

CEPI DOCUMENTO DE TRABAJO No. 6

Hacer política indígena desobedeciendo. El EZLN en Chiapas, México y los Wayuu de Manaure en la Guajira Colombiana

Luisa Ortiz Pérez

marzo 2006

**Hacer política indígena
desobedeciendo. El EZLN en
Chiapas, México y los Wayuu de
Manaure en la Guajira Colombiana**

Luisa Ortiz Pérez
luortiz@urosario.edu.co

Universidad del Rosario, Colombia

March 2006
Paper No. 6

Luisa Ortiz Pérez es profesora investigadora principal en la Facultad de Ciencia Política y Gobierno de la Universidad del Rosario en Colombia. En la actualidad se desempeña como investigadora visitante en el CIESAS-Sureste y como investigadora residente en el CEPI-ITAM.

- ¿Cuanto se hace caminando a Colombia? me pregunta un viejo tzotzil, en el pueblo de Simojovel, capital latinoamericana del ámbar, durante un taller de capacitación política organizado por las bases de apoyo zapatistas. No quepo en mi asombro, por ser esta una pregunta que no he formulado jamás y que no corresponde a mi comprensión 'globalizada' del mundo. Mirando para todos lados, buscando ayuda de los mestizos que me rodean, intento responder.

- 'A ver [pausa], en avión son cinco horas'. Respuesta con la que mi interlocutor no simpatiza, y me mira insistentemente.

- 'En carro serán, dos semanas por lo menos', y pienso en el famosísimo cruce imposible del Darién, ese pedazo de selva impenetrable que salvaguarda a Sudamérica y disuade a los viajeros con nubes imposibles de mosquitos. Mi interlocutor sigue mirándome, y no está convencido aún.

Así que haciendo una predicción inverosímil digo fuerte para que las otras personas del taller me escuchen, 'a pie, como seis meses señor', y cruzo los brazos, lo miro a los ojos y espero respuesta. No puedo evitar mirar sus pies, septuagenarios pies de trabajo calzados en huaraches de la misma data y curtidos con lodo, polvo y kilómetros de caminata.

El hombre responde, igual de fuerte que yo, como informando a un compañero que sentado en el suelo espera pacientemente su reacción: 'Ah! Como cuando fuimos a Alaska...'

Mi intención al narrar esta anécdota que sucedió a mediados del mes de enero de este año, no es pintar un cuadro pintoresco sobre la percepción del mundo que tiene un hombre indígena que vive en las puertas de la Selva Lacandona chiapaneca. Tampoco quiero con esto exaltar a los relativistas culturales que muy rápidamente pondrían este diálogo en un contexto histórico narrativo tal que tornarían una conversación exitosa entre dos seres humanos en un auténtico choque de civilizaciones. Lo que deseo despertar con esta anécdota en ustedes una serie de preguntas que me han venido surgiendo durante los últimos 5 años, cada vez que intento acercarme al mundo indígena ojos y oídos de politóloga.

¿Cómo es que los pueblos indígenas logran soportar y sobrevivir desafíos tales como caminar seis meses para ir de un lugar a otro? ¿Es este un problema de diferencia en la percepción de los espacios, de las prioridades en la vida, de visiones del mundo, de expectativas? ¿O es un auténtico problema de desigualdad y discriminación en lo que respecta a las oportunidades de los pueblos indígenas? ¿Hasta cuando es que el caminar paciente de estos hombres y mujeres de culturas ancestrales no comienza a tornarse impaciente? ¿Qué tipo de racionalidad anima la paciencia? ¿Es esta la misma que la que anima la impaciencia, la intolerancia, la beligerancia, el 'Ya basta'?

Con estas y muchas otras preguntas con las que no deseo apesadumbrarles la mañana, sino animarla, emprendí un largo viaje intelectual, físico y personal para encontrar explicaciones para la voluntad de desobedecer, de rebelarse, de no aguantar más que los pueblos indígenas de América Latina han emprendido desde inicios de los 90s.

