto sin voz:

La marginación en que viven los pueblos indígenas y las condiciones de desventaja en las que acceden al sistema de impartición y procuración de justicia, plantean la necesidad de una profunda revisión del marco jurídico federal y estatal, a fin de garantizar el efectivo acceso de los pueblos indígenas y, en su caso, de sus integrantes a la jurisdicción del Estado, y con ello evitar una parcial impartición de justicia en detrimento de este sector de la población.

Así pues, Marion Iris Young es correcta cuando dice que el ser menos privilegiado en una nación tiene una relación directa con la posición social en términos de raza, género, grupo étnico, y cultura. Por lo que, continúa Young, los reclamos políticos sobre valores familiares o reconocimiento de minorías culturales –i.e. “lo privado”– tienen mucho más que ver con reclamos de justicia social que con cualquier otra cosa (2000, p. 497). Ante ello, resulta interesante traer al debate una de las posiciones teóricas más citadas en las últimas décadas: la teoría de justicia social de John Rawls (1971). La posición de Rawls se deriva de lo que denomina la “posición original”, la cual sigue

la tradición del contrato social desarrollado por Jean Jacques Rousseau. Rawls establece hipotéticamente que si un grupo de personas fueran ignorantes de las circunstancias sociales, económicas, culturales, históricas, e incluso del sistema moral y de valores que los determinan, estarían situados ante un “velo de ignorancia” que no les permitiría privilegiar a ningún grupo social a costas de otros. Ellos no estarían conscientes ni de su raza, sexo, edad, religión, situación económica, conocimiento, entre otros factores que forjan su identidad, por lo que difícilmente actuarían por medio de favoritismos. Esto es lo que en teoría deberían hacer los representantes de los ciudadanos (i.e. partidos políticos y el órgano legislativo *per se*) los cuales deberían forjar sus supuestos políticos desde la perspectiva de un “velo de ignorancia”, el cual no les debe permitir observar “información moral irrelevante” de los ciudadanos a quienes representan. De hecho Rawls reconoce lo irreal de la situación, pero este “experimento mental” serviría en todo caso para reflexionar alrededor de posturas de justicia que observarían dos principios elementales: uno de libertad en donde –valga la redundancia– libertades básicas se aplican por igual a todos los miembros de la sociedad sin distinción de género, religión, cultura, y cualquier otra “información moral irrelevante” para la impartición de la justicia social (i.e. libertad de expresión, de libre asociación, de libertad de culto, y todos aquellos generalmente asociados con el liberalismo y la democracia); y otro de igualdad en lo social y lo económico donde las diferencias se puedan permitir siempre y cuando beneficien a los menos privilegiados por medio de la apertura de oportunidades equitativas para todos los ciudadanos. Lo que Rawls argumenta es que se deben abrir espacios para que los menos privilegiados tengan acceso a un esquema de competencia que los pueda poner en igualdad de circunstancias con los ciudadanos privilegiados en una sociedad.

Asimismo, el pensamiento de Rawls sugiere la creación de un estado lo suficientemente activo

...Basándose en la premisa

kantiana de la madurez

*humana, Nozick argüía que los seres humanos no deben ser tratados desde la óptica de un estado paternalista que regula sus actividades de distribución económica, sino que se deben considerar como seres maduros que conscientemente están realizando transacciones, aunque alguna de las partes no salga beneficiada*

en todas las esferas de la vida pública para proveer de estas condiciones de igualdad y justicia a sus ciudadanos. Esto lo llevaría a distanciarse con perspectivas liberales conservadoras que basan su fundamento teórico de equidad y justicia a partir de un énfasis en los derechos individuales y en el debilitamiento del estado, como aquella de Robert Nozick (1974) que vendría a ser un fuerte impulso a dicha tendencia teórica conservadora. Nozick reaccionó en contra de lo que llamó patrones de distribución de justicia, los cuales actúan como principios que requieren

