



## **Negri por Zapata: el poder constituyente y los límites de la autonomía \***

José Rabasa

El mural *Vida y sueños de la cañada Perla* pintado sobre la fachada de la Casa Municipal de la comunidad de Taniperla, Chiapas, fue destruido por la seguridad pública y el ejército mexicano el 11 de abril de 1998 en un esfuerzo por neutralizar el poder constituyente que se había materializado en el municipio autónomo Ricardo Flores Magón.<sup>[1]</sup> Junto a Emiliano Zapata, a caballo y con fusil alzado, figura Ricardo Flores Magón, de traje y armado de cartucheras, el líder anarco-comunista y teórico de la revolución, quien representaba el ala más radical de la insurrección de 1910. Las palabras "Para la lucha actividad actividad actividad es lo que demanda el momento" vienen del último ensayo de Flores Magón en *Regeneración*, el órgano informativo del Partido Liberal Mexicano que proponía la insurrección armada como la única forma de destruir al capitalismo.<sup>[2]</sup> El morral sobre el hombro lleva escrito el título de *Regeneración*, así como el nombre de la otra publicación revolucionaria del Partido Liberal Mexicano, *El Ahuizote*; las semillas de la rebelión, las letras de la palabra *libertad*, giran sobre su mano izquierda. Este último manifiesto de Flores Magón, dirigido a "La Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano, a los miembros del partido, a los anarquistas de todo el mundo y a los trabajadores en general", fue escrito en Los Ángeles, California, y publicado en *Regeneración* el 16 de marzo de 1918. *Regeneración* fue clausurado para siempre el 21 de marzo de ese mismo año. A raíz de este manifiesto Flores Magón y su asociado Librado Rivera fueron encarcelados en la penitenciaría federal de Leavenworth, Kansas, con condenas a veinte y quince años de cárcel respectivamente. Flores Magón murió cuatro años más tarde, el 20 de noviembre de 1922. En el mural, Flores Magón preside a manera de un fantasma cuyos ideales han prevalecido más allá de su muerte.

La expropiación zapatista de haciendas y fábricas en el estado de Morelos durante la revolución, así como el lema "La tierra es de quien la trabaja", ejemplifican la teoría de la acción directa de Flores Magón: la toma inmediata de los medios de producción. De hecho, Zapata implementó las tomas independientemente de los escritos de Flores Magón y del programa del Partido Liberal. Fue después de las tomas zapatistas que Flores Magón entró en contacto con las fuerzas de Zapata, llevándolas a cambiar el que había sido su lema reformista "Justicia, Libertad y Ley" al llamado revolucionario de "Tierra y

Libertad", una posición más consistente con los aforismos revolucionarios de Flores Magón: "El verdadero revolucionario es un ilegal por excelencia"; "La ley conserva, la revolución renueva"; "Los revolucionarios tenemos que ser forzosamente ilegales. Tenemos que salirnos del camino trillado de los convencionalismos y abrir nuevas vías" (Bartra, 1972: p. 282). Marcos y los zapatistas en Chiapas confrontan la difícil situación de abogar por la revolución, de inventar nuevas vías de cambio y de sensibilidad, y a su vez desarrollar argumentos políticos para una transformación de la Constitución mexicana que reconocería la autonomía de los pueblos indígenas de Chiapas y México: el reconocimiento del derecho a gobernarse con sus propios sistemas normativos, a desarrollar sus propias culturas y lenguas, y a controlar la explotación de los recursos naturales que se encuentran dentro de sus territorios.

Los acuerdos de San Andrés, firmados por los zapatistas y el gobierno federal en febrero de 1996, comprometían a éste a reconocer el derecho a la libre determinación y a la creación de comunidades, regiones y pueblos indios autónomos, derecho ya no limitado a las comunidades individuales. La definición de los indios como pueblos es central a la Convención 169 de pueblos indígenas y tribales (1989) de la Organización Internacional del Trabajo firmada por el gobierno de México.<sup>[3]</sup> Las regiones y los pueblos indígenas autónomos continúan siendo parte de la nación mexicana, pero pueden determinar el uso de los recursos naturales, las infraestructuras de comunicación que el gobierno se compromete a darles, la transferencia de estaciones de radio administradas por el Estado y la promoción del conocimiento de las culturas y las lenguas indígenas a nivel nacional -todas las escuelas de la federación incluirían las lenguas y culturas indígenas en los planes de estudio. Estas transformaciones de la definición de la nación mexicana en el artículo 4º de la Constitución establecen, paradójicamente, una autonomía frente al dominio de las estructuras estatales. Digo paradójicamente ya que más allá de un "efectivo acceso a la jurisdicción del Estado", como lo especifica el artículo 4º, se reconoce la no injerencia del Estado en las prácticas de sus sistemas normativos.

En 2001 el Congreso de la Unión aprobó una versión de los acuerdos que resultó inaceptable tanto para los zapatistas como para el Congreso Nacional Indígena. Se aprobó una versión aún más restringida que la que había formulado el expresidente Ernesto Zedillo. La propuesta de ley para la modificación del artículo 4º logró pasar al ser aprobada por las dos terceras partes de los congresos estatales. Si bien es importante continuar impugnando y denunciando las acciones del Congreso y del presidente Fox, quien muy bien podría haber vetado la iniciativa de ley, el objetivo de este ensayo es el de generar una crisis dentro del discurso de la autonomía -afilar las armas de la crítica para una crítica de las armas.

Encontramos una tensión, quizá una paradoja, una aporía, en los ideales revolucionarios zapatistas y el llamado a una transformación del Estado. Una tensión que, según Negri, ha perseguido a la teoría política y a la *praxis* revolucionaria en occidente desde Maquiavelo -una tensión entre el poder

constituyente, que por definición existe fuera de la ley, y la voluntad de controlar y domesticar la pasión revolucionaria de la multitud en un concepto coherente de pueblo. La forma más común de control aboga por la institucionalización de una Constitución y la entrega del poder de la multitud a una forma representativa de gobierno: la república constitucional, el Estado soviético, la democracia parlamentaria. El proyecto de transformar la Constitución mexicana dentro de un proceso revolucionario manifiesta una aporía entre una transformación de la Constitución, que permitiría el ejercicio del poder constituyente, y la institucionalización de los cambios en la Constitución, que exigiría la subordinación de la multitud a un estado de ley. Los teóricos del derecho constitucional se enfrentan a una paradoja según el enunciado de Émile Boutmy: "El poder constituyente es un acto imperativo de la nación que no surge de ningún lado y que organiza la jerarquía del poder".<sup>[4]</sup> La frase de Boutmy, "que no surge de ningún lado y que organiza la jerarquía del poder", expresa la paradoja -si no la contradicción- de la autonomía en la fundación del poder y la soberanía. La soberanía en sí misma, como lo precisa Negri, está en oposición al poder constituyente: "La fuerza constitutiva nunca acaba en el poder, ni la multitud tiende a devenir totalidad, es más bien un ensamblaje de singularidades, una multiplicidad abierta".<sup>[5]</sup> Es precisamente la fuerza constitutiva la que diferencia "el paradigma constitucionalista [que] siempre se refiere a una 'constitución mixta', a la mediación de la desigualdad, y que por lo tanto es un paradigma no democrático" del "paradigma del constituyente [que] es una fuerza que explota, rompe, interrumpe, disloca cualquier equilibrio preexistente y cualquier posible continuidad" (Negri, 1992: p. 20). Es más, para Negri "la revolución es necesaria, tan necesaria como lo es la necesidad de ser moral, de constituirse a uno mismo éticamente, de liberar el cuerpo y la mente de la esclavitud, y el poder constituyente es el medio para lograr este fin" (ibid., p. 35). Con estas citas no estoy aquí resumiendo, sino más bien suprimiendo la crítica de Negri a una serie de teóricos que van de Max Weber y Carl Schmitt a Hannah Arendt y Jürgen Habermas.

Existe una cualidad aforística en Negri que permite citarlo independientemente de su crítica al constitucionalismo. *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno (El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad)* consiste en una serie de estudios sobre el poder constituyente: "el pueblo armado" de Maquiavelo, "el descubrimiento de las determinaciones materiales en las relaciones de poder" en Harrington, "la renovación americana del constitucionalismo clásico y la ideología francesa de la emancipación social", y "el impulso igualitario del comunismo y el espíritu emprendedor de los bolcheviques" (ibid., p. 47). Negri precisa que su proyecto no es ni una genealogía ni una arqueología del poder constituyente, sino una hermenéutica de una facultad de la humanidad:

Está claro que cada una de estas empresas descubrirán su significado a partir de una serie de acontecimientos que las definen individualmente. Pero también es cierto que el significado de cada uno de estos acontecimientos está inscrito en la conciencia de cada uno de nosotros y está grabado en nuestro ser porque de alguna manera lo ha determinado (ibid.).

Por "nosotros" debemos entender todas las subjetividades que participan de los procesos políticos que llevan la marca de estos acontecimientos en la historia euroamericana; me arriesgo a decir que dicha historia afecta la totalidad de los sujetos que se ocupan de una manera u otra de las prácticas y los discursos políticos de occidente. Esta presencia generalizada de occidente hace paradójica cualquier distinción de un no occidental fundado en una oposición binaria. De hecho, debemos entender este biculturalismo "forzado" (la coexistencia de occidente y lo no occidente en una misma cultura y subjetividad) como un habitar en mundos múltiples liberados y, de ahí, resistir la reducción de lo no occidental a variantes del fenómeno "europeos en otras partes" (*European elsewhere*), por más productiva que pueda resultar esta categoría (Taussig, 1997). Los estudios particulares de Negri sobre la teoría política euroamericana son casos individuales que a su vez tienen una dimensión universal. La universalidad viaja y se incorpora a otras latitudes, pero nunca se da como universalidad pura. En principio, el concepto de poder constituyente es histórico únicamente cuando es pensado en la materialidad de sus configuraciones históricas y sociales concretas. Como tales, sus manifestaciones siempre serán específicas a sujetos y situaciones que no podrán ser agotados por la historia política euroamericana.

Si bien los acontecimientos pertenecientes a la historia de occidente son determinantes, la multiplicidad de la fuerza constituyente acarrea la singularidad de la experiencia y la fuerza de las luchas concretas. Las historias específicas del poder constituyente, como en el caso de las luchas indígenas en Chiapas, también articulan otros discursos diferentes a los de la teoría política y la historia euroamericana. Esta otredad -que no debemos reificar como el Otro, sino postular como una otredad, a la manera que lo son la revolución, lo imposible y lo innumerable- exige que no sólo demos razón de los indios, hablando en los términos y los lenguajes de occidente, sino también que hablemos sobre "el occidente, sus revoluciones y sus discursos" en las lenguas (y los lenguajes) de las tradiciones discursivas indígenas.<sup>[6]</sup> Al leer a Negri por Zapata necesitamos rendir cuenta del pasado y el presente colonial indígenas, de los límites del concepto de la autonomía y, sobre todo, de la necesidad de pensar la autonomía más como un proceso que como un Estado actualizado o por actualizarse en una resolución constitucional.<sup>[7]</sup>

Una aclaración: el título de este ensayo, "Negri por Zapata", inevitablemente nos remite a la estrategia retórica de leer el norte por el sur en una subversión del predominio que el pensamiento europeo ha ejercido sobre el resto del mundo -el así llamado Occidentalismo.<sup>[8]</sup> La reducción del pensamiento euroamericano a una Cultura homogénea y estática -la mayúscula en Cultura reproduce a la de Occidentalismo- borra toda diferencia en occidente y reduce la dinámica de la identidad cultural de occidente a una relación con lo no occidental, si es que esta distinción bien definida aún tiene validez en términos geopolíticos. Este modelo inevitablemente delimita la identidad de lo no occidental a la subversión, a la transculturación y a la apropiación de occidente. La dialéctica hegeliana del amo y el esclavo ha facilitado un lenguaje para entender el dominio colonial y su transgresión. Aunque esta exportación del lenguaje hegeliano haya dado modalidades poderosas de

resistencia, no existe sin embargo ninguna razón para limitar las identidades tanto de occidente como de no occidente a marcos conceptuales en los que cada uno se defina en oposición al otro -a la manera de las políticas de la identidad y la diferencia. Vale recordar que Hegel concibió su dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu* con ejemplos exclusivamente europeos, cuya historia consiste en una serie de superaciones "profesorales". Su aplicación a la historia del colonialismo constituye, por tanto, una extrapolación ajena; incluso, podríamos imaginar la dialéctica en términos de una cultura indígena en la que el discípulo sobrepasa al maestro. Este ejemplo sugiere la iniciación de un sujeto indígena a saberes que no tienen nada que ver con occidente. Es más, podemos concebir a un sujeto indígena asistiendo a un seminario sobre la *Fenomenología*, siguiendo los desenvolvimientos de las figuras pero sin llevar a cabo una interiorización de las categorías que lo constituirían como un sujeto colonizado, sino más bien entendiendo las categorías en sus términos europeos. Podría encontrar en el *corpus* hegeliano referencias ofensivas a las culturas no occidentales y quizá desecharlas como limitaciones de Hegel sin sentir la urgencia de contradecirlo, o incluso de burlarse de la superficialidad de aquellos que habiendo sido formados en el pensamiento occidental reducen a sus filósofos a enunciados eurocéntricos. Este sujeto indígena muy bien podría admirar y practicar el pensamiento euroamericano y encontrar absurdos a aquellos euroamericanos que buscan inventar pensamientos alternativos de corte nativista. Por otro lado, también podemos imaginar a un sujeto euroamericano con pensamientos, preocupaciones y horizontes de significado y libertad ajenos a una necesidad de diferenciarse en oposición a las culturas no europeas. De ahí que diferentes horizontes de significado y revolución se puedan encontrar, dialogar entre sí y enriquecerse mutuamente, sin establecer relaciones jerárquicas.