Es importante aclarar que mi elección sobre los sujetos de estudio y esta forma de acción política tan peculiar, la desobediencia civil, estuvo animada por uno de los hechos históricos más relevantes que la generación de votantes, científicos sociales y ciudadanos mexicanos a la cual pertenezco experimentó a puertas de finales del siglo veinte, este fue el levantamiento indígena de enero de 1994 en Chiapas. Si bien vivimos muchos otros poco tiempo después, como el asesinato de Colosio o el triunfo de Cuauhtémoc Cárdenas en las elecciones de jefe de estado del Distrito Federal, el levantamiento zapatista sacudió a muchos de los que en esa época estudiábamos para ser politólogos. No solamente porque

no teníamos idea de que los pueblos indígenas vivían en condiciones tal extremas de pobreza y de necesidad; sino porque habían sido eficaces en desobedecer y hacer escuchar su inconformidad de maneras que no creíamos posibles. Hijos de los 68-eros, sabíamos que desobedecer e inconformarse costaba muy caro, y que no estábamos para esas cosas.

Hoy, doce años después, mi interés de investigación y mi rumbo de vida se ha perfilado no solamente a entender los mecanismos que hacen que hombres y mujeres que durante largos periodos históricos de tiempo hayan soportado condiciones de vida tremendamente adversas puedan acumular el capital social, la motivación y la valoración del momento político para desafiar al establecimiento y desviarse del curso de las formas de hacer política y ser en la política al interior de las instituciones.

Las experiencias que les narro hoy tienen que ver entonces con actos de palabra, es decir, momentos discursivos en los que la palabra, la motivación y el acto coinciden en un mismo momento retórico; algo así como el Ya Basta Zapatista o el Sukua'ipa Wayuu, en los que se percibe un ethos de racionalidad indígena que cambia el curso de procesos políticos específicos mediante el uso de la desobediencia con el fin de acercarse a una comprensión muy particular y subjetiva de lo que es la emancipación y la autonomía popular indígena.

Desarrollaré mi argumento en tres partes. La primera justificará mi elección del concepto de desobediencia civil, la segunda discutirá esta forma de acción política en el contexto en el que la subjetividad política indígena es sobrepasada por la desobediencia civil, como es el caso de los Wayuu en el contexto de la autonomía en la explotación de la Sal en la Guajira Colombiana. En la tercera parte mencionaré ejemplos de autonomía indígena en los que la desobediencia civil evoluciona en formas de organización en proceso de institucionalización rebeldes, como es el caso de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas.

Desobediencia civil y acción política indígena

La desobediencia civil (DC) es entendida como el fenómeno o proceso que lleva a un individuo o grupo de individuos a decidir actuar en consecuencia con su necesidad de cambio. Motivado por un rechazo inicial a leyes injustas, la DC hoy en día es llevada por teóricos como Hannah Arendt, John Rawls o Norberto Bobbio un paso más allá. Se desobedece no solamente a la ley injusta sino a la política pública excluyente, a la sociedad discriminatoria, a la falta de oportunidades o a formas de empleo explotadoras y de comercio desigual. Todo animado por la premisa fundamental de que solamente se desobedece cuando la comprensión que el individuo o su grupo tienen de mundo se anula si este o estos no desobedecen. En suma, es el llamado a actuar porque no se puede tolerar la vida si no se actúa.

Tan dramático como puede sonar, es una excelente metáfora para describir, en el contexto de la escasez de recursos, oportunidades y motivación en la que vive América Latina, la forma como los pueblos indígenas han encarado la globalización, la mercantilización de su cultura y su rezago socio-económico patente –utilizado el lenguaje del neoliberalismo sociológico. El alter mundialismo, la globalifobia, la resistencia en contra del libre comercio, la democracia popular son ejemplos del fenómeno que describo

Cabe también preguntarse si la DC es una forma legítima de actuar en política y si esta a diferencia de la resistencia lograba en periodos cortos de tiempo cambiar las condiciones y el contexto en el que vivían los sujetos que experimentaban las leyes injustas, el trato discriminatorio o la sociedad excluyente. En el caso de los pueblos indígenas, de la

misma manera como para las comunidades afro descendientes, las minorías sexuales o nacionales, es innegable que los conceptos de justicia y de libertades universales aplican solamente en forma parcial cuando de satisfacer sus demandas y reducir su marginación respecta. Es justificable en el contexto de hacer más justas y más incluyentes las libertades considerar a los actos de DC, no como manifestaciones ilegales y molestas que perturban el orden establecido, sino como genuinas expresiones de acción política organizada, motivada y dirigida hacia fines específicos, por más utópicos que parezcan.