como condición *sine qua non* de la participación de actores gubernamentales. Es decir, lo que Nozick proponía, aunque décadas más tarde reconsideró y modificó varias de sus ideas[2], era que el estado debía mantenerse fuera de las dinámicas económicas que se daban en las transacciones entre particulares, por lo que conminaba a ese mismo estado a arenas meramente políticas y jurídicas, sin acceso a lo económico ya que lo consideraba una intromisión contra el libre intercambio de mercado y las propias libertades de los individuos. Basándose en la premisa kantiana de la madurez humana, Nozick argüía que los seres humanos no deben ser tratados desde la óptica de un estado paternalista que regula sus actividades de distribución económica, sino que se deben considerar como seres maduros que conscientemente

están realizando transacciones, aunque alguna de las partes no salga beneficiada. Esto es: las partes involucradas se encuentran en un proceso consciente y totalmente libre, sin coerción ni obligatoriedad, que se rigen por las leyes de oferta y demanda, por lo que la posición de Nozick se centra en mantener esa misma libertad sin intromisión gubernamental. El gran problema de esta perspectiva teórica es que Nozick deja el asunto de la equidad al margen del debate, es decir, no toma en cuenta las circunstancias de desventaja en las que ciertos individuos pueden estar con respecto a otros:

por ejemplo, no considera que hay elementos de prejuicio (raza, religión, sexo, posición socioeconómica, etc.) que no les permiten a individuos oprimidos estar en posibilidades de competencia.

La separación del estado con la sociedad civil ha sido uno de los asuntos más problemáticos del liberalismo clásico, fundado en los derechos individuales, por lo que el estado es convertido en un instrumento de validación de las garantías individuales, pero que pone en segundo término a los derechos colectivos. Ante ello, los principios democráticos de igualdad y soberanía popular son muchas veces contrapuestos como conceptos antagónicos, incluso polarizando la discusión: se privilegia la concepción de los derechos individuales mientras los colectivos o comunitarios no son tomados en cuenta, como si pudiesen estar

[2] Ver: Nozick, R. (1989). *The examined life: philosophical meditations*. New York: Simon and Schuster.

*...lo que debe prevalecer es más bien un estado que ponga individualidad y colectividad en la misma balanza, donde pueda ser debatida al mismo tiempo la autodeterminación de los pueblos y los derechos individuales de los miembros de la nación...*

desvinculados. Décadas más tarde, Rawls (1993) revisaría su propia obra y reflexiona sobre el concepto de consenso superpuesto y razón pública, en los cuales incluye una visión plural de puntos comunes entre distintas doctrinas de pensamiento, tratando con ello de llegar a un acuerdo en el debate de las diferencias, enfatizando con ello una mayor participación de la sociedad civil y un diálogo directo con el estado: a partir de la “posición original” se buscarían los preceptos que concilien dichas diferencias de pensamiento (culturales, religiosas, filosóficas, etc.) con ello enfatizando el uso de mecánicas procedimentales –al igual que Habermas (1996)- para llegar a y mantener el consenso en derechos y libertades civiles.

Así pues, las sociedades modernas aún se siguen debatiendo en la posibilidad de conciliar lo individual con lo colectivo, es decir, por un lado el respeto del individuo como individuo, y al mismo tiempo la valoración de sus vínculos con su vida comunitaria (Foucault, 2003, p. 129). No hay que olvidar que las libertades individuales, o más bien la *homologación de la individualidad* bajo el unilateralismo de discursos dominantes, muchas veces están más dirigidas a funcionar como base ideológica de legitimación de un sistema jerárquico y elitista, que como una real defensa del “individuo” en todas las esferas. En ello se basan posturas conservadoras, como la de Nozick, para justificar la desigualdad.