Tengamos la libertad de pensar a Negri sin la obligación moral de subvertirlo, de apropiarlo e incluso de transculturarlo. Es decir, sin una obligación transculturadora que fuera más allá del hecho de que hacerlo viajar a otras latitudes y realidades sociales ya implica una transformación de su pensamiento -transformación que sin embargo debemos ver como integral al propio pensamiento de Negri. Podemos pensar el occidente con Negri, estar o no de acuerdo con él, sin sentirnos atados ni limitados por su pensamiento; por lo tanto, sin sentirnos presionados a declarar nuestra autonomía. Pensar a Negri sin aplicarlo se mantiene como una posibilidad (a mi parecer, la aplicación de la teoría equivale a un pensamiento inerme) pero, más allá de pensar su tradición, se da la posibilidad de una reflexión sobre Negri y el occidente en términos no occidentales. Regresaré sobre este punto. La crítica del imperio, del poder colonial y de occidente en general se ha dado en las Américas desde la invasión europea del siglo XVI. De hecho, los misioneros exigieron que los indígenas representaran el orden colonial y la historia de su opresión en sus propias categorías y sistemas de escritura al plantearles la pregunta "cuéntame la historia de cómo te conquisté" (ver la nota 6).

Al pasar a Negri por Zapata me propongo esbozar las conexiones e interrelaciones que puedan existir entre el pensamiento euroamericano y el

proyecto de autonomía de los pueblos indios. El "por" sugeriría por lo tanto a un "Zapata" que lee y escribe sobre Negri. Idealmente, ni Negri ni Zapata tendrían una posición privilegiada. Zapata, en el contexto de la insurrección zapatista en Chiapas, representa una amplia gama de prácticas revolucionarias, tal como Marcos ha insistido en sus comunicados.<sup>[9]</sup> La invocación de Zapata incluye máximas ético-políticas, un folklore, una metafísica, elementos para una teoría de la comunicación intercultural y una afirmación del poder constituyente. Ya he precisado que el concepto del poder constituyente es una de las características principales del pensamiento de Negri. *Il potere costituente* es una historia particular, sin embargo fundamental, de los debates y las respuestas en occidente a la crisis que el concepto y la realidad del poder constituyente le provoca a la teoría política. De hecho, Negri identifica a la política con el poder constituyente. La historia del poder constituyente ejemplifica la excepción al lugar común de la autogestión del oeste en oposición al no oeste, al Otro, al Oriente y no sé a qué más. El occidentalismo participa de una cierta verdad, pero lleva las marcas de una ideología, de un fetiche que, al establecer la identidad de occidente a partir de una oposición binaria, empobrece los campos culturales y materiales de la imaginación creativa de las culturas no occidentales. Tanto el occidente como el no occidente tienen preocupaciones, intereses y tradiciones independientes. En la historia del poder constituyente esbozada por Negri en *Il potere costituente*, el Otro no es el no occidente, sino la revolución, la multitud, el absoluto democrático, lo imposible.

Entre los hallazgos de los zapatistas encontramos la coexistencia de formas indígenas y occidentales en espacios no jerarquizados que retienen especificidades políticas, jurídicas y culturales. De ahí que el zapatismo no proponga una alternativa que tome el lugar del pensamiento indígena. Se puede concebir el zapatismo como una instancia de un ir "más allá del racionalismo moderno" que Negri invoca en su historia del poder constituyente (1992, p. 370). Los indígenas que participaron en los debates con el gobierno y en la formulación de los acuerdos de San Andrés estaban, o por lo menos no encontraban ninguna contradicción en el deseo de estar, tan bien versados en las tradiciones euroamericanas como en las de sus culturas indígenas propias.<sup>[10]</sup> Si la crítica por la fascinación intelectual con la cultura y los intelectuales del primer mundo en detrimento de lo propio cumplió una función ideológica paralela a la formación de los bloques de los países tercermundistas, los paradigmas de la nación moderna y de lo popular nacional han desaparecido con el debilitamiento del Estado-nación y la emergencia del imperio, según la definición de Michael Hardt y Antonio Negri en su libro *Empire* (2000). La lucha por la autonomía de los pueblos indígenas apunta al corazón del imperio más allá de lo local.

En el título de este ensayo, Negri *simboliza* una corriente de pensamiento compatible con el programa revolucionario anarco-comunista de Flores Magón. Por decirlo así, detrás de la imagen de Flores Magón en el mural de Taniperla podemos "leer" a Negri, a Paolo Virno, a Michael Hardt y a otros representantes del pensamiento radical italiano reciente (Virno y Hardt, 1996). Por su parte, Zapata representa una condensación de una larga tradición

revolucionaria que incluye la lucha por la tierra de Rubén Jaramillo en los años cincuenta y sesenta, las guerrillas de Genaro Vázquez y Lucio Cabañas en los sesenta y setenta, y obviamente la insurrección de Marcos y los zapatistas de hoy día (Bartra, 1985). Las figuras de Flores Magón y Zapata carecen del estatismo de la metáfora. Su posición y postura en el mural sugieren un fluir metonímico hacia un horizonte histórico punteado por pequeños zapatistas en las montañas y en un nuevo amanecer.<sup>[11]</sup> La temporalidad histórica fluye del futuro al pasado bajo la modalidad de un futuro anterior. Si la mujer a mano izquierda se presta a una lectura alegórica de la Madre Tierra -fíjense en la forma de senos que tienen las montañas junto a ella-, también se sugiere que la liberación de la mujer es principio y fin de la revolución. Las imágenes de Flores Magón y de Zapata carecen de esa estabilidad ideológica común en los cultos a la personalidad de los retratos de Marx, Lenin, Stalin y Mao: a manera de espectros, Flores Magón y Zapata inspiran al *nuevo* movimiento - movimiento que aspira a lo imposible. Marcos no figura en el mural pero su presencia, también a la manera de un fantasma, preside sobre las mujeres y los hombres zapatistas armados que protegen a Taniperla desde las montañas. Marcos y los zapatistas retoman los escritos teóricos de Flores Magón y los discursos indígenas de Zapata.

En su introducción a la edición de *Regeneración*, Armando Bartra precisa que el pensamiento político más original en México se ha dado en la prensa, frente a la necesidad de teorizar lo concreto (1972: p. 16). Los escritos clandestinos y las publicaciones de Marcos en los periódicos mexicanos, en particular en *La Jornada*, son sin lugar a duda la articulación reciente más brillante de un teorizar desde lo concreto. Bartra compara la originalidad de Flores Magón con el pensamiento de Lenin en *¿Qué hacer?*, en particular, con la función de la prensa en los procesos revolucionarios. Flores Magón llegó a conocer y a escribir sobre Lenin y la revolución bolchevique. Debemos insistir en que las "Tesis de abril" sería el texto de un Lenin más afín al ideario anarco-comunista de Flores Magón. Bartra describe los escritos en *Regeneración* como "textos en los que en un soplo se dice bolcheviques y zapatistas" (ibid., p. 488).

También encontramos semejanzas entre Marcos y el pensamiento de Negri en puntos que, hasta donde podemos ver, fueron pensados independientemente. Cuando Hardt y Negri definen el comunismo en *Empire*, nos podemos imaginar a Flores Magón y a Marcos estando de acuerdo en que no se les ponga la etiqueta de anarquistas:

El nuevo Platón de la cuadra finalmente nos gritará: "Son una bola de anarquistas". Eso no es cierto. Seríamos anarquistas si no habláramos (como lo hicieron Trasímaco y Calicles, los interlocutores inmortales de Platón) desde el punto de vista de la materialidad constituida a través de las redes de cooperación productiva; en otras palabras, desde la perspectiva de una humanidad que es construida productivamente, es decir, que es constituida a través del "nombre común" de la libertad. No somos anarquistas sino comunistas, que han visto cuánta represión y destrucción de la humanidad han llevado a cabo los gobiernos en gran escala tanto liberales como socialistas (Hardt y Negri, 2000: p. 350).

Observen que la necesidad del Estado no es una característica distintiva del comunismo de Hardt y Negri; muy por el contrario, ellos desechan a los

gobiernos en gran escala liberales y socialistas; en este caso, toda teoría en la que el socialismo serviría como una etapa en la futura disolución del Estado bajo el comunismo. Hardt y Negri específicamente rechazan la necesidad de una fase transitoria, de un purgatorio: "No estamos proponiendo la enésima versión del paso inevitable por un purgatorio [...] No estamos repitiendo el esquema de una teleología ideal que justificaría cualquier paso en nombre de una tierra prometida" (ibid., p. 47). También podemos imaginar a los habitantes de Taniperla, así como a Marcos y a los zapatistas, estando plenamente de acuerdo con esta definición del comunismo sin purgatorio.

Si Flores Magón y Lenin inauguraron el siglo XX con una identificación entre la revolución y la lucha armada, la invención de otras formas de *praxis* revolucionaria es una característica definitoria de los manifiestos para el siglo XXI de los zapatistas y de Negri. (Abro este paréntesis para insistir que nada es más ajeno a los zapatistas y a Negri que el acto de terrorismo contra las torres del World Trade Center del 11 de septiembre de 2001.) Para los zapatistas, la invención de nuevas formas revolucionarias implica un *nunca más* volver a tener la necesidad de un 1º de enero de 1994, fecha en que dio inicio al alzamiento con un alto costo de vidas humanas; para Negri y todo un grupo de pensadores políticos radicales italianos, tal como ha sido expresado en "Do You Remember the Revolution?", la reinvencción de la revolución implica una desmitificación de la violencia: "No existe ninguna versión 'buena' de la lucha armada, ninguna alternativa a la práctica elitista de las Brigadas Rojas; la lucha armada es en sí misma incompatible y antitética con los nuevos movimientos" (Virno y Hardt, 1996: p. 238).<sup>[12]</sup> Para mantener en la memoria, anotemos que el gobierno mexicano ha conducido una guerra de baja intensidad contra las comunidades indígenas, violando la suspensión de las hostilidades en el acuerdo del 12 de enero de 1994; que muchos zapatistas, incluso algunos de Taniperla y el mismo profesor Valdez Ruvalcaba, el coordinador de la pintura del mural, fueron encarcelados en la penitenciaría de Cerro Hueco;<sup>[13]</sup> y que Negri y otros intelectuales italianos están en prisiones italianas a raíz de acusaciones fabricadas contra ellos por ser terroristas. Esta yuxtaposición de los zapatistas y los teóricos italianos no es arbitraria. Después de todo, Marcos ha aludido a los comités de trabajadores conocidos como COBAS (*comitati di base*), y uno de los centros sociales (los *centri sociali*, organizaciones juveniles autónomas para la acción política, que han servido de modelo a los COBAS en lugar de formar un "nuevo sindicato")<sup>[14]</sup> lleva el nombre de "Ya Basta", en solidaridad con el alzamiento en Chiapas. Este centro social se transformó en la Associazione Ya Basta, que en diciembre del 2000, después de haber recaudado fondos en Italia, llevó materiales a Chiapas para la construcción de una turbina eléctrica en la comunidad de La Realidad, la sede zapatista en la selva Lacandona.<sup>[15]</sup>

Los *sueños* de Taniperla, aun cuando sean interpretados como una idealización de la vida en una comunidad autónoma, van más allá de una visión de utopía, de un mundo a realizarse: son sueños *ya materializados* en la energía creativa y la vida cotidiana de la comunidad representada en el mural.<sup>[16]</sup>



De ahí que el mural fuera el resultado de un diálogo colectivo, una instancia del gobierno comunal representado en el mural por la mujer que lleva propuestas en el morral (que no sólo contiene pozol sino también documentos pertinentes a la agenda de la junta, según la declaración de uno de los pintores tzeltales) y por el hombre que lee un documento frente a la Casa Municipal. Estas dos figuras traen a la asamblea los puntos discutidos en los grupos separados de hombres y mujeres. Si los dos círculos separan a la comunidad en términos de género, la participación de los hombres y las mujeres será a la par. La mención de que el morral contiene pozol, además de los documentos, va más allá de una mera afirmación de que ahora las mujeres hacen propuestas y no sólo preparan comida. El pozol es el descubrimiento de la mujer maya de una bebida fermentada hecha de maíz con propiedades nutritivas y medicinales.<sup>[17]</sup>

El mural es en sí la autorrepresentación del trabajo vivo (*living labor*). La destrucción del mural por el ejército representa un obstáculo en la creatividad de la comunidad de Taniperla, de ahí que ejemplifique el punto de Negri (a partir de la corrección de Deleuze a Foucault) sobre la precedencia de la resistencia al poder:

Se puede decir en este sentido que la resistencia es efectivamente anterior al poder. Cuando el poder imperial interviene, selecciona los impulsos liberatorios de la multitud para destruirlos, y a cambio es impulsado adelante por la resistencia [...]. Cada acción imperial es un rebote de la resistencia de la multitud que presenta nuevos obstáculos por superar (Hardt y Negri, 2000: pp. 360-61).

Si el mural de Taniperla fue destruido, los impulsos liberatorios expresados en él permanecen en la vida cotidiana de la comunidad y resurgen en otros municipios que se han declarado autónomos. Éstas serían formas de autogobierno que no reaccionan ante el poder del ejército, según la explicación tradicional de la resistencia, sino que operan bajo el concepto de comunidades en resistencia, espacios para la construcción de nuevos mundos (Ceceña, 2000). Como tales, el ejército -y el poder en general- reaccionan y generan nuevas formas de opresión y control que buscan frenar la creatividad del poder constituyente.

