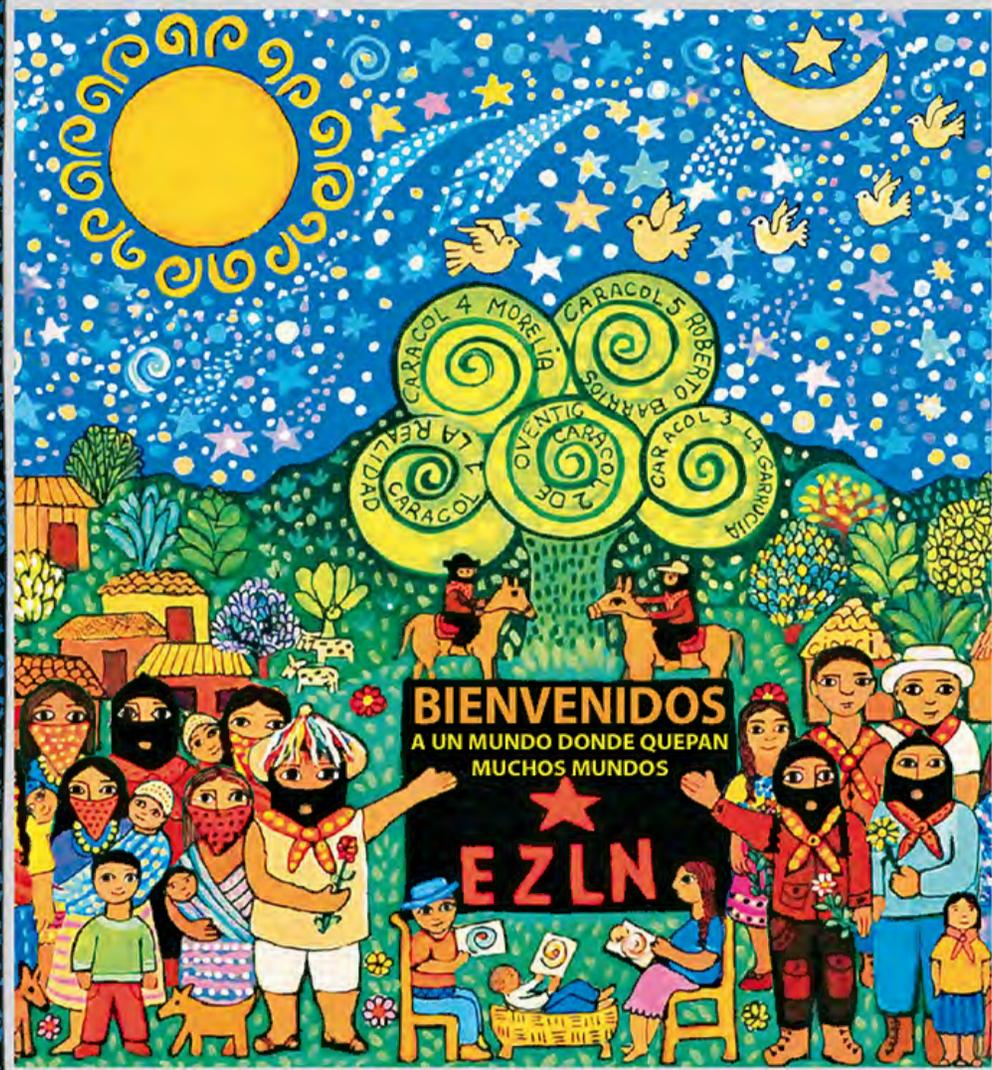


Jérôme Baschet

¡REBELDÍA, RESISTENCIA Y AUTONOMÍA! LA EXPERIENCIA ZAPATISTA



¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

La experiencia zapatista

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

La experiencia zapatista

Jérôme Baschet



¡REBELDÍA, RESISTENCIA Y AUTONOMÍA!
LA EXPERIENCIA ZAPATISTA
Jérôme Baschet



Producción editorial: *Ediciones Eón*

Primera edición: 2018

ISBN: 978-607-8559-66-4

© Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.
Av. México-Coyoacán No. 421
Col. Xoco, Deleg. Benito Juárez
México, Ciudad de México, C.P. 03330
Tels.: 5604-1204 / 5688-9112
administracion@edicioneon.com.mx
www.edicioneon.com.mx

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

*A Rocío, con quien
–además de la vida toda–
comparto
cada una de las experiencias
que dieron forma a este libro.*

*A la rebelde dignidad,
la determinación tranquila,
la alegre y colectiva energía,
que late en las montañas
del sureste mexicano
y construye esperanza
para todas y todos.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
PRÓLOGO: APUNTES SOBRE LAS DINÁMICAS TRANSFORMATIVAS DEL EZLN.....	23
Luchas campesinas e indígenas en Chiapas.....	23
Formación y crecimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.....	27
El impacto del levantamiento armado.....	32
Del cese al fuego a la Marcha del Color de la Tierra (1994-2001).....	35
Después de 2003: autonomía en los hechos y redes de abajo	43
CAPÍTULO 1. “LA AUTONOMÍA ES LA VIDA PROPIA DEL PUEBLO”. LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTONOMÍA EN LOS TERRITORIOS ZAPATISTAS.....	53
Hacer crecer formas de vida autodeterminadas.....	54
<i>Comunidad, tierra y territorio.....</i>	<i>55</i>
<i>Educación y salud autónomas</i>	<i>59</i>
<i>Luchas de las mujeres y transformación de las relaciones de género.....</i>	<i>65</i>
<i>¿Salir del mundo del dinero?.....</i>	<i>72</i>
Organización de los gobiernos autónomos.....	77
<i>Los tres niveles de la autonomía y la justicia zapatista</i>	<i>77</i>
<i>Asambleas y autoridades</i>	<i>80</i>
<i>Mandar obedeciendo y modalidad no disociativa del delegar.....</i>	<i>84</i>
<i>Dificultades del proceso de autonomía.....</i>	<i>88</i>

CAPÍTULO 2. “PODEMOS GOBERNARNOS A NOSOTROS MISMOS”. UNA POLÍTICA MUY OTRA, ABAJO Y A LA IZQUIERDA	99
Alejarse de la política de arriba	100
<i>¿No tomar el poder?</i>	100
<i>¿Qué hacer (con el Estado)?</i>	107
<i>El abajo versus el arriba</i>	115
La política de abajo: autoorganización y autogobierno	121
<i>Organizarse sin LA Organización</i>	121
<i>Política con ética, política de la dignidad</i>	132
<i>La autonomía, una política contra el Estado</i>	140

CAPÍTULO 3. “¡POR LA HUMANIDAD Y CONTRA EL CAPITALISMO!” LA IV GUERRA MUNDIAL, LA HIDRA Y LA TORMENTA QUE VIENE	153
La lucha por la humanidad y contra el neoliberalismo	154
<i>De la crítica del neoliberalismo al anticapitalismo</i>	154
<i>El capitalismo neoliberal como IV Guerra Mundial</i>	157
<i>De la guerra militar a la guerra total</i>	161
El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista	168
<i>La Hidra capitalista, devastadora pero no inmortal</i>	169
<i>La tormenta, lo peor y más allá</i>	172
<i>Las grietas y las mutaciones del muro</i>	178
Por la humanidad, pero ¿cuál humanidad?	182

CAPÍTULO 4. “QUEREMOS UN MUNDO EN DONDE QUEPAN MUCHOS MUNDOS”. LUCHA INDÍGENA Y RESISTENCIA PLANETARIA	195
Una concepción política de la lucha indígena	196
<i>Levantamiento indígena y liberación nacional</i>	196
<i>Evitar los peligros etnicistas de la lucha indígena</i>	200
<i>Lucha indígena y anticapitalismo</i>	204
<i>Más de sí mismo, más de los otros</i>	206
<i>¿Más allá de la identidad?</i>	208

Multiplicidad de mundos y comunidad planetaria	212
<i>Entrelazar lo indígena, lo nacional y lo planetario</i>	212
<i>“Todos somos iguales porque somos diferentes”</i>	217
<i>La humanidad como comunidad planetaria</i>	224
Salir del capitalismo, salir de la modernidad	226
<i>Superar la oposición de lo individual y lo colectivo</i>	228
<i>Pertenecer a la Tierra, apropiarse de las ciencias</i>	235
CAPÍTULO 5. “NUESTRA LUCHA ES POR LA HISTORIA Y CONTRA EL OLVIDO”. OTRA GRAMÁTICA DE LOS TIEMPOS HISTÓRICOS	245
Historia patria y disputa por la memoria	246
<i>Historia nacional y lucha indígena</i>	246
<i>El presente, ¿repetición del pasado?</i>	250
<i>Memoria viva, memoria disputada</i>	255
La historia frente al presente perpetuo	261
<i>El neoliberalismo, triunfo del presente perpetuo</i>	262
<i>La historia, puente entre pasado y futuro</i>	266
Una concepción otra de los tiempos históricos	270
<i>Frente al Progreso, reivindicar lo anacrónico</i>	271
<i>Caminar preguntando, pues falta lo que falta</i>	276
OBSERVACIONES FINALES	285
ABREVIACIONES BIBLIOGRÁFICAS UTILIZADAS EN EL LIBRO	293
APUNTES BIBLIOGRÁFICOS	295

INTRODUCCIÓN

“No ha sido en libros escritos, sino en los que aún no se escriben pero ya son leídos por generaciones, que las zapatistas, los zapatistas han aprendido que si paras de arañar la grieta, ésta se cierra. El muro se resana a sí mismo. Por eso tienen que seguir sin descanso. No sólo para ensanchar la grieta, sobre todo para que no se cierre”.

“Y si no hay grieta, bueno, pues a hacerla arañando, mordiendo, pateando, golpeando con manos y cabeza, con el cuerpo entero hasta conseguir hacerle a la historia esa herida que somos. Y luego pasa que alguien camina cerca y nos ve, ve a la zapatista, el zapatista, duro que dale contra el muro. Quien así pasa frente nuestro, a veces es quien cree que sabe. Se detiene un momento, mueve la cabeza con desaprobación, juzga y sentencia: ‘así nunca van a derribar el muro’. Pero a veces, muy de cuando en cuando, pasa la otra, el otro, lo otroa. Se detiene, mira, entiende, se mira los pies, se mira las manos, los puños, los hombros, el cuerpo. Y elige. ‘Aquí está bueno’, podríamos escuchar si es que su silencio fuera audible, mientras marca una seña en el muro inmóvil. Y a darle”.

Subcomandante Galeano

“El muro y la grieta”,

El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista

La experiencia zapatista es una grieta. Una grieta en la dominación capitalista, la cual ha desatado en todo el planeta una terrible y destructiva tormenta. Una grieta que permite asomarse a un mañana hecho de muchos otros mundos. Una grieta que ha empezado a construir uno de ellos desde ahora.

Esta grieta es pequeña; incluso, para muchos, es imperceptible, inexistente. Esta grieta es frágil; desde un principio y en cada momento está en riesgo de desaparecer. A lo largo de un cuarto de siglo de vida pública, los esfuerzos de los y las zapatistas han sido constantes y considerables para que esta grieta

no se cierre, a tal grado que bien valdría la pena arriesgarse a calificarlos de heroísmo cotidiano.

Esta grieta es pequeña, pero su alcance trasciende los límites de su pequeñez. En un primer momento, la grieta zapatista asumió la forma de un grito armado, el ¡Ya basta! del 1 de enero de 1994, con todas sus repercusiones en los años posteriores. Un ¡Ya basta! a tantas décadas de dictadura perfecta del partido-Estado priista. Un ¡Ya basta! a cinco siglos de dominación y opresión sufridas por los pueblos indígenas. Un ¡Ya basta! que, como un rayo inesperado, vino a romper la triste noche del absoluto dominio neoliberal que, después de 1989, celebraba su supuesta eternidad con la mistificación del fin de la historia. En ese entonces, la posibilidad de imaginar una alternativa al capitalismo parecía haberse desvanecido. La esperanza estaba en ruinas. Predominaba la obligación de adaptarse a la realidad tal como era. Es justamente entonces cuando el ¡Ya basta! zapatista abrió una brecha, pues vino a desmentir el fin de la historia, a sacudir el peso de la resignación, a revivir la esperanza y reabrir el futuro. A partir de entonces, empezó, en medio de obstáculos y tropiezos, a trazarse un nuevo camino, reinventando una palabra-acción cargada de sentido. Immanuel Wallerstein expresó en toda su plenitud el impacto planetario de la brecha zapatista al escribir: “desde 1994, la rebelión zapatista en Chiapas ha sido el movimiento social más importante en el planeta –barómetro y desencadenador de movimientos antisistémicos desarrollados a través de todo el mundo”.¹

Otra dimensión de la grieta zapatista se hizo más visible y se fue fortaleciendo a partir de 2003, cuando se crearon las Juntas de Buen Gobierno. Desde ese momento y hasta ahora, se ha logrado dar forma y profundizar una experiencia de autogobierno popular en un territorio que abarca, si bien de manera fragmentaria, más de la mitad de Chiapas. Esta experiencia se ha ido construyendo por fuera y en completa ruptura con las instituciones del Estado mexicano, sosteniendo con esfuerzos cotidianos y colectivos instancias propias de gobierno y de impartición de justicia, así como un sistema de salud y de educación, entre otros ámbitos de la autonomía zapatista. Arraigada en la tradición

¹ *Comentario n° 165*, 16 de julio de 2005, en <www.binghamton.edu/fbc/archive/165sp.htm>.

Introducción

comunitaria indígena, al mismo tiempo que busca inventar nuevas formas de vida, esta experiencia se opone y resiste al avance de la “modernización” que en todas partes pretende moldear el mundo conforme a las necesidades del sistema capitalista. En este sentido, la autonomía rebelde zapatista se ha vuelto una alternativa concreta y tangible a las lógicas dominantes del capitalismo y el Estado. Actualmente, es una de las utopías reales más consistentes y más radicales en un planeta devastado por la locura del productivismo y la cuantificación económica.

Además, la grieta zapatista ha logrado no solamente mantenerse, sino seguir avanzando todavía hoy, un cuarto de siglo después de haber empezado a abrirse. No es poca cosa. Así que de tantas dimensiones de la grieta zapatista que nos pueden sorprender, la que más debería de asombrarnos es su excepcional duración. El asombro frente a lo improbable debe hacerse pregunta: ¿cómo ha sido posible tal capacidad de resistir y persistir, a pesar de tener en contra toda la fuerza del ejército federal y todas las modalidades de la contrainsurgencia, sin hablar del inevitable desgaste de una lucha que se da en un contexto tan adverso? Algunos elementos al respecto podrán aparecer en los siguientes capítulos. Pero puede formularse otra pregunta, que sin duda tiene cierta relación con la primera: ¿cómo ha sido posible que la dinámica zapatista demuestre tal capacidad para autotransformarse a lo largo de estas décadas de vida clandestina y pública?

En fin, podría hablarse de una tercera dimensión de la grieta zapatista, obviamente muy relacionada con las anteriores. La experiencia zapatista no se limita a la construcción territorial de la autonomía, por decisiva que ésta sea. Más bien, se ha preocupado siempre por articular tres escalas: una que se ancla en las particularidades de los territorios y las formas de vida de los pueblos indígenas, otra que mira a todo México y la última que asume horizontes planetarios. En este sentido, la grieta zapatista también aporta notables contribuciones para refundar una perspectiva de liberación colectiva deseable y creíble, en el contexto creado por las modalidades actuales de la dominación capitalista. De hecho, si el ¡Ya basta! de 1994 abrió la posibilidad de escapar de las ruinas en las que se habían convertido los anhelos de futuro, pronto quedó claro que no se

trataba de resucitar formas anteriores de la esperanza revolucionaria; era necesario buscar caminos inéditos (o bien, olvidados o negados).

La grieta zapatista se caracteriza precisamente por esto. En ella podemos encontrar aportaciones sumamente valiosas para la formulación de nuevas perspectivas emancipatorias, es decir, también emancipadas de los esquemas modernistas y productivistas, estadocéntricos y eurocéntricos que contribuyeron a los trágicos fracasos revolucionarios del siglo XX. Esta dimensión de la grieta zapatista es la que se buscará explorar en gran parte de las siguientes páginas.

La grieta zapatista nos cuestiona. De su existencia brota la pregunta con la cual los y las zapatistas nos invitan, una y otra vez, a interrogar nuestro propio grado de compromiso: “¿Y tú qué?”²

La grieta zapatista nos obliga a elegir. Elegir si ignorarla, hacer como si no existiera, contribuir a su invisibilidad. Sentenciar juicios sobre su inutilidad u ofrecer consejos sobre cómo actuar de manera más eficiente, o bien acercarse y sumarse al esfuerzo colectivo para que la grieta no se cierre y siga permitiendo “imaginar todo lo que se podrá hacer mañana”, como dice el zapatista, la zapatista a quien se le pregunta para qué quiere mirar del otro lado del muro.³

Al respecto, en lugar de fingir una imposible e indeseable neutralidad, no puedo sino reconocer que escribo este libro desde la experiencia que me ha dado vivir en Chiapas, lo cual ha cambiado radicalmente mi rumbo desde el momento en que me sentí interpelado por la grieta zapatista. Ésta me hizo despertar de la resignación impuesta por el triunfo neoliberal, descubrir otros mundos y alejarme poco a poco de la vida académica, hasta que tomé la decisión de desistir en buena medida de ella. Escribo este libro, entonces, desde el hecho de asumir que me reconozco en la lucha zapatista –o quizás, más bien, que me busco en ella–.

² Por ejemplo, *Pensamiento crítico*, p. 326.

³ *Ibid.*, p. 202.

Introducción

Entre las numerosas dudas que surgen al momento de compartir este libro, una se debe a que los y las zapatistas han explicado, en múltiples ocasiones, en qué consiste su lucha –por lo que puede cuestionarse la pertinencia de hacerlo nuevamente, de una manera que podría parecer suplantar su propia palabra–. Por ejemplo, organizaron la Escuelita zapatista para dar a conocer su experiencia no solamente con palabras, sino de manera directa, a través del intercambio personalizado y la convivencia en las familias y las comunidades zapatistas. Pero, precisamente durante la Escuelita, los maestros y las maestras nos invitaron a difundir lo que habíamos aprendido de la experiencia zapatista. Así que bien podría decir que es como alumno de la Escuelita que ahora escribo este libro, con la intención de compartir con otros y otras algo de lo que he ido aprendiendo a lo largo de muchos años en Chiapas.

De cualquier manera, no es fácil determinar la distancia justa. Sería igualmente absurdo intentar suplantar la palabra de los y las zapatistas y negar que soy yo quien escribe estas páginas. Me parece que lo más correcto es unir dos perspectivas diferentes. De hecho, en ciertas partes del libro, prevalece el esfuerzo por restituir, de la manera más honesta posible, aquello que alcancé a entender de lo que hacen y expresan los y las zapatistas –asumiendo, por supuesto, el riesgo de fallar en la selección, comprensión y presentación de las múltiples vertientes de la experiencia y la palabra zapatistas (obviamente, no se pretende abarcar aquí todas las dimensiones de éstas y, de hecho, algunas de ellas están poco presentes en el libro)–. En otras partes (a las cuales no debería de llegarse sin haber cumplido con la exigencia anterior), el hecho de escribir desde un punto de vista particular se hace más explícito, lo cual puede llevar, a propósito de ciertas cuestiones específicas, a expresar dudas o análisis distintos, en parte, a los de los zapatistas. Y si bien esta dimensión se fue reduciendo poco a poco conforme se iban decantando las sucesivas versiones de este libro,⁴ también puede llevar a hacer dialogar la experiencia zapatista con otras, en distintos

⁴ Al respecto, señalo que en este libro las notas de pie de página indican principalmente las referencias de los textos y documentos del EZLN. Salvo en caso de cita directa, las referencias a otros pensamientos y otros autores pueden encontrarse en los apuntes bibliográficos, al final del libro.

calendarios y geografías; esto no con la intención de medirla con una vara importada de otros contextos, sino porque el anhelo de formar una red planetaria de rebeldías y resistencias implica lanzar puentes entre experiencias, tradiciones de pensamiento y memorias diferentes.

Una aclaración más. Hace 15 o 20 años, probablemente me hubiera apoyado en la siguiente aserción del finado Subcomandante Marcos para justificar lo que este libro intenta hacer: “el zapatismo no es una nueva ideología política o un refrito de viejas ideologías. El zapatismo no es, no existe. Sólo sirve, como sirven los puentes, para cruzar de un lado a otro. Por lo tanto en el zapatismo caben todos, todos los que quieran cruzar de uno a otro lado. Cada quien tiene su uno y otro lado. No hay recetas, líneas, estrategias, tácticas, leyes, reglamentos o consignas universales. Sólo hay un anhelo: construir un mundo mejor, es decir, nuevo. En resumen: el zapatismo no es de nadie y, por lo tanto, es de todos”.⁵ En ese entonces, muchos se maravillaron de la “indefinición” reivindicada por el zapatismo, lo que en un momento en que todo estaba por reconstruirse era indispensable, para poder escaparse de cualquier forma de dogmatismo y abrirse a lo nuevo. Sin embargo, después de unos años, se llegó a reconocer que “esta indefinición no se puede mantener mucho [...] tiene que llegar un momento en que sí, abriendo este mundo plural, incluyente, tolerante, el EZLN tiene que adquirir rostro propio”.⁶ Poco a poco, este rostro propio se fue dibujando, especialmente con la importancia adquirida por la construcción de la autonomía a partir de 2003, y también con la afirmación, en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, de algunos principios fundamentales, como el rechazo sin concesión al capitalismo y un caminar político alejado de la institucionalidad del Estado. Como lo expresó el Subcomandante Marcos, “los rumbos implican definiciones y compromisos”.⁷

⁵ *Convocatoria al Encuentro Intercontinental*, 5.1996; DC 3, p. 258.

⁶ *Sueño zapatista*, pp. 306-307.

⁷ Subcomandante Marcos, “Siete pensamientos en mayo de 2003”, en *Rebeldía*, 7, 2003, p. 4.

Introducción

Ciertamente deben rechazarse las definiciones que sirven como cárceles del pensamiento (y también de la práctica), pues encierran a su “objeto” en una imagen unívoca y supuestamente inmutable. Con toda evidencia, la experiencia zapatista no busca definiciones de esta naturaleza ni puede encajonarse en ellas. Lo impide su insistencia en la multiplicidad constitutiva de las formas de lucha, como también de los muchos mundos que anhelan caber en el mundo. Lo excluye su gusto por la transgresión de las categorías unívocas, de la que es emblemático uno de los más recientes compañeros del Subcomandante Galeano, el gato-perro. Sobre todo, la experiencia zapatista no puede entenderse sino como una trayectoria de transformación permanente, de tal manera que rebasa y rompe cualquier forma de definición fija. Por ello, en este libro intentaré no hablar de “el zapatismo” –por el temor a lo que han representado los muchos “-ismos” que la historia ha padecido y porque podría insinuar la idea de algo definido de manera unívoca y definitiva, mientras expresiones como “la experiencia zapatista” o “la lucha zapatista” hacen más sensible el constante proceso que esto implica–.

La perspectiva que aquí se asume consiste en rechazar el uso de definiciones y conceptos fijos y cerrados, sin que por ello parezca pertinente descartar el uso de cualquier concepto o definición, o sustituir la pretensión de un saber absoluto por la apología del no-saber. Con esto se correría el riesgo de tener una concepción definitiva de la indefinición y de absolutizar el no-saber. Dar toda su fuerza al no-saber implica más bien reconocer su presencia dentro de un saber siempre incompleto y en constante controversia consigo mismo. En el mismo sentido, conceptos y definiciones entendidos de manera abierta y provisional, no homogeneizante y procesual, pueden constituir herramientas indispensables, si bien deben cuestionarse y reformularse en permanencia (y, a veces, abandonarse). Esto puede ayudarnos a asumir, al contrario de lo que pretende el credo posmoderno, que no todas las interpretaciones son igualmente válidas; al contrario, debería de reconocerse la existencia de ciertos criterios compartidos de verdad para poder evaluar la validez relativa de cada interpretación –aunque las controversias al respecto pueden no tener fin–.

A pesar de haber subrayado que la experiencia zapatista se caracteriza por un constante proceso de transformación, este libro no pretende ofrecer una verdadera historia de ella. La tarea de realizar un estudio propiamente histórico de la lucha zapatista, por muy importante que sea, no puede emprenderse aquí: no es el espacio adecuado, y quizá tampoco es el momento. Al respecto, antes de entrar de lleno a los distintos capítulos del libro, me limitaré a un breve prólogo, que no tiene otra intención que recordar de manera sintética las etapas y los momentos principales de la trayectoria zapatista.

El capítulo 1 –no por nada primero– tratará de describir y analizar lo que, desde 2003 hasta la fecha, podemos considerar como la base fundamental de la experiencia zapatista, es decir, la construcción de la autonomía en los territorios rebeldes de Chiapas. En los siguientes capítulos, se analizarán las concepciones y planteamientos que la palabra zapatista se encarga de compartirnos. El capítulo 2 recoge las implicaciones de una política muy otra, abajo y a la izquierda, que rechaza la centralidad del Estado, así como los modelos organizativos basados en la unidad, la homogeneidad y la hegemonía. El capítulo 3 considera las distintas formulaciones del anticapitalismo zapatista, en especial su insistencia en analizar al capitalismo como una IV Guerra Mundial en contra de la humanidad. El capítulo 4 intenta desarrollar las implicaciones del llamado zapatista a construir “un mundo en donde quepan muchos mundos”, el cual lleva a una crítica radical del universalismo moderno europeo e invita a concebir una comunidad planetaria basada en la multiplicidad. El capítulo 5 insiste en la importancia que la historia y la memoria tienen en la palabra y la experiencia zapatistas, apuntando hacia nuevas concepciones del tiempo histórico.

En este libro se hablará mucho de la palabra zapatista. Para los y las zapatistas, la palabra no es un simple discurso. Se arraiga en la práctica y compromete: “nosotros creemos que la palabra deja huellas, las huellas marcan rumbos, los rumbos implican definiciones y compromisos”.⁸ De hecho, la palabra debe de considerarse un verdadero acto –un acto que es parte de la práctica, surge de ella y compromete a otros actos–. Existe un vínculo estrecho entre la palabra y la experiencia zapatista: la una no puede entenderse sin la otra. Es así como también

⁸ *Idem.*

Introducción

debe de concebirse la relación entre teoría y práctica. Durante el seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, los y las zapatistas afirmaron de manera reiterada la importancia de la reflexión teórica, indispensable para nutrir la lucha y, sobre todo, para tener una comprensión adecuada y actualizada del enemigo (“necesitamos conceptos, teorías, ciencias”), pero insistieron también en la necesidad de no disociar teoría y práctica (“ni teoría sin práctica, ni práctica sin teoría”).⁹

La palabra zapatista es verdaderamente palabra, es decir, es una palabra en acto, un pensar-actuar concreto que rebasa la división entre práctica y teoría (“la metateoría de los zapatistas es nuestra práctica”¹⁰), del mismo modo que rompe la separación entre pensar y sentir. De hecho, para los y las zapatistas, los sentidos son siete. Añaden pensar y sentir a los cinco que usualmente se conocen; por ello nos invitan a “sentir con la cabeza y pensar con el corazón”.¹¹ La palabra zapatista se relaciona con lo que se hace; además de analizarse y debatirse, debe de sentirse, para que de ella surjan definiciones y compromisos.

Finalmente, en este libro, se busca entender cómo una práctica y una trayectoria específicas han permitido dar consistencia a un pensamiento político colectivo—el cual, al mismo tiempo que se entrelaza estrechamente con esta práctica y esta trayectoria específicas, también tiene implicaciones y efectos contagiosos más allá de ellas—. No es un libro de teoría, y menos una “teorización del zapatismo”, pero sí es un esfuerzo por resaltar los alcances teórico-prácticos de la experiencia zapatista. Y quien se arriesga en este intento lo hace a partir de su propio caminar, preguntando y transformándose, pues “vivir es buscar, buscarnos a nosotros mismos”,¹² no en lo que somos sino en lo que podemos devenir.

*San Cristóbal de Las Casas
17 de noviembre de 2018*

⁹ *Pensamiento crítico*, pp. 12 y 213.

¹⁰ *Siete pensamientos en mayo de 2003*, p. 5.

¹¹ *Planeta Tierra*, pp. 23 y 322.

¹² *El Viejo Antonio*, México, Ediciones Eón, 2012, p. 180.

PRÓLOGO

APUNTES SOBRE LAS DINÁMICAS TRANSFORMATIVAS DEL EZLN

Recordaremos aquí los elementos más conocidos de la historia del EZLN, con la intención de resaltar los procesos de transformación que han marcado su trayectoria, antes y después del levantamiento del 1 de enero de 1994.

En relación con la primera etapa de esta historia, uno no puede dejar de preguntarse cómo es que el EZLN, fundado en 1983 por un puñado de hombres y mujeres, pudo transformarse, en apenas diez años, en un verdadero ejército de las comunidades indígenas de las Cañadas, los Altos y la zona Norte de Chiapas. En esta perspectiva, deben de mencionarse, antes de la etapa de instalación y crecimiento del EZLN, los procesos de lucha campesina de las décadas anteriores.

Luchas campesinas e indígenas en Chiapas

Si bien habría que remontarse más atrás para considerar cinco siglos de resistencia frente a la dominación colonial, se suele considerar el Congreso Indígena realizado en octubre de 1974 en honor al primer obispo de Chiapas, fray Bartolomé de Las Casas, como un momento clave en los procesos recientes de organización de los pueblos indígenas del estado.¹ A cargo del obispo Samuel

Ruiz, que aceptó esta responsabilidad con la condición de que estuviera organizado por los mismos indígenas, el evento fue precedido por una larga fase de encuentros regionales durante los cuales se pudo expresar y reunir la palabra de las comunidades indígenas. Finalmente, el Congreso congregó a 1,230 delegados tsotsiles, tseltales, choles, tojolabales y demás pueblos de Chiapas, que presentaron un panorama ampliamente compartido de sus sufrimientos, con hondas raíces en una larga historia de agravios. Resaltó en particular la brutal explotación en las fincas, con la persistencia de los peones acasillados y la servidumbre por deudas (a través de la “tienda de raya” del patrón), las invasiones de tierras por parte de los ganaderos, así como el incumplimiento en la entrega de tierras ejidales por parte de funcionarios corruptos, actuando con desprecio hacia los indígenas y generando conflictos por la confusión en las delimitaciones territoriales. Al formular reivindicaciones comunes en cuatro ámbitos –tierra, comercio, educación y salud– el Congreso Indígena fue, sin duda, un momento fundamental para que los indígenas de Chiapas tomaran conciencia de su fuerza, al ver que compartían los mismos problemas y los mismos anhelos. Como lo expresó un delegado tseltal: “ahora fray Bartolomé ya no vive, sólo en su nombre hacemos este Congreso, él ya murió y ya no esperamos otro [...] Nosotros tenemos que ser todos el nuevo Bartolomé: lo vamos a lograr cuando seamos capaces de defender la organización, porque la unión hace la fuerza”.² De hecho, en los años siguientes, surgieron varias organizaciones campesinas independientes. En Las Cañadas, puede mencionarse a la Unión de Ejidos Quiptic, creada en 1975, cuyo crecimiento llevó, en 1980, a la formación de la Unión de Uniones (que reúne alrededor de 120 ejidos), la cual a su vez se transformó en Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) en 1988. En los Altos de Chiapas, la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos

¹ Parte de las referencias relativas a este prólogo pueden encontrarse en los apuntes bibliográficos, al final del libro.

² Intervención de Sebastián Gómez, el 15 de octubre de 1974, citada en Antonio García de León, “La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)”, en *Chiapas*, 1, 1995, pp. 131-132.

(CIOAC) se formó en 1975 y también la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) en 1982, en la Depresión Central y Los Altos.

Varias corrientes convergen en este proceso de organización y de lucha de los pueblos indígenas de Chiapas. En primer lugar, es necesario insistir en la acción pastoral del obispo Samuel Ruiz, la cual, a partir de la Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín, en 1968, viene inspirada por la teología de la liberación.³ Entre sus principios se encuentra la “opción preferencial por los pobres” que, a partir de una crítica de la opresión social, promueve la concientización y la auto-organización de los oprimidos, actores de su propia historia que luchan por sus reivindicaciones materiales, políticas y culturales. También dio paso a la teología india, basada en el reconocimiento de la presencia de la palabra de Dios en las mismas culturas indígenas, la cual fue difundida por una amplia red de catequistas y diáconos, provenientes de las comunidades y elegidos por ellas. En Las Cañadas, la contribución de la diócesis a la organización de comunidades surgidas de un proceso reciente de colonización ha sido particularmente importante. Para ello, se forjó una teología del éxodo que hacía de las fincas el equivalente del antiguo Egipto y de la Selva una nueva tierra prometida (“Dios quiere que salgamos a la libertad, como el antiguo pueblo judío”). Esto contribuyó notablemente a la cohesión de los nuevos poblados de Las Cañadas, gracias a una combinación de la tradición comunitaria indígena y la hermandad constitutiva de la comunidad cristiana.⁴ De manera general, la labor pastoral de Samuel Ruiz y su equipo, inspirada por la teología de la liberación, ha tenido un papel de gran importancia en el proceso de toma de conciencia y organización de las comunidades indígenas. Para muchos de quienes entraron en el EZLN durante los años de la clandestinidad, ha representado una primera etapa decisiva en sus trayectorias: “la palabra de Dios nos ayudó a descubrir que somos seres humanos y merecemos un trato

³ Andrés Aubry y Angélica Inda, *Los llamados de la memoria*, Tuxtla Gutiérrez, Coneculta, 2003, parte 4.

⁴ Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio, *Lacandonia al filo del agua*, México, FCE, 1996 (cita, p. 159).

digno, y que había una gran desigualdad social [...] Nos ayudó a empezar a organizarnos y unirnos para defender nuestros derechos”.⁵

Otro elemento es la llegada de militantes provenientes del centro y el norte del país. Muchos de los llamados “norteños”, de filiación maoísta, fueron invitados por el propio Samuel Ruiz y formaron Línea Proletaria. Centrarón sus actividades en la estructuración de organizaciones como la Unión de Uniones, en especial en la implementación de proyectos productivos y la obtención de créditos. Sin embargo, al negociar constantemente financiamientos con los gobiernos estatales y federales, sus vínculos con los círculos del poder se hicieron cada vez más evidentes. Tal es el caso de Adolfo Orive, uno de los dirigentes de Línea Proletaria, obsesionado con la creación de un instituto de crédito cuyos fondos negoció con el gobierno federal en 1982, quien terminó siendo, 16 años más tarde, el principal asesor de Francisco Labastida, secretario de Gobernación de Ernesto Zedillo. Otra dificultad fue la creciente división entre dirigentes, lo que, en 1983, provocó una escisión en la Unión de Uniones y la expulsión de sus asesores.⁶ Ya que esta fecha coincide con la de la fundación del EZLN, cabe mencionar que el episodio de los “norteños” dejó mucha desconfianza en relación con quienes llegaban para apoyar las luchas de las comunidades, pero que no hicieron más que perturbarlas con su afán de poder y sus rivalidades personales. Al mismo tiempo, la desilusión respecto de cierto tipo de lucha centrada en la negociación con las autoridades gubernamentales bien pudo haber contribuido a la necesidad de otras opciones, como la que representaría el EZLN.

De cualquier manera, el proceso organizativo surgido a partir de los años setenta fue obra, principalmente, de los mismos indígenas, con base en su larga historia de opresión y resistencia. A través de intensas movilizaciones y acciones de recuperación de tierras, consiguieron resultados significativos. A

⁵ Testimonio de Macario, del municipio autónomo 17 de Noviembre, en la zona de Morelia (citado en Mariana Mora, *Kuxlejal Politics: Indigenous Autonomy, Race and Decolonizing Research in Zapatistas Communities*, University of Texas Press, 2017, capítulo 3.

⁶ El entonces Mayor Moisés, que en estos años era miembro de la UU, relató la traición de Orive, su expulsión y la reestructuración de la organización por los mismos indígenas (*Sueño zapatista*, pp. 167-171).

pesar de una feroz represión, lograron el reparto de muchas fincas y la constitución de nuevos ejidos. Si bien en algunas regiones las grandes propiedades se mantuvieron, en particular en los alrededores de Altamirano y Las Margaritas, en donde unas cuantas familias como la del general Absalón Castellanos conservaban varios miles de hectáreas, no puede obviarse que duras luchas campesinas desmantelaron en buena medida el sistema de las fincas. No por ello todas las demandas agrarias habían sido resueltas. Al contrario, buena parte de ellas parecía haber llegado a un tope insuperable; en particular las demandas de creación de nuevos ejidos y de ampliación de tierras ejidales se enfrentaban a la falta de respuesta de las autoridades, a pesar de incesantes y agobiantes viajes a la capital del estado para los trámites correspondientes. La desesperación frente a la ausencia de resultados de los esfuerzos legales por conseguir más tierras ha sido otro factor importante por el cual muchos se hicieron receptivos a las propuestas del EZLN. En todo caso, debe subrayarse, como lo hizo el Subcomandante Marcos, que los indígenas con quienes los primeros zapatistas entraron en contacto no “eran ciegos a los que había que abrirles los ojos”, sino que eran parte de “un movimiento indígena de mucha tradición de lucha, con mucha experiencia, muy resistente, muy inteligente también”.⁷

Formación y crecimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional

El EZLN fue fundado el 17 de noviembre de 1983 por un pequeño grupo de militantes pertenecientes a las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN). Dicha organización, a su vez, había sido fundada en Monterrey en agosto de 1969, en el contexto creado por la masacre de Tlatelolco y con la determinación compartida por muchas otras organizaciones de que, frente a la dictadura priista, la lucha armada era la única vía posible.⁸ Basándose en los principios del

⁷ *Sueño zapatista*, pp. 146-147.

⁸ Laura Castellanos, *México armado. 1943-1981*, México, Era, 2007.

marxismo-leninismo y con una particular admiración por la Revolución cubana, las Fuerzas de Liberación Nacional siguieron este camino. Al tener ya varios años de buscar posicionarse en Chiapas, un grupo de sus miembros (tres mestizos y tres indígenas, según las indicaciones del Subcomandante Marcos) se adentra en la Selva Lacandona y, el 17 de noviembre de 1983, se constituye como Ejército Zapatista de Liberación Nacional.⁹

En una primera fase, entre 1983 y 1985, este grupo aprende a sobrevivir en el monte y se mantiene muy aislado, casi sin contacto con las comunidades (quien sería el Subcomandante Marcos llega en el verano de 1984, junto con una compañera y un compañero indígenas más).¹⁰ El año 1985 marca una etapa importante, cuando por primera vez los guerrilleros pueden entrar como tales en un pueblo de la Selva. A partir de ese momento, el trabajo de reclutamiento clandestino pudo intensificarse. Quienes se adhirieron a la organización buscan convencer, siempre con mucha discreción y una gran preocupación por la seguridad, a más personas de su familia, de su comunidad o de otros pueblos, para que se integren a las tropas insurgentes que viven y se entrenan en los campamentos, o como “bases de apoyo” que, desde la comunidad, asumen el compromiso de apoyar y alimentar a los insurgentes (en cuanto a los milicianos, éstos conjuntan vida comunitaria y formación militar temporal en los campamentos).¹¹ En este proceso, juegan un papel importante los vínculos familiares y comunitarios, pero también religiosos, por la influencia que poseen los catequistas y diáconos (así como por la posibilidad de usar espacios de labor pastoral

⁹ La proporción entre mestizos e indígenas así como la de género (cinco hombres y una mujer) puede encontrarse en el relato del Subcomandante Marcos, *Mensaje para el arranque de la campaña EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra* (10 de noviembre de 2003), <enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/11/10/subcomandante-marcos-segun-nuestro-calendario-la-historia-del-ezln-previa-al-inicio-de-la-guerra-tuvo-7-etapas>. La presencia de indígenas en el núcleo fundador implica que las FLN ya habían realizado un trabajo previo de reclutamiento en Chiapas.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Ese proceso de reclutamiento clandestino ha sido descrito por varios responsables locales del EZLN en el video ofrecido como material para el segundo grado de la *Escuelita zapatista*, en 2014. Véase también el relato del entonces Mayor Moisés (*Sueño zapatista*, pp. 171-172), así como el del maestro Galeano en su cuaderno de apuntes (*Pensamiento crítico*, pp. 69-70).

creados por los agentes de la diócesis). Entre 1988 y 1990, se da el “boom del zapatismo”. El número de combatientes pasa de 80 a varios miles. De algunas familias adheridas al EZLN, se pasa a comunidades enteras, hasta que “la mayoría de los pueblos de la Selva y de Los Altos fue totalmente zapatista”,¹² si bien durante esos años muchos pertenecían a la vez al EZLN y a organizaciones legales como la Unión de Uniones.

Entre los factores que han contribuido a un crecimiento tan rápido –incluso bastante difícil de creer, en palabras del mismo Subcomandante Marcos¹³– cabe mencionar, además de los que ya se han señalado, la constante represión de las luchas populares por parte del gobierno de Chiapas, en especial durante los mandatos de Absalón Castellanos (153 asesinatos políticos y 503 detenciones ilegales, entre 1983 y 1988) y de su sucesor, Patrocinio González. Otro elemento es la llegada a la presidencia de Carlos Salinas de Gortari, mediante el fraude electoral de 1988. Con esto, se cierra el camino al proyecto de Cuauhtémoc Cárdenas, que representaba una opción de cambio pacífico para muchos miembros de organizaciones como la UU y la ARIC, la cual pierde la mitad de sus adherentes entre 1989 y 1993 (también por la corrupción de sus dirigentes). La idea de la lucha armada progresa en la medida en que crece la insatisfacción con las formas de lucha legal hasta ese entonces privilegiadas.

A los factores externos que favorecieron el crecimiento del EZLN deben de añadirse las transformaciones que se dieron en su interior, sin las cuales los primeros no hubieran podido tener efecto. Fue necesario que lo que era inicialmente el EZLN se transformara lo suficiente para que las comunidades indígenas pudieran apropiárselo. Sin ello, no hubiera podido perdurar y crecer tanto. El relato del Subcomandante Marcos indica cómo el EZLN pasó de ser “un ejército de vanguardia revolucionaria a un ejército de las comunidades indígenas”, proceso en el cual “las comunidades se lo apropian y lo hacen suyo, lo colocan bajo su férula”.¹⁴ Pero, para lograrlo, los primeros militantes del EZLN tuvieron

¹² *Sueño zapatista*, pp. 177-181.

¹³ *Ibidem*, pp. 182.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 148-151 (al igual que las siguientes citas).

que entrar en un proceso que implicaba flexibilizar sus esquemas iniciales: “nosotros teníamos una concepción muy cuadrada de la realidad. Cuando chocamos con la realidad, queda bastante abollado ese cuadrado. Como esta rueda que está aquí. Y empieza a rodar y a ser pulida por el roce con los pueblos. Ya no tiene nada que ver con el inicio [...] Somos el producto de una hibridación, de una confrontación, de un choque en el cual, afortunadamente creo yo, perdimos”.¹⁵ Esto es lo que el Subcomandante Marcos llama “la primera derrota del EZLN”, y precisa que “si el EZLN no la hubiera aceptado, se hubiera aislado, hubiera quedado pequeño, hubiera desaparecido, nunca hubiera nacido el EZLN que sale el primero de enero de 1994”. En una narración posterior, añade un elemento más. La transformación que se da en los años de la clandestinidad no es solamente la de un foco guerrillero que se vuelve ejército indígena ni la transformación de la visión cuadrada de los primeros militantes en su contacto con las comunidades, sino que implicaba revertir la posición vanguardista de guía y maestro a la de alumno de las comunidades: “no le estábamos enseñando a nadie a resistir. Nos estábamos convirtiendo en alumnos de esa escuela de resistencia de alguien que llevaba cinco siglos haciéndolo”. Esto significaba también revertir el modelo que plantea soluciones desde arriba para empezar a construirlas “desde abajo”.¹⁶ Obviamente, sería un error deducir de esas explicaciones que el EZLN haya renunciado a la verticalidad de su organización militar y tirado por la borda su formación anterior heredada del marxismo, pero sí evoca los ingredientes de una mutación interna sin la cual las comunidades no hubieran podido apropiarse, de la manera en que lo hicieron, de la oportunidad que representaba el surgimiento del EZLN. Sin duda, se dio una “indianización

¹⁵ Entrevista con Tessa Brisac y Carmen Castillo (24 de octubre de 1994), en *Discusión sobre la historia*, México, Taurus, 1995, pp. 131-142. En una formulación más abrupta: “Sufrimos realmente un proceso de reeducación, de remodelación. Como si nos hubieran desarmado [...] Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra forma” (*Sueño zapatista*, p. 151). También: “El contacto con los pueblos significó un proceso de reeducación más fuerte y más terrible que los electroshocks que acostumbran en las clínicas psiquiátricas” (*Plática con la caravana que llegó a La Garrucha*, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2008/08/02/platica-del-sci-marcos-y-el-tte-coronel-i-moises-con-los-miembros-de-la-caravana-que-llegaron-al-caracol-de-la-garrucha>).

¹⁶ *Idem*.

del EZLN”¹⁷ que trastocó sus perspectivas iniciales, rebasó sus cuadros mestizos y bien puede considerarse como una de las bases fundamentales de las ulteriores transformaciones del EZLN. En ese sentido, debe subrayarse que las formas organizativas de los pueblos indígenas, sus maneras de ser y de ver el mundo, así como su larga tradición de lucha han sido un componente esencial sin el cual la trayectoria zapatista no hubiera podido tener ni la creatividad ni el crecimiento que ha tenido.

A partir de 1989, el EZLN sigue creciendo, pero ya sin el apoyo, o la cobertura, de organizaciones como la ARIC ni de la diócesis, que se muestra cada vez más preocupada por la creciente influencia zapatista. Al mismo tiempo, las políticas neoliberales de Salinas de Gortari traen nuevos motivos de movilización. A la crisis de la ganadería, se añade la caída drástica del precio del café en 1989 (sin que las anteriores políticas del INMECAFE, en ese entonces canceladas, permitan amortiguar sus efectos). Sobre todo, en 1992, la reforma salinista al artículo 27 de la Constitución proclama el fin de la reforma agraria y pretende transformar la propiedad ejidal en propiedad privada. Se trata de una verdadera provocación que actúa como detonador de las protestas. El mismo año, varias iniciativas demuestran el grado de movilización de los indígenas de Chiapas, como la marcha Xi'nich, de Palenque a México, y, el 12 de octubre, la marcha de 10,000 indígenas en San Cristóbal que, bajo la bandera de la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ), derriban la estatua del conquistador Diego de Mazariegos (sólo después se supo que la mitad de ellos pertenecían secretamente al EZLN).¹⁸

Ese mismo año, una consulta organizada en las comunidades zapatistas marca una clara mayoría a favor del levantamiento armado. Esto lleva a una confrontación con las FLN, de cuya dirección el EZLN seguía dependiendo. En la reunión del Prado, en enero de 1993, las comunidades y los responsables del EZLN imponen la decisión de la guerra a los dirigentes de las Fuerzas. En palabras del Subcomandante Marcos, “la Selva le ganó a la ciudad”. Esto provoca

¹⁷ La expresión se encuentra en *Sueño zapatista*, p. 150.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 190-191.

una reestructuración y una mayor autonomización del EZLN. Éste se dota de un nuevo órgano de dirección, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, compuesto por los responsables indígenas de las distintas zonas, quienes, ahora con el título de comandantes, asumen el mando político del EZLN.¹⁹ La decisión de la guerra fue, sin duda, determinante para consolidar la autonomía y la indianización de la organización fundada diez años antes.

El impacto del levantamiento armado

En los últimos días de 1993, aproximadamente 4,500 combatientes indígenas toman sus posiciones, mientras otros 2,000 quedan en reserva.²⁰ En la madrugada del 1 de enero, los regimientos del ELZN ocupan militarmente cuatro ciudades de Chiapas: San Cristóbal de Las Casas, su capital histórica, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas. También entran “de paso” en Huixtán, Chanal y Oxchuc. Desde el balcón de la presidencia municipal de San Cristóbal, el Subcomandante Marcos da lectura a la Primera Declaración de la Selva lacandona –declaración de guerra al ejército federal y llamado a destituir al usurpador Salinas de Gortari–. En esa noche de San Silvestre, la sorpresa es total; la incredulidad también. El ejército federal, cuyos efectivos se encontraban de permiso o en medio de fiestas y borracheras, tarda en reaccionar.²¹ Las autoridades tratan

¹⁹ *Ibidem*, pp. 194-196.

²⁰ Indicaciones detalladas sobre las posiciones y los movimientos de los regimientos del EZLN pueden encontrarse en Subcomandante Marcos, *Mensaje para el arranque de la campaña EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*.

²¹ Después de descubrir el campamento zapatista de Corralchén, en mayo de 1993, el ejército federal sabía de la presencia de algún grupo armado en la región, pero no alcanzó a dimensionarlo. Además, recibió la orden presidencial de no emprender ninguna acción hasta después de que el TLCAN entrara en vigor. Cuando, el 30 de diciembre, el general Godínez Bravo, mando de la séptima región militar, recibe información de movimientos de vehículos con gente armada en la zona de Ocosingo, evalúa que se está tramando una toma de tierra o de alcaldía, limitada al municipio de Ocosingo (*Sueño zapatista*, p. 209).

de minimizar lo ocurrido (el gobernador de Chiapas, Elmar Setzer, habla de disturbios provocados por “un total de cerca de doscientos individuos, en su mayoría monolingües”).

Sin embargo, el país entero se encuentra rápidamente inmerso en las ondas expansivas del acontecimiento. Para la élite chiapaneca, en especial los “coletos” de San Cristóbal, se materializa lo que desde el fondo de la época colonial, en particular desde la gran rebelión de Los Altos y la zona Norte en 1712, era su miedo más profundo: ver su capital tomada por un ejército indígena. A nivel nacional, tan sorpresiva y contundente irrupción arruinó la fiesta de los poderosos y del presidente de la República, que esa noche celebraba la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), culminación del proyecto de integración del país al selecto club de la modernidad. Sin embargo, mientras el México de arriba se preparaba para iniciar el año definitivamente amarrado al Norte, el atrevimiento zapatista provocó un giro de 180 grados y el país despertó anclado al Sur, en sus raíces campesinas e indígenas. No podía ser más explosivo el choque entre dos países, el México imaginario y el México profundo (para retomar las expresiones de Guillermo Bonfil Batalla). Además, poco tiempo después, el levantamiento adquirió un significado aún más amplio y fue percibido desde muchas latitudes como un *¡Ya basta!* al neoliberalismo, como una de las primeras demostraciones de insumisión frente a su triunfo planetario, como un gesto audaz que rompía la ilusión del “fin de la historia” y un grito que le devolvía su lugar a la esperanza.

¿Cuál era el objetivo inmediato del levantamiento? La Primera Declaración de la Selva Lacandona instaba a los poderes Legislativo y Judicial a deponer al usurpador de la silla presidencial. También llamaba al pueblo a elegir libremente nuevas autoridades y a sumarse a su “basta” a la pobreza sufrida por “millones de desposeídos”, en una lucha por “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz” para todos los mexicanos.²² La estrategia militar preveía avanzar hacia los estados vecinos de Oaxaca y Tabasco, e idealmente hacia la capital federal, con la esperanza

²² DC 1, pp. 33-35.

de provocar un levantamiento general de la población. En esa perspectiva, el EZLN publicó en *El Despertador Mexicano*, su órgano informativo, las “leyes revolucionarias” que se aplicarían en los territorios liberados y que contemplaban, entre otras cosas, la confiscación de los medios de producción y su entrega a las autoridades civiles locales, una reforma agraria general, la organización de elecciones libres, sin olvidar la “ley revolucionaria de las mujeres”, verdadera revolución dentro de la revolución.²³

En la madrugada del 2 de enero, las tropas del EZLN se retiran de San Cristóbal antes de la llegada del ejército federal; sostienen intensos combates alrededor de Rancho Nuevo, sede de la 31 Zona Militar, sin lograr el objetivo de tomarlo.²⁴ La unidad que había tomado Las Margaritas pierde un oficial clave, el Subcomandante Pedro, jefe del Estado Mayor del EZLN, por lo que no puede atacar Comitán y su importante cuartel militar.²⁵ El 2 de enero, las unidades que habían tomado Ocosingo no alcanzan a retirarse a tiempo y quedan atrapadas en el mercado de la ciudad, en donde el ejército federal provoca una terrible matanza, con un alto número de civiles muertos. Las fuerzas zapatistas se repliegan para proteger a las comunidades que, a partir del día 3, sufren bombardeos de helicópteros y aviones del ejército federal, sobre todo en la zona ubicada al sur de San Cristóbal.

El 12 de enero, amplias manifestaciones en todo el país exigen detener la guerra. El mismo día, Salinas de Gortari ordena a las tropas federales un alto al fuego. En este contexto, la Comandancia del EZLN anuncia que suspende sus operaciones ofensivas. Empieza a medir la amplitud del movimiento de la sociedad mexicana, que no se subleva como lo esperaban, pero al mismo tiempo se muestra receptiva al mensaje zapatista y pide paz. En palabras del entonces Mayor Moisés, “la gente empezó a protestar, ‘¡que se detenga la guerra!’. Nosotros

²³ *El Despertador Mexicano*, 12.1993; DC 1, pp. 36-48.

²⁴ *Comunicado en el aniversario de la formación del EZLN*, 17 de noviembre de 1994; DC 2, p. 132. Los demás datos mencionados en este párrafo pueden leerse en *Sueño zapatista*, pp. 214-220 y 226-227.

²⁵ Relato en el cuaderno de apuntes del maestro Galeano, en *Pensamiento crítico*, pp. 70-74.

tuvimos que reconocer que era la sociedad civil que estaba pidiendo eso. Y es una de las cosas que nos detuvo [...] Entendimos que había que hablar con la gente, explicar lo que queremos, qué buscamos, quiénes somos”.²⁶

Así es como, después de 12 días de combate, se cierra la etapa del fuego, para la cual el EZLN se había preparado durante diez años, y se abre la etapa de la palabra, en la cual se privilegia el diálogo con el gobierno federal y, sobre todo, el intercambio con la sociedad civil.²⁷ En ese momento, empieza un segundo proceso de transformación del zapatismo, tan importante como el que se dio en los años ochenta por el contacto entre los primeros militantes urbanos y las comunidades indígenas: “en ese entonces, hay un nuevo choque de lo que es ese zapatismo que ya no tiene que ver con el zapatismo de 1983, que es ya nuevo en 1993 y que tiene que volver a rehacerse en 1994 [...] El zapatismo armado que nace en 1994 empieza a convertirse en algo nuevo a la hora que encuentra al zapatismo civil en México y en el resto del mundo, gente que piensa como nosotros, que lucha por lo mismo pero que no está armada ni tiene un pasamontañas”.²⁸ Un proceso que implica explorar nuevas formas de lucha política, que no son las de la vía armada.

Del cese al fuego a la Marcha del Color de la Tierra (1994-2001)

Al no poder entrar en cada detalle de esta historia, se tratará aquí de identificar las etapas de la lucha zapatista más importantes (tomando en cuenta que el significado de las principales iniciativas zapatistas volverá a analizarse en los siguientes capítulos).

²⁶ *Sueño zapatista*, p. 225.

²⁷ Al respecto, véase 20 y 10. *El fuego y la palabra*, México, Rebeldía, 2003.

²⁸ *Intervención del Subcomandante Marcos en la Mesa 1 del Encuentro Intercontinental*, 30 de julio de 1996; DC 3, p. 322.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

A partir del alto al fuego del 12 de enero de 1994, se abre la etapa de la palabra. Incluye fases de diálogo con los poderes federales. Después de que el EZLN aceptó a Samuel Ruiz como mediador, el día 13, y reconoció, el día 18, a Manuel Camacho Solís, nombrado delegado por la paz por el gobierno federal, como “interlocutor verdadero”,²⁹ se abre el diálogo en la catedral de San Cristóbal de Las Casas. Ahí se reúnen la delegación gubernamental y la zapatista, conformada por 18 comandantes y comandantas, así como por el Subcomandante Marcos. En la primera conferencia de prensa, éste empieza con el despliegue de una gran bandera de México, obligando a Manuel Camacho a asociarse a su gesto para que no parezca menos patriota que el jefe rebelde. El encuentro se realiza entre el 21 de febrero y el 2 de marzo, y se suspende cuando el EZLN anuncia que las respuestas del gobierno al pliego de demandas zapatistas tienen que consultarse con sus comunidades. Finalmente, los graves acontecimientos que marcan la descomposición interna del sistema de partido-Estado (el asesinato de Luis Donaldo Colosio, candidato presidencial del PRI, y, posteriormente, el de José Ruiz Massieu, su secretario general) hacen imposible proseguir la interlocución con el gobierno saliente.

Se privilegian entonces las interacciones con la sociedad civil; la Segunda Declaración de la Selva Lacandona convoca a una Convención Nacional Democrática. Ésta tiene lugar del 6 al 9 de agosto en el Aguascalientes de Guadalupe Tepeyac, transformado por la circunstancia en un gigantesco auditorio en medio de la selva, un espacio para la palabra y la búsqueda colectiva de caminos civiles para la transición a la democracia. Alrededor de 6,000 delegados de organizaciones populares del país participan en el evento y, si bien las divisiones en su seno no permiten que la CND se convierta en una instancia permanente, el encuentro es emblemático de las intensas movilizaciones sociales generadas por el levantamiento zapatista. Éstas se dan también en Chiapas, en donde muchas organizaciones aprovechan la coyuntura para radicalizar sus reivindicaciones, en especial para ocupar grandes extensiones de tierra (aproximadamente 100,000 hectáreas durante los tres primeros meses de 1994). En enero de 1994,

²⁹ DC 1, pp. 82-83 y 94-95.

estas organizaciones convergen para formar el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas y, posteriormente, se unen con sindicatos independientes, asociaciones civiles y la Convención de las Mujeres en la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco. Así, se crean las condiciones de una fuerte movilización a favor de la candidatura del fundador del periódico *El Tiempo*, Amado Avendaño, como gobernador de Chiapas. Frente al intento de asesinato del cual es víctima y, posteriormente, al fraude con el cual se impone el candidato del PRI, el EZLN promueve una estrategia de insurrección civil para reconocer a Amado Avendaño como “gobernador constitucional del estado rebelde de Chiapas”.

El 8 de diciembre, la toma de posesión como gobernador del priista Robledo Rincón es considerada una provocación y una ruptura de la tregua en vigor desde enero. Por esta razón, el EZLN anuncia una campaña militar que, entre los días 11 y 18 de diciembre, rompe el cerco que se mantenía sobre Las Cañadas y permite un avance “relámpago” (sin choque con el ejército federal) de sus tropas en Los Altos y la zona Norte de Chiapas, declarándose 30 “municipios rebeldes” en los territorios zapatistas.³⁰ Frente a esta situación y a la grave crisis económica que marca el primer mes de su sexenio, el presidente Ernesto Zedillo aparenta buscar la distensión. Propicia las condiciones del retorno al cese al fuego y envía a su secretario de Gobernación, Esteban Moctezuma Barragán, para que se reúna con la Comandancia General del EZLN, el 15 de enero de 1995, cerca de Guadalupe Tepeyac. En realidad, preparaba un ataque militar. El 9 de febrero, escenifica la revelación en televisión de la presunta identidad del Subcomandante Marcos, mientras varias personas acusadas de estar vinculadas con el EZLN son arrestadas en distintas ciudades del país. Sobre todo, en la Selva, el ejército federal se lanza con toda su fuerza a la búsqueda de los dirigentes zapatistas. Pero lo que se conoce como la traición de febrero fracasa. La Comandancia y las tropas del EZLN se repliegan y se esconden en territorios de difícil acceso, a veces en condiciones extremas, de tal suerte que, después de varios días, el ejército federal tiene que suspender una ocupación militar que

³⁰ Serie de comunicados en DC 2, pp. 169-182.

no ha conseguido sus objetivos y suscita un amplio repudio en el país. El Subcomandante Marcos le escribe irónicamente a Moctezuma Barragán: “Te falló esta vez, Esteban M. Guajardo. Guadalupe Tepeyac no fue Chinameca”.³¹

Después de muchas dificultades, el Congreso de la Unión aprueba, el 10 de marzo, la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, que el EZLN reconoce como base válida para que se reanude el diálogo. Al ofrecer garantías a los dirigentes del EZLN y al crear la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), integrada por legisladores de todos los partidos, esta ley plantea el marco de los diálogos que inician en el poblado de San Miguel (Ocosingo), para luego instalar su sede en la cabecera del municipio rebelde de San Andrés *Sakamch'en* de los pobres. Desde el punto de vista zapatista, las seis mesas previstas en los Diálogos de San Andrés deben llevar a un acuerdo de paz que daría por terminado el conflicto abierto desde el 1 de enero de 1994, no sin haber sentado las bases de un nuevo proyecto de nación y de una nueva Constitución. Por ello, el EZLN rompe el esquema de una negociación a puertas cerradas entre dos delegaciones y transforma San Andrés en el escenario de un debate público de alcance nacional, razón por la cual su delegación viene acompañada por un centenar de asesores e invitados que representan a amplios sectores de la sociedad civil mexicana. Paralelamente al Foro Nacional Indígena que se reúne en enero de 1996 y, en el siguiente mes de octubre, se transforma en el Congreso Nacional Indígena, la primera mesa dedicada a “Derechos y cultura indígenas” se concluye con los acuerdos firmados por las delegaciones del EZLN y del gobierno federal, el 16 de febrero de 1996. En este documento, se reconocen los derechos de los pueblos indígenas a la autonomía, a sus formas propias de gobierno, a sus sistemas normativos y al control sobre sus territorios.

En el contexto de la dinámica positiva que marca la primera fase de los Diálogos de San Andrés, el EZLN organiza, en agosto y septiembre de 1995, una consulta nacional e internacional en la cual pregunta si tiene que seguir siendo una organización político-militar o bien debe convertirse en una organización

³¹ Serie de comunicados en DC 2, pp. 215-237 (cita p. 234).

civil. Alrededor de 1,300,000 personas participan, apoyando masivamente la segunda opción, por lo cual, el 1 de enero de 1996, la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona anuncia el proceso de creación del Frente Zapatista de Liberación Nacional, un nuevo tipo de organización política que aspira a ser la modalidad civil y pacífica del zapatismo. Sin embargo, el camino del diálogo comienza a encontrar serios obstáculos. La segunda mesa de San Andrés, dedicada a Democracia y Justicia, se anuncia más difícil. La delegación gubernamental se ve rebasada por la riqueza de las propuestas del EZLN, nutridas por sus asesores e invitados, y también por los debates del Foro para la Reforma del Estado, organizado del 30 de junio al 6 de julio de 1996. Las discusiones llegan rápidamente a un callejón sin salida. Sobre todo, el proceso depende de que los acuerdos de la primera mesa se concreten, lo que implica una modificación de la Constitución. Encargada de redactar una propuesta de revisión constitucional con base en los Acuerdos de San Andrés sobre “Derechos y cultura indígenas”, la COCOPA entrega, el 29 de noviembre de 1996, un documento definitivo, cuya redacción había implicado importantes esfuerzos de mediación para encontrar equilibrios adecuados. Pide a las dos partes aceptarlo sin solicitar más modificaciones. A pesar de importantes reservas, el EZLN avala la propuesta de la COCOPA, mientras el presidente Zedillo desecha las recomendaciones de la instancia legislativa y hace observaciones, lo que equivale a rechazar el documento.

Esta decisión presidencial marca una ruptura en el proceso iniciado el 12 de enero de 1994. La posibilidad de una interlocución entre el gobierno federal y el EZLN parece cerrarse, así como la de una salida negociada al conflicto. En este contexto, la dinámica de transformación del EZLN de fuerza militar a organización política civil no puede proseguir. Y si bien los zapatistas siguen buscando opciones civiles, se encuentran en la imposibilidad de renunciar a su carácter de ejército. En este punto, un balance de la primera etapa de la vida pública del EZLN podría mencionar algunas dificultades (las de la CND en primer lugar, también las del gobierno en rebeldía de Amado Avendaño o el divorcio con las organizaciones reunidas en el CEIOC y la AEDEPCH), varios errores reconocidos por el mismo EZLN (algunos “productos de nuestra torpeza política”, otros de los “excesos protagónicos de quien es la voz del EZLN”,

llegando a provocar “rencillas y rencores” en lugar de claridad y unidad³²) e innegables logros (el principal, la firma de los Acuerdos de San Andrés). Sin embargo, lo esencial en esta etapa es la poderosa dinámica de interacción con la llamada “sociedad civil”, que provocó movilizaciones, reflexiones y transformaciones de las fuerzas sociales del país. También es importante el Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, organizado en los cinco Aguascalientes zapatistas (La Realidad, Oventik, La Garrucha, Morelia y Roberto Barrios) durante el verano de 1996, que, además de contribuir a presionar al gobierno en el contexto de los Diálogos de San Andrés, marcó un primer auge del impacto internacional del zapatismo.

Al mismo tiempo que rechaza la propuesta de la COCOPA, Ernesto Zedillo opta por generalizar una política de paramilitarización que ya había sido implementada en la zona Norte desde 1995 y que ahora se extiende a Los Altos de Chiapas. Se trata de “quitarle el agua al pez”, es decir, de desestructurar las comunidades que forman la base material del EZLN. Con el apoyo directo del ejército, el poder priista utiliza a los presidentes municipales que responden a su autoridad para inducir la formación de grupos armados. Integrados por jóvenes indígenas, éstos atacan a las familias zapatistas, ocupan sus tierras y destruyen sus pertenencias, para obligarlas a huir de sus comunidades.³³ Los desplazados alcanzan a ser 10,000 en Los Altos, esencialmente en el municipio de Chenalhó; se congregan en su mayoría en los campamentos de Polhó, cabecera del municipio autónomo zapatista, así como en San Cristóbal de Las Casas. La masacre de Acteal, el 22 de diciembre 1997, en la cual 45 indígenas tsotsiles, principalmente mujeres y niños, pertenecientes a la organización “Las Abejas”, son salvajemente asesinados mientras oraban en una capilla, es el momento más siniestro de una violencia generalizada, suscitada desde el Estado como respuesta contrainsurgente al levantamiento zapatista. Además, entre las agresiones directas en contra del proyecto zapatista, se encuentran las acciones mediante las cuales, entre abril y junio de 1998, el gobernador de Chiapas, Roberto

³² *Palabras en el aniversario de la formación del EZLN*, 17 de noviembre de 1994; DC 2, p. 136.

³³ Sobre la formación de los grupos paramilitares y su *modus operandi*, A. Aubry y A. Inda, *Los llamados de la memoria*, cap. 14-20.

Albores Guillén, pretendió dismantelar varios municipios autónomos (Ricardo Flores Magón, Tierra y Libertad, San Juan de la Libertad) y debilitar otros con su política de remunicipalización.

Dichas políticas de los gobiernos estatal y federal tuvieron cierto éxito. En algunos municipios, las bases del zapatismo perdieron fuerza y se encajonó al EZLN en una postura defensiva, que contrasta con la dinámica de la fase anterior. De hecho, durante varios años, el EZLN tuvo que concentrar casi toda su energía en un objetivo único: el reconocimiento de los derechos indígenas plasmados en los Acuerdos de San Andrés y en la propuesta de reforma constitucional preparada por la COCOPA. A eso apuntaban notables iniciativas. En septiembre de 1997, la marcha de los 1,111 delegados zapatistas llega a la Ciudad de México, para participar en la Segunda Asamblea del CNI y asistir como observadores al Congreso de fundación del FZLN (como observadores, pues aclaran que, al no solucionarse el conflicto, el EZLN no puede dejar de ser ejército y, por tanto, no puede participar en la organización civil que llamó a formar).³⁴ En julio de 1998, la Quinta Declaración de la Selva Lacandona anuncia una consulta nacional sobre la iniciativa de ley de la COCOPA y por el fin de la guerra de exterminio, por lo cual, en marzo del siguiente año, 2,500 hombres y 2,500 mujeres zapatistas salen para visitar cada uno de los municipios del país y promover la participación en dicha consulta, la cual termina en un éxito importante tanto por el número de personas involucradas en su organización como por el de los votantes (2.8 millones).³⁵ De esta manera, queda claro que la apuesta gubernamental al lento debilitamiento del EZLN no pudo ganarse. Cuando el PRI, derrotado en las urnas el 2 de julio de 2000, deja la presidencia, los zapatistas siguen en sus territorios. Ernesto Zedillo ha perdido su guerra del olvido contra el EZLN. El Subcomandante Marcos le escribe: “Usted hizo todo lo que pudo para destruirnos. Nosotros sólo resistimos”.³⁶

Desde el primer día del mandato de Vicente Fox, en el contexto del fin de 71 años de poder ininterrumpido del PRI, el EZLN manda un mensaje al nuevo

³⁴ *Intervención ante el Congreso de fundación del FZLN*, 13 de septiembre de 1997; DC 4, pp. 91-94.

³⁵ *Los zapatistas y la manzana de Newton*, 10 de mayo de 1999; DC 4, pp. 303-312.