Aquí lo que debe prevalecer es más bien un estado que ponga individualidad y colectividad en la misma balanza, donde pueda ser debatida al mismo tiempo la autodeterminación de los pueblos y los derechos individuales de los miembros de la nación. En

esa misma línea, Laclau y Mouffe (1985) basados en el concepto de democracia radical, afirman que el fortalecimiento de luchas democráticas específicas requiere de la expansión y proliferación de espacios de expresión para todos los antagonismos presentes en una sociedad, siempre y cuando se basen en los conceptos de libertad e igualdad. Así pues, estos autores comentan que:

La idea de derechos “naturales” anteriores a la sociedad –y de hecho también la falsa dicotomía individuo/sociedad- debería ser abandonada... Nunca es posible definir aisladamente los derechos individuales, sino sólo en el contexto de relaciones sociales que determinan posiciones subjetivas. Como consecuencia, siempre será una cuestión de derechos que envuelva a otros sujetos que participan en la misma relación social. En este sentido es que la noción de ‘derechos democráticos’ debe ser entendida, como aquellos derechos que sólo pueden ser ejercidos colectivamente, y que supone la existencia de derechos iguales para otros (p.184, mi traducción).

Charles Taylor por su lado, hace una férrea crítica a ciertas posiciones liberales que engloban una política de igualdad donde todos los ciudadanos son regulados bajo una misma óptica, sin distinciones. Lo problemático de estas perspectivas, según Taylor, es que es “inhospitalaria a la diferencia porque (a) insiste en la aplicación uniforme de reglas definiendo derechos sin excepción y (b) desconfía de los objetivos colectivos” (1994, p. 61). Así pues, la crítica va encaminada a la poca flexibilidad legislativa de esta interpretación del liberalismo en torno a su aplicación en distintos contextos culturales. Ante ello, Taylor opta por una versión moderada que centra sus

ambiciones legislativas precisamente en la preservación del derecho a la diferenciación y del respeto a las metas colectivas. Es decir, Taylor avala a un tipo de democracia procedimental que reconozca las diferencias colectivas, uno en que sea posible “pesar la importancia de ciertas formas de trato uniformes en relación a la importancia de la sobrevivencia cultural, y optar en algunas ocasiones por este último” (p. 61).

Como es claro, esta perspectiva crítica principalmente la tendencia de varios liberales en centrar las libertades ciudadanas precisamente en el individuo, como si éste no fuera también un producto de su interactividad social. Por ello, Taylor reacciona diciendo que los derechos colectivos no pueden ser restringidos a una versión universal del individuo. No obstante, parece ser que también los anhelos colectivos pueden ser uniformizados, y en ese sentido Taylor parece caer en la contradicción de su propia crítica: si bien resulta atractiva su perspectiva en torno a una versión más dinámica y deliberativa de democracia, da la impresión que su posición no deja lugar a la disensión individual con respecto al grupo, es decir, parecería que Taylor ve a los grupos humanos como formaciones bien delimitadas en lo social en donde hegemónicamente se defiende *esa identidad*. Así pues, sería problemático desde esta óptica poder deliberar con respecto a las fronteras entre lo tradicional y lo nuevo, entre los límites de una interacción cultural fundada en la intersubjetividad o en la presión de relaciones de poder, etc. Ante ello, lo que sería necesario es una definición más clara en torno a la influencia cultural que se ejerce entre distintas

...lo que hay que evitar es la conformación de un proyecto de nación que responda al autoritarismo con autoritarismo. La delegación del poder a las esferas civiles es un asunto de suma importancia y vital para la vida democrática de las naciones, para con ello evitar la polarización hegemónica...

identidades, no tanto en el hecho de que si existe o no dicha influencia (y en qué grado), sino bajo en qué circunstancias se dan y qué relaciones de poder están en juego, por lo que un análisis ideológico postestructuralista es necesario, por más que Taylor desprecie a corrientes teóricas que denomina como posturas “neo-Nietzscheanas a medio cocinar” derivadas del pensamiento de Foucault o Derrida, y las cuales son observadas con recelo por

Taylor por considerar que son condescendientes con respecto a la lucha de las culturas por el reconocimiento y el respeto, y que suponen a los juicios de valor como meras trasgresiones de estructuras de poder (p. 70).