En esta ecuación, Zapata simboliza la duradera historia de las rebeliones indígenas, y también las demandas del reconocimiento de los *usos y costumbres*, los sistemas normativos indígenas que pueden ser rastreados hasta el periodo colonial, y en algunos casos incluso preceden a la invasión europea. Hasta donde conozco, la primera instancia del empleo del término *usos y costumbres* en la legislación colonial se da en la ley XIX de las Nuevas Leyes de 1542, leyes que pedían la disolución de las encomiendas y la liberación de los esclavos en respuesta a las instancias de Bartolomé de las Casas, y que prescribían el "amor" como la única forma de tratar a los indios: "No den lugar que en los pleitos de entre yndios o con ellos se hagan procesos ordinarios ni aya alargas como suele acontecer por la malicia de algunos abogados y procuradores, sino que sumariamente sean determinados, guardando sus usos y costumbres" (Morales Padrón, 1979: p. 434). La implantación de los *usos y costumbres* al mismo tiempo que protegió a los

indios de los españoles, criollos y mestizos, los alienó en una república separada: la República de los indios. Los indígenas de hoy día prefieren usar el término *sistemas normativos* y no el de *usos y costumbres* (que es el preferido por el gobierno mexicano); con todo, el pasado colonial de estos aparatos legales autónomos los continuará persiguiendo, especialmente si las comunidades indígenas escogen ignorar el origen colonial del régimen y el concepto de *usos y costumbres*.<sup>[18]</sup>

Al trazar la historia de la colonización, debemos escuchar las recomendaciones de Gayatri Spivak para evitar las igualmente perniciosas tendencias a localizar el colonialismo en un pasado distante (o no tan distante) y afirmar la continuidad uniforme del dominio colonial en el presente (Spivak, 1999: p. 1). Lo primero puede ser fácilmente probado como erróneo dadas las articulaciones neocoloniales; pero aún más urgente que la localización de prácticas fácilmente identificables es la necesidad de reconocer una cartografía del discurso colonial que continuamos reproduciendo muy a pesar de nuestras mejores intenciones. En cuanto al trazo de continuidades coloniales, el peligro reside en acabar ignorando la naturaleza histórica de los diferentes modos y categorías de ejercer el poder colonial. De ahí que debemos diferenciar las prácticas de la ilustración de las de la modernidad temprana del siglo XVI. Mientras que en el contexto español del siglo XVI la oposición fundamental era entre cristianos y no cristianos (paganos, musulmanes o judíos), la oposición en el norte de la Europa del XVIII era entre los pueblos con o sin historia, con o sin escritura, y/o con o sin Estado. Aun cuando en el caso de México y América Latina se puedan rastrear las categorías y las epistemologías pertenecientes a ambos periodos imperialistas (el segundo también en la variante del colonialismo interno), los sedimentos de la colonización española constituyen realidades históricas muy diferentes a las de los países de Asia y África, cuyos pasados coloniales se remontan a fines del siglo XVIII.

Paradójicamente, la pregunta de Spivak en su ensayo "Can the Subaltern Speak?" se funda en una oposición binaria que establece una distancia absoluta entre Europa y sus Otros, oposición cuya historia data del siglo XVIII (Spivak, 1988). La pregunta y luego su respuesta negativa reproducen los términos de este binario absoluto en un argumento circular: los discursos dominantes definen al colonizado o al subalterno como incapaz de razonar; como tal, requiere de la mediación y la representación de lo que Spivak llama el intelectual del primer mundo, categoría que incluiría a intelectuales como ella, que a pesar de sus pasados coloniales operan hábilmente, con astucia, en los círculos metropolitanos. De improviso, Spivak descarta la posibilidad de que un subalterno aprenda a usar los lenguajes de occidente y, al mismo tiempo, continúe habitando sus mundos nativos: o se es un intelectual del primer mundo, con la capacidad de hablar, o se es un subalterno reducido al silencio. El caso de los colonizadores puede muy bien seguir este esquema, pues por lo general son incapaces de entender los discursos indígenas, pero no existe ninguna *otredad* dada sin más, fuera de la interiorización de la voluntad del colonizador, que oponga los discursos occidentales contra las formas de vida indígenas, que le impida al subalterno aprender los lenguajes de occidente y, a la vez, retener los propios. La noción de un "subalterno que no puede hablar"

acarrea como última ironía el corolario de que si una subalterna puede hablar (el subalterno es primordialmente femenino para Spivak) ya no sería un subalterno. Bajo esta formulación, los estudios subalternos habrían devenido en una proposición absurda, en un fetiche, en tanto que el proyecto liberatorio de recuperar las historias subalternas, tal como fue articulado por Ranajit Guha (quien nos ha enseñado a leer motivaciones políticas en las insurrecciones subalternas, por lo común descalificadas como brotes irracionales de violencia), se habría transformado en una metafísica de la denegación y el privilegio.<sup>[19]</sup> Aun si aceptáramos que el binarismo entre intelectuales y subalternos es un reflejo de los binarios impuestos por las potencias imperiales de los siglos XVIII y XIX, no debemos generalizar estos binarios en otras regiones con historias coloniales diferentes.

Tomemos como paradigmática la distinción entre los pueblos con y sin historia, con y sin Estado, y el error de atribuir estos binarios a los discursos coloniales españoles de los siglos XVI y XVII, o aun en la llamada reconquista de territorios árabes en España. Si existe un binarismo en el expansionismo español de la modernidad temprana, éste se da entre cristianos y no cristianos (alternativamente -con sus historias, sistemas de escritura y Estados políticos-paganos, musulmanes y judíos). Estas especificaciones tienen poco que ver con altercados sobre los hechos históricos, más bien están relacionadas con la necesidad de distinguir las sedimentaciones sociales, económicas y culturales que sostienen el presente. En el caso de aquellas regiones colonizadas por España durante la modernidad temprana, a menudo encontramos una segunda (si no tercera y cuarta) onda colonizadora que lleva la signatura de la ilustración. Estas colonizaciones posteriores, en lugares como Chiapas, fueron instrumentadas tanto por las élites mestizas y criollas como por los "inversionistas-colonos" extranjeros.<sup>[20]</sup> Las colonizaciones inspiradas en los "ideales" de la ilustración fueron superimpuestas a las estructuras sociopolíticas sedimentadas durante los trescientos años de dominio español. No es una cuestión de comparar los dos modelos imperialistas, sino de trazar los efectos. Cuando a principios del siglo XX Zapata reclama las tierras comunales de su pueblo de Anenecuilco que habían sido privatizadas por la legislación liberal inspirada en la ilustración, lo hace con base en documentos legales que databan del periodo colonial. Las leyes coloniales españolas incluían una legislación que protegía a las comunidades de los modos de expropiación practicados después de las guerras de independencia. Estas leyes no deben ser vistas como una preservación de la posición de las comunidades indias anteriores a la conquista, sino como creaciones de tradiciones que son un reflejo del cristianismo y del impacto de las transformaciones socio-económico-tecnológicas introducidas por el orden colonial. Es importante indicar que las comunidades indígenas se reinventan a sí mismas bajo el dominio colonial y republicano; la tradición es un constante tema de debate.

Si la historia ha jugado un papel fundamental en la definición de la legitimidad de las comunidades, el pasado también incluye un legado de rebelión. La figura más notable hoy día en Chiapas es la del híbrido Votán-Zapata, una mezcla entre lo no moderno de Votán, el numen precolombino entendido como "el corazón del pueblo", y lo moderno sedimentado en Zapata y la Revolución de

1910. Por decirlo así, el espíritu de Votán se concreta en Zapata.<sup>[21]</sup> Podemos trazar en Mesoamérica una tradición que invoca a los líderes del pasado desde la Colonia hasta la rebelión actual en Chiapas. Las autoridades españolas coloniales se ocupaban de conocer el pasado tanto para preservar los sistemas normativos afines al cristianismo y al orden colonial, como para obtener conocimientos sobre los usos de la historia en la que los indios invocaban los espectros de sus antiguos líderes en un espíritu de rebelión.

Permítanme explorar este último punto a partir de un pasaje en *Cantares mexicanos*, compilación de cantares que fueron recolectados por Bernardino de Sahagún y sus asistentes indígenas entre 1550-1562(?):

El tlatoani Apopoca [Atl Popoca] viene a México a hacer la danza de la rodela. De suerte, el señor toma las rodelas de plumas de garza, toma a los atizados con rayas, aquí bajo sus ojos, Tlaxcaltecas, ¡Eya! Huexotzincas ¡Eya!

Y tal vez es cierto que ya llegó a tomar las lanzas de los españoles. De suerte, el señor toma las rodelas de plumas de garza, toma a los atizados con rayas, aquí bajo sus ojos, Tlaxcaltecas, ¡Ea! Huexotzincas ¡Ea!

Motelchiuh es el que precipita su escudo, ¡es la hora de los señores! Da porrazos, habiendo aparecido. Cuando ha tomado las arcabuses de los conquistadores, el Conejo dice: "¡Qué haya baile!" Tlaxcaltecas ¡Ea! Huexotzincas ¡Ea!<sup>[22]</sup>

El texto invoca la llegada de los fantasmas armados, quienes no sólo son una amenaza para los españoles, sino también para sus aliados indígenas: los tlaxcaltecas y los huexotzincas. Según Bierhorst, esta canción pertenece al género de las danzas de fantasmas que comúnmente estaban asociadas a los indios de las praderas de los estados del medio oeste de Estados Unidos. Las danzas fantasmas, por lo general, invocan a los guerreros de antaño para que se les unan en una rebelión contra el orden colonial. En este cantar, los guerreros se apropian de las lanzas y las armas de fuego de los españoles. Sea cual sea la motivación de los cantares para mantener una memoria, lo último que vendría a la mente (a la nuestra y a la de los misioneros del siglo XVI) es que los nahuas fueran un pueblo sin historia; muy por el contrario, es evidente que más allá de escribir-pintar historias, los nahuas invocaban al pasado para traerlo a la vida en canto y danza. Aparece así un pueblo con una historicidad profunda que perseguía a los españoles con la posibilidad de un resurgimiento de lo antiguo, de un retorno de los fantasmas. Las canciones hablan una lengua que evadía la comprensión de los misioneros. Nunca se trata de una carencia de historia sino de una historia en otra clave. Digo más allá de la escritura-pintura para poner el énfasis en el *performance* de la historia en el México precolombino y colonial, y definitivamente no porque los españoles de la época pensaran que los amerindios en su totalidad carecieran de escritura, de otra forma cómo podemos explicarnos las múltiples referencias a los sistemas de escritura y a los proyectos de los misioneros de reconstruir el pasado (es decir, recrear libros pictográficos) usando los sistemas de escritura precolombina que se utilizaban en los libros que fueron quemados al principio de la evangelización (ver Rabasa, 1999 y 1996). Y aun cuando estas historias fueran escritas con el alfabeto latino su producción, así como su lectura, deben ser entendidas a partir de un *performance* oral, y no a la manera del escritor y

el lector burgués en la privacidad de su mundo individual: los escritores son colectivos y las lecturas públicas.

Por supuesto, encontramos textos españoles que denigran y le niegan la calidad de escritura a la pictografía de los amerindios o, para el caso, textos que insultan a los indios con epítetos racistas; pero existe en mi opinión un aspecto mucho más interesante y perdurable del proceso colonial en aquellos textos que buscan apropiarse de la historia indígena, frecuentemente un esfuerzo en el que colaboraban españoles, mestizos e indios. ¿No buscaba el dominico fray Diego de Durán neutralizar los cantos y danzas fantasmales al concebir su labor histórica como una resurrección de la grandeza mexicana en su *Historia de la Nueva España e islas de tierra firme?*: "Ha sido mi deseo de darle vida y resucitarle de la muerte y olvido en que estaba, a cabo de tanto tiempo" (1984 [ca. 1581]: pp. 27-28). Más tarde en la *Historia...*, Durán es aún más enfático en su alabanza a los historiadores precolombinos y a su voluntad de resucitar a los muertos:

Pero los historiadores y pintores pintaban con historias vivas y matices, con el pincel de su curiosidad, con vivos colores, las vidas y hazañas de estos valerosos caballeros y señores, para que su fama volase, con la claridad del sol, por todas las naciones. Cuya fama y memoria quise yo referir en esta historia, para que, conservada aquí, dure todo el tiempo que durare, para que los amadores de la virtud se aficionen a la seguir (ibid., p. 99).

Debemos leer este texto como contrainsurgente en tanto que se apropia del tropo de la resurrección para escribir una historia que traerá a la vida la grandeza antigua, para que los amantes de la virtud encuentren modelos para la acción. Durán se refiere a las historias indígenas que usan la pictografía como fuente fidedigna de información, y exalta su belleza y la fuerza de sus correspondientes discursos verbales. Por mucho que Durán emule los colores retóricos de antaño y la inscripción de la historia en piedra, debemos recordar que la historia de Durán aspira a enterrar el pasado para siempre. Su *Historia...* ejerce una violencia discursiva que nos recuerda la aclaración de Michel de Certeau sobre la metáfora de la resurrección en el prefacio inédito de Michelet a la *Histoire de France*: "Apunta a 'comprender' y a esconder con el sentido la alteridad [...] a calmar a los muertos que aún persiguen al presente y a ofrecerles tumbas escriturarias" (De Certeau, 1975: p. 8). Sin embargo, nada garantiza el silencio de los espíritus de antaño. Podemos visualizar el componente pictórico de la *Historia...* de Durán decorando los muros de edificios burocráticos, si no los de las pulquerías (esos espacios públicos donde se gestó el alzamiento de 1692 de la ciudad de México memorado por Carlos de Sigüenza y Góngora), y que inspiró a toda una tradición de muralistas mexicanos con un recorrido que llega hasta Diego Rivera y la *Vida y sueños de la cañada Perla*. Existe una ambivalencia en el llamado a la virtud, en tanto que se puede dar una asociación de la virtud política con el uso de este término por Niccolò Maquiavelo en *Il principe* y con la ejemplaridad propia del estilo histórico del comentario en *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Durán piensa su llamado a la virtud para los mestizos y los criollos, quizás también para las élites indígenas que colaboraban con los españoles, sujetos

muy dispares a los que invocaban los fantasmas de antaño en sus cantares y danzas -ien un llamado a la rebelión!