³⁶ *Carta a Ernesto Zedillo*, noviembre de 2000; DC 4, pp. 457-460.

titular del poder Ejecutivo para manifestarle su disposición a retomar el camino del diálogo. Fija algunas condiciones que Vicente Fox empieza a cumplir con lentitud. La marcha hacia la Ciudad de México de 23 comandantes indígenas y el Subcomandante Marcos, anunciada el día de la toma de posesión de Vicente Fox, suscita mucha esperanza. Con la intención de provocar una amplia movilización nacional a favor del reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés, la Marcha del Color de la Tierra sale de San Cristóbal de Las Casas, el 24 de febrero de 2001. Durante más de dos semanas, en medio de un recibimiento entusiasta y caluroso de las multitudes congregadas en plazas y carreteras, los delegados zapatistas recorren 12 estados de la República Mexicana, realizan decenas de actos públicos, participan en el Congreso Nacional Indígena en Nurío (Michoacán), para finalmente, el 11 de marzo, llegar al zócalo de la Ciudad de México. Superando muchos obstáculos y trampas, las delegaciones del CNI y el EZLN acceden al recinto del Congreso de la Unión, en una sesión solemne en la cual la Comandanta Esther es la principal encargada de abogar a favor del texto de reforma constitucional preparado por la COCOPA. Considerando este acto como el inicio de un reconocimiento de la parte indígena de la nación, el EZLN anuncia, ese mismo día, que se reanudan los contactos con el gobierno federal.

La delegación zapatista emprende el regreso a Chiapas, con la convicción ampliamente compartida de que el enorme éxito de la marcha sólo podía desembocar en la aprobación de la reforma anhelada desde 1996. Sin embargo, cuando las condiciones parecían reunidas para dar un paso decisivo hacia la paz, el 28 de abril, el Congreso aprueba una reforma constitucional –votada en el Senado como cámara de origen por todos los partidos, PRD incluido– que no corresponde al texto de la COCOPA. Al contrario, contradice tanto la letra como el espíritu de los Acuerdos de San Andrés, para regresar a las formas más convencionales del asistencialismo y el indigenismo integracionista. El EZLN y el CNI denuncian una contrarreforma y una traición. No obstante, el texto viene aprobado por la mayoría de los congresos locales (si bien lo rechazan los de diez estados, en donde viven las dos terceras partes de la población indígena del país). El 14 de agosto, Vicente Fox promulga la reforma, cuando afluyen recursos de controversias constitucionales ante la Suprema Corte de Justicia,

posteriormente desechados. De esta manera, los tres poderes de la Federación aparecen igualmente corresponsables de haber incumplido los Acuerdos de San Andrés. Se cierra así cualquier posibilidad de salida negociada al conflicto. Y también se cierra definitivamente la etapa abierta el 12 de enero de 1994, por lo menos en lo que se refiere a la interlocución con las instituciones del Estado.

Después de 2003: autonomía en los hechos y redes de abajo

A pesar de los constantes esfuerzos del EZLN y del éxito de la Marcha del Color de la Tierra, la cerrazón de la clase política y las instituciones impidió dar una forma legal y constitucional a los Acuerdos de San Andrés. Tampoco pudo avanzarse hacia una salida negociada del conflicto abierto por el levantamiento armado del 1 de enero de 1994, ni prosperar el proceso de transformación del EZLN en organización política civil. Dicha situación hacía necesario abrir una nueva etapa de la lucha zapatista. Más que contrastar dos momentos de su trayectoria, la del fuego y la de la palabra, los zapatistas han indicado que habría que considerar tres ejes, cronológicamente entrelazados. Al eje del fuego y al de la palabra, debe de añadirse “un tercer eje, que sería la columna vertebral”, y se refiere a “la forma en que se va desarrollando la organización de los pueblos zapatistas”.³⁷ Las formas organizativas de los pueblos no han dejado de transformarse durante los diez años posteriores a 1994, en función del equilibrio variable entre el eje del fuego y el de la palabra; de cualquier manera, como lo indica el Subcomandante Marcos, los pueblos “no sólo son el sostén del EZLN, sino [...] son el camino por el que anda el EZLN”.³⁸ Ahora bien, a partir de 2003, con el fortalecimiento de la autonomía, el eje de la organización de los pueblos asume un papel aún más decisivo que en la etapa anterior.

³⁷ Entrevista al Subcomandante Marcos, en *20 y 10. El fuego y la palabra*, pp. 263-264.

³⁸ *Idem*.

Al haberse negado el reconocimiento constitucional de las facultades asociadas con la autonomía de los pueblos indígenas, el EZLN opta por ponerlas en práctica en los hechos, sin importar la ausencia de marco legal. El 1 de enero de 2003, en un acto realizado en la plaza central de San Cristóbal de Las Casas, que concluye con un ritual del “fuego nuevo”, el Comandante Brus Li adelanta lo que va a surgir unos meses más tarde: “no hay que esperar hasta cuando el mal gobierno nos dé permiso. Debemos organizarnos como verdaderos rebeldes y no esperar que alguien nos dé permiso para ser autónomos, sin ley o con ley [...] y así poder autogobernarnos”.³⁹ El 8 de agosto, se anuncia la creación de cinco Juntas de Buen Gobierno, correspondientes a cada una de las cinco zonas del territorio zapatista, para que actúen como instancias de coordinación de los municipios autónomos constituidos a partir de diciembre de 1994. La formación de las Juntas de Buen Gobierno responde a dos necesidades principales: evitar los desequilibrios entre municipios autónomos, en especial en la repartición de los apoyos y proyectos solidarios de la sociedad civil nacional e internacional, y proceder a una separación más clara entre la estructura militar del EZLN y la construcción civil de la autonomía. Se reconoce que anteriormente el peso de lo militar era excesivo (‘vimos que el EZLN con su parte político-militar se estaba metiendo en las decisiones que les tocaban a las autoridades democráticas, como quien dice «civiles»’), por lo cual se decide “empezar a separar lo que es político-militar de lo que son las formas de organización autónomas y democráticas de las comunidades zapatistas”.⁴⁰ Por ello, se establece la regla que impide a quien es mando en la estructura del EZLN asumir un cargo en los municipios autónomos o en las Juntas de Buen Gobierno.

En el mismo contexto, se anuncia la muerte de los “Aguascalientes” y el nacimiento de los “Caracoles”, nuevo nombre de los centros político-culturales, ahora sedes de las Juntas de Buen Gobierno, en donde tienen lugar las principales actividades del EZLN. Retomando la imagen del caracol de agua que servía para llamar a la comunidad para que se congregara en caso de peligro, los

³⁹ *Palabras en la movilización del 1 de enero de 2003, en Rebeldía, 3, 2003.*

⁴⁰ *Sexta Declaración, parte 1.*

Caracoles se conciben como lugar de intercambio entre los mundos de afuera y de adentro: “serán como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está”.⁴¹ Sobre todo, es importante subrayar que la creación de las Juntas de Buen Gobierno significa un paso más en la profundización de la construcción de la autonomía, a la cual los y las zapatistas no han dejado hasta ahora de dedicar una parte esencial de sus esfuerzos cotidianos.

A pesar de la importancia de la autonomía, el EZLN no podía limitar su acción a una construcción territorializada sin tomar el riesgo de un creciente aislamiento: “es posible que perdamos todo lo que tenemos, si nos quedamos como estamos y no hacemos nada más para avanzar”.⁴² Era necesaria una nueva iniciativa política nacional que asumiera la imposibilidad de la interlocución con las instituciones del Estado y la clase política en su conjunto –conclusión inevitable de los reiterados e inútiles intentos por transitar por la vía de la legalidad–. Por ello, la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, dada a conocer en junio de 2005, llama a construir en todo México no un partido o una organización unificada, sino una red de organizaciones y colectivos capaces de reconocerse en sus diferencias y en dos principios básicos: la afirmación de una perspectiva claramente anticapitalista, una práctica política que se ubique “abajo y a la izquierda”, es decir, por afuera de las instituciones del Estado, los rituales electorales, los partidos y la clase política. En su parte internacional, la Sexta Declaración también propone la formación de la “Zezta Internacional” y la realización de un nuevo encuentro intercontinental.

Después de seis encuentros preparatorios en la zona de La Garrucha (agosto de 2005), a los cuales acudieron cientos de organizaciones políticas, sindicales e indígenas, así como colectivos e individuos, el Subcomandante Marcos, convertido en “Delegado Zero”, emprende un recorrido por México. Paralelamente a la

⁴¹ *La treceava estela*, julio de 2003, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-tercera-parte-un-nombre-la-historia-del-sostenedor-del-cielo>.

⁴² *Sexta Declaración*.

campaña presidencial de 2006, pero fuera de cualquier perspectiva electoral, la Otra Campaña se concibe como un momento para escuchar los sufrimientos y las luchas del México de abajo, un primer paso para tejer la red de resistencias anunciada por la Sexta Declaración y, posteriormente, ir elaborando un “Plan nacional de lucha”. Después de cuatro meses de intensos encuentros, y algunos días después de la llegada del Delegado Zero a Atenco, la represión orquestada por el entonces gobernador del Estado de México, Enrique Peña Nieto, en un acto de clara venganza en contra del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra por haber liderado la lucha victoriosa en contra del nuevo aeropuerto de la Ciudad de México, deja un saldo de dos muertos, aproximadamente 200 personas arrestadas y decenas de violaciones cometidas por policías. El Subcomandante Marcos suspende su recorrido y decide permanecer en el entonces Distrito Federal hasta que se logre la liberación de todas las personas arrestadas.

Posteriormente, las condiciones permiten reanudar el viaje del Delegado Zero; después de las elecciones federales, recorre 11 estados más entre octubre y noviembre, en especial en el norte del país, mientras entre mayo y septiembre de 2007, varios comandantes y comandantas se unen con él y participan en numerosos encuentros en los estados del sur y el centro. Si bien el trabajo de dimensionar la realidad del México profundo y tejer vínculos entre las luchas de abajo había podido avanzar, estaba claro que, con la represión de Atenco, la dinámica de la Otra Campaña había sufrido un severo golpe. Paralelamente, la primera fase de la Otra Campaña, en particular por las rípidas polémicas con el candidato del PRD, Andrés Manuel López Obrador, alejó del zapatismo a muchos simpatizantes y terminó de consumar el divorcio con la izquierda institucional. Sin embargo, dicho alejamiento no fue provocado por lo ocurrido durante la Otra Campaña (si bien uno puede preguntarse si, al definirse por fuera del marco electoral, pero en paralelo y, de cierta manera, en competencia con él, no pudo haber caído en la trampa de un espejismo inútilmente confrontativo). Más bien, esta ruptura fue consecuencia de la traición del PRD a la causa indígena, con el voto de la contrarreforma de 2001, a lo cual se añadió en los años posteriores la negativa de ese partido a condenar la participación de varios presidentes municipales electos bajo sus colores en agresiones contra las comunidades zapatistas. Como aclaró el Subcomandante Marcos, no hay

cercanía posible con quienes son “nuestros perseguidores, nuestros verdugos, nuestros asesinos”.⁴³

En cuanto a su parte internacional, la propuesta de la Sexta Declaración que sometía a sus adherentes la perspectiva de un nuevo encuentro intercontinental no pudo concretarse, por lo menos bajo esta modalidad. Sin embargo, entre diciembre de 2006 y enero de 2008, el EZLN organizó tres encuentros de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo, destinados, en primer lugar, a compartir los avances de la autonomía. También impulsó, en octubre de 2007, conjuntamente con el CNI, el Encuentro de los Pueblos Autóctonos de América, que tuvo lugar en la comunidad yaqui de Vícam (Sonora), con la participación de delegados de 66 pueblos indígenas, provenientes de 12 países. Además, en diciembre de 2007, se llevó a cabo el Coloquio *In memoriam* Andrés Aubry, con el tema “Planeta Tierra: movimientos antisistémicos”, durante el cual el Subcomandante Marcos anunció el fin de un ciclo de dos años de intensas actividades públicas. Aunque, un año más tarde, tuvo lugar otro gran evento internacional, el Festival Mundial de la Digna Rabia, la fase abierta con el inicio de la Otra Campaña llegaba a su término, con notables avances, pero sin haber concretado varios de sus objetivos.

Entre enero de 2009 y diciembre de 2012, se extiende el más largo periodo de silencio de la Comandancia del EZLN (si bien las Juntas de Buen Gobierno multiplicaban las denuncias frente a las agresiones de grupos paramilitares y organizaciones manipuladas por los distintos niveles de gobierno en contra de las comunidades zapatistas). Durante estos cuatro años, la construcción de la autonomía siguió su curso sin dar señales visibles, de tal suerte que los rumores sobre la descomposición interna del EZLN e incluso sobre la enfermedad o la muerte del Subcomandante Marcos prosperaron sin ser desmentidos. Sin embargo, lo que desde afuera podía percibirse como un proceso de declive, era en realidad un momento de preparación.

En este contexto, la movilización realizada por el EZLN el 21 de diciembre de 2012 –fecha que marca un cambio de ciclo largo (baktún) en el calendario

⁴³ *Planeta Tierra*, p. 181.

maya– tomó a todo mundo por sorpresa. Ese día, 40,000 zapatistas ocuparon cinco ciudades de Chiapas, casi las mismas que 19 años antes: San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo, Altamirano, Las Margaritas y Palenque. El eco del 1 de enero de 1994 era evidente, pero esa vez el grito del ¡Ya basta! fue sustituido por un absoluto e impresionante silencio, y la acción militar, por el pacífico y serpentino avance de interminables filas de hombres y mujeres zapatistas. Con el puño en alto, subieron todos y todas en unos templetes contruidos para la ocasión (comprender: son “40 mil jefes y jefas”⁴⁴). A la sorpresa se añadió la perplejidad, cuando, unas horas después de la marcha, el EZLN emitió un enigmático y lapidario comunicado: “¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día era noche. Y noche será el día que será el día”. Esta movilización, sin duda la más amplia desde el levantamiento armado, fue una impactante demostración de fuerza, que bastó para desmentir tajantemente los rumores sobre el agotamiento del zapatismo. Quedó claro que los y las zapatistas seguían ahí y que nunca habían dejado de fortalecer la construcción de la autonomía.

Más allá de ese objetivo, lo acontecido ese día también marcaba el inicio de una nueva etapa en el caminar zapatista. Con la serie de comunicados titulados *Ellos y Nosotros*, entre enero y marzo de 2013, se anuncian nuevas iniciativas y una reformulación y actualización de la Sexta Declaración. A la vez que se reiteran sus dos principios esenciales –un anticapitalismo consecuente y un caminar “abajo a la izquierda”, lejos de las instituciones del Estado–, resaltan dos inflexiones principales. En primer lugar, la Otra Campaña y la Zetza Internacional desaparecen como tales, para dar paso a una única red de luchas y resistencias, ahora denominada “La Sexta”. Con esto, se busca entretejer más las perspectivas nacionales e internacionales que en la Sexta Declaración quedaban netamente separadas. Si bien iniciativas propias del contexto mexicano no podían faltar en la nueva etapa, las dimensiones nacionales e internacionales empezaron a rearticularse de modo diferente. De hecho, la Sexta declara un único terreno de lucha: “el territorio de nuestro accionar está ahora claramente

⁴⁴ *Ellos y Nosotros*, parte III.

delimitado: el planeta llamado ‘Tierra’, ubicado en el llamado Sistema Solar”.⁴⁵ La segunda inflexión invita a completar el *no* de lo que se rechaza (el capitalismo y la política centrada en el Estado) con los *sí* de lo que se desea y que hace falta construir colectivamente (de ahí las preguntas: “¿qué mundo queremos?, ¿qué hay que hacer?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿con quién?”).

En este nuevo contexto, se realizan, entre agosto de 2013 y enero de 2014, tres sesiones de la “Escuelita zapatista”, durante las cuales más de 5,000 personas fueron recibidas en las casas de las familias zapatistas, para compartir con ellas, durante unos días, lo cotidiano de la vida en los territorios rebeldes y aprender con más detalle la manera en que se organiza la autonomía. Para ello, zapatistas de los cinco Caracoles prepararon “libros de texto” en los cuales se realiza un balance de la experiencia de la autonomía, con sus avances y sus límites. Fue una manera concreta y sensible de compartir lo que se había logrado construir durante los 20 años posteriores al levantamiento. Después de esta iniciativa centrada en la construcción de la autonomía, otra más se enfocó en la reactivación del CNI y su articulación con las redes de la Sexta: el Festival Mundial de las Rebeldías y las Resistencias tuvo lugar entre diciembre de 2014 y enero de 2015, en distintos lugares, desde la Ciudad de México hasta el Caracol de Oventik, pasando por varias comunidades en lucha del CNI, en el Estado de México, Morelos y Yucatán. El festival fue marcado por la ausencia del EZLN que, por el dolor que sumergía al país desde la trágica noche del 26 de septiembre de 2014 en Iguala, decidió cederle su lugar a los padres de los ausentes de Ayotzinapa. Entre las continuas iniciativas que no han cesado desde la Marcha del Silencio de 2012, deben señalarse también el seminario internacional “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista” en mayo de 2015, así como los encuentros “CompArte por la Humanidad” (verano de 2016, 2017 y 2018) y “L@s zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad” (diciembre de 2016-enero de 2017, y diciembre de 2017).

En este punto, es necesario regresar atrás en la cronología para insistir en otro cambio importante en la organización del EZLN. El 2 de mayo de 2014,

⁴⁵ *Ellos y Nosotros*, parte V: La Sexta.

en La Realidad, un grupo de choque de la Central Indígena de Obreros Agrícolas y Campesinos-Histórica (CIOAC-H), manipulado por las autoridades y algunas figuras de la clase política de Las Margaritas, asesinó en una emboscada al maestro zapatista Galeano y dejó destruidas la escuela y la clínica autónomas. Figura muy querida, el maestro Galeano había pasado por varios cargos en la organización zapatista, recientemente como responsable regional de la Escuelita zapatista y, en el momento de su muerte, como miembro de la Junta de Buen Gobierno. Frente a un ataque tan grave ocurrido a unos metros del Caracol, y por primera vez desde 2003, una Junta de Buen Gobierno decidió suspender sus actividades y pedirle al EZLN que manejara una situación en la cual era muy elevado el riesgo de una escalada de la violencia.

El 24 de mayo, en un homenaje público al maestro Galeano, en presencia de miles de personas que habían llegado de todo el país, el Subcomandante Marcos anunció su propia muerte (“declaro que deja de existir el conocido como Subcomandante Insurgente Marcos”), para resucitar, momentos después, como Subcomandante Galeano.⁴⁶ Este acto, asumido como un ritual casi sacrificial, fue una manera de prolongar la vida del compañero asesinado que, hasta ahora, se hace presente cada vez que se nombra al subcomandante que de él tomó su nueva identidad. Pero la muerte de “Marcos” (un personaje al cual se había criticado desde hacía tiempo y que en ese momento fue autocalificado de “botarga”) marca también importantes cambios internos en el EZLN. El texto titulado *Entre la luz y la sombra* señala un triple relevo: uno generacional, otro entre un núcleo dirigente proveniente de las clases medias urbanas a un movimiento cuyos responsables son todos campesinos e indígenas (desde meses atrás, había asumido como principal jefe militar y vocero del EZLN el ahora Subcomandante Moisés, indígena tseltal) y, más importante aún, el paso del “vanguardismo revolucionario” a la política cotidiana de las comunidades. Mientras “Marcos” era el nombre del jefe carismático, “Galeano” –un “ser extraordinario” al igual que “miles de compañeras y compañeros como él en las

⁴⁶ *Entre la luz y la sombra*, 24 de mayo de 2014, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra>.

comunidades indígenas zapatistas”⁴⁷— es ahora el nombre de la fuerza colectiva del zapatismo.

En fin, una nueva iniciativa, propuesta por el EZLN, se ancla en la revitalización del CNI emprendida a partir de 2013. Se discutió por primera vez en el Quinto Congreso Nacional Indígena, reunido en ocasión del vigésimo aniversario de su fundación, en octubre de 2016, para posteriormente someterse a consulta en las comunidades y aprobarse tres meses más tarde. De esta manera, se acordó crear un Concejo Indígena de Gobierno, a nivel nacional, el cual quedó formalmente instalado en mayo de 2017, después de la elección de sus concejales por los pueblos indígenas adheridos al CNI. De inmediato, el concejo nombró a María de Jesús Patricio Martínez (“Marichuy”) como su vocera, para que buscara reunir las firmas necesarias para presentarse como candidata independiente en la elección presidencial de 2018. Esta propuesta generó debates y no poco desconcierto, pues muchos pensaron inicialmente que significaba abandonar la autonomía y los principios de un actuar político ubicado “abajo y a la izquierda”. Sin embargo, se aclaró que no se trataba de renunciar a los planteamientos anteriores, ni mucho menos de pretender acceder a ningún puesto institucional. Entrar al terreno electoral se entendía como una manera de visibilizar los ataques a los territorios de los pueblos indígenas en toda la República, como un espacio desde el cual trabajar para fortalecer el CNI y, finalmente, como un llamado a la autoorganización de todos los mexicanos sin hacer caso de las falsas promesas de los políticos, a multiplicar las experiencias de autonomía, para “desmontar desde abajo el poder que arriba nos imponen”.⁴⁸ A ello debe de añadirse que, además de “Marichuy”, las mujeres concejales, miembros del CIG, han tenido un papel preponderante en esta iniciativa, lo que puede relacionarse con la decisión del EZLN de organizar, en marzo de 2018, en el Caracol de Morelia, un Encuentro Internacional de las Mujeres que Luchan. Enteramente a cargo de las mujeres zapatistas y sin participación

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ CNI y EZLN, *Que retiemble en sus centros la tierra*, octubre de 2016, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra>.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

masculina, dicho encuentro ha constituido un momento de suma importancia para la afirmación colectiva de las capacidades y las maneras de hacer propias de las mujeres, en especial indígenas.

No obstante la movilización de las redes de apoyo al Concejo Indígena de Gobierno entre octubre de 2017 y febrero de 2018, el intento estaba, desde la raíz, condenado a no concretarse, por las condiciones impuestas por el Instituto Nacional Electoral. Según éstas, las 890,000 firmas necesarias sólo se podían recolectar a través de sofisticados aparatos electrónicos claramente inadaptados en el caso de una candidatura cuya base social se encontraba en comunidades de escasos recursos y con defectuosas condiciones de acceso a Internet. A pesar de no haber alcanzado el número exigido, el resultado fue significativo (cerca de 300,000 firmas recabadas), sobre todo si se considera que Marichuy fue la única de los principales aspirantes a una candidatura independiente que no incurrió en actos de corrupción y compra de firmas. El recorrido que emprendió en buena parte del país, la creación de redes de apoyo, las movilizaciones a su favor y la simpatía que generó en sectores que anteriormente no se habían acercado a las luchas indígenas pueden considerarse como buenas semillas para seguir tejiendo vínculos entre las luchas indígenas y no indígenas. Por esta misma razón, entre las propuestas que el EZLN planteó durante el Encuentro de Redes de Apoyo al CIG, en agosto de 2018, está ampliar el Concejo Indígena de Gobierno para que “deje de ser sólo indígena” e incluso “solamente nacional”, así como extender sus redes de apoyo en una red planetaria de rebeldías y resistencias. Se trata, una vez más, a partir de una experiencia duradera de autonomía territorial, de multiplicar las iniciativas para fortalecer los vínculos a nivel nacional y planetario entre las rebeldías y las resistencias que luchan en la perspectiva de la autonomía y la política de abajo.

CAPÍTULO 1

“LA AUTONOMÍA ES LA VIDA PROPIA DEL PUEBLO”

LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTONOMÍA EN LOS TERRITORIOS ZAPATISTAS

La construcción de la autonomía nos ubica en el corazón del proyecto político zapatista. “Autonomía” es la palabra con la cual las y los zapatistas sintetizan su experiencia y nombran lo que están construyendo en los territorios rebeldes de Chiapas. Por ello, el presente capítulo se centrará en los aspectos concretos de la autonomía zapatista, dejando para el capítulo siguiente las implicaciones más amplias de una noción que puede entenderse como un camino de transformación anticapitalista que no pasa por el Estado. Sin embargo, si bien lo que se construye territorialmente comprueba que es posible crear de inmediato una realidad distinta a la que se impone en el mundo del dinero globalizado, para los zapatistas esto no es suficiente. Más bien, la construcción de sus espacios autónomos se concibe como parte de una lucha más global, a la vez nacional y planetaria, que no es sino una guerra entre la humanidad y el capitalismo.

La perspectiva de la autonomía estuvo presente desde los primeros años del levantamiento zapatista y resultó central en los Acuerdos de San Andrés. En lo que se refiere a su construcción concreta, un primer paso se dio en diciembre de 1994 con la declaración de 30 “municipios rebeldes”, los cuales empezaron a formarse posteriormente, en fechas variadas. Luego, en 2003, con la creación de las cinco Juntas de Buen Gobierno, la autonomía llegó a una etapa de mayor organización y empezó a profundizarse más. Entre agosto de 2013 y enero de

2014, las tres sesiones de la Escuelita zapatista permitieron a más de 5,000 personas aprender directamente de las y los zapatistas los logros y las dificultades de la autonomía: el balance que hicieron de su experiencia quedó plasmado en los cuadernos de texto del curso “La libertad según l@s zapatistas”, que constituyen una de las principales fuentes del presente capítulo.¹

La construcción de la autonomía zapatista es fruto de una historia específica que la hizo posible y que explica sus rasgos particulares. No hubiera podido desplegarse sin la determinación de quienes, durante diez años, se organizaron en la clandestinidad y se levantaron en armas el 1 de enero de 1994, abriendo así el espacio político que el EZLN pudo transformar en condición de posibilidad de la autonomía. También fue necesario mantener esta fuerza colectiva, inventando en permanencia nuevas estrategias para defender la autonomía, en medio de todos de los ataques contrainsurgentes.

Hacer crecer formas de vida autodeterminadas

Si bien la organización de sus instancias de gobierno es parte determinante de la autonomía, conviene acercarse primero a las formas de vida que los y las zapatistas buscan defender, las cuales escapan en buena medida a las categorías capitalistas fundamentales. Sin embargo, y pese a los avances de la autonomía, los zapatistas no pretenden vivir enteramente fuera del sistema capitalista; por el contrario, tienen una clara conciencia de encontrarse bajo la constante presión de la síntesis capitalista, que obstaculiza su capacidad de acción, multiplica las agresiones de todo tipo e influye en sus maneras de vivir. En ese contexto adverso y con los límites que de esto resultan, el esfuerzo por deshacerse de la

¹ *Cuadernos de texto de primer grado del curso de “La libertad según l@s zapatistas”, s.f., s.l. Son cuatro cuadernos: Gobierno autónomo I, Gobierno autónomo II, Resistencia autónoma, Participación de las mujeres en el gobierno autónomo. A no ser que se trate de una cita directa, las referencias a otros escritos se mencionan en los apuntes bibliográficos, al final del libro.*

“La autonomía es la vida propia del pueblo”

heteronomía de la mercancía y fortificar formas de vida autodeterminadas resulta aún más significativo.

Comunidad, tierra y territorio

Estas tres dimensiones permiten un primer acercamiento a las formas de vida de los pueblos indígenas de Chiapas. Muchos de ellos toleran que el avance de la dominación capitalista las vaya destruyendo poco a poco, mientras que otros luchan por defenderlas y reinventarlas. Es el caso de los y las zapatistas, pero no solamente de ellos. En el corazón de estas formas de vida puede ubicarse la comunidad, con su organización específica y las maneras de ser y de ver el mundo que las acompañan. Es muy claro que la comunidad indígena no debe entenderse como una esencia intemporal, supuestamente inmutable desde los tiempos anteriores a la conquista española. Por el contrario, nunca dejó de transformarse y reformularse. Actualmente, en el caso de los zapatistas, se asocia tanto con una valorización de la tradición cuanto con una distancia crítica con ella, como veremos más adelante. Sin embargo, la organización comunitaria implica algunos rasgos específicos y tan incompatibles con las lógicas capitalistas que todas las reformas liberales y neoliberales han intentado aniquilarla. Consiste en una manera de ser que asume que no hay vida sino en su dimensión colectiva, la cual se construye a partir de la reciprocidad. Esto se concretiza en la práctica de la asamblea comunitaria como lugar de palabra y elaboración de las decisiones, así como en la participación en los cargos que requiere la organización del pueblo, en la ayuda mutua y el trabajo colectivo para el cuidado de los bienes comunes, en la importancia de las fiestas y los rituales, y –algo decisivo– en las diferentes formas, ejidales o comunales, de posesión colectiva de la tierra.²

² En agosto de 2018, el Subcomandante Galeano declaró lo siguiente: “El nuestro está basado en algunas de las raíces de las comunidades originarias (o indígenas): el colectivo, el apoyo mutuo y solidario, el apego a la tierra, el cultivo de las artes y las ciencias, y la vigilancia constante contra

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

El territorio, con sus partes habitadas y cultivadas, pero también con los bosques y las montañas (consideradas como reservas de agua, esenciales para los ciclos vitales), es el lugar propio, entendido en sus dimensiones a la vez concretas y simbólicas, que da consistencia y singularidad a la comunidad. Es el ámbito de vida sin el cual ésta no podría existir.³ La tierra misma, en cuanto se cultiva (trátase de la milpa o de otros espacios productivos), no puede disociarse del conjunto del territorio, como tampoco puede separarse de la madre Tierra, entendida como potencia de vida que nadie puede apropiarse y a la que, más bien, pertenecemos:

Primero. Para nosotros, zapatistas, pueblos indios de México, de América y del mundo, la tierra es la madre, la vida, la memoria y el reposo de nuestros anteriores, la casa de nuestra cultura y nuestro modo [...]

Segundo. La tierra para nosotros no es sólo el suelo que pisamos, sembramos y sobre el cual crecen nuestros descendientes. La tierra es también el aire que, hecho viento, baja y sube por nuestras montañas; el agua que los manantiales, ríos, lagunas y lluvias vida se hacen en nuestras siembras; los árboles y bosques que fruto y sombra nacen; los pájaros que bailan en el viento y en las ramas cantan; los animales que con nosotros crecen, viven y alimentan. La tierra es todo lo que vivimos y morimos.

Tercero. La tierra para nosotros no es una mercancía, de la misma forma que no son mercancías los seres humanos ni los recuerdos ni los saludos que damos y recibimos de nuestros muertos. La tierra no nos pertenece, pertenecemos a ella [...]

la acumulación de riqueza. Eso, y las ciencias y las artes, son nuestra guía” (300, segunda parte, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte>). Además de los aspectos aquí subrayados, es de resaltar la importancia que se le da a las artes y las ciencias, como quedó de manifiesto con la implicación de las comunidades zapatistas en los procesos de los encuentros del “CompArte” y el “ConCiencia”.

³ Es tan estrecha la relación entre comunidad y territorio que, en tsotsil (al igual que en las otras lenguas mayas de Chiapas), una misma palabra, *jlumaltik*, designa el territorio y la comunidad que lo habita.

“La autonomía es la vida propia del pueblo”

Cuarto. Somos guerreros para defender la tierra, nuestra madre, nuestra vida. Para nosotros ésta es la batalla final. Si la tierra muere, morimos nosotros.⁴

Esta forma de vida, basada en la experiencia comunitaria, arraigada en su territorio propio y pensada como parte de la madre Tierra, resulta totalmente anómala en la época del capitalismo globalizado. Defenderla implica una lucha ardua a la que se dedican las comunidades zapatistas, junto con muchas otras en todo México. Implica oponerse a las políticas neoliberales que, desde la reforma salinista del artículo 27 de la Constitución, pretenden liquidar la propiedad social de la tierra y, en especial, transformar las tierras ejidales en privadas (mediante el programa Procede). También implica resistir los efectos del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), que ha traído consigo la destrucción acelerada del campesinado mexicano, sumergido por las importaciones estadounidenses. Implica una defensa encarnecida de los territorios en contra de los proyectos mineros, energéticos, turísticos o de infraestructura – una lucha que en Chiapas, como en toda la geografía mexicana, moviliza a los zapatistas y a los pueblos reunidos en el Congreso Nacional Indígena.⁵

En los territorios zapatistas, se trata también de impedir el avance del productivismo agroindustrial para promover una agricultura campesina revitalizada. En esta perspectiva, los y las zapatistas mantienen la policultura tradicional

⁴ *Entre el árbol y el bosque, Palabras del EZLN en la mesa redonda “Frente al despojo capitalista, la defensa de la tierra y el territorio”*, 17 de julio de 2007, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/07/18/mesa-redonda-frente-al-despojo-capitalista-la-defensa-de-la-tierra-y-el-territorio-17-de-julio-de-2007>. En palabras de las bases zapatistas: “todas y todos los seres humanos debemos cuidar, respetar, amar, proteger, defender la base principal de la vida de todos los seres viv@s que es LA MADRE TIERRA, porque en ella obtenemos todo lo que necesitamos en la vida, y es la que nos da nuestros medios para vivir. La Madre Tierra es todo el planeta: las montañas, los valles, las cañadas, las lagunas, los ríos, el mar, el aire, las plantas, los animales” (“Apuntes de las bases de apoyo del EZLN para su participación en la compartición”, *Rebeldía zapatista*, 3, septiembre de 2014, p. 15).

⁵ El CNI y el EZLN identificaron en todo México 29 “espejos”, territorios indígenas agredidos por megaproyectos productivos o de infraestructura, <www.congresonacionalindigena.org/espejos>.

de la milpa (maíz, frijol y calabaza), al mismo tiempo que se apropian de nuevas prácticas agroecológicas (hortalizas, café orgánico, etc.), con una atención especial en la eliminación de abonos y pesticidas químicos, así como en la defensa de las semillas nativas. Esta agricultura campesina, cuyo primer objetivo es la autosubsistencia familiar,⁶ también busca la autosubsistencia colectiva, es decir, la capacidad para sostener materialmente la construcción de la autonomía. Y no solamente se defiende, sino que pudo ganar en extensión gracias a las tierras recuperadas a raíz del levantamiento de 1994. Parte de ellas permitieron crear nuevos poblados en donde se instalaron sobre todo familias jóvenes que no tenían parcelas ejidales o comunales.⁷ Otra parte de las tierras recuperadas es utilizada para experimentar nuevas formas de trabajo colectivo, a nivel tanto de la comunidad como del municipio o de la zona. Puede tratarse de cultivo de maíz, de hortalizas o, muchas veces, de ganadería (por ejemplo, un municipio puede tener 30 o 50 cabezas de ganado al cuidado del cual todos y todas participan por turnos). Estos trabajos colectivos sirven para contribuir al financiamiento de iniciativas políticas y los encuentros organizados por el EZLN y, sobre todo, para sostener los diferentes aspectos de la autonomía de los que hablaremos enseguida (educación, salud, instancias de gobierno).⁸ Al respecto, insisten los y las zapatistas en que la recuperación masiva de tierras –su principal medio de producción– es la base material que hace posible la construcción de la autonomía.⁹ En un contexto en el cual es habitual la autoproducción (no sólo alimentaria, sino también para la vestimenta tradicional, así como para la construcción de casas), es importante el esfuerzo para ampliar la capacidad de producir de manera autónoma, mediante la formación de cooperativas en numerosos ámbitos

⁶ A los cultivos de auto-subsistencia, se añaden pequeñas parcelas familiares de café orgánico, que se comercializa principalmente a través de las cooperativas zapatistas y las redes internacionales de difusión solidaria. Los ingresos de la venta de café permiten comprar los productos indispensables que las comunidades no producen, como aceite, azúcar, etcétera.

⁷ La importancia de las tierras recuperadas es muy variable según las zonas. Son muchas en la zona de Morelia, pero casi inexistentes en Los Altos.

⁸ *Resistencia autónoma*, pp. 7-11 y 81.

⁹ *Pensamiento crítico*, pp. 83-85.

“La autonomía es la vida propia del pueblo”

(panadería, textiles, zapatería, carpintería, herrería, materiales de construcción, etcétera).

Educación y salud autónomas

Entre las principales realizaciones de la autonomía puede ubicarse una organización propia, fuera de cualquier apoyo institucional, de la educación y la salud. De la salud, hablaré poco, por falta de conocimientos suficientes al respecto. Sin embargo, puedo señalar que en cada comunidad hay promotores de salud, y en las más importantes, una casa de salud, mientras en cada municipio hay una microclínica y en cada Caracol una clínica.¹⁰ En estas últimas, además de las consultas generales, existen varias áreas de especialización y pueden realizarse intervenciones quirúrgicas. Intervienen algunos médicos solidarios, en particular en las cirugías, pero lo esencial de las tareas les competen a los y las promotores de salud, pues son quienes atienden las consultas para tratar las patologías más comunes (sobre todo infecciones gastrointestinales y respiratorias), pero también en varias áreas como estudios clínicos, oftalmología o cuidados dentarios. Los casos más delicados se delegan a los médicos y puede ocurrir que las enfermedades más graves impliquen un traslado al hospital de alguna ciudad de Chiapas (incluso en este caso la organización de la salud autónoma tiene un efecto benéfico: la discriminación y la falta de atención sufridas muy a menudo por los pacientes indígenas no ocurren cuando son los promotores zapatistas quienes los encargan al personal de salud).

Comisiones de salud, a nivel de los municipios y de las zonas, apoyan a los promotores, en especial para conseguir las medicinas y organizar las capacitaciones. Ahí se ubican las dos principales dificultades de la salud autónoma. La primera es el esfuerzo necesario por mejorar la formación de los nuevos

¹⁰ *Gobierno autónomo II*, pp. 14, 20 y 41. Véase también la presentación de la salud autónoma en el video “El pilar de la autonomía y la vida de los partidistas”, realizado por los Tercios Compas del Caracol II, noviembre de 2018.

promotores; la segunda es el carácter limitado de los recursos disponibles, a pesar de los trabajos colectivos que permiten apoyar las clínicas y micro-clínicas, así como los promotores que ahí trabajan. Por ello, si bien en principio las consultas son gratuitas (y abiertas a los no zapatistas), cuando las circunstancias se vuelven más difíciles, se solicita una contribución parcial a los pacientes.

La salud autónoma articula, en un plan de igualdad, medicina occidental y medicina tradicional. Si la primera viene plenamente asumida, la segunda está bien representada, con la integración de parteras y hueseras tradicionales, y también por el alto grado de conocimiento de los promotores en el manejo de plantas medicinales, lo que deriva en la importancia de las secciones de herbolaria y en el uso abundante de plantas para varias prácticas curativas o preventivas (por ejemplo, la desparasitación periódica de niños y adultos). El uso de las plantas medicinales se concibe también como un factor de autonomía, pues reduce la dependencia respecto de los productos de las firmas farmacéuticas; por ello, es de suponer que el esfuerzo por producir más medicinas en los laboratorios zapatistas irá dando poco a poco más frutos. Otra dimensión importante es el acercamiento integral tanto a la salud como a la enfermedad, lo que implica la capacidad para entenderlas desde las concepciones propias del mundo indígena. También conlleva dar mucha importancia a la prevención, especialmente a través de las campañas de vacunación y el esfuerzo por mejorar la alimentación y la higiene. En fin, puede observarse un proceso de desespecialización parcial de la salud y de difusión en el cuerpo social de las responsabilidades que ello implica. Quienes ejercen cargos de salud en las comunidades siguen cultivando la tierra, mientras los y las promotores que trabajan en las clínicas y microclínicas tampoco viven desconectados de los ritmos compartidos de la vida rural. La concepción misma de sus tareas se decide en interacción con las comunidades y con el conjunto del proyecto zapatista, a través de las comisiones y las instancias autónomas. Se trata de un esfuerzo por construir prácticas de salud pensadas desde la realidad misma de la vida colectiva, que es la de las comunidades indígenas rebeldes zapatistas.

Los zapatistas han creado también su propio sistema educativo. Han concebido su proyecto pedagógico, construido cientos de escuelas y formado a los promotores que ahí atienden a los niños y jóvenes de las comunidades. Los

proyectos educativos autónomos iniciaron a finales de los años noventa para fortalecerse más a partir de la creación de las Juntas de Buen Gobierno, en 2003, dando paso a procesos diferentes según las zonas (por ejemplo, la mayor parte de ellas empezaron con las primarias, para posteriormente abrir secundarias, mientras que en el caso de Oventik se optó por iniciar con una secundaria, entendida como espacio de formación de promotores para las primarias y también para otras áreas de la autonomía). En todo caso, la educación da lugar a una intensa movilización colectiva, quizás la más intensa de todas las que implica la construcción de la autonomía. Sus resultados son impactantes: en 2013, los cuadernos de la Escuelita indican que tan sólo en Los Altos, una de las cinco zonas zapatistas, existían 157 escuelas primarias autónomas en donde 496 promotores atendían a 4,886 alumnos.¹¹

Más allá de las cifras, es importante subrayar la multiplicidad de actores involucrados en esta movilización educativa: docentes y alumnos, coordinación por zona, padres de familia y asambleas comunitarias, comisiones de educación en los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno, instancias del EZLN, etc. La función de promotor de educación viene asimilada a un “cargo”, en parte similar a los cargos comunitarios a pesar de que su atribución no es por un tiempo limitado; y si bien implica el compromiso de la comunidad de apoyar al promotor en sus necesidades básicas, también se concibe como un servicio a la comunidad (y no como un empleo con salario). La interacción entre los promotores y la asamblea comunitaria es esencial; constituye un canal fundamental para la apropiación y el control colectivo del proceso educativo: es ahí donde se pacta con el promotor su compromiso, y también el de la comunidad hacia él; es ahí donde se discuten las orientaciones educativas, donde se le dan consejos al promotor y se resuelven eventuales dificultades.¹² De manera general, el

¹¹ *Gobierno autónomo I*, p. 26 y también *Gobierno autónomo II*, pp. 4-5, 16-19, 31, 40-41.

¹² “A nuestro promotor lo estamos orientando para que saque adelante a la educación. Sin el pueblo que oriente, no hay educación; lo estamos diciendo por donde hay que caminar” (padre de familia, zona de La Garrucha, 2007, citado en Bruno Baronnet, *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona en Chiapas, México*, Quito, Abya-Yala editores, 2012, p. 128).

logro más importante es hacer que todos, o casi todos, estén involucrados en la construcción de una experiencia educativa emergente, que se está inventando y transformando en permanencia como parte de la lucha por la autonomía. Bien pueden decir los zapatistas: la educación autónoma es la educación de nosotros, para nosotros y por nosotros.

Ahora bien, la experiencia educativa zapatista no excluye cierta reproducción de los modelos escolares convencionales. No opta por la crítica de la institución escolar en sí ni por una lógica de aprendizajes desescolarizados, sino que la demanda de las comunidades y los padres de familia parece orientada hacia una apropiación del modelo escolar, lo que implica, a la vez, reproducción y reformulación. Sin embargo, la práctica zapatista somete ese modelo a una profunda subversión. En primer lugar, la escuela zapatista se aleja radicalmente del sistema educativo promovido por el Estado, en el cual los maestros son, por lo general, ajenos al mundo indígena y reproducen contra él el desprecio característico del colonialismo interno mexicano. Además, las sucesivas reformas neoliberales de la educación han intensificado su sumisión a las lógicas de modernización y adaptación al mundo de la economía, volviéndola una herramienta de imposición del México de arriba sobre el México de abajo, en especial de destrucción etnocida del mundo de las comunidades indígenas. Al contrario, la educación autónoma es una construcción que parte de lo propio y se arraiga tanto en la realidad de las comunidades como en la lucha zapatista por crear otros mundos posibles.

La implicación directa de las comunidades en la movilización educativa y la fuerte interacción entre promotores y asambleas son tales que la educación no se contrapone a la vida comunitaria, sino que surge de ella. Este vínculo se traduce, por ejemplo, en la adaptación de los ritmos escolares a los de la vida colectiva (por ejemplo, la principal suspensión de labores coincide con la cosecha del café, que requiere la participación de todos los miembros de la familia, niños incluidos) y también en el hecho de aprender a partir de la realidad concreta (medioambiente local, salud, valores de la comunidad, lucha zapatista, situaciones que requieren de las matemáticas o de la lectura y escritura). Más importante aún es que no se separe a la educación de las otras formas de aprendizaje que se experimentan en las comunidades, por ejemplo mediante la

participación en las asambleas. Que esto se manifieste como una preocupación de los adultos indica que no hay contradicción, sino un entrelazamiento entre educación escolar y aprendizajes extraescolares. De este modo se rompe con una característica del modelo escolar clásico, que es su pretensión al monopolio del saber legítimo. Si la escuela surge de la comunidad, no se pierde de vista que la comunidad también es escuela.

Otra dimensión se relaciona con el papel de las y los promotores. A ellas y ellos se les encarga la tarea educativa, pero se trata de una *especialización* parcial, con efectos limitados. A los promotores no se les llama maestros, porque no se consideran “especialistas de la docencia” y no se ven como “profesionales de la educación”.¹³ Siguen vinculados, de una manera o de otra, al trabajo de la tierra y comparten el modo de vida de todos y todas en la comunidad. Además, el carácter relativamente breve de su formación inicial, así como su extrema juventud, en la mayoría de los casos, contribuye a restringir la distancia entre promotores y alumnos.¹⁴ Esto, aunado a la limitada institucionalización de la educación autónoma, que no deja de buscar su camino en medio de muchas dificultades, reinventándose en permanencia, implica una constante reformulación del trabajo docente. Este proceso de relativa desespecialización y desprofesionalización de la figura del docente bien puede considerarse una dimensión central de la subversión del modelo educativo convencional.

La educación autónoma tiene características profundamente interculturales, a pesar de que nunca se utilice esta noción. Parte de lo propio, de lo comunitario, de lo indígena (entendido desde sus lenguas y sus rasgos culturales), pero se niega a *encerrarse* en estas dimensiones. Lo indígena y lo comunitario no son su único horizonte, pues la lucha zapatista implica asumir una perspectiva no

¹³ “Los promotores de educación son sencillos, no es que son maestros, son jóvenes que saben leer y escribir y en eso apoyaron” (*Gobierno autónomo II*, Caracol de Morelia, p. 40).

¹⁴ “Nuestra educación viene de nuestra palabra, es nuestro conocimiento, porque siempre nace de la comunidad, porque los promotores somos los compañeros que les ayudamos a los niños. De lo que sabe uno pues lo comparte con otros, vamos a aprender juntos, paso a paso pero parejo todo” (promotor de educación, zona de La Garrucha, citado en B. Baronnet, *Autonomía y educación indígena*, p. 122).

sólo nacional, sino también planetaria. Implica asumir como propia la historia de México a la vez que hermanarse con las luchas de todos los pueblos del mundo. Implica entender al capitalismo como un fenómeno histórico global y preocuparse por identificar todas las formas de dominación sufridas por la humanidad. Implica a la vez valorar y defender lo propio y abrirse con avidez a lo otro. Por tanto, la educación autónoma implica una tarea de articulación y confrontación entre culturas diferentes, en particular entre cosmovisión indígena y saberes científicos.¹⁵ Volveremos, en el capítulo 4, sobre esta combinación entre reivindicación de lo propio y apertura a lo otro, como parte de un proyecto emancipatorio que involucra indígenas y no indígenas, perspectivas nacional e internacional, y lucha por construir un mundo en donde quepan muchos mundos.

Para terminar, no deben de ocultarse las dificultades de la educación autónoma. Su creación ha implicado esfuerzos considerables, realizados con recursos bastante limitados. Y si bien destacan la impresionante movilización comunitaria y el intenso compromiso asumido por las y los promotores de educación, no puede ocultarse lo difícil que puede ser su condición. A veces, la comunidad no cumple, lo que puede indicar una falta de compromiso con la educación o simplemente dificultades materiales para hacerlo. Pero, incluso si cumple, puede resultar que no es suficiente, sobre todo cuando los promotores tienen hijos. También llegan a sentir lo pesada que es la carga de trabajo, además del sentimiento, para muchos, de una formación insuficiente y una experiencia limitada que los lleva a enfrentar grandes dificultades en su tarea educativa.

Si bien los promotores compensan esta situación con un enorme sentido de su responsabilidad, con el apoyo que encuentran en la organización colectiva de la educación autónoma y con la convicción de que contribuyen a fortalecer la lucha común, estas dificultades pueden llevar a que algunos de ellos

¹⁵ “En la enseñanza de las ciencias naturales, debemos incorporar el saber científico y el de nuestros pueblos indígenas, además del conocimiento empírico de los alumnos”, citado por Raúl Gutiérrez Narváez, “Dos proyectos de sociedad en Los Altos de Chiapas. Escuelas secundarias oficial y autónoma entre los tsotsiles de San Andrés”, en *Luchas muy otras*, p. 257.

“La autonomía es la vida propia del pueblo”

renuncien.¹⁶ Esto se percibe como algo que pone en peligro los avances de la autonomía y se vive, en muchos casos, como una vergüenza por parte de los mismos promotores. Sin embargo, tiene también, de cierta manera, una ventaja: después de un tiempo, los ex promotores de educación pueden llegar a asumir otros cargos en los cuales su experiencia resulte muy útil, lo que crea una forma imprevista de rotatividad con la que se evitan los peligros de la especialización y la fosilización del cuerpo docente, además de permitir una difusión más amplia de los saberes adquiridos en la tarea docente. De cualquier manera, a pesar de las dificultades, los logros de la educación autónoma son considerables, pues se ha podido construir una práctica educativa propia y sostenerla con base en el esfuerzo colectivo de los promotores y las comunidades. Además, permite una profunda subversión del modelo escolar, a través de su apropiación colectiva, de su articulación con la vida comunitaria, de la invención de nuevas modalidades del ejercicio docente y de su resignificación como parte de una lucha anticapitalista, autónoma, transformadora y liberadora. Sobre todo, su mayor logro puede ubicarse en las jóvenes generaciones que han crecido en la autonomía y se han formado en las escuelas zapatistas. Como resultado de esta formidable movilización educativa, los pueblos zapatistas se benefician de la energía rebelde de jóvenes con subjetividades muy diferentes a las de las generaciones anteriores, que saben afirmar su adhesión a la lucha zapatista al mismo tiempo que su deseo de transformarla sin cesar.

Luchas de las mujeres y transformación de las relaciones de género

La transformación de la vida de las mujeres no es un aspecto secundario de la lucha zapatista, sino una de sus dimensiones esenciales. Es uno de los ámbitos en los que resulta más claro que la construcción de la autonomía implica la

¹⁶ Comentarios al respecto de autoridades del municipio autónomo Francisco Villa, zona de La Garrucha, en *Justicia autónoma*, pp. 341-344.

invención concreta de una nueva manera de vivir, en su dimensión más cotidiana. Además, la lucha de las mujeres zapatistas no empezó con el fortalecimiento de la autonomía a partir de 2003; es anterior incluso al levantamiento armado. En 1993, fue aprobada la Ley Revolucionaria de las Mujeres, considerada por las y los zapatistas como una revolución en la revolución. Ha sido fruto de un trabajo de muchos años, durante los cuales algunas dirigentas del EZLN –la Comandanta Ramona y otras más– juntaron la palabra de las mujeres zapatistas en cuanto a su situación y sus reivindicaciones, a la vez que lograron hacer valer en el seno de la organización la legitimidad de una lucha específica de las mujeres. El panorama de la opresión de las mujeres indígenas en Chiapas era desesperanzador, tanto del lado de las fincas, en donde los patrones imponían un poder absoluto (incluso sexualmente), como del lado de las comunidades, como lo reconoció el Comandante David durante los Diálogos de San Andrés: “Entre los pueblos indígenas, como entre los demás, la mujer tiene una posición muy inferior a la del hombre. En México, nosotros los hombres somos muy machistas y la situación de las mujeres no se toma en cuenta. No queremos darles su lugar en la historia; no queremos permitirles que participen en la sociedad”.¹⁷ Por ello, los diez puntos de la Ley Revolucionaria de las Mujeres –entre otros, el derecho de elegir libremente a su pareja y el número de hijos a tener, la prohibición de cualquier forma de violencia doméstica, el derecho a la educación, una igual participación en los cargos comunitarios y en las instancias políticas de la organización– marcaban el camino de una transformación radical de la vida de las mujeres indígenas.

Su participación en la lucha zapatista empezó a hacerse notable en el ejército. Para muchas mujeres, integrarse a las tropas insurgentes representaba una ocasión de escapar de un destino predeterminado, de un matrimonio forzado y de maternidades ininterrumpidas. Su vida en los campamentos no estuvo exenta de grandes dificultades, en especial para las que llegaron a posiciones que implicaban mandar a varones. Como explica el Subcomandante Marcos, “en la montaña y como mandos de tropa deben enfrentarse a la resistencia mayoritaria

¹⁷ *Declaración a la prensa*, 9 de junio de 1995, citada en Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, México, Era, 1997, cap. 10.

de los insurgentes a recibir órdenes de una mujer [...] Invariablemente el varón sentirá que puede hacerlo mejor que su mando si *éste* es una *ésta*, una mujer”.¹⁸ Pero estas resistencias no impidieron que algunas mujeres accedieran a responsabilidades de primer orden en el EZLN. Como lo narran varios comunicados que rinden homenaje a las insurgentas, es una mujer, la Mayor Ana María, quien dirigió la toma de San Cristóbal de Las Casas el 1 de enero de 1994 y, algunos años más tarde, Maribel también ascendió a ese mismo grado, el cual implica una función de mando a nivel del conjunto de una de las cinco zonas zapatistas. El papel preeminente de estas mujeres y la determinación cotidiana de muchas otras insurgentas han representado un factor importante para transformar la posición de las mujeres en toda la experiencia zapatista.

El papel de las comandantas, integrantes de la instancia de dirección política del ELZN, el CCRI, también ha sido muy notable. Emblemática de todas ellas, la Comandanta Ramona era la única mujer que formaba parte de la delegación zapatista durante el diálogo en la catedral de San Cristóbal de Las Casas. Al año siguiente, en los Diálogos de San Andrés, la participación de las mujeres fue un poco más amplia, con las comandantas Trinidad, Andrea, Susana, Leticia y Hortensia, entre otras. En 2001, al final de la Marcha del Color de la Tierra, la Comandanta Esther fue la encargada de dar el mensaje principal del EZLN en la tribuna del Congreso, y lo hizo insistiendo en la triple opresión que se vive como mujer, como indígena y como pobre.

En eventos posteriores organizados por el EZLN, la participación de las mujeres también ha sido importante; por ejemplo, en mayo de 2015, en el seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, con las comandantas Miriam, Rosalinda, Dalia, acompañadas por Lizbeth y Selena. El Subcomandante Galeano, en su intervención significativamente titulada “La visión de los vencidos” y destinada a expresar el punto de vista masculino sobre la lucha de las mujeres zapatistas, insistió tanto en la resistencia que los varones opusieron a los avances de las mujeres como en la derrota que sufrieron: “al revisar nuestra historia, veo que hay ahí una derrota [...] Que falta dejar claro que [las mujeres]

¹⁸ *Insurgentas! (La Mar en marzo)*, 8 de marzo de 2000; DC 4, p. 418.

lucharon también contra nosotros, y que nos derrotaron”.¹⁹ También fue muy significativo el “Encuentro internacional de las mujeres que luchan”, en el Caracol de Morelia, en marzo de 2018: más allá de que los hombres no pudieron asistir al evento, lo más importante fue, sin duda, que su organización haya sido asumida en su totalidad por las mujeres zapatistas, lo que implicó un momento decisivo de afirmación colectiva de sus capacidades propias.

Además de la participación de las mujeres en el ejército, en las instancias de dirección del EZLN y en los grandes eventos públicos, es esencial su integración en todas las instancias y las áreas de actividad propias de la autonomía. Esto es objeto de una atención particular, como lo evidencia el cuaderno de texto de la Escuelita específicamente dedicado a la “Participación de las mujeres en el gobierno autónomo”. En él, las mujeres insisten tanto en los importantes avances que les permiten tener una amplia presencia en los concejos municipales y las Juntas de Buen Gobierno, como en los obstáculos que aún tienen que enfrentar al respecto. De hecho, se observa con frecuencia que las mujeres intentan negarse en caso de ser propuestas, a veces porque asumen la reprobación de su marido, a veces porque ellas mismas se declaran incapaces, por no saber leer ni escribir o por el miedo a tomar la palabra en público –un miedo reforzado por la actitud de algunos hombres que se burlan de las mujeres o tratan de desvalorizar su palabra cuando intervienen en una asamblea o una reunión–.²⁰ Además de los que se dirigen a cambiar las actitudes de los hombres, muchos esfuerzos se hacen para ayudar a superar las reticencias de las mismas mujeres (“hay veces que la misma compañera no quiere, dice ‘no puedo’ ”²¹), a través de soluciones muy concretas, por ejemplo elegir a dos mujeres para un mismo cargo, para que puedan ayudarse y darse confianza mutuamente.²² Sin embargo, transformar una percepción que no es sino la interiorización de una situación histórica de opresión implica un trabajo de largo aliento. En esto, dos herramientas parecen determinantes. Por un lado, los colectivos de mujeres (de producción agrícola,

¹⁹ *Pensamiento crítico*, p. 128.

²⁰ *Participación de las mujeres*, p. 24, 55-60 y 74-75.

²¹ *Idem*.

²² *Ibidem*, pp. 11-12.

granjas, artesanías, tiendas, etc.) son importantes, no solamente para que las mujeres tengan recursos propios y aprendan a organizarse por sí mismas, sino también como espacios para reflexionar colectivamente sobre su situación y animarse mutuamente. Por otro lado, la educación autónoma resulta fundamental para transformar la percepción colectiva del papel de las mujeres. De hecho, transmite a las y los jóvenes una concepción de las relaciones de género muy distinta a la de las generaciones anteriores –tanto a través de la palabra y la reflexión, como mediante el ejemplo que dan los promotores y las promotoras, cuya participación es muy importante en la educación, como también lo es en el área de la salud–.

Finalmente, cabe enfatizar que la lucha zapatista ha permitido transformar las relaciones de género en la vida cotidiana. Un balance al respecto ha sido elaborado por las mismas mujeres zapatistas en ocasión de la Escuelita. A pesar de cierta resistencia de los ancianos, la costumbre del matrimonio arreglado por los padres, muy a menudo a temprana edad, ha sido claramente rechazada y el libre consentimiento es ahora la regla (“si la familia nos obliga no podemos aceptarlo, nosotras elegimos con quién queremos estar”); sin embargo, las mujeres lamentan que muchas jóvenes se casen tempranamente, cuando consideran que deberían de seguir estudiando y formándose.²³ En materia de control de los nacimientos, los avances parecen más desiguales: “hay mujeres que tienen un chingo de hijos todavía”, pero también “ya hay algunas familias que están entendiendo cuál es la consecuencia después, cuando la familia no se cuida”; y si bien es evidente que las jóvenes generaciones tienen menos hijos que sus padres y abuelos, para las mujeres zapatistas las decisiones en este ámbito deben ser tomadas conjuntamente por la pareja. En cuanto a la violencia doméstica, se ha reducido en proporciones considerables –un resultado al que la estricta prohibición del consumo de alcohol en territorios zapatistas, exigida por las mismas mujeres, ha contribuido de manera determinante–; sin embargo, no ha sido erradicada del todo (“hay casos que pasan todavía en nuestras

²³ *Participación de las mujeres*. La cita es de María, del Marez Francisco Villa, Caracol III, p. 42. Las siguientes citas son de Yolanda, del Marez Magdalena de la Paz, Caracol II, p. 25. Las siguientes de Ana, del Marez El Trabajo, Caracol V, p. 73.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

comunidades porque ésa es la costumbre mala que está en la cabeza, que está contaminando, existe el machismo todavía. ‘Yo soy más fuerte y me tienes que respetar’, todavía existen esas palabras”); pero, en este caso, las mujeres saben que es plenamente legítimo acudir a las instancias de la justicia autónoma y que éstas abordarán dichas situaciones con toda la atención necesaria.

Un cambio importante dentro de las familias deriva de la participación política de las mujeres y de las responsabilidades que asumen en la autonomía. Si bien inicialmente los hombres se mostraban reacios a dejar que sus esposas salieran para asistir a las asambleas y las reuniones, dicha actitud resulta ahora francamente reprobada –lo que no impide que algunos maridos la sigan reproduciendo–. Ahora bien, las responsabilidades de las mujeres, en especial en las áreas de salud, de educación o en los concejos municipales y en las Juntas de Buen Gobierno, implican que se ausenten de sus casas, a veces durante largos periodos de una o dos semanas, de tal suerte que no le queda al marido más que asumir el conjunto de las tareas domésticas, cuidado de los niños incluido. A pesar de que algunos hombres se hayan resistido, la mayoría de ellos aceptaron lo que, hace unos años, hubiera sido considerado una transgresión insoportable de los roles tradicionales. Un cuadro, realizado por un colectivo de promotores y promotoras de educación de Oventik y presentado en el Caracol de Morelia en ocasión del CompArte 2018, sintetiza estas mutaciones. En su centro aparece un inmenso caracol de doble espiral en cuya concha varios símbolos se refieren a los aspectos de la vida en la autonomía; de sus aperturas emergen, en simetría, un hombre y una mujer: ambos tienen un bastón de mando, pues según la explicación que acompaña el cuadro, “ambos tienen derecho de gobernar, no solamente el hombre debe gobernar, sino que también la mujer”; y mientras la mujer empuña un machete en la otra mano, el hombre lleva una tortilladora, invirtiendo así los objetos tradicionalmente asociados con cada sexo, pues “ambos tienen libertad y derecho de hacer algo en el campo y en la casa, o sea que no hay división del trabajo”.²⁴

²⁴ Pintura “La Libertad”, “Colectivo de promotorxs de educación (Oventik)”, CompArte 2018.

“La autonomía es la vida propia del pueblo”

A pesar de los obstáculos que aún no han sido del todo superados, han podido darse cambios radicales en un tiempo relativamente corto. La toma de conciencia de que las mujeres tienen derechos, el reconocimiento de su igual dignidad y de su igual capacidad para participar en todos los aspectos de la autonomía y la lucha política han llevado a mutaciones amplias y muy concretas en la repartición de las actividades y los roles en la vida familiar y comunitaria. Pero hay una transformación aún más profunda que se manifiesta particularmente en las jóvenes generaciones, las cuales, gracias a una lucha incesante, han conquistado la posibilidad de desplegar sin miedo las potencialidades de su personalidad. Lo cual manifiesta en su plenitud una nueva generación –ya no la de los jóvenes nacidos poco antes o poco después del levantamiento, sino la de sus hijos e hijas, que ahora no tienen más que unos cuantos años. Es esta generación, cuyas potencialidades son insospechables, que el Subcomandante Galeano dice intentar retratar a través de la niña Defensa Zapatista, principal personaje de sus relatos más recientes. Y bien vale la pena señalar la advertencia que el Subcomandante le hace al Pedrito, su compañero de juego: “no me queda sino advertirle al Pedrito que las zapatistas con las que se relacionará en unos años serán más otras y que una posición defensiva no le hará daño”.²⁵

Dos observaciones más. Las mujeres zapatistas no aprendieron a luchar a través del contacto con inspiraciones feministas, sino a partir de su propio anhelo de escapar de su condición de opresión agravada. En muchos aspectos, sus formas de ver y sus prácticas son distintas a las de las múltiples corrientes feministas ancladas en los mundos urbanos y el pensamiento vinculado con la modernidad. Su lucha como mujeres no se basa únicamente en los derechos del individuo como tal; más bien, se articula con la importancia de los derechos colectivos asociados con la vida comunitaria. Sobre todo, las mujeres zapatistas insisten en que esta lucha es a la vez la de las mujeres y la de los hombres (“es muy importante que no sólo participemos las mujeres; también necesitan participar los hombres”²⁶). Por supuesto, significa que las relaciones de género sólo

²⁵ *Pensamiento crítico*, p. 129.

²⁶ *Participación de las mujeres*, p. 18 (Guadalupe, región Monterrey, Caracol II).

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

pueden modificarse si los hombres se integran activamente a ese proceso, pero también implica que no debe disociarse la lucha por la igualdad entre hombres y mujeres y la lucha común por la emancipación. Para las mujeres zapatistas, la lucha por la igualdad de género no es ni más ni menos importante que la lucha anticapitalista en su conjunto; simplemente, ambas no pueden separarse.

Por último, la lucha de las mujeres implica una relación particular con la tradición. Mientras la resistencia masculina frente a los cambios promovidos por las mujeres invoca con frecuencia la tradición para justificar y conservar sus privilegios, las mujeres han sido más propensas a querer cambiar una tradición supuestamente intangible. La Comandanta Esther hablaba a nombre de las mujeres indígenas cuando expresó, desde la tribuna del Congreso: “nosotras sabemos cuáles son buenos y cuáles son malos los usos y costumbres”.²⁷ No se trata para las mujeres zapatistas de rechazar las bases de la vida comunitaria, sino de asumirlas y, a la vez, transformarlas profundamente. En ello radica una de las dimensiones fundamentales de la autonomía, entendida no como la perpetuación de una manera de vivir ya existente sino como una construcción en curso. De hecho, la transformación de las relaciones de género constituye uno de los aspectos más notables de la autonomía, que se manifiesta además en lo que las formas de vida tienen de más cotidiano y de más sensible. Bien puede decirse que la autonomía es verdaderamente la invención de una nueva vida —y no hay duda de que las mujeres tienen aún más razones que los hombres para luchar por ello—.

¿Salir del mundo del dinero?

Si bien los zapatistas saben perfectamente que aún no pueden huir del todo de la realidad sistémica dominante, luchan diariamente por defender y profundizar formas de vida que, en lo esencial, no son determinadas por las categorías capitalistas fundamentales. Me centraré aquí en la relación con el dinero. Resulta

²⁷ DC 5, p. 305.

omnipresente, en la palabra zapatista, la crítica del mundo del dinero.²⁸ De manera más concreta, durante una sesión de la Escuelita zapatista: una maestra exhibió dos bolsas, una con maíz, la otra con monedas: la conclusión fue que el primero es vida, mientras el dinero es muerte.

Al mismo tiempo, los y las zapatistas tienen claro lo que hace falta para que los territorios rebeldes puedan considerarse un mundo plenamente liberado de la barbarie capitalista. Ésta los rodea, los agrede e intenta, por todos los medios posibles, acabar con su dinámica antisistémica. De esto, mi *votán*, el “guardián y corazón del pueblo” que se encargaba de mí durante la Escuelita, tenía una conciencia clara, sin dejar de resaltar todo lo que se ha logrado construir en la autonomía: “¿Podemos decir que estamos fuera del sistema? Eso no. Ahora, estamos viviendo adentro del sistema; por eso necesitamos del dinero, todavía”.²⁹ De hecho, el dinero sigue siendo indispensable para conseguir algunas de las mercancías capitalistas que necesitamos y que nuestro hacer no tiene la capacidad de producir (es decir, hay una parte de los medios de producción capitalistas que no es del todo superflua y destructiva, y que, por ahora, está en manos de *ellos*). Pero es necesario enfatizar el “todavía” que traza el rumbo hacia un mundo en el cual el dinero, como equivalente general, habrá dejado de ser necesario.

Mientras, lo que se puede observar en la autonomía zapatista es un proceso de relativa desmonetarización, que favorece prácticas y formas de organización colectiva que no necesitan del dinero. “Pocas veces manejamos dinero”, explica el Subcomandante Moisés.³⁰ Lo más significativo es que la educación y la salud autónomas que acabamos de describir funcionan sin recurrir a la forma-salario. En ambas áreas, los promotores cumplen con sus tareas sin recibir remuneración en dinero, pero cuentan con el compromiso de cada comunidad de

²⁸ Por ejemplo en la *Sexta Declaración*: “Entonces la globalización neoliberal quiere destruir a las Naciones del mundo y que sólo queda una sola Nación o país, o sea el país del dinero, del capital”.

²⁹ Citado en mi artículo, “La Escuelita zapatista y el contagio de la autonomía”, en *La Escuelita zapatista*, Guadalajara, Grietas Editores, 2014, pp. 175-218.

³⁰ *Pensamiento crítico*, p. 98.

garantizarles lo necesario para su alimentación y demás necesidades básicas. Las soluciones pueden ser diversas. Por ejemplo, si el promotor tiene su propia milpa, los miembros de la comunidad asumirán el compromiso de cultivarla mientras él se dedica a la enseñanza de sus hijos e hijas.³¹ Un sistema similar se pone en práctica en el caso de los promotores de salud, si bien en las clínicas de zona la situación es diferente y, en varios casos, son los trabajos colectivos ya mencionados los que permiten apoyarlos.³² También es importante señalar que las escuelas funcionan sin personal administrativo o de mantenimiento, ya que estas tareas son asumidas por promotores y alumnos, en una lógica de desespecialización.

Lo mismo prevalece tanto en las clínicas como en la organización de la autonomía política que analizaremos en la segunda parte de este capítulo, pero se puede señalar que quienes asumen cargos en las instancias autónomas (a nivel de la comunidad, en los concejos municipales o en las Juntas de Buen Gobierno) no reciben salario ni otro tipo de beneficio material, creando así un abismo de diferencia con el sistema constitucional mexicano en el cual los presidentes municipales, incluso en zonas rurales, pueden percibir sueldos de hasta cien veces el salario mínimo. De las autoridades autónomas, los zapatistas subrayan que “no trabajan con dinero, simplemente trabajan por conciencia”.³³ De manera general, la autonomía política logra funcionar sin recurrir a la forma-salario y con muy poco dinero (en un contraste radical con los colosales gastos, electorales entre otros, que genera el sistema político constitucional mexicano). También veremos que la justicia autónoma se imparte de manera totalmente gratuita y sin que implique el uso del dinero (ni siquiera para pagar multas, un

³¹ El Subcomandante Moisés explica que lo mismo se da para los capacitadores de educación y salud que forman a los promotores: no reciben salario ni apoyo monetario, pero sus pueblos los apoyan trabajando sus milpas, cafetales o potreros (*Pensamiento crítico*, pp. 99-100).