Acto seguido, me pregunto si existen individuos que estuvieran por principio en contra de la totalidad o gran parte del sistema establecido de estado de derecho, orden legal y ciudadanía, por ser este un espacio que atenta contra su forma de vida y amenaza con desaparecer su cultura, su cosmogonía y su espacio territorial. En un contexto como este el sujeto indígena, al politizarse y asumir conductas emancipatorias no solamente es visto como desobediente sino que adquiere una identidad política emancipada, que lleva sus reclamos por igualdad, justicia y libertad a otro nivel en el que la reformulación del contrato social, la reelaboración de un nuevo proyecto de nación y la inclusión de sus tradiciones, costumbres y cultura ancestral en la forma de gobierno se dan por sentado.

Al estudiar algunos casos de pueblos indígenas Latinoamericanos que asumieran explícita o implícitamente su naturaleza desobediente y la identidad política que de esta emerge, encuentro dos tipos de resistencia que me parecen tremendamente interesantes. Por un lado, el diseño de estado nación clásico que conocemos en el que la libertad y la democracia son espacios enunciativos no criticables ni puestos a evaluación en lo que toca a su efectividad y eficacia para satisfacer las demandas de TODOS los ciudadanos que en él viven. Por otro la imposibilidad de concebir una forma de orden legal, político y social que salga de este modelo, aquí sí, y de la misma manera que en el punto anterior, no porque procedimentalmente los conceptos no puedan ser criticados, modificados o reconstruidos, sino porque éticamente la noción de estado de derecho, de constitución o de acción política están salvaguardadas.

En fin, de manera parcial, puedo concluir que al elegir el concepto de DC y las prácticas que esta forma de acción política provoca, estoy entrando de lleno no solamente en el terreno morfológico del sujeto político que elige desobedecer porque su consciencia humana así se lo pide, parafraseando a Arendt, sino también en el terreno de la crítica a un sistema cuyos productos provocan en el sujeto político indígena este tipo de reacciones. Apunto para finalizar la primera parte de este

A continuación, lo que haré es describir la forma como la DC adquiere las implicaciones políticas cuando es adoptada por sujetos indígenas y el tipo de subjetividad que emerge de esta forma de acción política tan específica.

La Lucha por la Sal como Sukua'ipa Wayuu

La pregunta que la observación y el contacto con los protagonistas de la *Lucha por la Sal* desde inicios de los 70s, en la Guajira Colombiana nos sugiere tiene que ver con la naturaleza de los sujetos que llevan a cabo la desobediencia, sus motivaciones, el tipo de acción que han producido y los resultados de esta.

El departamento de la Guajira se encuentra al nordeste de la accidentada geografía Colombiana en frontera directa con el estado de Zulia en Venezuela. En él habitan casi un millón de personas de las cuales, casi 300,000 son miembros del grupo indígena Wayuu. La cultura Guajira se ve permeada y articulada cotidianamente por la palabra en wayunnaiki –

lengua Wayuu-, los usos y costumbres y de la cosmovisión de los moradores esta sabana desértica a la orilla del mar.

De características poli-residenciales y de organización familiar matrilineal, las numerosas familias Wayuu explotan la sal que de forma natural y debido a fenómenos naturales muy particulares como son el clima, la costumbre y la ausencia de otras formas de ganarse la vida en la región que no sean el pastoreo, el comercio ilícito y el tejido tradicional.

El caso de la comunidad Wayuu de Manaure, puerto y mina de sal localizada a unos 150 km. al noreste de Rioacha, la capital del departamento y su lucha alrededor de la recuperación de la administración y usufructo de la explotación de la mina de sal más grande de Colombia refleja un problema conceptual y práctico existente dentro de las prácticas de la desobediencia civil: la elección de desobedecer y sus efectos en la subjetividad política indígena.