A semejanza de los fantasmas en los *Cantares mexicanos*, los espíritus de Flores Magón y, especialmente, de Zapata pertenecen al imaginario de la insurrección en los pueblos indios de Chiapas tal como lo podemos observar en las reminiscencias del príncipe Ik' de Marcos: "O si, como ahora se dice en las montañas, el señor Ik' no murió, sino que vive como una luz que aparece, de tanto en tanto, por entre cerros y cañadas, con el sombrero y el caballo de Zapata" (1995: p. 79). El príncipe Ik' fue el nombre de guerra del comandante Hugo. Hugo, un anciano que según Marcos fue una figura clave en el alzamiento del 1º de enero de 1994, murió durante la toma de San Cristóbal de Las Casas. Ik' también fue uno de los fundadores del EZLN y mentor de toda una generación de zapatistas. A manera de un Mackandal de nuestro tiempo -el renombrado líder de la revolución haitiana que después de su muerte reaparecía en diferentes formas animales y humanas (en la recuperación de la tradición oral de Mackandal reside la grandeza de la novela *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier)",<sup>[23]</sup> Zapata como Ik' o Ik' como Zapata testifican sobre la agencia de los "dioses", sobre el poder de Votán (el corazón del pueblo), sobre la compatibilidad de lo moderno con lo no moderno en la insurrección zapatista, sobre la figura híbrida de Votán Zapata. Obsérvese la referencia al *uno* y a la *multitud* en el siguiente comunicado del 10 de abril de 1994:

Es y no es todo en nosotros... Caminando está... Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo. Amo de la noche... Señor de la montaña... Nosotros... Votán, guardián y corazón del pueblo. Uno y muchos es. Ninguno y todos. Estando viene. Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo (EZLN, 1994: p. 212).<sup>[24]</sup>

Votán Zapata, uno y muchos, expresa la singularidad en la multitud, la subjetividad singular del poder constituyente, el muchos diferencial que constituye a la multitud que rehúsa ser reducida a un muchos cuantitativo. "La democracia se manifiesta como poder constituyente. Es el poder expresado a través de una multitud de sujetos que excluye toda transferencia del poder. El poder constituyente excluye la existencia de cualquier tipo de fundación que resida fuera del proceso de la multitud" (Hardt y Negri, 1994: p. 311).

Para Negri los dioses también viven en la figura de Dionisio, o por lo menos esto es lo que él y Hardt sugieren en *Labor of Dionysus*: "Nuestro trabajo está dedicado a los poderes creativos dionisiacos de los mundos subterráneos" (ibid., p. XIV). Ellos identifican el poder dionisiaco con el comunismo: "El comunismo es el único creador dionisiaco" (ibid., p. 21). En su discusión en *Il potere costituente* sobre las contribuciones de Spinoza a la teoría del poder constituyente, Negri habla de "un dios vivo democrático", de "la democracia, una democracia real de derecho y de apropiación, de reparto igual de la riqueza, y de la participación equitativa en la producción, se convierte en dios vivo", "la democracia es el proyecto de la multitud, en cuanto fuerza creativa, en cuanto dios vivo". También Negri establece que

es necesario enfatizar y estudiar la relación que enlaza el desarrollo del pensamiento constituyente a tres dimensiones ideológicas del pensamiento occidental: la tradición judeocristiana de la creatividad, la concepción del derecho natural de la fundación social y la teoría trascendental de la fundación. Ahora, el desarrollo del concepto del poder constituyente, aun en sus figuras radicalmente críticas, está de alguna manera limitado por estas tres posiciones ideales -y por mucho que trate de zafarse de ellas, permanece parcialmente ligado a ellas.

Negri adopta el ateísmo radical de las teorías constituyentes de Maquiavelo, Spinoza y Marx, lo que significa que "el concepto de la creatividad está esencialmente ligado al hombre" (Negri, 1992: pp. 349-51). Esto sugiere que Negri se puede comprometer con un ateísmo radical y, a la vez, ser partícipe de "una metafísica de la democracia y de la creatividad", del dios vivo de la democracia y del espíritu dionisiaco del comunismo. El secularismo y el ateísmo paradójicamente tienen sus límites en el mismo impulso que lleva a Negri a una crítica de la concepción religiosa de la creatividad en Maquiavelo, Spinoza y Marx. Negri identifica este remanente de la concepción judeocristiana de la creatividad con una tendencia a concebir la fuerza (*potenza*) de la multitud en términos de unidad: "Afirmar esto significa olvidar que la fuerza [*potenza*] de la multitud no sólo es fuerza [*potenza*] de lo 'mucho' sino de los 'muchos', fuerza [*potenza*] de la singularidad y de la diferencia" (ibid., pp. 353 y 358). Esta aseveración torna sospechosa cualquier tentativa de establecer la unidad bajo los principios del ateísmo y del secularismo, y lo es aún menos deseable si la crisis del poder constituyente, contraída por las tres ideologías de occidente arriba mencionadas, nunca fuera completamente superada. Parecería ser más pertinente explorar las maneras en que la agencia de los "dioses" puede muy bien coexistir con la voluntad de un ateísmo radical. Después de todo, dadas estas ideologías que persiguen la racionalidad moderna, quién puede negar en nombre del secularismo que "el señor Ik' no murió, sino que vive como una luz que aparece, de tanto en tanto, por entre cerros y cañadas, con el sombrero y el caballo de Zapata". Es más, ¿bajo qué fundamentos se puede invocar la autonomía de la conciencia individual para denunciar la heteronomía de la "agencia de los dioses"? ¿Quién puede decir que Votán, "el corazón del pueblo", no reside en el interior de las singularidades que componen a la multitud?

Negri escribió a propósito de *Spectres de Marx* de Derrida (afirmación que podría haber venido de Flores Magón y que capta muy bien el espíritu de los fantasmas del mural de Taniperla):

Me parece que si el espectro del capitalismo está sustancialmente presente en el libro de Derrida (y con éste los más recientes desarrollos del dominio capitalista), el "espectro del comunismo", por otro lado, es más difícil de identificar, si es que acaso no es detectable. Si bien Derrida afila las "armas de la crítica" con gran celo, la otra espectrología se queda al borde del camino, la que está organizada a través de la "crítica de las armas". El fantasma del comunismo no es solamente el producto de la crítica; también es, y sobre todo, una pasión destructiva del mundo del capital y constructiva de la libertad, "el movimiento real que destruye el estado presente de las cosas" (Negri, 1999: pp. 5-16. Ver Derrida, 1992).

Después de leer este pasaje uno se queda con la pregunta, ¿qué es un arma? Negri sugiere que más allá del significado convencional de las armas, es decir,

de la *lucha armada*, debemos inventar otras formas de materializar la pasión del comunismo, la destrucción del mundo capitalista, la constitución de la fuerza de la multitud. El abandono de la lucha armada aparentemente crea una contradicción en la distinción de Negri entre las "armas de la crítica" y la "crítica de las armas". La solución parece estar en el paso de las armas de la crítica -crítica del capital y el Estado- a la crítica de las armas -formación de nuevas subjetividades. Negri distingue a los *nuevos sujetos del nuevo hombre* de los Estados socialistas, donde este último siempre se da como un modelo acabado. A pesar de las diferentes localizaciones y condiciones socioeconómicas entre los centros metropolitanos y la selva Lacandona, los procesos autonomistas de las subjetividades y las colectividades ocasionan en ambas localizaciones una "crítica de las armas" que ya no propone la lucha armada.

En *The Politics of Subversion* Negri habla del trabajador socializado, de un nuevo proletariado que consiste en una fuerza de trabajo altamente educada en la era de la informática, una fuerza de trabajo intelectual. Las revueltas estudiantiles de París en 1986 representaron, para Negri, "la emergencia de un nuevo sujeto social: un sujeto intelectual que es sin embargo proletario, polícromo, una trama colectiva de la necesidad de igualdad; un sujeto político que rechaza lo político e inmediatamente da lugar a una determinación ética de la existencia y la lucha" (Negri, 1989: p. 47). La ética informa las nuevas prácticas y, así, reemplaza la política de los partidos políticos. De nuevo encontramos grandes puntos en común con el rechazo de los zapatistas a acomodar su ideario de lucha a las líneas de un partido particular. El trabajador intelectual de los centros metropolitanos difiere en gran medida del campesinado indígena de la insurrección en Chiapas, pero nada impide que lo múltiple de la lucha indígena sea pensado como "sujeto [...] polícromo, una trama colectiva de la necesidad de la igualdad". La tarea para Negri y los zapatistas ya no consistiría en el establecimiento de un nuevo Estado (según el viejo modelo de la toma del Estado), sino en la destrucción del Estado, de "este monstruoso fetiche burgués y capitalista y, por consecuencia, en la transferencia de sus funciones a la comunidad" (ibid., p. 175). La noción de transferir las funciones a la comunidad presupone un proceso autonomista en la formación de un autogobierno. Idealmente, éstos serían sujetos que no podrían ser expropiados, es decir, son sujetos insurgentes que actualizan el poder de la subversión:

La subversión es la destrucción de la violencia que es inherente a la explotación y corre por toda la sociedad, indistintamente, masiva y terriblemente: la subversión es el *poder que contrarresta* [...]. La subversión es la naturaleza radical de la verdad. Es una forma aplicada de este radicalismo. *La subversión es el contrapeso tranquilo e implacable de las masas* (ibid., p. 59).

Negri establece que una de las verdades es la norma contra el matar; de ahí la tarea de inventar una violencia que destruya el monopolio de la violencia del Estado y la explotación, y que "por ser creativa, destruya sin matar" (ibid., p. 60).



Negri define la emergencia de los nuevos sujetos dentro del marco conceptual de la transición de la *subsunción formal* a la *subsunción real* del trabajo bajo el capital. Bajo la subsunción real la sociedad en su totalidad estaría sujeta al modo de producción capitalista (ver *ibid.*, p. 71). Claramente, Negri está pensando en un proletariado posfordista que aparentemente tendría muy poco que ver con los pueblos indios de Chiapas, que no pueden ser calificados como proletarios aun cuando existan bajo la subsunción formal del capital. El "pueblo en armas" consistiría en una masa intelectual que ahora controla el poder empresarial del trabajo productivo, una condición que le permite a Negri visualizar *soviets* de intelectualidad masiva:

Los *soviets* de intelectualidad masiva pueden proponerse la tarea de construir, fuera del Estado, un mecanismo dentro del cual una democracia de lo cotidiano pueda organizar la comunicación activa, la interactividad de los ciudadanos, y al mismo tiempo producir subjetividades cada vez más libres y complejas (Virno y Hardt, 1996: p. 222).

El lenguaje de Negri puede ser transpuesto a la vida representada en el mural de Taniperla donde la intelectualidad masiva perdería sus asociaciones primermundistas con las nuevas tecnologías e incluiría cualquier esfuerzo colectivo de construir una democracia de lo cotidiano. Las armas del trabajador socializado -que consisten en el control de los medios de producción- están en manos del proletariado posfordista, una condición que se presta a generar autonomías políticas, empresariales y económicas. Y aun cuando las condiciones materiales de los indios en Chiapas están en el polo opuesto de las del proletariado posfordista, podemos trazar similitudes con los procesos autonomistas de los pueblos indios. Es más, entre las demandas de los zapatistas están las condiciones para crear una infraestructura que les permita a los indios participar (de alguna forma ya participan) de la intelectualidad masiva característica de las sociedades posfordistas: acceso a la educación a mujeres y hombres, infraestructuras de comunicación, control de los medios de producción y de los recursos naturales dentro de sus territorios. Los principios de estos cambios ya están trazados en el mural de Taniperla donde observamos la escuela comunal, la introducción de la electricidad y la antena emblemática de una participación plena en las nuevas tecnologías de la comunicación. Es importante que, de nuevo, insistamos en hablar en términos de procesos autonomistas y no de autonomías acabadas, por razones semejantes a las diferencias que se plantean entre las *nuevas subjetividades* y el *nuevo hombre* de los regímenes socialistas.

La vida en Taniperla muestra las maneras en que el autogobierno autonomista destruye al capital y construye la libertad a partir de una resistencia que ya no reacciona frente al poder sino que precede al poder mismo. Quizá no exista un acontecimiento que mejor ejemplifique los límites del poder constituyente que la insurrección y la resolución política del conflicto en los acuerdos de San Andrés. El proyecto autonomista indígena y su poder constituyente están acosados por las tres dimensiones ideológicas del pensamiento occidental expuestas por Negri. Permítaseme volverlas a citar: "La tradición judeocristiana de la creatividad, el derecho natural sobre la fundación social y la teoría trascendental de la fundación" (Negri, 1992: p. 351). En ambos extremos del espectro del "desarrollo", de las diferencias cuantitativas de lo no

moderno, lo moderno y lo posmoderno, encontramos en Negri y en los zapatistas un esfuerzo por ir más allá de la racionalidad moderna. Sin embargo, tanto el proyecto autonomista de Negri como el de los zapatistas no puede liberarse completamente de estos límites. Más allá de la discusión del grado y la naturaleza de la autonomía indígena, que se ha centrado en definiciones geográficas (autonomía a nivel de los municipios, regiones, pueblos) con grandes implicaciones, debemos atender a las aporías que el discurso autonomista hereda de una tradición filosófica que -a partir de Kant- ha fundamentado el pensamiento moral y político en el sujeto individual.

Los siguientes comentarios de Kant se limitan a establecer conceptos clave pertinentes a cualquier proyecto autonomista. Si bien Negri singulariza a Kant con respecto a la "teoría trascendental de la fundación", se pueden también rastrear en Kant los otros dos ideogramas. Por su pertinencia inmediata a la política, la paz y los derechos humanos centraré mi discusión sobre Kant en *La paz perpetua*.

De los tres ideales, el más relevante al discurso autonomista es la teoría trascendental de la fundación de la moral, por su inmediata conexión con la autonomía de la libertad individual con lo que Kant denomina el principio *formal*, es decir, el *imperativo categórico*: "Obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal, sea cualquiera el fin que te propongas" (s.f., p. 143). De esta formulación del imperativo categórico en *La paz perpetua*, Kant deriva el "principio de política moral" según el cual "un pueblo, al convertirse en Estado, debe hacerlo según los conceptos jurídicos de libertad e igualdad. Este principio no se funda en prudencia y habilidades, sino en el deber moral" (ibid., p. 146).<sup>[25]</sup> Estos dos principios enlazan la libertad del individuo con la fundación natural del Estado. Un Estado que se ha organizado según los principios puros del derecho puede a su vez esperar que otros Estados se organicen según esos mismos principios, que también servirán como modelo para la unión de este Estado con otros y la relación legal entre los Estados. El derecho natural sobre la fundación social en Kant implica un discurso sobre los derechos de la cultura, la lengua y la libre determinación. La formulación kantiana sobre los derechos humanos presupone la unión de la política y la moral: "El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder denominador" (ibid., pp. 149-50).