³² Por ejemplo, el trabajo colectivo a nivel de la zona (en este caso, la organización de una bodega en la que las tiendas de abarrotes de las comunidades pueden surtirse) permite apoyar a los promotores del hospital San José del Río, del Caracol de La Realidad (*Resistencia autónoma*, pp. 8-9). Los trabajos colectivos no son solamente de cultivos o de ganadería; pueden ser tiendas o bodegas, producción artesanal, transporte e incluso turismo, por ejemplo los balnearios en la zona de Morelia (*Resistencia autónoma*, p. 58).

³³ *Justicia autónoma*, p. 114.

tipo de sanción descartado por completo). A través de los cientos de casos resueltos por sus instancias, los zapatistas manifiestan que siempre hay una solución mejor que la que pasa por el dinero; lo expresan abiertamente al decir que, en la justicia autónoma, se trata de resolver *no económicamente*.³⁴

¿Cómo puede lograrse esto? En primer lugar, las instancias autónomas realizan sus tareas con sencillez y sin necesidad de apoyarse en un cuerpo de burocratas profesionales –lo que sólo es posible en la medida en que se rechaza la absurda complejidad de un mundo dominado por las abstracciones del valor y el Estado y se regresa a las proporciones de los problemas que realmente están relacionados con la organización de la vida colectiva. En segundo lugar, la autonomía puede funcionar sin la forma-salario porque implica un proceso de desespecialización de la política: veremos que quienes asumen cargos durante un tiempo no suspenden sus actividades productivas habituales; siguen sosteniéndose por sí mismos, sin que haya necesidad de dedicar recursos colectivos a su mantenimiento personal o familiar. Existen, sin embargo, algunos gastos generados por la actividad de las instancias autónomas. Los que se mencionan con más frecuencia son de transporte (de sus comunidades a la sede de la instancia autónoma, o bien para llegar a donde tienen que analizar una situación o un proyecto). Son gastos mínimos –irrisorios en comparación con los presupuestos de los gobiernos constitucionales–, pero en la humilde escala de la vida en las comunidades indígenas, son elevados e imposibles de asumir de manera individual. Por ello, una de las funciones de los trabajos colectivos antes mencionados es cubrir las necesidades generadas por el hacer de las autoridades autónomas.

En resumen, la autonomía zapatista, en lo que se refiere a la educación, la salud, la justicia y las instancias de gobierno, ha logrado avances importantes de manera ampliamente desmonetarizada y sin recurrir a la forma-salario, privilegiando contribuciones en trabajo al esfuerzo colectivo. No significa que las comunidades zapatistas no necesiten dinero³⁵ ni que no se enfrenten a ciertos

³⁴ *Ibidem*, p. 211.

³⁵ A la vez que subraya el uso limitado del dinero, el Subcomandante Moisés explica la necesidad que llevó a crear unos “bancos zapatistas” (*Pensamiento crítico*, pp. 102-103). Se trata de fondos solidarios con los que se hacen préstamos con intereses muy bajos, en particular en caso de enfermedad grave.

límites, principalmente por falta de recursos monetarios y productivos, sino que han sabido encontrar en la potencia del hacer propio su *recurso principal* a favor de las formas de vida asumidas colectivamente. Esto contrasta con la situación de los campesinos que aceptan los programas de gobierno, en especial los que, con fines contrainsurgentes, promueven un asistencialismo centrado en formas dinerarias. Basta señalar que una parte considerable de los apoyos entregados en el marco de programas como Oportunidades terminan en la compra de productos como alimentación chatarra o celulares. Son escuelas de consumo que acentúan una dependencia hacia el dinero que ya no puede satisfacerse en el marco de la agricultura tradicional, por lo que fomenta la opción de la agricultura de mercado o la migración en busca de trabajo asalariado.

La construcción de la autonomía implica una intensa batalla entre la parte vital que las comunidades, gracias al fortalecimiento de su hacer propio, pueden definir autónomamente y la que aún se les escapa debido a la cantidad de medios de producción que siguen controlados por el mundo del capital. Se trata de un proceso que busca caminar fuera del mundo del dinero, del mundo de la economía. Escapando al imperativo productivista, a las lógicas de evaluación cuantitativa y a la conformación competitiva de las subjetividades, la autonomía es una manera concreta de preservar una ética del bien vivir que los y las zapatistas suelen denominar “vida digna” o, a veces, “buena vida”.³⁶ Una ética que privilegia lo cualitativo de la vida, que no puede pensar la existencia individual fuera de su relación con lo colectivo y con la madre Tierra, y que logra liberarse de la coacción del tiempo abstracto y cada vez más acelerado del mundo capitalista.

³⁶ La “lucha que hacen los pueblos” es “por construir su buena vida” (“Apuntes de bases de apoyo del EZLN para su participación en la compartición”, *Rebeldía zapatista*, 3, septiembre de 2014, p. 23.

Organización de los gobiernos autónomos

Los tres niveles de la autonomía y la justicia zapatista

La organización política en los territorios autónomos se articula en tres niveles: las comunidades, los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (son 27 Marez, cada uno con varias decenas de comunidades) y las zonas (cada una abarca entre tres y siete municipios autónomos).³⁷ En cada nivel, existen asambleas y autoridades elegidas por dos o tres años: la asamblea comunitaria y el agente municipal; el concejo municipal autónomo y la asamblea municipal; la Junta de Buen Gobierno y la asamblea de zona. La práctica de la asamblea comunitaria resulta muy arraigada en la tradición indígena, por lo que existe también entre los no zapatistas. Las instancias municipales autónomas hacen de contraparte a las instituciones de los municipios oficiales (de hecho, coexisten, en los mismos territorios, a veces con límites distintos, municipios autónomos y municipios constitucionales). En fin, a partir de 2003, las Juntas de Buen Gobierno constituyen una innovación propia de la autonomía zapatista.

Además de coordinar la acción y los proyectos de los distintos municipios, las Juntas de Buen Gobierno son el canal de contacto entre los territorios zapatistas y el mundo exterior. Están abiertas a las solicitudes de los habitantes zapatistas y no zapatistas, y también reciben a los visitantes que quieren saber más sobre la autonomía. Se esfuerzan en lograr la coexistencia entre zapatistas y no zapatistas, a la vez que intentan resolver las situaciones conflictivas provocadas por las autoridades constitucionales, en un contexto de operaciones contrainsurgentes permanentes. Si bien los proyectos de las distintas áreas de la autonomía (salud, educación, comunicación, producción, etc.) avanzan bajo

³⁷ La descripción de las instancias autónomas se basa esencialmente en lo aprendido durante la Escuelita zapatista y en las informaciones reunidas en los cuatro cuadernos de textos de la misma. Además, remítase a las explicaciones del Subcomandante Moisés en *Pensamiento crítico*, pp. 137-180.

la conducción de los colectivos implicados, las Juntas de Buen Gobierno, y también los concejos municipales, los apoyan en la búsqueda de mejoras siempre necesarias. De manera general, los concejos y las juntas tienen el deber de proponer, en interacción con las asambleas, nuevos proyectos para sobrellevar las dificultades de la vida colectiva, impulsar la participación de las mujeres y remediar lo que la obstaculiza, defender los territorios, preservar el medioambiente a la vez que mejorar las capacidades productivas propias.

Las autoridades autónomas también tienen su propio registro civil y la impartición de justicia es de su responsabilidad, en sus tres niveles.³⁸ En la medida de lo posible, se ejerce lo más cerca posible de la vida concreta, es decir, en la comunidad, mediante la intervención del agente o de la asamblea. En caso de no poder resolver la situación, especialmente al tratarse de una reincidencia, el caso pasa al municipio o a la Junta de Buen Gobierno, también en las situaciones que involucran a personas de comunidades o municipios diferentes, o zapatistas con no zapatistas. Entre los problemas que se someten a la justicia autónoma a nivel de la comunidad, pueden mencionarse robos de gallinas u otros animales, conflictos de límites de parcelas, tala ilegal de árboles, venta de animales salvajes o peces (que los reglamentos prohíben), borrachera, violencia intrafamiliar o casos de divorcio. A nivel de los municipios, aparecen robos o litigios agrarios más graves. También intervienen en sus territorios para poner fin al tráfico de madera o de droga. En cuanto a las Juntas de Buen Gobierno, tratan los mismos problemas en caso de que no se hayan podido resolver a nivel municipal, pero también unos casos, muy excepcionales, de homicidio, así como las tensiones que pueden surgir con miembros de otras organizaciones. En caso de enfrentar una hostilidad política que impida resolver la situación, la Junta de Buen Gobierno puede optar por una denuncia pública.

Más allá de que funcione de manera completamente gratuita y sin corrupción, la justicia autónoma difiere, en su lógica misma, de la justicia constitucional. Se trata de una justicia de mediación que reúne las partes, las escucha,

³⁸ Véase el amplio estudio de Paulina Fernández Christlieb, *Justicia Autónoma*, al cual remito para los ejemplos mencionados y las citas de las autoridades autónomas de la zona de La Garrucha.

investiga en caso de ser necesario y las invita a encontrar un acuerdo que permita llegar a una reconciliación y restaurar las condiciones de la vida comunitaria: “Acá, hay mediación, se puede hablar, investigar, se pregunta a ambas partes, hay la reconciliación”; lo que se hace es “nada más razonar con las personas, tomar en cuenta las personas e investigar su problema”, para “que queden conformes las dos partes... y así queda resuelto”. Por importante que sea el papel mediador de las autoridades, pues la legitimidad de la que gozan es una poderosa incitación a llegar a un acuerdo, su lógica no es tanto determinar delitos y castigos, sino enfrentar errores y problemas que lastiman el tejido de la vida comunitaria y encontrar soluciones para sanar la herida: en palabras de quienes la imparten, la justicia autónoma consiste en “cómo arreglar los problemas en una buena solución pacífica”. Por ello, la justicia zapatista asume una crítica radical de la cárcel, que no resuelve nada y añade más problemas a los que ya hay (afecta la vida de toda una familia y es escuela del crimen). Si bien puede tomarse la decisión de encerrar a una persona mientras se investiga una acusación en su contra o si parece peligrosa (sobre todo en caso de ebriedad), no existen la pena de cárcel. En una lógica de reconciliación, lo que se busca es una *reparación* aceptada como tal por la(s) víctima(s). Implica una restitución o, en caso de que no sea posible, se busca “reponer el daño” de una manera no monetaria, sino mediante días de trabajo en beneficio de la(s) víctima(s) o de la comunidad, cuando ésta es la afectada. Por ejemplo, en caso de homicidio, el culpable cede una tierra a la familia del difunto o se compromete a trabajar en beneficio de la misma durante varios años. También se puede mencionar el caso –excepcional, pero significativo– de un traficante guatemalteco de migrantes arrestado por las autoridades autónomas: cumplió sin huir una sentencia de varios meses de trabajo comunitario durante los cuales participó en la construcción de un puente para dar acceso al hospital de San José del Río, y al final agradeció a los zapatistas haberle enseñado el oficio de albañil.³⁹

En resumen, la justicia autónoma es una justicia arbitral de mediación que busca un acuerdo entre las partes para restaurar la posibilidad de la vida común.

³⁹ *Gobierno autónomo II*, pp. 6-7.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

En contraste con el alto grado de ineficiencia, impunidad y corrupción que caracteriza la justicia constitucional mexicana, funciona de manera lo suficientemente satisfactoria para que muchos no zapatistas prefieran acudir a ella. Además de que en ningún momento se tenga que recurrir al dinero, el hecho de que las autoridades autónomas actúen a partir de su conocimiento de la realidad de las comunidades indígenas resulta determinante. De manera más general, lo que la autonomía zapatista permite observar y pensar es una radical desespecialización de la impartición de justicia. Lejos de la justicia del Estado, altamente especializada, fuertemente ritualizada y basada en la extrema codificación del derecho, la justicia autónoma es impartida por gente común que no tiene formación específica ni experiencia en este ámbito y, sin embargo, logra cumplir el encargo en beneficio de sus comunidades. Mientras la justicia del Estado, arropada en la solemnidad de la institucionalidad, se separa de los ciudadanos para mejor imponer su autoridad, y muchas veces inferioriza a quienes somete a sus procedimientos, la justicia autónoma se mantiene en la inmanencia y la simplicidad del actuar ordinario. La lección es doble: por un lado, indica la necesidad de instancias dotadas de la legitimidad necesaria para poder cumplir un papel de mediación, cuando resulta necesario; por el otro, demuestra que es posible eliminar la pesada y opresiva maquinaria institucional de la justicia del Estado y del Derecho, para reincorporar la resolución de los “problemas” dentro del tejido de la vida colectiva.

Asambleas y autoridades

La autonomía zapatista se caracteriza por una articulación entre el papel de las asambleas –que es muy importante, sin que se pueda afirmar que todo se decide de manera horizontal– y el de las autoridades, de las cuales se dice que “mandan obedeciendo”. La interacción entre asamblea y autoridades es diferente en cada nivel. En la comunidad, la asamblea, en la que participan todos los hombres y mujeres (los jóvenes tienen voz desde temprana edad, en algunas zonas a partir de los 12 años; a los 15 o 16 años pueden participar en las decisiones, y

los niños más pequeños también asisten⁴⁰), tiene un papel particularmente importante; puede reunirse con frecuencia para tratar todos los asuntos de la vida del pueblo, mientras el agente hace cumplir sus decisiones y funge de enlace con las autoridades municipales. A nivel del municipio y de la zona, las asambleas se reúnen con menos frecuencia, por lo que el papel de los concejos y las juntas se hace más importante.

Veamos cómo se dan las relaciones entre asamblea y autoridades a nivel de la zona. Si bien la Junta de Buen Gobierno puede tomar ciertas decisiones puntuales o actuar en situaciones de emergencia, para las cuestiones más importantes, en especial para los proyectos de trabajo en las distintas áreas (salud, educación, agroecología, etc.), tiene que consultar la asamblea general de zona. Considerada como la máxima autoridad en cada zona, ésta se reúne durante varios días cada dos o tres meses, sin excluir asambleas extraordinarias, en caso de ser necesario. La integran todas las autoridades municipales de la zona, representantes de las comunidades y responsables de las distintas áreas de trabajo. A veces, la asamblea puede indicar a la junta qué decisión tomar, pero, si se trata de proyectos importantes o si no se logra un acuerdo claro, el tema tiene que llevarse a consulta en todas las comunidades.⁴¹ Entonces, es tarea de los representantes de cada comunidad recoger el parecer de sus respectivos pueblos para hacer valer, en la siguiente asamblea, su acuerdo, su rechazo o sus propuestas de modificaciones. En su caso, éstas se discuten y la asamblea elabora una nueva propuesta que se envía otra vez a consulta en las comunidades. Varias idas y vueltas pueden ser necesarias para que un proyecto, un reglamento o un plan de trabajo se considere aprobado. Se reconoce que este procedimiento no siempre ha sido respetado y, a veces, las Juntas de Buen Gobierno han tomado decisiones importantes sin consultar lo suficiente: “un plan no analizado y discutido por los pueblos fracasa. Nos ha pasado”, admite el maestro Fidel, por lo que “ahora, todos los proyectos se discuten”.

⁴⁰ *Justicia autónoma*, p. 134.

⁴¹ *Gobierno autónomo I*, pp. 5 y 52.

Los mecanismos de toma de decisiones y el gobierno basado en el principio del “mandar obedeciendo” también suponen múltiples interacciones, que involucran otras instancias más. Existen varias comisiones, entre las cuales se encuentra la “comisión de vigilancia”, principalmente encargada de verificar las cuentas que la junta elabora cada mes y, a manera de recapitulación, cada año o cada semestre; por otro lado, de ninguna manera se busca ocultar el papel del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, al lado de las juntas.⁴² Si bien durante sus primeros años se podía percibir, desde afuera, a la Junta de Buen Gobierno como la instancia casi única del gobierno autónomo en cada zona, ahora se entiende como parte de un entramado de interacciones múltiples. La maestra Marisol explica: “confiamos en la Junta, pero se necesita vigilarla para estar seguro”. Esto expresa una clara conciencia de los riesgos de separación (y, posiblemente, de sustitución) inherentes a toda delegación de la capacidad colectiva de decidir, incluso cuando se trata de un gobierno del pueblo, que emana de él y ejerce cargos no remunerados, revocables y concebidos como servicios a la colectividad. De hecho, cualquier instancia que concentra cierta capacidad de tomar decisiones, sea de manera parcial, controlada y temporal, puede tener la tentación de hacerlo sin llevar a cabo en todo momento las debidas consultas, aunque sólo fuera porque esto requiere más tiempo y esfuerzos suplementarios.⁴³ Por eso, la multiplicación de instancias que interactúan y se complementan mutuamente constituye una herramienta importante para luchar en contra de los errores siempre posibles en el ejercicio del autogobierno.

Ahora bien, es importante considerar la concepción que se tiene del papel de las autoridades. Sus mandatos se conciben como “cargos”: una responsabilidad asumida para servir a la comunidad, sin ninguna remuneración. De hecho, nadie se autopropone para estas funciones, y son las comunidades mismas las que solicitan a quienes consideran que pueden ejercerlas. Estos cargos se asumen

⁴² *Ibid.*, pp. 20 y 39.

⁴³ *Ibid.*, p. 51: “hay cosas que se hicieron con análisis del pueblo y ahora se pueden hacer sin consultar al pueblo [...] Si no se consulta con el pueblo, ahí nacen las inconformidades y entonces el pueblo anda desmoralizado”.

sobre la base de una ética del servicio a la colectividad. Los siete principios del *mandar obedeciendo* (entre los cuales “servir y no servirse”, “bajar y no subir”, “proponer y no imponer”, “convencer y no vencer”) expresan esta ética, haciendo contrastar el servicio con una idea del poder basada en la coerción. Sobre todo, se trata de una ética profundamente vivida, arraigada en la experiencia de la comunidad, cuyos miembros saben que no puede existir sin que todos y todas contribuyan a su reproducción; en este sentido, asumir un cargo es una manera activa de hacer la comunidad. Además, los cargos siempre son ejercidos de manera colegiada, sin mucha especialización en el seno de las instancias y bajo el control permanente de las comisiones ya mencionadas y del conjunto de la población, ya que los mandatos, no renovables, también son revocables en cualquier momento, “si las autoridades no hacen bien su trabajo”.

Otro elemento importante es que los hombres y las mujeres que ejercen un mandato son parte de las comunidades y siguen siendo miembros ordinarios de las mismas.⁴⁴ No reivindican su elección por tener capacidades superiores a los demás, o dones personales fuera de lo común. La autonomía zapatista se caracteriza por la desespecialización de las tareas políticas, de tal manera que los zapatistas bien pueden decir de los miembros de las Juntas de Buen Gobierno que “son especialistas en nada, menos en política”.⁴⁵ Esta *no especialización* implica aceptar que el ser autoridad se ejerza desde una posición de *no saber*. Los miembros de los concejos y las juntas no dudan en reconocer que no saben cómo realizar la tarea que se les incumbe (“nadie es experto en política y todos debemos aprender”). Pero también aclaran que asumir ese *no saber* es lo que permite ser una “buena autoridad”, la cual se esfuerza por escuchar y aprender de todos, sabe reconocer sus errores y deja que la comunidad la guíe en la elaboración de las decisiones. En la experiencia zapatista, el hecho de confiar tareas

⁴⁴ El retrato del “Compa Jolil”, presidente municipal autónomo, es ejemplar de la sencillez con la que se ejerce un cargo que, si bien no carece de prestigio, no hace que su titular empiece a sentirse más importante que los demás (Paulina Fernández, “El Compa Jolil, o las motivaciones de las autoridades autónoma zapatistas”, *II Seminario internacional de reflexión y análisis “Planeta Tierra: movimientos antisistémicos”*, Cideci-Unitierra, 1 de enero de 2012, <radiozapatista.org/?p=4996>).

⁴⁵ *Digna rabia*, tercer viento.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

de gobierno a quienes no tienen ninguna capacidad particular para ejercerlas es la base concreta sobre la cual el *mandar obedeciendo* puede crecer; además, constituye una sólida defensa contra el riesgo de una separación entre gobernantes y gobernados.

Mandar obedeciendo y modalidad no disociativa del delegar

Ahora podemos intentar un acercamiento a lo que significa el *mandar obedeciendo*. Podría sorprender que la relación gobierno/pueblo siga definida en términos de mando/obediencia y que se mantenga la exterioridad que la lógica de autogobierno debería de disolver. Sin embargo, el *mandar obedeciendo* implica una conjunción paradójica de las dos relaciones (mandar/obedecer) que subvierte por completo su sentido: las autoridades sólo pueden gobernar en la medida en que obedecen la voluntad de las comunidades. El gobierno no ejerce un *poder sobre*; no puede imponer sus propias decisiones ni sobreponerse a la voluntad del pueblo. Tampoco puede hablarse de una verdadera separación entre el gobierno y el pueblo, si éste es quien manda y el gobierno es el instrumento de su autogobernarse. En este sentido, el *mandar obedeciendo*, en su desconcertante formulación, es incompatible con el poder de Estado, como mecanismo de separación que despoja a la colectividad de su capacidad de organización y decisión para concentrarla en un aparato y un grupo actuando en función de intereses propios.

Sin embargo, el *mandar obedeciendo* conduce a descartar las lecturas puramente horizontalistas de la autonomía zapatista. Obliga a reconocer que todas las decisiones no se toman en asambleas y que es muy importante el papel de las autoridades. Para insistir en esto, los maestros de la Escuelita no dudaron en matizar la formulación principal del *mandar obedeciendo* al afirmar: “hay momento en que el pueblo manda y el gobierno obedece; hay momento en que

el pueblo obedece y el gobierno manda”.⁴⁶ Esto no disocia enteramente las dos relaciones inversas, pero las autonomiza en parte, porque identifica momentos distintos en los cuales la relación funciona en un sentido o en otro: el gobierno obedece porque debe consultar y hacer lo que el pueblo pide; el gobierno manda porque debe aplicar y hacer respetar lo que ha sido acordado en la deliberación colectiva, y también cuando la urgencia obliga a tomar medidas sin poder consultar, en un contexto de conflicto con el Estado mexicano y los grupos paramilitares que éste fomenta.

De esta manera, el papel de las autoridades está plenamente asumido como un deber de vigilancia, de iniciativa e impulso. Para el maestro Jacobo, “la autoridad va adelante, orienta e impulsa, pero no decide ni impone, es el pueblo quien decide”.⁴⁷ Si bien los concejos municipales y las Juntas de Buen Gobierno sólo pueden implementar lo que ha sido debatido y aprobado por las asambleas, no podemos ignorar o subestimar el papel particular de las autoridades en la elaboración de estas decisiones. Es razonable suponer que este papel no se limita al momento inicial en el cual se propone una iniciativa, sino que, a lo largo de todo el proceso, pueda mantenerse cierta asimetría entre quienes promueven un proyecto que han impulsado y quienes pueden discutirlo, modificarlo y hasta rechazarlo, sin poner necesariamente el mismo empeño en ello.

Finalmente, se trata de pensar el papel específico de aquellos a los que el colectivo confía temporalmente la tarea de “ser autoridad” –una autoridad sin autoritarismo, que no debe imponer, sino solamente impulsar y ser el pivote que permita ampliar la capacidad de acción colectiva. Por tanto, no se trata de un *poder sobre*, que una parte del colectivo acapararía y ejercería sobre los demás, pero tampoco de una perfecta horizontalidad que corra el riesgo de disolverse por falta de iniciativas o de capacidad para concretarlas.⁴⁸ Así la observación de la experiencia zapatista, tal como se ha venido desarrollando hasta ahora, invita a reconocer la articulación de dos lógicas: por un lado, la capacidad de

⁴⁶ Maestro Fidel, Cideci-Unitierra, agosto de 2013.

⁴⁷ Cideci-Unitierra, agosto de 2013.

⁴⁸ Se alude aquí a la distinción propuesta por John Holloway entre *poder sobre* y *poder hacer* (la cual se comenta más adelante, en la primera parte del capítulo 2).

decidir reside en lo esencial en las asambleas en sus diferentes niveles; por el otro, a quienes asumen de manera rotativa y revocable un cargo de gobierno se les reconoce un papel especial de iniciativa e impulso, como mediación entre la colectividad y su capacidad de autogobierno, lo cual abre el doble riesgo de una deficiencia o de un exceso en el ejercicio de esta función.

Finalmente, el *mandar obedeciendo* implica, principalmente, una concepción muy otra de la delegación. En este aspecto, podría ser pertinente oponer las formas de delegación que son estructuralmente *disociativas* y las que no lo son (o lo son tan poco como sea posible). Disociativas son las que, en articulación con otras características de la realidad social, buscan reproducir una separación entre gobernantes y gobernados, como entre dominantes y dominados, y pretenden capturar la potencia colectiva en beneficio de los primeros. Es de esa manera como operan las formas clásicas de la representación en el Estado moderno. Incluso bajo la forma de la democracia (hoy de mercado), éstas organizan metódicamente la ausencia efectiva de lo representado. Son un dispositivo que despoja al pueblo de su capacidad colectiva de organizarse y decidir, para concentrar el *poder sobre* en un aparato burocrático y un grupo separado. En cuanto a las formas no disociativas, si bien implican delegación (no se trata de una pura democracia directa), propician restringir lo más posible la separación entre gobernantes y gobernados en lugar de consolidarla. Para ello, se preocupan por implementar mecanismos concretos que permitan impedir dicha disociación y mantener en manos de todos y todas el uso efectivo de la potencia colectiva.

Ahora bien, es necesario indicar en qué se diferencian las modalidades no disociativas de delegación respecto de las disociativas. La experiencia zapatista permite señalar los siguientes aspectos: mandatos cortos, no renovables y revocables en cualquier momento, ausencia de personalización y ejercicio colegiado de los cargos, control por otras instancias, concentración limitada de la capacidad de elaboración de decisiones, ética de lo colectivo y capacidad de escucha. Pero, sobre todo, hay que insistir en la desespecialización efectiva de las tareas políticas, que en lugar de ser acaparadas por un grupo específico (ya sea clase política, casta fundada en el dinero o personalidades que detentan un prestigio particular) deben ser objeto de una circulación tan generalizada como sea

posible: “todos tenemos que pasar como gobierno”, dicen los y las zapatistas.⁴⁹ Esto supone, como ya vimos, renunciar a elegir delegados con base en la evaluación de su capacidad individual: asumir que las autoridades no saben (mucho) más que los otros es la condición –¡tan difícil de aceptar!– de una plena desespecialización de la política.⁵⁰ Además, ese *no saber* hace aún más necesario que las autoridades sepan escuchar y consultar: que los gobernantes no tengan más capacidad que otros para gobernar favorece el ejercicio del *mandar obedeciendo* y constituye una de las defensas más sólidas en contra del riesgo de separación entre gobernantes y gobernados.

Otra condición no menos decisiva consiste en impedir que el modo de vida de quienes ejercen temporalmente un cargo empiece a diferenciarse del de los demás. Para ello, los miembros de las Juntas de Buen Gobierno (situados en los “Caracoles”, centros regionales que pueden ubicarse bastante lejos de los pueblos en donde viven) cumplen su tarea en forma rotativa por periodos de 10 a 15 días, lo que les permite no interrumpir por mucho tiempo sus actividades habituales y continuar ocupándose de sus familias y de sus tierras. Es una condición indispensable para garantizar la no-especialización de las tareas políticas y para evitar que reaparezca una separación entre el universo común y la manera de vivir de quienes, aunque sea por un tiempo breve y de manera muy controlada, asumen un papel particular en la organización de la vida colectiva.

Ciertamente el riesgo de que reaparezca la disociación entre gobernantes y gobernados nunca puede considerarse ausente. Por esa razón, una política de la autonomía no es válida sino por los mecanismos prácticos que inventa continuamente para luchar contra ese riesgo y para mantener una dinámica de dispersión de las funciones de autoridad. Que la delimitación entre las formas de delegación disociativas y no disociativas no esté jamás asegurada es algo muy claro, pero no impide asumir que se trata de una diferenciación pertinente.

⁴⁹ Maestro Jacobo, Cideci-Unitierra, agosto de 2013.

⁵⁰ Jacques Rancière define precisamente la democracia como “el poder propio de quienes no tienen más títulos para gobernar que para para ser gobernados” (*El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006).

Incluso podríamos sostener que ahí se ubica un punto clave en la distinción entre una política centrada en el Estado –la cual se basa en el despojo de la potencia colectiva y la cristalización de la autoridad en *poder sobre*– y una política no estatal, que no disocia gobernantes y gobernados y lucha para que el ejercicio de la autoridad continúe siendo, en lo esencial, una manifestación de la potencia colectiva de todos y todas.

Dificultades del proceso de autonomía

Al mismo tiempo que valoran los avances de la autonomía, los zapatistas descartan cualquier postura de autosatisfacción. Si bien consideran que su experiencia puede inspirar a otras luchas, descartan que se pueda tomar como modelo e invitan a no idealizar al zapatismo. Es impresionante ver cuánto espacio dedican los cuadernos de la Escuelita a las dificultades, los errores y los límites en la construcción de la autonomía.

Buena parte de las dificultades de la autonomía derivan del contexto de agresión contrainsurgente. Después del despliegue masivo del ejército federal y las operaciones criminales de los grupos paramilitares particularmente activos entre 1996 y 2000, se han privilegiado formas menos visibles, pero no por ello menos perniciosas; se busca propiciar divisiones y conflictos en las comunidades. Aprovechando que las tierras recuperadas por el EZLN no han sido legalmente regularizadas, grupos campesinos de otras organizaciones se benefician del apoyo de las autoridades gubernamentales para invadir estas tierras, y hasta destruir bienes y casas para intentar desalojar a los zapatistas de sus comunidades. Otro mecanismo es el manejo contrainsurgente de los programas sociales cuya operatividad se intensifica en los alrededores de los territorios zapatistas: ahí se ofertan proyectos productivos, casas y otros apoyos más para incitar los zapatistas a salir de la organización (ya que la primera regla de la autonomía es no recibir ningún apoyo del gobierno).⁵¹

⁵¹ *Resistencia autónoma*, pp. 39-40.

Si bien el ELZN no deja de denunciar las falsas promesas y el carácter engañoso de los programas gubernamentales, los cuales implican un alto grado de control social y también desestructuran el trabajo campesino y las formas de organización comunitaria, la tentación puede resultar difícil de resistir. Además, otra dificultad importante que mencionan las y los zapatistas es la falta de recursos propios: si bien alcanza para las necesidades familiares, la autonomía tiene que avanzar en una lucha permanente en contra de lo limitado de los recursos disponibles.⁵² Tener que lidiar con esta situación no ha impedido los logros impactantes de la autonomía, la cual puede entenderse como el arte de hacer mucho con poco, pero implica para las bases zapatistas un alto grado de constantes esfuerzos, lo que puede generar cierta fragilidad.

Construir la autonomía en un contexto de cerco contrainsurgente y con recursos limitados implica una lucha ardua. Los hombres y las mujeres zapatistas enfrentan estas dificultades con tenacidad y un alto grado de determinación en su heroísmo ordinario, que se sustenta en la convicción de que la lucha es justa y en la satisfacción que les da el hecho de crear por ellos mismos el mundo que les corresponde. Existe también una notable dimensión de alegría en el hacer colectivo, así como un sentimiento de dignidad recobrada y de orgullo por los logros de la autonomía. Sin embargo, hay casos en los que la carga de trabajo empieza a resentirse como insostenible, debido a que se acumulan las tareas productivas familiares, los trabajos colectivos, las responsabilidades en las comisiones o las instancias autónomas, las asambleas y reuniones de todo tipo. Esto puede favorecer enfermedades, por lo que el cansancio aumenta aún más, al punto de llevar a renunciar al EZLN.⁵³ Que a lo largo de los años se hayan dado salidas es un hecho que el mismo EZLN no ha escondido.⁵⁴ Pueden tener varios motivos: además del exceso de cansancio, el desánimo puede ser alimentado por

⁵² *Justicia autónoma*, pp. 326-345.

⁵³ El cansancio viene señalado por las bases zapatistas como una de las principales dificultades que experimentan (por ejemplo, *Justicia autónoma*, p. 339).

⁵⁴ Discurso del Comandante David en el aniversario del 1 de enero de 1994 (1 de enero de 2009), <enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/02/acto-de-conmemoracion-al-15-aniversario-del-levantamiento-armado-oventic-1-de-enero-de-2009>. También *Resistencia autónoma*, p. 40.

otras circunstancias, como algún tipo de conflicto interpersonal, una situación relacional que debilita el sentimiento de integración o hace más difícil conciliar las exigencias de la lucha con las de la vida familiar (por ejemplo, casarse con un(a) no-zapatista, lo cual no es incompatible con la pertenencia al EZLN, pero puede hacer más complicada la vida cotidiana). También pueden ser variadas las consecuencias de estas salidas: aunque algunos llegan a asumir actitudes claramente antizapatistas, buena parte de quienes renunciaron mantienen buenas relaciones con sus ex compañeros; y en no pocos casos siguen compartiendo los ideales de la lucha zapatista y lamentan haber tenido que abandonarla; incluso intentan reintegrarse a la organización después de cierto tiempo.⁵⁵ En todo caso, las salidas deben de reconocerse y también el peso del cansancio, probablemente inevitable en una lucha de tantos años en un contexto tan adverso, a la vez que tienen que ponderarse con el crecimiento de las nuevas generaciones nacidas de familias zapatistas.

Una cuestión distinta es la migración. A partir del año 2000, la migración hacia Estados Unidos, que hasta ese momento era casi inexistente en Chiapas, se volvió un fenómeno masivo. Los zapatistas no quedaron inmunes al “sueño americano” que se difundía entre la juventud de las comunidades indígenas. Al argumento de la necesidad económica, se añadía el deseo de experimentar otra forma de vida. En un primer momento, los responsables zapatistas consideraron que migrar representaba una traición al proyecto colectivo; posteriormente, asumieron una postura más flexible, considerando la migración como una experiencia temporal que, por razones prácticas, implicaba suspender la pertenencia a la organización, con la posibilidad de reincorporarse una vez de regreso. Ahora, quizá por un mejor conocimiento de los riesgos del viaje, de las condiciones de trabajo y de vida de los indocumentados (sin hablar de los discursos de odio lanzados desde el poder estadounidense), parece que la migración hacia el vecino del Norte ya no es tan atractiva. En cambio, la migración de corta duración, desde unas semanas hasta unos dos o tres meses al año, hacia los centros turísticos de la península de Yucatán parece ser una opción para

⁵⁵ *Justicia autónoma*, pp. 315-318.

quienes enfrentan dificultades económicas, sobre todo entre los jóvenes que no tienen tierras suficientes. En todo caso, este problema se sigue analizando en sus consecuencias y alcances.⁵⁶

Hay que volver ahora a las dificultades en la autonomía misma, en especial en el ejercicio del *mandar obedeciendo*. Ya mencionamos el riesgo de tomar decisiones incorrectas o insuficientemente consensuadas, o también que se vuelva a crear una separación entre quienes asumen funciones de gobierno y los demás miembros de las comunidades. Al mismo tiempo que afirma “siempre con el pueblo hay que estar pegaditos”, un ex integrante de una Junta de Buen Gobierno reconoce que la situación inversa puede ocurrir: en lugar de estar “pegados”, gobierno y pueblo pueden llegar a *separarse*.⁵⁷ Un caso particularmente grave se dio en el municipio autónomo de San Andrés Sak’amch’en de los Pobres, uno de los primeros en constituirse, en 1995. Es el único concejo autónomo que pudo instalarse en lo que era la sede de la presidencia municipal oficial, en el centro de la cabecera. En este contexto particular, el concejo autónomo aceptó colaborar con las autoridades constitucionales en la remodelación del zócalo. El costo resultó desproporcionado y, sobre todo, desvinculado de las necesidades reales de los pueblos.⁵⁸ El error fue denunciado, los responsables fueron revocados y el concejo de San Andrés quedó castigado durante varios años, sin poder recibir apoyos para el municipio. Si bien se trata de un caso excepcional, invita a reflexionar lo grave que pueden ser los errores cometidos en la autonomía.

⁵⁶ Una actitud crítica respecto de la migración fue expresada por la joven zapatista Selena durante el seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”. Compara a los jóvenes no zapatistas, que califica de “pobres-pobres”, con los zapatistas: “son pobres como nosotros, pero son pobres de pensar porque salen de sus pueblos y cuando regresan ya traen otras malas ideas, y otras costumbres de vivir [...] pero en cambio, nosotros como zapatistas, somos pobres pero ricos de pensar, ¿por qué? Porque aunque ponemos los zapatos y la ropa, los celulares, no cambiamos nuestra idea ni nuestra costumbre de vivir, porque a nosotros como jóvenes zapatistas no nos importa cómo estemos vestidos, o cómo sean nuestras cosas que usamos, lo importante es que los trabajos que hacemos es para el bien del pueblo, que es lo que queremos nosotros como zapatistas” (*Pensamiento crítico*, pp. 125-126).

⁵⁷ *Gobierno autónomo I*, p. 51.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 31-32.

Contra ellos no existen garantías absolutas. No lo son ni la concepción de los cargos como servicio a la colectividad, ni la existencia de mecanismos de consulta de las comunidades, ni la colegialidad de los concejos y las juntas, ni las interacciones entre las diversas instancias autónomas, ni las comisiones de vigilancia. La concentración de la capacidad de impulsar y de proponer entre las manos de quienes reciben cargos temporales y revocables, incluso en donde debe imperar el *mandar obedeciendo*, siempre implica el riesgo de que quienes asumen estos cargos se alejen de las aspiraciones reales de los pueblos. Ningún sistema de (auto)gobierno puede considerarse ajeno a este potencial peligro. Por ello, es necesario saber identificarlo, para elaborar mecanismos que permitan luchar en contra de este riesgo.

Otra dimensión a considerar es la relación entre la construcción civil de la autonomía y la estructura político-militar del EZLN. En 2003, cuando se crearon las Juntas de Buen Gobierno, se indicó con toda claridad que los gobiernos autónomos son instancias civiles separadas de la estructura organizativa del EZLN, razón por la cual ni los mandos militares ni los miembros del CCRI pueden ejercer cargos en las instancias autónomas.⁵⁹ Si bien esto se ha cumplido, el Subcomandante Marcos no dudó en criticar, al comunicar el informe del primer año de actividad de las Juntas de Buen Gobierno, las intervenciones abusivas del Comité Clandestino Revolucionario Indígena en los asuntos de la autonomía: “el acompañamiento se convierte a veces en dirección, el consejo en orden... y el apoyo en estorbo [...]. El hecho de que el EZLN sea una organización política-militar y clandestina contamina todavía procesos que deben y tienen que ser democráticos. En algunas Juntas y Caracoles se ha presentado el fenómeno de que comandantes del CCRI toman decisiones que no les competen y meten en problemas a la junta. El *mandar obedeciendo* es una tendencia que continúa topando con las paredes que nosotros mismos levantamos”.⁶⁰ Se

⁵⁹ *La treceava estela* (julio de 2003) explica, a propósito de la formación de los municipios autónomos, que se “desprenden” de la estructura político-militar del EZLN; la misma lógica se repite a una escala mayor con la creación de las Juntas de Buen Gobierno (<enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-quinta-parte-una-historia>).

⁶⁰ *Leer un video*, parte 2: Dos fallas (agosto de 2004), <enlacezapatista.ezln.org.mx/2004/08/21/leer-un-video-segunda-parte-dos-fallas>.

ha ido trabajando para corregir esta situación y evitar actitudes impositivas, y el balance que presenta la Sexta Declaración de la Selva Lacandona es menos severo (“la dirección del EZLN ya no se metió a dar órdenes”, pero “acompañó y apoyó”). Diez años después, la situación se ha transformado notablemente,⁶¹ y los cuadernos de la Escuelita mencionan y asumen la presencia activa del CCRI *al lado* de las juntas: “son los que nos orientan. No quiere decir que mandan. Nada más nos apoyan”.⁶² Esto no significa una subordinación de las Juntas de Buen Gobierno a la dirección política del EZLN, pero tampoco permite minimizar el papel de los comandantes. No resulta difícil imaginar su importancia, si se toma en cuenta la autoridad moral de los miembros del CCRI, así como su experiencia y el seguimiento que han podido dar, a lo largo de los años, a muchas situaciones.

Por tanto, es importante identificar las dos estructuras que han ido sosteniendo los avances de la experiencia zapatista: por un lado, la organización civil de la autonomía y, por el otro, el EZLN como organización político-militar. El fortalecimiento progresivo de la autonomía, sobre todo a partir de 2003, ha implicado un proceso de restitución del poder anteriormente concentrado en las instancias de dirección del EZLN hacia las bases de apoyo zapatistas y sus instancias de autogobierno. Dicho proceso sigue en curso y no ha terminado, y si bien está clara su orientación general, no puede estar exento de ciertas tensiones. Además, si la autonomía se basa en los principios del *mandar obedeciendo* y busca la más amplia participación posible en la elaboración de las decisiones, nunca ha sido ocultado el carácter claramente vertical del EZLN como organización. Por ejemplo, la Sexta Declaración de la Selva Lacandona reconoce que “la parte político-militar del EZLN no es democrática, porque es un ejército”. Por tanto, la construcción de la autonomía zapatista ha implicado una articulación entre

⁶¹ “Hace dos décadas el EZLN era organización, referente y mando de las comunidades indígenas. Hoy son ellas quienes mandan y nosotros, nosotras, quienes obedecemos. Antes las dirigimos y ordenamos, ahora nuestro trabajo es ver cómo apoyamos sus decisiones. Antes íbamos delante, marcando el rumbo y el destino. Hoy vamos detrás de nuestros pueblos, no pocas veces corriendo detrás de ellos para alcanzarlos” (Subcomandante Galeano, “Lecciones de Geografía y Calendarios Globalizados”, 14 de abril de 2017, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/04/14/lecciones-de-geografia-y-calendarios-globalizados/>).

⁶² *Gobierno autónomo I*, p. 15.

una estructura vertical y una forma de organización más horizontal.⁶³ Asimismo, el cambio de equilibrio entre el EZLN como organización político-militar y la organización civil de la autonomía implica un paso progresivo de la verticalidad de la cadena de mando hacia formas más democráticas. No es fácil romper con prácticas y actitudes moldeadas por una larga formación impregnada por lo militar.⁶⁴ La construcción de la autonomía ha permitido enormes avances en este sentido. Pero ahí se sigue ubicando uno de sus mayores desafíos, pues implica un proceso de reeducación colectiva, de democratización interna y de lucha en contra de todas las formas de autoritarismo. Se trata de que se difunda, en todos los ámbitos, la capacidad de “opinar, estudiar, analizar, proponer, discutir y decidir” de manera realmente colectiva y sin imposiciones.⁶⁵ Se puede suponer que las nuevas generaciones zapatistas, que no han experimentado la preparación de la guerra y se han formado en la autonomía, están bien capacitadas para seguir llevando a cabo este proceso y superar los obstáculos, con tal de lograr, en todos los espacios de la autonomía, que todos y todas puedan sentir plenamente que actúan por sus propias decisiones.

A pesar de grandes dificultades, los avances de la autonomía son extraordinarios. Demuestran que es posible empezar a construir desde ahora una realidad distinta a la que se impone bajo el imperio del capitalismo y el Estado. La

⁶³ En *La treceava estela*, parte V: Una historia, el Subcomandante Marcos indica a propósito del crecimiento del EZLN en los ochenta: “la estructura militar del EZLN ‘contaminaba’ de alguna forma una tradición de democracia y autogobierno. El EZLN era, por así decirlo, uno de los elementos antidemocráticos en una relación de democracia directa comunitaria” (*Pensamiento crítico*, pp. 125-126).

⁶⁴ A propósito de la relación entre lo civil y lo militar, la Sexta Declaración reconoce: “se dice fácil, pero en la práctica cuesta mucho, porque son muchos años, primero de la preparación de la guerra y ya luego mero de la guerra, y se va haciendo costumbre de lo político-militar”.

⁶⁵ “Apuntes de las bases de apoyo del EZLN para su participación en la compartición”, *Rebeldía zapatista*, 3, septiembre de 2014, p. 21. El documento aclara: “esto de los seis puntos [mencionados en la cita] es acabar a los liderazgos individuales en todos los niveles. Nosotros en esto nos estamos re-organizándonos y re-educándonos”, y esto “todo el tiempo, todos los días y a todas horas”.

autonomía zapatista abre una brecha en donde se pueden respirar bocanadas de oxígeno, en medio de la tormenta que sumerge al planeta entero. Al mismo tiempo, los zapatistas tienen una clara conciencia de los límites de lo que han construido. Saben que la autonomía es incompleta y muy frágil, por encontrarse en medio de la presión que el sistema capitalista ejerce ante cualquier intento de liberarse de sus garras. Insisten en que no se puede avanzar en la construcción de la autonomía sin una capacidad de resistencia, para hacer frente a los ataques de todo tipo. De hecho, la autonomía zapatista no hubiera sido posible sin el levantamiento armado del 1 de enero de 1994 y el espacio territorial y político que éste ha permitido abrir. También, recordemos que la autonomía, a pesar de construirse de manera civil, sigue siendo respaldada por la capacidad de auto-defensa del EZLN (como pudo constatarse después del asesinato del maestro Galeano, en mayo de 2014, cuando la Junta de Buen Gobierno de La Realidad suspendió sus actividades e hizo un llamado al propio EZLN para que asumiera la responsabilidad de la situación). Por ello, los zapatistas insisten en que construir y resistir son dos dimensiones inseparables del proceso de autonomía.⁶⁶ Es estéril resistir sin construir, pero sería ingenuo pensar que se pueda construir otra realidad sin tener que defenderla contra los ataques sistémicos.

La autonomía implica experimentar formas de autogobierno, en una lógica de dispersión de las tareas políticas y con modalidades de delegación que buscan evitar el riesgo de disociación entre gobernantes y gobernados. Implica también que las tareas de gobierno recuperen proporciones infinitamente menores y características radicalmente diferentes de lo que significa gobernar en el mundo capitalista. De hecho, lo que se llama “gobierno” en la autonomía zapatista es un conjunto de tareas de una tremenda modestia que son absolutamente ajenas a los arcanos de las estructuras administrativas y la gubernamentalidad moderna, entendida como gestión de las poblaciones. Un observador perspicaz pudo describir la actividad de las Juntas de Buen Gobierno de la siguiente manera: “toda la farsa de los misterios y de las pretensiones del Estado fue suprimida

⁶⁶ “Es la resistencia lo que permite construir la autonomía. Si no hay resistencia, no se permitirá seguir construyendo la autonomía”, explicaciones de mi *votán* en la Escuelita (en “La Escuelita zapatista”, *op. cit.*).

por las juntas, formadas esencialmente por simples campesinos [...] que realizan sus tareas públicamente, simplemente, bajo las circunstancias más difíciles y complicadas, a la luz del día, sin pretensiones de infalibilidad, sin esconderse detrás de los fastos ministeriales y sin avergonzarse de confesar sus errores y tampoco de corregirlos. Ellos transforman las funciones públicas en funciones reales de las comunidades, en lugar de que sean atributos ocultos de una casta especializada”. En realidad, se trata aquí de la descripción que Marx hizo de la Comuna de París en 1871, descripción que, salvo unas pocas palabras (solamente reemplacé “Comuna” por “juntas” y “trabajadores” por “campesinos” o “comunidades”), se adecúa perfectamente a la sencillez con la que las instancias autónomas zapatistas realizan sus tareas.⁶⁷

Por otra parte, en nada se habría avanzado si el hecho de autogobernarse consistiera en hacer lo mismo que lo que otros hacían anteriormente en nuestro lugar. Aplicado en el mundo de la mercancía, el autogobierno no sería más que una forma de autoimposición de las normas de la Economía. De ninguna manera se trata de experimentar un autogobierno para administrar la actual situación del mundo o intentar sobrellevar las dificultades de un sistema planetario cuyo productivismo compulsivo nos arrastra hacia una devastación cada vez más generalizada. El autogobierno sólo puede tener una impronta emancipadora si moviliza la potencia colectiva en un esfuerzo que permita desplegar formas de vida liberadas de la destrucción capitalista. Por tanto, es importante aclarar que la autonomía zapatista es a la vez la invención de una práctica de autogobierno popular y el despliegue de *formas de vida autodeterminadas*. La autonomía consiste en hacer *por* sí mismos, pero también *desde* sí mismos, a partir de las formas de vida que se sienten como propias.

En esto consiste esa “chiquita libertad”, a la vez humilde y extraordinaria, que es la autonomía zapatista, según la expresión del Subcomandante

⁶⁷ Borradores de *La guerra civil en Francia*, citados por Teodor Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra, 2012, pp. 112-113 (versión en inglés: *Late Marx and the Russian Road*, New York, Monthly Review Press, 1983, <<http://digamo.free.fr/shanin83.pdf>>).

“La autonomía es la vida propia del pueblo”

Moisés.⁶⁸ Al final de la Escuelita, cuyo curso de primer nivel tenía como título “La libertad según las zapatistas”, uno de los maestros nos preguntó: “Y ustedes, ¿se sienten libres?”.⁶⁹ Para los zapatistas, la respuesta está clara,⁷⁰ para nosotros, no tanto... Podría pensarse que en el ejercicio de esta libertad, es decir, en el hecho de actuar colectivamente para hacer crecer en plenitud una manera de vivir que se siente como propia, se encuentra buena parte de la energía subjetiva y la serena determinación necesarias para trazar día a día el difícil camino del devenir autónomo.⁷¹

Por ello, puede entenderse que, para las y los zapatistas, la autonomía no se limita a una sola dimensión, trátase de las instancias de gobierno o de la organización productiva, sino que involucra todos los aspectos de la vida. Bien pueden decir que “la autonomía es la posibilidad de una nueva vida” o también que “la autonomía es la vida propia del pueblo”.⁷² Estas nuevas maneras de vivir y de sentir implican también nuevas subjetividades; y éstas se manifiestan con una fuerza particular en las jóvenes generaciones zapatistas, en su espíritu de lucha y su energía transformadora, que son algunos de los mayores logros de la autonomía al mismo tiempo que su mejor promesa.

⁶⁸ “Estamos en nuestra chiquita libertad”, en el Seminario “Los muros del Capital” (12 de abril de 2017), <enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/04/12/palabras-del-subcomandante-insurgente-mois-es-miercoles-12-de-abril-de-2017>.

⁶⁹ Cideci-Unitierra, agosto de 2013.

⁷⁰ En palabras de las bases de apoyo zapatistas: “Es nuestro camino, son nuestros pasos. Es nuestra libertad que hemos conquistado y nadie nos la ha regalado. No se la debemos a nadie. Es nuestra historia que hacemos todos los días, a todas horas, en todas partes” (“Apuntes de las bases de apoyo del EZLN para su participación en la compartición”, *Rebeldía zapatista*, 3, septiembre de 2014, p. 26).

⁷¹ En el homenaje al maestro Galeano (mayo de 2014), el Subcomandante Marcos afirmó: “hay miles de compañeras y compañeros como él en las comunidades indígenas zapatistas, con el mismo empeño, idéntico compromiso, igual claridad y un único destino: la libertad” (<enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra>).

⁷² La primera expresión es utilizada por bases de apoyo del municipio autónomo 17 de Noviembre, en la zona de Morelia (citado en M. Mora, *Kuxlejal Politics*, introducción). La segunda parece más difundida entre los pueblos zapatistas y fue utilizada en la obra de teatro “La muerte y la vida”, presentada por bases de apoyo de la zona de La Realidad en el Festival Comparte 2018 (Caracol de Morelia, 9 de agosto).

CAPÍTULO 2

“PODEMOS GOBERNARNOS NOSOTROS MISMOS”

UNA POLÍTICA MUY OTRA, ABAJO Y A LA IZQUIERDA

Las y los zapatistas no sólo han desplegado una experiencia de autonomía radical en los territorios rebeldes de Chiapas, también han contribuido a elaborar una concepción muy otra de la política. Ésta empezó a encontrar su rostro propio con la afirmación del rechazo a la toma del poder, para luego ampliarse a una crítica generalizada de la “política de arriba”, la del Estado y sus instituciones, la de los partidos y los calendarios electorales, pero también la de las vanguardias revolucionarias que pretendían guiar las masas hacia su salvación. Frente a la política clásica que piensa desde arriba, las propuestas zapatistas buscan dar cuerpo a una “política de abajo”, alejada del Estado y de las lógicas basadas en la hegemonía. La política de abajo parte de la dignidad compartida de quienes luchan y buscan recuperar su capacidad de autoorganización, fuera de los marcos institucionales establecidos.

Esta potencia colectiva de hacer por sí mismo es la que permite dar paso a la construcción de espacios autónomos, cuando acumula suficiente fuerza como para abrirlos y defenderlos. Por tanto, habrá que volver, en este capítulo, a reflexionar sobre la autonomía como expresión de la política otra que los y las zapatistas plantean y practican: una política de abajo que lucha por construir otros mundos, alejándose de la forma-Estado y las lógicas de la hegemonía.

Alejarse de la política de arriba

¿No tomar el poder?

Una de las afirmaciones zapatistas que más sorprendieron y generaron debates es el reiterado rechazo a la toma del poder. Ya el 2 de febrero de 1994, el Subcomandante Marcos se pregunta cuál es el objetivo del levantamiento: “¿La toma del poder? No, apenas algo más difícil: un mundo nuevo”.¹ Posteriormente, en mayo de 1996, la convocatoria al Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo llama a “construir una nueva cultura política. Esta cultura política puede surgir de una nueva forma de ver el poder. No se trata de tomar el poder, sino de revolucionar su relación con quienes lo ejercen y con quienes lo padecen”. El mismo año, afirmaba de manera un poco diferente la necesidad de crear algo nuevo en lugar de conquistar lo existente: “No es necesario conquistar el mundo. Basta con que lo hagamos nuevo. Nosotros. Ahora”. En otras ocasiones, lo que se contrapone a la toma del poder es la organización de la sociedad: el EZLN tiene como objetivo “la construcción de una práctica política que no busque la toma del poder sino la organización de la sociedad”, principio que también asume el Frente Zapatista de Liberación Nacional al definirse como una “fuerza política que no aspire a la toma del poder. Una fuerza que no sea un partido político. Una fuerza política que pueda organizar las demandas y propuestas de los ciudadanos [...] Una fuerza política que no luche por la toma del poder político sino por la democracia de que el que mande, mande obedeciendo”.² En lugar de conquistar espacios y puestos en las estructuras del poder, se busca una mayor capacidad de organización de la sociedad para que logre obligar los gobernantes a que le obedezcan.

¹ DC 1, p. 125 (2 de febrero de 1994). Sigüientes citas: DC 3, p. 258 (mayo de 1996) y 128 (30 de enero de 1996).

² *A la sociedad civil*, 30 de agosto de 1996; DC 3, p. 371 y *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, 1 de enero de 1996; DC 3, pp. 87-88.

Constantemente reafirmado hasta ahora,³ el rechazo a la toma del poder es lo que ha inclinado la palabra zapatista hacia el vocabulario de la rebeldía más que de la revolución. En una entrevista con Julio Scherer, al llegar la Marcha del Color de la Tierra a la Ciudad de México, en marzo de 2001, el Subcomandante Marcos explica que los zapatistas se definen como “rebeldes sociales” y no como “revolucionarios”:

Nosotros nos ubicamos más como un rebelde que quiere cambios sociales. Quiero decir, la definición como el revolucionario clásico no nos queda [...] Porque un revolucionario se plantea fundamentalmente transformar las cosas desde arriba, no desde abajo, a diferencia del rebelde social. El revolucionario se plantea: vamos a hacer un movimiento de rebeldía, tomo el poder y desde arriba transformo las cosas. Y el rebelde social no. El rebelde social va planteando demandas y desde abajo va transformando sin tener que plantearse el problema del poder.⁴

Un año más tarde, retoma una idea similar al oponer el revolucionario, obsesionado con sentarse en la silla del poder, con el rebelde, que sólo busca encontrar otros rebeldes y lima las patas de dicha silla para que nadie se siente en ella (una clara alusión al episodio de Villa y Zapata tomándose la foto en Palacio Nacional, en diciembre de 1914):

El Revolucionario (así con mayúsculas) [...] se pasa la vida hasta que llega frente a la silla del Poder, tumba de un tiro al que esté sentado en ella, se sienta con el ceño fruncido, como si estuviera estreñado, y dice y se dice: “la Historia (así, con mayúsculas), se ha cumplido. Todo, absolutamente todo, adquiere sentido. Yo estoy en La Silla (así, con mayúsculas) y soy la culminación de los tiempos” [...]. El rebelde (así, con minúsculas), en cambio, cuando mira una silla común y

³ Por ejemplo: “el EZLN no lucha por tomar el poder” (*Una historia para tratar de entender*, 17 de octubre de 2016, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/17/una-historia-para-tratar-de-entender>).

⁴ DC 5, pp. 351-352.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

corriente, la analiza detenidamente, después va y acerca otra silla, y otra y otra, y, en poco tiempo, eso ya parece una tertulia porque han llegado más rebeldes (así, con minúsculas) y empiezan a pulular el café, el tabaco y la palabra [...]. Sólo hay una variación, cuando el rebelde topa con la Silla del Poder (así, con mayúsculas), la mira detenidamente, la analiza, pero en lugar de sentarse va por una lima de esas para las uñas y, con heroica paciencia, le va limando las patas hasta que, a su entender, quedan tan frágiles que se rompan cuando alguien se sienta, cosa que ocurre casi inmediatamente.⁵

Dicha insistencia en la rebeldía más que en la revolución resulta constante en la experiencia zapatista, desde el nombre de los *municipios autónomos rebeldes zapatistas* hasta el “Festival mundial de las rebeldías y las resistencias”, entre muchos otros ejemplos (puede notarse que, en el binomio rebeldía/resistencia, la primera palabra se refiere al “no” de lo que se rechaza y la segunda al “sí” de lo que se va construyendo⁶). De momento, es necesario insistir sobre todo en que el término descartado (revolución) es el que tiene que ver con la toma del poder.

Los debates sobre la postura zapatista relativa al poder fueron, en buena medida, polarizados por la recepción del libro de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*.⁷ Dicha formulación no ha sido utilizada, tal cual, por el EZLN, aunque podamos encontrar una expresión cercana pero invertida, en

⁵ *Carta a Ángel Luis Lara*, 12 de octubre de 2002, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2002/10/12/a-angel-luis-lara-alias-el-ruso-sobre-la-inauguracion-del-aguascalientes-en-madrid>.

⁶ “Juntos sabemos que en nuestras rebeldías están nuestros ‘NO’ a las políticas de destrucción que hace el capitalismo en todo el mundo. Y conocemos que en nuestras resistencias están las semillas del mundo que queremos”, agosto de 2014, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/08/16/invitacion-al-festival-mundial-de-las-resistencias-y-las-rebeldias>. También: “Nosotros seguimos caminando con dos pies: la rebeldía y la resistencia, el no y el sí, el no al sistema y el sí a nuestra autonomía, que quiere decir que tenemos que construir nuestro propio camino hacia la vida”, 300, *segunda parte* (agosto de 2018), <enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte>. Sobre el uso de estas nociones, remito a mi contribución “Resistencia, rebelión, insurrección”, en Pablo González Casanova (dir.), *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, UNAM, 2013, <conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/487trabajo.pdf>.

⁷ *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El sentido de la revolución hoy*, Buenos Aires-Puebla, Herramienta-BUAP, 2002.

la cual el Subcomandante Marcos afirma que los zapatistas buscan “no repetir la fórmula de que para cambiar al mundo es necesario tomar el poder”. Sobre todo, es necesario aclarar que lo que expone este libro no es la teoría del zapatismo, como algunos creyeron o fingieron creer, sino que, como es obvio, propone la conceptualización que Holloway elabora a partir de su propia lectura del zapatismo. No quisiera adentrarme aquí en el análisis ni del libro de Holloway ni del debate que provocó. Sólo mencionaré la importante distinción entre *poder sobre* y *poder hacer* (que duplica la del *poder* y la *potencia*): el primero implica una relación de *dominación*, mientras el segundo se refiere a la *capacidad*, individual o colectiva, de actuar y crear. Esto permite descartar el argumento según el cual renunciar a la toma del poder implicaría condenarse a la impotencia. Holloway afirma que es impropio cambiar el mundo a través de la formación de otro *poder sobre* (lo que llevaría, incluso en el caso de un contrapoder opuesto al actual, a consolidar nuevas relaciones de dominación); más bien, debería intentarse la vía de un antipoder, lo cual supone eliminar cualquier tipo de relación de dominación, para así liberar la potencia colectiva de hacer. Frente a estas propuestas, no han faltado quienes reiteraron la absoluta necesidad del Estado como instrumento de transformación social, mientras otros rechazaron la noción de antipoder para reivindicar la formación de un contrapoder.⁸

Es probable que el carácter relativamente abstracto del debate haya generado más confusión que claridad. De hecho, al hablar de “el poder”, seguimos sin saber a qué nos referimos exactamente. Quizá podrían identificarse, en la cuestión del poder, dos dimensiones precisas a las que se refiere la palabra zapatista. En primer lugar, cuando el EZLN rechaza la toma del poder, no significa que deserte el campo de lo político ni que renuncie a cualquier tipo de elaboración política: solamente indica que da la espalda al *poder del Estado*. Por esto, las propuestas zapatistas se orientan hacia la elaboración de una política otra, que deje de centrarse en el Estado. En segundo lugar, el problema del poder puede referirse a la manera de organizarse en la lucha. Al respecto, la historia del EZLN puede verse como un caminar que se aleja progresivamente de una manera de

⁸ Sobre este debate, véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

pensar y actuar “desde arriba”, para asumir otra que construye “desde abajo”. “El cambio en la posición del EZLN respecto al problema del poder” fue explicado de la siguiente manera por el Subcomandante Marcos:

Esta definición frente al problema del poder es la que va a marcar de manera más honda la huella en el camino zapatista. Nosotros nos habíamos dado cuenta –y en el nosotros que digo, ya van incluidas las comunidades, no sólo el primer grupo–, nos habíamos dado cuenta que las soluciones, como todo en este mundo, se construyen desde abajo hacia arriba. Y toda nuestra propuesta anterior, y toda la propuesta de la izquierda ortodoxa, hasta entonces, era al revés, era: desde arriba se solucionan las cosas para abajo.⁹

Por ello, más que la cuestión de “el poder” en sí, aquí nos importa entender las concepciones zapatistas relativas, por un lado, al Estado y, por el otro, a las modalidades organizativas de la lucha. Además, parece que la oposición entre antipoder y contrapoder no ayudó mucho a entender las posturas zapatistas. Como veremos más adelante, éstas rechazan la existencia de cualquier tipo de “arriba” a costa de quienes están “abajo” –lo que parece implicar alejarse de cualquier forma de *poder sobre*–. Sin embargo, recurrir a las nociones de “antipoder” o de “antipolítica” para dar cuenta de la experiencia zapatista tiene el riesgo de una percepción demasiado idealizada de la misma, pues de ninguna manera su caminar concreto estuvo exento de verticalidad, en especial en la parte militar del zapatismo, pero también en la construcción de la autonomía.

Es importante enfatizar que las posiciones zapatistas respecto del poder pueden entenderse como una crítica de su propia tradición política (la que, en el texto citado más arriba, viene identificada como “la izquierda ortodoxa” de la que provenían los primeros miembros del EZLN). En cuanto a la centralidad

⁹ *Plática con los miembros de la caravana que llegaron a La Garrucha*, 2 de agosto de 2008, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2008/08/02/platica-del-sci-marcos-y-el-tte-coronel-i-moises-con-los-miembros-de-la-caravana-que-llegaron-al-caracol-de-la-garrucha>. Aclara también: “nuestro planteamiento sigue siendo el mismo: no buscamos la toma del poder, pensamos que las cosas se construyen desde abajo”.

del poder de Estado, esa izquierda tenía como modelo fundador a la revolución rusa de octubre de 1917 (sintetizada en la insurrección que permitió a los dirigentes bolcheviques hacerse del poder de Estado). Que la crítica zapatista apunte a dicha concepción, compartida por todas las izquierdas marxistas-leninistas del mundo, aparece claramente en la siguiente formulación del rechazo a la toma del poder: “pensamos que había que replantear el problema del poder, no repetir la fórmula de que para cambiar al mundo es necesario tomar el poder, y ya en el poder, entonces sí lo vamos a organizar como mejor le conviene al mundo, es decir, como mejor me conviene a mí que estoy en el poder”.¹⁰

El esquema revolucionario que aquí se presenta como un “modelo de dos tiempos” es denunciado como una ilusión, pues la transformación social que justifica la conquista del poder no ocurre y, en su lugar, prevalece la lógica propia del aparato de Estado que busca su propia reproducción. Aquí, la crítica zapatista se reencuentra con la de Marx, cuando calificó al Estado como un “monstruoso aborto de la sociedad” que impide “la auténtica vida social del pueblo”.¹¹ Afirmar que el pueblo insurrecto “no puede limitarse en tomar posesión de la máquina del Estado existente y servirse de ella para sus propios fines”, sino que debe de “destruir el poder de Estado” e instaurar un régimen de “autonomía local” que pueda “devolver al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento”¹² resulta aún más pertinente ahora, cuando sabemos a qué trágicos resultados la obsesión por el poder de Estado ha llevado los esfuerzos revolucionarios del siglo XX. Por ello, a partir de la crítica de su propia tradición política, los zapatistas llegaron a descartar la

¹⁰ *Participación del subcomandante Marcos en la mesa 1 del Encuentro intercontinental*, 30 de julio de 1996; DC 3, p. 323.

¹¹ “La Comuna no fue una revolución contra una forma cualquiera de poder de Estado, legítimista, constitucional, republicana o imperial. Fue una revolución contra el Estado como tal, contra este monstruoso aborto de la sociedad, fue la resurrección de la auténtica vida social del pueblo, realizada por el pueblo” (borrador de *La guerra civil en Francia*, citado por Maximilien Rubel, “Marx, teórico del anarquismo”, en *Marx sin mito*, Barcelona, Octaedro, 2003). El énfasis es mío.

¹² *La guerra civil en Francia*, Madrid, 1970.

perspectiva de la toma del poder de Estado, entendido como instrumento indispensable de la transformación social.

Otra dimensión de la cuestión del poder se refiere a la organización de la lucha. El rechazo zapatista a las formas organizativas que imponen soluciones desde arriba se concentra en la crítica de las vanguardias. Esto también es parte de la crítica que el EZLN hace de su propia tradición política. Ya el 20 de enero de 1994, afirman los zapatistas: “no pretendemos ser la vanguardia histórica, una, única y verdadera”.¹³ Posteriormente, es constante el rechazo a ser vanguardia, identificando en ésta la certidumbre de detener la verdad, a partir de la cual se pretende guiar y dirigir a todos los demás (tal como lo hicieron los partidos que se erigieron en dueños exclusivos de la esencia revolucionaria del proletariado). Por ejemplo, en el momento de la “muerte” de Marcos (mayo de 2014), se insiste en que el caminar zapatista ha permitido un relevo “del vanguardismo revolucionario al mandar obedeciendo; de la toma del Poder de Arriba a la creación del poder de abajo; de la política profesional a la política cotidiana; de los líderes a los pueblos”.¹⁴ Al mencionar, a la vez, entre los rasgos que la dinámica de autotransformación zapatista ha permitido superar, el vanguardismo, la toma del poder de Estado y la idea de una política diseñada por profesionales y líderes, quedan identificados varios de los pilares de la política revolucionaria clásica de la que proviene el EZLN. De este modelo, cuya crisis terminó en colapso con el derrumbe del bloque soviético, le tocó al EZLN distanciarse para inventar, a través de interacciones imprevistas, nuevos planteamientos.

Incluso la opción de descartar el vocabulario de la revolución en provecho del de la rebelión (y la rebeldía) resulta ser parte del mismo proceso. De hecho, el término “revolución” había quedado vaciado de contenido esperanzador por las experiencias históricas que lo asociaron con un Partido constituido en vanguardia y el ejercicio del poder de Estado, para terminar en una perversión criminal. Por tanto, una crítica de esta tradición política era indispensable para

¹³ DC 1, p. 103.

¹⁴ *Entre la luz y la sombra*, 2014, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra>.

poder avanzar de nuevo. Es lo que hizo el EZLN, al insistir en el rechazo de la toma del poder de Estado, de las lógicas vanguardistas y, en síntesis, de una política que pretende construir “desde arriba”. También tuvo que renunciar al predominio de la palabra revolución, sin que eso significara abandonar todo horizonte de emancipación.

¿Qué hacer (con el Estado)?

Ahora, es preciso intentar entender los análisis que el EZLN propone del Estado. Como veremos en el siguiente capítulo, la identificación del neoliberalismo como IV Guerra Mundial pone en el centro de la reflexión la subordinación de los Estados nacionales frente a las fuerzas económicas transnacionales, lo cual implica no su desaparición física, sino la negación de su soberanía. Este planteamiento ha sido constante, pero con una importante inflexión. Inicialmente, la postura zapatista parecía acercarse a la que siguió siendo dominante en el movimiento altermundialista y que pretende restaurar el Estado como escudo frente al mercado. En 1996, el Subcomandante Marcos indicaba que “los zapatistas piensan que, en México (ojo: en México) la recuperación y defensa de la soberanía nacional es parte de una revolución antineoliberal [...] piensan que es necesaria la defensa del Estado Nacional frente a la globalización”.¹⁵ Esto no implicaba plantearse la conquista del poder de Estado, ni tampoco podría reducirse a una mera defensa del Estado Nación. Aquí, es necesario observar una doble articulación. Por un lado, afirmaciones como ésta se juntan con el llamado a construir una “internacional de la esperanza” y a asumir la dignidad como una “patria sin nacionalidad que [...] se burla de fronteras, aduanas y guerras”.¹⁶ Por el otro, la defensa de la soberanía nacional se combina con el abandono de la lucha por el poder de Estado y con la afirmación de la preeminencia

¹⁵ *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*, agosto de 1996; DC 4, pp. 47-72.