En todo caso, lo que hay que evitar es la conformación de un proyecto de nación que responda al autoritarismo con autoritarismo. La delegación del poder a las esferas civiles es un asunto de suma importancia y vital para la vida democrática de las naciones, para con ello evitar la polarización hegemónica. Esta contestación y competencia por el poder debe estar sujeto a un control mutuo: el estado controlado por la sociedad, y la sociedad controlada por el estado. Por tanto, una legislación orientada a velar por la autodeterminación de los pueblos debe de encontrar puntos moderados de negociación: ni autonomía plena, ni sumisión absoluta. La creación de una normatividad de excepción puede acarrear una inestabilidad de definiciones legislativas, haciendo ambigua la vida social y política tanto en los ámbitos comunales como nacionales; es decir, si bien hay que pugnar por el respeto y el derecho a la diferenciación comunitaria, también hay que pensar en posibilidades

de disensión dentro de ese *espacio comunitario*. Este es el tema de temas que no han podido conciliar ni perspectivas democráticas liberales ni comunitaristas, y que se halla en el centro del debate dentro de los derechos de libre determinación identitaria. Ubicar los anhelos libertarios humanos sólo en lo colectivo o en lo individual, será perder de vista una serie de puntos intermedios que deben de ser contextualizados cultural e históricamente para llegar a acuerdos que permitan el derecho de las comunidades a determinar sus formas culturales sin problemas de represión ideológica, así como el derecho de los individuos a cuestionar dichas formas. En la hibridación estará la respuesta, no en un dogmatismo sin concesiones que niegue ser cuestionado y que se observe como verdad absoluta. Eso nos lleva a un fundamentalismo sin salida que olvida, como correctamente dice Taylor, que también el liberalismo es un credo en competencia (p. 62). Aquí nuevamente resulta útil el pensamiento de Habermas (1999) quien afirma:

Desde el punto de vista de Kant y Rousseau, la autodeterminación democrática no tiene el sentido colectivista y al mismo tiempo exclusionista de la suposición de la independencia nacional y de la realización de un carácter nacional único. En su lugar, éste tiene el sentido inclusionista de autolegislación que envuelve a todos los ciudadanos por igual. Es inclusivo en tanto que tal orden político se mantiene a sí mismo abierto a la protección por igual de aquellos que sufren de algún tipo de discriminación y la integración del marginal, pero sin enjaularlos en la uniformidad de una comunidad étnica homogenizada. En esta conexión el principio de voluntariedad es crucial; que los ciudadanos pertenezcan al estado es una función al menos de su acuerdo implícito. Mientras que el entendimiento sustantivo de la soberanía nacional asume una interconexión esencial entre la “libertad” y la independencia externa de su gente, el entendimiento procedimental conecta a la soberanía con la autonomía privada y pública otorgada por igual a todos aquellos dentro de una asociación de sujetos legales libres e iguales. Dado

el reto que nos confronta ahora, quiero decir que la importancia comunicativa del republicanismo es más apropiada que las concepciones de nación, estado de derecho y democracia propias de perspectivas etnonacionales o incluso a aquellas comunitaristas (139-49, mi traducción).

Por su lado, Amartya Sen (1985) reacciona contra el utilitarismo de estado, cuando establece su concepto de “capacidad humana”. Lo interesante de este concepto es que más que enfocarse en la evaluación de los gobiernos en términos meramente de lo que pueden ser llamadas libertades finales –i.e. lo que Sen define como el enfoque utilitario– ello se debe realizar en términos de las posibilidades para alcanzar esas libertades –i.e. lo que Sen denomina como el enfoque de capacidad (*capacity approach*). Es decir, lo que aquí se establece es que hay condiciones políticas, económicas y culturales que facilitan o impiden el desarrollo igualitario de los ciudadanos dependiendo de las circunstancias sociales que los definen; por tanto la causa primaria del estado estará definida por su lucha en contra de estas circunstancias que no permiten el desarrollo pleno de las potencialidades individuales y colectivas. Por ejemplo, en términos electorales, más importante que garantizar el derecho al voto, el estado debe canalizar todas sus fuerzas para que los ciudadanos tengan la capacidad de ejercer un voto razonado, es decir, por medio del sistema educativo, abriendo canales ciudadanos de debate, promoviendo la libertad de expresión, facilitando la logística electoral fuera de trabas burocráticas, etc. De nada servirán las elecciones libres si los votos se ven contaminados por la coerción, la manipulación o la desinformación. En ese mismo sentido va el pensamiento de Laclau y Mouffe (1985) cuando sostienen que desde la óptica de la tradición socialdemócrata, “la libertad es “la ‘capacidad’ para hacer ciertas selecciones y mantener abiertas una serie de alternativas reales. Es por eso que la pobreza, la falta de educación, y las grandes disparidades en las condiciones de vida son ahora consideradas