Rosario Epieyú, la Vieja Chayo¹, relata que al entrar en la lucha por la sal todos la tildaban de loca. Ella no hace mención en ningún momento de algún tipo de discriminación de género que la haya sentir que su locura estaba relacionada con su ser mujer. Tampoco relaciona su locura con su identidad Wayuu, presente en su palabra, su vestido, su relación con la sal y con la tierra que produce esta sal. La relaciona con los usos y costumbres occidentales que se ven afectados por sus actos de desobediencia

Y es que desde 1970, la vieja Chayo, y muchos otros y otras han ocupado tierra, explotado la sal sin permiso, boicoteado los precios del combustible y el transporte –hoy en día Chayo tiene el monopolio de distribución de combustible en la zona- sino que además se atrevió a pelear por lo imposible: la administración de la Salina y el usufructo de la venta de la sal para control del pueblo Wayuu. Una locura en el contexto de un país como Colombia en el que hasta 1991, la reforma agraria, la repartición de la riqueza y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, no estaban contemplados, ni de letra en la práctica.

A diferencia de lo que muchos analistas piensan, el caso de la *Lucha por la Sal* no se beneficia por los cambios constitucionales que hicieron de Colombia una nación pluri-étnica y multicultural por decreto, ya que esta lucha antecede a la constitución reformada misma y de hecho sus actores, en particular los Valbuena el clan Guauriyú –hay más de siete clanes o familias habitando la Guajira colombo-venezolana, Epieyú, Uriana, Guauriyú son algunos de ellos, pero todos están relacionados unos con otros por medio de la herencia matrilineal del territorio.

Ahora es relevante preguntarse qué parte de la Lucha por la Sal es animada, motivada por la etnicidad de los y las involucrados y qué parte de esta es el producto de las dinámicas históricas y mercantiles que empujan a los individuos a pedir el control de aquellos medios de producción que les asegurarían por lo menos en principio la subsistencia. En el caso de los Wayuu de Manaure, estos se motivaron a actuar en lo individual e intentaron transmitir la semilla de lo que puede ser considerada como una acción política desobediente a los demás por medio de la asimilación de los repertorios exitosos de lucha.

Los dirigentes de las organizaciones sociales que entraron en conflicto con funcionarios administrativos de IFI-Salinas, Waya Wayuu, Sumain'ichi y Asocharma, quienes hoy forman parte de la sociedad de economía mixta que es dueña y administradora junto con el municipio de Manaure de la recientemente creada SAMA –Salinas de Manaure; cuentan que inicialmente el reclamo era por mejores condiciones de trabajo, pagos

regulares y la eliminación del sistema de tiendas de raya. Pero que conforme iban avanzando los trabajos de la empresa francesa contratada por el Ministerio de Minas en Bogotá a inicios de los ochenta para ampliar la mina y magnificar la producción de sal, los reclamos se tornaron en clamores de supervivencia. Y es que la ampliación a 400 hectáreas de charcas salinizadoras y charcas de secado ganando terreno a los manglares que protegían no solamente al enclave portuario de manaure de los vientos alizos que alcanzan velocidades hasta de 150 km. por hora, provocó un desastre ecológico sin proporciones.

Los apalaanchi, campesinos del mar, termino Wayuu que designa a los pescadores perdieron su forma de subsistencia, forzando a las mujeres y a los niños de la comunidad a trabajar de manera más extensiva las dos charcas que la explotación IFI-Salinas había conservado para explotación manual y tradicional. Las charcas de Musichi y Taguaría. Este es el periodo en el que algunos estudiantes y sindicalistas venidos de fuera de Manaure coinciden con la primera generación de Manaureos Wayuu que regresan de estudiar en las universidades en Bogotá, Medellín y Barranquilla. El proceso de creación de las charcas paralelas, el robo por debajo del agua –literal y metafóricamente- de la salmuera y el comercio informal de la sal son ejemplos interesantes de la desobediencia que tiene lugar en la zona.

La maduración de la desobediencia transformada en repertorio grupal y más adelante en instituciones autónomas y en orgullo étnico es el resultado de la coincidencia de la presencia de los sindicalistas, de los nuevos profesionistas Wayuu y de la escasez de recursos en la zona.