¹⁶ *Primera Declaración de La Realidad por la humanidad y contra el neoliberalismo*, 30 de enero de 1996; DC 3, p. 126.

de la sociedad en busca de su autoorganización. En ese momento, el EZLN reivindica el Estado contra la globalización neoliberal, pero también la sociedad contra el Estado y la movilización de la multitud por encima de las fronteras nacionales.

En cualquier caso, en los años posteriores, se fue esbozando una visión notablemente diferente. En 2001, el Subcomandante Marcos relacionó la tesis zapatista de no buscar el poder con la siguiente afirmación: “sabemos que el lugar del poder desde ahora resulta vacío”, pues “el centro del poder ya no está en los Estados nacionales”, por lo que “de nada sirve conquistar el poder”.¹⁷ Ahora, el rechazo a la conquista del poder de Estado no es tanto por su nocividad, sino por su inutilidad. No es por el riesgo de un exceso en el uso del poder, sino por la impotencia de unas instituciones estructuralmente subordinadas al mercado. Los *Siete pensamientos en mayo de 2003* consolidan lo que anunciaba esta breve mención.¹⁸ El diagnóstico del Estado nacional se hace más sombrío que nunca: en el campo de batalla de la IV Guerra Mundial, “yace ya, agonizando y esperando la llegada de auxilio”. También se señala su “desgaste actual (casi hasta la desaparición)” y se insiste en que la clase política nacional destruyó las bases del Estado nacional, por lo que “acudir a [ella] como ‘aliada’ en la lucha de resistencia es un buen ejercicio... de nostalgia”. Finalmente, “el Estado nacional tiende a dejar de existir”, mientras “su holograma permanece alimentado por los dogmas que luchan por llenar el vacío no sólo producido por la globalización, también remarcado por ella” (incluso el Estado nacional hegemónico, Estados Unidos, “existe sólo en la televisión” y la bandera que, en ese entonces, ondea en Iraq es un holograma). “Un holograma, eso es el Estado Nación en las metrópolis”, es decir, sigue aparentando vigor, pero no es más que una imagen vacía. Con esto, queda claro que los planteamientos zapatistas descartan cualquier intención de reanimar al moribundo. Incluso se esboza una desmitificación del viejo Estado nacional: si bien la capacidad de decisión de la clase política permitía una visión de conjunto a mediano plazo y cierta autonomía

¹⁷ Ignacio Ramonet, *Marcos. La dignité rebelle*, París, Galilée, 2001, pp. 65-66.

¹⁸ Publicado en *Rebeldía*, 7, mayo de 2003, pp. 3-14 (al igual que las siguientes citas).

frente al poder económico, también se buscaba hacer más fuerte a éste y “las dictaduras militares representaban el verdadero rostro de la modernidad: un rostro animal, sediento de sangre”. Frente al hecho consumado de la desaparición de los Estados nacionales, cualquier forma de nostalgia resulta ilusoria. Mejor asumir que en la lucha contra el capitalismo neoliberal, la defensa o la restauración del Estado nacional no representa una opción viable.

Ahora bien, si los Estados nacionales son lugares vacíos, ¿en dónde radica el verdadero poder? La respuesta zapatista es la siguiente:

Llamamos “sociedad del Poder” al colectivo de dirección que ha desplazado a la clase política de la toma de decisiones fundamentales. Se trata de un grupo que no sólo detenta el poder económico y no sólo en una nación. Mas que aglutinada orgánicamente [...], la “sociedad del Poder” se conforma por compartir objetivos y métodos comunes. Aún en proceso de formación y consolidación, la “sociedad del Poder” trata de llenar el vacío por los Estados Naciones y sus clases políticas. La “sociedad del Poder” controla organismos financieros (y, por ende, países enteros), medios de comunicación, corporaciones industriales y comerciales, centros educativos, ejércitos y policías públicos y privados. La “sociedad del Poder” desea un Estado Mundial con un gobierno Supranacional, pero no trabaja en su construcción.¹⁹

El verdadero poder ha dejado de ser político para ubicarse en la economía. Quienes integran ese colectivo de dirección son los actores dominantes del mundo empresarial y financiero, si bien también ocupan funciones en los organismos internacionales, así como en las fuerzas de seguridad y el ámbito educativo. Y quizá podría añadirse que algunos gobernantes de países claves pertenecen también a la “sociedad del Poder”, con más razón si se toma en cuenta que, en tiempos neoliberales, la separación entre sector privado y cargos públicos es cada vez más permeable. La sociedad del Poder incluye con toda evidencia a quienes controlan el capital de las 150 corporaciones transnacionales que concentran

¹⁹ *Siete pensamientos*, p. 6.

alrededor de la mitad de la economía mundial, a los cuales habría que añadir un puñado de altos funcionarios y “expertos” empleados alternativamente en estas empresas, en organismos internacionales y en gobiernos nacionales. Sobre todo, la sociedad del Poder no constituye una instancia orgánica ni menos unificada. Al mismo tiempo que comparten valores e intereses comunes, sus integrantes se enfrentan en una dura competencia por el control de los recursos y los mercados. Por ello, el Subcomandante Marcos aclara que la sociedad del Poder no alcanza a conformar un gobierno supranacional, por lo que cualquier idea de un Estado mundial no es más que una quimera.²⁰ En ese sentido, la dirección que la sociedad del Poder imprime al mundo deriva de los objetivos de clase que comparte, pero también es la resultante de los intereses divergentes que coexisten en su seno y que contribuyen al actual caos mundial.

Regresemos ahora al Estado, identificado como “lugar vacío”, “holograma” o también como “cadáver”. Esta última es la caracterización que usa el Subcomandante Marcos en su intercambio epistolar con Luis Villoro, en 2011. Ahí, insiste en lo “imposible” que es “salvar o regenerar los escombros del Estado Nacional”, por la simple razón de que “están destruidas las bases de ese Estado”.²¹ Vemos que el diagnóstico se ha hecho cada vez más radical; y sin embargo, durante el seminario *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, en mayo de 2015, las preguntas se abren nuevamente: “el Estado Nación, es decir, el Estado tal y como lo conocíamos, ¿ha permanecido intocado en la guerra del sistema? ¿O estamos frente a un holograma, una imagen de lo que fue, una figura de cartón piedra donde distintos personajes ponen el rostro para la foto de temporada? ¿O ni una cosa ni la otra: el Estado Nacional ya no es lo que

²⁰ Afirmar que la sociedad del poder no trabaja en la constitución de un Estado mundial implica un claro distanciamiento respecto de la tesis del Imperio promovida en los mismos años por Michael Hardt y Antonio Negri (*Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002). Para ellos, el Imperio implica un nuevo régimen de soberanía que integra los Estados nacionales en una estructura supranacional, con la producción de un derecho soberano supranacional y, sobre todo, con una fuerza política que tenga la autoridad para regular el mercado mundial, el sistema monetario internacional y el uso de la fuerza militar.

²¹ *Ética y política*, carta segunda.

era, pero mantiene alguna resistencia frente a los poderes supranacionales?”²² En ese momento, el EZLN expresa una duda en cuanto a sus análisis anteriores; abre la posibilidad de modificarlas nuevamente, subrayando que “hay que tener cuidado de la evidencias” y que “la clarificación del Estado es necesaria y urgente”.

Al respecto, pueden aportarse algunos elementos de reflexión. Las evoluciones del papel del Estado en tiempos neoliberales pueden resumirse de la siguiente manera:²³ deslegitimación (la ideología neoliberal atribuye al intervencionismo del Estado todos los males que pretende corregir); adelgazamiento (reducción de su participación directa en el sector productivo mediante las privatizaciones; contracción del gasto social que era parte del llamado Estado benefactor); colonización del Estado mismo por las lógicas económicas (el sector público, desde la educación y la salud hasta la administración, se gestiona como una empresa); y, sobre todo, subordinación al capital transnacional (por tres razones principales: el poder de las empresas transnacionales, la desregulación de los mercados financieros y la libre movilidad del capital; el endeudamiento público que transforma los Estados en deudores dependientes de los mercados y las agencias calificadoras). Esta situación obliga a los Estados a alinear sus políticas con lo que los actores económicos dominantes consideran conveniente, lo que significa efectivamente que han sido despojados de lo esencial de su

²² *Pensamiento crítico*, pp. 309-310.

²³ El papel del Estado en el neoliberalismo no es homogéneo y habría que distinguir tres etapas diferentes: a) en sus inicios, sobre todo a principios de los ochenta, los Estados nacionales (y sus clases políticas) implementaron las decisiones que dieron paso a la reconfiguración neoliberal del capitalismo (liberalización de los mercados financieros, endeudamiento público, privatizaciones, etc.), creando ellos mismos las condiciones de la destrucción de su soberanía; b) a finales de los ochenta y en la siguiente década, se dio una breve “edad de oro” del neoliberalismo durante la cual, una vez creadas las condiciones de su auge, el Estado pudo reducir sus intervenciones en el campo económico; b) el crack del 2000 y la crisis de 2007-2009 evidenciaron que sólo los Estados pudieron evitar un contagio de la crisis mediante descomunales planes de apoyo a las empresas y los bancos, recordando que el Estado siempre ha sido el garante en última instancia del libre mercado. Esto orienta hacia cierta recuperación del intervencionismo de los Estados, sin que por eso se pueda hablar del fin del neoliberalismo; simplemente podría tratarse de una inflexión adentro de la fase neoliberal del capitalismo.

soberanía, justificando la metáfora del holograma. Al mismo tiempo, afirmar que el Estado Nación haya desaparecido podría implicar ciertos inconvenientes. Más bien, habría que reconocer que los Estados nacionales siguen jugando un papel determinante en el (des)orden mundial, en primer lugar para asegurar el creciente sometimiento de los territorios y las poblaciones al dominio de la economía, por lo que son actores determinantes de la mercantilización del mundo. También es indispensable su papel en términos de control social, no solamente a través de la fuerza represiva (que no ha dejado de incrementarse) sino mediante varias modalidades de disciplinamiento, desde la educación y las mitologías nacionales, aún activas, hasta las distracciones e ilusiones que el sistema electoral, a pesar de la crisis avanzada de las democracias representativas, logra recrear periódicamente en millones de personas.

En síntesis, a la cuestión de saber si el Estado se desvanece o bien conserva un papel significativo y algo de fuerza propia, habría que dar una respuesta bifacética. Por un lado, mientras respeta las lógicas dominantes de la economía, el Estado tiene un papel decisivo para moldear territorios y poblaciones, es decir, sigue siendo un actor de primer orden del capitalismo globalizado. Por el otro, apenas trata de alejarse de la ortodoxia compartida por las fuerzas económicas, su posición estructuralmente subordinada se manifiesta de inmediato, de tal modo que tiene que doblegarse (por el chantaje a las deslocalizaciones productivas, la huida de capitales y el alza de las tasas de interés, que vuelve insostenible el peso del endeudamiento). Es decir, para las lógicas de dominación capitalista, el Estado no es un lugar vacío, sino un engranaje sistémico muy importante. Pero, en una perspectiva antisistémica, sí es un lugar vacío, desde el cual resulta, más que nunca, imposible construir una transformación que rompa con las lógicas capitalistas, o tan sólo intente controlarlas.

Finalmente, después de algunas inflexiones iniciales, la palabra-pensamiento zapatista con respecto al Estado resulta de una extrema claridad.²⁴ En primer

²⁴ Un posible punto de debate tiene que ver con la relación entre Estado y nación, pues si bien el EZLN renuncia a considerar la defensa del Estado como pertinente para la lucha anticapitalista, mantiene una referencia positiva a la nación, que se trata de rescatar de su destrucción en curso (recordemos que la lucha por la liberación nacional, herencia de las perspectivas antiimperialistas,

lugar, las experiencias del siglo XX han demostrado que, lejos de ser instrumento de la transformación revolucionaria, el Estado la obstaculizó de manera sistemática. En segundo lugar, hoy en día, la transnacionalización del capitalismo neoliberal ha transformado el Estado en un lugar vacío: sólo puede tener un papel activo en la medida en que responde a los intereses económicos dominantes, mientras que poderosos mecanismos de subordinación impiden que, desde ahí, se emprendan acciones antisistémicas, para controlar o encauzar las fuerzas del capital. Por tanto, creer que desde el Estado se podría luchar en contra de los efectos más nocivos de la globalización capitalista no es más que un ejercicio de nostalgia. Y ni siquiera es posible regresar a la forma anterior del capitalismo keynesiano, en la cual la intervención del Estado, en términos de inversiones y gasto social, compensaba los límites de la iniciativa privada. Para los subcomandantes Galeano y Moisés, el “intento de volver al sistema de antes”, al “Estado de bienestar”, al “Estado benefactor de *Keynes*” no es sino un “salto imposible hacia atrás”.²⁵ Imposible, porque el abandono de las políticas keynesianas no ha sido el fruto de una mera elección ideológica, sino la expresión de una necesidad estructural vinculada con la crisis de la valorización del capital, la baja de la tasa de ganancia y las nuevas condiciones de la competencia mundial.²⁶ Creer que se podría revertir el proceso y volver al keynesianismo y el Estado benefactor de la misma manera que éstos fueron abandonados para pasar a la fase neoliberal del capitalismo es ignorar las determinaciones estructurales de la misma. La conclusión es clara: no es a través del Estado como podemos protegernos del impacto destructivo del capitalismo, y menos construir otro mundo. Desde una

está inscrita en el nombre mismo del EZLN). Cabría preguntarse si no resulta imposible dicha disociación entre Estado y nación, cuando históricamente han ido de la mano (siendo la *construcción* de la nación y su imaginario un elemento determinante para la imposición del poder del Estado) o bien si puede elaborarse otra idea de la nación, entendida desde los múltiples *abajos* que la habitan, y que no necesariamente se traduzca en la forma Estado (como lo sugiere el Subcomandante Marcos, por ejemplo, en su entrevista con J. Scherer; DC 5, p. 342).

²⁵ 300 (agosto de 2018), <enlace Zapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte>.

²⁶ Véase Ernst Lohoff y Norbert Trenkle, *La grande dévalorisation. Pourquoi la spéculation et la dette de l'État ne sont pas les causes de la crise*, París, Post-Editions, 2014 (edición alemana, 2012).

perspectiva anticapitalista, caminar por la vía del Estado es, actualmente, a la vez imposible e indeseable.²⁷ La política otra que se trata de construir sólo puede ser una política sin el Estado.

En este contexto, resulta significativo que, en los años recientes, la palabra zapatista se haya referido a la tradición anarquista, lo que antes no ocurría. En *Ética y política*, el Subcomandante Marcos saluda “el heroico esfuerzo de colectivos anarquistas y libertarios por sustraerse de la lógica del mercado capitalista” y rinde un marcado homenaje al pensamiento de Tomás Segovia, citando amplios párrafos de sus escritos en donde señala la incompatibilidad entre, por un lado, la izquierda y el pueblo y, por el otro, el poder (“la izquierda es ante todo el otro del poder”; “ ‘el pueblo’ [...] es por definición lo que no está en el poder, el otro del poder [...] No es posible una visión en la que el goce del Poder sea el goce del ‘pueblo’ ”).²⁸ Unos años más tarde, en un texto mencionado durante el seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, el Subcomandante Marcos también declara su “admiración por el pensamiento anarquista”, al mismo tiempo que precisa: “es claro que no somos anarquistas, pero sus planteamientos son de los que provocan y alientan, los que hacen pensar. Y créeme que el pensamiento crítico ortodoxo, por llamarlo de alguna forma, tiene mucho que aprender en ese aspecto, pero no sólo en eso, del pensamiento anarquista. Por ponerte un ejemplo, la crítica al Estado como tal es algo que en el pensamiento anarquista lleva ya mucho camino andado”.²⁹ Es evidente que el EZLN no procede de una filiación anarquista, sino de una tradición marxista-leninista que su trayectoria llevó a someter a una profunda revisión. Por eso mismo, es aún más significativo que sus posiciones en varios aspectos, en especial en lo que se refiere a las formas de organización y a la crítica del

²⁷ Bien puede compartirse lo siguiente: “por lo que luchamos es que el Estado pase a ser parte del museo de la prehistoria de la humanidad”, para que en el futuro se pueda decir “ese monstruo nos dominaba, nos subordinaba y nos asustaba de día y de noche [...] hasta que un día decidimos que ya era hora de decir ¡Basta! Y lo pusimos en orden y lo desaparecimos” (Sergio Rodríguez Lascano, *La crisis del poder y nosotr@s*, México, Ediciones Rebeldía, 2010, p. 76).

²⁸ *Ética y política*, cuarta carta.

²⁹ *Pensamiento crítico*, p. 194.

Estado *como tal*, tengan fuertes afinidades con las del pensamiento libertario. Y bien puede considerarse como un logro importante de la experiencia zapatista el haber creado el espacio teórico y práctico de una convergencia entre tradiciones marxistas y libertarias, y así haber evidenciado que el actual fortalecimiento de las luchas anticapitalistas implica superar esta histórica división.

El abajo versus el arriba

En la palabra zapatista, las oposiciones que se analizan aquí se sintetizan en la dualidad del abajo y el arriba. Dicho planteamiento ha sido constante, incluso desde antes del levantamiento del 1 de enero de 1994, cuando se anunciaba el choque de dos vientos, el de arriba y el de abajo, así como la tormenta que de ello iba a resultar.³⁰ En la entrevista con J. Scherer, esta dualidad coincide con la oposición entre el rebelde y el revolucionario, el cual busca “transformar las cosas desde arriba, no desde abajo”. A partir de 2005, dicha dualidad se hace aún más importante, pues la Sexta Declaración de la Selva Lacandona define su lucha en contraposición con la política de arriba, la del Estado y los partidos. En particular, asume el “no a hacer acuerdos arriba para imponer abajo [...]; no a buscar regalitos, posiciones, ventajas, puestos públicos, del Poder o de quien aspira a él, sino a ir más lejos de los calendarios electorales; no a tratar de resolver desde arriba los problemas de nuestra Nación, sino a construir DESDE ABAJO Y POR ABAJO una alternativa a la destrucción neoliberal, una alternativa de izquierda para México”. A partir de ese entonces, situarse *abajo y a la izquierda* ha constituido uno de los rasgos esenciales de la Otra Campaña y las demás iniciativas que han surgido a raíz de la Sexta Declaración.

³⁰ *Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*, 1992; DC 1, pp. 49-66. También: “De arriba sólo vendrán guerras y catástrofes. De abajo nacerá la paz con democracia, libertad, justicia y dignidad”, *Sobre bombas, bomberos y bombillas* (noviembre de 1998); DC 4, p. 258, así como *México 1998. Arriba y abajo: máscaras y silencios* (julio de 1998); DC 4, pp. 196-221.

Quizá pueda advertirse una doble dimensión en la dualidad del arriba y el abajo. En *Ellos y Nosotros*, texto que actualiza la Sexta Declaración y sustituye la Otra Campaña con “la Sexta”, la oposición entre el abajo y el arriba se identifica como un eje fundamental de la mirada zapatista:

Los zapatistas, las zapatistas sabemos que esta gran línea que hemos trazado sobre la geografía del mundo no es nada clásica. Que esto del “arriba” y el “abajo” molesta, incomoda e irrita. [...] Las diferencias son perseguidas, arrinconadas, ignoradas, despreciadas, reprimidas, despojadas y explotadas, sí. Pero nosotros, nosotras vemos una diferencia más grande que atraviesa esas diferencias: el arriba y el abajo, los que tienen y los que no tienen. Y vemos que esa gran diferencia tiene algo sustancial: el arriba está arriba sobre lo de abajo; el que tiene posee porque despoja a los que no tienen. Siempre según nosotros, esto del arriba y el abajo determina nuestras miradas, nuestras palabras, nuestros oídos, nuestro pasos, nuestros dolores y nuestras luchas.³¹

Aquí, la oposición entre arriba y abajo se refiere esencialmente a la desigualdad económica y social, a la diferencia de clase entre quienes lo tienen todo y quienes no tienen nada. Lo mismo puede observarse cuando el Subcomandante Moisés define la “compartición” entre pueblos originarios, organizada en La Realidad en agosto de 2014, como un encuentro entre los de abajo, es decir, entre “las y los pobres trabajadores(as) explotadas del campo y la ciudad”, que durante siglos han padecido injusticia, miseria, desigualdad, mientras arriba han estado los terratenientes y se encuentra ahora “el sistema capitalista”.³² Se trata en estas palabras de un abajo social, pobre y dolido. Sin embargo, el mismo documento deja percibir otro sentido, al insistir en que se trató de un encuentro entre “las bases de los pueblos”, no de “representantes” o de “líderes”, lo que se refiere no tanto a una diferencia económica sino de poder. Además, el Subcomandante Moisés insiste en que arriba se ubican los partidos políticos:

³¹ *Ellos y Nosotros*, parte V: La Sexta.

³² “Editorial: Más allá de la compartición”, *Rebeldía zapatista*, 3, septiembre de 2014, pp. 1-2.

“nuestras espaldas ya está hecha escalera sólo para que ahí suben los políticos al poder, trillada las tienen ya nuestras espaldas por tanto subir y bajar en el poder esos mafiosos”. El arriba que se construye a costa de los de abajo no es sólo el del dinero sino también el del poder.

En este sentido, la oposición del arriba y el abajo es también una oposición entre dos concepciones de la política (que se sobrepone a la oposición de la izquierda y la derecha, para darle su sentido verdadero). En “la política de arriba”, están la lucha por el poder del Estado, el hacerse espacios en sus instituciones, los partidos y los calendarios electorales.³³ En la política de abajo, se sabe que no hay nada que buscar en las oficinas del Estado, nada que esperar de los partidos y las rutinas electorales. Dicha oposición puede apreciarse, una vez más, en la afirmación de que “quienes van a permanecer serán quienes entendieron que las soluciones no vienen de arriba, sino que se construyen abajo; quienes no apostaron ni apuestan a las ilusiones que vende una clase política que tiene tiempo que apesta como un cadáver; quienes no siguieron el calendario de arriba ni adecuaron su geografía a ese calendario convirtiendo un movimiento social en una lista de números de credenciales del IFE; quienes frente a la guerra no se quedaron inmóviles, esperando el nuevo espectáculo malabarista de la clase política en la carpa circense electoral, sino que construyeron una alternativa social, no individual, de libertad, justicia, trabajo y paz”.³⁴ Y también: “¿Cuándo van a entender que existen individuos, grupos, colectivos, organizaciones, movimientos, a quienes no nos interesa cambiar lo que está arriba ni renovar (es decir, reciclar) una clase política que no es más que un parásito? Nosotros no queremos cambiar de tiranos, de dueños, de amos o de salvadores supremos, sino no tener ninguno”. Para rematar la oposición, encontramos en *Ellos y Nosotros* la mención de un “ustedes” que sin ser parte de “ellos”, los verdaderos

³³ “Cuando se ve a la izquierda no hay que dirigir la mirada hacia arriba, sino hacia abajo. Lo de arriba es sólo una claudicación con curules y gobiernos, disfrazada de moderna sensatez” (Subcomandante Marcos, *Abajo a la izquierda*, febrero de 2005, <enlace Zapatista.ezln.org.mx/2005/02/28/abajo-a-la-izquierda>). La expresión “la política de arriba” se encuentra por ejemplo en *Ellos y Nosotros*, parte VII: L@s más pequeñ@s.

³⁴ *Ética y política*, primera carta (la siguiente cita en la carta segunda).

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

mandones, son quienes se supeditan al “espectáculo de la política de arriba”. El contraste entre “ustedes” y “nosotros” no puede ser más claro:

Ustedes miran arriba, nosotros abajo. Ustedes miran cómo se acomodan, nosotros cómo servimos. Ustedes miran cómo dirigir, nosotros como acompañar. Ustedes miran cuánto se gana, nosotros cuánto se pierde. Ustedes miran lo que es, nosotros lo que puede ser. Ustedes miran números, nosotros personas [...] Ustedes hablan, nosotros escuchamos [...] Ustedes miran los muchos, nosotros los pocos. Ustedes miran muros infranqueables, nosotros grietas. Ustedes miran posibilidades, nosotros lo que es imposible sólo hasta la víspera. Ustedes buscan espejos, nosotros cristales. Ustedes y nosotros no somos lo mismo.³⁵

Por tanto, podemos ver que existen dos dimensiones de la dualidad entre arriba y abajo, una que es más de clase y otra más política. Las dos se sobreponen en buena medida, en primer lugar porque los dos arribas, la sociedad del Poder (el poder del dinero) y la clase política (el poder del Estado), están estrechamente unidos, si no es que se fusionan en buena medida. En segundo lugar, porque el camino de la política de abajo se construye principalmente entre el pueblo humilde y lucha por afuera de las instituciones del Estado. Sin embargo, los dos significados de la dualidad del arriba y abajo no necesariamente coinciden, en particular porque quienes se ubican en el abajo social bien pueden elegir el camino de la política de arriba.

Es necesario identificar las dos dimensiones de la dualidad arriba/abajo y ver también que ésta puede asumir un sentido más global. Puede implicar una crítica de todas las formas de dominación –incluso las que se reproducen en el seno de las luchas antisistémicas y hasta en el mismo EZLN (tal como lo evidencia la Sexta Declaración al afirmar que “no está bien eso de que está arriba lo militar y abajo lo democrático”, es decir, lo comunitario). Y si se lucha en contra del arriba, es precisamente para acabar con todas las formas de

³⁵ *Ellos y Nosotros*, parte VI: Las miradas.

dominación: “si para salvar a la humanidad y la maltrecha casa en que habita, alguien se tiene que ir, deben ser, tienen que ser los de arriba. Y no nos referimos a desterrar a las personas de arriba. Hablamos de destruir las relaciones sociales que posibilitan que alguien esté arriba a costa de que alguien esté abajo”.³⁶ Tenemos aquí el significado más amplio del *arriba*: se refiere a cualquier relación en la que alguien esté arriba a costa de que otros u otras estén abajo. Es decir, una relación de dominación, como lo son también las relaciones patriarcales entre hombres y mujeres. Esto obliga a aclarar lo siguiente: cuando se reivindica el abajo, obviamente no se trata de ubicarse abajo para estar por debajo de quienes están arriba –lo que implicaría una forma de autohumillación y una legitimación del poder de quienes están arriba–. Mientras el arriba no puede existir sino a costa del abajo, cuando se reivindica el abajo, se trata de un abajo que no acepta ninguna dominación. Se trata de un abajo para que no haya ningún arriba. Plantear una política del abajo es luchar para que desaparezca la dualidad del arriba y del abajo. Es luchar por un mundo “sin arriba ni abajo”.³⁷

Una aclaración más. A contrapelo de los valores dominantes, la palabra zapatista se identifica con lo pequeño, lo insignificante, lo despreciado. Lo que no se mira ni se ve. En un texto titulado *Abajo a la izquierda* en donde ironiza sobre

³⁶ *Ellos y Nosotros*, parte V. La relación entre el arriba y el abajo se sintetiza en el “Mandón”, figura del poder en todas sus dimensiones, desde las más míticas hasta sus encarnaciones en el capital y el Estado. Por ejemplo: “entonces los dioses más primeros les explicaron que iba a llegar el tiempo en que el Mandón iba a querer dominar todo el mundo y esclavizar todo lo que el mundo tenía, que iba a destruir y a matar. Que mucha y grande era la fuerza del Mandón y que en el mundo no iba a haber entonces una fuerza igual. Que la única forma de resistir y de luchar contra el Mandón era siendo muchos y diferentes, para que así el Mandón no agarra el modo de uno nomás y los derrota a todos” (*Digna rabia*, séptimo viento). Véase también, *Ellos y Nosotros*, parte VI: Las miradas, así como *Pensamiento crítico*, pp. 28 y 347.

³⁷ “Busquemos en cualquier rincón del planeta y encontrémonos, de igual a igual, sin arriba ni abajo, sin mando ni obediencia, con las mujeres desafiando al destino de decoración utilitaria; con los jóvenes resistiendo el conformismo y la resignación; con los otros amores que reclaman contra la anormalidad con la que se les cataloga y clasifica; con los obreros y campesinos resistiendo a las cuatro ruedas de dientes afilados del capitalismo, y con los indígenas que guardianes son de la tierra, la madre, la vida” (*De la política, sus finales y sus principios*, 11 de junio de 2007, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/06/12/de-la-politica-sus-finales-y-sus-principios>).

“las transmisiones del Sistema Zapatista de Televisión Intergaláctica”, el Subcomandante Marcos menciona que “al contrario del lema deportivo olímpico de ‘más fuerte, más rápido, más alto’, en nuestros deportes y olimpiadas zapatonas enarbolamos el de ‘más débil, más lento, más bajo’ ”.³⁸ De esta manera, se busca revertir la mentalidad competitiva y *cuantitativista* que predomina en el mundo capitalista y se inserta la política del *abajo a la izquierda* en una ética de lo pequeño y lo humilde. Lo que para los valores dominantes se considera débil o insignificante es el abajo que aquí se reivindica. En este abajo, están las mujeres, aunque el texto aclara lo que hay que pensar de su supuesta debilidad. En este abajo, están los indígenas, “l@s más pequeñ@s”.³⁹ En este abajo, están los niños y las niñas que la política clásica ignora y que en la mirada zapatista tienen su lugar.⁴⁰ En este abajo, están los escarabajos, como Don Durito, que las botas de los insurgentes bien podían haber aplastado sin siquiera darse cuenta. Son todos los *abajos* que la palabra zapatista mira para visibilizar su dignidad ignorada. Pero, una vez más, la palabra zapatista no reivindica lo pequeño para mantenerlo abajo de cualquier arriba, aplastado o sometido a los más fuertes. Tampoco se pretende elogiar lo humilde para que se humille frente a lo grande, frente a quienes están arriba. La ética zapatista de lo pequeño y lo humilde nunca lleva a someterse al poderoso, sino más bien a enfrentarlo. Sólo busca hacer visible lo que la mirada que mira arriba no alcanza a ver, y es el camino para evitar que nadie, incluso –o sobre todo– entre quienes luchan *abajo y a la izquierda*, pueda ubicarse por encima de otros u otras. Si de humildad se trata, no aplica con quienes pretenden estar arriba, sino solamente entre iguales. Es decir, abajo.

³⁸ *Abajo a la izquierda*, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/02/28/abajo-a-la-izquierda>.

³⁹ *Ellos y Nosotros*, parte VII: L@s más pequeñ@s.

⁴⁰ “Abajo está el niño, sí. Sabiéndolo mirar, podremos asomarnos al mañana” (*Palabras del Subcomandante Marcos en la UNAM*, 21 de marzo de 2001; DC 5, p. 266).

La política de abajo: autoorganización y autogobierno

Después de identificar de qué se aleja (de la conquista del poder de Estado, tanto por la vía armada como por la electoral, de la clase política, los partidos, los calendarios electorales y las instituciones estatales), se trata ahora de analizar en qué consiste la otra política que plantean los y las zapatistas. Sus ejes son principalmente dos: la capacidad de autoorganización de la gente común y, en la medida en que ésta logre crecer, la construcción de espacios autónomos. También implica repensar la política con base en la ética y el reconocimiento de una dignidad compartida, de tal manera que deje de concebirse como una actividad separada y pueda reintegrarse en la cotidianidad de la vida.

Organizarse sin LA Organización

El caminar del EZLN en sus primeros años de vida pública no excluía ciertas formas de interlocución con el Estado y los partidos políticos. Se aceptó dialogar con el gobierno federal, primero en la catedral de San Cristóbal de Las Casas; luego, en San Andrés Sakamch'en de los pobres, para buscar, después de la firma de los acuerdos, que los poderes de la Federación los convirtieran en norma constitucional. En 1994, el EZLN apoyó la candidatura de Amado Avendaño y lo respaldó como gobernador en rebeldía de Chiapas, mientras a nivel nacional se hacía “un llamado al pueblo de México a participar en la lucha cívica electoral, no la única pero sí la inmediata, respondiendo al llamado de la Convención Nacional Democrática, votando en contra del sistema de partido de Estado”.⁴¹ Dicha opción, claramente relativizada, resultaba de las decisiones

⁴¹ *Comunicado asumiendo los resolutivos de la CND*, 18 de agosto de 1994; DC 2, p. 27. También aclara “su compromiso de no interferir en la realización de las elecciones dentro de los territorios rebeldes” (15 de agosto de 1994, pp. 25-26).

de la CND y debe de entenderse en un contexto en el cual la derrota del PRI podía considerarse como un objetivo pertinente para que pueda seguir avanzando la lucha zapatista. De cualquier manera, el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte de los tres poderes de la Federación aportó la contundente demostración de que nada debía de esperarse de la interlocución con el Estado, ni de la búsqueda de un reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas. Además, la traición de todos los partidos políticos y la posterior evolución de la política mexicana confirmaron la inutilidad de la lucha electoral y las alianzas en ese terreno.

Si bien los y las zapatistas han optado por no participar más en las elecciones, tampoco llamaron a la abstención. Más bien, la cuestión del voto terminó siendo para ellos indiferente. Tal como lo explicó el Subcomandante Moisés en 2015: “ni llamamos a votar, ni llamamos a no votar. No nos interesa. Es más, ni nos preocupa [...] Votes o no votes, organízate”.⁴² En esto, y no en el voto o la abstención, radica lo importante, que es el constante llamado a organizarse: “no nos cansamos de decir, organicéense, organicémonos, cada quien en su lugar”, para dar más fuerza a la política de abajo. Recordemos que la iniciativa de presentar la vocera del Concejo Indígena de Gobierno como candidata independiente en la elección presidencial de 2018 generó sorpresa y desconcierto, pues parecía transgredir la postura relativa a la política de arriba que había prevalecido durante muchos años. Sin embargo, después de las dudas iniciales, resultó claro que no se trataba de competir en lo electoral para obtener puestos de gobierno ni para contar votos. Lo que se buscaba era una ofensiva en el terreno del enemigo, para tratar de visibilizar, además de la situación de los pueblos indígenas, otro camino posible, en contraste con la descomposición de la política institucional: el camino de la política de abajo, el de la autoorganización y la autonomía.

Lo esencial se resume en una palabra: organizarse. Pero ¿de qué manera? He aquí una aparente paradoja. Si bien el mismo EZLN representa cierto tipo de tradición organizativa, nunca ha sido su propio modelo el que ha intentado

⁴² *Pensamiento crítico*, pp. 345-348 (al igual que la siguiente cita).

difundir. Después del levantamiento, nunca ha llamado a seguir el camino de la lucha armada. Desde los primeros meses de 1994, el Subcomandante Marcos explica que el objetivo de las fuerzas armadas zapatistas es “desaparecer”, pues son “soldados que son soldados para que un día ya nadie tenga que ser soldado”.⁴³ Concretamente, la consulta de 1995 puso a consideración de todos los mexicanos y las mexicanas la opción de que el EZLN desapareciera como organización militar. Y a pesar de que las condiciones no eran las adecuadas para que esto se realizara, tampoco retomó el camino de las armas. Al contrario, la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, al igual que las iniciativas posteriores, siguió insistiendo en “un movimiento civil y pacífico” (precisando incluso que “el EZLN seguirá en su pensamiento de no hacer ningún tipo de relación secreta con organizaciones político-militares nacionales o de otros países”). Esto no implica minimizar la importancia del levantamiento armado del 1 de enero de 1994, pues es lo que permitió existir y tener voz (en palabra de la Mayor Ana María, somos “la voz que se arma para hacerse oír”⁴⁴) y, sobre todo, abrir el espacio político a partir del cual pudo construirse la experiencia de la autonomía. Y si bien la trayectoria zapatista es un proceso que va de lo militar a la construcción civil, éste no ha podido cumplirse del todo. Y ha resultado necesario *mantenerse armados a pesar de no usar las armas*, para disuadir o limitar los ataques de todo tipo (militares, paramilitares o de organizaciones aliadas con el gobierno) en contra de las comunidades zapatistas.

Por ser una organización armada, el EZLN tiene una estructura vertical. Como ya se mencionó, la Sexta Declaración lo reconoce abiertamente: “no es democrática, pues es un ejército”. Por esta razón, no es el modelo que el EZLN llama a reproducir. Desde el 20 de enero de 1994, señala que el cambio que se busca “no será bajo una dirección única con una sola agrupación homogénea y un caudillo que la guíe”, pues el EZLN no pretende ni “aglutinar en torno a su

⁴³ *Carta al niño Miguel*, 6 de marzo de 1994; DC 1, pp. 191-193 (también llama a abandonar “el amor a la muerte y la fascinación por el martirio”). La Sexta Declaración de la Selva Lacandona también indica que “los zapatistas son soldados para que no haya soldados”.

⁴⁴ *Inauguración del Encuentro intercontinental*, 27 de julio de 1996; DC 3, p. 314.

proyecto y su camino a los mexicanos todos”, ni “ser la vanguardia histórica, una, única y verdadera”.⁴⁵ De igual manera, después de haber convocado la CND, el EZLN se niega a participar en su presidencia (“ésta es la convención de la búsqueda pacífica del cambio; no debe de manera alguna ser presidida por gente armada”⁴⁶), por lo que no sólo se pone a un lado (“no es nuestro tiempo, no es la hora de las armas; nos haremos a un lado, pero no nos vamos”), sino que proclama su subordinación a “las movilizaciones civiles y pacíficas (“a ellas nos subordinamos, incluso, hasta desaparecernos como alternativa”). Finalmente expresa: “no queremos ni podemos ocupar el lugar que algunos esperan que ocupemos, el lugar del que emanen todas las opiniones, todas las rutas, todas las respuestas, todas las verdades”, es decir, no buscamos “el dudoso honor de ser vanguardia histórica de las múltiples vanguardias que padecemos”. Evidentemente, se trata de distanciarse de las prácticas propias de la tradición política de la que el mismo EZLN procede y que se sintetizan en la noción de vanguardia.

En su entrevista con J. Scherer, el Subcomandante Marcos indica que el EZLN “empieza a construir un discurso incluyente sabiendo que detrás de la hegemonía está la trampa: la trampa de repetir la historia una y otra vez de que no es posible construir ni la homogeneidad ni la hegemonía sobre el otro”; por ello, “estamos marcando una ruptura fundamental respecto de lo que fue el siglo XX: la gran lucha de las hegemonías”.⁴⁷ Y unos años más tarde: “El EZLN es una organización que ha rehusado claramente a hegemonizar y homogeneizar en sus relaciones con otros grupos, colectivos, organizaciones, pueblos e individuos, incluso con otras realidades organizadas o no. Ni siquiera en el movimiento indígena, que es donde está nuestra fuerza e identidad primera, hemos aceptado el papel de vanguardia que represente a la totalidad del movimiento indígena en México [...] No es ni ha sido el objetivo del EZLN el crear

⁴⁵ Comunicados del 20 de enero de 1994; DC 1, pp. 95-99 y 102-104.

⁴⁶ *Discurso del Subcomandante Marcos ante la CND*, 8 de septiembre de 1994; DC 1, pp. 305-312 (al igual que las siguientes citas).

⁴⁷ DC 5, p. 343.

un movimiento bajo su hegemonía y homogeneizado con sus tiempos, modos y ni modos”⁴⁸.

Es necesario insistir en la casi identificación entre vanguardia y hegemonía, lo que resulta aún más claro en la Sexta Declaración: “las y los zapatistas, reiteramos nuestro rechazo a todo intento de hegemonía, es decir, a todo vanguardismo”⁴⁹. Se trata de un punto clave para diferenciar la política de abajo y la de arriba. En su concepción clásica, la política consiste en construir hegemonía para imponerse a los demás, tanto desde el poder del Estado como adentro de los partidos y las demás organizaciones. La otra política, que no tolera que ningún arriba se imponga sobre cualquier abajo, implica romper radicalmente con la lógica de la hegemonía.

Esta lógica se manifiesta también en lo que el EZLN identifica como el mito de la unidad –el cual resulta particularmente pernicioso, pues aparenta basarse en el sentido común (la unidad hace más fuerte), para imponer la hegemonía de algún líder o de algún grupo sobre otros. En *Ellos y Nosotros*, que define las características de la “Sexta”, se indica:

Todos ustedes conocen que nuestro pensamiento no es el de construir una gran organización con un centro rector, un mando centralizado, un jefe, sea individual o colegiado. Nuestro análisis del sistema dominante, de su funcionamiento, de sus fortalezas y debilidades, nos ha llevado a señalar que la unidad de acción puede darse si se respetan lo que nosotros llamamos “los modos” de cada quien. Y esto de “los modos” no es otra cosa que los conocimientos que cada uno de nosotros, individual o colectivo, tiene de su geografía y calendario. Es decir, de sus dolores y sus luchas. Nosotros estamos convencidos que todo intento de homogeneidad no es más que un intento fascista de dominación, así se oculte

⁴⁸ *Planeta Tierra*, parte V, pp. 231-232.

⁴⁹ Ese vínculo se reitera, por ejemplo, en 300, comunicado de agosto de 2018, que afirma la voluntad de enfrentar no solamente “cualquier capataz”, sino también “quienes detrás de sueños vanguardistas pretenden imponer su hegemonía y homogeneizarnos” (<enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/22/300-tercera-y-ultima-parte>).

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

en un lenguaje revolucionario, esotérico, religioso o similares. Cuando se habla de “unidad”, se omite señalar que esa “unidad” es bajo la jefatura del alguien o algo, individual o colectivo. En el falaz altar de la “unidad” no sólo se sacrifican las diferencias, también se esconde la supervivencia de todos los pequeños mundos de tiranías e injusticias que padecemos.⁵⁰

Obviamente, la voluntad expresada por el EZLN de romper con el modelo de la hegemonía no significa que se haya logrado en todo momento, lo que fue reconocido en las conclusiones del Festival Mundial de la Digna Rabia:

Permítanos contarles: el EZLN tuvo la tentación de la hegemonía y la homogeneidad. No sólo después del alzamiento, también antes. Hubo la tentación de imponer modos e identidades. De que el zapatismo fuera la única verdad. Y fueron los pueblos los que lo impidieron primero, y luego nos enseñaron que no es así, que no es por ahí. Que no podíamos suplir un dominio con otro y que debíamos convencer y no vencer a quienes eran y son como nosotros pero no son nosotros. Nos enseñaron que hay muchos mundos y que es posible y necesario el respeto mutuo. Y no nos referimos al respeto que se nos exige que tengamos frente a quienes nos agreden, sino a quienes tienen otros modos pero el mismo empeño de libertad, de justicia, de democracia. Y entonces lo que queremos decirles es que esta pluralidad tan la misma en la rabia, y tan diferente en sentirla, es el rumbo y el destino que nosotros queremos y les proponemos.⁵¹

A pesar de las dificultades, la política de abajo busca cómo organizarse sin hegemonía ni homogeneización. En primer lugar, implica organizarse sin líder y, más profundamente, sin que nadie pueda pretender ser más que otros u otras. Después de someter, durante muchos años, la figura de “Marcos” a una recurrente crítica, ésta se radicalizó en la nueva etapa de la lucha zapatista iniciada el 21 de diciembre de 2012 (ese día, todos los y las zapatistas que marcharon

⁵⁰ *Ellos y Nosotros*, parte V: La Sexta.

⁵¹ *Digna rabia*, séptimo viento.

subieron a los templetes para indicar que son “40 mil jefes y jefas”⁵²). El 24 de mayo de 2014, el ritual de la muerte de “Marcos” remarcó su relevo por un nuevo jefe militar y vocero, ahora indígena, el Subcomandante Moisés, y sobre todo simbolizó el relevo del jefe carismático por la fuerza colectiva de las comunidades, representada por el maestro Galeano. La conclusión del documento que anuncia la desaparición de “Marcos” es más que nítida: “es nuestra convicción y nuestra práctica que para rebelarse y luchar no son necesarios ni líderes ni caudillos ni mesías ni salvadores. Para luchar sólo se necesitan un poco de vergüenza, un tanto de dignidad y mucha organización”.⁵³

Organizarse sin hegemonía ni homogeneización implica también reconocer que existen, en los movimientos antisistémicos, diferentes maneras de ver y de actuar, caminos y modos distintos. Estas diferencias deben de aceptarse y respetarse, en lugar de pretender silenciarlas mediante la sumisión o la uniformización. En palabras del Subcomandante Marcos, en 2007, “el movimiento *antisistémico* que pretendemos levantar en México parte de esta premisa fundamental: tiene que ser con lo otro, con lo diferente que comparte dolores y esperanzas, que reconoce en el sistema capitalista al responsable de su situación de injusticia. Y esto, pensamos nosotros, nosotras, sólo es posible con el conocimiento mutuo que deviene en respeto”.⁵⁴ Por ello, el balance que en ese momento se hacía de la Otra Campaña resulta muy humilde: subraya que lo que se ha podido realizar no es otra cosa que “un pase de lista, una presentación donde cada quien dijo quién era, en dónde estaba, cómo veía el mundo y nuestro país, qué quería y cómo pensaba hacerlo”.⁵⁵ Un paso aparentemente pequeño, pero considerable, pues encontrarse y conocerse entre los diferentes que buscan luchar juntos es parte fundamental de una política que debe de aprender a *construir con las diferencias*.

⁵² *Ellos y Nosotros*, parte I: Las (sin)razones de arriba.

⁵³ *Entre la luz y la sombra* (24 de mayo de 2014), <enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>.

⁵⁴ *Planeta Tierra*, parte V, p. 232 (al igual que la siguiente cita).

⁵⁵ Un balance más amplio se encuentra en *Los Zapatistas y la Otra: los peatones de la historia* (<enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/09/17/ls-zapatistas-y-la-otra-los-peatones-de-la-historia-introduccion-y-primera-parte> y las siguientes partes).

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

Revertir el mito de la unidad implica ser capaces de concebir la heterogeneidad como una fuerza:

En la Sexta, las zapatistas, los zapatistas, reiteramos nuestro rechazo a todo intento de hegemonía, es decir, a todo vanguardismo, sea que nos toque en la delantera o que nos alineen, como a lo largo de estos siglos, en la retaguardia. Si con la Sexta buscamos a nuestros semejantes en dolores y luchas, sin importar los calendarios y las geografías que nos distancien, es porque sabemos bien que al Mandón no se le vence con un solo pensamiento, una sola fuerza, una sola directiva (por muy revolucionaria, consecuente, radical, ingeniosa, numerosa, poderosa y demás osas que esa directiva sea). Es enseñanza de nuestros muertos, que la diversidad y la diferencia no son debilidad para el abajo, sino fuerza para parir, sobre las cenizas del viejo, el mundo nuevo que queremos, que necesitamos, que merecemos. Sabemos bien que ese mundo no es sólo imaginado por nosotr@s. Pero en nuestro sueño, ese mundo no es uno, sino muchos, diferentes, diversos. Y es en su diversidad donde tiene su riqueza.⁵⁶

También se reitera que la “Sexta” (que reformula la Otra Campaña y la Zetzta Internacional al juntar perspectivas nacionales e internacionales) “es una convocatoria zapatista. Convocar no es unir. No pretendemos unir bajo una dirección, ni zapatista ni de cualquier otra filiación [...] El destino es el mismo, pero la diferencia, la heterogeneidad, la autonomía de los modos de caminar, son la riqueza de la Sexta, son su fuerza”.⁵⁷ Asimismo, en el verano de 2018, la propuesta de ampliar el Concejo Indígena de Gobierno para que deje de ser solamente indígena y sólo nacional fue formulada como la perspectiva de “un

⁵⁶ *Ellos y Nosotros*, parte VI: Las miradas.

⁵⁷ *Ellos y Nosotros*, parte V: La Sexta. Ya en la clausura del Encuentro Intercontinental de 1996 se hablaba de provocar “un eco que se convierte en muchas voces, en una red de voces que, frente a la sordera del poder, opte por hablarse ella misma sabiéndose una y muchas, conociéndose igual en su aspiración a escuchar y hacerse escuchar, reconociéndose diferente en las tonalidades y niveles de las voces que la forman” (DC 3, pp. 347-348).

concejo que no absorbe ni anule las diferencias, sino que las potencie en el andar con otros, otros y otras que tengamos el mismo empeño”.⁵⁸

Con toda evidencia, construir juntos con todas nuestras diferencias, en medio de la heterogeneidad, es mucho más difícil que actuar en la lógica de lo Uno. Surge la pregunta: ¿cómo hacer para que estas diferencias sean realmente una riqueza y no un factor de división o un obstáculo en el esfuerzo de organizarse colectivamente? *Ellos y Nosotros* sugiere muchas pistas al respecto. En primer lugar, es necesario fortalecer una ética del colectivo, lo que implica esforzarse por tomar distancia de las formas de subjetividad individualistas. De hecho, la propensión a hablar más que a escuchar, a afirmar más que a preguntar, junto con la convicción de la superioridad de su propio punto de vista y la impaciencia por hacerlo triunfar sobre todos los demás son actitudes que socavan los esfuerzos de los movimientos antisistémicos. A la inversa de esto, y para tratar de conciliar la construcción del nosotros con el respeto de las diferencias, *Ellos y Nosotros* insiste en la importancia de la mirada: “mirar es una forma de preguntar, decimos nosotros, nosotras las zapatistas”.⁵⁹ Mirar es suspender la tentación de las afirmaciones tajantes y definitivas. Mirar es dejar al otro el tiempo de hacer valer sus razones o sin razones, distintas a las nuestras. Es el espacio de un “tal vez”, de una *desabsolutización* de nuestras propias convicciones. En pocas palabras, es el espacio de una suspensión del juicio, para abrirse a las diferencias del otro (“es en el mirar donde el otro, la otra, lo otro aparece”). Es lo que permite aceptarlas como diferencias, es decir, como algo que no compartimos e incluso nos puede resultar desconcertante o irritante.⁶⁰ El arte de la escucha

⁵⁸ 300, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/22/300-tercera-y-ultima-parte>.

⁵⁹ *Ellos y Nosotros*, parte VI: Las miradas.

⁶⁰ Ejemplo de eso es la postura del EZLN frente a las actuaciones de Javier Sicilia en su relación con el poder ejecutivo, durante las movilizaciones del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, en 2011: “cierto que *todavía no entendemos* el por qué se dedican tanta energía y esfuerzos a la interlocución con una clase política que, desde hace tiempo, perdió toda voluntad de gobierno y no es más que una pandilla de facinerosos. Tal vez lo irán descubriendo por sí mismos. Nosotros no juzgamos y, por lo tanto, ni condenamos ni absolvemos. Tratamos de entender sus pasos y el anhelo que los anima” (*Ética y política*, carta tercera).

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

no es menos importante; por ello, el recorrido de la Otra Campaña se concibió como un espacio de escucha de quienes sufren y luchan en toda la geografía de México, paso indispensable para tejer una red de abajo –esto, en absoluto contraste con la política de arriba, la de los hombres políticos que multiplican discursos, hablan y prometen–. La política de abajo, la que renuncia a la hegemonía y busca construir el nosotros en medio de la heterogeneidad, no es viable sin el arte de la escucha.

Organizarse en la heterogeneidad implica también un ejercicio de *proporcionalidad*, una noción retomada de Ivan Illich a través de la mediación de Jean Robert, en ocasión del Festival Mundial de la Digna Rabia:

Los zapatistas, las zapatistas, no nos propusimos con la Sexta Declaración organizar y dirigir a todo México, mucho menos a todo el mundo. En ella nosotros decimos: aquí estamos, esto somos, esto queremos y así pensamos que hay que hacerlo. Y en ella reconocemos nuestros límites, nuestras posibilidades, nuestra proporcionalidad. [...] Decimos que cada quien tiene su espacio, su historia, su lucha, su sueño, su proporcionalidad. Y decimos que entonces echemos trato para luchar juntos por el todo y por lo de cada quien y cada cual. Por echar trato entre nuestras respectivas proporcionalidades y el país que resulte, el mundo que se logre esté formado por los sueños de todos y cada uno de los desposeídos.

[...] Vaya, nos preocupa que ese nuevo mundo no vaya a ser un clon del actual, o un transgénico o una fotocopia del que hoy nos horroriza y repudiamos. Nos preocupa, pues, que en ese mundo no haya democracia, ni justicia, ni libertad. Entonces les queremos decir, pedir, que no hagamos de nuestra fuerza una debilidad. El ser tantos y tan diferentes nos permitirá sobrevivir a la catástrofe que se avecina, y nos permitirá levantar algo nuevo. Les queremos decir, pedir, que eso nuevo sea también diferente.⁶¹

En su lectura zapatista, la proporcionalidad es una invitación a tomar conciencia de los límites de lo que somos y podemos hacer, una invitación a reconocer

⁶¹ *Digna rabia*, séptimo viento.

hasta dónde se extiende nuestro propio espacio y en dónde empieza el de los demás. Es una invitación a aceptar nuestra incompletud, para poder hacerles su lugar a los otros, otras y *otroas*. Encontramos aquí una de las condiciones para poder juntarnos como diferentes y tejer alianzas “entre nuestras respectivas proporcionalidades”. Para poder construir un nosotros heterogéneo, un nosotros que respete el “cada quien su modo” y en el cual ni siquiera los “yo” tengan que anularse, siempre y cuando sepan proporcionarse.

Finalmente, el constante llamado zapatista a organizarse implica el rechazo de dos opciones extremas. Por un lado, está “el mito de la unidad a toda costa”, en especial bajo la forma de la organización única y unificada, dueña de la verdad y matriz de la reproducción del poder de una vanguardia autoproclamada sobre unas masas supuestamente incapaces de liberarse por sí mismas. Pero del otro lado, se ubican otros aliados del poder, que son las rebeldías meramente individuales, “tan conmovedoramente inútiles”, según la expresión del Subcomandante Marcos.⁶² En el espacio que separa estas dos opciones, se ubica la posibilidad de construir una fuerza colectiva desde la no unidad, en una enorme heterogeneidad de concepciones, tradiciones y modos de hacer. Por supuesto, no significa que se tengan que aceptar todas las diferencias, todas las posturas y todos los modos. Hablamos aquí de una lucha anticapitalista que desecha el camino del Estado (dos de los principios básicos de la Sexta) y tampoco pueden tenerse por válidos los modos que no respetan las diferencias. Pero incluso en este perímetro, construir juntos en una heterogeneidad asumida resulta sumamente difícil. Implica una ética de lo colectivo, capaz de contrarrestar la hipertrofia de los egos, característica del individualismo competitivo de la modernidad. Implica un arte de la mirada y la escucha, capaz de suspender la tendencia a hablar y a juzgar desde certidumbres absolutas. Implica un sentido de la proporcionalidad necesario para delimitar sus propias posibilidades y respetar los espacios de los demás, así como para evitar sobredimensionar las diferencias con respecto a lo común de la lucha.

⁶² *Ellos y Nosotros*, parte I.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

Concretamente, se trata de organizarse en una multitud de colectivos y organizaciones de todo tipo, que asumen sus diferencias, pero buscan tejer vínculos, para aprender de otras experiencias, apoyarse mutuamente y construir juntos una fuerza antisistémica planetaria. Si nos fijamos en lo que los y las zapatistas han ido proponiendo desde 1996, con el llamado a crear “una red intercontinental de resistencia por la humanidad y contra el neoliberalismo”, hasta 2018, cuando sugirieron una reunión internacional de “redes de resistencia y rebeldía”,⁶³ ese tejer bien puede asumir la imagen rizomática de la red (aunque sería oportuno distanciarse de su uso en la literatura empresarial reciente, que ve en la organización en red un factor de flexibilidad, adaptabilidad y eficiencia). Hasta ahora, la Otra Campaña y luego la Sexta no han contemplado ninguna estructura de coordinación. Pero quizá sea un paso que habría que dar. De hecho, en agosto de 2018, el EZLN sometió a debate la posible creación de una “coordinación o federación de redes”. Por supuesto, se trata de evitar “el mando centralizado y vertical”, pero también la dilución de la potencia colectiva por falta de iniciativas. Toda la dificultad consiste en encontrar una forma organizativa que pueda concretar y ampliar la fuerza colectiva, sin sustituirla ni aplastarla. Al respecto, se podría indicar que la capacidad de organizarse colectivamente no depende únicamente de sus instancias de coordinación. Pueden ser útiles. Pero la fuerza colectiva es, sobre todo, la de los múltiples grupos que la conforman y organizarse consiste también en una capacidad de actuar a partir de una percepción compartida, tanto de nuestro enemigo como de lo que queremos y de la manera en que lo queremos hacer.

Política con ética, política de la dignidad

La otra política zapatista se construye con base en la ética. En los *Siete pensamientos en mayo de 2003*, el Subcomandante Marcos indica: “en nuestro caso, la

⁶³ *Segunda Declaración de la Realidad*, 3 de agosto de 1996; DC 3, pp. 349-350 y 300, agosto de 2018 (<enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/22/300-tercera-y-ultima-parte>), al igual que las siguientes citas.

práctica tiene una fuerte carga moral, ética. Es decir, intentamos (no siempre con fortuna, es cierto) una acción no sólo de acuerdo a un análisis teórico, sino también, y sobre todo, de acuerdo a lo que consideramos es nuestro deber. Tratamos de ser consecuentes, siempre. Tal vez por eso no somos pragmáticos (otra forma de decir ‘una práctica sin teoría y sin principios’).⁶⁴ Es constante esta afirmación del carácter ético del zapatismo, asumiendo como brújula el “ser consecuente con lo que uno piensa y dice”, incluso a costa de la eficiencia y de lo que podría conferir más ventaja en la lucha.⁶⁵ La pregunta es: ¿cómo es posible esto? Y también: ¿cuál es el criterio que permite vincular ética y política, cuando ésta suele ser el campo de la razón instrumental, en el que los fines justifican cualquier medio para conseguirlos? No puede ser únicamente un asunto de buenas intenciones o de pureza personal. Existe un criterio contundente y es lo que el intercambio epistolar entre el Subcomandante Marcos y Luis Villoro, *Ética y política*, permite entender. En todas las cartas aparece, implícita o explícitamente, la oposición entre la política de arriba y la de abajo. La primera es el espacio de la simulación y la mentira (“mentir en grande y hacerlo impunemente, eso es el Poder”), del engaño y la traición, los intereses mezquinos y las luchas de facciones.⁶⁶ La lección se impone con contundencia: en la política de arriba, guiada por la lógica de la hegemonía, la ética resulta imposible. Por tanto, si se busca vincular política y ética, es preciso alejarse del mundo del poder. Este vínculo sólo puede buscarse en el abajo, en esa izquierda de abajo que es “el otro del Poder”, según la expresión ya recordada de Tomás Segovia.

El Subcomandante Marcos también se refiere a la reflexión de Luis Villoro sobre la diferencia entre moral y ética: “Usted, Don Luis, ha dicho también antes que ‘la moralidad social constituye sólo un primer nivel, precrítico, de la ética. La ética crítica empieza cuando el sujeto se distancia de las formas de moralidad existentes y se pregunta por la validez de sus reglas y comportamientos. Puede percatarse de que la moralidad social no cumple las virtudes que

⁶⁴ En *Rebelión*, 7, mayo de 2003, p. 5.

⁶⁵ *Ética y política*, cuarta carta.

⁶⁶ *Idem*.

proclama' ". Entonces, el actuar conforme a sus principios, que el Subcomandante Marcos identifica como el núcleo de la ética, sólo es tal si no se trata de un deber impuesto, de una repetición ideologizada, sino de un compromiso que se elige y es acorde con lo que uno considera como su propio camino vital. La ética implica el respeto al principio zapatista del "cada quien su modo", pero tampoco se trata de una búsqueda individual. Lo bueno para uno mismo sólo puede serlo en la medida en que toma en cuenta su existencia como parte de una realidad colectiva, pues el individuo no puede vivir ni alcanzar su plenitud sino a través de las relaciones que lo vinculan con una comunidad, o un colectivo, y con quienes lo conforman. Por tanto, la ética como brújula de la política de abajo no es sino la búsqueda de una vida buena para todos y todas, conforme a nuestro sentido de la dignidad. No tiene otro significado la exigencia ética que mueve las luchas de abajo: son insurgencias en contra de la imposición de formas de vida degradadas y empobrecidas, y en aras de crear para todos y todas una vida en plenitud, bella y alegre. Y esa exigencia también se llama dignidad.

La dignidad, de hecho, también es central en la palabra-pensamiento zapatista. El Subcomandante Marcos indica que desde la etapa de la clandestinidad "la dignidad empieza a ser una palabra muy fuerte" y precisa que "no es un aporte nuestro, no es un aporte del elemento urbano, esto lo aportan las comunidades"; con ello, "la revolución se transforma en algo esencialmente moral. Ético. Más que el reparto de la riqueza o la expropiación de los medios de producción, la revolución comienza a ser la posibilidad de que el ser humano tenga un espacio de dignidad [...] de que la dignidad se cumpla, se respete".⁶⁷ La noción no es del todo ausente de la tradición marxista (el *Manifiesto comunista* ubica a la dignidad entre los valores que el capitalismo destruye: "la burguesía ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio", "para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés") y resulta muy presente en el pensamiento de Ernesto Che Guevara. Por esto mismo, es significativo que su importancia para el EZLN se atribuya a su componente indígena y no a los primeros militantes urbanos, portadores de una visión más clásica de la

⁶⁷ *Sueño zapatista*, p. 146.

política. Esto podría llevarnos a interrogarnos sobre los valores propios de las culturas indígenas que la palabra castellana “dignidad” seguramente traduce de manera muy parcial.⁶⁸ En todo caso, la noción se vuelve omnipresente en la lucha zapatista y debe de recordarse que la marcha de 2001 se llamó la Marcha de la Dignidad Indígena. En relación con la centralidad de esta noción para los zapatistas, el Comandante Tacho narra con humor que esta palabra les daba dolores de cabeza a los representantes del gobierno federal durante los Diálogos de San Andrés: “nos dijeron que están estudiando mucho qué es lo que significa dignidad, que están consultando y haciendo estudios de la dignidad. Que lo que más podían entender era que la dignidad era el servicio a los demás. Y nos pidieron que nosotros les dijéramos qué entendemos por dignidad. Les respondimos que sigan con la investigación. A nosotros nos da risa y nos reímos frente a ellos [...] Les dijimos que si firmábamos la paz, ahí les vamos a decir al final qué significa para nosotros la dignidad”.⁶⁹

La dignidad podría no ser más que un recurso retórico para sustentar un unanimismo vacío, por lo que es fundamental vincularla con la necesidad de la lucha. De hecho, en el mundo de hoy, la dignidad no puede dissociarse del combate en contra de lo que la niega: “la dignidad entonces no es todavía. Entonces, la dignidad está por ser. La dignidad, entonces, es luchar por que la dignidad sea por fin el mundo”.⁷⁰ La dignidad es la lucha en contra de la negación de la dignidad; es la dignidad negada que se rebela en contra de su negación. Y en este sentido puede entenderse la insistencia en la dimensión indígena de la lucha por la dignidad, pues para los y las zapatistas es, en primer lugar, una lucha para revertir cinco siglos de sometimiento y humillación coloniales. Además, en la perspectiva zapatista, la dignidad no se refiere a una esencia, a una propiedad del ser en sí, sino que es una noción relacional. Al igual que implica no despreciar al otro, supone la certeza de no ser mirado con desprecio por el

⁶⁸ Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

⁶⁹ Conferencia de prensa durante los Diálogos de San Andrés, *La Jornada*, 10 de junio de 1995, citado en John Holloway, “La revuelta de la dignidad”, *Chiapas*, 5, 1997, pp. 22-23.

⁷⁰ *Discurso del Subcomandante Marcos en Puebla*, 27 de febrero de 2001; DC 5, p. 142 (al igual que la siguiente cita).

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

otro, pero, sobre todo, implica poder mirarse a sí mismo sin sentir en esa mirada reflexiva la sombra de la mirada del otro que desprecia. Entonces, la dignidad compartida es lo que permite mirar al otro y ser mirado con respeto, al mismo tiempo que es un mirar a sí mismo libre de vergüenza. La dignidad consiste en una relación interpersonal basada en el pleno reconocimiento de sí y del otro. Es otra manera de nombrar relaciones sociales respetuosas de las diferencias y darles su lugar, sin negarlas como diferencias:

La dignidad es un puente. Quiere dos lados que, siendo diferentes, distintos y distantes, se hacen uno en el puente sin dejar de ser diferentes y distintos, pero dejando ya de ser distantes. Cuando el puente de la dignidad se tiende, se habla el nosotros que somos y se habla el otro que no somos nosotros. En el puente que es la dignidad hay el uno y el otro. Y el uno no es más o mejor que el otro, ni el otro es más o mejor que el uno. La dignidad exige que seamos nosotros. Pero la dignidad no es que sólo seamos nosotros. Para que haya dignidad es necesario el otro. Porque somos nosotros siempre en relación al otro. Y el otro es otro en relación a nosotros. La dignidad es entonces una mirada. Una mirada a nosotros que también mira al otro mirándose y mirándonos. La dignidad es entonces reconocimiento y respeto. Reconocimiento de lo que somos y respeto a eso que somos, sí, pero también reconocimiento de lo que es el otro y respeto a lo que es el otro. La dignidad entonces es puente y mirada y reconocimiento y respeto.

Pero si la dignidad se opone al desprecio y la humillación, sufridos en especial por los pueblos indígenas, lo que niega la dignidad es también el conjunto de injusticias y las condiciones de vida degradantes a las que se enfrenta la mayoría de los seres humanos en el mundo actual. Y si la sociedad capitalista diluye la dignidad humana en la frialdad del cálculo egoísta y en relaciones deshumanizadas, entonces la lucha por la dignidad bien puede identificarse con el conjunto de las rebeldías de la humanidad en contra del capitalismo. De hecho, para designar la rebelde dignidad luchando en contra de lo que la niega (pues en el espejo que se llama dignidad, “los hombres se ven iguales y se hacen rebeldes

si no son iguales”⁷¹), los y las zapatistas forjaron la noción de “digna rabia”, nombrando así al festival mundial que organizaron a finales de 2008. Asumir la exigencia de dignidad lleva inevitablemente a sentir rabia frente a la realidad que actualmente predomina. Frente a lo que la niega, la dignidad no puede expresarse sino como rabia, como rechazo de lo intolerable. Pero tampoco puede conformarse con la negatividad, no puede ser solamente rabia. Tiene que hacerse digna rabia, es decir, rabia que busca recuperar la dignidad negada y sabe que sólo puede recuperarla con dignidad. Al mismo tiempo, si la rebeldía de la digna rabia implica el rechazo de la opresión presente, también busca construir un mundo otro, en el cual la vida humana pueda vivirse con plena dignidad. En este sentido, en la palabra zapatista, decir *dignidad* es nombrar el conjunto de la lucha en contra del capitalismo y por un mundo liberado de la tiranía a la que somete la humanidad. La dignidad sintetiza el sentido de la política de abajo, cuya perspectiva ética busca una vida digna para todos y todas. Lo que pretende es hacer “que cada hombre y mujer tenga una vida digna donde sea, y que cada quien esté satisfecho con lo que su concepto de dignidad significa. Para que todos vivamos con dignidad, ése es el mundo que queremos los zapatistas”.⁷²

Hay otra razón más para vincular la política de abajo con la dignidad. Es que la política de abajo empieza con el reconocimiento de la dignidad compartida por todos y todas (aclarando que quienes contribuyen al sometimiento o a la humillación de los demás se alejan de su propia dignidad). Dicho principio se opone radicalmente a la política de arriba, la cual postula la incapacidad de los seres humanos ordinarios, vistos como ignorantes o como víctimas. Entonces, prevalece una política de la compasión, y también lo que los zapatistas llamaron “el síndrome del evangelizador”, a menudo reproducido por quienes, con las mejores intenciones del mundo, pretenden ayudar a los pobres indios y enseñarles cómo hacer para salir de la miseria.⁷³ Con base en el mismo esquema,

⁷¹ “Historia de los sueños”, en *El viejo Antonio*, México, Ediciones Eón, 2012, p. 77.

⁷² *Intervención del Subcomandante Marcos en la mesa 1 del Encuentro Intercontinental*, 30 de julio de 1996; DC 3, p. 323.

⁷³ *Digna rabia*, tercer viento.

actúa el hombre político que aspira a ser el salvador del pueblo, lo mismo que las vanguardias que pretenden guiarlo hacia un porvenir glorioso –lo que en ambos casos no puede llevar más que a la consolidación de un poder *sobre* el pueblo–. Al contrario, la política de abajo parte de la capacidad y la dignidad de todos y todas: “Nosotros hemos aprendido a confiar en la gente, en el pueblo, en nuestro pueblo. Sabemos ya que no necesitan quién los dirija, que se dotan de sus propias estructuras para luchar y para triunfar. Que toman en sus manos sus propios destinos, y que lo hacen mejor que los gobiernos que se imponen desde fuera”.⁷⁴ Partir de la dignidad compartida es lo que permite arruinar de un solo golpe las pretensiones de los aparatos de Estado y de las vanguardias. Es lo que abre la posibilidad de experimentar formas de autoorganización y de autogobierno, en el entendido de que no hay emancipación verdadera que no sea *autoemancipación*. En este sentido, la dignidad no es sino otro nombre de la potencia colectiva, de la capacidad de luchar y hacer por sí mismo de la gente que se organiza. Caminar con base en la dignidad compartida de quienes luchan contra la negación de su dignidad es la base de la política de abajo.