Si este derecho del hombre delimita el poder denominador a una ética que reconcilia fines y medios, también crea una aporía para el principio de revolución: en tanto que los medios revolucionarios caen por definición fuera de la ley, éstos no pueden justificar sus fines. Evidentemente, una revolución triunfante puede establecer la legalidad del nuevo Estado con fundamentos ético-políticos. Pero para Kant, en toda revolución se da un periodo de lucha que por definición es ilegal y falto de ética. Este juicio está basado en el derecho público: "Las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite publicidad" (ibid., p. 151). Kant insiste en que, por definición, una revolución no admite publicidad. Flores Magón, Marcos y los zapatistas, y quizá el mismo Negri en su formulación extralegal del poder

constituyente, expresan este sentido de lo ilegal como una condición que, paradójicamente, es ética no sólo en cuanto a sus fines sino en cuanto a su potencialidad crítica del presente. Para Flores Magón (como para Lenin y la ideología de la lucha armada en general) el fin sería sinónimo del derrocamiento del Estado para una liberación de la humanidad. Para Negri y los zapatistas, la crítica de las armas busca la transformación de las constituciones existentes en una habilitación del poder constituyente para crear nuevas posibilidades de autogobierno autónomo. Como tal, más allá de una reforma, la transformación de las constituciones crearía espacios para prácticas revolucionarias cuyos medios y fines coincidirían con la destrucción del Estado. Se puede muy bien cumplir con el principio de publicidad afirmando que el objetivo de la lucha es la destrucción del Estado sin que esto signifique que uno tenga la obligación, en un contexto agonístico, de hacer públicas las estrategias. Se puede ser público sin ser transparente: la creatividad, la astucia y la sorpresa son derechos inalienables -no porque el Estado los garantice, sino por ser integrales a las prácticas ético-políticas.

En cuanto a los límites de la tradición judeocristiana de la creatividad, la filosofía kantiana mantiene un concepto teleológico de la naturaleza que privilegia la unidad como fin de todos los procesos: si el Estado es la forma natural de organizar la sociedad, la autonomía de la voluntad constituye a un sujeto soberano unificado que hace posible la fundación del Estado. El principio moral y su articulación en las leyes y la cultura presuponen una evolución histórica de la razón y la moralidad:

La providencia en el curso del mundo queda aquí justificada; pues el principio moral es, en el hombre, una luz que nunca se apaga, y la razón aplicada en la práctica a realizar la idea del derecho, de conformidad con el principio moral, aumenta sin cesar a compás de la creciente cultura, con la cual asimismo la culpabilidad de quienes cometen esas transgresiones (ibid., pp. 148-49).

Kant tiene un momento de duda sobre la perfectibilidad de los hombres, pero lo disipa al insistir en que debemos "admitir que los primeros puros del derecho poseen realidad objetiva; esto es, que pueden realizarse" (ibid.). Esto equivale a un acto de fe en la objetividad de las máximas morales para evitar caer en la desesperanza. Como tal, el pensamiento angustiante de una humanidad frágil, y la necesidad de creer lo contrario, corrompe la autonomía de la libertad de la voluntad y el imperativo categórico. La historicidad de la evolución de la moral y la razón corroe la naturaleza formal de las máximas al supeditarlas a expresiones culturales particulares. De otra forma, qué impide asumir que todos los humanos, en todas las sociedades y en todos los momentos históricos, han seguido los principios de la razón pura en el desarrollo de sus gobiernos e instituciones sociales si no la creencia en la superioridad de las instituciones que Kant define como más evolucionadas, en concreto la república constitucional. Esto crea inevitablemente una tensión entre la multiplicidad de los pueblos con derechos propios y su pertenencia a un Estado único universal que garantizaría la paz perpetua.

Kant identifica los procesos de unificación en términos constitucionales, es decir, en una constitución civil: "Acto de la voluntad general, que convierte a

una muchedumbre en un pueblo" (ibid., p. 105). Kant prefiere el republicanismo sobre la democracia para domar a la muchedumbre o multitud, a la que él se refiere como la multitud desordenada que debe ser sujeta a una forma de gobierno representativa. Así, Kant subordina la fuerza constituyente al poder constituido. Si una de las características principales del poder constituyente reside en su existencia fuera de la ley, no queda sino preguntarse si es posible un diálogo entre la afirmación del poder constituyente y la fuerza de la multitud, y la voluntad de resolver un conflicto por el imperio de la ley a través de una resolución constitucional.

Esta tensión entre la multitud desordenada y su domesticación como pueblo tiene como paralelismo, o más precisamente ésta surge como corolario, la tensión entre la libertad de los pueblos individuales y la definición kantiana de la civilización entendida como aquellos Estados en los cuales sus miembros escogen "someterse a una fuerza legal constituida por ellos mismos" (ibid., p. 108). Esta distinción requiere de una antropología filosófica. Es necesario reflexionar sobre si existe una diferencia entre aquellos pueblos que el filósofo alemán llama salvajes europeos y sus contrapartes americanos. Si los primeros incorporan al vencido el cuerpo de los sujetos (atención con el lenguaje de la ingestión), los amerindios literalmente ingieren, es decir, se comen a sus enemigos. ¿Es éste un chiste de mal gusto (disculpen el juego de palabras) o es una diferenciación que le permite a Kant definir la superioridad de Europa? Debemos proceder cautelosamente, y quizá ir más allá de un simple descarte de Kant, y buscar límites más profundos y aporías irresolubles que ya no se definirían a partir de una estructura binaria entre pueblos europeos y no europeos. Mi objetivo no es el de exponer el racismo de Kant, sino el de circunscribir (o, más precisamente, entender cómo ya está circunscrito) nuestro discurso desde el interior de sus categorías y aporías. <sup>[26]</sup>

Detengámonos en los siguientes enunciados anticoloniales:

Si se considera, en cambio [a diferencia de las relaciones públicas y legales entre los pueblos], la conducta "inhospitalaria" que siguen los Estados civilizados de nuestro continente [...] espantan las injusticias que se cometen cuando se va a "visitar" pueblos y tierras extrañas. Visitar es para ellos lo mismo que "conquistar". América, las tierras habitadas por los negros, las islas de la especiería, el Cabo, eran para ellos, cuando las descubrieron, países que no pertenecían a nadie; donde los naturales no contaban (Kant, s.f.: p. 115).

Más abajo Kant trasmite placer al exponer la bancarrota de las compañías comerciales:

Lo peor de esto -o, si se quiere, lo mejor, desde el punto de vista moral- es que las naciones civilizadas no sacan ningún provecho de esos excesos que cometen; las sociedades comerciales están a punto de quebrar; las islas del azúcar -las Antillas- donde se ejerce la más cruel esclavitud, no dan verdadera ganancia, a no ser de un modo muy indirecto y en sentido no muy recomendable, sirviendo para la educación de los marinos, que pasan luego a la Armada; es decir para el fomento de la guerra en Europa. Y esto lo hacen naciones que alardean de devotas (ibid., p. 117).

Los impactos globales inesperados ("una violación del derecho, cometida en un sitio, repercute en todos los demás") ilustran y justifican el tercer artículo de

Kant: "El derecho a la ciudadanía debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad" (ibid., p. 114).

Ahora tratemos de reconciliar estas aseveraciones con la siguiente formulación del derecho a declarar la guerra a sociedades *en estado de naturaleza*, es decir, sin Estado:

Pero el hombre -o el pueblo- que se halla en estado de naturaleza no me da esas garantías (dadas por un Estado civil y legal) y hasta me lesiona por el mero hecho de hallarse en ese estado de naturaleza; en efecto, está junto a mí, y aunque no me hostiliza activamente, es para mí la anarquía de su estado *-estatuto injusto-* una perpetua amenaza. Yo puedo obligarle o bien a entrar conmigo en un estado legal común o a apartarse de mi lado (ibid., p. 100, cursivas en el original).

Uno se pregunta si la condición de carencia de leyes es juzgada según los principios empíricos o si esta afirmación constituye una mera instancia de la distinción formal entre "la civilización como pueblos con Estado" y "la barbarie como pueblos en estado de naturaleza". Estas afirmaciones sólo pueden ser reconciliadas en términos de "formas benignas de coerción" *vis-à-vis* "malas conquistas".

¿Está Kant inventando aquí las mismas características de lo que Hardt y Negri han identificado como la vocación pacífica del imperio?<sup>[27]</sup> En el esquema de éstos las organizaciones de derechos humanos cumplen una función análoga a los misioneros de antaño en tanto le otorgan credibilidad moral a las intervenciones militares. De ahí que el imperio emerge como el supremo árbitro del derecho a la cultura, a la lengua y a la libre determinación -de mi autonomía "sacrosanta" como individuo y miembro de una nación.

En el caso de los acuerdos de San Andrés y del mural de Taniperla, podemos distinguir por lo menos dos formas de vida que definen los términos de los debates y el significado del concepto de autonomía. De hecho, la vida en Taniperla, según está codificado en el mural, es una instancia del derecho a la libre determinación según los acuerdos de San Andrés: la promoción de las culturas y lenguas indígenas, el derecho a regirse por los sistemas normativos indígenas y la definición del desarrollo desde el interior de la comunidad. Este listado no agota los puntos del acuerdo, sino que toca algunos de los más sensibles de los que se encuentran en el documento firmado. Después de todo, las lenguas indígenas, los sistemas normativos y los modelos de desarrollo afectan la administración, los usos y beneficios que se derivan de los recursos naturales de Chiapas. En última instancia, el debate se reduce a la lucha entre (por lo menos) dos modelos económicos que afectan primordialmente a los pueblos indígenas; sin embargo, se debe recordar que el alzamiento del EZLN no fue exclusivamente por los derechos particulares de las comunidades indígenas de Chiapas, sino que desde un principio se invocó a la totalidad de los pueblos indios y se exigió la transformación del Estado. El llamado a la autonomía incluye además de a los pueblos indígenas, el derecho de cualquier municipio, sin consideración de su composición étnica -incluso el derecho de cualquier sector de la sociedad-, a constituirse como autónomo. Debemos también enfatizar que la rebelión del EZLN no se limita a proponer una política

proteccionista de las formas de vida indígena según un modelo ecológico sobre el derecho de las culturas particulares a sobrevivir: *la rebelión en sí es una articulación de formas de vida indígenas*.<sup>[28]</sup> Como tal, ejemplifica la naturaleza siempre singular del poder constituyente y los *muchos* que conforman a la multitud. Esto no significa evidentemente que el Estado mexicano no haya sometido a una guerra a las formas de vida indígenas, sino que el biopoder define los términos y el objetivo de la lucha. Por un lado, Flores Magón representa los códigos de occidente que el EZLN despliega contra el Estado por el derecho a la libre determinación y a la autonomía; por el otro, Zapata representa las formas de vida indígena que articulan el *ethos* comunitario zapatista, la crítica a la racionalidad moderna y al desarrollismo, y la organización de la lucha según los procesos para lograr consenso dentro de las comunidades. Bajo Flores Magón también debemos imaginar la contribución de Negri a la crítica de las armas (las alternativas a la lucha armada) y, por qué no, la agudización de Derrida de las armas de la crítica. La deconstrucción, como ha sido definida por él en *Politiques de l'amitié*, es inseparable de la democracia: "(no se da la deconstrucción sin democracia, no se da la democracia sin deconstrucción)"; esta fórmula expresada a manera parentética aúna los dos proyectos en una autodelimitación interminable: "La democracia es el *autos* de la autodelimitación deconstructiva. Delimitación no sólo en nombre de una idea regulativa y una perfectibilidad indefinida, sino que está cada vez en la urgencia singular de *un aquí y un ahora*" (1994: pp. 128-29).

Los debates sobre el significado de la democracia en *Politiques de l'amitié* tienen todo y nada que ver con los debates sobre la democracia en los acuerdos de San Andrés. No tienen *nada que ver* con la autonomía indígena en tanto que las preguntas pertinentes a "la tierra y la sangre" (*le sol et le sang*) en la deconstrucción de la democracia de Derrida se refieren a un discurso heredado de Grecia, fundado en la distinción entre *pólemos* (guerra entre naciones, pueblos) y *stasis* (lucha interna, guerra civil). El riesgo de una homogeneización al hablar de autodelimitación y perfectibilidad reside en el privilegio otorgado a los discursos euroamericanos sobre la democracia: los pueblos indios tienen su propia historia y sus propios discursos sobre "la sangre y la tierra", que no deben reducirse ni traducirse a las categorías griegas de los discursos occidentales sobre la democracia. Tienen *todo que ver* porque la infinita perfectibilidad de la deconstrucción promete la liberación de occidente -pese a Derrida- de un discurso que se limita a pensar en términos de una universalidad única, ya sea para declarar su existencia, su naturaleza transformativa o su imposibilidad. Nada nos debe impedir imaginar a los indígenas inventando un lenguaje (basado en sus propias lenguas y formas de vida) para discurrir sobre estos términos griegos y el significado de la deconstrucción. Así, postularíamos dos universos de universalidad que podrían muy bien interactuar entre ellos pero que en ningún momento darían la posibilidad de que uno redujera al otro a sus propias categorías. De este modo, los debates sobre el reconocimiento de los derechos de los indios a sus propios sistemas normativos no acarrearía el reconocimiento de estos derechos a partir de un marco único de universalidad, sino en función de la transformación de un discurso hegemónico. De hecho, esta transformación cuestionaría en última instancia las pulsiones que informan la búsqueda de un nuevo discurso

hegemónico que, en este caso, le prestaría validez a los sistemas normativos indígenas bajo los principios de una universalidad ajena -por ejemplo, una teoría de los derechos naturales cimentada en la modernidad de los discursos occidentales. Este giro entrañaría no sólo un reconocimiento, como en reconocer, un volver a conocer estos sistemas normativos y aceptarlos como legítimos, sino también un reconocimiento del derecho de tener sistemas normativos propios y de negarle el acceso a otros. Un pueblo puede escoger hacerlos públicos a los extraños, pero la demanda de un reconocimiento a sus propias leyes no tendría nada que ver con el deseo de la aceptación y el reconocimiento de los extraños en posiciones de poder y dominio, tal como se da en la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