como ofensas en contra de la libertad” (p.172, mi traducción).

Por tanto, la propuesta de Sen incorpora una serie de preceptos que Rawls deja planteados de manera abstracta, para equiparar de una forma más clara las condiciones de igualdad y libertad que deben ser trazados en la esfera pública. En esa misma línea, Crawford Brough Macpherson (1973) establece que el utilitarismo ha producido un estilo de teoría política donde los individuos son vistos como meros consumidores, por lo que existe la impresión de que por medio de la satisfacción de necesidades de adquisición de bienes se va a llegar al pleno desarrollo humano. Por ello, Macpherson reacciona criticando este enfoque

y sugiere en su lugar que la teoría política se ajuste más bien a una perspectiva donde los individuos sean productores y ejecutores de sus propias capacidades, con ello promoviendo participación ciudadana activa en democracia donde el fin perseguido sea la posibilidad y capacidad de estos ciudadanos de acceder a procesos *de facto*, no sólo *de iure*, vinculados a su autodeterminación y a su autorrealización.

El problema es cuando la democracia se vuelve rehén de ciertas interpretaciones que “naturalizan” fenómenos de subordinación. En ese sentido, el concepto de igualdad se puede transformar en un sen-

...más importante que  
garantizar el derecho al voto,  
el estado debe canalizar todas  
sus fuerzas para que los  
ciudadanos tengan la  
capacidad de ejercer un voto  
razonado, es decir, por medio  
del sistema educativo,  
abriendo canales ciudadanos  
de debate, promoviendo la  
libertad de expresión,  
facilitando la logística electoral  
fuera de trabas burocráticas,  
etc. De nada servirán las  
elecciones libres si los votos se  
ven contaminados por la  
coerción, la manipulación o la  
desinformación...

timiento exclusionista que puede llegar a conformar una “democracia ateniense”, donde no todos son “invitados” a ser ciudadano en el estricto sentido de la palabra, es decir, se crean jerarquías de ciudadanía. Por ejemplo, en el caso de México, el problema es, como menciona Leopoldo Zea (1976) que “el liberalismo y la democracia continúan estando muy lejos de sus modelos; no son otra cosa que nombres con los cuales se siguen ocultando viejas formas de gobierno. Las mismas fuerzas coloniales continúan ejerciendo su predominio, aunque haya cambiado de lengua y ropaje” (p. 86).

No hay que olvidar, por otro lado, que la idea de la ciudadanía es en sí misma una idea radical que cambió los patrones de socialización con el

nacimiento del concepto de nación. Ese radicalismo sin embargo fue difuminándose con el paso de los años hasta convertirse en una idea moderada que no conserva en muchos casos su sentimiento original de inclusión. Al respecto, dice Wallerstein (2004) que ser ciudadano

significaba tener el derecho a participar, al mismo nivel que otros ciudadanos, en las decisiones básicas del estado...[S]ignificaba que no había personas con estatus más alto que el de ciudadano... [S]ignificaba que todos eran aceptados como personas racionales, capaces de tomar decisiones políticas. La consecuen-

cia lógica del concepto de ciudadano fue el sufragio universal. Y como sabemos, la historia política de los siguientes 150 años fue una constante expansión del sufragio país por país. (p. 51, mi traducción).