Otra dimensión debe de tomarse en cuenta aquí: no se puede romper con la política clásica sin inventar una modalidad nueva de la palabra. A los discursos que caen desde arriba, desde las certidumbres vanguardistas y tratan de imponerse a través del prestigio de la teoría y la generalización, debe de sustituirse una palabra viva, concreta y encarnada. Mucho se ha dicho y escrito sobre el talento del Subcomandante Marcos como escritor, pero es necesario insistir en que no se trata de un asunto meramente literario ni solamente personal. Más bien, la palabra tan singular de los comunicados zapatistas –primero en barrocas posdatas y luego también en múltiples y extensos relatos de todo tipo– debería entenderse como una dimensión constitutiva de una concepción muy otra de la política. Con toda evidencia, se trata de romper las formas del discurso político convencional (por no decir acartonado), mediante el recurso al humor, la ironía y la mezcla de géneros. Por ejemplo, al inicio del coloquio organizado en memoria de Andrés Aubry, en diciembre de 2007, en medio de personalidades

⁷⁴ *Digna rabia*, séptimo viento.

del mundo intelectual (ese día, estaba a su lado Immanuel Wallerstein), el Subcomandante Marcos abrió su participación refiriéndose a los amores de uno de los personajes de sus relatos, Elías Contreras, pero también a los bailes que más tienen éxito en las comunidades indígenas y a su propia “gracia de elefante” en esta materia, para concluir (después de haber recordado la sabia consigna de que “si tu revolución no sabe bailar, no me invites a tu revolución”) que “habría que encontrar alguna forma de ligar la teoría con el amor, la música y el baile”.⁷⁵ Se trata de romper la acostumbrada seriedad del discurso político, con más razón si se añade que es la que conviene a la figura del líder revolucionario, el cual funda parte de su grandeza en su capacidad de razonamiento y sus certidumbres teóricas. Al reivindicar su incompletud, sus errores y sus tropiezos (“Nos equivocamos, siempre nos equivocamos”, “¡Nosotros decimos que somos un desmadre!”⁷⁶), el movimiento zapatista manifiesta que se niega a definirse como una nueva ortodoxia o una nueva vanguardia segura de detener la Verdad.

El Subcomandante Marcos trata incluso a su propio personaje con humor e ironía. Se describe a menudo en medio de niños y niñas indígenas como Eva, Heriberto, Olivio, Yeniperr y muchos otros, tratando de asumir el papel de un adulto razonable capaz de controlar su energía desbordante. Pero estos relatos concluyen invariablemente con la derrota del jefe militar del EZLN frente a las travesuras de tan maliciosos duendes; por ejemplo, cuando la Toñita se venga del *Sup* tirando su machete en las letrinas.⁷⁷ Así también se lucha por deconstruir la figura del caudillo. De manera general, la palabra zapatista elabora una ética de lo pequeño y una poética de la derrota, que son partes constitutivas de la política de abajo. Al respecto, cabe aclarar una vez más que no hay aquí *miserabilismo* ni inclinación hacia la autohumillación, sino una manera de des-hacer las figuras de autoridad, para llegar a percibir la nobleza de lo humilde y

⁷⁵ *Planeta Tierra*, pp. 21-22. La importancia de la fiesta y el baile se había resaltado desde hace mucho: “puede parecer poco a la distancia, pero ya ven que el reconocer al otro, el respetarlo y el escucharlo, produce cosas tan tremendamente transcendentales como un baile” (*Comunicado sobre las movilizaciones contra la matanza de Acteal*, 20 de enero de 1998; DC 4, p. 152).

⁷⁶ *Clausura del Encuentro Americano*, 7 de abril de 1996; DC 3, p. 222; *Sueño zapatista*, p. 302.

⁷⁷ “La pedagogía del machete”, en *Digna rabia*, tercer viento.

los saberes escondidos de quienes parecen no saber nada (por ejemplo, cuando Elías Contreras, en lo más profundo de su incomodidad frente a las cosas del sexo, sorprende a la Magdalena con su perspicacia sensible⁷⁸). No se trata de verse débil o derrotado frente a quien pretende oprimirnos; se trata de derrotar *en nosotros mismos* lo que aspira a una posición de superioridad.

“Esto de hacer un mundo nuevo es una cosa muy seria y si no nos reímos, nos va a salir un mundo tan cuadrado que no va haber forma de dar la vuelta al otro lado”.⁷⁹ Por esto, es necesario buscar la manera de reunificar la lucha y la fiesta, lo político y lo poético, el pensamiento y los sentidos, la cabeza y el corazón, el anticapitalismo y el baile. Si el mundo por el que luchamos es el de la vida en plenitud, en su alegre belleza, no es posible construirlo mediante un proceso que niegue estas dimensiones. No se puede luchar en contra de la separación bajo formas separadas y dicotómicas. En ese sentido, reinventar en permanencia una palabra concreta y creativa, capaz de reunificar todas las dimensiones de la vida humana, es parte de la lucha en contra de la separación, en especial en contra de una política separada de la experiencia vivida.

La autonomía, una política contra el Estado

La política de abajo busca un proceso de autoorganización, a partir de la dignidad compartida y la potencia colectiva de hacer. En este sentido, la autonomía, entendida como una manera de autogobernarse a partir de las formas de vida propias, es la expresión por excelencia de la otra política. Anteriormente analizamos en qué consiste la autonomía en los territorios zapatistas; ahora, basándonos en esta experiencia, debemos continuar rastreando lo que implica la autonomía, en su oposición con la política estadocéntrica.

⁷⁸ *Planeta Tierra*, pp. 233-239.

⁷⁹ Subcomandante Marcos, *Clausura del Encuentro Continental Americano*, 7 de abril de 1996; DC 3, p. 222.

La noción de autonomía –literalmente, el hecho de darse a sí mismo sus propias normas– puede tener acepciones muy variadas e incluso opuestas. Por tanto, es importante preguntarse de qué tipo de autonomía estamos hablando, es decir, autonomía de quién o de quiénes, respecto a qué y para qué. En primer lugar, resulta evidente que la autonomía de la que hablamos aquí no es la libertad del sujeto individual –uno de los mitos fundacionales de la modernidad–, sino que se trata de una autonomía ante todo colectiva (sin que se contraponga necesariamente con la autonomía individual). En práctica, la autonomía es la reivindicación de una colectividad que rechaza lo que considera como una imposición exterior, para hacer prevalecer las formas de organización que ella misma pretende darse. En este sentido, la autonomía combina un carácter negativo (rechazar una imposición exterior) y un carácter positivo (afirmar sus propias reglas). Pero esto no dice nada todavía de la naturaleza efectiva de la práctica autónoma, que depende de las reglas adoptadas y de la relación entre éstas y las que se rechazan. Existe una amplia gama que va desde las autonomías integradas cuyas reglas se distinguen muy poco de aquellas a las que se sustraen, sino por el hecho de controlar por sí mismo su aplicación, como es el caso de las autonomías entendidas como simple descentralización del poder del Estado, hasta las autonomías antagónicas, cuyas reglas difieren fuertemente de aquellas a las que refutan. También podemos distinguir autonomías inconsecuentes, que rechazan una dominación impuesta desde afuera para mejor afirmar relaciones de dominación adentro, y autonomías consecuentes, que excluyen la imposición externa para descartar cualquier forma de dominación en su seno. También podríamos oponer autonomías cerradas, incluso segregacionistas, basadas en una lógica identitaria que instaura una frontera absoluta entre la colectividad autónoma y el mundo circundante, y autonomías abiertas que consideran las relaciones con otras colectividades como una condición de su propia existencia. En el caso de la autonomía zapatista –la cual se construye sin reconocimiento legal, pretende sustraerse al Estado y mantener a distancia las lógicas del capitalismo, además de oponerles una experiencia de autogobierno en una perspectiva de emancipación integral– parece evidente que se trata de una autonomía consecuente, fuertemente antagónica y también abierta. Podría caracterizarse como una *autonomía rebelde* (recordemos que los municipios zapatistas

se llaman “Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas”) o también como una autonomía antisistémica.

De este modo, para los y las zapatistas, la autonomía no es un proyecto meramente local ni tampoco restringido a los pueblos indígenas. Quizá en un primer momento se pudo haber (mal)entendido que la reivindicación de autonomía era propia de los pueblos indígenas, por ejemplo al ver que el EZLN exigía “como pueblo indígena que somos, que nos dejen organizarnos y gobernarnos con autonomía”.⁸⁰ O cuando, con base en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, los Acuerdos de San Andrés plantearon la autonomía como “expresión concreta” del “derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas”. Sin embargo, si bien la creciente importancia de la noción de autonomía en la trayectoria zapatista pudo haberse apoyado en la reivindicación de los derechos propios de los pueblos indígenas (e incluso en el reconocimiento internacional del cual gozan), nunca se limitó a esta dimensión, ni mucho menos a la interpretación institucional de la misma. En el momento en que se firmaron los Acuerdos de San Andrés, se hizo la siguiente aclaración: “en cuanto a la autonomía [de los pueblos indios], el EZLN la concibe en el contexto de una lucha nacional mucho más amplia y diversa, como parte de la autonomización de la sociedad civil en su conjunto. El EZLN tiene perfectamente claro que con la sola autonomía indígena no se va a derrotar el antiguo régimen, y que esto sólo será posible con la autonomía, y la independencia y libertad, de todo el pueblo mexicano”.⁸¹ Casi dos décadas después, los maestros de la Escuelita zapatista reiteraron: “los millones de mexicanos que somos, podemos formar nuestras autonomías”. Y les hizo eco María de Jesús Patricio Martínez en Tehuacán, en noviembre de 2017, al afirmar que “el *Concejo Indígena de Gobierno* es el llamado para gobernarnos en nuestros territorios”.⁸² De hecho, la autonomía es un principio de organización colectiva que pueden compartir todos los pueblos

⁸⁰ *Pliego de demandas para el Diálogo con el gobierno*, 1 de marzo de 1994; DC 1, p. 182.

⁸¹ *El Diálogo de San Andrés y los derechos y cultura indígena. Punto y seguido*, 15 de febrero de 1996; DC 3, pp. 146-147.

⁸² Maestra Elizabeth, Cideci-Unitierra, agosto de 2013 y <actividadesdelcigysuvocera.blogspot.com/2017/11/hermanas-y-hermanos-desde-estas-tierras.html>.

de México y del mundo. No es una propuesta local, necesariamente reducida a algo pequeño. Es cierto que debe construirse de manera *localizada*, arraigada en una forma propia de vivir y de habitar un territorio particular, pero es una propuesta *generalizable*, que puede ponerse en práctica en cualquier rincón del planeta, bajo formas específicas.

La autonomía parte de la dignidad compartida y la potencia colectiva de hacer para elaborar modalidades de autogobierno desde formas de vida propias. Implica una lógica política diametralmente opuesta a la que produce la forma-Estado. Bien puede sintetizarse el sentido de la autonomía con la poderosa *lección* de la maestra Eloisa, durante la Escuelita zapatista: “tienen miedo que veamos que podemos goberarnos a nosotros mismos”.⁸³ La sentencia parte del actual predominio de la política de arriba, pero también de su fragilidad, pues basta que salga a la luz el descubrimiento de la autonomía para que quede evidenciada la nefasta inutilidad de los de arriba. Desde ahí, puede entenderse que la autonomía implica *destituir* a los de arriba, es decir, dejar su poder sin fundamento. Pero insistamos por ahora en la parte central de la *lección* de la maestra Eloisa, que sintetiza la experiencia de la construcción de la autonomía, es decir, el hecho de que “podemos goberarnos a nosotros mismos”. Con esto, la maestra Eloisa desmonta las bases del Estado moderno y le da una severa paliza a Hegel. Para el ilustre filósofo, lo que caracteriza al pueblo es precisamente el hecho de no estar en condición de gobernarse a sí mismo; debido a que es “la parte que no sabe lo que quiere”, debe, por carecer de “un conocimiento y una inteligencia profundos”, remitirse a los “funcionarios superiores”, quienes sí “poseen necesariamente una inteligencia más profunda y más amplia de la naturaleza de las instituciones y las necesidades del Estado”.⁸⁴ Actualmente, pese a lo que proclaman los principios de la democracia formal, es evidente que el poder de los expertos de todo tipo no ha hecho sino ampliarse, para prevalecer cada vez más sobre la voluntad de los pueblos. En dicho contexto,

⁸³ Cideci-Unitierra, agosto de 2013.

⁸⁴ *Filosofía del Derecho*, 301, citado en Eric Weil, *Hegel y el Estado*, Buenos Aires, El Aleph, 1999, p. 115.

los mecanismos de la democracia formal a través de los cuales se elige a los gobernantes y representantes en turno no hacen más que confortar y legitimar un dispositivo que permite despojar al pueblo de su capacidad de decidir y hacer.

Remontando un poco más en el tiempo hasta una de las primeras teorizaciones del Estado moderno, encontramos el frontispicio del *Leviatán* de Hobbes (1651). En ese grabado, ciudades y campos lucen vacíos de sus habitantes, los cuales se encuentran aglutinados adentro del cuerpo gigantesco del Soberano que domina todo el territorio. De esta manera, queda de manifiesto que el pueblo no existe sino en el momento ínfimo en que se despoja de su poder soberano, para cederlo a quien encarna el Estado.⁸⁵ Analizando esa imagen y la filosofía política que sintetiza, Giorgio Agamben concluye: “si a partir del término *demos* que en griego designa al pueblo, llamamos *ademia* a la ausencia de pueblo, entonces el Estado hobbesiano, como todo Estado, vive en condición de *ademia* perpetua”. De hecho, podemos asumir que la *ademia* es consustancial al Estado, incluso cuando éste se presente con ropajes “democráticos” –entendiendo democracia en el sentido sumamente restringido del derecho de elegir gobernantes y representantes–. Bien puede caracterizarse al Estado como un dispositivo de captura de la potencia colectiva de decidir y hacer (la cual se define como soberanía y se ubica en el pueblo para garantizar mejor que se lo despoje de ella). El Estado es entonces esa máquina hecha para (re)producir la ausencia del pueblo, para consolidar la separación entre gobernantes y gobernados, con el fin de imponer normas de vida heterónomas que actualmente son las del mundo de la Economía.

La autonomía se ubica en el exacto opuesto de la política entendida desde el Estado. Conforme a la *lección* de la maestra Eloisa, su base es la capacidad de todos y todas para gobernarse, es decir, para decidir y organizarse. Parte del arte de hacer por sí mismo y de la dignidad compartida. Rechaza toda sospecha de ignorancia e incompetencia, utilizada para justificar la concentración del poder en manos de quienes pretenden saber lo que es bueno para los demás. La autonomía es el despliegue de la capacidad de “governarnos a nosotros mismos”

⁸⁵ Giorgio Agamben, *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, Torino, Bollati Boringuieri, 2015 (también para la siguiente cita).

conforme a las formas de vida que se asumen como propias. Sólo así puede romperse la *ademia*, la ausencia del pueblo propia de la forma-Estado. “Creemos en la democracia real”, dijo el maestro Jacobo en la Escuelita zapatista, usando una expresión que puede entenderse como exacto sinónimo del “gobernarnos a nosotros mismos”.⁸⁶ De esta manera, la autonomía aparece como otro nombre de la democracia (real), la cual sólo puede consistir en que el pueblo ejerza su capacidad de autogobernarse y no en el derecho de elegir a quienes lo despojan de ella. Mientras en la política de arriba, la del Estado, reina la *ademia*, en la política de abajo puede haber democracia real, es decir, autogobierno. Por estas razones, la autonomía es una política contraria a la del Estado. Y, por ello, las Juntas de Buen Gobierno zapatistas pueden considerarse *formas no estatales de gobierno*.

La experiencia zapatista permite insistir en otras características de una política de la autonomía. En primer lugar, puede verse como una política de la procesualidad. La construcción de la autonomía no consiste en aplicar recetas predefinidas. Los y las zapatistas han insistido en que nunca han tenido algo parecido a un manual que les indicara qué tenían que hacer.⁸⁷ En lugar de pretender delinear soluciones generales y abstractas, la experiencia del autogobierno se concibe como un proceso constante de ensayo/rectificación que busca encontrar, en la práctica misma, las soluciones específicas y concretas a los problemas: “todo lo que hacemos es un paso, hay que ver si funciona y, si no, hay que cambiarlo”.⁸⁸ La política de la autonomía “camina preguntando” –según la expresión que designa una dimensión importante del modo zapatista–. El caminar preguntando implica que el camino no está trazado de antemano, sino que se hace caminando. Debemos avanzar sin tener una solución predefinida, sin saber con certeza a dónde vamos a llegar. A cada paso surgen preguntas y dudas. Asumiéndolas como tales, en lugar de aplicar un saber preestablecido, es la forma que permite descubrir cómo avanzar. Ciertamente aquel que avanza

⁸⁶ Cideci-Unitierra, agosto de 2013.

⁸⁷ “No tenemos guía, no sabemos cómo hacer la autonomía [...] No tenemos un libro dónde ver, dónde seguir”, *Gobierno autónomo I*, p. 44.

⁸⁸ *Ibidem.*, p. 54.

no reinventa el mundo a cada paso; tiene experiencias acumuladas y puede que haya asumido opciones éticas determinantes. Pero el *caminar preguntando* sugiere una relación entre la práctica y la teoría en la cual la primera no puede subordinarse a la segunda. Implica que prevalezca la procesualidad del devenir sobre cualquier tipo de verdad fija, establecida de una vez y para siempre. Y es así como camina la autonomía.

Durante la Escuelita, uno de los maestros explicó que la construcción de la autonomía “no tiene fin”. Esta afirmación demuestra una saludable conciencia de la incompletud de la experiencia, cualesquiera que sean sus avances. Pero dice algo más: la construcción de la autonomía jamás podrá considerarse perfecta y acabada. Lo que tal actitud descarta es la pretensión de crear una sociedad ideal que, un buen día, podría proclamar haber alcanzado su objetivo y encontrado su forma plenamente realizada. Con toda probabilidad, tal proclamación significaría la muerte de la autonomía –razón por la cual tomar conciencia de que ésta no tiene fin resulta literalmente vital–. Por ello, afirmar la imposibilidad de una realización acabada de la autonomía es indispensable para contrarrestar el peligro de una utopía normativa que pretenda alcanzar una perfecta materialización de principios definidos por adelantado y de manera abstracta. Al contrario, es indispensable admitir que no puede existir una realidad colectiva ideal y preservada de todo riesgo de conflicto. Incluso en un mundo de autonomías extendidas a todo el planeta, no podrían descartarse tensiones o situaciones de incompreensión entre colectivos muy diversos en sus maneras de entender lo que es una vida buena. Además, la experiencia zapatista sugiere la necesidad de modificar sin cesar las formas de organización de la autonomía para luchar en contra de los peligros siempre latentes de separación entre gobernantes y gobernados o de petrificación de toda realidad instituida.

Por ello, algo particularmente impactante en la experiencia de la autonomía zapatista es la capacidad para mantener la fluidez de las formas organizativas. Tanto en las diferentes áreas de actividad (educación, salud, etc.) como en las instancias de gobierno, las prácticas no dejan de modificarse para responder a

⁸⁹ Para tomar algunos ejemplos menores, los miembros de la Junta de Buen Gobierno de La Realidad se turnan entre dos grupos, por periodos de 15 días cada uno, mientras en Oventik

las dificultades que surgen a cada paso.⁸⁹ No hay formas fijas ni fetichismo de lo instituido; prevalece una inquietud permanente cargada de insatisfacción, de vigilancia frente a los errores, de esfuerzos para rectificarlos. Se trata de una experimentación que busca su camino. Lejos de las rigideces de lo instituido, la autonomía es una política de la procesualidad que construye y transforma incessantemente las formas de organización colectiva, al mismo tiempo que implica una lucha permanente contra todo lo que podría ponerla en riesgo. Consciente de lo peligroso e innecesario que sería pretender alcanzar una forma plenamente realizada y supuestamente ideal, la autonomía es, efectivamente, una política sin fin.

La autonomía también es una política de la multiplicidad. Descartando toda resolución *a priori*, abstracta y general, parte de las situaciones concretas y sus singularidades. Por ello, no existe una forma única de gobierno autónomo zapatista. No solamente sus modalidades se modifican en permanencia, sino que también difieren de un municipio al otro, de un Caracol al otro. La manera de resolver las dificultades busca su camino en la actividad misma del hacer, de una manera adaptada a la particularidad de cada situación.⁹⁰ Y si la autonomía es una política situada, arraigada en la singularidad de un territorio propio y en las maneras de habitarlo que han creado quienes viven ahí, necesariamente la multiplicidad es un rasgo fundamental de la política de abajo. Al contrario, sólo desde la mirada abstracta, lejana y despectiva de quienes piensan desde la centralidad del Estado puede haber soluciones uniformes. En la lógica de la autonomía, es necesario asumir que jamás habrá sólo una solución a un problema general, sino que existe una multiplicidad de opciones siempre en devenir, en

son tres turnos de una semana (*Gobierno autónomo I*). En La Realidad, la junta tenía al principio ocho miembros, después 12 y luego 24 (p. 11). Inicialmente, los miembros de las juntas también eran miembros del concejo de su municipio; después, la asociación de estos dos cargos resultó ser demasiado pesada y fueron disociados (p. 49).

⁹⁰ Por ejemplo, el sistema de préstamos (con intereses muy bajos) toma en cuenta las situaciones en que el deudor no puede devolver el dinero: la manera de considerar la particularidad de cada caso, hasta para cancelar la deuda si el reembolso resulta imposible, es todo menos la aplicación de reglas rígidas (*Gobierno Autónomo II*, pp. 11-12).

función de la diversidad de las situaciones concretas a las que las autonomías habrán de hacer frente (en ese sentido, la autonomía es la lógica política que corresponde al deseo de “un mundo en donde quepan muchos mundos”). Al mismo tiempo, es importante aclarar que la concepción zapatista de la autonomía como política de la multiplicidad de ninguna manera lleva a una absolutización de las singularidades. La autonomía no es autarquía ni pretende aislarse entre altos muros, sin contacto con los otros mundos que existen en el mundo. Al contrario, los espacios autónomos viven de tejer vínculos con otras geografías, a partir de sus formas de vida libremente asumidas. La autonomía es una política de las singularidades, pero también de la libre asociación entre las múltiples singularidades locales. En resumen, la autonomía es una política de las singularidades concretas, anclada en las experiencias vividas y en la procesualidad del hacer. También en esto se opone radicalmente a las lógicas constitutivas del Estado.

A partir de su propio caminar, la experiencia zapatista pudo evidenciar la existencia de otra política, que no es la del Estado y sus instituciones. En esto confluyeron varios factores: la indispensable crítica de su propia tradición revolucionaria, basada en la centralidad del Estado y el vanguardismo; las traiciones y las cerrazones con que concluyeron años de insistir en la interlocución institucional y el reconocimiento legal de los derechos indígenas; las formas de organización de las comunidades indígenas y la construcción de la autonomía en los territorios rebeldes de Chiapas, entendida como un paso para liberarse del mundo de la Economía y revertir el despojo de nuestra potencia colectiva.

La otra política es lo opuesto de la política de arriba, la cual postula la incapacidad del pueblo y garantiza que el ejercicio de su soberanía se quede en manos de los expertos y los profesionales de los asuntos públicos. La otra política parte de la dignidad compartida y se basa en la capacidad colectiva de hacer y organizarse. Como expresión en plenitud de la política de abajo, la autonomía es la comprobación de que “podemos gobernarnos a nosotros mismos” para que crezca “la vida propia del pueblo”, lejos de la doble heteronomía del Estado

y la Economía. En pocas palabras, la autonomía es la expresión de la potencia colectiva de autogobernarse desde las formas de vida que se sienten como propias.

Si bien la autonomía es una política situada, inscrita en un territorio particular y una experiencia específica, no es un asunto meramente local. Se trata de un principio político *generalizable* –pero no en la modalidad de la generalización abstracta y homogeneizante que es la del Estado–. No se extiende como principio de lo Uno, como modelo que se universaliza, sino como proliferación de singularidades. Ninguna autonomía, ni siquiera la zapatista, es reproducible (“nosotros decimos que el zapatismo no se puede exportar, ni siquiera en el territorio de Chiapas, sino que cada calendario y geografía tiene que seguir con su propia lógica”⁹¹). Pero el principio mismo de la autonomía puede *desmultiplicarse*, para dar paso a un mundo en donde quepan muchas autonomías. Al mismo tiempo, bien puede considerarse que las múltiples autonomías llegarán a coordinarse, como lo sugiere el ejemplo de las Juntas de Buen Gobierno, con el fin de enriquecerse gracias a los intercambios entre diferentes opciones de vida, de tomar decisiones relativas a lo que tienen en común y de enfrentar eventuales conflictos que no habrán de desaparecer mágicamente.

La autonomía implica también una política no separada. No solamente porque rechaza la disociación entre gobernantes y gobernados y lucha para que no se vuelva a reproducir, sino también porque es una política reconciliada con la ética e reintegrada en la cotidianidad de la vida. Consiste en el autogobernarse desde las formas de vida propias, sin negar el anhelo de transformarlas en permanencia para construir una vida buena y en plenitud para todos y todas, en el cuidado de la Madre Tierra. Es así como podemos entender que la autonomía significa “construir nuestro propio camino hacia la vida”.⁹² Finalmente, la autonomía no es sino la búsqueda de lo que cada colectivo, cada comunidad, cada pueblo considera como la forma de vida, la manera de relacionarse con los

⁹¹ 300, segunda parte, agosto de 2018.

⁹² *Idem.*

demás y con el mundo, que le parezca digna y bella. La política de abajo tiende a desaparecer la política como actividad separada, distinta de la vida misma.

Aunque los límites resulten inciertos, uno de los puntos medulares de la oposición entre la política de abajo y la de arriba consiste en distinguir entre las formas políticas propias del Estado y las formas políticas no estatales. Las primeras tienen como objetivo (re)producir la desposesión de la potencia colectiva y su condensación en un *poder sobre*, mientras las segundas se esfuerzan en preservar esta potencia colectiva e impedir su captura en provecho de un aparato separado.⁹³ En este sentido, más que una política sin el Estado, la autonomía es una política *contra el Estado*, no sólo porque se opone a él, sino también porque implica la invención permanente de mecanismos efectivos para tratar de evitar la disociación/captura de la potencia colectiva que lo caracteriza.⁹⁴

También es una política contra el Estado en la medida en que recupera la potencia colectiva de autogobernarse y hace que el poder de arriba se vuelva inútil, insostenible. Significa desmontarlo, destituirlo, dejarlo sin fundamento. Por eso dice la maestra Eloisa que “tienen miedo que veamos que podemos gobernarnos a nosotros mismos”. Esta lógica destituyente parece subyacente en la propuesta de formar un Concejo Indígena de Gobierno a nivel nacional, lanzada por el EZLN y el CNI en octubre de 2016. De hecho, se explicó que se trataba de impulsar un proceso capaz de “desmontar desde abajo el poder que arriba nos imponen”.⁹⁵ ¿Y qué es lo que permite desmontar el poder de arriba sino la capacidad de autoorganizarse y de autogobernarse? El mismo

⁹³ En la oposición entre poder y potencia, la otra política zapatista está claramente del lado de la segunda. En palabras de Sergio Rodríguez Lascano, la experiencia zapatista busca generar “una fuerza dinámica que no acumula poder, sino que comunica una potencia” (*La crisis del poder y nosotr@s*, p. 79).

⁹⁴ Se utiliza aquí la expresión “contra el Estado” en el sentido que le da Pierre Clastres, cuando analiza los mecanismos que existían en las sociedades amazónicas para impedir el surgimiento de la forma Estado *que aún no conocían* (*La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1978).

⁹⁵ *Que retiemble en sus centros la tierra*, octubre de 2016, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra> (al igual que la siguiente cita). Sobre la noción de destitución, véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

documento llama “poder de abajo” a las prácticas de los pueblos indígenas, sus asambleas comunitarias, policías y autodefensas, y tantas expresiones más de sus autonomías: “ese es el poder de abajo que nos ha mantenido vivos”.⁹⁶

Este “poder de abajo” se contrapone al “poder de arriba” de manera asimétrica. No lo vence rivalizando con él en términos de hegemonía; sólo puede vencerlo en la medida en que lo destituye, lo vuelve sin fundamento. Su naturaleza difiere totalmente de la del poder de arriba. Es *poder hacer* más que *poder sobre*. Es poder de abajo porque no busca ningún arriba. Es potencia más que poder. Es la potencia colectiva de autogobernarse. Y, efectivamente, es lo que puede destituir desde abajo el poder que desde arriba el Estado trata de imponer.

⁹⁶ La mención del “poder de abajo” (en su oposición con el “Poder de Arriba”) aparece también en *Entre la luz y la sombra* (<enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra>). En “Apuntes de las bases de apoyo del EZLN para su participación en la compartición”, *Rebeldía zapatista*, 3, septiembre de 2014, pp. 19 y 23, se usa la expresión “poder del pueblo” para referirse al “gobernarse en común” de la autonomía, es decir, con el mismo sentido que aquí se analiza.

CAPÍTULO 3

“¡POR LA HUMANIDAD Y CONTRA EL CAPITALISMO!”

LA IV GUERRA MUNDIAL, LA HIDRA Y LA TORMENTA QUE VIENE

Para las y los zapatistas, la construcción territorializada de autonomías rebeldes y antisistémicas es fundamental. También lo son las iniciativas de carácter nacional, desde la Primera Declaración de la Selva Lacandona hasta la Otra Campaña y, más recientemente, la conformación del Concejo Indígena de Gobierno, emanado del Congreso Nacional Indígena. Sin embargo, estas dimensiones de la lucha no pueden encontrar su pleno sentido sino en relación con una escala que abarca a todos los pueblos del mundo frente a su enemigo común, el neoliberalismo, es decir, el capitalismo globalizado que predomina desde el último cuarto del siglo XX. Todas las luchas, incluso las que tienen un carácter fuertemente localizado, deben de ubicarse en este horizonte planetario y las actuales dinámicas sistémicas deben de entenderse como parte de una guerra –la IV Guerra Mundial– entre el capitalismo y la humanidad.

La caracterización del capitalismo como guerra ocupa una posición central en la palabra-pensamiento zapatista. Dar cuenta de ella será una de las principales tareas de este capítulo. Habrán de considerarse también otros acercamientos zapatistas a la dinámica del capitalismo, como las metáforas de la Hidra y de la tormenta, mientras que la imagen de la grieta permite visualizar el camino de la resistencia anticapitalista.

La palabra-pensamiento zapatista invita a luchar *por la humanidad y contra el capitalismo*. Es preciso entender dicho planteamiento en toda su fuerza. Por ello,

será necesario reflexionar distintas facetas del antagonismo capitalismo/humanidad y habrá que preguntarse cómo los y las zapatistas entienden la noción de “humanidad”, para que no se quede como una palabra vacía, diluida en el tibio humanitarismo que acompaña la devastación capitalista.

La lucha por la humanidad y contra el neoliberalismo

De la crítica del neoliberalismo al anticapitalismo

Durante 1994, la crítica del neoliberalismo aún no tenía tanta presencia en la palabra zapatista. El 10 de abril de ese año, hace su primera aparición Don Durito de la Lacandona, el escarabajo que después se haría uno de los más fieles compañeros del Subcomandante Marcos y que entonces afirmaba “estudiar el neoliberalismo y su estrategia de dominación en América Latina”.¹ Pero éste no viene mencionado ni en la Primera ni la Segunda Declaración de la Selva Lacandona. El año de 1995 marca un primer cambio: la Tercera Declaración de la Selva Lacandona llama a tirar el neoliberalismo al “basurero de la historia”; y es cuando inicia verdaderamente el ciclo de Durito, el cual asedia al Subcomandante Marcos con sus “cursos de economía política” y sus sentencias (como la que afirma que “el neoliberalismo es la crisis misma hecha teoría y doctrina económica”).² Luego, en 1996, la crítica del neoliberalismo pasa a primer plano, en especial por el proceso que va desde la convocatoria al Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo hasta la realización del mismo. Una de las expresiones más contundentes de esta crítica es el texto del Subcomandante Marcos conocido como las *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*, en junio de 1997.³

¹ DC 1, pp. 217-219.

² DC 2, pp. 187-193 y 256-268.

³ DC 4, pp. 47-72.

“¡Por la humanidad y contra el capitalismo!”

Dicho documento insiste en los principales rasgos del neoliberalismo: globalización apoyada en la revolución de las tecnologías de comunicación, liberalización de los flujos comerciales y financieros, posición dominante de los mercados financieros y pérdida de soberanía de los Estados (“la globalización no es otra cosa sino la globalización de las lógicas de los mercados financieros”), peso creciente de las grandes empresas transnacionales, poder exorbitante de las instituciones internacionales (FMI, BM, OMC, etc.), privatizaciones y desmantelamiento de las políticas sociales del Estado benefactor, acentuación de las desigualdades sociales, sobreexplotación de la mano de obra combinada con la baja de los salarios reales y el auge del desempleo y la precariedad, aumento de número de desplazados, refugiados y migrantes, integración de las actividades del crimen organizado y el narcotráfico al sistema financiero global.

Desde ese momento, el neoliberalismo aparece como el enemigo fundamental y la lucha en su contra se vuelve un eje esencial de los planteamientos zapatistas. Indica el Subcomandante Marcos: “sabemos lo que nos hace iguales: un enemigo, el neoliberalismo, y una causa, la de la humanidad”.⁴ Las *Crónicas intergalácticas* también subrayan que “más allá de las formas nacionales que puede adoptar, el neoliberalismo constituye una ofensiva global en contra de la vida y en contra de lo humano”, de tal modo que “la universalidad de la estrategia neoliberal debe llevar a una universalidad de la resistencia: todos estamos frente al mismo enemigo”.⁵ Por ello, el Encuentro Intercontinental del verano de 1996 contempla la necesidad de una lucha planetaria en contra de ese enemigo globalizado y llama a crear “una red intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo”, es decir, no una organización unificada y centralizada (que sería “un nuevo número en la inútil enumeración de las numerosas internacionales”) sino un espacio de encuentro y articulación entre múltiples luchas e iniciativas.⁶

⁴ *Clausura del Encuentro Continental Americano*, 7 de abril de 1996; DC 3, pp. 221-230.

⁵ *Crónicas intergalácticas. EZLN. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, México, 1997.

⁶ *Segunda Declaración de La Realidad*, 3 de agosto de 1996; DC 3, pp. 349-351.

Si bien la propuesta de formar una red planetaria de resistencias no encontró una realización inmediata a partir de la iniciativa zapatista, podría considerarse que esta idea se concretizó en el movimiento altermundialista que tomó fuerza a partir de las movilizaciones en contra de la cumbre de la OMC en Seattle, en diciembre de 1999, y con el Foro Social Mundial, que se reunió por primera vez en Porto Alegre, en enero de 2001. Está claro que el EZLN no ha tenido un papel directo en estas últimas iniciativas; sin embargo, muchos actores de estos movimientos han reconocido la importancia del zapatismo como antecedente y referente para sus propias movilizaciones. Sin que importe realmente determinar la influencia exacta del zapatismo en el auge del movimiento altermundialista, es innegable que el “¡Ya basta!” del 1 de enero de 1994 ha sido el primer golpe contundente al predominio absoluto del neoliberalismo, de tal suerte que contribuyó a abrir paso a otros más.

La Sexta Declaración de la Selva Lacandona, en junio de 2005, marca una notable inflexión. Señala que “el responsable de nuestro dolor, de las injusticias, desprecios, despojos y golpes con los que vivimos, es un sistema económico, político, social e ideológico, el sistema capitalista”. De esta manera, la identificación del capitalismo *como tal* prevalece sobre la crítica del neoliberalismo. No implica un cambio sustancial en el análisis, pues ya desde antes estaba claro que el neoliberalismo no era sino la forma específica del capitalismo, a finales del siglo XX e inicios del siguiente. Sin embargo, el cambio lexical es significativo y sin duda sintomático. En primer lugar, permite deslindarse de las ambigüedades del movimiento altermundialista que, en varias de sus tendencias, parecía limitar su crítica a la *forma* neoliberal del capitalismo y no pudo aclarar si pretendía construir “alternativas al capitalismo o alternativas adentro del capitalismo” (esta última opción está asociada con la esperanza de restaurar la soberanía de los Estados nacionales y regresar a la modalidad keynesiana del capitalismo, desmantelada por el neoliberalismo).⁷ Por otra parte, pasar del rechazo del neoliberalismo a una postura explícitamente anticapitalista revela una radicalización de la crítica del mundo presente. Mientras en la última década del siglo

⁷ La cita es de Boaventura de Sousa Santos, “El Foro Social Mundial y la izquierda global” (enero de 2008), <www.cetri.be/El-Foro-Social-Mundial-y-la->.

“¡Por la humanidad y contra el capitalismo!”

pasado el dominio casi absoluto del “pensamiento único” neoliberal dejaba muy poco espacio a la crítica y hacía que palabras como “capitalismo” (y, más aún, “anticapitalista”) parecieran casi imposibles de pronunciar, los inicios del nuevo milenio –con más claridad a partir de la crisis de 2008– fueron marcados por cierta recuperación del pensamiento crítico, lo que favoreció que se difundiera una conceptualización más explícita del enemigo. De cualquier manera, a partir de 2005, la lucha zapatista empieza a definirse sin ninguna restricción como *anticapitalista*. Por tanto, el lema del Encuentro Intercontinental de 1996 debería reformularse, siguiendo las palabras del Subcomandante Moisés al concluir su discurso en el cumpleaños del 1 de enero de 2015: “¡Por la humanidad y contra el capitalismo!”.

El capitalismo neoliberal como IV Guerra Mundial

Es necesario insistir en el provocativo análisis de la etapa neoliberal del capitalismo como IV Guerra Mundial, ahí donde la tradición historiográfica conoce sólo dos.⁸ Considerar la llamada guerra fría como una guerra mundial, la tercera, no resulta tan difícil, una vez que se recuerde, como lo hace el Subcomandante Marco, que en el periodo de 1945 a 1989 pueden contabilizarse 149 guerras con un saldo total de 23 millones de muertos, es decir, dos veces más que durante la I Guerra Mundial. Al final de esa etapa, el derrumbe del bloque soviético y la reorganización unipolar del mundo no significaron el retorno a la paz, sino más bien, detrás de una *pax americana* cada vez más resquebrajada, la extensión del caos globalizado que es, propiamente, la IV Guerra Mundial. Pero, ¿cómo concebir esta caracterización? ¿Se trata de una metáfora, de una exageración útil para resaltar el poder destructivo del capitalismo, de la obsesión de un jefe

⁸ Antes de su formulación principal en las *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*, aparece en la *Primera Declaración de La Realidad por la humanidad y contra el neoliberalismo* (30 de enero de 1996); DC 3, pp. 125-128 y en varios momentos durante el mismo Encuentro Intercontinental de 1996. Posteriormente, aparece en varios documentos que se mencionan más adelante.

militar (hipótesis que el mismo Subcomandante Galeano formuló a propósito de su antecesor en el cargo: “¿qué otra cosa podría esperarse de un soldado?”⁹).

Antes de regresar a estas preguntas, veamos cuáles son las características que el Subcomandante Marcos le atribuye a la IV Guerra Mundial. Tiene como blancos principales los territorios, los Estados y los mercados nacionales, las culturas y las formas de vida; finalmente, la humanidad misma. Una constante de las guerras es “la conquista de territorios y su reorganización”¹⁰ y, en este caso, el despojo masivo de territorios lleva a identificar a la IV Guerra Mundial como una “nueva guerra de conquista”.¹¹ Pero el proceso es aún más amplio: “esta IV Guerra Mundial usa lo que nosotros llamamos ‘destrucción’. Se destruyen los territorios y se despueblan. A la hora que se hace la guerra, se tiene que destruir el territorio, convertirlo en desierto. No por afán destructivo, sino para reconstruir y reordenar”.¹² Implica un doble proceso de destrucción y reconstrucción (“la guerra capitalista busca la destrucción/despoblamiento y, simultáneamente, la reconstrucción/reordenamiento”¹³), lo cual permite crear una nueva geografía y, al tratarse de una guerra mundial, un “nuevo mapa-mundi” más conforme a las necesidades de los poderes económicos. Dichos procesos pueden desencadenarse mediante operaciones militares, pero también a través de otras modalidades. Éstas abarcan desde las obras de urbanización (que no hacen más que extender un caos urbano cuyo objetivo es la apropiación de terrenos y la privatización de servicios) hasta la eliminación masiva de mano de obra (que implica “desechar” millones de trabajadores condenados al

⁹ *Trump, la navaja de Ockham, el gato de Schrödinger y el gato-perro* (28 de diciembre de 2017), <enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/12/28/trump-la-navaja-de-ockham-el-gato-de-schrodinger-y-el-gato-perro/>.

¹⁰ ¿*Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?* (plática en *La Realidad*, 20 de noviembre de 1999), en Subcomandante Insurgente Marcos, *Escritos sobre la guerra y la economía política*, textos compilados por Sergio Rodríguez Lascano, México, Pensamiento Crítico, 2017, pp. 153-183.

¹¹ *Planeta Tierra*, p. 24.

¹² ¿*Cuáles son las características fundamentales*, p. 156.

¹³ *Pensamiento crítico*, p. 318.

desempleo y la exclusión social), pasando por reformas estructurales, como la energética en México, que son herramientas de despojo de los territorios y los recursos naturales.

El segundo blanco es el Estado y su base esencial, el mercado nacional, que vienen “liquidados por el cañonazo de la nueva era de la economía financiera global”.¹⁴ Se trata de una guerra monstruosa en la cual “el hijo (el neoliberalismo) devora al padre (el capitalismo nacional)”. En esta guerra, “empresas y Estados se derrumban en minutos pero no por las tormentas de las revoluciones proletarias, sino por los embates de los huracanes financieros”. El arma por excelencia de esta guerra son las “bombas financieras”, que incluyen los efectos de los tratados de libre comercio, la modernización del campo que provoca un éxodo masivo, así como los movimientos de capitales que, en cuestión de horas, pueden dejar a un país de rodillas. Estas bombas, explica el Subcomandante Marcos, son mucho más “rationales” que las de neutrones, pues no destruyen ni las infraestructuras ni la mano de obra, sino que, en medio de las ruinas de los Estados, logran integrarlas directamente al nuevo mercado mundial. Y si bien, como lo vimos en el capítulo anterior, los Estados no desaparecen formalmente, pierden “las bases materiales de su soberanía nacional”, por lo cual no tienen otra opción que someterse a las imposiciones de los mercados financieros. La integración en zonas de libre comercio no hace más que acentuar el dominio de lo económico sobre lo político: “ahora, la política es sólo un organizador económico y los políticos son modernos administradores de empresas [...] Las naciones son tiendas de departamentos con gerentes a manera de gobiernos, y las nuevas alianzas regionales, económicas y políticas se acercan más al modelo de un moderno *mall* comercial que a una federación política. La ‘unificación’ que produce el neoliberalismo es económica, es la unificación de mercados para facilitar la circulación de dinero y mercancías”.

La desaparición de la substancia misma de los Estados nacionales –su soberanía– es una de las principales razones por las cuales el neoliberalismo puede analizarse como una guerra mundial. Ésta implica también “una destrucción

¹⁴ *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*; DC 4, pp. 47-72 (al igual que las siguientes citas).

¹⁵ *Ética y política*, primera carta (al igual que las siguientes citas).

histórica y cultural” que pretende eliminar todo lo que pueda obstaculizar la generalización del *American way of life*: “todas las culturas y las historias que forjaron naciones son atacadas por el modo de vida norteamericano. El neoliberalismo impone así una guerra total: la destrucción de naciones y grupos de naciones para homologarlas con el modelo capitalista norteamericano”. No es necesario acabar con la vida de la gente, basta eliminar sus maneras de vivir. Por ello, esta guerra puede considerarse como “la más completa, la más universal” de las guerras mundiales, pues ataca a todas las naciones, todos los pueblos, todas las culturas.

Unos años más tarde, en su intercambio epistolar con Luis Villoro, el Subcomandante Marcos insiste en los mecanismos que provocan la “destrucción del tejido social”, es decir, “la aniquilación de todo lo que da cohesión a una sociedad”, lo cual permite reordenar la existencia colectiva “pero ahora con otra lógica, otro método, otros actores, otro objetivo”.¹⁵ Esto quedó evidenciado en México, con la “guerra contra la delincuencia organizada” iniciada por Felipe Calderón, cuyo objetivo real era destruir “las relaciones sociales que, dando identidad común, son la base de una Nación”. Y lo hizo mediante la “imposición, por la fuerza de las armas, del miedo como imagen colectiva, de la incertidumbre y la vulnerabilidad”. De hecho, “¿qué relaciones sociales se pueden mantener o tejer si el miedo es la imagen dominante con la cual se puede identificar un grupo social, si el sentido de comunidad se rompe al grito de ‘sálvese quien pueda?’” De manera general, el avance del capitalismo implica destruir las formas de vida propias de la gente, en especial las que dan cohesión y sentido de comunidad, para poder reorganizar territorios y remodelar poblaciones enteras conforme a sus necesidades.

Finalmente, el blanco de esta guerra es la humanidad en su conjunto. Es “una guerra pues, una guerra mundial, la IV. La peor y más cruel. La que el neoliberalismo libra en todas partes y por todos los medios en contra de la humanidad”.¹⁶ Por humanidad, no se entiende solamente el conjunto de personas y pueblos que la conforman, sino también lo que hace *humano*. En el

¹⁶ *Siete piezas sueltas*, DC 4, p. 53.

¹⁷ *¿Cuáles son las características fundamentales*, p. 161.

“¡Por la humanidad y contra el capitalismo!”

neoliberalismo “lo que importa es la ley del mercado y la ley del mercado marca que: tanto produces, tanto vales, tanto compras, tanto vales. La dignidad, la resistencia, la solidaridad estorban. Todo lo que impide que un ser humano se convierta en una máquina de producir y comprar es un enemigo y hay que destruirlo. Por esto nosotros decimos que esta IV Guerra Mundial tiene como enemigo al género humano. No lo destruye físicamente pero sí lo destruye en cuanto ser humano”.¹⁷ Provoca la desaparición de las formas de vida culturalmente determinadas y éticamente caracterizadas, en las que la gente podía reconocerse, para mejor conformar las maneras de ser y de actuar a las lógicas de la economía. Esto abarca desde la centralidad del dinero, el culto del éxito, la interiorización de la exigencia de eficiencia hasta el predominio de la cuantificación generalizada, el tiempo acelerado y la dictadura de la urgencia, e incluso la representación de sí mismo como empresa. De hecho, el neoliberalismo no actúa sólo en el terreno económico ni ataca solamente los Estados; implica una ofensiva de “la lógica del mercado que [...] se apropia de todos los aspectos de la actividad social” y “penetra todos los aspectos de la vida”.¹⁸ Una de las características del capitalismo neoliberal es precisamente la extensión totalizante de la lógica de la economía *a todos los aspectos de la vida*. Por ello, implica la destrucción de las maneras de vivir que no se adecuan a él, lo que bien puede definirse como IV Guerra Mundial.

De la guerra militar a la guerra total

Sin duda, el Subcomandante Marcos “no limitaba la guerra a la guerra militar”.¹⁹ De hecho, hoy día, el concepto de guerra no puede reducirse a las operaciones

¹⁸ *Siete piezas sueltas y Nuestro siguiente programa: ¡Oximoron!*, abril de 2000; DC 4, pp. 427-444.

¹⁹ La expresión “guerra militar” –de ninguna manera un pleonismo– es del Subcomandante Galeano (*Trump, la navaja de Ockham, el gato de Schrödinger y el gato-perro*, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/12/28/trump-la-navaja-de-ockham-el-gato-de-schrodinger-y-el-gato-perro/>). También se había utilizado en *Siete pensamientos en mayo*, en *Rebeldía*, 7, mayo de 2003, pp. 3-14.

realizadas por las fuerzas armadas. La guerra mundial que analizan los zapatistas no es sólo militar ni “sólo económica”; se da “en todas partes, de todas las formas, todo el tiempo”.²⁰ Por “guerra” tenemos que entender todo lo que provoca “destrucción de la naturaleza y la humanidad”, incluyendo misiles y campañas mediáticas, invasión química del campo, violencia patriarcal y fanatismo religioso, tráfico de personas y de órganos, crimen organizado y desapariciones forzadas, despojos disfrazados de “progreso”, etc. El Subcomandante Marcos se refiere al concepto de *guerra total*, subrayando que, desde la guerra fría, “en la doctrina militar entran elementos que ya no son militares”: los medios de comunicación son un frente muy importante y se puede atacar al enemigo con medidas económicas, políticas o diplomáticas.²¹ En la etapa siguiente, el concepto de guerra total se vuelve aún más importante: “no es sólo una guerra en todos los frentes, es una guerra que puede estar en cualquier lado, una guerra totalizadora en donde el mundo entero está en juego. ‘Guerra total’ quiere decir ahora: en cualquier momento, en cualquier lugar, bajo cualquier circunstancia”. En *Ética y política*, se refiere nuevamente al concepto de guerra total, considerado propio de la guerra moderna en la cual la fuerza propiamente militar deja de ser el único factor determinante. Ya no se trata sólo de vencer físicamente al enemigo, sino también de derrotarlo moralmente, con medios tanto militares como “económicos, políticos, religiosos, ideológicos, diplomáticos, sociales y aun ecológicos”.

Efectivamente, el siglo XX marcó el paso de la guerra convencional a la guerra total, que se extiende más allá de lo militar y fuera del campo de batalla.²² Por un lado, implica un entrelazamiento entre recursos militares y medios no militares (económicos, financieros, de comunicación, etc.), pues la guerra total

²⁰ *Pensamiento crítico*, p. 314 (y p. 326 para la siguiente cita).

²¹ *¿Cuáles son las características fundamentales*, pp. 165-166 (al igual que la siguiente cita).

²² El concepto aparece a finales de la I Guerra Mundial, cuando se hace evidente que la guerra se juega tanto en el terreno de la capacidad de producción industrial de armamento como en el frente (al punto de considerar que “la pérdida de un obrero puede ser más grave que la de un soldado”). El carácter total de la II Guerra Mundial es aún más evidente, pues moviliza a una escala sin precedente todas las fuerzas productivas, científicas, sociales y subjetivas; además provoca un aumento dramático de los muertos civiles, en particular por los bombardeos masivos de ciudades. Véanse los apuntes bibliográficos al final de este libro.

implica movilizar todas las fuerzas productivas, todas las capacidades científicas, todas las energías sociales y todos los medios subjetivos que permiten potenciarlas. Por otro lado, la misma lógica implica atacar al enemigo no solamente en su fuerza militar, sino en su capacidad de movilización entendida en todas sus dimensiones. Por ello, tiende a borrarse la distinción entre fuerzas armadas y población civil, dando como resultado un incremento constante de la proporción de bajas civiles en los conflictos armados. Y también se llega a la noción de una guerra sin límites espaciales o temporales, que además implica operaciones en medio de la población, si no es que *en contra de* la población en su conjunto. Es una guerra sin fin, indefinida, ya que la misma distinción entre guerra y paz se desdibuja, así como también se va deshaciendo la delimitación entre guerra exterior (entre Estados) y guerra interior (civil). En este contexto, se multiplican las guerras no declaradas que implican actores no estatales, por ejemplo en las llamadas guerras “contra el terrorismo” o “contra la delincuencia organizada”, o también en la extensión de las formas de contrainsurgencia como modo de control de las poblaciones.

Entonces, si desde hace tiempo los mismos militares dejaron de concebir la guerra como un hecho estrictamente militar, sería equivocado ver en los análisis zapatistas del neoliberalismo como IV Guerra Mundial una simple metáfora. De hecho, a quienes se inclinarían a entender de esta manera las “bombas financieras” mencionadas en las *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*, puede señalarse que, dos años más tarde, oficiales del ejército chino teorizaron la actividad financiera como una forma de “guerra no sangrienta” que debería de integrarse en una estrategia de guerra total.²³ En una perspectiva que pretende

²³ Qiao Liang y Wang Xiangsui, *Unrestricted Warfare*, Beijing, PLA Literature and Arts Publishing House, 1999 (traducción al inglés: <www.c4i.org/unrestricted.pdf>): “Financial war is a form of non-military warfare which is just as terribly destructive as a bloody war”, p. 51; “In future wars, there will be more hostilities like financial warfare, in which a country is subjugated without spilling a drop of blood”, p. 224; “information warfare, financial warfare, trade warfare [...] are rendering more and more obsolete the idea of confining warfare to the military domain [...] while constricting the battlespace in the narrow sense, at the same time, we have turned the entire world into a battle field in the broad sense”, p. 221.

analizar de qué manera China podría vencer un adversario militarmente superior como Estados Unidos, estas “armas no militares” pueden producir efectos tan destructivos como las “armas militares”, logrando generar inseguridad en un país entero y “someterlo sin derramar una sola gota de sangre”. Finalmente, confirman rotundamente los principios mismos de la guerra total, en la cual “se hace cada vez más obsoleto limitar la guerra al ámbito militar”, lo que implica transformar “al mundo entero en un campo de batalla”.

Identificar en las características del capitalismo actual las múltiples dimensiones de una guerra no es una metáfora: son las que los estrategas de los principales ejércitos del mundo integran en sus análisis. En este contexto, la originalidad de las reflexiones del Subcomandante Marcos no se ubica en la identificación de los rasgos de la guerra total, sino más bien en la reformulación de este concepto en una perspectiva anticapitalista. Esto implica dos movimientos que podrían parecer contradictorios, pero que terminan uniéndose en un mismo análisis. El primero insiste en la importancia de la guerra (militar) en toda la historia del capitalismo: “el capitalismo produce para y por la guerra. Su avance, su desarrollo depende de la guerra, es ella la que articula su genealogía, es la línea de tensión principal, su columna vertebral”.²⁴ La llamada “acumulación originaria”, estudiada por Marx y sobre la que insiste el Subcomandante Galeano en el seminario “El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista”, incluye la violencia de la conquista colonial, el despojo de territorios y su apropiación mediante la violencia, así como el proceso de separación de los productores de

²⁴ *Pensamiento crítico*, p. 314 (y 316 para la siguiente cita). En diciembre de 2017, el Subcomandante Galeano parece haberse distanciado del análisis del capitalismo como guerra, atribuyéndolo al finado Marcos: “el Sup Marcos insistía en que el sistema capitalista no podía ser entendido sin el concepto de guerra. Decía él que la guerra era el motor que había permitido, primero, la expansión del capitalismo y luego su consolidación como sistema mundial [...] Lo traigo a colación porque, a diferencia del difunto, a mi entender el capitalismo puede ser estudiado como un crimen” (<enlace Zapatista.ezln.org.mx/2017/12/28/trump-la-navaja-de-ockham-el-gato-de-schrodinger-y-el-gato-perro>). Las dos lecturas, como guerra y como crimen, parecen más bien complementarias: en *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* encontramos los capítulos “La genealogía del crimen” y “Una guerra mundial” (este último firmado conjuntamente por los subcomandantes Marcos y Galeano).

sus medios de producción. Asimismo, las guerras coloniales, incluidas en lo que suele abarcar la noción de acumulación originaria, son un adelanto de la guerra total, pues ya tienen como blanco a la población en su conjunto y asumen como norma una violencia sin regla, muy alejada del carácter normado de la guerra convencional. De cualquier manera, el Subcomandante subraya que el uso de la guerra y la violencia no caracteriza solamente las fases iniciales del capitalismo: “la guerra no sólo está en el origen del sistema capitalista, está en todos y cada uno de sus ‘saltos cualitativos’. La guerra es la medicina que el capitalismo le administra al mundo, para curarlo de los males que el capitalismo le impone”. La producción industrial de medios de destrucción resulta un factor fundamental de crecimiento, muchas veces determinante para superar las crisis. Esto se hizo evidente en la III Guerra Mundial, que fue un intento para prolongar la economía de guerra de los años anteriores hasta en tiempo de “paz” –un fenómeno sin el cual no se hubiera podido sostener la modalidad keynesiana del crecimiento capitalista del posguerra–. En síntesis, sin la guerra no se puede entender el capitalismo en ninguna de sus etapas.²⁵

La segunda dinámica es la *expansividad* de la guerra más allá del campo de batalla. Aquí, la particularidad de los análisis zapatistas consiste en enfocar el concepto de guerra total no tanto en los conflictos entre Estados (o entre Estados y actores no convencionales), sino en el antagonismo entre el capital y las poblaciones que va reorganizando conforme a sus intereses. Por ello, se puede decir que “en la etapa de globalización neoliberal, el capitalismo hace la guerra a la humanidad entera”. Y también: “el capitalismo, dice el zapatismo, es guerra. Y en su etapa actual, el capitalismo es una guerra contra la humanidad entera,

²⁵ Dos de las siete tesis sobre la lucha antisistémica formuladas durante el Coloquio *In memoriam* Andrés Aubry tratan de la guerra (*Planeta Tierra*, p. 32). 1): “No se puede entender y explicar el sistema capitalista sin el concepto de guerra. Su supervivencia y su crecimiento dependen primordialmente de la guerra y de todo lo que a ella se asocia e implica [...]. 2) La producción de nuevas mercancías y la apertura de nuevos mercados se consiguen ahora con la conquista y reconquista de territorios y espacios sociales que antes no tenían interés para el capital. Conocimientos ancestrales y códigos genéticos, además de recursos naturales como el agua, los bosques y el aire son ahora mercancías con mercados abiertos o por crear. Quienes se encuentra en los espacios y territorios con estas y otras mercancías, son, quiéranlo o no, enemigos del capital”.

contra el planeta entero”.²⁶ La noción de guerra total reinterpretada en clave anticapitalista permite evidenciar la dimensión dramáticamente destructiva del capitalismo y el carácter brutal de los antagonismos en juego. Como ya vimos, la mercantilización del mundo implica la destrucción y reestructuración de los territorios, la eliminación de formas de vida basadas en lazos comunitarios y en capacidades de autoorganización, con el fin de sustituirlas por maneras de ser y subjetividades moldeadas por las lógicas de la economía. Además, desde que el paradigma del antiterrorismo se impuso como modo de *gubernamentalidad* (sobre todo a partir de los atentados de 2001), todo lo anterior se combinó con un tremendo fortalecimiento de la dimensión policiaca-militar del control social. Y si bien aquí no se ve que se busque destruir físicamente a la humanidad, sí se busca aniquilar las bases de su resistencia, es decir, todo lo que podría obstaculizar la mercantilización del mundo.

Ahora bien, si el capitalismo neoliberal le hace la guerra a la humanidad, ¿qué implica esto desde una perspectiva anticapitalista? Importa sobre todo resaltar que si dicho enemigo le hace la guerra a la humanidad, nuestra acción debe de pensarse en consecuencia (al mismo tiempo que no debería de verse el enemigo como un actor dotado de una estrategia totalmente unificada, pues el caos en el que hunde a la humanidad también es producto de la competencia y las rivalidades intercapitalistas). Frente a un enemigo que puede llegar a aniquilar a la humanidad y que ya está destruyendo sistemáticamente las formas de vida que no se adecuan a las lógicas económicas, sólo queda una opción: defenderse para impedir tal destrucción, lo que finalmente implica la eliminación del capitalismo mismo. En pocas palabras, el análisis del capitalismo como IV Guerra Mundial conlleva la siguiente alternativa: destrucción de la humanidad o destrucción del capitalismo. Y esto obliga a tratar de organizarse en la escala pertinente, es decir, planetaria.

²⁶ *Planeta Tierra*, p. 32 y *Pensamiento crítico*, p. 316 (también, p. 301: “el navío del sistema navega con su lema hecho declaración de principios, programa y plan de acción: ‘Bellum Semper. Universum Bellum. Universum Exitium’. Guerra siempre. Guerra mundial. Destrucción universal”).

“¡Por la humanidad y contra el capitalismo!”

Debe de agregarse una precisión: quienes luchan por la humanidad y contra el capitalismo no pueden concebir esta guerra de manera simétrica, actuando del mismo modo que el enemigo. Por ello, el Subcomandante Marcos insiste en que “nuestra otra guerra” sólo puede emprenderse desde la ética. Lo explica refiriéndose a la opción armada asumida por el EZLN, pero bien podrían valer estas reflexiones para el combate contra el capitalismo en su conjunto:

Incluir la ética como factor determinante de un conflicto traería como consecuencia un reconocimiento radical: el contrincante sabe que el resultado de su “triunfo” será su derrota. Y no me refiero a la derrota como “destrucción” o “abandono”, sino a la negación de la existencia como fuerza beligerante [...] La clave está en que la nuestra es una guerra que no pretende destruir al contrario en el sentido clásico. Es una guerra que trata de anular el terreno de su realización y las posibilidades de los contrincantes (nosotros incluidos). Es una guerra para dejar de ser lo que ahora somos y así ser lo que debemos ser.²⁷

En una perspectiva anticapitalista, la guerra no pretende aniquilar físicamente a los enemigos, sino destruir las condiciones que la hicieron necesaria. Ganarla significaría que el enemigo ya no tenga la capacidad de ser tal. También implicaría negar la existencia de la fuerza que triunfó de él, en lugar de glorificarla y perpetuarla indefinidamente. La guerra entre el capitalismo y la humanidad debe de entenderse en su asimetría: mientras la destrucción capitalista es la corrupción de toda forma de ética por el frío interés y el poder del dinero, la lucha por la humanidad sólo puede pensarse desde la búsqueda de la ética.

²⁷ *Ética y política*, primera carta.

El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista

A la vez que retomó los análisis anteriores de la guerra capitalista, el seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, convocado por el EZLN en mayo de 2015, abrió nuevas preguntas y propuso varias nociones complementarias. El seminario fue un contundente llamado a la reflexión conceptual. No sin desconcertar a un público más acostumbrado a compartir experiencias de lucha, el EZLN insistió en que la práctica sola era impotente y que la renovación teórica era más indispensable que nunca. Además, resulta muy significativo que los y las zapatistas, quienes siempre produjeron un pensamiento propio y creativo, hayan considerado necesario, en ese preciso momento, lanzar un llamado al esfuerzo teórico colectivo. Por cierto, es necesario recordar que la manera zapatista de concebir la reflexión teórica tiene sus particularidades. No puede concebirse fuera de su relación con la práctica: “no teoría sin práctica, ni práctica sin teoría, hemos dicho”.²⁸ La práctica es el suelo concreto a partir del cual puede producirse una elaboración teórica fecunda (de ahí también la importancia de determinar desde dónde mira la mirada). Además, la teoría no debe buscar solamente acumular conocimientos, sino también transformar la realidad (“lo que nos llama a este inicio de reflexión teórica no es aumentar nuestro bagaje cultural [...] Lo que está en juego acá, y después en los allá de cada quien según su tiempo, modo y lugar, es la transformación de una realidad”). Por ello, los y las zapatistas lanzan reiteradamente la pregunta-bofetada que interroga el grado de compromiso de quienes elaboran conocimientos y reflexiones teóricas: “¿Y tú qué?” También invitan a superar la “persistencia de la individualidad” para considerar que “el quehacer teórico y analítico debe ser un trabajo colectivo”, de tal modo que quienes se dedican a él quizá lleguen a “diluirse y potenciarse en un colectivo”.

²⁸ *Pensamiento crítico*, p. 213 (pp. 212, 326-329 para las siguientes citas).

“¡Por la humanidad y contra el capitalismo!”

El trabajo teórico así entendido necesita reforzarse urgentemente. La insistencia fue contundente: “necesitamos herramientas, y esas herramientas son conceptos teóricos”.²⁹ Es indispensable entender, dijeron una y otra vez, de qué manera el capitalismo se transforma y, por tanto, de qué manera deben de transformarse también los análisis que de él se hacen y las luchas que pretenden enfrentarlo. Es una cuestión de vida o de muerte, pues si no se toma conciencia de estas transformaciones, las rebeldías y las resistencias corren el peligro de extrañarse. El Subcomandante Moisés precisó: “la destrucción [del enemigo] no se logra con pensamientos [...] No, pero los pensamientos nos ayudan a entender contra qué nos enfrentamos, cómo funciona, cuál es su modo, su calendario, su geografía. Para usar la expresión de la Escuelita: las formas en que nos ataca”. Por ello, “necesitamos del pensamiento crítico para mantener en crisis constante, es decir, en movimiento, nuestro conocimiento de la Hidra”.

La Hidra capitalista, devastadora pero no inmortal

En el seminario, los zapatistas han ido entrelazando tres metáforas principales (ahora sí, metáforas): la Hidra, la tormenta y la grieta. En un salto temporal asumido, la metáfora de la Hidra nos remite al mito griego. No faltaron en el seminario algunas críticas al uso de dicha imagen. Se señaló que quien vence a la Hidra es Hércules, una figura individual que además encarna la virilidad heroica. Pero el Subcomandante Galeano recordó al respecto que Hércules no hubiera podido triunfar sin la ayuda de su sobrino, Yolaos, quien entendió que era necesario quemar el cuello cortado de la bestia para que las cabezas no volvieran a multiplicarse, pero esta “lucha no individual” fue ocultada en la mayor parte de las versiones del mito. Además, insistió en que son necesarios “varios Hércules y varios Yolaos” para resistir a la Hidra y atacarla, de tal modo que, desde la perspectiva zapatista, la lucha en contra de la Hidra sólo puede ser

²⁹ *Pensamiento crítico*, pp. 353 y 285.

colectiva.³⁰ Otro inconveniente es que el mito podría dar una imagen exageradamente totalizante del enemigo, y también sugerir que sólo se encuentra fuera de nosotros, cuando muchos participantes en el seminario hicieron notar que el capitalismo también se introduce hasta dentro de nosotros mismos, penetrando nuestros espacios de lucha y nuestras maneras de ser. A todo esto, podría añadirse la ambivalencia histórica de la figura de Hércules, utilizada por ejemplo por los reyes de Inglaterra en los siglos XVII y XVIII (incluso fue propuesta para el sello de los nacientes Estados Unidos) como símbolo del poder civilizatorio que vence a sus múltiples enemigos, tales como criminales, piratas, esclavos fugitivos y hasta obreros en huelga.³¹ Sin embargo, sabemos que símbolos e imágenes pueden ser objetos de luchas y conflictos entre usos contradictorios.

Ahora bien, es necesario insistir en lo que hace pertinente la metáfora de la Hidra capitalista. En primer lugar, sus numerosas cabezas permiten resaltar la multiplicidad de las dimensiones de la dominación capitalista, que no es solamente económica, sino que abarca una gran variedad de aspectos: “este sistema capitalista no es dominante sólo en un aspecto de la vida social, sino que tiene múltiples cabezas, es decir, formas y modos diversos de dominar en diferentes espacios sociales. Para ponerlo en términos de la niña Defensa Zapatista: el capitalismo cabezón no te muerde en un solo lado sino que en muchos lados”.³² Esto implica que las luchas en contra de la Hidra también deben de asumir su propia multiplicidad, sin considerar que algunas son más importantes que otras (“por ejemplo que la lucha de género es secundaria y la lucha por el poder político es la principal”). Más precisamente, la metáfora de la Hidra permite visualizar a la vez la multiplicidad de los aspectos de la dominación capitalista y su carácter unitario y sistémico, pues se trata de un “monstruo global mundial”, como ya lo señalaba el Comandante Zebedeo en 2003.³³

³⁰ *Ibidem.*, pp. 278-280 y 328-329.

³¹ “Los mismos gobernantes que utilizaban la imagen de Hércules descubrieron en la hidra policéfala un símbolo antitético de desorden y resistencia, una fuerte amenaza a la construcción del Estado, el imperio y el capitalismo” (Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *La hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica, 2005, pp. 14-19).

³² *Pensamiento crítico*, p. 211 (y 212, para la siguiente cita).

³³ *Palabras a los pueblos del mundo en el nacimiento de los caracoles*, 9 de agosto de 2003, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/08/09/comandante-zebedeo-palabras-a-los-pueblos-del-mundo>.

La segunda característica importante es que gran parte de la fuerza de la Hidra capitalista se debe a su plasticidad, a su capacidad para transformarse, adaptando sus formas de dominación a nuevas condiciones e incluso digiriendo críticas y prácticas rebeldes: “no sólo reconstruye sus tentáculos destruidos, también se adapta, muta y es capaz de regenerarse completa desde una de sus partes”.³⁴ La Hidra de hoy no es la de hace un siglo, ni de hace 20 años. De eso deriva, por un lado, la necesidad de un esfuerzo genealógico para entender cómo se ha ido formando (“podríamos encontrar la forma de derrotar a la Hidra si la entendemos, si la conocemos. Y conocerla es conocer cómo llegó a ser lo que es”³⁵) y, por el otro lado, que nunca puede considerarse como concluido el esfuerzo teórico-conceptual para entender la dominación capitalista: “cambiaron las cosas, compañeros, compañeras”, por lo que “o encontramos y entendemos lo que ha cambiado, o no hay opción”. “Tenemos que cambiar para poder sobrevivir. La resistencia y la rebeldía no van a poder tener solución o camino si no encuentran eso”.

Finalmente, el mito de la Hidra señala un enemigo muy poderoso que provoca terribles sufrimientos y enormes devastaciones (es el monstruo “más sanginario y cruel que haya conocido la realidad o la ficción desde que la humanidad se dividió en dominadores y dominados”); sin embargo tampoco es invencible: “aunque partimos del supuesto de que el sistema capitalista es el dominante, esto se acompaña de la certeza de que no es omnipresente, ni inmortal. Existen resistencias. Las conocemos o no. El sistema no impone su dominio de manera tersa y sin interrupciones. Enfrenta resistencias arriba sí, pero las de abajo son las que lo amenazan”.³⁶ A pesar de su apariencia todopoderosa, es posible deshacerse de él. Sólo falta encontrar cómo y organizarse en consecuencia.

³⁴ *Pensamiento crítico*, p. 211 (pp. 285 y 354-355 para las siguientes citas).