¿Dónde queda lo Wayuu en todo esto? Algunos antropólogos y sociólogos con los que he hablado me dicen que lo Wayuu está implícito en todo el proceso, como el hilo en la trama del telar, que transforma el algodón en mochila, chinchorro, zapatos o una faja tradicional. Quiero pensar entonces que las motivaciones primeras de los y las que desobedecieron a IFI-Salinas, interpusieron demandas judiciales en contra de la explotación, del daño ecológico, de la llegada de los actores del conflicto armado a la Guajira y del narco y de la imposibilidad de perpetuar su estilo y forma de vida en las condiciones en las que vivían, es la Sukua'ipa Wayuu. Y que la adopción de las tácticas desobedientes de los sindicatos, de la lucha obrera y de la guerrilla de los 70s es adaptada a la manera de hacer las cosas en territorio Wayuu. Encontré por ejemplo que los líderes de SAMA, la empresa nueva que es propiedad de los Wayuu desde el 2003, por decreto presidencial, son elevados al rol de putchipu'u –palabrereros- y resuelven los asuntos de la empresa y los personales a la manera Wayuu. También encuentro fundamental el rol de la historia de la lucha como un presente permanente que justifica y anima al Wayuu a seguir en el proceso.

Sin embargo y para ejercer también la crítica, en el caso de SAMA y de la *Lucha por la Sal*, lo Wayuu se ha capitalizado y se ha convertido en un argumento más de corrección política dejando de lado su naturaleza intrínsecamente desobediente. El Wayuu asume que es su etnicidad la que le posibilita obtener los frutos de la lucha y no la acción política desobediente. Si no fuera Wayuu, la lucha no hubiera tenido frutos. Y este elemento me parece problemático y conflictivo, porque es claro que la subjetividad indígena producto de la lucha además de la ancestral, es fundamental para comprender la manera como emerge una empresa que explota la sal, manejada por los Wayuu, pero que no es la única razón por la que el triunfo es asegurado. Además encontré extremadamente perturbador ver a los líderes Wayuu de SAMA hablarme de empresa, explotación y minería sin cambiar el discurso de sus antecesores IFI-Salinas, como si la cultura mercantil y el discurso de la ganancia a costa de la esclavización de los indígenas que trabajan para la mina superara el ethos Wayuu de mejorar las condiciones de vida y el futuro del pueblo de Manaure. Mientras que

estos recientemente asumidos ejecutivos me hablan de ganancias con decenas de ceros en pesos colombianos y me hablan de los proyectos que las Salinas pueden desarrollar en detrimento de la población, el medioambiente y el bienestar de la zona, en Manaure hay luz a partir de las dos de la tarde y hasta las seis de la mañana, no hay acueducto y el agua corriente es salmuera. No existen escuelas secundarias o técnicas y aún ahora la pinpina – garrafa- de gasolina se vende 30% más cara que en el resto del país. El Wayuu desobediente no se aleja del rol de explotar al propio Wayuu con las herramientas que el mismo conquistó. Un sujeto político indígena que no logra enunciar un discurso autonómico propio y que se vuelve su propio verdugo.

‘Pero es que siempre hemos sido así...’, me dice Yayo, politólogo, exalumno mío de la Universidad Nacional en Bogotá. Yo levanto los hombros y pienso que no creo que siempre haya sido así, es que así es como lo recuerdan...

El cambio permanente, expresiones de la autonomía rebelde zapatista

La pregunta inicial sobre la formación de subjetividades políticas indígenas a través de los actos de habla y las prácticas desobedientes en territorio zapatista para las comunidades indígenas que habitan los 38 municipios del sureño estado de Chiapas, en la frontera con Guatemala; descubrió la complejidad y la contingencia en la que la desobediencia civil madura como repertorio de acción y se convierte en institución. Es posible desobedecer e institucionalizar la desobediencia en rebeldía permanente, es la propuesta que les traigo hoy como interpretación del presente de la autonomía que ejercen los zapatistas.

Es necesario mencionar que mientras transportaba mis dudas sobre acción política indígena a Chiapas me encontré en medio de la erupción de la Otra Campaña de la cual en este momento no hablo en detalle, pero de la que puedo responder dudas si las tienen en el momento de las preguntas y respuestas.