En el lenguaje de los acuerdos encontramos una tensión entre la defensa del derecho de los pueblos indios a la autodeterminación y la realidad de que los pueblos indios practican sus lenguas, culturas y sistemas normativos sin el reconocimiento de este derecho por el Estado. Existe el peligro de que el lenguaje de la ley que se propone promover, defender e institucionalizar las formas indígenas de vida acabe subordinando la fuerza del poder constituyente a una resolución constitucional del "conflicto" que entregaría la administración de sus autonomías a especialistas y burócratas. Estos especialistas incluirían desde los expertos universitarios en desarrollo (humano o no) que supervisarían la administración de los recursos, hasta los antropólogos que mediarían en las disputas sobre la historia de las comunidades y el significado de la tradición. Se puede también anticipar la creación de una estructura burocrática capacitada para la administración de fondos y para ejercer poderes judiciales. Toda una serie de derechos humanos que si en el presente constituyen la defensa de los pueblos indígenas, se podrían tornar contra las comunidades en nombre de agendas feministas o de tolerancia religiosa. No estoy negando que las cuestiones de género sexual o las expulsiones de grupos religiosos no sean ya relevantes en los debates actuales dentro de las comunidades indígenas -el lugar de la mujer y el templo sin denominación religiosa en el mural de Taniperla prueban lo contrario-, sino que la constitucionalización de las autonomías tendería a redefinir la lucha en términos de sobrevivencia cultural y derechos particulares. Como en el caso del modelo ecológico, sólo aquellas formas consideradas bellas (léase puras) serían consideradas dignas de ser preservadas, de ahí que se perdería el mismo derecho a la libre determinación que la ley les otorgaría. La liberación de las mujeres y la tolerancia de las diferencias debe surgir desde el interior de las formas de vida indígenas para que éstas sean significativas y creadoras de nuevas posibilidades de relaciones de género y de diversidad cultural aún no contempladas, quizá inimaginables por la ley y sus burócratas.<sup>[29]</sup>

De ahí que la institucionalización de la autonomía -es decir, la adopción de una forma constituida a expensas del poder constituyente- acabaría obstruyendo los procesos autonomistas actuales. Al establecer procedimientos en la administración de las regiones autónomas, el lenguaje de la ley le resta importancia a los intelectuales indígenas biculturales que eventualmente asumirían la responsabilidad de definir los procesos autonomistas en sus

comunidades: "Serán los indígenas quienes dentro del marco constitucional y en el ejercicio pleno de sus derechos decidan los medios y formas en que habrán de conducir sus propios procesos de transformación" (Hernández Navarro y Vera Herrera, 1998: p. 66). Me limito a citar una instancia en la que el lenguaje, aparentemente habilitador de los indígenas, en el fondo los subordina a "un marco constitucional" que supeditaría la autoridad de sus sistemas normativos. Lo que se pide es un nuevo pacto con el Estado que en su redefinición asumiría las nuevas responsabilidades con los pueblos indios. Si bien se dice que "no serán ni la unilateralidad ni la subestimación sobre las capacidades indígenas para construir su futuro las que definan las políticas del Estado" (ibid.), el indígena carece de voz en esta frase, permanece como una tercera persona marginada, en vez de como un sujeto ejerciendo su poder constituyente. ¿Es inevitable que los acuerdos se hayan articulado en nombre de los indígenas en vez de *con* los indígenas como interlocutores? Mi propósito no es el de restarle importancia a los acuerdos ni a la necesidad de la creación de un nuevo marco jurídico con el Estado, sino el de deslindar los elementos de una crisis en el interior mismo del discurso de la autonomía. Esta crisis no está mejor expuesta que en uno de los considerandos que presentó, en un comunicado a los "hermanos indígenas de todo México", el Comité Clandestino Revolucionario Indígena del EZLN, firmado por los comandantes Tacho, David, Zebedeo y el subcomandante Marcos:

Los problemas que existen en torno a autonomía, justicia, representación política, mujeres, medios de comunicación y cultura, en el entendimiento de que el asunto de la libre determinación y la autonomía implica también y muy centralmente la relación de dependencia que se impone vía programas, proyectos y presupuestos, la posible remunicipalización, la forma de elección de autoridades y en general las muchas maneras de asociación y organización (ibid., p. 185).

La disparidad entre el lenguaje de la autonomía practicado en los pueblos indios<sup>[30]</sup> y el lenguaje de la autonomía practicado en los debates que informan los acuerdos de San Andrés ocasiona aporías: las aporías de los discursos feministas, de los derechos humanos, de las múltiples agencias ("los tiempos de los dioses y el tiempo de la historia", según la frase del historiador de la India Dipesh Chakrabarty), de la coexistencia de pluralidades de formas de vida, entre otras que se pueden trazar en la vida cotidiana representada en el mural de Taniperla. El concepto de la autonomía en sí misma implica una aporía con respecto al concepto de la heteronomía que muy bien podría ser un componente integral de los sistemas normativos indígenas. Por así decirlo, los indios podrían exigir su derecho a la libre determinación fundado en principios heterónomos. Por muy profundas que sean las transformaciones del Estado, éste seguirá siendo definido como una república constitucional donde los principios kantianos sobre la autonomía del sujeto moral y la ley continuarán siendo vigentes. ¿Y quién puede juzgar que Votán, "el corazón del pueblo", es menos universal que el imperativo categórico?

La crítica de Hegel a Kant en la *Fenomenología del espíritu* provee los términos para una crítica del formalismo kantiano, y a su vez una lectura a contrapelo de Hegel que da lugar a categorías que nos permiten hablar de una pluralidad y coexistencia de horizontes de universalidad. Hegel sumariamente desecha el



formalismo kantiano y cualquier apelación al empirismo: "La universalidad carente de contenido es la universalidad formal, y un contenido absoluto significa él mismo, a su vez, una diferencia que no es tal o que no es una carencia de contenido" (Hegel, 1971: p. 249). Más abajo Hegel añade: "La razón legisladora desciende, así, al plano de una razón simplemente *examinadora*" (ibid., p. 250). ¿Es ésta una mera declaración de un hecho, es decir, que siempre tomamos como punto de partida un cuerpo legal y que, por lo tanto, estamos limitados a *examinar* lo existente? Hegel sugiere que el concepto de autonomía de Kant nunca logra desenmarañarse de sus orígenes heterónomos en un estado de ley que necesariamente precede, o que por lo menos coexiste, con los conceptos racionales puros.<sup>[31]</sup>

Y aun si aceptáramos el carácter formal y trascendental de sus máximas, encontraríamos en Kant un modelo evolutivo de las leyes y las instituciones: nada previene que una materialización de la ley ocasione el repudio de un *ethos* anterior: tómense por ejemplo las referencias de Kant, más o menos sistemáticas, a cuestiones de raza y género sexual. ¿Es que el *hombre* a partir de su libre albedrío autónomo llegó a la conclusión que las *mujeres* no son inferiores, o no fue acaso una transformación que se logró en las luchas de las *mujeres*, que por definición no participaban en el libre albedrío autónomo? ¿No corromperían la autonomía del libre albedrío las definiciones de quién es un ser racional? O, de acuerdo con la pregunta "¿Qué es la Ilustración?" (Kant, 1999), ¿no identifica Kant la respuesta con un momento histórico en el que la humanidad ha alcanzado la libertad de autodeterminarse? De ahí que la relatividad de la libertad, la verdad y la ley sean inevitables una vez que hayamos trazado los límites de un progresivo proceso evolutivo de la ilustración que necesariamente a su vez incluiría formas de *des-ilustración* que confinarían las anteriores formas de pensar a modos particulares de relación con lo universal. Como ya lo he señalado a propósito de la concepción de Derrida sobre la perfectibilidad indefinida de la deconstrucción, ésta incluiría en sus horizontes (a menos que queramos "imponer la calculabilidad homogeneizante mientras se exalta la tierra y la sangre" [1994: p. 129]) el entendimiento de que las culturas y los sistemas normativos indígenas participan de una universalidad *definida* y *definitoria* de sus formas de vida. Claramente, se sobreentiende que este momento en la perfectibilidad indefinida de la deconstrucción abandonaría toda pretensión de una aplicabilidad universal, al darse la posibilidad de que la deconstrucción esté sujeta a debate y clarificación en términos ajenos a los que le dieron lugar en los discursos y categorías de occidente. No todos pensamos en *griego*, lo que no significa que el *griego* no nos afecte a todos. Es más, no nos podemos desembarazar del legado del *griego* con un mero gesto que niegue nuestra participación en el eurocentrismo. Esto por supuesto no significa que el *griego* sea homogéneo y que no incluya una pluralidad de horizontes de universalidad.<sup>[32]</sup>

Nuestra reflexión sobre el mural de Taniperla y la insurrección zapatista en general ha descubierto una porosidad, entre las formas de vida externas e internas, que ocasiona una comunicación plagada de aporías: una crisis que no debe ser resuelta sino desenvuelta creativamente en una afirmación inagotable

de la libertad. Las semillas de la libertad de Flores Magón coexisten con la máxima de Zapata, "La tierra es de quien la trabaja", en dos discursos que sin contradecirse participan de una aporía: las dos formas de vida requieren de una explicación en términos de la otra. Sabemos que Flores Magón influyó en la reformulación de la máxima de Zapata "Tierra y Libertad", y que la insurrección del sur alimenta el agrarismo del anarco-comunismo del Partido Liberal.<sup>[33]</sup> Flores Magón y la tradición intelectual de occidente -inclusive la concepción de la autonomía de Kant, el poder constituyente de Negri y la deconstrucción de Derrida- necesitarían ser explicados, clarificados e interpretados en categorías tzeltales (por nombrar una sola lengua indígena), y no exclusivamente en la otra dirección, en la calle de un sentido que los discursos antropológicos de occidente asumen al asignarse la labor de explicar las formas de vida del resto del mundo, un-concepto-del-mundo-como-resto de su propia creación.

El título de este ensayo propone una lectura de Negri por Zapata que he definido en términos de "junto" y "con" Zapata, a manera de estar en un proceso revolucionario en el que uno informa al otro, y también en términos de un "por" con el sentido de Negri siendo leído por Zapata, a la manera de un proceso en el cual Negri y la tradición filosófica y política de occidente serían pensados en términos indígenas. De tal modo podríamos imaginar a indios leyendo y discuriendo sobre la revolución, el imposible y el comunismo tal como estos conceptos han sido formulados por Derrida, Negri y otros proyectos fundados en occidente. Aclaro que la categoría occidente incluiría los discursos que incorporan y se apropian de categorías indias (y no occidentales), pero que sin embargo permanecen dentro de los lenguajes y los debates definidos desde el interior de occidente.<sup>[34]</sup>

El *muchos* de la multitud y la fuerza del poder constituyente, tal como se materializan en el mural de Taniperla, formularían proyectos autonomistas de autogobierno singulares que por definición crearían su propio *sentido* (significado y dirección) de la universalidad y de la revolución -más allá de una voluntad hegemónica. El peligro, por supuesto, no estaría en la implementación de los acuerdos de San Andrés, ni en la formulación de leyes que reconozcan las autonomías indígenas, sino en la reducción de los acuerdos a una resolución constitucional que domestique el poder constituyente de la multitud. Para que la crisis del poder constituyente sea productiva, ésta debe retener la voluntad de no ser resuelta en un poder constituido. Esto evidentemente requiere de una multitud resuelta a afirmar su fuerza y sus prácticas autonomistas.

Para citar la versión impresa de este documento:

Rabasa, J. Negri por Zapata: el poder constituyente y los límites de la autonomía, *Chiapas*, núm. 15, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 2003, pp. 25-65. ISBN: 968-411-571-7.

## Bibliografía

- Avilés, Jaime, "Marcos agradece a italianos la entrega de una turbina", *La Jornada*, 4 de diciembre de 2000.
- Bartra, Armando, *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*, Era, México, 1985.
- , *Regeneración, 1900-1918. La corriente más radical de la revolución de 1910 a través de su periódico de combate*, Hadise, México, 1972.
- Boutmy, Émile, *Études de droit constitutionnel: France, Angleterre, États-Unis*, París [1885]; 3ª ed., 1909.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (eds.), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londres, 2000.
- Campa, Román de la, *Latin Americanism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.
- Cantares mexicanos*, Stanford University Press, Stanford, 1985.
- Carpentier, Alejo, *El reino de este mundo*, Seix Barral, Barcelona, 1967.
- Carlsen, Laura, "[Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición](#)", *Chiapas*, n. 7, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-Era, México, 1999.
- Carson, Jim y David Brooks, "Pozol y biopiratería", *La Jornada*, 7 de octubre de 2000.
- Ceceña, Ana Esther, "[La resistencia como espacio de construcción del nuevo mundo](#)", *Chiapas*, n. 7, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-Era, México, 1999.
- Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975.
- CONAI, San Andrés. *Marco jurídico y normativo del diálogo y negociación*, serie Senderos de Paz, cuaderno n. 2, México, 1999.
- Coronil, Fernando, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- , "Historias de minorías, pasados subalternos", *Historia y Gráfica*, n. 12, 1999, pp. 87-111.
- , "The Time of History and the Times of the Gods", en Linda Lowe y David Lloyd (eds.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Duke University Press, Durham, 1997.
- Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié*, Galilée, París, 1994.
- , *Spectres de Marx*, Galilée, París, 1992.
- Durán, Diego, *Historia de la Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., edición de Ángel María Garibay K., Porrúa, México, 1984.
- EZLN, *Documentos y comunicados*, vols. 1 y 2, prólogo de Antonio García de León y "crónica" de Carlos Monsiváis, Era, México, 1994-1995.