³⁵ Intentando entender el sistema capitalista y su genealogía, el Subcomandante Galeano menciona varias veces la utilidad de la obra de Marx (feminizado por la ocasión): “se me podrá decir que Karla Marx no alcanzó a vislumbrar siquiera las formas tan complejas que reviste actualmente la Hidra, el sistema capitalista. Pero lo que vemos es que algunos de los conceptos fundamentales que le sirvieron para destrozarse la economía política de su tiempo, no sólo siguen sólidos, sino que, además, se confirman en la actualidad” (p. 287).

³⁶ *Pensamiento crítico*, pp. 212-213 (al igual que la siguiente cita).

En síntesis, la metáfora de la Hidra permite definir adecuadamente la relación entre la dominación capitalista y quienes la combaten. La primera sigue expandiéndose provocando devastaciones de todo tipo; parece tan poderosa que muchos concluyen que no es posible luchar en su contra o que las rebeldías no tienen cómo triunfar. Sin embargo, el mito y su relectura zapatista sugieren que una fuerza y una inteligencia colectivas pueden enfrentar al monstruo y poner fin a su poderío. La metáfora de la Hidra también reitera que se trata de un combate a muerte. En otras palabras, de una guerra. Por eso, aclaran los y las zapatistas, “hemos decidido desafiar al sistema. No para mejorarlo, no para cambiarlo, no para maquillarlo, sino para *destruirlo*”.

La tormenta, lo peor y más allá

Con la metáfora de la tormenta, llegamos al mensaje central y la razón de ser del seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”. Los y las zapatistas explican que, desde la parte más alta del árbol, detectaron que se acerca una terrible tormenta y decidieron convocar a un seminario para compartir este aviso: “se trata de que viene una tormenta y tenemos la orden del Comité de avisarles”.³⁷ Más precisamente: “nosotros, nosotras, zapatistas, miramos y escuchamos [...] que viene una catástrofe en todos los sentidos, una tormenta”. Y al ver que muchas “personas con grandes conocimientos” hablan como si “todo siguiera] igual” y que muchas formas de luchas siguen reproduciéndose “como si la Hidra no hubiera regenerado sus múltiples cabezas”, decidieron organizar ese seminario para determinar si esto se debe al “síndrome del centinela” (el cual, por unos fenómenos de “atención selectiva”, impide ver los peligros que se acercan) y si se puede confirmar o no que “viene algo terrible, más destructivo si posible fuera”. Quizá deba insistirse en lo más importante de la imagen de la tormenta: “si ves señales de que algo malo puede pasar, entonces, conviene que

³⁷ *Ibidem*, p. 354 (pp. 27-28 y 10-11 para las siguientes citas).

te prepares”. Esto es la conclusión práctica que el zapatista, la zapatista, saca del relato del arca de Noé que no por nada se recuerda de inicio.

Algunos podrán decir que la imagen parece demasiado profética o, al contrario, que la tormenta ya está. De hecho, cuesta mucho trabajo imaginar algo más terrible que la situación que ya se vive actualmente, en particular en México. Y si el EZLN ha insistido, desde hace tiempo, en que estamos enfrentando la IV Guerra Mundial, ¿por qué ubicar la devastación en el futuro cuando es un hecho ya comprobado y observable? Por ello, no faltará quien tache al mensaje zapatista de “catastrofismo”, una perspectiva cada vez más difundida que su obsesión por la fatalidad de las catástrofes por venir impide ver los dramas que ya se multiplican en todas partes. Sin embargo, habría de evitar concentrar la atención o bien solamente en el presente o bien sólo en el futuro, cuando ambas dimensiones son importantes. Preocuparse por la tormenta que viene de ninguna manera implica ocultar hasta qué grado la realidad presente ya es *insoportable*. Los zapatistas no dejan de resaltarlo y actúan en consecuencia, por ejemplo en su constante respaldo a los familiares de los estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, cuyo nombre también nombra la noche en la que se ha hundido México. Pero, sin dejar de mirar y sentir el desastre presente, los y las zapatistas nos invitan a anticipar un *dramático empeoramiento de la situación* en todo el planeta. No hay que elegir entre la tormenta que viene y la que ya está. Y quienes insisten en la tormenta ya presente, no deberían de desaprovechar el aviso zapatista de que lo que se avecina, con toda probabilidad, va a ser mucho peor. Con esto, no se trata de caer en la desesperación ni de entregarse al primer mesías y/o dictador que se presente, sino de prepararse para mantener la (mínima) posibilidad de que, en medio de tiempos terriblemente difíciles, pueda nacer algo positivo.

Conviene ahora pasar de la metáfora de la tormenta a su contenido efectivo: la crisis. Para los y las zapatistas, la tormenta no es sino una nueva etapa en la dinámica de crisis del sistema capitalista. Pero, ¿qué tipo de crisis? La tesis que el EZLN defendió durante el seminario se basa en la elección de una determinada herramienta, que es un “telescopio orbital anticapitalista [...] capaz de captar la imagen completa de la Hidra”:

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

En este semillero hemos pedido prestado un telescopio, el de Immanuel Wallerstein [y resulta que] el Telescopio Orbital Wallerstein ha tomado una imagen global del Sistema Mundo y ha señalado, no sólo que está cabrón, sino que el pinche sistema capitalista está en una crisis terminal [...] O sea que se confirma que es una crisis como nunca antes. Pero eso de que es la terminal, pues le desconfiamos nosotras, nosotros, zapatistas, porque ya hemos escuchado eso antes, que ya va a morir ya el pinche sistema y resulta que no, que la Hidra se rehace y aparece con otro rostro y más sedienta de sangre y destrucción. En las montañas del sureste mexicano, el telescopio subterráneo (o periscopio invertido) Pozol 6, arrojó los mismos resultados: el sistema está, o estará en breve, en una crisis estructural.³⁸

“Crisis estructural” es la sustancia de la tormenta y optar por esta noción procede de la coincidencia entre los análisis globales de I. Wallerstein y los que el periscopio invertido de los zapatistas pudo realizar a partir de la mirada a su “mundo pequeño”. Sin embargo, el marcado reconocimiento a las aportaciones de Wallerstein no implica asumir la totalidad de sus conclusiones. Al distanciarse de la caracterización de la crisis como *terminal*, la postura zapatista descarta una dimensión esencial de la teoría del sistema-mundo capitalista (tampoco viene asumida la idea de una situación de bifurcación, que parece implicar que de la crisis “sólo puede resultar A o B”). De hecho, una postura similar se había expresado durante el Coloquio *In memoriam* Andrés Aubry, en 2007. El título mismo de las intervenciones del Subcomandante Marcos (“Ni centro ni periferia”) indicaba cierto distanciamiento respecto de algunos conceptos esenciales del análisis del sistema-mundo. Sobre todo, se rechazó la idea de un derrumbe fatal del capitalismo:

el capitalismo no tiene como destino inevitable su autodestrucción, a menos que incluya al mundo entero. Las versiones apocalípticas sobre que el sistema colapsará por sí mismo son erróneas. Como indígenas llevamos varios siglos escuchando profecías en ese sentido.

³⁸ *Pensamiento crítico*, pp. 297-298.

“¡Por la humanidad y contra el capitalismo!”

Al contrario: la destrucción del sistema capitalista sólo se realizará si uno o muchos movimientos lo enfrentan y derrotan en su núcleo central.³⁹

Estas concepciones son las que se reiteran en 2015: no existe un derrumbe programado y el fin del capitalismo no está predeterminado (o sólo lo es en el guión en el cual provoca la destrucción completa de la humanidad); por tanto, deshacerse del capitalismo implica luchar en su contra y lograr *destruirlo*. Si bien es importante conocer sus debilidades, es decir, la crisis que lo afecta, no es de esperar que muera por efecto de sus propias enfermedades. La tesis de una crisis terminal no se asume, por su carácter excesivamente determinista y porque subestima la capacidad de la hidra para regenerarse, para abrir nuevos campos de acumulación y adaptarse a condiciones siempre cambiantes.⁴⁰

Se trata entonces de entender en qué consiste una crisis estructural que no sea una crisis terminal. Al contrario de una crisis cíclica, que ocurre periódicamente y se supera para dar paso a un nuevo ciclo de acumulación, implica una dinámica de crisis que se vuelve tendencialmente permanente, integrada a las mismas formas de acumulación. Además, se trata de una crisis que no es solamente económica sino que entrelaza múltiples aspectos que afectan al conjunto de las estructuras del sistema-mundo capitalista. Según los análisis zapatistas, es “una crisis económica como nunca antes”,⁴¹ pero además “hay que multiplicarla por las catástrofes ambientales no-naturales” y también tomar en cuenta una crisis política relacionada con “la pérdida de la legitimidad de las instituciones ‘tradicionales’ (partidos, gobierno, sistema judicial, iglesia, ejército, policía, medios de comunicación, familia) y el nulo intento de recuperarla”, así como otros factores como la crisis migratoria (con un aumento previsible de 40% en el número de migrantes) y la violenta estrategia de despojo en contra de los pueblos

³⁹ *Planeta Tierra*, p. 32 (tesis 3 y 5).

⁴⁰ En agosto de 2018, se rechaza nuevamente la idea de crisis terminal: “¿La crisis terminal del capitalismo? Ni de lejos. El sistema ha demostrado que es capaz de superar sus contradicciones e, incluso, funcionar con ellas y en ellas”; al mismo tiempo se insiste en que esta crisis compleja “pone en entredicho la existencia misma del planeta” (300, primera parte, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primeraparte>).

⁴¹ *Pensamiento crítico*, pp. 215-216 (al igual que las siguientes citas); también p. 325.

originarios y, en general, de las tierras campesinas. Entre los factores de crisis económica latente, se subraya la hipertrofia del endeudamiento global, el cual asciende a tres veces el PIB mundial. Esto constituye la base del predominio del capital financiero que “tumba o asciende gobiernos”, conforme al principio de que “el que presta, manda”.⁴² Pero al mismo tiempo la desproporción entre la economía real y el tamaño de las deudas representa un punto de debilidad a partir del cual podría reiterarse, con consecuencias aún más agudas, el derrumbe ocurrido en la crisis de 2008.

Son muchas las preguntas abiertas en cuanto al análisis de la crisis (de ahí que el encuentro haya terminado con la insistencia zapatista en la necesidad de “más semilleros” para seguir analizándola en todas sus dimensiones). Señalemos algunas de ellas. Una está relacionada con el análisis de la expansión del capital financiero. Son diversas las maneras de entenderla. Por ejemplo, uno de los participantes al seminario indicó que el capital financiero permite generar ganancia “sin explotación de la fuerza de trabajo”, mientras otro asumió que la ganancia sólo “sale de la explotación de la fuerza de trabajo”. Frente a esta aparente contradicción, el Subcomandante Galeano consideró que, detrás de la forma dinero, se esconde una diferencia entre la ganancia financiera que no representa riqueza y la ganancia obtenida del trabajo que, sí, representa riqueza.⁴³ También asumió que el dinero que proviene de las actividades financieras es “un dinero ficticio”, pues “no tiene como respaldo el trabajo”, si bien busca ganancia a través de “la apropiación del trabajo futuro” y la captación de los recursos naturales como garantía para la expansión de la deuda pública.

Otra cuestión abierta, presentada como tal en las intervenciones zapatistas, es determinar si existe una cabeza madre de la Hidra, la cual debería de constituir un blanco privilegiado, o bien si sus cabezas vitales son muchas, como parece sugerir la insistencia en la multiplicidad de las dimensiones de la dominación capitalista. Y si la hay, “¿es esta cabeza madre la propiedad privada de los medios de producción, despojo, circulación y consumo, la cabeza sin la cual el sistema perece, incapaz de reproducirse?”. Al respecto, “hay quien dice

⁴² *Ibidem*, pp. 320-321.

⁴³ *Pensamiento crítico*, pp. 321-325 y 355 (para las citas de este párrafo).

que sí, hay quien dice que no, hay quien dice ‘sí’ o ‘no’, pero agrega ‘pero no sólo’ ”.⁴⁴ Lo que aquí se expresa a modo de pregunta, ocho años antes era una mera afirmación, pues la citada tesis 5 sobre los movimientos antisistémicos asume que el “núcleo central” del sistema capitalista es “la propiedad privada de los medios de producción y de cambio”.⁴⁵ El paso de la afirmación a la pregunta permite abrir el debate y hacerle un espacio a la diversidad de las concepciones al respecto. Si bien la identificación de la propiedad privada de los medios de producción como núcleo central del capitalismo ha prevalecido en las corrientes dominantes del marxismo, otras han subrayado que ese sistema puede reproducirse con base en formas de propiedad que no necesariamente son la privada. Históricamente, el capitalismo ha demostrado ser compatible, en ciertas circunstancias, con altas dosis de propiedad *estatal* de los medios de producción, como fue el caso no solamente en regímenes autoritarios como el nazismo y el fascismo, sino también en otros “democráticos”, como Italia o Francia después de la II Guerra Mundial. También se ha propuesto analizar a los países del bloque soviético como una forma de capitalismo de Estado, en el cual el predominio de la propiedad estatal de los medios de producción se combinó como la preservación de los elementos centrales de las relaciones de producción capitalistas –el salario y la disociación entre los trabajadores y quienes controlan realmente el proceso productivo–. Distintas corrientes insisten en que las características más fundamentales del capitalismo no pueden definirse en términos de propiedad ni tampoco de reparto de la riqueza (de tal forma que ni un cambio en el régimen de propiedad ni una distribución más igualitaria de la riqueza son suficientes para acabar con el capitalismo). En estas lecturas, lo esencial –entonces, la cabeza madre de la Hidra– más bien debería de ubicarse en las relaciones sociales inscritas en el salario y en un modo de producción y

⁴⁴ *Pensamiento crítico*, p. 300. En la p. 212, la mención de una posible cabeza madre se refiere a “la relación social de producción donde hay quien tiene capital y hay quien no tiene más que su capacidad de trabajar”.

⁴⁵ *Planeta Tierra*, p. 32.

organización basado en la forma-mercancía y el valor que, en la lógica capitalista, es la razón de ser de lo que se produce.⁴⁶

Se podría seguir debatiendo muchos aspectos más para intentar aclarar qué entendemos cuando hablamos de crisis. Por ejemplo, ¿estamos hablando de los sufrimientos que genera el avance de la Hidra o de la enfermedad que compromete su propia reproducción? Es decir, ¿estamos hablando de la crisis que el capitalismo provoca en nosotros o de la crisis del capital mismo? ¿De una crisis de nosotros o de la crisis de ellos? Por un lado, se encuentra la triple devastación del medioambiente, el tejido social y las subjetividades. Por el otro, está la crisis económica latente, en especial por la fragilidad que deriva de la expansión desmedida del crédito. Obviamente, no existe una clara delimitación entre la crisis de nosotros y la crisis de ellos, pues varios aspectos de la devastación provocada por la Hidra (desde el caos climático hasta la descomposición de las instituciones políticas) también dificultan su propia reproducción. Pero sería importante distinguir con más precisión, en el análisis de la crisis, lo que, por un lado, es expresión de la dominación de la Hidra y puede favorecerla y, por el otro, lo que le crea más obstáculos y puede favorecer la lucha en su contra. En fin, sería motivo de reflexión si la tormenta debe de entenderse solamente como catástrofe o también como síntoma de las enfermedades de la Hidra y, por tanto, como oportunidad y ocasión de esperanza.

Las grietas y las mutaciones del muro

La tercera metáfora es la del muro y la grieta. Consiste en ir “arañando, moriendo, pateando, golpeando con manos y cabeza, con el cuerpo entero hasta

⁴⁶ Véanse los apuntes bibliográficos al final del libro. Cuando Marx indica que “las relaciones capitalistas presuponen el divorcio entre los obreros y la propiedad de las condiciones de realización del trabajo” (*El Capital*, libro I, cap. XXIV), debe de entenderse esta separación como la caracterización más general de las relaciones capitalistas de producción. Ahora bien, esta separación se mantiene en la propiedad estatal de los medios de producción.

conseguir hacerle a la historia esa herida que somos”.⁴⁷ Nuevamente hace de la lucha un desafío, pues, al igual que la metáfora de la Hidra, establece un marcado desequilibrio entre la fuerza considerable o la solidez aparentemente inquebrantable del enemigo y lo irrisorios que resultan los ataques en su contra. El seminario de 2015 marca la primera ocasión en la que el EZLN asume la imagen de la grieta, utilizándola además para dar cuenta de la misma lucha zapatista. Pensar la lucha como grieta implica enfrentar la burla de quienes desprecian ese modo de hacer (“así nunca van a derribar al muro, es indestructible, es eterno, es interminable”) y recomiendan mejor “ver cómo administrar el muro” o “intentar hacerlo un poco justo, amable”. Pero el zapatista, la zapatista no se desesperan, siguen organizándose mejor, con equipos, turnos y relevos, pues “no ha sido en libros escritos, sino en los que aún no se escriben pero ya son leídos por generaciones, que las zapatistas, los zapatistas han aprendido que si paras de arañar la grieta, ésta se cierra. El muro se resana a sí mismo. Por eso tienen que seguir sin descanso. No sólo para ensanchar la grieta; sobre todo para que no se cierre”. Y, a veces, hay quien pasa ahí y, en lugar de juzgar con superioridad, “se detiene, mira, entiende, se mira los pies, se mira las manos, los puños, los hombros, el cuerpo. Y elige. ‘Aquí está bueno’... Y a darle”.

Sabe también la zapatista, el zapatista, que el muro muta en su apariencia. A veces es como un gran espejo que reproduce la imagen de destrucción y muerte, como si no fuera posible otra cosa. A veces el muro se pinta de agradable y en su superficie aparece un plácido paisaje. Otras veces es duro y gris, como para convencer de su impenetrable solidez [...] Pero el zapatista, la zapatista sabe que es mentira. Sabe que el muro no siempre estuvo ahí. Conoce cómo se levantó. Sabe de su funcionamiento. Conoce de sus engaños. Y sabe también cómo destruirlo. No le preocupa la supuesta omnipotencia y eternidad del muro. Sabe que son falsas ambas. Pero ahora lo importante es la grieta, que no se cierre, que se agrande. Porque el zapatista, la zapatista, también sabe qué hay al otro lado del muro.

⁴⁷ *Pensamiento crítico*, pp. 198-202 (al igual que las siguientes citas).

Saben que es importante mirar al otro lado del muro “para poder imaginar todo lo que se podrá hacer mañana”. También la niña Defensa Zapatista explica que sabe lo que hay del otro lado del muro, pues si bien ella es demasiado pequeña, pudo levantar su muñequito para que alcance a contarle. Y afirma que “el muro a veces se hace espejo, pero es su mentira, así hace para que pensemos que al otro lado todo es igual que de este lado”.⁴⁸ Resulta también que cuando se hace espejo, el muro se pone aguado y eso es el momento que Defensa Zapatista espera para entrar en el muro y quizá pasar del otro lado.

La metáfora de la grieta sugiere una concepción de la lucha que se construye a partir de lo pequeño, incluso a partir de lo que podría parecer insignificante, pero que, con perseverancia y obstinación, puede abrir un camino; y ese camino ínfimo bien puede encontrar otros caminos ínfimos, que se van multiplicando para juntarse en un esfuerzo común. En ese sentido, un antecedente de la imagen de la grieta puede encontrarse en la tesis 7 sobre las luchas antisistémicas, formulada en 2007: “las grandes transformaciones no empiezan arriba ni con hechos monumentales y épicos, sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen como irrelevantes para el político y el analista de arriba”.⁴⁹ Por su insistencia en lo pequeño, la metáfora de la grieta puede servir de contrapeso a la de la Hidra: mientras ésta invita a imaginar acciones heroicas para cortar las cabezas del monstruo, la primera privilegia una multitud de actos cotidianos que sólo pueden tener efecto a través de su tenaz y prolongada repetición.

Pero, ¿cuáles serían las características específicas de la versión zapatista de la metáfora de la grieta? Una es que el muro mismo muta en su apariencia y consistencia, lo que rebate hábilmente la crítica que hace observar que la metáfora del muro es perniciosa, pues el capitalismo no debería de verse como algo fijo o como un bloque monolítico, sino como una realidad fluida y dinámica (tal como lo sugiere la metáfora de la hidra). Pero, aquí, justamente, el muro tiene distintas apariencias que remiten a aspectos variados de su dominación, a veces más basada en la imposición y a veces más en la seducción. Y también cambia

⁴⁸ *Pensamiento crítico*, pp. 248-251 y 330-332.

⁴⁹ *Planeta Tierra*, p. 33.

en su consistencia interna: esto sugiere que las estrategias anticapitalistas deberían de considerar a la vez la multiplicación de las grietas, la única opción por ahora, y las debilidades internas del enemigo (la crisis estructural del capitalismo) que bien podrían, en su momento, abrir otros caminos posibles. Otra particularidad de la versión zapatista de la metáfora de la grieta es que insiste en lo que hay del otro lado del muro. Esto nos indica que la grieta no es solamente un pequeño espacio que se logra crear ahora mismo, en medio de la dominación capitalista, sino que también nos permite imaginar el mañana, lo que no es aún pero que deseamos y que permite desmultiplicar la energía con la que se araña el muro. La lectura zapatista de la grieta no se inmoviliza en el presente. Al contrario, articula el ahora de la grieta y el mañana que permite ver.

En total, durante el seminario “El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista”, las y los zapatistas han estructurado sus análisis en torno a un concepto (la crisis estructural) y a tres metáforas (la Hidra, la tormenta, las grietas). Éstas combinan convergencias y diferencias. La Hidra dibuja más al enemigo, la tormenta a la situación que provoca y las grietas al camino de nuestro actuar. Frente a la Hidra, se trata de tomar consciencia de que estamos en una guerra en la cual el enemigo amenaza con destruirlo todo, si no lo destruimos antes. Frente a la tormenta, los y las zapatistas nos invitan a prepararnos y a organizarnos, para poder sobrevivir. Frente al muro, se trata de empezar a construir espacios que ya materializan otro mundo posible. Así que las tres metáforas se complementan y pueden corregirse mutuamente. Por ejemplo, combinar la imagen de la brecha con la de la Hidra o con la de la tormenta recuerda lo ilusorio que sería concebir la construcción de espacios autónomos como una manera de vivir tranquilamente sin preocuparse más por las dinámicas destructivas del capitalismo. Al contrario, implica un combate permanente para resistir los efectos de la tormenta y, en la medida de lo posible, atacar la Hidra.

Por la humanidad, pero ¿cuál humanidad?

Según los y las zapatistas, el capitalismo es, en última instancia, “una guerra mundial, una guerra cuyo único enemigo es la humanidad”.⁵⁰ Por ello, desde el Encuentro Intercontinental de 1996, la lucha zapatista llama a un combate por la humanidad y contra el neoliberalismo (ahora, contra el capitalismo). Implica una disyuntiva fundamental: o bien la humanidad logra deshacerse del capitalismo, o bien éste la llevará a su fin –sea físicamente, sea mediante la destrucción de las condiciones de una vida realmente humana–. Pero, ¿qué se entiende exactamente por “humanidad” en las concepciones zapatistas?

Antes de abordar esta pregunta, es preciso resaltar la fuerza del llamado zapatista a luchar *por la humanidad y contra el capitalismo*. La relación entre los dos elementos que lo conforman es determinante. De hecho, reivindicar una lucha por la humanidad sólo tiene sentido si identificamos el enemigo que a la vez obstaculiza esta lucha y la vuelve necesaria. De no hacerlo, las palabras “humano” o “humanidad” no pasarían de la retórica vacía de un humanismo tibio, cómplice de todas las opresiones. Actualmente, cualquier proclamación “humanista” separada de una crítica radical de la dominación capitalista no es más que una mistificación –que goza ya de tan poca credibilidad que sólo circula bajo la forma desvalorizada del “humanitarismo”, gris acompañante de los avances de la Hidra–. Por otra parte, sería peligroso quedar sin aclarar en nombre de qué llamamos a luchar contra la globalización neoliberal, pues el mundo está lleno de “movimientos fundamentalistas religiosos” o “ultranacionalistas” que también se oponen a la globalización, pero lo hacen con base en una afirmación excluyente de la identidad que rechaza cualquier forma de diferencia y lleva a las cerrazones xenófobas y a los enfrentamientos étnicos, pues son “fanáticos [que] afirman: aquí, en este islote del archipiélago mundial, sólo pueden vivir quienes son como yo”.⁵¹ Pueden asumir una crítica del neoliberalismo, generalmente

⁵⁰ *Pensamiento crítico*, p. 301.

⁵¹ Ignacio Ramonet, *Marcos. La dignité rebelle*, París, Galilée, 2001.

focalizada en la denuncia de la especulación y la codicia de los banqueros, que no deja de ser un anticapitalismo sesgado, a menudo entrelazado con una ideología de ultraderecha. Por tanto, y para evitar cualquier confusión con estas tendencias, es indispensable subrayar que el combate contra el neoliberalismo no pretende restaurar ninguna pureza identitaria, sino que es indisociablemente una lucha por la humanidad toda. Una lucha que no busca enfrentar a los pueblos, las etnias o las religiones, sino que pretende unir a la humanidad entera en contra de su enemigo común. En síntesis, sería tan inútil plantear una lucha por la humanidad sin apuntarle al capitalismo globalizado que pretende aniquilarla como resultaría peligroso atacar al neoliberalismo si no fuera en la perspectiva de una humanidad luchando por salvarse y realizarse en su pluralidad. “La lucha *por* la humanidad y *contra* el neoliberalismo” es el nudo que aleja estos peligros y, por ello, permite trazar una tan poderosa perspectiva.

Sin embargo, siguen abiertas varias preguntas en cuanto a la noción de humanidad. Dos de ellas se analizarán en el siguiente capítulo: la primera se relaciona con el riesgo de una definición demasiado abstracta de lo que es “el Hombre”, olvidándose de las diferencias constitutivas de la humanidad (es la cuestión del universalismo); la otra implica cuestionar la posición del hombre por afuera –y por encima– de la naturaleza (es la gran división introducida por la modernidad). Por ahora, solamente nos preguntaremos si hablar de humanidad no lleva a una visión demasiado “unanimista”, que borre las polaridades sociales. Dicha discusión ha adquirido un relieve suplementario ahora que los científicos afirman que hemos entrado en un nuevo periodo geológico llamado “Antropoceno”.⁵² Éste se define por el hecho de que la especie humana ha adquirido la capacidad de alterar su entorno natural a una escala no solamente local, como siempre lo había hecho, sino también en una escala global, es decir, que la humanidad se ha vuelto una fuerza geológica tan poderosa como los volcanes. Pero no han faltado quienes observaron que la causa del cambio climático y demás alteraciones de la biosfera no es “la especie humana” como tal, sino el capitalismo y su compulsión productivista –por lo que ese nuevo periodo

⁵² Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

mejor debería de nombrarse “Capitaloceno” (Jason Moore). Entonces, hablar de “humanidad” en tiempos del Antropoceno/Capitaloceno podría orientarnos hacia una inadecuada identificación de la “especie humana” como responsable de las catástrofes ecológicas en curso.

Pero volvemos a los planteamientos de los y las zapatistas. ¿A quiénes dirigen sus llamados si no a los afectados por el capitalismo globalizado? Es cierto que las categorías utilizadas para designar a los destinatarios del mensaje zapatista han podido variar. En muchas ocasiones, la palabra zapatista se ha dirigido al pueblo mexicano, en especial en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, así como en las siguientes. Durante los años inmediatamente posteriores al levantamiento, pareció privilegiar el llamado a la “señora sociedad civil”, esa fuerza social que se organiza por afuera de los gobiernos y los partidos, y en la que los zapatistas reiteraron su confianza durante bastante tiempo, en especial en distintos comunicados de 1996.⁵³ También es de subrayar la voluntad de vincularse con todas las minorías y los grupos discriminados. Es así como el Subcomandante Marcos manifestó su identificación con todos los que se encuentran del lado incorrecto, al declarar que:

Marcos es *gay* en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en CU, judío en Alemania, ombudman en la Sedena, feminista en los partidos políticos, comunista en la post guerra fría, preso en Cintalapa, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes, maestro en la CNTE, artista sin galería ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México de fin del siglo XX, huelguista en la CTM, reportero de nota de relleno en interiores, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 p.m., jubilado en plantón en el Zócalo, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme,

⁵³18 de mayo de 1997, 30 de agosto de 1996 y 19 de septiembre de 1996; DC 3, pp. 246-247, 370-373 y 383-386.

“¡Por la humanidad y contra el capitalismo!”

disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores, y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin [...] Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo “¡Ya basta!”. Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos.⁵⁴

Se insiste particularmente en convocar a los excluidos, los olvidados, los marginados. En la inauguración del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, prevalece la identificación de todos los excluidos con los y las zapatistas, ejemplos de los sin rostro que tuvieron que ocultarse para poder ser vistos:

Detrás de nosotros estamos ustedes. Detrás de nuestros pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes despreciados. De todos los migrantes golpeados. De todos los presos por su palabra y pensamiento. De todos los trabajadores humillados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana.⁵⁵

La insistencia está en la gente común, “simple y ordinaria”, los más pequeños, los que no son vistos ni nombrados. Los sin nombre, sin rostro, sin casa. Los nadie. También los “desechables” que el capitalismo produce en cantidades cada vez más grandes y cuya condición constituye una dimensión de la IV Guerra Mundial neoliberal (“por cada máquina obsoleta, hay millones de personas que pasan a ser obsoletas”⁵⁶).

⁵⁴ 28 de mayo de 1994, DC, 1, p. 243.

⁵⁵ 27 de julio de 1996; DC 3, p. 314.

⁵⁶ *Pensamiento crítico*, p. 315.

Pero tampoco podría limitarse el llamado zapatista ni al concepto flotante de sociedad civil ni a un *cocktail* heteróclito de todas las minorías posibles. De ninguna manera se olvidan o se niegan las diferencias sociales y los conflictos que de ellas derivan. Si bien la Primera Declaración de la Selva Lacandona se dirige al pueblo mexicano, *El Despertador mexicano* anuncia “una guerra necesaria para todos los pobres, explotados y miserables de México”.⁵⁷ En las etapas posteriores, los y las zapatistas reiteraron que su lucha se ubica *abajo*, lo que implica un rechazo a la política entendida desde el Estado y sus instituciones, pero no sin reivindicar el abajo social de la gente pobre y humilde. Incluso puede señalarse, en el seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, cierta recuperación del concepto de “lucha de clases”, definido como “esa persistente contradicción, opresión-resistencia” que, en este caso, viene mencionada a propósito de la secular resistencia del pueblo mapuche —es decir, en un sentido bastante ampliado con respecto a sus usos habituales—.⁵⁸

Al respecto, la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, en una notable inflexión del caminar zapatista, planteó una visión del capitalismo marcada por la centralidad de la explotación (“el capitalismo se basa en la explotación de los trabajadores”). Y, si no se refiere explícitamente a la lucha de clases, su descripción de la polarización social remite de manera transparente a los conceptos de burguesía y proletariado: “en el capitalismo hay unos que tienen dinero, o sea capital y fábricas y tiendas y campos y muchas cosas, y hay otros que no tienen nada sino que sólo tienen su fuerza y su conocimiento para trabajar; y en el capitalismo mandan los que tienen el dinero y las cosas, y obedecen los que no más tienen su capacidad de trabajo”. También insiste de manera significativa en los mecanismos que ocultan la explotación detrás de la seducción de las mercancías: “todo lo esconde detrás de las mercancías para que no vemos la explotación que hace el mercado”, de tal manera que “vemos un aparato para escuchar música [...] pero no vemos a la obrera de la maquiladora que batalló muchas horas para pegar los cables y las partes del aparato y apenas le pagaron

⁵⁷ Diciembre de 1993; DC 1, p. 36.

⁵⁸ *Pensamiento crítico*, p. 313.

una miseria de dinero”. Sin embargo, la centralidad de la explotación no impide evidenciar otras dimensiones de la dominación capitalista, como el despojo (“el capitalismo también hace su riqueza con despojo, o sea con robo, porque les quita a otros lo que ambiciona, por ejemplo tierras y riquezas naturales”⁵⁹), la represión (“además de explotar y despojar”, el capitalismo reprime “a los que no se dejan”) y el desprecio hacia lo diferente (el capitalismo “quiere que todo sea como él quiere, o sea según su modo, y lo que es diferente pues no le gusta, y lo persigue, y lo ataca, o lo aparta en un rincón y hace como que no existe”). En resumen, “el capitalismo de la globalización neoliberal se basa en la explotación, el despojo, el desprecio y la represión”.

Estas dimensiones forman lo que la palabra zapatista llegó a identificar como “las cuatro ruedas del capitalismo”.⁶⁰ Y mientras la Sexta Declaración parecía mantener una fuerte preeminencia de la explotación sobre las otras dimensiones, la metáfora de las cuatro ruedas parece haber favorecido una relación más equilibrada entre ellas. Tiene la ventaja de asociar a quienes están afectados de diferentes formas por el capitalismo. Ahí está la explotación en el trabajo, pero también el despojo que de manera especial enfrentan los pueblos indígenas, así como los campesinos no indígenas. No se trata de una dimensión accesorio, sino de un rasgo estructural, en un momento en que la llamada “acumulación por despojo” se ha vuelto una característica determinante de la actual etapa del capitalismo.⁶¹ Y además de la represión de la que son víctimas todos los y las que se rebelan en contra del capitalismo, es importante no ocultar el desprecio del que son víctimas las minorías, los excluidos y los diferentes: también se trata de una realidad estructural en un sistema que produce cada vez más poblaciones sobrantes que conforman una “humanidad basura”, abandonada a la no-existencia social.

⁵⁹ *Sexta Declaración* (al igual que las siguientes citas).

⁶⁰ *De la política, sus finales y sus principios*, junio de 2007 (<enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/06/12/de-la-politica-sus-finales-y-sus-principios>). Se menciona también en la organización de las mesas del Festival Mundial de la Digna Rabia en la Ciudad de México (diciembre de 2008).

⁶¹ David Harvey, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

De esta manera, el modelo de las cuatro ruedas favorece una convergencia entre luchas muy diferentes, en reacción a dimensiones distintas de la dominación capitalista. Más precisamente, permite conciliar el antagonismo de clase con perspectivas habitualmente consideradas como no clasistas. Invita a superar la acostumbrada oposición (y la supuesta incompatibilidad) entre, por un lado, las luchas contra la explotación y por la igualdad económica y, por el otro, las luchas contra el desprecio y por el reconocimiento (de las diferencias). La perspectiva zapatista permite superar estas oposiciones, viendo cómo el círculo de quienes padecen los efectos del capitalismo se amplía cada vez más –y por tanto también cómo pueden entrelazarse múltiples resistencias en su contra, más allá del ámbito único de la explotación de los trabajadores–. El Subcomandante Marcos lo expresa claramente en una intervención de junio de 2007:

1.- La Globalización Neoliberal produce también un fenómeno de resistencia que, cada vez más y de forma más radical, incorpora a amplios sectores de la población. 2.- Esta resistencia no es sólo en los sectores tradicionalmente explotados. Ahora parecen nuevos “actores” diciendo “no” y con más radicalismo que antes. Aparecen, por ejemplo, grupos desconcertantes: por un lado, indígenas que hablan lenguas incomprensibles (es decir, inservibles para intercambiar mercancías); por el otro lado, jóvenes desempleados movilizándose en contra del gobierno y exigiendo respeto a su modo; o más allá, homosexuales, lesbianas y transexuales demandando reconocimiento a su diferencia; y, más acá, mujeres que se niegan a repetir los patrones de sumisión, consumo y reproducción.⁶²

La imagen de las cuatro ruedas permite percibir cómo la multitud de los afectados por el capitalismo se extiende significativamente. Un párrafo de *Ellos y Nosotros* va más lejos: “las que llamamos las ‘4 ruedas del capitalismo’: explotación, despojo, represión y desprecio, se han repetido a lo largo de toda nuestra historia, con diferentes nombres arriba, pero nosotros somos siempre los mismos

⁶² *De la política*, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/06/12/de-la-politica-sus-finales-y-sus-principios>.

abajo. Pero el actual sistema ha llegado a un estado de locura extrema. Su afán depredador, su desprecio absoluto por la vida, su deleite por la muerte y la destrucción, su empeño en instalar el *apartheid* para todos los diferentes, es decir, todos los de abajo, está llevando a la humanidad a su desaparición como forma de vida en el planeta”.⁶³ A la expansividad del capitalismo responde un incremento de quienes están afectados por él y se encuentran, por diferentes motivos, en un cierto tipo de abajo respecto de la dominación que impone. Finalmente, esta expansividad es tan poderosa que se llega al punto extremo de amenazar a la *humanidad como forma de vida*, es decir, se pone en peligro la posibilidad de una vida humana. Es precisamente ésta una de las razones por las cuales debe de asumirse la existencia de un antagonismo fundamental entre la humanidad y el capitalismo.

Por tanto, si bien omitir la brutalidad de los antagonismos sociales producidos por el capitalismo llevaría a posiciones ingenuamente unanimistas (o “ciudadanas”), tampoco sería pertinente encerrarse en una concepción estrecha sobre la lucha de clases y dejar pasar desapercibido el antagonismo humanidad/capitalismo. Los planteamientos zapatistas implican por lo menos dos diferencias con respecto a las concepciones clásicas que hacían de la clase obrera *el* sujeto revolucionario. En primer lugar, esta clase fue pensada históricamente como una realidad homogénea, que sus organizaciones pretendían unificar para mejor movilizar a las “masas”. Al contrario de esto, la palabra zapatista concibe a los afectados por el capitalismo de una manera radicalmente no homogénea. No deja de referirse a la irreductible *heterogeneidad* de los desposeídos. Lo ponen de manifiesto las largas enumeraciones —a veces hasta interminables— que permiten darle su lugar a la multiplicidad constitutiva de tan diversos *abajos*, como a la hora de pedir que se escuche la voz:

[...] del estudiante, la del colono, la del maestro, la del ama de casa, la del empleado, la del vendedor ambulante, la del minusválido, la de la mecanógrafa, la del capturista, la de la costurera, la del repartidor, la del payaso, la del gasolinero,

⁶³ *Ellos y Nosotros*, parte V: La Sexta.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

la del telefonista, la del mesero, la de la mesera, la del cocinero, la de la cocinera, la del mariachi, la de la sexoservidora, la del sexoservidor, la del cirquero, la del mecánico, la del lavacoche, la del indígena, la del obrero, la del campesino, la del chófer, la del pescador, la del taxista, la del estibador, la del niño de la calle, la de la sobrecargo, la del piloto, la del oficinista, la de la banda, la del trabajador de los medios de comunicación, la del profesionista, la del religioso, la del homosexual, la de la lesbiana, la del transexual, la del artista, la del intelectual, la del militante, la del activista, la del marino, la del soldado, la del deportista, la del albañil, la del locatario del mercado, la del vendedor de tacos y tortas, la del limpiaparabrisas, la del cuidador de coches, la del burócrata, la del hombre, la de la mujer, la del niño, la del joven, la del anciano, la del que somos.⁶⁴

Por otra parte, las concepciones zapatistas llevan a una comprensión ampliada de los grupos antagónicos al capital. Sugieren que la expansividad del capitalismo, en su afán de mercantilizarlo todo, amplía cada vez más los diversos *abajos* que explota, despoja, desprecia y reprime, llevando hacia una identificación *tendencial* entre estos *abajos* y la humanidad en su conjunto. Con base en esto, podría sugerirse una noción ampliada de la desposesión, que abarcaría a las cuatro ruedas del capitalismo. La inmensa mayoría de los seres humanos podrían considerarse como afectados por ella, sea como trabajadores explotados, como consumidores atrapados en las seducciones de las mercancías (y en la realidad del endeudamiento) o como diferentes, excluidos o “desechados”. La desposesión ampliada abarca la del fruto de su actividad, de sus saberes de subsistencia, de sus tierras y territorios, de la potencia colectiva de organizarse, de sus formas de vida propias, de su dignidad, de su tiempo, de la posibilidad de vivir como mujer sin ser molestada o asesinada, de poder habitar lugares que no han sido devastados, contaminados y transformados en desiertos sin vida.⁶⁵

⁶⁴ *Mensaje del Subcomandante Marcos en el Instituto Politécnico Nacional* (16 de marzo de 2001); DC 5, pp. 238-239.

⁶⁵ El *ecocidio* que señala el último punto bien podría constituir una quinta rueda del capitalismo, si es que no optamos por incluirlo en la noción de desposesión ampliada.

Finalmente, la desposesión generalizada que produce el capitalismo es la de la capacidad de determinar autónomamente nuestras propias vidas.⁶⁶ Afecta a cada vez más personas, a tal punto que sus víctimas *tienden a* identificarse con la humanidad toda (sin que esta identificación llegue a ser completa).

Al mismo tiempo, esta desposesión no afecta a todos y todas por igual. Algunas de sus modalidades pueden ser más brutales y otras más suaves. Y tampoco habría que olvidarse de la única minoría que el neoliberalismo se cuida de no excluir: la sociedad del Poder y sus fieles servidores, que a la vez detienen una parte significativa del capital y concentran un poder notable en la conducta de los asuntos mundiales. Sin embargo, si consideramos que el capitalismo amenaza con destruir las condiciones de la vida humana, es evidente que esto puede llegar a afectar a todos y todas. Es cierto que tampoco hay igualdad social frente a la devastación ecológica: tal como lo han evidenciado los movimientos por la justicia climática y ambiental, las primeras víctimas de los desastres (no naturales) provocados por el caos climático, como también por las múltiples contaminaciones, son las poblaciones más pobres, mientras las élites tienen más facilidades para escapar de ellas o para recuperarse. Pero en la medida en que la devastación del planeta irá haciéndose más aguda, hasta los grupos privilegiados encontrarán cada vez más dificultades para ponerse a salvo. Hasta que se acerque a la destrucción generalizada de las condiciones de la vida humana, punto en el cual los millones en las cuentas bancarias dejarían de hacer la más mínima diferencia.

Con base en lo anterior, podemos concluir que la manera zapatista de referirse a la humanidad de ninguna manera es la de un humanismo unanímista y despolitizado. Al contrario, la palabra-pensamiento zapatista permite forjar una noción claramente *política* de la humanidad, entendida en su lucha contra lo que amenaza con destruirla. De hecho, hoy en día, referirse a la humanidad sólo tiene sentido si se asume que se encuentra asediada por la guerra que le hace

⁶⁶ Una concepción amplia del proletariado permite definirlo como “la inmensa mayoría de los trabajadores que han perdido todo poder sobre el empleo de su vida” (Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, § 114).

el capitalismo. Además, la humanidad, en su concepción zapatista, es a la vez deshomogeneizada y *descentrada*. Se concibe a partir de los dolores, las rabias y las resistencias de los múltiples *abajos* que genera el mundo de la mercancía, para conformar la multitud heterogénea de los desposeídos. Es una humanidad entendida desde abajo, pero desde un abajo que la expansividad de la mercantilización capitalista *tiende a* identificar con la totalidad de la humanidad.

Podríamos entonces concebir una perspectiva que articula dos planos diferentes: por un lado, no dejar de subrayar las tremendas polaridades e desigualdades creadas por el capitalismo (en términos de explotación, pero considerando también las otras ruedas del sistema) y, por el otro, reconocer que la dinámica *ecocida* y *biocida* en curso confiere una creciente importancia al antagonismo entre capitalismo y humanidad.⁶⁷ Los dos planos son distintos, pero se entrelazan y tienden a fusionar (sin llegar a hacerlo por completo). Dicho esquema también podría ser pertinente para representarse una transición hacia un mundo liberado del capitalismo. Si en el contexto actual, el plano de la conflictualidad social sigue prevaleciendo, dicha transición implicaría dar prioridad al otro plano, pues la emancipación de la barbarie capitalista no puede realizarse en nombre de una sola clase o de un conjunto de grupos, sino únicamente en provecho de la humanidad toda, tal como lo sugiere el planteamiento zapatista que invita a luchar “por la humanidad y contra el capitalismo”.

⁶⁷ Identificar un antagonismo entre capitalismo y humanidad no es del todo ajeno a la tradición marxista. El joven Marx calificaba a la economía política como “consecuente realización de la negación del hombre” (*Manuscritos de 1844*) y afirmaba que en el mundo capitalista “el hombre se perdió a sí mismo”, creando las condiciones de “una rebelión en contra de esta inhumanidad” (*La Santa Familia*). Más tarde, Georg Lukács denunció “la esencia tiránica y destructiva de toda humanidad, inherente al capitalismo” y “el carácter deshumanizado y deshumanizante de la relación mercantil” (*Historia y conciencia de clase*, La Habana, Instituto del libro, 1970). Para él, la reificación producida por las relaciones sociales capitalistas “despojan al hombre de su esencia humana”, de tal forma que “más la cultura y la civilización se apoderan de él, menos está en condición de ser hombre”.

La palabra-pensamiento zapatista ha producido varios conceptos y varias imágenes para dar cuenta de manera sintética de las dinámicas del mundo capitalista. La Hidra, la tormenta, las grietas son metáforas, mientras la IV Guerra Mundial o la crisis estructural representan conceptualizaciones de la actual etapa del capitalismo. La identificación del capitalismo como guerra ha sido la más constante: no se cansaron los y las zapatistas de reiterarnos que estamos viviendo una guerra entre el capitalismo y la humanidad.

La imagen de la Hidra expresa también la amplitud de la devastación provocada por un enemigo feroz y aparentemente todopoderoso, pero no invencible. Sugiere que no hay cómo escapar de una confrontación directa, para la cual se requiere inteligencia y fuerza colectivas, mientras la imagen de las grietas invita a la tenaz construcción de formas de vida alternativas creciendo a partir de lo pequeño, en la repetición de esfuerzos cotidianos y casi imperceptibles. Pero, más que oponerse, estas dos imágenes de la lucha anticapitalista bien pueden combinarse. Asociarlas permite descartar una concepción de las grietas como refugios protegidos, aislados de la síntesis capitalista que se empeña en atacarlas y ahogarlas. Al contrario, la construcción de espacios autónomos no debe de separarse de la dimensión agonística de la lucha, en un contexto de guerra entre el monstruo capitalista y la humanidad. Implica organizarse para defender estos espacios, concibiéndolos además como bases para emprender ataques más decididos en contra del enemigo global.

La insistencia en la tormenta que viene nos invita a prepararnos, para poder enfrentar unos tiempos que se anuncian aún más terribles que un presente de por sí ya intolerable. La tormenta es producto tanto del avance del frente de mercantilización del mundo como de la crisis estructural del capitalismo. Por su propia dinámica, éste produce sin cesar nuevos obstáculos que hacen más difícil su propia reproducción. Pero no puede deducirse de esto que camine de manera ineluctable hacia su auto-derrumbe. Puede seguir reproduciéndose, no sin implicar costos humanos y ecológicos cada vez más elevados. Quizás no haya un límite absoluto a la reproducción del sistema capitalista, mientras logre imponer modalidades más brutales de hiperexplotación, de *apartheid* para las

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

poblaciones “sobrantes”, de descomposición política y social, de devastación subjetiva y ecológica. Es cierto que de seguir en esta lógica, con todo lo que implica superar los obstáculos generados por su propia crisis estructural, el capitalismo llevaría a *la desaparición de la humanidad como forma de vida*. En esta expresión parecen confluír dos guiones distintos, el de una completa extinción de la especie humana y el de una devastación ambiental y ontológica tan aguda que no dejaría otra opción que una vida profundamente degradada e infrahumana. Ambos guiones son posibles y no es fácil determinar cuál de los dos sería el más atroz.

Encontramos aquí la principal razón por la cual la dinámica del mundo de la mercancía obliga a considerar como determinante el antagonismo entre el capitalismo y la humanidad (sin olvidar o minimizar las polaridades sociales actualmente existentes). Hoy día, luchar contra la Hidra y hacer frente a la tormenta que viene hace necesario asumir el punto de vista de la humanidad –siendo ahora la exigencia de su preservación y su aspiración a la dignidad una sola y misma cosa–. Con la salvedad de una completa desaparición de la especie humana, es probable que no haya más límite a la reproducción del capitalismo que la rebeldía de la humanidad frente a su desposesión generalizada, en medio de condiciones de supervivencia cada vez más degradadas y deshumanizadas. Se trataría entonces de un movimiento de insurgencia ética, apoyándose quizá en la ira de la Madre Tierra, por salvar la posibilidad de una vida digna en la Tierra. En esto radica la pertinencia de la lucha por la humanidad y contra el capitalismo.

CAPÍTULO 4

“QUEREMOS UN MUNDO EN DONDE QUEPAN MUCHOS MUNDOS”

LUCHA INDÍGENA Y RESISTENCIA PLANETARIA

Los y las zapatistas pelean por la humanidad y contra el capitalismo. Su lucha también es de liberación nacional, anhelando salvar y refundar México. Además, se trata de un levantamiento innegablemente indígena, que ha ido construyendo autonomía en sus territorios de Chiapas. Si bien estas tres dimensiones implican escalas espaciales distintas, de ninguna manera son incompatibles. La lucha zapatista no es sólo uno de estos tres planteamientos, ni su mera suma; consiste más bien en un entrelazamiento que transforma cada uno de los elementos que articula.

La manera de entrecruzar reivindicaciones indígenas y construcción territorial localizada con perspectivas nacionales y horizontes planetarios resulta particularmente creativa. Obliga a repensar tanto la dimensión indígena de la lucha como lo que suele llamarse “universalismo”, es decir, lo que es de todos los seres humanos. Por ello, tendremos que volver a analizar, ahora en una perspectiva más amplia, de qué manera la palabra-pensamiento zapatista se refiere a la noción de “humanidad”. Finalmente, al rearticular diferencias y universalidad, particularidades y pertenencia a la humanidad, pero también lo individual y lo colectivo, así como el hombre y la naturaleza, la palabra-pensamiento zapatista nos empuja a cuestionar los fundamentos de la modernidad occidental capitalista –algo indispensable si queremos escapar de las garras de la Hidra–.

En este esfuerzo, nos puede guiar el llamado zapatista a soñar y construir “un mundo en donde quepan muchos mundos”. De hecho, este capítulo es, en su totalidad, un intento por entender este llamado y explorar sus profundas implicaciones.

Una concepción política de la lucha indígena

Levantamiento indígena y liberación nacional

Que la lucha zapatista sea realmente indígena ha sido cuestionado por algunos comentaristas. Argumentaron que en el momento del levantamiento el EZLN no tenía reivindicaciones indígenas y que éstas se fueron añadiendo posteriormente, a la hora de improvisar un nuevo discurso y al ver que la dimensión étnica atraía muchas simpatías. Y si bien reconocen que las bases del EZLN son esencialmente indígenas, les consideran como títeres de unos dirigentes mestizos quienes utilizan lo indígena para disfrazar su ideología revolucionaria con ropajes más atractivos.¹ En realidad, poner en duda la dimensión indígena del levantamiento zapatista ha sido un recurso propagandístico manejado por el gobierno federal desde los primeros días de 1994. El mismo Carlos Salinas de Gortari utilizó repetidamente el argumento según el cual la palabra “indígena” no aparece en la Primera Declaración de la Selva Lacandona.² Es cierto que la palabra no está ahí, pero se necesita de una buena dosis de mala fe para negar la dimensión indígena de un documento que inicia con “Somos producto de 500 años de lucha...” y que, más adelante, denuncia “una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos”.³ Y si la Primera Declaración no insiste demasiado en esta dimensión indígena –después de referirse a los 500 años de

¹ Véanse los apuntes bibliográficos al final del libro.

² *México. Un paso difícil a la modernidad*, México, Plaza & Janés, 2000.

³ DC 1, pp. 33-35.

resistencia frente a la dominación colonial, su primera frase prosigue con las etapas de una historia común a todos los mexicanos– es porque el objetivo del levantamiento era principalmente nacional. En este contexto, el inicio del primer documento público del EZLN articula sutilmente dimensión indígena y perspectiva nacional, en un marco general en el cual es evidente que la segunda predomina netamente. De hecho, para revertir la propaganda en su contra, el EZLN se vio, el 6 de enero de 1994, en la obligación de afirmar su carácter a la vez nacional (descartando la presencia de extranjeros en sus filas y negando todo contacto con organizaciones guerrilleras guatemaltecas o salvadoreñas) e indígena: “el gobierno dice que no es un alzamiento indígena, pero nosotros pensamos que si miles de indígenas se levantan en lucha, entonces sí es un alzamiento indígena”.⁴ Además, precisa que una amplia mayoría de las tropas y mandos del EZLN son indígenas, con excepción de algunos no indígenas que se unieron a ellos (entre ellos el Subcomandante Marcos), y también que “la dirección política de nuestra lucha es totalmente indígena, el 100% de los miembros de los Comités Clandestinos Revolucionarios Indígenas [...] pertenecen a las etnias tzotzil, tzeltal, chol, tojolabal y otros”.

Más allá de las polémicas malintencionadas, es evidente que el EZLN es una organización indígena, cuyos miembros pertenecen en su inmensa mayoría a los pueblos indígenas de Chiapas; además, su dirección política (el CCRI) es totalmente indígena, mientras su jefe militar y vocero fue un mestizo hasta 2014, cuando fue relevado en estas funciones por el Subcomandante Moisés, indígena tseltal. Al respecto de la composición étnica del EZLN, es de señalar que no se caracteriza por su homogeneidad sino al contrario por su diversidad interna. Sus miembros pertenecen en lo esencial a distintos pueblos mayas, con lenguas diferentes (tseltales, tsotsiles, tojolabales, choles, mames), mientras unos pocos son zoques (pueblo indígena no maya) o mestizos. El carácter pluriétnico del EZLN debe de reconocerse como un factor que, en lo concreto de la construcción colectiva, obliga a un reconocimiento de las diferencias y a un esfuerzo por asociarlas en un proyecto común. Además de diferencias históricas

⁴ DC 1, pp. 73-74 (al igual que la siguiente cita).

y culturales entre los diferentes pueblos mencionados, es de insistir en la diversidad de lenguas, la cual obliga a multiplicar traducciones o bien a echar mano del castellano como *lengua franca*. Si bien la categoría “indígena” unifica frente a los mestizos, la *indigenidad* zapatista es una realidad hecha de diversidad —y lo es aún más en el marco del Congreso Nacional Indígena, en el cual los rebeldes zapatistas unen su lucha con las de otros pueblos indígenas de México—.

Indígena por su composición, el EZLN también asumió una perspectiva de lucha ampliamente compartida por los pueblos originarios de todo el continente. Es necesario recordar que buena parte de los 10,000 indígenas que, el 12 de octubre de 1992, marcharon en San Cristóbal de Las Casas y derrumbaron la estatua del conquistador y fundador de la ciudad, Diego de Mazariegos, eran (secretamente) miembros del EZLN. Un mes después del levantamiento, éste escribe al Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena afirmando: “nosotros estamos muy contentos al saber que nuestros hermanos indígenas amuzgos, mixtecos, náhuatls y tlapanecos están conocedores de nuestra justa lucha por la dignidad y la libertad para los indígenas y para los mexicanos todos”.⁵ El 1 de marzo del mismo año, en el marco del diálogo en la catedral de San Cristóbal, viene formulada la reivindicación de autonomía indígena (“como pueblo indígena que somos, que nos dejen organizarnos y gobernarnos con autonomía propia”; “que la justicia sea administrada por los propios pueblos indígenas, según sus costumbres y tradiciones”), así como la del respeto a los indígenas y a su cultura (“que se respeten nuestros derechos y dignidad como pueblos indígenas, tomando en cuenta nuestra cultura y tradición”; “ya no queremos seguir siendo objeto de discriminación y desprecio que hemos venido sufriendo desde siempre los indígenas”) y otras demandas más específicas para garantizar sus derechos a la tierra, la vivienda, la salud, la educación y la información.⁶

Al mismo tiempo, el levantamiento del 1 de enero tenía una perspectiva prevalentemente nacional. Su llamado estaba dirigido a todos los mexicanos, razón por la cual la dimensión indígena se mantuvo en segundo plano.

⁵ 1 de febrero de 1994; DC 1, p. 118.

⁶ *Pliego de demandas*, 1 de marzo de 1994; DC 1, pp. 178-185.

El Subcomandante Marcos explica que, durante la preparación previa al 1994, los miembros del CCRI (indígenas, todos y todas) insistían en que “tenía que quedar claro que no era una guerra de indígenas, que era una guerra nacional. Decían: ‘no vaya a ser que el que no es indígena no se sienta incluido. Nuestro llamado tiene que ser amplio, para todos’; e incluso veían con cierto recelo cuando nuestro discurso se iba demasiado por el lado indígena. Me decían: ‘te estás yendo mucho por lo indígena, van a pensar que nuestro movimiento es local, que es étnico’”.⁷ ¡Sorprendente situación en la cual los indígenas se niegan a encerrarse en lo étnico, al punto de reclamarle al mestizo por insistir demasiado en su identidad indígena!

Posteriormente, la articulación entre dimensión indígena y perspectiva nacional pudo hacerse más explícita. En primer lugar, se logró hacer de la cuestión indígena una cuestión nacional.⁸ Esto fue particularmente evidente en el momento en que se eligió como tema de la Mesa 1 de San Andrés el de “Derechos y cultura indígenas”, haciendo de éste el primer paso de la transformación del Estado mexicano. El lema de CNI, “Nunca más un México sin nosotros”, indica también que las reivindicaciones de los pueblos indígenas se conciben en la perspectiva de una transformación que implica a la nación entera. Resolver los problemas que aquejan a los indígenas implica cambiar a México mismo: “la cuestión indígena es nacional. No sólo porque hay indígenas en todo el territorio mexicano o porque forman parte esencial de la historia de este país. También porque su diferencia aspira a hacerse unidad con los otros que hacen el México de hoy. Reconocer en la máxima ley de la república esta diferencia

⁷ *Sueño zapatista*, pp. 202-203. Un poco antes, habla de “una guerra indígena, no de una etnia, sino de las cuatro etnias principales del Estado”, a la vez que se trata de “una guerra que es por demandas nacionales, no sólo indígenas, sino nacionales” (p. 196).

⁸ *Tercera Declaración de la Selva lacandona*, 1 de enero de 1995; DC 2, pp. 190-191: “La cuestión indígena no tendrá solución si no hay una transformación RADICAL del pacto nacional. La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas a la Nación, es reconociendo las características propias en su organización social, cultural y política. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías más humilladas y olvidadas en el México contemporáneo [...] Hoy lo repetimos: NUESTRA LUCHA ES NACIONAL”.

e incluirla en un proyecto de nación libre, independiente y soberana, es hacer justicia y posibilitar la defensa de la patria frente a su liquidación de barata comercial”.⁹ Al mismo tiempo, la dimensión nacional de la cuestión indígena implicaba poder articularla con otras cuestiones, como las que se tenían que tratar en las siguientes mesas de San Andrés. Sin embargo, el incumplimiento gubernamental obligó al EZLN a centrar, durante muchos años, lo esencial de su energía política en la exigencia del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés sobre “Derechos y cultura indígenas”. Entre 1996 y 2001, la reivindicación indígena pareció predominar, pero no debemos olvidar que, en ese momento, eran la forma misma de la lucha zapatista por la nación. Junto con la del reconocimiento constitucional de los derechos indígenas, la exigencia central de la Marcha de la dignidad indígena pudo formularse así: “México [...] no permitas que vuelva a amanecer sin que esa bandera tenga un lugar digno para nosotros, los que somos el color de la tierra”.¹⁰ Queda claro que las dimensiones indígenas y nacionales nunca han dejado de entrelazarse en la lucha zapatista, si bien con acentos y equilibrios diferentes según los momentos.

Evitar los peligros etnicistas de la lucha indígena

La lucha zapatista es indiscutiblemente indígena por su composición, su perspectiva y sus modos. Pero no quiere ser *solamente* indígena. Se necesita un pensamiento muy cerrado para creer que una lucha indígena no pueda combinarse con otras dimensiones sin dejar de ser indígena o, a la inversa, que un proyecto político general no pueda ser realmente indígena. Desafortunadamente, muchos analistas postulan incompatibilidades de esa índole entre lo indígena y lo nacional, o bien entre perspectiva étnica y proyecto político general, cuando la práctica de los pueblos indígenas, en particular la de los y las zapatistas, se encarga de desmentirlas.

⁹ *Siete preguntas a quien corresponda*, 27 de enero de 1997; DC 3, p. 446.

¹⁰ *Discurso del Subcomandante Marcos en el zócalo la Ciudad de México*, 11 de marzo de 2001; DC 5, p. 225.

Aquí, intentaré proponer una caracterización de la lucha zapatista como *étnica pero no etnicista*. La palabra “étnica” se refiere a que la lucha se entiende desde el reconocerse como pueblos indígenas, o pueblos originarios (en este punto, habría que entender más a profundidad en qué consiste la concepción indígena de lo indígena y, probablemente, podríamos llegar a entender que, desde los pueblos indígenas, lo que hace el ser indígena no son rasgos físico-biológicos sino la incorporación de una cultura propia, además de la experiencia secular de sobrevivir y resistir a la devastación de su mundo¹¹). La palabra “eticismo” se refiere a una perspectiva en la cual el criterio étnico es el único que se tome en cuenta; por ello, tiende a absolutizarlo, de tal modo que, al reivindicar una identidad étnica, lo hace en contra de todas las demás.

La lucha zapatista es indígena, pero no sólo indígena. Siempre ha planteado una lucha nacional que no establezca una división infranqueable entre indígenas y no indígenas. Por ejemplo, en una carta ya citada, el EZLN afirma recibir las palabras del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena “en nombre de todos los indígenas de México, en nombre de todos los indígenas y no indígenas mexicanos, en nombre de todos los hombres buenos y de buen camino”.¹² Asociar indígenas y no indígenas es precisamente lo que permite evitar los peligros del etnicismo, el cual reivindica una particularidad étnica *en contra de* quienes no la comparten (en este caso, el etnicismo llamaría a luchar en contra de la opresión de los indígenas, designando a todos los no indígenas como enemigos). En el discurso inaugural del Foro Nacional Indígena, el cual se llevó a cabo en presencia de los asesores en los Diálogos de San Andrés, el 3 de enero de 1996, el EZLN advierte a los delegados presentes:

Somos indígenas, hemos sufrido siglos de desprecio, de persecución, de olvido, de muerte. Muchas veces el verdugo ha tenido la piel clara, pero otras veces la

¹¹ En la concepción de los indígenas de Chiapas (y probablemente en la de muchos pueblos indígenas del mundo), el pertenecer a su pueblo no constituye una esencia que se adquiere por nacimiento, sino que es algo que se *llega a ser*, que se va aprendiendo poco a poco al incorporar una manera de vivir apropiada. Véanse al respecto los apuntes bibliográficos, al final del libro.

¹² DC 1, p. 119.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

muerte y al traición han tenido la piel morena y nuestra misma lengua. El camino bueno también lleva la palabra de hombres y mujeres de piel clara y lengua diferente. En el mundo que queremos los zapatistas caben todos los colores de piel, todas las lenguas y todos los caminos.¹³

La primera frase asume lo indígena como lo que somos, y la lucha se concibe desde la historia de agravios que esto implica. Sin embargo, esta afirmación se asocia de inmediato con una relativización del criterio étnico. Si hay indígenas que se pusieron del lado de la opresión y no indígenas empeñados en eliminarla, entonces la línea divisoria del verdadero combate no pasa entre indígenas y no indígenas. Deben de poder cruzarse los límites de la etnicidad, sin negarla ni minimizar su importancia. Es lo que permite evitar otro peligro del etnicismo, que es el racismo invertido en contra de los no indígenas. El EZLN lo hace explícito, en el mismo discurso: “no podemos combatir al racismo que practica el poderoso con un espejo que presenta lo mismo pero al revés: la misma sinrazón y la misma intolerancia, pero ahora contra los mestizos. No podemos combatir el racismo contra los indígenas practicando el racismo contra los mestizos”. Para esto, es indispensable evitar *esencializar* el criterio étnico; más bien, se debe buscar cómo relativizarlo gracias a otros criterios, que no son étnicos. En ese sentido, los zapatistas pudieron afirmar, el “Día de la Raza” de 1994:

[...] hay quienes tienen la piel clara y el dolor moreno. Con estas pieles camina nuestra lucha. Y hay quienes tienen la piel morena y la soberbia blanca; también contra ellos es nuestro fuego. Nuestro andar armado de esperanza no es contra el mestizo; es contra la raza del dinero. No es contra un color de piel sino contra el color del dinero. No es contra una lengua extranjera, sino contra el lenguaje del dinero.¹⁴

La marcha de 2001 fue la del “Color de la Tierra”, la de la “Dignidad Indígena”. Pero los y las zapatistas no dejaron de repetir que, para ser la marcha de

¹³ DC 3, pp. 91-94 (al igual que la siguiente cita).

¹⁴ DC 3, p. 102.

“Queremos un mundo en donde quepan muchos mundos”

los indígenas, tenía que ser al mismo tiempo la marcha de los no indígenas; y afirmaron también que el color de la tierra aspira a ser “color con todos los colores que visten la tierra”, menos con “el color del dinero”.¹⁵ Reivindicar la dignidad indígena implica revertir el desprecio históricamente asociado con las relaciones coloniales, pero solamente puede construirse en una justa relación con lo no indígena. Esta dimensión relacional es indispensable para entender la dignidad, la cual no es sino un puente que une indígenas y no indígenas:

Cuando hablamos de la dignidad indígena estamos hablando de lo que somos como indígenas y de lo que es el otro que no es como nosotros. La dignidad indígena no es dominar al otro que no es indígena, someterlo, destruirlo, humillarlo, ignorarlo, olvidarlo. La dignidad indígena es un puente que necesita de otro lado al cual tenderse, un otro para mirarlo y ser mirados. Cuando hablamos de la Marcha de la dignidad indígena, hablamos de los indígenas que nos vemos a nosotros mismos como indígenas, sin vergüenza, sin pena, sin dolor, sin muerte de lo que somos. Cuando hablamos de la Marcha de la dignidad indígena, hablamos también de los indígenas que somos mirados, es decir respetados, por los no indígenas. Cuando hablamos de la Marcha de la dignidad indígena, hablamos también de que los indígenas que somos vemos y miramos a los no indígenas, es decir, los respetamos. La marcha de la dignidad indígena no puede ser sólo de indígenas. La marcha por la dignidad indígena tiene que ser la marcha de los indígenas y de los no indígenas.¹⁶

Se trata de reivindicar lo indígena, pero sin idealizarlo ni esencializarlo. Y, sobre todo, sin encerrarse en una perspectiva únicamente étnica, lo que llevaría a rechazar a los no indígenas. De esta manera, se puede escapar de las dos posturas extremas que, lamentablemente, son las que dominan en el escenario mundial: o bien desestimar las reivindicaciones étnicas (en nombre de lo universal) o bien

¹⁵ *Discurso del Subcomandante Marcos en el zócalo de la Ciudad de México*, 11 de marzo de 2001, DC 5, pp. 224-225.

¹⁶ *Discurso del Subcomandante Marcos en Puebla*, 27 de febrero de 2001; DC 5, p. 143.

absolutizarlas (en nombre de una identidad particular). El camino que sugiere la concepción zapatista de la lucha indígena no es ni lo uno ni lo otro: pretende afirmar lo indígena, pero no aislarlo.

Lucha indígena y anticapitalismo

Hay un criterio más que tomar en cuenta, y es la lucha. Así se expresó el EZLN al celebrar 503 años de resistencia indígena: “el color de la piel no hace al indígena: lo hace la dignidad y el siempre luchar por ser mejores. Hermanos somos todos los que luchamos, no importa el color de piel o el habla que aprendemos al caminar”.¹⁷ Aquí, el criterio preponderante es sin duda el de la lucha. La dignidad indígena no es una esencia, no deriva de una pertenencia étnica; tiene que conquistarse y defenderse a través de la resistencia frente a la dominación.¹⁸ Importa ser indígena pero, sobre todo, importa estar luchando; y es lo que permite hermanarse con otras luchas que no son indígenas. Además, el enemigo no se define por el color de la piel, sino por el color del dinero: es el neoliberalismo o, para ser más claro, el capitalismo.

Es evidente que la lucha zapatista es a la vez indígena y anticapitalista. Para algunos, esto podrá sonar contradictorio, si no es que imposible, pues en su visión, lo indígena debe limitarse a reivindicaciones propias de los pueblos originarios, mientras que una lucha anticapitalista implica reproducir los viejos esquemas del universalismo revolucionario que niega la pertinencia de la cuestión étnica. Sin embargo, la trayectoria zapatista rebasa estas caracterizaciones y articula lucha indígena y perspectiva anticapitalista, de tal manera que se potencien mutuamente. Más precisamente, la perspectiva anticapitalista es lo que

¹⁷ 12 de octubre de 1995; DC 3, p. 38.

¹⁸ Estos textos rebaten la crítica según la cual el vínculo establecido entre lo indígena y la dignidad implicaría que los pueblos indígenas comparten por esencia una dignidad superior a la de los no indígenas.

permite que no se aísle la cuestión indígena y se evite el etnicismo. Al mismo tiempo, la dimensión indígena obliga a renovar los planteamientos anticapitalistas, mediante una profunda crítica de sus bases conceptuales y prácticas. Además, al encontrarse en primera línea de la dinámica de acumulación por despojo, los pueblos indígenas tienen razones muy concretas para pensar su lucha en una perspectiva anticapitalista.