Bueno, dicho esto, me di a la tarea de encontrar los rastros de la desobediencia en los organismos de administración, control y ejercicio del poder popular en territorio zapatista. Manteniendo en la mente lo implícito de la desobediencia Wayuu y los riesgos que esta presenta en territorio Tzeltal y Tzotzil –es decir en territorio multi-étnico- en los Altos de Chiapas, no encontré la subjetividad implícita indígena sino una forma perturbadora de subjetividad indígena antagónica.

Los sujetos y sujetas que me reciben en la puerta del Caracol de Oventik, cede de la Junta de Buen Gobierno del mismo nombre no son individuos que asumen que si etnicidad es la causa de que estén ahí haciendo lo que hacen. En el caso de los zapatistas, el ser indígenas es una postura política, asumida, combativa y que los diferencia del resto, es porque son indígenas que hacen lo que hacen

Hace ya casi diez años que me confronté por primera vez con sujetos y sujetas de los que uno es otredad y portador de desconfianza, en mi propio país. Esa primera vez , me fui literalmente a la banca por casi un año con temblores. Era el invierno de 1998 y realizaba la primera etapa de mi trabajo de campo para la tesis doctoral en San Cristóbal. En la puerta de Oventik, a la que acudí sin prepararme siquiera, con un documento de *paz y salvo* que me había otorgado una organización de enlace entre los civiles y el EZLN.

¿Quién eres y a qué vienes? Me preguntaron y yo entré en paroxismo. ‘No soy una persona importante’, dije, al cabo de unos minutos de silencio, que me incomodaron

muchísimo, a mi, pero no a mis interlocutores, como después me lo mostraron. 'Soy estudiante, y vengo a conocer el Aguascalientes. No se preocupen por mi, yo camino por acá y no molesto', añadí. Cual profecía, mis interlocutores de la época no dieron una segunda lectura a mi barroca categorización personal y efectivamente, no me trataron como alguien importante, no interfirieron con el hecho de que caminara por ahí, y no hablaron conmigo durante casi 2 horas que logré aguantar la frustración de no tener nada que dialogar con las personas a las que había venido a conocer.

Nuevamente, casi 10 años después confronto la misma pregunta, con actitud más pausada. En esta ocasión fraseo de forma distinta mi respuesta: 'Mi nombre es Luisa Ortiz, soy estudiante y vengo a visitar Oventik, y a darles el pésame; ellos son mis acompañantes', digo señalando a los dos que vienen conmigo y entro en paroxismo nuevamente. Nada de lo que pienso y siento importa, recibo el mismo trato y en esta ocasión, a falta de *paz y salvo*, me responden que no podemos entrar ahora, que nos quedemos por fuera y que ahí si podemos caminar. Así que como autómatas camino por la carretera sintiendo que 10 años después no he aprendido aún la manera de responder a la pregunta de sobre quién soy y cual es mi propósito.

Y es que en este caso, a diferencia del caso Wayuu en el que la palabra es un medio de perpetuación de la etnicidad, el zapatista crea su identidad por medio de la palabra, ya sea la presente o la ausente –el silencio- y en relación directa con el interlocutor, su otredad. No saber quién es uno, o no saber responder a la pregunta es lo de menos, ya que podemos intuir que el zapatista está formulándose la misma pregunta y sufriendo por la misma duda. Es un sujeto en construcción

Ahora es importante considerar que parafraseando a Onésimo Hidalgo, 'hay diferencias palpables entre cada una de las entidades territoriales y espacios de toma de decisiones que no se pueden emitir conclusiones basadas en denominadores comunes'², por lo que mi relato de una experiencia de autonomía rebelde aislada debe ser tomado también como un acto de palabra, que aplica a los directamente involucrados por la palabra y por el acto, no generalizable a todo el territorio y las prácticas zapatistas pero que da una idea de la manera como se manejan las cosas en territorio rebelde y autónomo.