No obstante, lo que sucedió fue que lo que era en principio un elemento de cohesión social e inclusión, en la práctica no erradicó prácticas de discriminación, por lo que a pesar de la posibilidad radical de esta idea, lo que en el mundo aún subsiste, en menor o mayor grado, es un régimen de privilegio que sigue forjándose a través de discursos dominantes. Por tanto, lo que en primera instancia puede ser visto como un problema político, en realidad es un problema ideológico donde prácticas de exclusión hacen que la participación democrática se convierta sólo en una buena intención, pero sin aplicación real. Por ello, la democracia, vía las esferas públicas, debe de constituirse también a sí misma como un espacio de resistencia, lo que podría llamarse *agencia democrática*, que opere como catalizadora de la participación social e inclusión igualitaria. Para lograrlo, el primer paso es reconocer las prácticas de discriminación y la necesidad del entendimiento, por medio del diálogo, de las diferencias culturales prevalecientes en la nación: no a través del aislamiento cultural o de la supresión de las diferencias, sino a través de la *integración de todas esas diferencias* como elementos constructores de un proyecto de nación multicultural. Es por eso que las demandas presentadas en los Acuerdos de San Andrés representan una posibilidad para esa integración: no para acordarlas en su conjunto, pero sí para atenderlas y discutir las. Esto puede iniciar a través de los propios aparatos ideológicos de estado en un sentido subversivo, es decir, contrario al mantenimiento del *establishment*, se puede emprender una serie de presiones al estado para que la lucha hegemónica se dé dentro de él mismo, no en su exterior: el aparato ideológico de estado sería un espacio más en competencia donde los antagonismos estarían en disputa para lograr un mayor grado de poder ciudadano.

El sistema educativo sería uno de esos lugares idóneos en competencia. Por eso no es extraño que los Acuerdos de San Andrés hayan enfocado varias de sus baterías a la modificación de la enseñanza en México en términos de la construcción de un programa más plural. En el apartado de “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”, se establecen los siguientes puntos con respecto al conocimiento y al respeto a la cultura indígena:

Se estima necesario elevar a rango constitucional el derecho de todos los mexicanos a una educación pluricultural que reconozca, difunda y promueva la historia, costumbres, tradiciones y, en general, la cultura de los pueblos indígenas, raíz de nuestra identidad nacional.

El Gobierno Federal promoverá las leyes y las políticas necesarias para que las lenguas indígenas de cada estado tengan el mismo valor social que el español y promoverá el desarrollo de prácticas que impidan su discriminación en los trámites administrativos y legales.

El Gobierno Federal se obliga a la promoción, desarrollo, preservación y práctica en la educación de las lenguas indígenas y se propiciará la enseñanza del escrito-lectura en su propio idioma; y se adoptarán medidas que aseguren a estos pueblos la oportunidad de dominar el español.

El conocimiento de las culturas indígenas es enriquecimiento nacional y un paso necesario para eliminar incomprensiones y discriminaciones hacia los indígenas.

La potencialidad de un conflicto dentro del concepto de cultura nacional, radica en el hecho de que si no muestra elementos de tolerancia y respeto ante la diferenciación de prácticas, se puede caer en un etnocentrismo dogmático que jerarquiza a grupos humanos en un espectro simplista del “nosotros” y “ellos”. Todas las formas de discriminación y categorización cultural son emanadas de la ignorancia. El acentuarlas sólo abrirá más la brecha cultural y el engendramiento de odios y violencia que buscarán la más mínima excusa para manifestarse. Un movimiento subversivo puede ser

aplastado, pero si no se extirpa la raíz del mal dentro de las ideologías de discriminación, volverán a presentarse a la vuelta del tiempo.