Algunos elementos más concretos pueden ayudar a entender cómo se vive la concepción zapatista de la lucha indígena. Resulta muy significativa la manera en que se desarrolló un encuentro entre videastas aborígenes de Australia y la Junta de Buen Gobierno de Morelia.¹⁹ Mientras los primeros enfocaron su presentación en las costumbres y los rituales de sus pueblos, los miembros de la junta empezaron a preguntarles a sus visitantes cómo se organizaban para luchar en contra de su gobierno. Al entender que no era el caso, la charla terminó con una sensación de malentendido y de incompreensión entre quienes tienen una concepción meramente cultural de la etnicidad y quienes no pueden pensarla fuera del terreno de la lucha política. En este episodio, se puede apreciar cómo simples bases de apoyo, con un cargo temporal en la Junta de Buen Gobierno, no dejan que su autoidentificación como indígenas se limite a la reivindicación de una identidad cultural y no aceptan separarla de una lucha por una transformación social y política radical. Con esto queda claro que la lucha zapatista se aleja de los usos dominantes de la etnicidad, los cuales no solamente tienden a aislarla, sino que también la reducen a su dimensión cultural. Dicha concepción es parte del culturalismo imperante en la actualidad, que implica una franca despolitización de las reivindicaciones. Por el contrario, la perspectiva zapatista se caracteriza por una desabsolutización de la perspectiva indígena y por su entrelazamiento con una perspectiva claramente política, en este caso anticapitalista.

¹⁹ Episodio narrado y comentado por Mariana Mora Bayo, *Decolonizing Politics: Zapatista Indigenous Autonomy in an Era of Neoliberal Governance and Low Intensity Warfare*. Austin, University of Texas, 2008, pp. 283-286.

Más de sí mismo, más de los otros

Un ejemplo aún más significativo nos remite a las prácticas educativas autónomas. Lejos de encerrarse en una perspectiva etnicista, la educación autónoma implica una “negociación permanente entre culturas diferentes”; en este sentido tiene un carácter profundamente intercultural, sin preocuparse por reivindicar esta dimensión (en contraste con tantas instituciones del Estado que se dicen interculturales sin tener mucho más que el nombre).²⁰ Como lo explica un integrante de un concejo municipal de la zona de La Garrucha, el arraigo comunitario de la educación no implica ni la idealización de los valores tradicionales ni el rechazo de horizontes más amplios: “nuestra educación nace de la comunidad, y la comunidad es la escuela. Vemos que hay cosas que, sí, son buenas que agarrar de nuestra cultura pero hay otras que hay que cambiar. No todo no es bueno en nuestra cultura, pero vemos que hay que guardar lo mejor, y *juntarlo con lo mejor de las otras culturas*, y así aprendemos de todo el mundo”. Por su parte, un encargado del comité de educación de un nuevo centro de población del municipio autónomo Francisco Villa afirma: “Los compañeros dicen que quieren *que haya de todo en la escuela*, según lo estamos viendo aquí, pero primeramente quieren que la escuela sirva para mejorar el pueblo, para salir adelante, para no olvidar quiénes somos aquí los tseltales, para que los niños respeten y aprendan de los mayas, y cómo era de nuestros antepasados en la finca, quieren saber cómo hacen su lucha los compañeros que están en otros estados, en otros países”. Es poco común observar un reconocimiento tan lúcido de la incompletud de su propia cultura –lo cual es precisamente la primera condición de una práctica intercultural efectiva–.

Características similares pueden observarse en el caso de la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista (ESRAZ) de Oventik, que empezó a funcionar en el año 2000. Preocupados por relacionar la educación con la realidad comunitaria y por fortalecer la práctica, oral y escrita, del tsotsil, sus coordinadores

²⁰ B. Baronnet, *Autonomía y educación indígena*, pp. 278-299 (280 y 281, para las siguientes citas).

se negaron rotundamente a encerrarse en las particularidades de una identidad maya y definieron su proyecto como el de “una escuela de los pueblos del mundo”. Las múltiples dimensiones de la lucha zapatista permitieron elaborar un proyecto educativo en el cual se juntan la valorización crítica de la cultura indígena, el deseo de pertenecer a una nación refundada y la apertura empática hacia las luchas de los pueblos del mundo.²¹ Y es la intensidad vivida del proyecto de emancipación la que permite a la vez afirmar y subvertir estos distintos registros de identificación y pertenencia. Esa especie de interculturalidad rebelde permite al mismo tiempo intensificar la recuperación de la cultura propia y abrirse a los otros mundos que existen en el mundo.²²

En su práctica política como en su experiencia educativa, las y los zapatistas parecen guiarse por una lógica poco común: consiste en buscar a la vez *más de sí mismo* y *más de los otros*. De hecho, no hay ninguna contradicción entre estas dos aspiraciones y se necesita de toda la ceguera asociada con categorías demasiado rígidas para pensar que la afirmación cultural lleva al rechazo del otro o bien que la apertura planetaria implica desprenderse de toda tradición cultural

²¹ El diálogo entre estos saberes no es fácil, sobre todo cuando implica conciliar miradas diferentes desde las concepciones científicas y la cosmovisión maya: “debemos preguntarnos siempre, al estudiar cada tema: ¿qué sabían los mayas, nuestros antepasados, y qué sabemos hoy nosotros de eso?; ¿qué sabían nuestros antiguos padres-madres? ¿Cómo trabajaban los antiguos y cómo se trabajan hoy esos temas? Después nos preguntaremos sobre los mismos: ¿qué saben y qué hacen hoy las ciencias modernas, desarrolladas a más de 500 años, gracias a la explotación de la humanidad y el planeta? En la enseñanza de las ciencias naturales debemos [...] incorporar el saber científico y el de nuestros pueblos indígenas, además del conocimiento empírico de los alumnos” (documento de la ESRAZ, 2001), citado por Raúl Gutiérrez Narváez, “Dos proyectos de sociedad en Los Altos de Chiapas. Escuelas secundarias oficial y autónoma entre los tzotziles de San Andrés”, en *Luchas “muy otras”*, p. 257.

²² Una explicitación zapatista de la interculturalidad (sin tener que recurrir a esta palabra) puede encontrarse en la intervención del subcomandante Marcos en el Encuentro “Los caminos de la dignidad: derechos indígenas, memoria y patrimonio cultural” en la ENAH, el 12 de marzo de 2001: “Yo sé que puede desconcertar a algunos el que, para hablar de la cultura desde los indígenas, recurra yo a otras voces, Borges y Coleridge en este caso, pero es que así me recuerdo y les recuerdo que la cultura es un puente para todos, encima de calendarios y fronteras, y como tal debe ser defendida. Así decimos y nos decimos no a la hegemonía cultural, no a la homogeneidad cultural, y no a cualquier forma de hegemonía y homogeneidad” (*El otro jugador*, DC 5, p. 233).

particular. Por el contrario, las prácticas de las que hablamos aquí pretenden fortalecer al mismo tiempo el apego a lo que es propio y la capacidad de aprender de los múltiples otros que conforman la humanidad. Sin embargo, hay una condición para que esto sea posible: que la frontera entre uno mismo y el otro no se absolutice, que permanezca flexible, movediza. Una vez reconocida la incompletud de su propia cultura, la identidad puede hacerse no-identidad. Se desprende de cualquier ser-fijo. Se abre a la posibilidad de un devenir-otro.

¿Más allá de la identidad?

De hecho, las particularidades, nacionales o étnicas, suelen caracterizarse mediante la noción de identidad –la cual, si bien no abunda, puede encontrarse en la palabra zapatista–. Por ejemplo, en *Ética y política*, se afirma que los indígenas tienen “identidad”, al mismo tiempo que se habla de la “identidad colectiva de la Nación”, tan lastimada y en vías de ser destruida por las guerras del capital.²³ También se refiere el Subcomandante Marcos a las aportaciones de Luis Villoro, que define el concepto de identidad colectiva (“aquellos rasgos en que un individuo se reconoce como perteneciente a una comunidad”) y aclara que la identidad no es una herencia inmutable sino que se construye en el tiempo y es, por tanto, cambiante. A esto, el Subcomandante le añade la idea de “*identidad múltiple*, que no anule, avasalle, conquiste”, lo que significa que podemos tener varias identidades a la vez y, sobre todo, que puede existir comunidad entre quienes tienen identidades diferentes.

Esta concepción de la identidad difiere notablemente de la que prevalece en el mundo actual. Reivindicar con mucho ruido *su* identidad es lo que caracteriza a las luchas etnicistas, los nacionalismos agresivos y las extremas derechas xenóforas. Su concepción de la identidad es exclusiva y excluyente; se combina con el odio al otro, al diferente. Y si se añade que la misma palabra “identidad”

²³ *Ética y política*, carta primera (al igual que las siguientes citas).

conlleva una insistencia en lo idéntico y orienta hacia una identidad fija (por tanto, esencializada) y única (por tanto, excluyente), bien podríamos dudar que convenga recurrir a ella. Y si bien existe la posibilidad de darle otro sentido, como lo hacen los autores de *Ética y política*, esto implica ir a contracorriente de los usos dominantes de la palabra.

Independientemente del término que se use, lo importante es identificar a cuál de las concepciones mencionadas se refieren los planteamientos zapatistas. La respuesta es clara, pero pueden aportarse algunas precisiones más. Los y las zapatistas reivindican la defensa de “lo que somos” como pueblos indígenas; lo reivindican y lo defienden, en especial en contra “del despojo de lo que somos como pueblos originarios”.²⁴ Afirmar lo que somos frente a lo que lo niega y pretende destruirlo es más que legítimo. Y si esto debe de llamarse “identidad”, que así se llame. Pero también debe tomarse en cuenta otra vertiente de la palabra-pensamiento zapatista. Si bien se trata de defender “lo que somos” en contra de lo que lo niega, el sentido de esta afirmación cambia en el momento en que se declare, como se hizo en la inauguración del Encuentro Intercontinental de 1996, que “detrás de nosotros estamos ustedes”.²⁵ En ese texto, se busca que las luchas del mundo puedan identificarse con la de los zapatistas, y en ese movimiento, se rompe la distinción entre “nosotros” y “ustedes”. Se rompe la identidad del nosotros en el momento de identificarlo con la multiplicidad de los “ustedes” que se reconocen en la lucha zapatista. Aquí, prevalece la no-identidad, que rebasa, con la mayor fuerza posible, el apego exclusivo a “lo que somos”.

Además, si la palabra-pensamiento zapatista invita a defender “lo que somos” en contra de lo que lo niega, tampoco es para que se congele y quede ajeno a cualquier transformación. Más bien, es para que *nosotros mismos* podamos transformar “lo que somos”, de la manera que queramos. La lucha zapatista busca cómo defenderse contra la destrucción (capitalista), pero también busca transformarlo todo, nosotros incluidos. Por ello, el discurso inaugural del

²⁴ *Segunda Declaración de la compartición del CNI-EZLN sobre el despojo a nuestros pueblos*, agosto de 2014; *Rebeldía zapatista*, 3, 2014, pp. 44-50.

²⁵ DC 3, p. 314 (al igual que la siguiente cita).

Encuentro Intercontinental de 1996 afirma también: “deben ver que somos el espejo rebelde que quiere ser cristal y romperse. Deben ver que somos lo que somos para dejar de ser lo que somos y para ser los ustedes que somos”. Entonces, se trata de defender “lo que somos”, pero también de luchar “para dejar de ser lo que somos”. La diferencia entre el espejo y el cristal, tal como lo aclara la *Historia de los espejos*, es que “el espejo me muestra lo que soy, el cristal lo que puedo ser”.²⁶ Entonces, más que lo que soy (o lo que somos), se privilegia lo que puedo ser (o lo que podemos ser). Además, es de notar que el verbo “ser” es la palabra por excelencia del Poder que, como el Dios del Antiguo Testamento, proclama: “yo soy el que soy, la repetición eterna”.²⁷

Si es preciso defender “lo que somos” en contra de lo que lo niega, es porque también permite luchar por lo que aún *no* somos. En la *Historia de la búsqueda*, se afirma que “vivir es buscar, buscarnos a nosotros mismos”, pues “un pendiente es que cada quien se encuentre”.²⁸ Entonces, *no somos* sino que luchamos por encontrar –es decir, por seguir buscando– *lo que aún no somos*. Así es como podemos ver que toda una vertiente de la palabra-pensamiento zapatista rompe la identificación del *nosotros* con lo que somos para privilegiar la búsqueda de un *nosotros posible* que aún no es y lucha por existir. Esto implica reconocer la no-identidad de sí, implica reconocer la presencia de lo otro en sí. Es lo que también evidencia el relato titulado *L@s otr@s que somos*: “hay en cada hombre, en cada mujer un otro y una otra diferentes. Escondido está lo otro, como guardado está. Esperando espera. Estando está. A veces es un rasguño, imperceptible afuera y definitivo dentro; otras, es un terremoto que rompe la fastidiosa cotidianidad; a veces, es una piel, caricia o áspero roce, que rasga con tierna furia la piel de afuera y revela y rebela la otra piel, la del otro, la de la otra que somos. Pero es siempre un dolor lo que obliga a salir ese otro que somos sin serlo todavía”.²⁹

²⁶ Junio de 1995; DC 2, p. 379.

²⁷ Mayo de 1996; DC 3, p. 257.

²⁸ *El Viejo Antonio*, México, Ediciones Eón, 2012, p. 180.

²⁹ 2 de junio 2006; *El Viejo Antonio*, pp. 212-213.

Podríamos considerar que la palabra-pensamiento zapatista asume a la vez una lógica de la identidad y una lógica de la no-identidad. Hay momento en que una prevalece sobre la otra, pero ambas están siempre presentes y articuladas entre sí.³⁰ Se afirma la lógica de la identidad, la que defiende “lo que somos” frente a lo que lo amenaza. Pero su significado se modifica al juntarse con el deseo de identificar el nosotros con muchos ustedes; y también porque se debe de “dejar de ser lo que somos” para esforzarse en devenir lo que aún no somos. De esta manera, puede fortalecerse a la vez lo propio de los pueblos indígenas y sus devenires-otros, no sin invitar las tradiciones de la modernidad a dejarse subvertir por las maneras de ser y de vivir de los pueblos originarios. Hablar de identidad y de no-identidad de ninguna manera es un simple debate teórico; se trata más bien de un profundo esfuerzo por rebasar las categorías que encierran y dividen, para hacer posible que las luchas indígenas se entrelacen con muchas otras luchas anticapitalistas.

Nada (o nadie) es más emblemático del rechazo a las visiones cerradas de la identidad que uno de los compañeros narrativos más famosos del Subcomandante Galeano, desde que fueron despedidos quienes, como el viejo Antonio y Durito de la Lacandona, habían acompañado durante años al finado “Marcos”.³¹ Desde su primera aparición, en noviembre de 2013, el gato-perro se distinguió por su crítica al fanatismo, es decir, a las actitudes excluyentes que no toleran las diferencias (lo que abarca por igual al fanatismo religioso y al laico).³² Sobre todo, al tratarse de un ser que a la vez ladra y maúlla, que no es “ni gato, ni perro” sino “gato-perro”, se hace evidente que representa un desafío a las identificaciones unívocas y a las categorías exclusivas. Aquí, la palabra

³⁰ Además, es oportuno evitar de absolutizar la lógica de la no-identidad, de tal modo que su confrontación con la lógica de la identidad permite fortalecerla, en lugar de debilitarla.

³¹ “Así que hemos decidido que Marcos deje de existir hoy. Lo llevarán de la mano sombra el guerrero y lucecita para que no se pierda en el camino, Don Durito se irá con él, lo mismo que el Viejo Antonio” (*Entre la luz y la sombra*, mayo de 2014, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra>).

³² *Rebobinar 3*, 17 de noviembre de 2013 (aniversario 30 del EZLN), <enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/11/17/rebobinar-3>.

zapatista no le apuesta a la identidad sino a la diferencia: “lo diferente es una muestra de que no todo está perdido, que hay todavía mucho que mirar y escuchar”. Y cuando se le pregunta: “¿es un problema de identidad?”, el gato-perro responde: “uno no elige quién es, pero sí quién puede ser. Y la vida no es más que ese complicado tránsito, logrado o trunco, de una cosa a la otra”. Aquí, se privilegia lo no fijo más que la identidad con sí mismo, el devenir-otro más que el ser. De cualquier manera, puede considerarse como altamente significativo que el Subcomandante Galeano, cuyo nombre simboliza la nueva etapa de la lucha zapatista iniciada en 2012-2013, haya elegido caminar de la mano con un ser híbrido que pone en crisis a las identidades fijas y exclusivas, para privilegiar la apertura a las diferencias y la capacidad de reconocer no solamente el otro, sino también lo otro en sí.

Multiplicidad de mundos y comunidad planetaria

Entrelazar lo indígena, lo nacional y lo planetario

Ya hemos visto que la lucha zapatista asocia reivindicaciones indígenas y perspectiva nacional; ahora es preciso analizar cómo articula lucha nacional y horizonte planetaria. El equilibrio ha podido variar según las etapas de la trayectoria zapatista. Poco presente durante el primer año del levantamiento, la dimensión internacional del zapatismo ha tenido un primer auge en 1996, con la preparación y la organización del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Luego, ha sido periódicamente reafirmada, en particular con la Sexta Declaración (si bien su impulso se orientó más hacia “La otra campaña” que hacia la Zetza Internacional). Recordemos que, a principios de 2013, la reformulación de la Sexta (en *Ellos y Nosotros*) afirma de manera contundente lo *planetario* como campo de la lucha anticapitalista, sugiriendo que se dejen de trazar delimitaciones demasiado rígidas entre lo nacional y lo internacional.³³

“Queremos un mundo en donde quepan muchos mundos”

Como concretización de esto, tuvo lugar en diciembre de 2014-enero de 2015 el Festival Mundial de las Rebeldías y las Resistencias, y posteriormente los demás eventos internacionales ya mencionados en los capítulos anteriores. Cabe mencionar que lo planetario es algo distinto a lo internacional (un término, de hecho, poco presente en la palabra zapatista), pues no se refiere al marco de los Estados nacionales, sino a la Tierra en su conjunto –como también lo hace el calificativo de “intergaláctico”, utilizado con humor para referirse al Encuentro de 1996–.

A pesar de haber tenido equilibrios diferentes, ha sido constante el esfuerzo por articular lo nacional y lo planetario (e incluso lo indígena y lo planetario, tal como se intentó impulsar desde el Festival Mundial de las Rebeldías y las Resistencias, en 2014-2015). Establecer dicho vínculo es decisivo, sobre todo en el mundo de la globalización capitalista. Si bien la transnacionalización del capital y la mercantilización generalizada del mundo producen fenómenos de homogeneización y estandarización de los modos de vida, también generan nuevas divisiones y separaciones. Al respecto, resulta muy importante la noción de “globalización fragmentada”, forjada por el Subcomandante Marcos: “la homogeneidad está muy lejos de ser la característica de este cambio de siglo y de milenio. El mundo es un archipiélago, un rompecabezas cuyas piezas se convierten en otro rompecabezas y lo único realmente globalizado es la proliferación de lo heterogéneo”.³⁴ Como expresión de esto, pueden recordarse, entre otros fenómenos, el vertiginoso incremento de la desigualdad social, la fragmentación de muchos Estados en el mundo, así como los muros y las barreras de todo tipo que surgen frente a los flujos cada vez más masivos de migrantes (una realidad dramática que empujó a que el EZLN organizara la campaña “Frente a los muros del Capital: la resistencia, la rebeldía, la solidaridad y el apoyo de abajo y a la izquierda”³⁵). En este contexto la articulación entre reivindicaciones

³³ “El territorio de nuestro accionar está ahora claramente delimitado: el planeta llamado ‘Tierra’, ubicado en el llamado Sistema Solar”; *Ellos y Nosotros*, parte V: La Sexta.

³⁴ *Nuestro siguiente programa: ¡Oximoron!*, abril de 2000; DC 4, pp. 427-444.

³⁵ *Los muros arriba, las grietas abajo (y a la izquierda)*, febrero de 2017, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/02/14/los-muros-arriba-las-grietas-abajo-y-a-la-izquierda>.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

nacionales y perspectiva planetaria se hace más necesaria que nunca. De hecho, en el mundo de la globalización fragmentada, reivindicar a la nación bien puede alimentar la pasión por los muros y las locuras xenóforas, como puede verse en muchos países, empezando por Estados Unidos. Es lo que puede llevar a los fundamentalismos étnicos o nacionalistas, ya mencionados en el capítulo anterior. El peligro es más que serio, y la articulación de lo nacional y lo planetario es lo que permite alejarlo.

Ese vínculo es lo que impide asociar el patriotismo zapatista con el encierro identitario o el rechazo a los extranjeros. Ya mencionamos que el Encuentro Intercontinental de 1996 pudo haberse considerado como un antecedente y una fuente de inspiración para el movimiento *altermundialista* que tomó fuerza a partir de 1999. En ese encuentro, los y las zapatistas invitaron a “construir la internacional de la esperanza” y reivindicaron la dignidad como “esa patria sin nacionalidad, ese arcoíris que es también puente, ese murmullo del corazón sin importar la sangre que lo vive, esa rebelde irreverencia que burla fronteras, aduanas y guerras”.³⁶ Tampoco puede dudarse de que el nacionalismo zapatista sea al mismo tiempo una crítica del identitarismo xenófobo, tal como lo evidencia el siguiente relato:

[...] en lugar de apasionarse con la xenofobia, el viejo Antonio tomaba del mundo entero todo lo dable por bueno, sin importar la tierra que pariera. Al referirse a personas buenas de otras naciones, el viejo Antonio usaba el término ‘internacionales’, y el vocablo ‘extranjero’ sólo para los ajenos al corazón, no importaba que fueran de su mismo color, lengua y raza. ‘A veces hasta en una misma sangre hay extranjeros’, decía el viejo Antonio para explicarme la absurda necesidad de los pasaportes.³⁷

³⁶ *Primera Declaración de La Realidad por la humanidad y contra el neoliberalismo*, 30 de enero de 1996; DC 3, p. 126.

³⁷ *¡Insurgentas! (La Mar en marzo)*, 8 de marzo de 2000; DC 4, p. 424.

Entre la esperanza de una patria sin nacionalidad y la denuncia de los extranjeros de su misma nacionalidad: tal es el espacio bien acotado que los y las zapatistas le otorgan al apego a la nación.

Estas palabras atribuidas al viejo Antonio bien podrían sintetizar la experiencia concreta de miles de bases de apoyo zapatistas que, a raíz del levantamiento, estuvieron en contacto con simpatizantes de todo el mundo. Lo que a veces se ha venido caracterizando como el zapatismo internacional ha sido y es una de las dimensiones constitutivas de la trayectoria de esta lucha.³⁸ Redes de solidaridad se formaron en varios países de América y Europa, y muchas personas, parte de ellas o no, viajaron a Chiapas para participar en los múltiples encuentros organizados por el EZLN, garantizar una presencia como observadores en los campamentos civiles por la paz instalados a raíz de la traición de febrero de 1995, participar en la distribución solidaria del café zapatista o en otros proyectos, tomar clases de lenguas en el CELMRAZ (Centro de Español y Lenguas Mayas Rebelde Autónomo Zapatista) de Oventik, o también ser alumnos de la Escuelita zapatista. Por ello, las bases de apoyo zapatistas han podido convivir e intercambiar con personas de horizontes muy variados, en una actitud de hospitalidad, apertura y espíritu de comunidad en la lucha. En ese sentido, la dimensión internacional del zapatismo no se expresa solamente en los grandes encuentros o en los esfuerzos por tejer redes planetarias de rebeldías y resistencias; también ha influido, si bien muy modestamente, en la vida cotidiana en los territorios autónomos zapatistas.

Finalmente, el zapatismo es, a la vez, un levantamiento indígena por la dignidad recobrada y la autonomía, una lucha de liberación nacional por transformar a México y una rebelión por la humanidad y contra el capitalismo. Asocia estrechamente estas tres escalas espaciales —el arraigo territorial concreto, lo nacional y lo planetario— *de tal forma que ninguna de ellas pueda entenderse fuera de su relación con las otras*. Y es la articulación entre estas tres escalas lo que permite evitar los peligros que cada una, considerada de manera aislada, podría implicar: el etnicismo esencialista y excluyente, el nacionalismo intolerante y

³⁸ Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

xenófobo (ambos tan afines a la globalización fragmentada del capitalismo neoliberal) y el universalismo abstracto que termina negando las diferencias entre los seres humanos concretos.

Además, la relación entre estas distintas escalas debería de reformularse *en caracol*. En *La treceava estela*, que anuncia el nacimiento de los Caracoles zapatistas, se sugiere que la espiral del caracol es la manera de entender el ir y venir entre lo más propio, lo más interior, y lo otro, lo más lejano que busca acercarse al corazón: “dicen que dicen que decían que el caracol representa el entrarse al corazón, que así le decían los más primeros al conocimiento. Y dicen que dicen que decían que el caracol también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. Y no sólo, dicen que dicen que decían que con el caracol se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo. Y también dicen que dicen que decían que el caracol era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana”.³⁹ Esta manera de relacionar el corazón del ser interior y los otros que hay en el mundo se expresa de manera más concreta en la siguiente evocación del modo zapatista de reflexionar en colectivo, el cual implica un constante ir y venir en espiral, para entrelazar en un mismo caminar lo que hasta ahora analizamos como distintas escalas espaciales:

[...] durante varias horas, estos seres de corazón moreno han trazado, con sus ideas, un gran caracol. Partiendo de lo internacional, su mirada y su pensamiento ha ido adentrándose, pasando sucesivamente por lo nacional, lo regional y lo local, hasta llegar a lo que ellos llaman “El Votán. El guardián y corazón del pueblo”, los pueblos zapatistas. Así desde la curva más externa del caracol se piensan palabras como “globalización”, “guerra de dominación”, “resistencia”, “economía”, “ciudad”, “campo”, “situación política” [...] Al final del camino de fuera hacia dentro, en el centro del caracol, sólo quedan unas siglas: “EZLN”. Después hay propuestas y se dibujan, en el pensamiento y en el corazón, ventanas

³⁹ *La treceava estela*. Primera parte: Un caracol, julio de 2003, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-primera-parte-un-caracol> (al igual que la siguiente cita).

“Queremos un mundo en donde quepan muchos mundos”

y puertas que sólo ellos ven (entre otras cosas, porque aún no existen). La palabra dispar y dispersa empieza a hacer camino común y colectivo. Alguien pregunta “¿Hay acuerdo?” “Hay”, responde afirmando la voz ya colectiva. De nuevo se traza el caracol, pero ahora en camino inverso, de dentro hacia fuera. El borrador sigue también el camino inverso hasta que solo queda, llenando el viejo pizarrón, una frase que para muchos es delirio, pero para estos hombres y mujeres es una razón de lucha: “un mundo donde quepan muchos mundos”.

“Todos somos iguales porque somos diferentes”

Ahora bien, dicha articulación entre lo étnico, lo nacional y lo planetario plantea un desafío, pues asocia perspectivas generalmente consideradas como incompatibles. No necesariamente lo son; pero sí lo son en las formas dominantes del pensamiento de la modernidad, que ha moldeado el mundo occidental capitalista. De hecho, en el marco del universalismo heredado de la Ilustración del siglo XVIII, la afirmación de lo universal, es decir, lo que es de todos los hombres, se hace negando sus particularidades concretas o bien considerándolas como irrelevantes. No es un problema meramente teórico: es, por ejemplo, lo que hizo que las versiones dominantes del marxismo, al reproducir el universalismo moderno, hayan ignorado o despreciado las luchas étnicas, en particular indígenas.⁴⁰ Se debe a que consideraban el conflicto de clase como el único fundamental, pero también a que concebían la emancipación como la realización de los valores universales (en concreto, las del “universalismo europeo”). Por tanto, está claro que la elaboración de la palabra-pensamiento zapatista, en especial la manera en que articula lucha indígena y perspectiva revolucionaria, ha implicado llevar a cabo una profunda crítica de su propia tradición y de lo que en ella remonta a los cimientos de la modernidad.

⁴⁰ El Subcomandante Marcos lo expresa de la siguiente manera: “el marxismo dejó muchos huecos [...] y uno de los más graves es el de la cuestión indígena” (*Sueño zapatista*, pp. 127-128).

¿Cuál es el problema con el universalismo clásico, el de la Ilustración? Se le ha reprochado haberse elaborado con base en una idea abstracta del Hombre, borrando las diferencias concretas entre los seres reales, empezando por la diferencia de género. Afirmó la igualdad de todos los seres humanos, pero se trataba de una igualdad esencialmente jurídica que también era una igualdad abstracta, postulada sin siquiera percibir la heterogeneidad que podía obstaculizarla.⁴¹ Otra crítica consiste en subrayar que el universalismo no es más que la universalización de unos valores particulares, en este caso occidentales. Por tanto, el universalismo moderno, surgido en Europa en el siglo XVIII, no es sino un “universalismo europeo” que es parte del sistema-mundo capitalista y ha acompañado la expansión de su imperio.⁴² Es decir, es el lado amable de la dominación occidental y ha ido de la mano del colonialismo y la ideología racista que lo acompaña. Entonces, la pregunta es: ¿puede asumirse una perspectiva planetaria que no reproduzca los vicios del universalismo europeo abstracto? ¿Puede construirse a partir de la especificidad de los lugares, la singularidad de las experiencias y las particularidades de los hombres y mujeres reales, sin llevar a una universalización de valores particulares?

Implica, en primer lugar, pensar lo particular y lo universal –o mejor dejemos de hablar de lo universal, para considerar lo común a escala planetaria⁴³– como dos polos claramente separados, pero que pueden articularse mediante una ardua labor para establecer puentes entre diferencias concretas. Dicha lógica se manifiesta en la experiencia zapatista, en su concepción de la lucha indígena, así como en la articulación de las tres escalas ya mencionadas. También la encontramos en las luminosas palabras que la Mayor Ana María pronunció en la inauguración del Encuentro Intercontinental de 1996: “bienvenidos a este

⁴¹ Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

⁴² Según Immanuel Wallerstein, el universalismo históricamente existente no es sino un “universalismo europeo”, mientras el proyecto de un “universalismo universal” hasta ahora apenas ha sido esbozado (*Universalismo europeo. El discurso del poder*, México, Siglo XXI, 2007).

⁴³ Se utilizan poco las palabras “universal”, “universalismo” o “universalidad” en los escritos zapatistas. Sus usos son generalmente negativos, como en el caso de la “Destrucción Universal” que es el lema de la nave capitalista (*Pensamiento crítico*, p. 301).

rincón del mundo donde todos somos iguales porque somos diferentes”.⁴⁴ Aquí, el paradójico *porque* rompe con la idea de una igualdad y una unidad humanas definidas *a pesar* de las diferencias entre los individuos, los pueblos o los sexos. Al contrario, reivindica una igualdad y una unidad vividas *a partir* de las diferencias, a partir de su pleno reconocimiento. Esta expresión, indisociable de la experiencia que sintetiza, ofrece una base para esbozar otro universalismo, ahora concreto, que asuma plenamente las diferencias y las particularidades de las experiencias humanas. Por tanto, tiene que construirse en el difícil esfuerzo por conciliar lo particular y lo común, la fuerza de las formas de vida situadas y la preocupación por la humanidad entera.

El esfuerzo camina en una cresta estrecha, entre la homogeneización que destruye la diversidad y los particularismos que esencializan las diferencias. Pero es un camino que permite escapar de la falsa alternativa entre un universalismo que niega las particularidades y un identitarismo que niega toda universalidad. Reconocer conjuntamente la igualdad y las diferencias, las particularidades y lo común a escala planetaria supone por lo menos dos cosas: por un lado, una concepción abierta de las particularidades (como es el caso de la concepción zapatista de lo indígena) y, por el otro, un acercamiento concreto a lo universal. De esta manera, podrían evitarse las dos actitudes contrarias que predominan en el mundo de hoy y se refuerzan mutuamente por sus respectivas limitaciones: mientras unos niegan las particularidades (para poder afirmar lo universal), otros se encierran en ellas (negando por completo lo universal).

La lógica de las propuestas zapatistas se expresa plenamente en el constante llamado a construir “un mundo donde quepan muchos mundos”.⁴⁵ Tan emblemática expresión merece ser entendida en todo su alcance. Sería muy limitado

⁴⁴ 27 de julio de 1996; DC 3, p. 316. La expresión fue utilizada en otras ocasiones, por ejemplo en *Ellos y Nosotros*, parte IV (“somos iguales porque somos diferentes”), en relación con la diversidad de las rebeldías que pueden juntarse sin subordinación.

⁴⁵ “El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos”, afirma la Cuarta Declaración de la Selva lacandona (1 de enero de 1996; DC, 3, p. 89, al igual que las siguientes citas del mismo texto).

reducirla a un simple elogio de la diversidad. Más bien, debería de entenderse como afirmación radical del principio de multiplicidad, en todas las escalas posibles. En la Cuarta Declaración, la afirmación se refiere sobre todo a México y al deseo de construir una patria que sea “una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas”: se refiere a que haya lugar para las singularidades de todos los pueblos, en especial de los indígenas. En el marco del Encuentro Intercontinental de 1996, los muchos mundos que menciona la Mayor Ana María son “los miles de pequeños mundos de los cinco continentes”. En otras ocasiones, puede referirse más específicamente a las diferencias entre las luchas y las rebeldías que, sin embargo, pueden encontrarse en una red nacional o planetaria.

Y también puede relacionarse la afirmación de los muchos mundos con la práctica de la autonomía como política de la multiplicidad entendida a partir de las experiencias situadas, arraigadas en un territorio específico y una historia particular. En ese sentido puede entenderse la formulación de la Cuarta Declaración que habla no de diferencias pequeñas, sino de una verdadera multiplicidad de mundos: “muchos mundos se hacen. Muchos mundos nos hacen [...] Nosotros hacemos mundos verdaderos”.⁴⁶ Las experiencias que se construyen en un espacio singular y con una configuración colectiva específica, como es el caso de las autonomías, son mundos propios porque implican maneras de vivir y de relacionarse con su entorno adecuadas a su lugar y resultantes de trayectorias libremente asumidas. A la inversa de una política pensada desde arriba que tiende hacia lo Uno, la lógica de la autonomía lleva a afirmar una pluralidad de mundos; obliga a tomar muy en serio la multiplicidad constitutiva de la realidad humana (y no humana).

Reivindicar “un mundo en donde quepan muchos mundos” es una afirmación de combate. Se afirma en contra de lo que la niega, es decir, la homogeneización del mundo de la mercancía, la generalización de las normas cuantitativas

⁴⁶ También es de observar que, en el momento de afirmar lo planetario como terreno de lucha de la Sexta, el Subcomandante Marcos sustituye el acostumbrado “Desde las montañas del sureste mexicano” por un “Desde cualquier rincón, en cualquiera de los mundos” (*Ellos y Nosotros*, parte V: La Sexta).

“Queremos un mundo en donde quepan muchos mundos”

de la economía en todos los aspectos de la vida. Esto implica que una verdadera multiplicidad de mundos no puede florecer bajo el imperio del capital. Al contrario, sólo con la eliminación de la Hidra capitalista se haría plenamente posible un mundo en donde quepan muchos mundos. Sin embargo, no basta con la desaparición de la Hidra; también habría que dejar de pensar la emancipación poscapitalista como realización del universalismo de lo Uno. Habría que asumir que no existe sólo una manera de concebir la salida del mundo capitalista, para que ésta pueda ser la condición de un florecimiento de la multiplicidad de mundos. Al mismo tiempo, la lucha por la multiplicidad de los mundos empieza desde ahora: enfrentar la tiranía capitalista ya es romper la supuesta fatalidad que trata de hacernos creer que sólo hay un mundo posible. Ya es romper lo Uno del mundo tal como es: “en el planeta entero nacen y crecen rebeldías que se niegan a aceptar los límites de esquemas, reglas, leyes y preceptos. Porque no son sólo dos los géneros, ni siete los colores, ni los puntos cardenales son cuatro, ni uno el mundo”.⁴⁷

Al mismo tiempo, hablar de “un mundo en donde quepan muchos mundos” no implica solamente constatar la multiplicidad de las experiencias humanas, como si se tratara de una mera coexistencia. Más bien, la afirmación de una multiplicidad de mundos se articula con la de “un mundo” en donde todos caben. Y el sentido de ese “un mundo” no puede restringirse a la simple función de “contenedor”, como si se tratara de un espacio neutral dotado de suficiente capacidad para cumplir con ella. Si es tan radical la afirmación de los “muchos mundos”, asociarla con la de “un mundo” que establece algo común entre ellos debe de tener también un significado muy fuerte. Ese “un mundo” puede referirse, en primer lugar, al hogar común, el planeta Tierra, que si bien existe para sus habitantes a través de sus lugares particulares, se vuelve cada vez más un desafío compartido por todos y todas, por el grado de devastación que deriva del productivismo capitalista. En este contexto, cuidar “el mundo” y repararlo en la medida de lo posible constituye la dimensión más evidente de lo que tienen

⁴⁷ *La última mantecada en el sureste mexicano* (9 de agosto de 2018), <enlace Zapatista.ezln.org.mx/2018/08/26/la-ultima-mantecada-en-las-montanas-del-sureste-mexicano>.

en común los múltiples mundos que lo habitan. Otras pueden ir construyéndose: entre los mundos diferentes que se encuentran, puede emerger algo común –pero un común que emerge de la heterogeneidad y no de la uniformidad, de las diferencias y no sólo de la identidad. Un común que toma consistencia a través de la multiplicidad de las experiencias, no a partir del postulado de la unidad de lo humano. Los múltiples mundos que quepan en el mundo no pretenden mantenerse aislados ni tienen a la autarcía como ideal; más bien, buscan conocerse, intercambiar, cooperar y enfrentar de la mejor manera las tensiones y los conflictos que pueden surgir entre ellos. Buscan que sus geografías y sus memorias se interpenetren, en procesos en los cuales son igualmente importantes las preocupaciones compartidas, la traducibilidad (parcial) de las experiencias y el perturbador resplandor de las discrepancias.

Está claro que la afirmación de “un mundo donde quepan muchos mundos” también contribuye a la elaboración de una nueva idea de lo universal. Incluso, en una ocasión, la expresión se unió con la que utilizó la Mayor Ana María en 1996. En el contexto de la Marcha del Color de la Tierra, el Subcomandante Marcos se refirió a la necesidad de establecer puentes entre indígenas y no indígenas: “sólo así podremos construir la casa, que así llamaban antes al mundo, donde quepamos los todos que somos iguales porque somos distintos”.⁴⁸ De paso, se puede notar que, al llamar “casa” al mundo que alberga a muchos, queda claro que no es un simple espacio neutral, sino un lugar que se habita y se vive en común. Sobre todo, observamos una superposición, al menos parcial, entre “un mundo en donde quepan muchos mundos” y “somos iguales porque somos diferentes”. De hecho, afirmar la existencia de muchos mundos y reconocer que somos diferentes son dos expresiones de una misma multiplicidad. Afirmar que los muchos mundos caben en un mismo mundo y que los diferentes son también iguales permite resaltar lo compartido. Sobre todo, en ambos casos se unen estrechamente las dos afirmaciones: la multiplicidad y lo compartido. Es así como pueden evitarse las dos posturas extremas que las propuestas zapatistas nos invitan a rechazar: por un lado, afirmar las diferencias

⁴⁸ *Discurso del Subcomandante Marcos en Puebla*, 27 de febrero de 2001; DC 5, p. 143.

sin preocuparse por lo que pueden compartir (lo que llevaría a absolutizarlas, aislarlas y enfrentarlas); por el otro lado, postular lo Uno sin considerar las diferencias (lo que llevaría a negarlas). Se trata, más bien, de reconocer lo compartido *en y a través de* las diferencias.

Para designar ese difícil equilibrio, podría ser oportuno renunciar al concepto de “universalismo”, de hecho poco presente en la palabra-pensamiento zapatista. Algunos han propuesto hablar de *pluriversalismo*, pero ese neologismo abandona por completo el prefijo “uni” en beneficio de lo “pluri”, lo que parece sustituir la unidad homogeneizante por una pura proliferación de las diferencias. Hablar de *unipluriversalismo* o de *pluniversalismo*, uniendo lo “pluri” con lo “uni”, podría expresar mejor la conjunción de lo compartido y las singularidades. Otra opción, si se quiere conservar la noción de universalismo (lo que en un momento histórico marcado por la multiplicación de identidades excluyentes no carece de ciertas ventajas), llevaría a oponer al universalismo de lo Uno, que postula lo homogéneo, un *universalismo de la multiplicidad*, que se elabora *a partir y en* las diferencias. Un universalismo que incluso niega lo Uno, pues pretende construir lo común, lo que hace iguales a las diferencias, *sin negarlas como diferencias*, es decir, sin imponer ninguna unificación abstracta y homogeneizante. Pero si consideramos más oportuno renunciar por completo al término de “universalismo”, podríamos pensar ese “un mundo” que alberga una multiplicidad de mundos como una *comunidad de diferencias*. No una comunidad basada en el hecho de compartir una misma esencia o una misma característica. Sino una comunidad *inesencial y sin condición de pertenencia*. Una comunidad que surge desde la heterogeneidad de las experiencias y se construye en la búsqueda de lo compartido –es decir, con base en una noción de lo común que de ninguna manera puede confundirse con lo Uno de lo homogéneo o con una unidad postulada de manera abstracta–. Conciliar el reconocimiento de la multiplicidad de los mundos y la búsqueda de la comunidad humana es precisamente lo que parece sugerir la invitación zapatista a soñar y parir “un mundo en donde quepan muchos mundos”.

La humanidad como comunidad planetaria

Avanzar un poco más implica volver a la noción de humanidad. En el capítulo anterior, vimos que se trata de un término clave en la palabra-acción zapatista, que se ubica (y nos ubica) en una guerra entre el capitalismo y la humanidad. Por ello, la lucha anticapitalista implica un llamado constante a la humanidad toda, para que enfrente aquello que amenaza con destruirla. Al respecto, en el caminar zapatista no hay contradicción (sino más bien complementariedad) entre el esfuerzo por construir autonomías situadas en los territorios rebeldes y el horizonte de una movilización planetaria de la humanidad en contra de la Hidra capitalista. Sin duda, “humanidad” es parte de lo que puede dar consistencia a lo común de ese “un mundo” en donde puedan caber muchos mundos.

Sin embargo, no faltan razones que incitarían a abandonar la noción misma de humanidad. En primer lugar, parece postular una especie de *unanimismo* despolitizado, pues abarca a todos los seres humanos como si estuvieran unidos en algo como una gran familia. En segundo lugar, la humanidad ha sido pensada generalmente, en la tradición del universalismo europeo, a partir de una idea abstracta del Hombre. Finalmente, el humanismo clásico concibe a ese Hombre como separado de la naturaleza (y superior a ella). Ahora bien, la palabra-pensamiento zapatista permite pensar de otra manera la noción de humanidad, alejándose de estas concepciones que en efecto deben de rechazarse. Anteriormente vimos cómo la noción zapatista de humanidad se aleja de su comprensión *unanimista*, pues se trata de una humanidad descentrada, percibida desde abajo y, sobre todo, inmersa en una guerra en contra de los que fomentan su destrucción. De hecho, la noción de humanidad sólo tiene sentido si se reconoce esta guerra y el enemigo que debe de enfrentar para salvarse.

Ahora, podemos también abordar el segundo eje de las críticas a la noción de humanidad. Como parte del universalismo europeo, el humanismo clásico piensa el Hombre a partir de una idea abstracta, que ni siquiera toma en cuenta la dualidad entre hombres y mujeres, y menos aún los demás géneros que también existen (los cuales, al contrario, están muy presentes en la palabra zapatista

que tiene el cuidado de dirigirse a todos, todas y *todoas*⁴⁹). Postula la unidad del género humano, haciendo caso omiso de las diferencias concretas entre los pueblos del mundo (y no debe de omitirse el contraste entre el carácter abstracto de esta visión y las actitudes prácticas que establecen divisiones abismales entre la plena humanidad y una subhumanidad objeto de desprecio y racismo). A ese Hombre, a la vez abstracto y pensado desde los valores particulares del mundo europeo, sobran razones para declararle la guerra, pues ha sido parte de la construcción hegemónica occidental. Sin embargo, se puede, a la vez, declararle la guerra a ese Hombre y rescatar la noción de humanidad. De hecho, pensar desde lo concreto de las situaciones particulares y afirmar una multiplicidad de mundos permite romper con el universalismo abstracto. Se abre así la posibilidad de concebir la humanidad a partir de sus diferencias. Por tanto, es parte de ese común que debe de elaborarse en la trama de su heterogeneidad constitutiva.

Los y las zapatistas insisten en reivindicar a la humanidad y lo hacen de tal manera que la noción escape de las críticas ya mencionadas. Para ellos y ellas, la humanidad es un horizonte de lucha. Según la expresión del Comandante David, es una “comunidad planetaria”⁵⁰ que permite que las diferencias se encuentren, se escuchen en igualdad y se nutren mutuamente. Lo común de dicha comunidad deriva, en buena parte, del hecho de habitar el mismo planeta, así como de la responsabilidad compartida por salvaguardarla de la devastación en curso. Quizá ese común pueda construirse también en una paciente labor, hasta ahora apenas esbozado, por encontrar isomorfismos y correspondencias entre los valores fundamentales de diferentes culturas –siendo la de dignidad una de las candidatas más serias para iniciar esta tarea–. Pero aquí podríamos limitarnos a mencionar uno de los sentidos de la palabra *humanitas* para los antiguos romanos. Para ellos, *humanitas* no era el conjunto de los seres humanos que pueblan la tierra, era más bien un sentimiento, una virtud. Era esa actitud

⁴⁹ Por ejemplo: “el mundo no es propio de ninguna bandera. Es de todos, todas, todoas”, *Comunicado del CNI, el CIG y el EZLN en rechazo al megaproyecto del NAIM y en apoyo y solidaridad con las poblaciones migrantes*, 26 de octubre de 2018, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/10/26/comunicado-conjunto-del-cni-el-cig-y-el-ezln-en-rechazo-al-megaproyecto-del-naim-y-en-apoyo-y-solidaridad-con-las-poblaciones-migrantes>.

⁵⁰ *La Jornada*, 10 de agosto de 1996, p. 9 (palabras en el marco de los Diálogos de San Andrés).

que hace que alguien decida acoger a un extranjero que no conoce como si fuera su hermano (o su hermana).⁵¹ Es la base de la hospitalidad, pero es más que esto. Es lo que permite alejar el miedo al desconocido, al diferente, y lo logra porque asume una cercanía con el que menos cercano parece. Lo logra porque afirma un sentido de comunidad que abraza potencialmente a cualquier ser humano. Tal vez hoy, más que nunca, necesitamos de este *sentido de comunidad planetaria*, como condición de los encuentros entre todas las experiencias particulares.

Aún falta un tercer elemento –el de la relación entre lo humano y lo no humano– que analizaremos al final de este capítulo, pero ya podemos resumir algunos elementos. Los planteamientos zapatistas nos muestran que podemos hacer coincidir dos perspectivas. Podemos rechazar una concepción unanimita de la humanidad y declararle la guerra al Hombre (abstracto) y, al mismo tiempo, asumir la noción de humanidad como horizonte de lucha, en medio de una guerra en contra de lo que la niega. Podemos asumir una noción de la humanidad que no participe del universalismo de lo Uno y no implique homogeneizar a los seres concretos en una totalidad abstracta, sino que se conciba como una comunidad de diferencias. Eso podría ser la humanidad, en la perspectiva que nos sugiere la palabra-acción zapatista: *una comunidad planetaria de diferencias*.

Salir del capitalismo, salir de la modernidad

La palabra-pensamiento zapatista invita a dar un paso más. Para que una multiplicidad de mundos pueda expandirse y para que esos mundos puedan encontrarse en un plano de igualdad, debe romperse la hegemonía del pensamiento occidental impuesto bajo el ropaje del universalismo. Éste no es la expresión de una inexistente “esencia” europea ni un rasgo unánime de las culturas europeas, sino que es una realidad histórica, resultado de procesos de dominación y exclusión en el seno de Europa misma. En concreto, se trata del sistema de representaciones y valores que podemos llamar “modernidad” y que ha sido

⁵¹ Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

forjado en estrecha relación con la formación del sistema-mundo capitalista dominado por Europa y, luego, Norteamérica. Pero hay una dificultad más, pues actualmente, como parte de la crisis estructural del capitalismo, los cimientos de la modernidad entraron en crisis, como lo atestigua el auge, desde finales de los años setenta, de la llamada posmodernidad. Ésta puede considerarse un síntoma de la crisis del capitalismo tardío, pero no un esbozo de su superación;⁵² más bien, parece ser parte de esta crisis, hundiéndose en ella. Por ello, la palabra-pensamiento zapatista contrasta fuertemente con los planteamientos posmodernos y a veces se opone directamente a ellos, como veremos más adelante. Significa que se debe de pelear en dos frentes a la vez, rompiendo los cimientos de la modernidad sin caer en los pantanos de la posmodernidad. Es precisamente el camino que emprende la palabra-pensamiento zapatista.

Tres pilares fundamentales de la modernidad pueden recordarse. El primero consiste en haber forjado, en la segunda mitad del siglo XVIII, una idea de la Historia Universal como proceso unilineal e identificado con el Progreso, es decir, entendido como movimiento unificado hacia un mejoramiento global y constante. El segundo es el individualismo posesivo y competitivo, característico de las maneras de ser moldeadas por la modernidad capitalista. Si bien la afirmación de lo colectivo es indispensable para enfrentarlo y superarlo, veremos que esta respuesta en sí no es suficiente, pues la oposición diametral de lo individual y lo colectivo sigue siendo parte del pensamiento de la modernidad. Finalmente, el tercer pilar es la separación entre el hombre y la naturaleza, por lo que el primero se considera como exterior y superior a la segunda, pretende conocerla mediante la ciencia y explotarla sin límite mediante sus tecnologías productivas. También, debe de abatirse para que prevalezca otra relación entre los seres humanos y la Madre Tierra.

⁵² Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

Superar la oposición de lo individual y lo colectivo

Apenas es necesario insistir en la importancia de lo colectivo en el pensamiento zapatista. Se arraiga en la experiencia de las comunidades indígenas. En palabras del Subcomandante Marcos, las comunidades indígenas de la Selva Lacandona “empiezan a organizarse para sobrevivir de la única forma que podían sobrevivir, es decir, juntos, en colectivo. La única forma en que esta gente podía asegurarse seguir adelante era juntándose con el otro. Por eso, la palabra junto, la palabra nosotros, la palabra unidos, la palabra colectivo, marcan la palabra de los compañeros. Es una parte fundamental, diría yo, la columna vertebral del discurso zapatista”.⁵³ Cabe mencionar que la importancia de lo colectivo aquí no está relacionada con una supuesta esencia indígena o identidad maya, sino más bien con condiciones concretas de vida que hacen que la organización colectiva resulte vital. Tampoco implica reproducir la imagen idealizada de una comunidad fuera de la historia, homogénea y sin jerarquía, viviendo en la armonía y el consenso permanente. Además, los y las zapatistas tienen el cuidado de indicar que eso que podría llamarse “sentido de comunidad” no es exclusivo de los pueblos originarios, sino que también caracterizó y sigue caracterizando las formas de vida popular que aún no han sido barridas por el individualismo competitivo del mundo capitalista.⁵⁴ Además, la palabra-pensamiento zapatista no sólo se refiere al sentido de comunidad que se vive en los pueblos indígenas y los barrios populares de México y de otros países; también llama a formar y multiplicar colectivos de todo tipo, como una manera de organizarse y rebasar los límites de la rebeldía individual. De hecho, superar las actitudes egocéntricas y competitivas para fortalecer nuestras capacidades cooperativas resulta indispensable para que pueda crecer la potencia colectiva que necesitamos para luchar en contra del capitalismo y parir mundos realmente diferentes.

⁵³ *Participación en la mesa 1 del Encuentro Intercontinental*, 30 de julio de 1996; DC 3, p. 321.

⁵⁴ “El sentido de comunidad que es palpable en las comunidades indígenas no es ya exclusivo de ellas. También aparece en sectores de abajo, y está más desarrollado en quienes luchan y resisten”, *Digna rabia*, Tercer viento.

Sin embargo, si lo colectivo constituye “la columna vertebral” de la práctica y el pensamiento zapatista, esto de ninguna manera implica que haya que borrar toda preocupación por los seres individuales. Al respecto, resulta muy impactante la forma en que el Subcomandante Marcos, a la hora de presentar un balance de la Marcha del Color de la Tierra frente a las comunidades zapatistas reunidas en Oventik, elige dirigirse no a éstas, como colectividades, sino a cada una de las individualidades que las conforman: “Aquí te traigo de regreso a nuestros jefes comités [...] Tú me encargaste la misión de llevarlos y traerlos con bien [...] Nos diste la orden de llevar con dignidad el nombre de zapatistas y con dignidad lo llevamos [...] Nos dijiste que lleváramos la demanda del reconocimiento de nuestros derechos y cultura hasta arriba y eso hicimos [...] Te devuelvo el bastón de mando, compañero, compañera”.⁵⁵ Obviamente, no implica negar o minimizar la dimensión colectiva de las comunidades indígenas, pero sugiere que ésta no es incompatible con una capacidad de singularización que permite dirigirse a cada uno y cada una de los miembros del EZLN.

Asimismo, la forma narrativa, tan característica del estilo de los subcomandantes Marcos y Galeano, permite evitar hablar de las comunidades zapatistas de manera genérica para dar vida a personajes singulares, como el viejo Antonio o los niños y las niñas que iluminan sus textos con sus tiernas e impertinentes ocurrencias, como Olivio, Toñita y, más recientemente, la niña Defensa Zapatista y el Pedrito.⁵⁶ Ya en enero de 1994, los primeros comunicados empezaron a dar la palabra a algunos miembros ordinarios del EZLN, como Javier, quien sorprende al Subcomandante al sugerir que se invite a la Selva no a los militantes agredidos por policías, sino a éstos; como Ángel, “tseltal cuyo orgullo es haber leído completo el libro de Womack sobre Zapata (‘tardé tres años. Sufrí, pero lo terminé’, dice cada que alguien se atreve a dudar de su proeza)”;

o como Susana, una mujer tsotsil a la que sus compañeros acusan de haber sido responsable del primer alzamiento del EZLN, es decir, de haber recogido propuestas en decenas de comunidades para redactar la ley revolucionaria de las mujeres, y cuando un hombre hizo el desafortunado comentario, “lo bueno

⁵⁵ 1 de abril de 2001; DC 5, pp. 329-333.

⁵⁶ Véanse los ejemplos mencionados en el capítulo 2.

es que mi mujer no entiende español, que si no...”, otra mujer le reviró: “te chingaste porque lo vamos a traducir en todos los dialectos”.⁵⁷ Posteriormente, esas figuras individualizadas que encarnan concretamente los modos de ser de los y las zapatistas fueron tomando cada vez más espacio, por ejemplo con el “comisión de investigación”, Elías Contreras, y ahora con la niña Defensa Zapatista, cuya personalidad tan afirmada parece a la vez muy singular y emblemática del ser zapatista. Además, hay que observar cómo su ética de lo colectivo se asocia con el cuidado de todas las individualidades, hasta las más extrañas y las más humildes que, en el mundo del individualismo competitivo, ni siquiera se tomarían en cuenta: “Defensa zapatista asume su objetivo como algo a cumplir en colectivo y no concibe su lugar como la líder o jefa, porque ha elegido la posición que menos brillo podría tener, la de defensa [...] Su trabajo es encontrar a quien se sume, quien trabaje en equipo [...] y cuando valora por igual posiciones como la de recoge balones, o el chuchito o gato-perro que corre torcido, y pone como requisito único querer jugar, es su forma de decir ‘querer luchar’ [...] No me imagino algo más zapatista que lo que en el esfuerzo de esa niña se sintetiza”.⁵⁸

Tampoco puede obviarse que la resistencia se construye a partir de decisiones individuales: “en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo, un hombre o una mujer cualquiera se rebela y termina por romper con la ropa que el conformismo le ha tejido y que el cinismo le ha coloreado de gris. Un hombre o una mujer cualquiera, de cualquier color y en una lengua cualquiera, dice y se dice ¡Ya basta! [...] un hombre o una mujer cualquiera se empeña en resistir al poder y en construir un camino propio que no implique perder la dignidad y la esperanza. Un hombre o una mujer cualquiera decide vivir y luchar su parte de historia”.⁵⁹ Como ya vimos, el EZLN ha insistido una y otra vez en la necesidad

⁵⁷ *Dicen algunos miembros del ELZN*, 26 de enero de 1994; DC 1, pp. 106-110.

⁵⁸ Participación del Subcomandante Galeano en la clausura del “Conciencias por la humanidad” (diciembre de 2017), <enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/12/30/participacion-de-la-comision-sexta-del-ezln-en-la-clausura-del-conciencias-por-la-humanidad-del-cuaderno-de-apuntes-del-gato-perro-suggaleano>.

⁵⁹ *Clausura del Encuentro Intercontinental*, 3 de agosto de 1996; DC 3, p. 344.

de rebasar los límites de la rebeldía individual para organizarse con otros, otras, otroas, pero tampoco se debe ocultar que quienes construyen una rebeldía colectiva son seres individuales, que buscan romper con la uniformidad dominante para buscar su propia manera de vivir y de transformarse. En ese sentido, se trata de una lucha colectiva pensada a partir de las singularidades, que ya no puede verse como lucha de *masas*, tal como lo hacía la vieja retórica colectivista que pregonaba el sacrificio a las individualidades.

En este punto, importa identificar la mistificación del individualismo propio del mundo capitalista. En palabras del Subcomandante Marcos, “allá arriba nos dicen que lo más importante es el individuo. Que hay que preocuparse de uno mismo, no de los demás. Que el cinismo y el egoísmo son virtudes. Que la bondad y la solidaridad son defectos a corregir. Que todo lo que sea pensamiento en común, en colectivo, es indicio de totalitarismo. Que no hay más libertad que la individual y personal”.⁶⁰ Pero, al mismo tiempo, uno puede darse cuenta de que “si nos asomamos al futuro que allá arriba nos prometen, no somos lo que somos. Un número somos. No una historia [...] En ese futuro no somos uno, no llegamos a ser individuos con una historia propia, con virtudes y defectos, con anhelos y frustraciones, con victorias y derrotas, con sueños y pesadillas. No, sólo somos un número”. Es decir, la promesa del individualismo es una falsa promesa (por ello, se puede afirmar que “la falacia por excelencia de la modernidad” es “la libertad individual”⁶¹). A pesar de su ideología individualista, la realidad del sistema capitalista tiende a negar a los seres humanos la posibilidad de vivir su individualidad y la reduce a una identidad falsificada y cuantificada. Por tanto, cuando la mercantilización de la vida enseña al hombre a “ser un número que acumula números” y promueve un empobrecimiento y una homogeneización de las experiencias vitales, es la lucha anticapitalista la que puede y debe reivindicar una plena afirmación de las individualidades. Es luchando contra el dominio de la Hidra capitalista como es posible “ser individuos con una historia propia”, que buscan vivir “una historia personal donde la dignidad

⁶⁰ *Palabras en la UNAM*, 21 de marzo de 2001; DC 5, pp. 265-271 (al igual que las otras citas del mismo párrafo).

⁶¹ *Siete pensamientos en mayo de 2003, Rebeldía*, 7, 2003, p. 6.

sea la columna vertebral”. Por esto, en esa intervención, el Subcomandante Marcos contrasta el devenir-número del ser humano en el mundo de arriba con la historia de Pedro, un niño zapatista que nació en el exilio, lejos de su pueblo ocupado por el ejército federal. Y asume con humor la decisión de hablar frente a un público de académicos “de un niño indígena, en lugar de hablarles de la revolución mundial” –una manera de dar a entender lo que son los zapatistas, “rebeldes que nos negamos a ser números”–.

De esta manera, se sugiere que se debe de luchar a la vez *en contra del individualismo* (para defender o recuperar el sentido de lo colectivo) y *por el florecimiento de las individualidades* (negadas por la homogeneización mercantil y la percepción cuantificada del ser). Con toda claridad, la palabra-pensamiento zapatista nos invita a abandonar lo que fomenta una concepción unificada y homogénea de lo colectivo (trátese de la comunidad, de la nación o del proletariado pensado como *las masas*). De hecho, conciliar el rechazo al individualismo y el reconocimiento de las individualidades implica una concepción de lo colectivo que no niegue las singularidades y las diferencias que lo conforman. Por ello, son muy significativas las amplias, a veces interminables, enumeraciones que abundan en el estilo del Subcomandante Marcos. Se mencionó en el capítulo anterior que permiten hacerle su lugar a la multiplicidad constitutiva de los diversos *abajos*. Expresan de manera concreta una lógica de deshomogeneización que permite abrir las categorías a su multiplicidad constitutiva. Por la misma razón, no basta hablar de la lucha de “los indígenas” y es preciso deshomogeneizar esta categoría, recordando que “el México del sótano es: mazahua, amuzgo, tlapaneco, najuatlaca, cora, huichol, yaqui, mayo, tarahumara, mixteco, zapoteco, maya, chontal, seri, triquis, kumiai, cucapá, paipai, cochimí, kiliwa, tequistlateco, pame, chichimeca, otomí, mazateco, matlatzinco, ocuilteco, popoloca, ix-tateco, chocho-popoloca, cuicateco, chatino, chinanteco, huave, pápago, pima, tepehuano, guarijio, huasteco, chuj, jacalteco, mixe, zoque, totonaco, kikapú, purépecha, o’odham, tsotsil, tseltal, tojolabal, chol, mam”.⁶²

⁶² *La larga travesía del dolor a la esperanza*, septiembre de 1994; DC 1, p. 56.

Si bien la lucha implica fortalecer el sentido de lo colectivo, la colectividad que permite formar (sea comunidad, etnia, nación o clase) no puede entenderse como homogénea –o sólo podría serlo mediante una violencia extrema, que en muchas situaciones históricas no ha sido solamente simbólica, sino que ha llevado a múltiples formas de genocidio y exterminio. Finalmente, un ejemplo más de la crítica zapatista a las lógicas que unifican y uniforman puede encontrarse, en una tonalidad algo distinta, en el cuento titulado *Siempre y Nunca contra A veces*. En este relato, *Siempre y Nunca* son los imperios dominantes y no toleran ni *Una vez* ni *Otra vez*, que forman la familia *A veces*. Su moraleja es clara: “los ‘siempre’ y los ‘nuncas’ los imponen los de arriba”, a golpe de leyes universales y de globalidades homogeneizantes, mientras abajo, donde prevalecen las lógicas particularizantes, “aparecen ‘los molestos’ una y otra vez que, a veces, es otra forma de decir ‘los diferentes’ o de vez en vez ‘los rebeldes’ ”.⁶³

Ahora bien, si buscamos rechazar el individualismo pero no las individualidades y construir lo colectivo, aunque no de una manera homogeneizante, debemos encaminarnos a superar la falsa oposición entre lo individual y lo colectivo. Es lo que sugiere el Subcomandante Marcos en *Ética y política*:

[...] en su misiva, Don Luis, toca usted el tema del individuo y del colectivo. Una añeja discusión de arriba los contrapone [...] El colectivo, se nos dice, borra la individualidad, la subyuga. Y entonces, en un salto teórico ramplón, se pasa a cantar alabanzas al sistema donde, se repite, cualquier individuo puede llegar a ser lo que sea, bueno o malo, porque existe la garantía de libertad [...] [y, más adelante:] digamos que los anhelos fundamentales de todo ser humano son: vida, libertad, verdad. Y que tal vez se puede hablar de una graduación: mejor vida, más libertad, mayor conocimiento. ¿Es posible que el individuo pueda alcanzar a plenitud estas aspiraciones y sus respectivas gradaciones en un colectivo? Nosotros creemos que sí. En todo caso, estamos seguros de que no puede alcanzarlas sin el colectivo.

⁶³ *Siempre y Nunca contra A veces*, 12 de septiembre de 1998, <enlacezapatista.ezln.org.mx/1998/09/12/siempre-y-nunca-contra-a-veces>.

Contraoponer el individuo y lo colectivo es parte de la mirada de arriba. Ahí, se afirma que lo colectivo necesariamente niega al individuo, por lo que tiene que reivindicarse lo individual *en contra* de lo colectivo. Pero debe de evidenciarse que se trata de una falsa disyuntiva, para considerar que el individuo no puede vivir ni realizarse fuera de la dimensión colectiva de su vida. Esto significa también que pueden existir colectivos que no subyugan al individuo, sino que, al contrario, le permiten alcanzar plenamente sus aspiraciones.

En este punto, parece claro que no se trata de reivindicar lo colectivo en contra de los individuos (o bien el individuo en contra de lo colectivo): lo que debe de rechazarse es la supuesta disyuntiva entre individuo y colectivo, propia de la modernidad. Ésta o bien afirma la libertad del individuo negando los vínculos que lo relacionan con la realidad colectiva de la cual es parte (por eso los filósofos de los siglos XVII y XVIII inventaron el mito del “estado de naturaleza”, anterior al pacto social, para poder afirmar que el ser individual puede pensarse sin la sociedad y es superior en valor respecto de ella). O bien afirma lo colectivo negando las particularidades de los seres que lo conforman (trátese del Estado homogeneizador, de la lucha entendida desde la unidad del Partido y las masas, o también de los efectos de la cuantificación mercantil). Superar esta dicotomía implica conciliar, tal como lo hace la palabra-pensamiento zapatista, las virtudes de la organización colectiva y el reconocimiento de las singularidades individuales. Implica pensar lo colectivo desde su heterogeneidad constitutiva.

Por tanto, se hace indispensable otra manera de pensar lo colectivo y también otra manera de pensar lo individual. Por un lado, pensar los colectivos desde su heterogeneidad es parte del esfuerzo, analizado en el apartado anterior, por renunciar a pensar desde lo Uno y privilegiar la multiplicidad de mundos y la posibilidad de construir lo común a partir de las diferencias. Por otro, se trata de reconocer que el individuo no puede realizarse sino en la realidad concreta de una vida que lo hace parte de múltiples entidades colectivas. No hay vida individual sino gracias a las relaciones con otros seres humanos; además, lejos de obstaculizar la realización de su ser individual, estas relaciones son lo que la hacen posible. Si reconocemos esto, podemos dar un paso más y asumir una concepción *relacional* de la persona humana. Esto significa que una persona se construye a través de múltiples relaciones interpersonales, en primer lugar con

sus padres y/o con todas las personas que contribuyen a su crianza y su socialización, de tal manera que le permiten crecer e incorporar la parte más profunda de una cultura. Sobre todo, debe tomarse en cuenta que estas relaciones no se añaden a un “yo” preexistente, sino que le permiten constituirse y son, literalmente, parte de él.⁶⁴ En ese sentido, el “yo” no es sólo un “yo”, también es un nosotros. En este punto, la supuesta disyuntiva entre el individuo y lo colectivo desaparece, pues sólo tiene sentido si nos olvidamos de la constitución relacional de la persona, si nos olvidamos de que somos “seres nosótricos”, atravesados los unos por los otros. Es así como la palabra-pensamiento zapatista nos invita a descartar la falsa alternativa de lo individual y lo colectivo. De esta manera, podría superarse uno de los rasgos más definitorios de la modernidad: la locura –o, si se quiere, la excepción antropológica– que consiste en pensar al ser individual por afuera de la dimensión transindividual de su existencia, es decir, sin la dimensión interpersonal y colectiva que es parte de su propio ser.

Pertenecer a la Tierra, apropiarse de las ciencias

Como se ha visto anteriormente, para los y las zapatistas la tierra es algo más que el suelo que se cultiva. La Madre Tierra abarca el conjunto de los espacios y los seres vivos que los habitan. Más precisamente, es una potencia que se define como materna, por ser fuente de la vida: en palabras del Subcomandante Moisés, “la madre tierra es la que nos da la vida”.⁶⁵ Entonces, a diferencia de la naturaleza en la concepción moderna occidental, la Madre Tierra no es una realidad exterior a los seres humanos, pues éstos tienen con ella una relación vital y sensible, asimilada a los vínculos de parentesco. Además, al ser fuente de toda

⁶⁴ Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

⁶⁵ *Pensamiento crítico*, p. 78. Véase también el texto del Subcomandante Marcos, citado en el capítulo 1, junto con otro de las bases zapatistas (nota 4). También la siguiente cita de Don Durito de la Lacandona: “A la tierra, el indígena la ve como la madre/ Al capitalista, como uno que no tiene idem” (*Planeta Tierra*, p. 177).

vida, la Madre Tierra se entiende como una potencia de la que dependemos para poder vivir. Por ello, se afirma: “la Tierra no nos pertenece, pertenecemos a ella”. Decir esto es muy significativo, con más razón si consideramos que implica rectificar o tomar cierta distancia con el lema del zapatismo de principios del siglo XX: “la tierra es de quien la trabaja”. Por supuesto, no invalida la negativa a separar propiedad de la tierra y trabajo de la misma, es decir, que quien no trabaja la tierra no tiene ningún derecho sobre ella, pero pone un límite a ese principio: el derecho de cultivar la tierra no implica una propiedad plena; tiene que subordinarse a lo que deriva de nuestra *pertenencia a* la Madre Tierra y, en particular, al deber de cuidarla.

¿De qué manera estos principios se concretizan en la práctica de los y las zapatistas? Como se mencionó anteriormente, la agroecología se entiende como un conjunto de prácticas que se alejan del productivismo agroindustrial y buscan el mejor equilibrio posible con la Madre Tierra (policultura, uso de semillas nativas, cultivos orgánicos sin pesticidas, reglas para limitar el corte de árboles, así como para regular la caza y la pesca, preservar los ríos y evitar el agotamiento de los recursos naturales); lo más importante es que todo esto sea parte de una manera de habitar que se basa en un estrecho vínculo entre comunidad y territorio. El respeto a la Madre Tierra es fundamental, como lo expresa Guadalupe, promotora de educación en la zona de Oventik: “nosotros respetamos ahora a la Madre Tierra que nos da la vida”.⁶⁶ También se manifiesta en numerosos rituales que se realizan, en particular antes de la siembra de la milpa, para pedir permiso a la Madre Tierra: “seguimos conservando las formas de celebrar las fiestas religiosas y civiles. Seguimos conservando y fomentando el cuidado de nuestras semillas criollas y nuestra manera de alimentarnos de productos que han en nuestras comunidades, porque son sanos y orgánicos. Seguimos conservando y fomentando las formas de cuidar la Madre Tierra, peticiones, el respeto a la tierra y todo lo que hay en nuestra naturaleza”.⁶⁷ Habría que tomar en cuenta también que, en las concepciones tradicionales de los

⁶⁶ *Participación de las mujeres*, p. 18.