Los educadores y educadoras en rebeldía responden a estas preguntas con consignas de lucha: 'Somos la dignidad rebelde', 'Educamos para que todos tengan todo', 'Obedecemos al pueblo que nos manda'. La reiteración de las consignas para el sistema educativo zapatista, del que tenemos pocas cifras claras, pero al que podemos inferir asisten por lo menos los niños que viven en los cinco Caracoles de territorio zapatista convierte a las consignas en realidad. La clara convicción de que esta es la forma como se tienen que hacer las cosas, hace que las cosas se hagan de esta manera. No aplica ningún tipo de lógica extra racional en este ejemplo. La causalidad del acto de habla, y la reiteración del mismo en el contexto cosmogónico zapatista hace que las palabras cobren vida y la educación en rebeldía forme espíritus desobedientes. Los niños en las escuelas rebeldes aprenden sobre el mundo, lo que los rodea, sus fábulas y leyendas tradicionales, computación matemáticas y a nadar en el río.

Uno pensaría o quisiera pensar en los límites y los peligros de la educación personalizada, etnocéntrica y desobediente. Como muchos se han opuesto al home schooling, o las escuelas de sistema libre, formar a hombres y mujeres para que cuestionen al sistema resulta problemático no solo para el sistema que tienen que cuestionar sino para el sistema mismo que los forma y frente al que eventualmente ellos se volverán para cuestionarlo.

Proceso que Jorge Santiago llama el de cambio permanente. Un proceso en el que el cambio es la constante, la variable de la que dependen todas las demás variables, la antítesis al orden, al control, a la planeación. Pero que basada en una lucha desobediente constante por el reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés, de una oposición tajante al libre comercio y de una alianza privilegiada con los sectores más desfavorecidos de la sociedad civil mexicana e internacional

De la misma manera como este relato somero de las experiencias de autonomía zapatista revela la naturaleza antagónica de la subjetividad política zapatista y su ideal comprensión del mundo desde la clave indígena, veo problemático, y juzgo con espíritu cartesiano que el cambio y la desobediencia sean la constante que remplace al orden y a las leyes con pretensiones universalistas. Quizá estoy hablando desde la otredad mestiza que todavía no encuentra en su identidad la motivación para desobedecer, o hable desde la otredad mestiza que no sabe quién es y a qué viene. Sin embargo, no puedo dejar de pensar que las experiencias autónomas en rebeldía de los zapatistas requieren del replanteamiento de un pacto social en el que la autocrítica y el cambio se instituyan, de la misma manera, irónicamente que el PRI institucionalizó a la revolución.

Los alcances de esta propuesta son tremendamente interesantes a nivel micro, muy comprometedores a nivel macro, y lo vemos con la Otra Campaña. Además de la certeza de que si la desobediencia es permanente, el sujeto y su entorno están en constante escrutinio.

Conclusiones

A manera de conclusiones voy solamente a hacer algunas anotaciones con respecto a lo que sucede con los conceptos cuando los pasamos por el cedazo de la experiencia empírica de la desobediencia civil.

La subjetividad política indígena está relacionada con las estrategias y tácticas discursivas que los indígenas construyen y enuncian. Es un proceso en construcción que sitúa en espacios interesantes de negociación y de vaciamiento no solamente del significante de 'lo indígena' sino de la rebeldía y de la relación entre **desobediencia y democracia** –este es un binomio muy interesante, que se sugiere que la 'deliberación democrática' no tiene porqué negar la existencia de posiciones éticas críticas de un orden legal injusto. Sin temer a equivocarme la democracia no requiere de los ciudadanos que estos apoyen un régimen que los reprime, los margina y no les ofrece garantías y oportunidades de autodeterminación, autogestión y emancipación cultural.

Desobedecer significa buscar garantías de que las cosas se van a hacer con soluciones a la problemática indígena en mente. Esto pone en evidencia la existencia del caso de Evo Morales y el ascenso de los marginados, Araceli Burguete afirma que 'no son los indígenas los que llegan al poder ejecutivo en Bolivia, sino los trabajadores agrícolas seguidores del MAS, de filiación sinarquista y maoísta, con disciplina sindical; no los indígenas. El candidato indígena –buscar nombre- obtuvo a penas 1% de los votos en las elecciones presidenciales'.³ No importando si 'lo indígena' es una identidad fija en el discurso hegemonizado de la política indígena o si 'lo indígena' es un significante vacío que propicia articulaciones políticas y nuevos derroteros para el discurso zapatista; es natural que favoreciendo el camino de la desobediencia su relación con los discursos de estado de derecho y de legalidad sea crítica, distante y desconfiada.