La lucha emprendida por el Neozapatismo crea a un sujeto cultural que funge como un recordatorio de esa inestabilidad nacional, o más bien dicho, de esa historia oficial que mistifica al indígena y lo desaira al mismo tiempo. En ello radica la importancia del neozapatismo como movimiento: el Ejército Zapatista ha (re)abierto un debate que siempre había estado ahí, pero que sigue sin ser atendido: la inclusión fáctica y real del sujeto indígena al proyecto de nación. La discriminación sólo puede ser eliminada a través de un proceso de inclusión,

sin regateos, que sea lo suficientemente sensible a las diferencias de los distintos grupos que habitan la nación, así como al respeto de su legado cultural. Asimismo, los reclamos de autonomía deben dirigirse a la inclusión, no a la secesión, por lo que deben de ser incorporados legislativamente a manera de apertura de libertades de lo hasta ese momento no privilegiado.

Así pues, es preciso mencionar que es la democracia, sin exclusiones ni condiciones de membresía, la que puede ofrecer posibilidades de cambio: la deliberación entre sujetos que reconozcan, toleren y respeten sus diferencias culturales, pero que se observen como iguales, es el único camino a seguir. ●

## *Neozapatism and the democratic representativity in Mexico*

Salvador Leetoy

*This essay presents a series of discussion elements on the concepts of equality and justice in democratic societies in order to analyze the specific role of neozapatismo in its demands for the integration of indigenous groups into the political, social and economical agenda of contemporary Mexico. Therefore, it discusses the insufficiency of electoral democracy to forge structural changes that ease the serious representativity deficit of political parties. For this reason, there is an urge to move towards a model of radical democracy that integrates the most diverse social actors –especially non privileged minorities–, and that observes social antagonisms as an issue for debate and discussion among citizens with no distinctions, avoiding a priori contempt between these social actors. ●*

---

### Bibliografía

- COHEN, G.A. (1997). Deliberation and democracy legitimacy. In J. Bohman and W. Rehg (eds.), *Deliberative democracy: Essays on reason and politics* (pp. 67-72). Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- FOUCAULT, M. (2003). *The essential Foucault. Selections from the essential works of Foucault 1954-1984*. (P. Rabinow and N. Rose, Eds.). New York: The New Press.
- HABERMAS, J. (1999) *The inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. (C. Cronin and P. De Greiff, Eds.) The MIT Press: Cambridge, Massachusetts.
- (1996). *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. (W. Rehg, Trans.). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- KEANE, J. (1998). *Civil society: old images, new visions*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- London School of Economics. (2004, March 1). *What is civil society?* Retrieved April 13, 2006, from [http://www.lse.ac.uk/collections/CCS/what\\_is\\_civil\\_society.htm](http://www.lse.ac.uk/collections/CCS/what_is_civil_society.htm)
- LACLAU, E. & MOUFFE, CH. (1985). *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. (W. Moore and P. Cammack, Trans.). London: Verso.
- MACPHERSON, C. B. (1973). *Democratic theory: essays in retrieval*. Oxford: Clarendon Press.
- MARX, K. (2001) *The eighteenth brumaire of Louis Bonaparte* [electronic resource]. London: The Electric Book Company. (Original work published 1852).
- NOZICK, R. (1989). *The examined life: philosophical meditations*. New York: Simon and Schuster.
- (1974). *Anarchy, state, and utopia*. New York, Basic Books.
- RAWLS, J. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- SCHUMPETER, J. A. (1976). *Capitalism, socialism, and democracy* (5th ed.). London: Allen and Unwin.
- SEN, A. (1985). *Commodities and capabilities*. Amsterdam, New York: North-Holland.
- TAYLOR, C. et al. (1994). Identity, authenticity, survival: Multicultural societies and social reproduction. In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. (pp.149-164). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- WALLERSTEIN, I. (2004). *World-systems analysis: an introduction*. Durham: Duke University Press.
- YOUNG, I. (1996) Political Theory: An Overview. In R. Goodin and H. Klingemann. *A New Handbook of Political Science*. (pp. 479-502). Oxford, U.K.: Oxford University Press.
- ZEA, L. (1976). *El Pensamiento Latinoamericano*. México: Ariel Seix Barral