- García, José Alejos, *Ch'ol/Kaxlan: identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.
- , *Mosjäntel. Etnografía del discurso agrarista entre ch'oles de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.
- Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1978.
- Gruzinski, Serge, *La pensée métisse*, Fayard, París, 1999.
- Guha, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Duke University Press, Durham, 1999.
- Hamacher, Werner, "One 2 Many Multiculturalism", en Hent de Vries y Samuel Weber (eds.), *Violence, Identity, and Self-determination*, Stanford University Press, Stanford, 1997.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- , *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera, *Acuerdos de San Andrés*, Era, México, 1998.
- James, C. L. R., *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Vintage, Nueva York, 1962.
- Kant, Immanuel, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", *Practical Philosophy*, traducción y edición de Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- , *La paz perpetua*, traducción de F. Rivera Pastor, Espasa-Calpe, Madrid, s.f.
- Lacan, Jacques, *Seminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*, Seuil, París, 1991.
- Larsen, Neil, *North by South: On Latin American Literature, Culture and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.
- León-Portilla, Miguel, *Quince poetas del mundo náhuatl*, Diana, México, 1994.
- , *Literaturas indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- , "¿Una nueva interpretación de los Cantares mexicanos?", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 18, 1986, pp. 385-400.
- Marcos, "La Larga travesía del dolor a la esperanza", 22 de septiembre, en *EZLN, Documentos y comunicados*, vol. 2, Era, México, 1994.
- Mignolo, Walter D., *Global Designs, Local Histories*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- Monsiváis, Carlos, "Marcos, gran interlocutor", *La Jornada*, 8 de enero de 2001.
- Morales Padrón, Francisco, *Teoría y leyes de la conquista*, Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1979.

- Muyulema, Armando, "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje", en Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos: estado, cultura, subalternidad*, Rodopi, Amsterdam, 2002.
- Negri, Antonio, "The Specter's Smile", en Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Verso, Londres, 1999.
- , *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Sugar Co., Carnago, 1992; traducción al español: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias-Prodhuti, Barcelona, 1994.
- , *The Politics of Subversion*, traducción de James Newell, Polity Press, Oxford, 1989.
- Rabasa, José, "Los franciscanos y los dominicos bajo la mirada penetrante de un tlacuilo. Cómo residir en una pluralidad de mundos, según un código pictórico", *Historia y Gráfica*, n. 12, 1999, pp. 125-47.
- , "Del zapatismo. (Reflexiones sobre lo folklórico y lo imposible en la insurrección subalterna del EZLN)", *Estudios*, n. 6, vol. 11, 1998, pp. 203-18.
- , "Of Zapatismo: Reflections on the Folkloric and the Impossible in a Subaltern Insurrection", en Lisa Lowe y David Lloyd (eds.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Duke University Press, Durham, 1997.
- , "Pre-Columbian Pasts and Indian Presents in Mexican History", en José Rabasa, Javier Sanjinés y Robert Carr (eds.), *Subaltern Studies in the Americas*, *Dispositio*, n. 46, 1996, pp. 245-70.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Alboroto y motín de los indios de México. Seis obras*, edición de William G. Bryant, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1984.
- Spinoza, Charles y Hubert Dreyfus, "Two Kinds of Antiessentialism and Their Consequences", *Critical Inquiry*, n. 22, vol. 4, 1996, pp. 735-63.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- , "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, 1988.
- , "Philosophy", *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- Stavehagen, Rodolfo, *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México-Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1988.
- , "Clases, colonialismo y aculturación", *América Latina*, n. 6, vol. 4, 1963, pp. 63-104.
- Taussig, Michael, *The Magic of the State*, Routledge, Nueva York, 1997.
- Taylor, Charles, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutman (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Virno, Paolo y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

White, Hayden, "The Absurdist Moment in Contemporary Literary Theory", *Tropics of Discourse*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978.

Žižek, Slavoj, "Melancholy and the Act", *Critical Inquiry*, n. 26, 2000, pp. 657-81.

Zupancic, Alenka, *Cogito and the Unconscious*, Slavoj Žižek (ed), Duke University Press, Durham, 1998.

## Notas:

[\*] Este artículo fue escrito primero en inglés para una colección de ensayos sobre el filósofo italiano Antonio Negri; el proyecto está aún en preparación, así que esta versión en español podría muy bien salir antes que la inglesa. He compartido ideas y borradores con los estudiantes de posgrado de Berkeley, con el grupo de desarrollo humano de la sede de la ONU en Bolivia y con el grupo Colonialismo en las Américas de Stanford University. Me he beneficiado de los comentarios y las críticas de estos contextos tan diversos, y prefiero no mencionar a nadie en específico a dejar fuera un nombre. Alicia Ríos leyó las versiones inglesa y española y me hizo críticas y observaciones editoriales muy valiosas. Por su parte, Javier Sanjinés leyó el ensayo y tuvimos conversaciones sumamente productivas sobre las semejanzas y diferencias entre los alzamientos populares en México y Bolivia. Las observaciones editoriales de Ana Esther Ceceña me han ayudado a mejorar el texto.

[1] Para una relación de la destrucción de la Casa Municipal donde estaba pintado el mural y de las redadas militares de Taniperla y otros municipios autónomos, ver los informes mensuales del Centro de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas (CDHBC), "La disputa por la legitimidad. Aniversario de los ataques a los municipios libres" (que incluye una reproducción del mural) y "La legalidad de la injusticia" en <http://www.laneta.apc.org/cdhbcasas/indiceinformes.html>

[2] Esta cita modifica un poco las palabras de Flores Magón: "Actividad, actividad, más actividad es lo que reclama el momento" (Bartra, 1972: p. 533).

[3] A propósito del lenguaje del Convenio 169 sobre los pueblos indígenas y tribales, ver la página de la Organización Internacional del Trabajo: <http://www.ilo.org.htm> Se encuentra también una reproducción de este convenio y otros documentos relevantes a los derechos humanos en Chiapas en la sección "Documentos" de la página del CDHBC: <http://www.laneta.apc.org/cdhbcasas/documentos.html>

[4] Citado por Negri. La cita es una adaptación del texto original: "Le type d'une constitution française est un acte impératif de la nation, tirant du néant et organisant la hiérarchie des pouvoirs" (Boutmy, 1909: p. 241).

[5] La cita en italiano dice: "La potenza costitutiva non si conclude mai nel potere, né la moltitudine tende a divenire totalità ma insieme di singolarità, molteplicità aperta" (Negri, 1992: p. 23). Los términos *potere* y *potenza* son centrales en la teoría del poder constituyente de Negri. Traduzco *potere* como *poder* y *potenza* como *fuerza*. *Potenza* quizá podría ser traducido como *potencia*, pero me parece que este término en español conlleva una asociación con el poderío institucional que no se adecua al uso que tiene en Negri, como cuando se dice que un Estado es una potencia colonial o una potencia militar.

[6] Si bien aquí considero el discurso indígena sobre occidente desde una perspectiva meramente teórica, ver para casos concretos los trabajos sobre los discursos agrarios ch'ol de García (1999 y 1994). En un ensayo mío sobre la relación entre los misioneros y los indígenas en la época colonial, examino cómo un tlacuilo inventó un vocabulario pictórico en el código Telleriano-Remensis para reflexionar críticamente sobre el orden colonial (Rabasa, 1999). El Telleriano-Remensis es el resultado de la solicitud de los misioneros de una representación pictográfica de la historia del poder colonial que se

ejercía sobre los indios. El "cuéntame la historia de cómo te conquisté" ocasionó un retorno de la mirada, una situación en la que el observador colonial acaba siendo observado. En su representación del orden colonial, el tlacuilo logra distinguir las diferentes concepciones del cristianismo de las órdenes dominica y franciscana. Esta clasificación de las dos órdenes, entre otros espacios semánticos de la cultura de la conquista, acarrea un discurso que objetiviza las realidades europeas sin usar ni enredarse en las formas de pensar representadas: es decir, el tlacuilo mira y conceptualiza a los europeos en y con las categorías de los lenguajes y los sistemas de representación indígenas. Así, la historia del tlacuilo no tiene nada que ver con una apropiación de la escritura y los sistemas de representación europeos, que inevitablemente estarían sujetos a la ambivalencia del hacer propio, sino a la invención de los códigos pictóricos para registrar las nuevas realidades desde los sistemas de escritura y pensar indígenas. En este contexto ver también la lectura de Gruzinski (1999) sobre la traducción de los motivos de Ovidio en un vocabulario pictórico indígena en los murales de la iglesia agustina de Ixmiquilpan, Hidalgo.

- [7] Para una crítica del concepto de autonomía, las aporías que lo minan y la necesidad de pensar en términos de procesos autonomistas abiertos, ver Hamacher (1997).
- [8] Para una crítica de las maneras en las que Norteamérica, es decir, los académicos ubicados en Estados Unidos, leen América Latina, muy a menudo bajo la seducción y la distinción que se deriva de la teoría metropolitana, ver los brillantes ensayos de Larsen (1995). Sobre la construcción de América Latina como un objeto de estudio en la academia estadounidense, ver De la Campa (1999). Para una crítica del occidentalismo y la transculturación como un modo de subvertir la hegemonía occidental, ver Coronil (1997) y Mignolo (2000).
- [9] Los comunicados de Marcos pueden encontrarse en <http://ww.ezln.org>
- [10] Sobre los documentos pertinentes a la autonomía, las formas de gobierno indio, el acceso a los medios de comunicación, el plan de acción y los discursos de Marcos y otros miembros (los comandantes David, Tacho y Zebedeo) del CCRI-CG, ver Hernández Navarro y Vera Herrera (1998).
- [11] Le debo esta observación a Javier Sanjinés.
- [12] El colectivo que firma este texto expone una teoría en la que la alternativa a la violencia significa un estado más avanzado, y ya no una instancia que carecería de las condiciones revolucionarias según la posición tradicional leninista: "La lucha y la mediación política, la lucha y la negociación con las instituciones -esta perspectiva, en Italia y Alemania, es a la vez posible y necesaria, no porque el conflicto social está atrasado sino, al contrario, por la extrema madurez de su contenido" (Virno y Hardt, 1996: p. 238). En una entrevista con Carlos Monsiváis, Marcos también insistió sobre la mediación y la lucha desde el extremo opuesto del espectro geopolítico, desde la selva Lacandona, una mezcla paradójica de la más remota zona con respecto a los centros metropolitanos del radicalismo italiano y "la extrema madurez de su contenido": "No se plantea un asalto al Palacio de Invierno ni el derrocamiento del poder ni el fin del tirano, sino un vuelco, no sólo de los términos político-militares de la primera declaración [...] Queremos que esta nación asuma legalmente que nos reconoce [...] que diga: 'legalmente reconozco que estos que son diferentes tienen estos derechos y son parte mía'" (Monsiváis, 2001). Sin embargo, la pregunta ¿qué debemos hacer? continúa siendo pertinente, incluso si la respuesta es radicalmente diferente al llamado a formar un Partido Comunista hegemónico. La cuestión sobre la vanguardia y el llamado a establecer una hegemonía sobre todos los sectores de la sociedad es cuestionado por los zapatistas y por Negri, pero uno se pregunta si este rechazo no participa de una paradoja, de una aporía, en tanto que uno podría muy bien estar invocando una hegemonía de lo diverso. El concepto de la multitud en Negri implica una subjetividad que volcaría todo programa hegemónico, que aspirara a reducir a la multitud a un concepto de pueblo cuya unidad se establecería a partir de una ideología hegemónica: "La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones, que no es homogéneo ni

idéntico a sí mismo y que mantiene relaciones indistintas, inclusive con aquellos que están fuera. El pueblo, en contraste, tiende a la identidad y a la homogeneidad interna en tanto propone sus diferencias y excluye aquello que permanece en su exterior" (Hardt y Negri, 2000: p. 103). Marcos no podía ser más claro en su entrevista con Monsiváis: "Pienso que el fin de siglo y de milenio debieran reportar dentro de los movimientos progresistas o de izquierda [...] también un movimiento que plantea el fin de las luchas por la hegemonía" (Monsiváis, 2001).

[13] Hasta la fecha, 5 de enero de 2003, el presidente Vicente Fox no ha cumplido a cabalidad con la liberación de los presos políticos, condición que había establecido el EZLN para reanudar el diálogo con el gobierno. El 24 de mayo de 2002, el grupo conocido como la Voz de Cerro Hueco hizo un comunicado de prensa a través de Enlace Civil (<http://www.enlacecivil.org.mx>) en el que se denuncia la liberación de los zapatistas presos en ese penal como una supuesta instancia de "buena voluntad política" del gobierno federal. Insisten en que pagaron sus condenas y que en el caso de Rafael López Santis se le mantuvo preso aunque hacía tiempo que había cumplido su condena. También insisten en que su encarcelamiento fue injusto y que continúa el hostigamiento de indígenas que defienden sus derechos; exigen asimismo la liberación de presos encarcelados en los penales de Tabasco y Querétaro. Ignoro cuándo quedó libre y qué condena pagó el profesor Valdez Ruvalcaba por el acto subversivo, si no terrorista, en la imaginación paranoica del gobierno por pintar un mural junto al pueblo.

[14] Sobre los COBAS y los centros sociales, ver Virno y Hardt (1996: p. 254). Marcos menciona a los COBAS en "La historia de los espejos", 9, 10 y 11 de junio de 1995 (EZLN, 1995: p. 380).

[15] Ver Avilés (2000), también puede consultarse <http://www.jornada.unam.mx/2000/dic00/001204/014n1pol.html> y la página de la Associazione Ya Basta: <http://www.yabasta.it>

[16] La idea del mural fue desde un principio un proyecto colectivo entre Sergio Valdez Ruvalcaba, mejor conocido como Checo, y el pueblo de Taniperla. Si bien Checo es un dibujante consumado, él se limitó a servir de guía a los esfuerzos de la comunidad al sugerir: "Cada quien dibuje lo que quiera". La comunidad dialogó y acordaron pintar los siguientes temas: "el agua es vida", "la cooperativa por la unidad", "la asamblea para decidir", "los zapatistas nos cuidan", "Zapata por héroe y chingón", "el cafetal por la ganancita", "la palabra de la mujer", "la radio para comunicar" y "los principales por su palabra". Derivo estos datos de una descripción de la creación del mural incluida en la parte posterior de la reproducción fotográfica del Centro de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas (CDHBC).