La **democracia a lo indígena** cambia los supuestos de la democracia liberal occidental como la conocemos y la adecua para servir sus intereses particulares, étnicos y

de justicia. El cambio de referentes, de articulaciones y de antagonismos que surgen a raíz de estas enunciaciones es posibilitado por la forma como los niveles de gobierno en territorio zapatista introducen la noción de 'cambio permanente'⁴, como los diferentes sujetos en las diferentes regiones interpretan el zapatismo y su llamado por recuperar y construir autonomía y la manera como la toma de decisiones y el ejercicio del poder se cristaliza en territorio zapatista.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, (1999) 'Desobediencia Civil', en *La Crisis de la República*, Taurus: Madrid
- Cohen, Carl, (1971) *Civil Disobedience. Conscience, Tactics and the Law*, NY & London: Columbia University Press
- Correa, Hernán Darío, (2005) *Cuando la sal corrompe... Wayuu, Estado y Empresarios, en las Salinas de Manaure, 1970-2004*, Bogotá: Cerec
- EZLN, (1994-2001) *Documentos y comunicados*, Vol. 1-5, México: Era
- EZLN, (2005) *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, en <http://www.ezln.org/documentos/2005/sexta.es.htm>
- Guerra Curvelo, Weilder, (2001) *La disputa y la palabra. Ley en la sociedad Wayuu*, Premios Nacionales de Cultura, Bogotá: Mincultura
- Imaz, Carlos, (2003) *Rompiendo el silencio Biografía de un insurgente del EZLN*, Mexico: Planeta
- Jimeno Santoyo, Gladys, (2002) *Posibilidades y perspectivas de los Pueblos Indígenas en relación con las consultas y concertaciones en el sector minero, en América Latina y Caribe: Exploración temática, sobre Wayuu y Salinas de Manaure*, North-South Institute: Canada
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso
- Le Bot, Yvon, (1997) *Subcomandante Marcos, el Sueño Zapatista*, Madrid: Plaza y Janés.
- LEY 773 DE 2002, Diario Oficial No. 45.003, de 19 de noviembre
- Muñoz Ramírez, Gloria, (2003) *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, México: Revista Rebeldía
- Perafán Simmonds, Carlos César, (1995) *Sistemas Jurídicos Paez, Kogi, Wayuu y Tule*, Bogotá: ICANH, Colcultura.
- Salinas de Gortari, Carlos (2000), Memorias, en http://www.elbarzon.org/coyuntura/coyuntura_libro.csg.shtml
- Suprema Corte de Justicia, Colombia, (2003) SC620-03,
- Torring, Jacob, (1999) *New Theories of Discourse*, London: Blackwell.
- Vázquez Montalbán, Manuel (1999) *Marcos: El Señor de los Espejos*, Madrid: Aguilar
- Vizcaíno, Edén, (1996) *Pensamiento Wayuu: Independencia Guajira y conflicto fronterizo*, Barranquilla: Ediarte
- Volpi, Jorge, (2004) *La guerra y las palabras. Una historia intelectual de 1994*, México: Era
- Wittgenstein, Ludwig, (1988) *Investigaciones Filosóficas*, México: UNAM

Notas

¹ En entrevista personal el 25 y 27 de Enero del 2006, en su casa de Manaure.

² En entrevista personal, San Cristóbal de las Casas, Enero 2006

³ En entrevista personal, San Cristóbal de las Casas, Enero 2006

⁴ Concepto que pido prestado a Jorge Santiago Santiago, antes coordinador de DESMI, hoy asesor interno del mismo organismo, poeta y luchador social por la causa indígena, de género y por el desarrollo local en Chiapas.

Este trabajo fue presentado en un coloquio con estudiantes de Relaciones Internacionales del ITAM, el 6 de Marzo del 2006. Un agradecimiento especial a Duncan Wood y a Jennifer Jeffs por el apoyo y sobre todo la complicidad en el estudio de los temas indígenas.