[17] La empresa alimenticia transnacional Quest International y la Universidad de Minnesota han obtenido una patente en los Estados Unidos (n. 5919695) para el uso de la bacteria que aislaron de la bebida: las virtudes medicinales del pozol han pasado a ser propiedad privada de Quest International y de la Universidad de Minnesota (Carson y Brooks, 2000). Este caso es un ejemplo patente (valga el juego de palabras) de cómo las transnacionales se apropian de los saberes de los pueblos indios. Jacques Lacan ha corregido la dialéctica hegeliana argumentando que el amo extrae el saber del esclavo, y que el trabajo del esclavo (mejor dicho, su expoliación) no produce ningún conocimiento: "La filosofía [en este caso la ciencia] en su función histórica es esta extracción, esta traición, yo diría, del saber del esclavo para obtener una transmutación como saber del amo" (Lacan, 1991: p. 22).

[18] Para una evaluación de los elementos precolombinos y coloniales en los sistemas normativos, ver [Carlsen](#) (1999).

[19] La obra de Ranajit Guha es muy extensa, por lo que me limito aquí a mencionar su estudio clásico sobre las insurrecciones campesinas en India, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, que se publicó originalmente en Nueva Delhi (Oxford University Press, 1983). Esta lectura de la noción de que el "subalterno no



puede hablar" como el momento absurdo en el desarrollo de los estudios subalternos, se inspira en el ensayo de Hayden White, "The Absurdist Moment in Contemporary Literary Theory" (1978). Desde la perspectiva de la historia como disciplina, este momento absurdo se manifiesta en la incapacidad del historiador de desligarse del "mundo desencantado" de la modernidad que su disciplina exige: la labor del historiador y de los estudios subalternos está inevitablemente ligada a la creación de pasados subalternos. Insisto en la creación de pasados subalternos porque éstos no existen de una forma empírica, son el resultado de una manera particular de pensar, por mucho que se quiera universalizar la modernidad desencantada como la única visión legítima (en este caso con validez epistemológica) del mundo. ¿Está inevitablemente viciada la disciplina de la historia por un elitismo epistemológico? ¿Se ejerce una violencia discursiva en el momento en que nos ponemos la toga de historiador? ¿Quiere esto decir que debemos destruir la historia como institución? En este ensayo estoy argumentando en favor de la posibilidad de habitar en una pluralidad de mundos y en que existe una porosidad entre los saberes; porosidad que da lugar a una crítica mutua en la que ningún saber retiene un privilegio epistemológico absoluto. Nuestro historiador de los estudios subalternos de la India se ve forzado a generalizar su biografía particular: a saber, su formación académica elitista (la Universidad de Oxford, quizá hoy día Princeton y universidades similares) y su pasado personal que aparentemente carece de relación alguna con el *mundo encantado*. Es inevitable reflexionar sobre los paralelos entre esta élite hindú y la perspectiva de la élite criolla que vino al poder después de la independencia de los países latinoamericanos. En ambos casos se establece la liberación en términos que privilegian a un sector en particular: el campesinado y la clase trabajadora continúan su trabajo explotados ahora bajo la tutela de una élite nativa que presume de cuidar su bienestar (incluso si se da bajo una pancarta marxista), y que así desplaza y doma el poder constituyente de la multitud bajo una definición de pueblo. El exponente más visible de esta tendencia es Chakrabarty (1999 y 2000). Digo criolla y no mestiza porque el énfasis se tiende a poner en lo "latino" de lo latinoamericano. Para una lectura arrasadora del latinoamericanismo de corte "autóctono" (a diferencia del que se da en los "estudios de área" en los centros metropolitanos), ver Muyulema (2002). La posición de Armando Muyulema es la de un intelectual kichwa ecuatoriano con una alta sensibilidad a las respuestas que se han dado al "problema del indio".

- [20] Sobre la colonización alemana en Chiapas a principios del siglo XX, ver García (1999). Véase también el estudio de Rodolfo Stavehagen sobre las transformaciones de las leyes que ocasionaron la pauperización y la exclusión de los indios después de las guerras de independencia, *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina* (1988), y un ensayo suyo donde primero desarrolló el concepto del colonialismo interno, "Clases, colonialismo y aculturación" (1963).
- [21] Sobre lo moderno y lo no moderno en la insurrección zapatista, ver mi ensayo "Of Zapatismo: Reflections on the Folkloric and the Impossible in a Subaltern Insurrection" (1997). Para una versión corta en español, "Del zapatismo. (Reflexiones sobre lo folklórico y lo imposible en la insurrección subalterna del EZLN)", *Estudios*, vol. 6, n. 11, Caracas, 1998, pp. 203-18.
- [22] Sigo la edición de John Bierhorst de los *Cantares mexicanos* (1985: pp. 320-21, mi traducción). De paso, debo mencionar la polémica acre entre Bierhorst y Miguel León-Portilla. Digo acre porque León-Portilla piensa que las propuestas de Bierhorst le restan validez a todo su proyecto, que las menciones de los nombres de figuras precolombinas tales como Nezahualcōyotl cumplen una función estilística, y no la identificación de sendos autores. León-Portilla ha identificado a quince autores que él considera auténticas expresiones precolombinas. Bierhorst prefiere leer las marcas coloniales a tratar de reconocer una tradición pura. El otro aspecto que León-Portilla ataca reside en que, según Bierhorst, los *Cantares* son "cantos de fantasmas" (*ghost songs*). Por lo que podrán entreleer en mis demarcaciones espectrales -para hacer referencia a un libro de Derrida-, no puedo sino tomar la lectura de Bierhorst y largarme corriendo con ella. El temor expresado por misioneros como Sahagún y Durán sobre los cantares en que los indios invocaban a sus antiguos gobernantes -léase guerreros- sugiere que las memorias

de antaño amenazaban sus proyectos a manera de fantasmas; a fin de cuentas, parecería que tenemos fantasmas y canciones aun si la tesis de Bierhorst sobre las canciones de fantasmas careciera de fundamento histórico como lo asevera León-Portilla. Sobre el proyecto de León-Portilla de recuperar las expresiones auténticas precolombinas y de identificar a sus autores, así como la crítica a Bierhorst, ver, por ejemplo, sus libros de 1994 y 1992, y su reseña al libro de Bierhorst (1986). También se debe consultar la lectura de los *Cantares* de Serge Gruzinski en *La pensée métisse*. Más allá de este debate estaría la naturaleza de las aves volando sobre Taniperla, ¿son *quauhtli*, guerreros-águila, que se materializarán en Taniperla?

[23] Compárese el lugar que ocupa Mackandal en la versión novelada de la revolución haitiana de Carpentier con la breve mención y el lugar privilegiado que ocupa la figura de Toussaint L'Ouverture en la historia de C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1962).

[24] Los puntos suspensivos son del original.

[25] Mi lectura de Kant tiende a ser reductiva y con esto cumple la función de identificar aporías en los procesos autonomistas. Las lecturas de Kant desde el psicoanálisis lacaniano han complicado el concepto kantiano del sujeto ético y la posibilidad de los actos éticos. Aquí me limito a citar la evaluación de Alenka Zupancic en "The Subject of the Law": "Como ya lo sabía muy bien Kant, todos somos sujetos patológicos, y esto es lo que eventualmente lo llevó a la conclusión de que ningún acto ético es verdaderamente posible en el mundo" (1998: p. 52). Aun si Kant llegó a la conclusión de que sólo existen sujetos patológicos y, por asociación, Estados (una posición cristiana o, más exactamente, luterana), su filosofía práctica constituye un esfuerzo por cimentar la moral y la política en principios formales. Me interesa identificar las aporías inherentes al proyecto de autonomía más que establecer la conclusión kantiana de que los actos éticos son imposibles; es decir, asumo que la creencia en su posibilidad es sincera y fundamental al proyecto de Kant. Slavoj Žižek nos recuerda que, según Kant, podríamos "seguir la ley a partir de una consideración patológica (temor a ser castigados, satisfacción narcisista, admiración por mis semejantes), mientras que el mismo acto puede ser un acto moral si lo hago en términos de un respeto puro del deber, es decir, si el deber es el único motivo para llevarlo a cabo" (Žižek, 2000: p. 672). Žižek pasa a poner el caso de un acto ético que transgrede la ley pero que, "a diferencia de una simple violación criminal, no simplemente viola la norma legal, sino que redefine lo que es una norma legal. La ley moral no sigue el bien -genera una nueva forma de lo que cuenta como bien" (ibid.). De ahí que se pueda argumentar con Kant que si los actos revolucionarios caen fuera de la ley, sus motivos y las consecuencias de su redefinición del bien podrían ser actos éticos puros. Kant, por supuesto, argumenta que si uno es aprehendido en el proceso de hacer actos revolucionarios ilegales, merece el castigo correspondiente a la transgresión de la ley. Este ejemplo de Žižek puede ser pensado en términos de la relación entre el poder constituyente y la institucionalización constitucional. Kant siempre toma la posición de que el poder constituyente de la multitud debe, en última instancia, ser subordinado a un poder constituido, a un republicanismo constitucional.

[26] Para una crítica sobre el racismo y el imperialismo en Kant, ver la lectura de Gayatri Chakravorty Spivak en su ensayo "Philosophy" (1999).

[27] Observemos que aun el belicismo de la actual administración de Estados Unidos se da bajo el semblante de la necesidad de hacerle la guerra a Irak para mantener "la paz universal", por adoptar el lenguaje del siglo XVI del imperio español.

[28] Para información sobre el multiculturalismo que despliega una perspectiva ecológica en la supervivencia de las culturas indígenas, ver los ensayos recogidos en Taylor (1994). Para una crítica sobre el concepto de multiculturalismo en estos ensayos, consúltese Hamacher (1997).

- [29] Marcos ha insistido sobre esto en una entrevista reciente con Carlos Monsiváis: "No es lo mismo que llegue alguien y que diga: 'Vengo a liberarlas a ustedes mujeres oprimidas' a que el propio movimiento que se genera provoque esto en las mujeres indígenas. No es lo mismo que una feminista de ciudad diga: 'Las mujeres indígenas tienen derechos' a que las mujeres indígenas digan, como lo acaban de hacer las de Xi' Nich y Las Abejas, en el monumento de Independencia: 'Además, tenemos nuestras demandas como género. Nosotras queremos una paz con justicia y dignidad. No queremos la paz del pasado'. Esto ya está ocurriendo y los resultados son irregulares pero créeme, las soluciones no vendrán de fuera" (Monsiváis, 2001). De pasada me gustaría mencionar el nuevo film de la directora tunecina Moufida Tlatli, *La saison des hommes* (2000), donde encontramos una tensión iluminadora entre la ley tunecina que liberó a sus mujeres a niveles más allá de las más "avanzadas" democracias occidentales, y la ley de la tradición que continúa sujetándolas en sus interacciones cotidianas. La posibilidad de libertad se da dentro de la comunidad de las mujeres; un niño autista que aprende a tejer simboliza la esperanza de los hombres. Los hombres, quienes visitan a las mujeres en la isla una vez al año -visita para la que se preparan las mujeres diligentemente-, carecen de cualquier influencia, quizá ni siquiera ejercen ningún poder sobre sus vidas.
- [30] Además del comunicado del CCRI arriba citado, ver el "Plan de acción del Foro Nacional Indígena" y las "Palabras para el acto de clausura del Foro Nacional Indígena" de Marcos (1994: pp. 167-81).
- [31] Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek han tomado la crítica de Hegel al formalismo kantiano como punto de partida en el debate sobre la particularidad de los nuevos movimientos sociales y el objetivo de transformar la naturaleza de lo universal, de ahí el acuerdo sobre la redefinición de la hegemonía y no su disolución. En una lucha como ésta, por la hegemonía, se corre el riesgo de que las transformaciones logradas por la voluntad universal se consoliden en un poder constituido que trasmite la fuerza constitutiva de la multitud: la hegemonía y el *stasis* se obtienen en la inclusión de la diversidad en las nuevas definiciones de lo universal, al costo de posibles transformaciones constitucionales que habiliten al poder constituyente y favorezcan la materialización de la libre determinación y los procesos autonomistas. Sin embargo, podemos volver sobre el concepto de *stasis*, entendido como una lucha interna *vis-à-vis pólemos*, entendido como guerra (ver Derrida, 1994: pp. 90-93 y ss.), que equivaldría a poner el énfasis no en la institución de la diversidad (la subsunción del poder constituyente en lo real, como diría Hegel) sino en la apertura del potencial revolucionario de los *muchos* que componen a la multitud; ver Butler, Laclau y Žižek (2000). Como lo he venido estableciendo en este ensayo, las demandas a un reconocimiento de los derechos indígenas no significan un reconocimiento de los derechos mismos en términos de su compatibilidad con una nueva definición de lo universal, sino el reconocimiento del derecho a la libre determinación según sus sistemas normativos. Esta demanda no apunta a una transformación de lo universal según la definición de los discursos políticos actuales en occidente, que inevitablemente participan de una voluntad hegemónica, sino que apunta al derecho de la existencia de múltiples concepciones de la universalidad. No se trata de un argumento en el que todas las normas serían igualmente válidas (un relativismo flácido), sino de una concepción de los sistemas normativos según sus propios horizontes universales y los mecanismos propios para modificarlos (un relativismo radical).
- [32] La literatura sobre el relativismo es enorme. Ver, por ejemplo, las múltiples formas de hacer mundos en Goodman (1978); también resulta interesante Spinoza y Dreyfus (1996).
- [33] Para una elaboración sobre el tráfico de ideologías entre Flores Magón y Zapata, ver la introducción de Armando Bartra en *Regeneración, 1900-1918* (1972).

[34] El horizonte del habitar-en-mundos-múltiples no entrañaría privilegiar los discursos occidentales, sino cuestionar la pretensión de que todos los discursos modernos tienen su origen fuera y chocan con los discursos de los pueblos indios. Espero que no se trivialice lo que aquí propongo al insistir en la anomalía de que el verdadero gesto radical residiría en imaginar a Derrida, y a los demás, leyendo y discutiendo sobre los discursos indios: en la historia del expansionismo abundan ejemplos de "Derridas" interviniendo y hablando en nombre de formas indígenas de vida.