⁶⁷ Gerardo, integrante de la Junta de Buen Gobierno de Roberto Barrios, *Resistencia autónoma*, p. 83.

pueblos mayas, prevalece una fuerte continuidad entre los humanos y los demás seres que son parte de la Madre Tierra. Por un lado, humanos, animales, plantas, cerros y ríos son dotados de *ch’ulel*, fuerza anímica que confiere al ser humano su energía vital, su voluntad y su conciencia, pero que no es exclusiva de él. Por otro, algunas de las entidades anímicas que determinan la personalidad de un ser humano pueden ser animales, ríos o también fenómenos naturales como el viento, la lluvia, el trueno, etcétera.⁶⁸

Estas prácticas y formas de entender la relación entre los seres humanos y el universo se alejan radicalmente de las concepciones propias de la modernidad, la cual se basa en una completa exterioridad entre el hombre y la naturaleza. Postula una “excepcionalidad” que permite al Hombre ubicarse por afuera de lo que, a partir del siglo XVII, empieza precisamente a definirse como la naturaleza, en su sentido moderno. Y, por supuesto, “por afuera” significa también “por encima”, en una posición que legitima a la vez su capacidad de conocer su objeto mediante la ciencia y su pleno derecho a explotar los recursos naturales. Desde ese momento, tal como reza la conocida fórmula de Descartes, el hombre occidental anhela hacerse, gracias al conocimiento científico y técnico, “como dueño y poseedor de la naturaleza”. Por tanto, romper con los fundamentos de la modernidad supone descartar dicha separación entre el Hombre y la naturaleza (de la cual el “Hombre” no es parte). Hay varias opciones para avanzar en este camino. La de los pueblos zapatistas consiste en reintegrar al ser humano dentro de lo que podríamos seguir llamando “naturaleza” pero que, de manera más atinada, invocan como Madre Tierra. De hecho, al seguir hablando de la “naturaleza”, incluso para reivindicar una nueva relación con ella, corremos el riesgo de seguir conceptualizando una entidad de la cual el hombre no forma parte y, por tanto, de reproducir la exterioridad hombre/naturaleza propia de la modernidad. El cambio decisivo se da en el momento en que se considera a los seres humanos como parte de la Madre Tierra. Es decir, cuando se asumen todas las implicaciones de nuestra *pertenencia a* esa entidad (“no nos pertenece, pertenecemos a ella”). En ese momento, el hombre ya no es “dueño

⁶⁸ Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

y poseedor” del mundo como lo soñaba Descartes; también deja de ubicarse en su centro. El “Hombre”, con mayúscula, deja de ser.

Con esto, llegamos a la tercera dimensión de la reformulación de la noción de humanidad. A los aspectos ya analizados, cabe añadir ahora la idea del Hombre pensado como exterior a la naturaleza, en especial como ajeno al mundo animal. Entonces, se trata de romper con “el Hombre” con mayúsculas, es decir, con su conceptualización abstracta, alejada de la heterogeneidad de los seres humanos concretos, y con una concepción que lo aparta del resto del mundo, en posición de excepcionalidad y de superioridad. Implica dejar de establecer una división absoluta entre la especie humana y el mundo animal, para concebir al ser humano como un animal que, si bien tiene algunos rasgos particulares, también comparte con los animales no humanos más características de lo que solía pensar el humanismo clásico. De manera más general, romper con “el Hombre”, con mayúsculas, implica reintegrar a los seres humanos en el conjunto de las interacciones que son propias del mundo de la vida –que los pueblos indígenas llaman Madre Tierra y que otros pueden llamar de otra manera–. El hombre, con minúscula, abandona su posición central que, en la visión moderna occidental, es el lugar del poder supremo para aceptar que *pertenece* a algo más grande que él. Incluso, en el esfuerzo por *descentrar* nuestras miradas ni siquiera podríamos afirmar con total seguridad que la Madre Tierra sea el centro de todo. Si asumimos la perspectiva *intergaláctica* que sugieren los zapatistas (como algo más que una simple ocurrencia humorística), el descentramiento debe prolongarse: tampoco la Tierra es el centro de todo, sino que pertenece a algo más grande, que es el conjunto de galaxias que conforman el universo.

Lo visto hasta ahora debe de contrarrestar con algunas otras consideraciones. Para los y las zapatistas, la crítica radical de los cimientos de la modernidad no implica que todas sus contribuciones deban liquidarse. Aquí, hay que tomar en cuenta la relación que la lucha zapatista ha establecido con el mundo de las ciencias, a raíz de la organización de dos grandes eventos llamados “L@s zapatistas y las ConCiencias por la humanidad”, a finales de 2016 y de 2017. La convocatoria a estos eventos se basó en la premisa de que tanto las artes como

las ciencias son indispensables para los mundos que deseamos construir.⁶⁹ El resultado fueron largos y sorprendentes encuentros en los que las intervenciones del EZLN se entrelazaban con las ponencias de científicos de las más diversas disciplinas, desde la ecología y la biología de la evolución hasta las matemáticas y la astrofísica. Éstas fueron presentadas frente a un público mayoritariamente no especializado, incluyendo a un grupo de 200 “alumnos y alumnas” zapatistas, provenientes de los cinco Caracoles. Con esta iniciativa y, más aún, por la manera en que se desarrolló, los y las zapatistas desconcertaron a muchos de sus simpatizantes, más proclives a asumir un discurso crítico y hasta de rechazo hacia la ciencia, percibida como expresión de la modernidad occidental y el sistema-mundo capitalista. Así, puede entenderse que las intervenciones del EZLN hayan presentado una férrea defensa del conocimiento científico. Se trató de desechar las críticas posmodernas a la ciencia, las cuales caen en un relativismo absoluto al considerar que las producciones científicas son discursos que dependen enteramente de factores subjetivos, o bien son reducibles a sus condiciones sociales de producción.⁷⁰ Sin embargo, podría observarse que también existen críticas de la ciencia que de ninguna manera son posmodernas: reconocen que las verdades científicas se producen en un campo fuertemente polarizado cuya autonomía parcial no deja de sufrir los efectos de los antagonismos propios del mundo capitalista, lo cual tiene un impacto en el tipo de conocimientos que se logran producir o no, sin que por ello dejen de ser verdades científicas, es decir,

⁶⁹ Entre las consideraciones de la convocatoria, puede leerse: “Tercero: Que las ciencias y las artes son quienes rescatan lo mejor de la humanidad. Cuarto: Que las ciencias y las artes representan ya la única oportunidad seria de construcción de un mundo más justo y racional”, febrero de 2016, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/29/convocatoria-zapatista-a-actividades-2016>.

⁷⁰ La crítica de la posmodernidad se hace explícita en varias intervenciones del Subcomandante Galeano. Por ejemplo: “Y si se presenta alguien que viene a decirnos que la ciencia necesita hacer filosofía posmoderna y tomar en cuenta las variables existenciales de cada quien, pues la asamblea les va a escuchar, pero no les va a decir que se vayan. Les van a proponer que se infiltren en Skynet y convenzan a la Inteligencia Artificial de seguir la propuesta científica que pretenden” (*¿Qué sigue? II. Lo urgente y lo importante*, 3 de enero de 2017, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/02/02/que-sigue-ii-lo-urgente-y-lo-importante>).

verdades sometidas a la controversia.⁷¹ De este modo, defender el conocimiento científico en contra del relativismo posmoderno no necesariamente obliga a asumir una comprensión objetivista y deshistoricizada de la ciencia.

Pero este debate no es lo que más importa aquí. Lo más importante que hay que resaltar del ConCiencias es que ha significado un extraordinario *proceso de apropiación popular de las ciencias*. Es desde la necesidad de nuevos conocimientos de las jóvenes generaciones zapatistas como se ha venido presentando esta iniciativa.⁷² Han sido jóvenes zapatistas los principales destinatarios de las intervenciones de los científicos y los encargados de procesarlas para compartir estos conocimientos y buscar la manera de integrarlos en las prácticas de sus comunidades, tanto en la educación autónoma como a nivel práctico. Sobre todo, los encuentros del ConCiencias han permitido revertir el estereotipo de los indígenas encerrados en los saberes tradicionales –incluso el que el mismo zapatismo había creado en torno a la figura del viejo Antonio–. En esta ocasión, los y las zapatistas estuvieron expresando algo parecido a: “¡no nos encierren en la tradición!, pues también queremos saber lo que, en los conocimientos científicos, puede ayudarnos a construir los mundos que anhelamos”.

Por ello, se afirmó la validez y la pertinencia de buena parte de los conocimientos producidos por las ciencias, sin dejar de insistir en la necesidad de criticar y rechazar las prácticas científicas dominantes que se ponen al servicio del productivismo capitalista. En palabras de la delegación de alumnos y alumnas zapatistas que ofrecieron una brillante conclusión a la primera edición del ConCiencias: “sí, es necesaria la ciencia para salvar al planeta y la humanidad, pero creemos que otra ciencia es posible, no para la destrucción sino para la vida”.⁷³ Para ellos y ellas, es necesario construir “una ciencia autónoma”, “una ciencia en constante relación con la ciencia de nuestros pueblos”, pues aclararon que “los saberes de nuestros pueblos son tan valiosos como la ciencia, pero sí es necesaria la ciencia”, de tal modo que terminaron reivindicando “todas

⁷¹ Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

⁷² *La culpa es de la flor*, 27 de diciembre de 2016, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/12/27/la-culpa-es-de-la-flor>.

⁷³ Apuntes personales, Cideci-Unitierra, 4 de enero de 2017.

las ciencias para todos y todas”. Las y los zapatistas tienen muy claro que el campo científico es un campo de batalla: se encuentra dividido entre la parte que, poniéndose al servicio del capitalismo, contribuye a la destrucción del planeta y de la humanidad, y la que puede aportar una contribución decisiva para salvarla. Es necesario entender que, para lograr esto, la ciencia debería dejar de considerarse como un asunto exclusivo de los científicos. Sin negar la necesaria autonomía del trabajo de investigación, tendría que dar importancia vital a su articulación con las preocupaciones y las movilizaciones populares. Además, los y las alumnos zapatistas denunciaron acertadamente lo que constituye uno de los rasgos más criticables de la ciencia: su pretensión al monopolio del conocimiento legítimo, lo cual implica la desvalorización de todos los demás saberes. Por el contrario, los y las zapatistas plantearon una práctica del saber basada en la interacción (y probablemente un mutuo proceso de transformación) entre los indispensables conocimientos científicos y los valiosos saberes populares.

Sin duda, el proceso del ConCiencias ha sido una insólita iniciativa. De hecho, ¿qué otra lucha popular en el mundo ha dedicado tantos esfuerzos para organizar eventos científicos de esa magnitud? En medio de inevitables dificultades y ásperas controversias, ha abierto un camino inesperado que invita a articular una crítica radical de los fundamentos de la modernidad con la reapropiación selectiva de algunos de sus frutos más emblemáticos, como la parte del conocimiento científico que podría ayudarnos a cuidar y a curar ese mundo que necesitamos para que muchos mundos puedan caber en él.

Una de las aportaciones más notables de la experiencia zapatista es su capacidad por articular perspectivas de escalas diferentes. De hecho, es a la vez un levantamiento indígena que construye autonomía, una lucha de liberación nacional y parte de una guerra planetaria por salvar la humanidad de la destrucción capitalista. Estas tres perspectivas no son incompatibles ni se oponen; al contrario, cada una de ellas tiene que pensarse en relación con las otras. Su interconexión es lo que aleja los peligros que cada una conlleva cuando se considera de manera aislada. Basta una mirada al mundo de hoy para ver que la perspectiva étnica

fácilmente puede caer en el etnicismo esencialista y excluyente, la defensa de la nación en el identitarismo intolerante y chovinista, el universalismo en la homogeneización y la negación de las diferencias.

Al contrario, en la palabra-acción zapatista, la construcción de la autonomía de los pueblos indígenas es, indisolublemente, la reivindicación de un lugar digno en la bandera mexicana; además se concibe como parte de la guerra planetaria que pone frente a frente la humanidad y la Hidra capitalista. Tampoco la lucha por la liberación nacional lleva a aislarse de los demás pueblos del mundo, sino que se combina con el llamado a formar redes planetarias de rebeldía y resistencia. No es nada fácil encontrar la manera de afirmar exigencias y modos de ser particulares, sin hacerle el juego ni a las pasiones identitarias ni a los odios xenófobos en los que el mundo actual parece hundirse. En esto, el caminar zapatista ofrece un criterio muy claro: las reivindicaciones identitarias se vuelven peligrosas porque aíslan las particularidades que las definen; por el contrario, es posible afirmar “lo que somos” sin encerrarnos en dicha identidad, para poder hermanarnos con las luchas de quienes no son “lo que somos” pero sufren la misma guerra y comparten anhelos similares. De esta manera, es posible escapar de la estéril confrontación entre las dos posturas que dominan el escenario mundial: o bien negar las reivindicaciones particulares (étnicas u otras) en nombre de lo universal, o bien absolutizarlas, con el riesgo de fomentar fanatismos identitarios, xenófobos o racistas. La experiencia zapatista sugiere otro camino, que permite afirmar maneras de ser particulares, sin aislarlas ni absolutizarlas. Pero, para lograr esto, es necesario articular varias escalas y elaborar una concepción de lo planetario que rebase los límites del universalismo históricamente existente.

La invitación zapatista a construir “un mundo en donde quepan muchos mundos” es una profunda contribución en ese sentido. Consiste en asumir una verdadera multiplicidad de mundos, lo que se relaciona directamente con la afirmación de una política de la autonomía. Pero implica también asumir una preocupación por lo que estos muchos mundos pueden compartir, formando así una comunidad planetaria. Sin embargo, ésta no puede concebirse a partir del postulado de lo Uno. Al igual que la política de abajo implica concebir colectivos capaces de hacer juntos en el pleno respeto de sus diferencias, se trata aquí

de pensar lo común *a partir de y en* su heterogeneidad constitutiva. Por ello, en lugar del universalismo de lo Uno que borra las particularidades, el pensamiento-acción zapatista sugiere que es posible afirmar una multiplicidad de mundos y a la vez reivindicar una comunidad planetaria de diferencias.

Esta comunidad planetaria de diferencias se llama generalmente, en la palabra-pensamiento zapatista, “humanidad”. Con toda claridad, el uso zapatista de este término se aleja de los principios del universalismo y el humanismo abstractos. Para los y las zapatistas, luchar por la humanidad no es una afirmación *unanimista*, sino una *declaración de guerra* en contra de lo que la destruye: el productivismo capitalista y la reificación mercantil. La humanidad, para las y los zapatistas, no es una totalidad abstracta y homogénea, sino una comunidad de diferencias, como lo manifiesta la afirmación de la Mayor Ana María, “todos somos iguales porque somos diferentes”. La idea de la humanidad debe distanciarse también de la concepción moderna que separa al “Hombre” de la naturaleza y lo ubica en el centro del mundo. Al llamar a luchar por la humanidad y contra el capitalismo, los y las zapatistas afirman su preocupación por esta comunidad planetaria de diferencias de la que todos y todas somos parte. Pero esta pertenencia no es *exclusiva*, pues afirman también nuestra pertenencia a la Madre Tierra. El reconocernos como humanidad puede y debe combinarse con el reconocimiento de una comunidad aún más extensa, la de todos los seres que son parte de la Madre Tierra. En la medida en que las distintas escalas de pertenencia se conciben de manera inesencial y, por tanto, no exclusiva, dejan de ser incompatibles la afirmación de la comunidad de vida anclada en su territorio, la de la humanidad como comunidad planetaria de diferencias y la de la comunidad de todos los seres que habitan la Tierra.

La lucha zapatista es indiscutiblemente indígena. Se ha construido desde la determinación rebelde y la capacidad de resistencia de las comunidades indígenas de Chiapas. Buena parte de su fuerza se arraiga en la profundidad de los agravios sufridos a lo largo de 500 años de imposición colonial y en el anhelo por sanar una dignidad herida pero nunca aniquilada. Implica revertir los efectos de cinco siglos de dominación que han implicado genocidio, explotación y despojo, pero también desprecio, racismo, desvalorización y destrucción de las culturas indígenas, imposición de maneras de pensar y de ser propias de

los vencedores (primero la de las mentalidades feudo-eclesiales, luego la de la modernidad capitalista). Deshacerse de esta dominación colonial implica sin duda *descolonizar* las maneras de pensar y de ser. Lo que se alcanzó a ver en este capítulo debería bastar para convencernos de que la lucha zapatista ha hecho aportaciones considerables al esfuerzo colectivo por romper con los fundamentos del pensamiento de la modernidad (occidental capitalista).

La lucha zapatista ha hecho aportaciones considerables a la tarea de *descolonizarnos*, pero lo ha hecho sin recurrir jamás a las retóricas decoloniales o poscoloniales, tan de moda actualmente. Además, hay que notar algunas particularidades del modo zapatista de entender dicha tarea. Conforme a la lógica observada a lo largo de este capítulo, los y las zapatistas no aíslan la cuestión colonial, ni absolutizan las polaridades impuestas por esta dominación.⁷⁴ Tampoco esencializan al enemigo que, en este caso, bien podría ser ese “Occidente”, fuente de todos los males y que habría que rechazar en su totalidad. Pero esto no es la perspectiva que adoptan los y las zapatistas. En ese sentido, su actitud respecto de las ciencias es altamente significativa.

Absolutizar la oposición entre lo occidental y lo no occidental resultaría totalmente contrario a la perspectiva zapatista que busca tejer puentes entre todos los *abajos* que luchan, sea cual sea el continente en donde se encuentren. En la palabra-pensamiento zapatista, los pueblos indígenas luchan por seguir siendo “lo que somos”, pero esto no puede separarse de su preocupación por un mundo otro, hecho de muchos mundos, y por lo que compartimos como comunidad planetaria de diferencias. Tampoco puede pensarse la tarea de descolonizarse fuera de su relación con la lucha anticapitalista por salvar a la humanidad entera de la tormenta que viene. Es lo que sugiere la lógica zapatista de articulación de múltiples escalas y registros de lucha. Es así como el esfuerzo por deshacernos de la modernidad, es decir, el pensamiento del *Occidente hegemónico*, puede entenderse como una dimensión indispensable del combate por liberarnos de la Hidra capitalista.

⁷⁴ En este sentido, podría establecerse un paralelismo entre la palabra-pensamiento zapatista y la obra de Frantz Fanon, más que con los usos poscoloniales que se han hecho de ella. Véanse al respecto los apuntes bibliográficos, al final del libro.

CAPÍTULO 5

“NUESTRA LUCHA ES POR LA HISTORIA Y CONTRA EL OLVIDO”

OTRA GRAMÁTICA DE LOS TIEMPOS HISTÓRICOS

La historia es omnipresente en la palabra zapatista. En ella, la memoria es tan importante como la dignidad, con la cual teje estrechos vínculos.¹ Tan grande es esta preocupación que el levantamiento zapatista ha sido definido como una lucha por la memoria y contra el olvido: “La guerra iniciada el 1 de enero de 1994 fue y es una guerra para hacernos escuchar, una guerra por la palabra, una guerra en contra del olvido, una guerra por la memoria”.² El levantamiento tenía un objetivo militar y también uno simbólico: “la última noche del año de 1993, salimos de aquí, de las montañas tzotziles del Sureste mexicano para tomar la ciudad de San Cristóbal y tomar nuestro lugar en la historia de México”.³ Por tanto, sería insuficiente analizar la lucha zapatista sólo como articulación entre tres dimensiones espaciales, es decir, como insurrección indígena, lucha

¹ Un ejemplo al revés: “los grises hombres que en el poder maquinaban la venta de la dignidad y el olvido de la historia” (DC 3, pp. 384; 19 de septiembre de 1996).

² *Comunicado para el segundo aniversario del levantamiento*, 22 de diciembre de 1995, DC 3, p. 63. También: “Nuestra lucha es por la historia [...] Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido” (*Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, 1 de enero de 1996; DC 3, pp. 79-80).

³ DC 3, p. 305 (12 de junio de 1996).

de liberación nacional y rebeldía anticapitalista planetaria. Es necesario añadir una cuarta dimensión: su reivindicación de la historia, su arraigo en un tiempo profundo cargado de múltiples memorias.

Como *rebelión de la historia*, la lucha zapatista ha demostrado una enorme creatividad. En sus propuestas, no solamente encontramos una crítica de la concepción de la historia como Progreso que, desde el siglo XVIII, constituye uno de los fundamentos del pensamiento hegemónico de la modernidad capitalista. La mirada zapatista se ha dedicado también a identificar las nuevas figuras del tiempo y la historia difundidas en la etapa neoliberal del capitalismo, con el fin de enfrentarlas y romperlas. Lo ha hecho, en buena medida, desde la experiencia propia de los pueblos indígenas, que implica una percepción muy distinta del tiempo y la memoria. En medio de la confrontación entre concepciones sumamente diferentes –la tradición de las comunidades indígenas, la historia como Progreso de la modernidad y el marxismo ortodoxo, el presente perpetuo del neoliberalismo–, la rebelión zapatista ha podido abrir pistas en busca de una nueva concepción del tiempo histórico, capaz de articular de otra manera pasados, presentes y futuros. Esto resulta indispensable para poder caminar hacia un mundo donde quepan muchos mundos.

Historia patria y disputa por la memoria

Historia nacional y lucha indígena

A la hora del levantamiento, la historia reivindicada por la palabra-pensamiento zapatista fue, sobre todo, la historia patria. Esto le permitió al EZLN definir su propia posición y condenar la de sus adversarios a través de un lenguaje conocido por todos los mexicanos. Le aseguró al zapatismo una amplia identificación social y manifestó la pertenencia de los rebeldes chiapanecos a la historia nacional, que los discursos oficiales intentaban negar. De esta manera, los y las zapatistas convocaron un imaginario nacional ampliamente compartido, asumiendo

que una nación no es otra cosa que “una historia común”.⁴ Pero, al mismo tiempo, resultó inevitable constatar que se trataba de un imaginario en disputa con el poder, lo que obligaba a una reinterpretación crítica, lejos de las versiones oficiales de esa “historia ridícula... enseñada en las escuelas” oficiales.⁵

La referencia a la historia nacional que prevaleció durante los primeros años del levantamiento se arraiga en la formación inicial de los primeros miembros del EZLN. El entonces Mayor Moisés, de sus primeras lecturas de *El Despertar*, recuerda “que hablaba de historia de México”; y el Subcomandante Marcos explica que su nombre –en ese sentido, símbolo de la importancia de la historia para el EZLN– es el de un compañero muerto “que es el que me daba clases de historia, una persona que conocía enciclopédicamente la historia de México”.⁶ Los orígenes del EZLN, su procedencia marxista-leninista y su apego a la perspectiva de la liberación nacional pueden ayudar a entender por qué, en los comunicados de los primeros años, la historia patria siguió siendo el marco dominante. Más que una historia propia de los de abajo, lo que se buscaba era recuperar, para los de abajo, la historia nacional. Y está claro que la historia nacional prevaleció sobre cualquier perspectiva propia de los pueblos indígenas. El Subcomandante Marcos reconoció que la resistencia plurisecular de los pueblos indígenas, tan importante para ellos, no fue percibida como tal por el EZLN sino a partir de 1992.⁷ Sin duda la movilización ya recordada del 12 de octubre de 1992 en San Cristóbal de Las Casas, en la que se derribó la estatua del conquistador Diego de Mazariegos, fue un momento clave. Sin embargo, incluso después de reconocerse la importancia de la memoria de los 500 años de resistencia, el equilibrio entre perspectiva nacional y perspectiva indígena se mantuvo a favor de la primera.

⁴ “Una historia común, que no otra cosa es una nación” (*De bombas, bomberos y bombillas*, noviembre de 1998; DC 4, p. 258).

⁵ *Sueño zapatista*, p. 336.

⁶ *Ibid.*, pp. 172 y 160-161.

⁷ “En 1992, no percibimos una cuestión muy importante para las comunidades indígenas, que era el carácter de la Conquista, lo que significó el Descubrimiento de América, en ese entonces cuando se celebran los 500 años del Descubrimiento de América”, *ibid.*, pp. 189-190.

Como se señaló anteriormente, la frase inaugural de la Primera Declaración de la Selva Lacandona es emblemática de dicha relación. Además de identificar al levantamiento zapatista como rebelión de la memoria, “Somos producto de 500 años de luchas” expresa una perspectiva propiamente indígena sobre la historia; no obstante, después de esta mención, el hilo del tiempo se interrumpe, salta los tres siglos de la Colonia, para empezar con la Independencia a desenrollar las etapas del destino nacional.⁸ Ya mencionamos cómo, en la preparación del levantamiento, prevaleció la voluntad de dirigir su mensaje a todos los mexicanos, evitando de que aparezca limitado a los indígenas. Por ello, si bien las referencias genéricas tanto a la “explotación y persecución” como a la resistencia de los pueblos indígenas abundan,⁹ las menciones de hechos precisos de la historia de los pueblos indígenas son escasas. Los tiempos anteriores a la Conquista española pocas veces se mencionan, y de manera muy sintética.¹⁰ Tampoco –y por las mismas razones– se le ha dado mucho espacio a la historia de Chiapas, ni siquiera a la gran rebelión indígena de 1712, que abarcó al conjunto de Los Altos y la zona Norte.¹¹ A ese grado llegaron los escrúpulos de no mencionar ningún elemento de una historia parcial, regional o étnica, que no sea la de la nación entera. Es cierto que la dimensión indígena de la palabra

⁸ La historia que se privilegia en los comunicados es la que empieza con la Independencia, estando la historia colonial poco presente: se pueden mencionar una evocación de la conquista de Chetumal (DC 2, p. 202), el relato del incumplimiento de las Leyes Nuevas por parte de Felipe II (DC 3, p. 445) y una cita del Anónimo de Tlatelolco de 1528 (DC 4, p. 180).

⁹ Los comunicados emitidos para el 12 de octubre son ocasiones privilegiadas para esto: por ejemplo DC 3, pp. 36-38 (12 de octubre de 1995).

¹⁰ Por ejemplo: “antes de que los que hoy se sientan a comer nuestra sangre hecha riqueza fueran un sueño siquiera en la noche de los tiempos, nuestros antepasados, nosotros, ya nos gobernábamos con razón y justicia, y era nuestro mundo no peor a éste en el que ahora nos obligan a morir” (2 de octubre de 1994; DC 2, p. 85).

¹¹ Tan sólo dos breves menciones a la historia de Chiapas: la primera alude al Acta de Anexión a México en 1824 (*Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*, 1992; DC 1, p. 62), la segunda menciona la muerte en el Sumidero de los chiapanecos (31 de enero de 1994; DC 1, p. 115).

zapatista es muy importante, pero se manifestó a través de relatos como los del viejo Antonio, más que por referencias históricas. Evidentemente, en el momento del levantamiento y en los años inmediatamente posteriores, la historia común a toda la nación mexicana ha prevalecido sobre la perspectiva indígena de los 500 años de explotación y resistencia.

Sin embargo, puede advertirse cierta evolución a lo largo del caminar zapatista. Si bien las referencias a la historia patria dominan hasta finales de 1996, una primera inflexión puede observarse entre 1997 y 2001, en el contexto de las movilizaciones por el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas. En ese momento, la lucha por la memoria consiste en exigir que los pueblos indígenas tengan “un lugar digno” en la bandera nacional.¹² No se trata solamente de “saldar las cuentas con la historia” y sus injusticias; en la apuesta, se juega el destino de la nación. La parte indígena se asume como indispensable para el equilibrio de todo el organismo nacional: “Hoy, con el corazón indígena que es digna raíz de la nación mexicana [...] con los indígenas es necesario y posible un país mejor y nuevo. Sin ellos, no hay futuro alguno como nación”.¹³ La justa relación entre ambas perspectivas tiene que mantener la historia patria en posición envolvente, pero los pueblos indígenas encuentran en su historia ancestral la dignidad que les hace raíz y corazón, base firme y parte vital de la nación. Además, en este periodo, las referencias a la historia nacional se hacen a menudo más críticas, como en esta intervención del Subcomandante Marcos en Milpa Alta, durante la Marcha del Color de la Tierra: “estamos aquí porque estamos tratando de corregir una equivocación [...] La de este país es una historia de equivocaciones. Pero, hasta ahora, siempre los que se equivocan son ellos y nosotros somos la equivocación y quien la paga”.¹⁴ Simultáneamente, a partir de la organización del Encuentro Intercontinental de 1996, las referencias históricas se extienden a las dimensiones del continente americano, convocando por ejemplo los sueños de Bolívar, del Che y de quienes se enfrentaron a las

¹² 11 de marzo de 2001; DC 5, p. 225.

¹³ *Quinta Declaración de la Selva Lacandona*, 19 de julio de 1998; DC 4, p. 234.

¹⁴ DC 5, p. 212 (9 de mayo de 2001).

dictaduras, especialmente en Argentina y Chile.¹⁵ Y también se abren a las memorias de las luchas de los pueblos del mundo.

Finalmente, sin desaparecer del todo, las referencias a la historia patria se hacen menos frecuentes a partir de 2001-2003, lo que puede entenderse en un contexto en el cual cesó toda interlocución con los poderes del Estado, para hacer prevalecer la construcción de la autonomía independientemente de cualquier marco constitucional. Emblemático de esta inflexión es el cambio de nombre de los centros político-culturales de las cinco zonas zapatistas. Mientras en 1994-1995 los “Aguascalientes” aludían a la historia nacional, a partir de 2003 los “Caracoles” se refieren al caracol de agua utilizado en la tradición indígena como instrumento musical o bien para llamar a que se congregate la comunidad –siendo también el caracol el símbolo de otra manera de actuar, de caminar y de pensar el tiempo, en contraposición con las exigencias de eficiencia, productividad y aceleración propias del mundo capitalista–.¹⁶

¿El presente, repetición del pasado?

Convocar la historia en la acción política lleva a establecer paralelismos entre los hechos pasados y las situaciones presentes. El hoy y el ayer parecen entonces responderse como en un espejo. Dicho procedimiento puede involucrar acontecimientos tanto negativos, como la Conquista (“Hoy, la persecución de los Conquistadores a los indígenas se repite [...] En el gobierno viven ahora los modernos invasores de nuestras tierras”) como positivos, como la Independencia (“somos los mismos que peleamos contra la conquista española, los que luchamos con Hidalgo, Morelos y Guerrero”).¹⁷ Sin duda es la Revolución mexicana

¹⁵ *Inauguración del Encuentro Continental Americano* (DC 3, pp. 205-213) y *Homenaje a Miguel Enríquez Espinosa* (9 de octubre de 2004, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2004/10/09/octubre-se-llama-miguel>).

¹⁶ Véanse los textos citados en la introducción y en el capítulo 4 de este libro.

¹⁷ Comunicados del 12 de octubre de 1995 (DC 3, p. 37) y el 15 de septiembre de 1994 (DC 2, p. 44).

la que más se presta a esta lógica. En octubre de 1997, cuando los 1,111 delegados zapatistas viajaron a la capital del país, un comunicado expresó: “en los periódicos que salieron a la venta hoy, se puede leer que los zapatistas están por llegar a la ciudad de México [...] No se lee bien la fecha, como que parece decir 1914 o 1997”; y una carta a Emiliano Zapata concluía: “eso fue en 1914. Ahora, en 1997, la historia no ha cambiado”.¹⁸ El paralelismo puede hacerse siniestro, por ejemplo cuando el fantasma de Chinameca viene revivido por la operación militar de febrero de 1995 en contra de las comunidades y la Comandancia General del EZLN. En esta ocasión, el humor del Subcomandante Marcos se pintó de negro, proponiendo al gobierno un encuentro con la siguiente agenda: “fecha: 10 de abril de 1995, en horas de la tarde. b) lugar: Hacienda de Chinameca, Morelos. c) punto único de la agenda: Historia de México”.¹⁹

Tales referencias a la Revolución mexicana confieren a la lucha de hoy la misma dignidad que la de los hechos históricos. Además, es parte de la identidad política reivindicada por el EZLN poder afirmar que los zapatistas de hoy son los mismos que los de ayer.²⁰ Dicha superposición entre pasado y presente asumió una peculiar intensidad en la parte final del recorrido de la Marcha del Color de la Tierra, que volvió a caminar los pasos de Emiliano Zapata. El 6 de marzo de 2001, en Cuernavaca, el Subcomandante Marcos lee una carta que el General Zapata se le ha encargado para los morelenses: “acompañenlos en su empresa que es la misma por la que peleó el Ejército Libertador del Sur”.²¹ En los días siguientes, los comandantes del EZLN están en Cuautla y Anenecuilco, en donde los reciben Diego y Ana María Zapata, hijos de Emiliano; luego se encuentran en Chinameca y Tlaltizapán, en donde la delegación zapatista ratifica el Plan de Ayala. Finalmente, el 10 de marzo, un día antes de entrar a

¹⁸ 3 de septiembre de 1997 (<enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/09/03/el-cuento-del-costure-rito-y-el-cuento-del-periodiquerito>) y *A Emiliano Zapata*, 10 de abril de 1997 (<enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/04/10/a-emiliano-zapata-aqui-estamos-mi-general-aqui-seguimos>).

¹⁹ DC, 2, p. 298 (4 de abril de 1995).

²⁰ “Como en 1919, los zapatistas debemos pagar con sangre el precio de nuestro grito de ¡Tierra y Libertad! Como en 1919, el supremo gobierno nos mata para apagar nuestra rebeldía” (10 de abril de 1994; DC 1, p. 213).

²¹ DC 5, pp. 90-103 (y pp. 215-217 para la siguiente cita).

la Ciudad de México, permanecen en Xochimilco, como lo hicieron Zapata y Villa en diciembre de 1914: “agradecemos al pueblo de Xochimilco que no sólo nos permita compartir su techo y su alimento, también nos cubre y protege en la víspera de la entrada a la ciudad de México [...] Muchos años antes, estas dignas tierras sostuvieron a los dos más grandes representantes de la revolución mexicana, el general Francisco Villa, jefe de la División del Norte, y el general Emiliano Zapata, jefe del Ejército Libertador del Sur. La revolución de abajo encontró así apoyo y sustento en los de abajo, en el color de la tierra”.

Si bien resulta evidente el poderoso efecto de asimilación entre pasado y presente, también conlleva el riesgo de acreditar la idea de una historia inmóvil. En varios comunicados, la historia se presenta como la repetición de lo mismo, tal como lo marcan expresiones como “no dude que la pesadilla se repita” o “la historia, cansada de andar, se repite”.²² Esta insistencia en una historia repetitiva puede analizarse de dos maneras complementarias. Por una parte, es consecuencia de los paralelismos ya mencionados que, basándose en la innegable permanencia de la opresión y la desigualdad social, se refieren a los hechos históricos para conferir legitimidad a las acciones presentes. Entre más se puede identificar la situación pasada con la presente, más impactante se hace el paralelismo, y por tanto el efecto que produce. Sin embargo, en varias entrevistas (que implican un registro de discurso menos formal), se expresa una clara conciencia de las transformaciones históricas e incluso de las diferencias con los hechos y personajes con los cuales más fácilmente se busca una identificación. Por ejemplo, los comandantes zapatistas no dudan en señalar que las reglas agrarias reivindicadas por el EZLN difieren de las que promovió Emiliano Zapata, pues buscan un reparto más colectivo que lo que permite la propiedad ejidal; por su parte, el Subcomandante Marcos analiza críticamente los fracasos de la Convención de Aguascalientes de 1914 para sugerir por dónde la Convención Nacional Democrática de 1994 debería de buscar éxitos.²³ Según los

²² Comunicado del 25 de abril de 1997 y DC, 3, p. 378 (7 de septiembre de 1996).

²³ *La palabra de los armados de verdad y fuego*, México, Fuenteovejuna, 1994-1995, vol. I, p. 131 (entrevista al CCRI, 3 de febrero de 1994) y vol. II, pp. 226-227 y 244-245 (14 de junio de 1994 y 21 de junio de 94).

contextos, puede prevalecer o bien el análisis que reconoce diferencias y cambios incesantes, o bien el procedimiento que, con base en la reproducción de las lógicas de dominación, recurre a la historia para dar dignidad a las luchas presentes y, para ello, insiste en la repetición de las realidades pasadas.

Por otra parte, la historia que se repite podría relacionarse con una concepción del tiempo que caracteriza a las sociedades tradicionales y que, si bien no es exactamente cíclica o inmóvil, implica un tiempo que resulta más atento a lo que vuelve que a lo que pasa. Tal concepción dominaba en el mundo mesoamericano antiguo, antes de la Conquista española: “lo que se hacía hace mucho tiempo y ya no se hace, otra vez se hará, otra vez así será”, apunta un dicho nahua reproducido por Bernardino de Sahagún en el *Codex florentino*.²⁴ Y bien podría seguir siendo compartida en las comunidades indígenas actuales. En este caso, habría que pensar el tiempo no tanto como un círculo, sino como un caracol, cuya espiral nunca vuelve a pasar exactamente por el mismo punto, pero que acerca los hechos del pasado con los del presente. En esta percepción no lineal del tiempo, los hechos muy remotos, presentes o incluso aún por venir pueden sobreponerse y hasta confundirse.²⁵ En la palabra-pensamiento zapatista, dicha concepción se manifiesta en una fusión entre tiempo histórico y tiempo mítico: Emiliano Zapata viene asimilado con el *Votán*, corazón del pueblo en el antiguo calendario tzeltal, lo que lleva a atribuirle no sólo la capacidad de sobrevivir a su muerte, sino cinco siglos de existencia previa. Se transforma así en “*Votán Zapata*, tímido fuego que en nuestra muerte vivió 501 años”.²⁶ Por ello, cuando el Subcomandante Marcos le narra la vida de Zapata al viejo Antonio, éste le contesta con la historia del *Ik'al* y el *Votán*, de los cuales Zapata no sería más que una aparición particular.²⁷ En la figura de *Votán Zapata*, principio

²⁴ Citado en Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, México, FCE, 2a ed., 1994, p. 142.

²⁵ Según el Subcomandante Marcos, los indígenas “tienen un manejo del tiempo muy curioso, no se sabe de qué época te están hablando, te pueden estar platicando una historia que lo mismo pudo haber ocurrido hace una semana que hace 500 años que cuando haya empezado el mundo”, entrevista con Tessa Brisac y Carmen Castillo (24 de octubre de 1994), en *Discusión sobre la historia*, México, Taurus, 1995, pp. 133-134.

²⁶ DC 1, p. 212 (10 de abril de 1994).

²⁷ DC 2, pp. 160-162 (13 de diciembre de 1994) y entrevista en *Discusión sobre la historia*, p. 134.

intemporal encarnado en sucesivos personajes históricos –“nombre sin nombre, *Votán* Zapata miró en Miguel, caminó en José María, Vicente fue, se nombró en Benito, voló en Pajarito, montó en Emiliano, gritó en Francisco, vistió a Pedro”²⁸–, se encuentra una clara expresión de un tiempo mítico en el cual el mismo principio vuelve bajo figuras distintas.

Pero, ¿no habría una contradicción entre dicha concepción de la historia, centrada en la repetición del pasado, y la esperanza que anima al levantamiento zapatista y supone la posibilidad de un futuro diferente? Además, pensar que el mundo se reproduce siempre igual, ¿no sería parte del discurso del poder, en su intento por imponer la fatalidad de su dominación y disuadir cualquier forma de rebeldía? De hecho, para un movimiento que busca la transformación social y la emancipación, sería una extraña autolimitación encerrarse en un tiempo circular o inmóvil. Por ello, el espacio otorgado a la idea de una historia que se repite debe de delimitarse, para que pueda articularse con otras percepciones. De hecho, si existen “lecciones históricas” que permiten aprender del pasado es precisamente para evitar que éste se repita.²⁹ También es evidente que la lucha zapatista apunta hacia una salida de las repeticiones del pasado. En particular cuando se trata del asesinato del jefe militar, hay que “hacer todo lo posible por que la historia no se repita”; y pocos días después de la traición de febrero de 1995, el Subcomandante Marcos puede serenarse: “Guadalupe Tepeyac no fue Chinameca”.³⁰

En las palabras de inauguración del Encuentro Continental Americano, en abril de 1996, el Subcomandante Marcos esboza una memoria del continente y recuerda los sueños que lo conformaron, desde Bolívar hasta Flores Magón y el Che Guevara. Estas figuras dan legitimidad histórica al evento presente, puesto que cada uno de esos sueños “se repite aquí”, en La Realidad. Pero, en ésta ocasión, el Subcomandante acota la idea de una historia que no cambia, dejando claro que la visión de esos héroes se reproduce sólo parcialmente: se repite

²⁸ DC 1, p. 212 (10 de abril de 1994).

²⁹ Por ejemplo, DC 1, p. 97 (20 de enero de 1994).

³⁰ *Sueño zapatista*, pp. 311 y 369; DC 2, p. 234 (20 de febrero de 1994).

“Nuestra lucha es por la historia y contra el olvido”

“igual pero diferente” y el sueño de hoy es “ruptura y continuidad” con los suyos.³¹ Finalmente llega a afirmar “somos y no somos los mismos” y concluye: “somos la necia historia que se repite para ya no repetirse, el mirar atrás para poder caminar hacia delante”. También el cuarto mensaje a la Ciudad de México, emitido durante la Marcha del Color de la Tierra, aclara en qué clave debe entenderse el caminar de los comandantes zapatistas por los pasos del general del Ejército Libertador del Sur: “Caminaremos entonces el mismo camino de la historia, pero no la repetiremos. Somos de antes, sí, pero somos nuevos”.³² De esta manera, se supera la contradicción señalada entre la idea de una historia que se repite y el anhelo de emancipación. Se reconoce en la historia una mezcla entre lo conocido y lo inédito. En ella, los balbuceos que muchas veces parece ofrecernos no deben de ocultar las perspectivas de transformación que pueden abrirse gracias a la lucha política.

Memoria viva, memoria disputada

La palabra-pensamiento zapatista establece una relación muy estrecha entre memoria e historia: busca acercarlas, unirlas, más que diferenciarlas. Ambas se caracterizan por su dimensión concreta. La memoria y la historia se relacionan con realidades materiales indispensables para dar estabilidad a la existencia humana, como la tierra y la casa. Se conciben como suelo firme en donde caminar: “Importa el suelo que nos sostiene en la historia y evita que caigamos en el olvido de nosotros”.³³ Se manifiesta así una percepción *espacializada* de la memoria y la historia referida a la omnipresencia de los muertos y los antepasados. La memoria para los y las zapatistas es una manera de hablar de un presente invadido por miles de muertos vivos, cuyas heridas siguen sangrando, que piden

³¹ DC 3, pp. 205-213 (4 de abril de 1996).

³² *Palabras pronunciadas en Cuautla*, 7 de marzo de 2001; DC 5, p. 204.

³³ DC 3, p. 38 (12 de octubre de 1995). También: “Nuestra lucha es para un techo digno, y el gobierno destruye nuestra casa y nuestra historia” (DC 3, pp. 80-81; 1 de enero de 1996).

justicia y llaman a la resistencia.³⁴ Es una forma de convocar un pasado que, en las condiciones objetivas y subjetivas del presente, no puede descansar ni dejar descansar a los vivos. La memoria es la presencia viva de un pasado cargado de múltiples agravios, desde las masacres de la Conquista, la imposición colonial, el trabajo forzado en las fincas, hasta el racismo y la injusticia que hoy día persisten. De manera muy especial, la opresión sufrida en las fincas por muchos de los padres de quienes entraron en el EZLN es la experiencia *vivida* que sintetiza una dominación colonial de muy larga duración.³⁵ La memoria zapatista es una memoria dolida, pero también de dignidad y resistencia, que convoca a la lucha presente.

Otro rasgo muy notable es que, en la palabra zapatista, la memoria tiene la capacidad de abarcar pasado, presente y futuro, es decir, lo que por lo general se considera como propio de una visión plenamente histórica (“La memoria y su empecinamiento en fundar y fundir la humanidad en pasado, presente y futuro”³⁶). La memoria zapatista es un pasado configurado en el presente, pero también se articula con un proyecto de transformación que mira al futuro (“Buena es la memoria, dijeron y se dijeron los más grandes dioses, porque ella es el espejo que ayuda a entender el presente y que promete el futuro”). Por tanto, la palabra zapatista identifica fuertemente historia y memoria, e incluso parece usar estos dos términos como casi sinónimos. Y no es porque reduzca

³⁴ “Miramos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos a nuestros más grandes padres sufrir y luchar, vimos a nuestros abuelos luchar, vimos a nuestros padres con la furia en las manos [...] y los muertos vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron otra vez, a la dignidad, a la lucha” (DC 1, p. 119, 1 de febrero de 1994). También: “La montaña nos habló de tomar las armas para así tener voz [...] Nos habló de guardar nuestro pasado para así tener mañana. En la montaña viven los muertos, nuestros muertos” (*Inauguración del Encuentro intercontinental*, 27 de julio de 1996; DC 3, p. 313).

³⁵ En las entrevistas colectivas realizadas por Paulina Fernández, la finca y la carga de agravios que representa son referentes indispensables para entender la construcción de la autonomía (*Justicia autónoma*, capítulo 1). Véase también cómo el entonces Mayor Moisés se refiere a los sufrimientos de sus padres en las fincas (*Sueño zapatista*, pp. 165-167).

³⁶ *La historia de la medida de la memoria* (28 de agosto de 1998), en *El Viejo Antonio*, p. 134. Para la siguiente cita: DC 4, p. 182 (marzo de 1998).

la historia a una dimensión meramente memorística (como tiende a ocurrir en el neoliberalismo posmoderno) sino más bien porque amplía lo más posible el sentido de la memoria. El siguiente comunicado es muy elocuente al respecto:

Nuestros más antiguos nos enseñaron que la celebración de la memoria es también una celebración del mañana. Ellos nos dijeron que la memoria no es un voltear la cara y el corazón al pasado, no es un recuerdo estéril que habla risas o lágrimas [...] la memoria apunta siempre al mañana y esa paradoja es la que permite que en ese mañana no se repitan las pesadillas, y que las alegrías, que también las hay en el inventario de la memoria colectiva, sean nuevas.

La memoria es sobre todo, dicen nuestros más primeros, una poderosa vacuna contra la muerte y alimento indispensable para la vida. Por eso, quien cuida y guarda la memoria, guarda y cuida la vida; y quien no tiene memoria está muerto [...] Quienes fueron y son abajo [...] nos heredaron no un mundo nuevo, completo y acabado, pero sí algunas claves y pistas para unir esos fragmentos dispersos y, al armar el rompecabezas del ayer, abrirle una rendija al muro, dibujar una ventana y construir una puerta. Porque es bien sabido que las puertas fueron antes ventanas, y antes fueron rendijas, y antes fueron y son memoria. Tal vez por eso temen los de arriba, porque quien tiene memoria en realidad tiene en su futuro una puerta.³⁷

Por otra parte, existe una disputa entre dos memorias, entre dos concepciones de la memoria. Un ejemplo de esto es la marcha del 12 de octubre de 1992, varias veces mencionada, cuando miles de indígenas, buena parte de ellos miembros del EZLN, derrumbaron la estatua de Diego de Mazariegos. Ese día, se dio un choque abrupto entre dos memorias claramente antagónicas: la de la élite coleta de la colonial San Cristóbal de Las Casas que, apenas catorce años antes, se había atrevido a erigirle una estatua al conquistador que había sometido a los

³⁷ *Mensaje para el 25 aniversario del golpe militar en Argentina*, 24 de marzo de 2001; DC 5, pp. 286-287.

pueblos indígenas de la región, y la de éstos, en persistente resistencia y rebeldía frente a la imposición colonial.

Para la palabra-pensamiento zapatista, las estatuas representan precisamente la esencia de la memoria oficial: “dice Durito que el Poder crea estatuas pero no para escribir o recrear su historia, sino para prometerse a sí mismo la eternidad y la omnipotencia. Para contar la historia del Poder, dice Durito, basta con describir las estatuas que en la geografía del tiempo y del espacio hay en el mundo [...] Dice Durito que una estatua es una VERDAD (así con mayúsculas) que esconde debajo de la piedra su incapacidad para demostrar nada y la arbitrariedad de su existencia [...] una estatua es la afirmación propia del dominador y la marginación del dominado”.³⁸ La estatua expresa la relación que el poder mantiene con un pasado *museificado*, al mismo tiempo que manifiesta su pretensión a la eternidad. Pero, a veces, las estatuas se derrumban o bien pasa un ave, como el zapatismo, que “es uno entre miles de pájaros que vuelan”, y “como es ley que han los pájaros, se caga en las estatuas”.

La disputa de las memorias también puede darse en torno a las mismas figuras y los mismos hechos. Y si bien subrayamos la importancia de la identificación de los zapatistas de hoy con los de ayer, recordemos que también el Estado mexicano intentó adueñarse de los lugares, símbolos y figuras relacionados con el legado de Zapata (hasta Salinas de Gortari dio a su hijo el nombre de Emiliano). A esta pelea se refirió el Subcomandante Marcos, cuando la Marcha del Color de la Tierra se encontraba en Chinameca:

[...] mi General Zapata... tiene que decidir si va a estar ahí en el museo o aquí en la calle y el campo [...] El problema es si ese Emiliano Zapata pasa a ser lo que son ustedes, gente que está luchando cada día, a cada hora, como es, como joven, como niño, como adulto, como anciano, en su respectivo trabajo para transformar lo que nosotros estamos viendo que es ya una situación que no se puede tolerar, que hay que cambiar [...] Zapata no murió el 10 de abril aquí, cambió de rostro y ahorita está en disputa si el rostro que tiene es el del museo, una estatua

³⁸ *Durito y una de estatuas y pájaros*, en *Rebeldía*, 7, mayo de 2003, pp. 1-2.

“Nuestra lucha es por la historia y contra el olvido”

que no habla, que no siente nada, o si el rostro es el de ustedes, los habitantes de Chinameca, los habitantes de Morelos y los habitantes del país.³⁹

En la tierra de Zapata y sus tantas estatuas, se agudiza la disputa entre la memoria muerta del museo y la memoria viva encarnada en la gente y sus luchas presentes. Sin embargo, uno podría preguntarse: ¿en qué difieren las dos memorias, la oficial y la zapatista? ¿Acaso no representan dos maneras de utilizar al pasado, antagónicas políticamente pero simétricas en su búsqueda de legitimación? Sin embargo, las diferencias son considerables. Para limitarse al ejemplo de Zapata, es evidente que la memoria oficial resulta cada vez más vacía, no solamente porque se condensa en estatuas y museos, sino porque las políticas gubernamentales, a partir de la reforma salinista al artículo 27 constitucional, han ido deshaciendo metódicamente el legado de las luchas campesinas de principios del siglo XX, en especial la zapatista, lo cual quedó plenamente evidenciado con la incapacidad del gobierno calderonista, en 2010, para dar el mínimo contenido a la celebración del centenario de la Revolución mexicana.

En contraste con esto, se manifiesta la memoria viva de Emiliano Zapata entre los pueblos zapatistas de Chiapas. No basta con indicar que se lo celebra cada año, en el día de su asesinato, ni mencionar los numerosos comunicados emitidos en esta ocasión.⁴⁰ Importa más subrayar que Zapata, considerado “mando supremo del EZLN”, es la figura que los identifica; es la que cada miembro del EZLN lleva en el nombre, pasando así de una singularidad heroica a su encarnación colectiva: “nosotros los zapatistas tenemos en el corazón esas ideas de lucha y estamos orgullosos de llevar por nombre el apellido de nuestro inolvidable General”, aclara el Comandante Mister.⁴¹ En territorio zapatista, su figura no se petrifica en imponentes estatuas, sino que se disemina en imágenes humildes, asociadas con lo cotidiano de la vida, como murales en tablas de madera, reproducciones fotográficas, sellos o bordados. Es signo de que su presencia se vive, como lo es también la reflexión de los sucesos de la

³⁹ 8 de marzo de 2001; DC 5, pp. 205-206.

⁴⁰ Véase nota 18. También: DC 1, pp. 210-213; DC 2, pp. 306-309; DC 3, pp. 230-233.

⁴¹ *Palabras del comandante Mister en Chinameca*, 8 de marzo de 2001; DC 5, p. 207.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

Revolución mexicana, en especial en la educación autónoma. Sobre todo, en lugar de convocar imágenes sin contenido y engañosas, la lucha presente comparte con la de Zapata una misma inspiración fundamental: la lucha por la tierra y por la autonomía de los pueblos. En ello radica la diferencia entre la vacuidad de las conmemoraciones oficiales y la memoria viva de los pueblos. Ésta es fuente decisiva de energía para la acción presente, sea por los ejemplos de lucha y rebeldía del pasado, sea por la rabia que inspiran los agravios sufridos por los antepasados, o también por el deseo de honrar los anhelos incumplidos de las generaciones anteriores.

De hecho, la importancia de la memoria y la historia no se expresa solamente en los comunicados del EZLN. También impregna la experiencia de la autonomía en los territorios rebeldes, en donde se manifiesta una verdadera sed de historia. Aflora, por ejemplo, cuando la Junta de Buen Gobierno de Oventik termina una carta con un “¡Qué viva la memoria y que muera el olvido!”⁴² Se plasma, sobre todo, en la importancia que tiene la historia en la educación autónoma. Una historia que es la de los pueblos mayas, pero a la vez la de México y también la de todos los pueblos del mundo. Una historia que se entiende desde la lucha y para la lucha. Una historia viva que tiene entre sus ejes principales identificar a la dominación social. Evidenciar las formas de explotación y opresión, en especial durante la época colonial y luego en las fincas despierta coraje, *da rabia* y a la vez ánimo para la lucha presente. Ubicar a las resistencias y las rebeliones permite ver que la dominación nunca pudo aplacar por completo la dignidad y sentir que los rebeldes de hoy se deben de retomar la tarea inconclusa de sus antepasados. De esta manera, el pasado se percibe como cargado de intensidad actual. Sin embargo, se sabe también que la historia supone mirada crítica, para diagnosticar lo específico de la situación presente y entender con precisión las formas de dominación del pasado. En el espejo de la historia, los

⁴² Carta para la reedición del libro de Andrés Aubry, *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990*, San Cristóbal de Las Casas, Batsil K'op, 2017 [1991], p. 1.

“Nuestra lucha es por la historia y contra el olvido”

ecos provocan intensas emociones y las diferencias reclaman inteligencia analítica, ambas necesarias para la acción. Es así como una memoria viva y un presente atravesado por las heridas del pasado pueden mirarse, reconociéndose para diferenciarse, y de esta manera abrir paso a los anhelos que aún no se han cumplido, ni en el pasado ni en el presente.

La historia frente al presente perpetuo

Luchar por la historia y contra el olvido está estrechamente relacionado con la dimensión indígena de una resistencia de larga duración frente a la dominación colonial. En este sentido, el olvido es uno de los aspectos de la dominación colonial. Comentando la foto de un insurgente muerto en los combates de Ocosingo, el Subcomandante Marcos le presta esas dignas palabras: “Soy Álvaro, soy indígena, soy soldado, me levanté en armas en contra del olvido”.⁴³ Aquí, el olvido sintetiza la condición impuesta a los pueblos indígenas. Por ello, frente a la desmemoria que contribuye a su opresión y marginación, los rebeldes reivindican el arma de la memoria; y con ella buscan recuperar su lugar legítimo en la conciencia de la nación. De esta manera, se puede decir que los pueblos indígenas son a la vez los que más se vinculan con la memoria y los que más padecen el olvido. Memoria olvidada, raíz negada, son “el corazón olvidado de la Patria”, del cual ésta todavía puede acordarse para encontrarse a sí misma (“hablando en su corazón indio, la Patria sigue digna y con memoria”).⁴⁴ Así, la lucha zapatista es una rebelión contra el olvido y por la memoria.

⁴³ *Carta a John Berger*, 12 de mayo de 1995; DC 2, p. 357.

⁴⁴ DC 3, pp. 79-81 (1 de enero de 1996).

El neoliberalismo, triunfo del presente perpetuo

Si bien la lucha por la memoria y contra el olvido se relaciona con la situación de los pueblos indígenas y la dominación colonial que han sufrido y sufren hasta hoy, la palabra-pensamiento zapatista identifica otra dimensión esencial de la lucha entre historia y olvido. Esta perspectiva fue esbozada durante los preparativos del Encuentro Intercontinental de 1996, para desarrollarse plenamente en unos comunicados de 1998. A pesar de enfocarse en el análisis del incumplimiento gubernamental de los Acuerdos de San Andrés, el documento titulado *La mesa de San Andrés: entre los olvidos de arriba y la memoria de abajo* aclara que el olvido no solamente se relaciona con la dominación sufrida por los pueblos indígenas. Da a entender que, en la globalización de la economía capitalista, todos los seres humanos lo padecen e identifica el factor principal de desmemoria: “del lado del olvido están las múltiples fuerzas del Mercado”; en consecuencia, debe de reconocerse que “la gran pelea de fin del siglo XX” –y ahora del inicio del siglo XXI– es la “del Mercado contra la Historia”.⁴⁵ De esta manera, la lucha contra el olvido se abre hacia un análisis más general de los tiempos históricos. Vale la pena citar por extenso la parte de este texto que relaciona claramente el olvido con la hipertrofia del presente en el actual mundo neoliberal:

En un lado está el Mercado, la nueva bestia sagrada. El dinero y su concepción del tiempo que niega el ayer y el mañana. Del otro lado está la Historia (la siempre olvidada por el Poder). La Memoria y su empeñamiento en fundar y fundir la humanidad en pasado, presente y futuro.

En el mundo de la ‘modernidad’, el culto al presente es arma y escudo. El ‘hoy’ es el nuevo altar en que se sacrifican principios, lealtades, convicciones, vergüenzas, dignidades, memorias y verdades. El pasado no es ya, para los tecnócratas que nuestro país padece como gobernantes, un referente a asimilar y sobre

⁴⁵ DC 4, p. 182 (marzo de 1998), al igual que la siguiente cita.

“Nuestra lucha es por la historia y contra el olvido”

el cual crecer. El futuro no puede ser, para estos profesionales del olvido, nada más que un alargamiento temporal del presente.

Para derrotar a la Historia se le niega a ésta un horizonte que vaya más allá del ‘ahora y aquí’ neoliberal. No hay ‘antes’ ni ‘después’ del hoy. La búsqueda de la eternidad es por fin satisfecha: el mundo del dinero no es tan sólo el mejor de los mundos posibles, es el único necesario.

En el mundo neoliberal, es decir, en el reino autócrata de la mercancía, “el hoy es el nuevo tirano” que, para asegurar mejor su dominio, hace desaparecer el pasado en el olvido y borra toda perspectiva de un futuro alternativo.⁴⁶ Se impone así un presente perpetuo, hecho de instantes resplandecientes de una ilusoria novedad, pero que no hacen más que sustituir, de manera cada vez más acelerada, lo mismo por lo mismo. En la idolatría del “hoy” todopoderoso, el olvido encuentra su fuente principal y la historia la razón más profunda de su negación.

En un mismo movimiento, la dominación neoliberal busca destruir la conciencia histórica del pasado y cerrar todo horizonte de futuro. No hay futuro que no sea la repetición de la dominación presente. Los poderosos creen y hacen creer en su eternidad: “el Poder se mira al espejo y se encuentra eterno y omnipotente”.⁴⁷ Ampliamente desarrollado durante 1996, este análisis da lugar a múltiples variaciones, desde un guion shakespeariano que viste a Salinas de Gortari de Macbeth y hace de los rebeldes del 1 de enero la selva caminante que pone fin a su ilusoria omnipotencia, hasta alusiones bíblicas que le prestan al poder las palabras de la divinidad judeocristiana: “yo soy el que soy, la repetición eterna”.⁴⁸ Pero no hay mito más eficaz al respecto que el del fin de la historia, que encontró su escenografía ideal en las ruinas del Muro de Berlín: “el

⁴⁶ “En la nueva historia mundial, el presente derrota al pasado y sujeta al futuro. El hoy es el nuevo tirano; a él se le rinde pleitesía y obediencia” (*Un periscopio invertido (o la memoria, una llave enterrada)*, 24 de febrero de 1998; DC 4, p. 164).

⁴⁷ DC 3, p. 105 (9 de enero de 1996).

⁴⁸ DC 3, p. 257 (5.1996). También: “el Poder se dice: ‘*existo porque soy necesario, soy necesario porque existo, por lo tanto: existo y soy necesario*’” (*La historia de los espejos*, 6.1995; DC 2, p. 373).

Poder ha escogido la caída del Muro de Berlín como símbolo de su omnipotencia y eternidad”.⁴⁹ El fin de la historia convierte el presente neoliberal en eternidad; además, permite al poderoso “vender la versión de un futuro imposible sin su dominación”. El “Hoy” divinizado, el olvido triunfante y el presente hecho eternidad son expresiones de lo mismo: el tiempo dominante del mercado mundializado. Bajo su reino, no hay pasado que conocer ni futuro que esperar; sólo existe un presente perpetuo en el cual quedamos atrapados.

La palabra-pensamiento zapatista analiza el presente perpetuo como la forma de temporalidad que se impone en la era del capitalismo neoliberal. Dos fenómenos parecen converger en su afirmación. Por un lado, el reino del “hoy, hoy y hoy” traduce un ideal de inmediatez e instantaneidad. Éste se impone, por ejemplo, en los ritmos rápidos del *zapping* televisivo y las búsquedas por internet, en la compulsión de revisar constantemente el celular para responder sin demora a todos los mensajes y, de manera general, en una verdadera dictadura de la urgencia para la cual todo tiene que cumplirse “ahora mismo”, o en el segundo que sigue. Estos fenómenos llevan hasta un grado de tensión extrema la “tiranía de los relojes” y la tendencia a la aceleración que han caracterizado la modernidad desde sus inicios. Deben de mencionarse también la maximización del tiempo de trabajo, la producción *just in time* y la rotación acelerada de stocks, la velocidad de los movimientos de capitales y las ganancias especulativas del *trading de alta frecuencia* que, mediante algoritmos informatizados, permite comprar y vender varias veces el mismo título en un solo segundo –todo lo cual no es sino una intensificación de la lógica de productividad y rentabilidad propia del capitalismo. Sin embargo, un salto cualitativo puede observarse cuando esta norma deja de aplicarse solamente en la actividad económica, para permear en todos los aspectos de la vida, incluido en las subjetividades mismas.

⁴⁹ DC 3, p. 129-131 (30.1.1996). Sigue una contrapropuesta: “¿Por qué no empezar a andar de nuevo ahí, en el símbolo que el Poder mantiene como del fin de la Historia y de la eternidad de su mandato?”.

También hay un segundo aspecto que rompe más abiertamente con la concepción del tiempo propio de la modernidad: la Historia Universal podía identificarse con el movimiento del Progreso, entendido como un proceso unificado de mejoramiento constante y global. Dicho esquema podía asumirse con una absoluta certeza, garantizada por las leyes de la historia, o tan sólo por el mismo esquema del Progreso. Por ello, la esperanza en un porvenir radiante era inquebrantable, a pesar de los tropiezos momentáneos de la historia. No obstante, esta visión de la historia, en tiempos neoliberales y posmodernos, ha terminado de derrumbarse por completo. La idea del Progreso se ha vuelto insostenible, por más que las retóricas del desarrollo y la modernización sigan su curso, como argumento de campaña electoral o de propaganda gubernamental. En todo caso, el nudo estrecho con el cual la modernidad había atado esperanza y certidumbre resulta definitivamente roto. Hoy día, cuando los jóvenes se preguntan por su futuro, predomina la angustia al ver que se acumulan cada vez más dificultades e incertidumbres. El futuro se cierra; más bien, parece inimaginable.

Finalmente, el presente perpetuo combina dos encierros, por un lado por la desaparición de una perspectiva histórica abierta hacia el futuro; por el otro, por la hipertrofia de una temporalidad aceleracionista en la que prevalece lo inmediato y lo urgente. De esta manera, el tiempo tiránico de la mercancía terminó destruyendo el tiempo de la historia: el “ahora” del reloj devino en el “hoy” del presente perpetuo. Sin embargo, el olvido del pasado y la desaparición de cualquier perspectiva de futuro son fenómenos *tendenciales*. No se han consumido totalmente. De hecho, algunas modalidades de futuro se mantienen o incluso proliferan hoy en día. Sin embargo, la identificación y la crítica del presente perpetuo resultan de suma importancia. De esta manera, la palabra-pensamiento zapatista apunta a las mutaciones más recientes de la Hidra, a sus formas de dominación más específicas. Es así como pueden elaborarse configuraciones alternativas adecuadas para deshacerse de ella.

La historia, puente entre pasado y futuro

Debido a que el presente perpetuo neoliberal niega la historia, ésta se hace cada día más necesaria. Y mientras la lógica capitalista pretende encerrarnos en los estrechos límites del presente, la palabra-pensamiento zapatista le apuesta a una recuperación conjunta del pasado y el futuro. Este puente entre pasado y futuro se expresa en una fórmula paradójica que propone “caminar hacia atrás” o “mirar atrás para poder caminar hacia adelante”. Estas menciones vienen referidas a Alicia que viaja al otro lado del espejo, a Durito sacando moraleja de los cangrejos y también al viejo Antonio en busca del camino.⁵⁰ En primer lugar, mirar atrás para poder avanzar subraya la utilidad de conocer al pasado para ampliar nuestras perspectivas y expectativas hacia el futuro:

Pero, ¿por qué me dijiste que cuando uno no sabe que es lo que sigue hay que mirar para atrás? ¿No es para encontrar el camino de regreso? –pregunté. No pues –responde el Viejo Antonio. No para encontrar el camino [...] Volteando para mirar atrás te das cuenta dónde te quedaste. O sea que así puedes ver el camino que no te hiciste bien [...] Sirvió porque así supimos que no sirvió y entonces ya no lo volvemos a caminar o sea a hacer, porque nos llevó a donde no queremos y entonces podemos hacernos otro para que nos lleve.⁵¹

El viejo Antonio explica que cuando no sabemos por dónde ir, es muy útil mirar al camino que ya hicimos; con ello propone una defensa de la necesidad del conocimiento histórico (y también de la relación con las luchas pasadas, cuyo

⁵⁰ “Como Alicia descubre que para alcanzar a la Reina Roja debe caminar hacia atrás, nosotros debemos voltear al pasado para poder avanzar y ser mejores. En el pasado podemos encontrar caminos para el futuro” (DC 3, pp. 129-131; 30 de enero de 1996); “somos la necia historia que se repite para ya no repetirse, el mirar atrás para poder caminar hacia adelante” (ya citado); Durito hablando de “los cangrejos, marinos y parientes de los escarabajos, y sabedores que la mejor forma de avanzar es para atrás” (DC 3, pp. 298; 5 de julio de 1996).

⁵¹ DC 3, p. 301 (6 de julio de 1996).

valor debe de reconocerse en la misma medida en que se hace necesaria su crítica). En sus comentarios, se advierte la crítica a las equivocaciones pasadas y la conciencia que parte del camino ya hecho “sirvió porque así supimos que no sirvió”. Así es como el conocimiento del pasado permite alejarse y separarse de él; es condición para no repetirlo y evitar volver a ser víctima de él.

También la palabra-pensamiento zapatista le reconoce al pasado una verdadera positividad. Esto sin duda se relaciona con la dimensión indígena de la lucha. El pasado revalorizado es el de los primeros habitantes de las tierras mexicanas, el cual sigue presente en las culturas de los pueblos indígenas: “el pasado es la clave del futuro. En nuestro pasado tenemos pensamientos que nos pueden servir para construir un futuro donde todos quepan sin apretarse tanto como hoy nos aprietan los que arriba viven. El futuro de la Patria lo vamos a encontrar mirando al pasado, a quienes primero nos habitaron, a quienes primero nos pensaron, a quienes primero nos hicieron”.⁵² La alianza necesaria entre pasado y futuro es una manera de reivindicar la integración de los pueblos indígenas en la nación mexicana, no sólo como un derecho para los primeros, sino también como una necesidad para la segunda: “la noble nación mexicana descansa sobre nuestros huesos. Si nos destruyen, el país entero se vendría abajo y comenzaría a vagar sin rumbo y sin raíces. Prisionero de las sombras, México negaría su mañana negando su ayer”.⁵³

El vínculo entre pasado y futuro no sólo concierne a los pueblos indígenas. En la medida en que se relaciona con el análisis del tiempo dominante en el mundo neoliberal, la propuesta de una alianza entre pasado y futuro se dirige a todos los hombres y mujeres. Si el presente perpetuo funda su tiranía en el olvido del pasado y la negación del futuro, la historia, en su lucha contra el mercado, debe de esforzarse por restablecer en un mismo movimiento la memoria del pasado y la posibilidad del futuro. Rechazar el reino del “hoy” neoliberal, que busca convencer a todos y todas que no hay “ni antes, ni después”, supone una conciencia histórica y una memoria del pasado, indispensables para vencer

⁵² DC 3, p. 100 (9 de enero de 1996).

⁵³ DC 3, p. 37 (12 de octubre de 1995).

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

la falacia de su eternidad y reabrir la perspectiva de un futuro que no sea la repetición del presente. Frente a la mentira de la dominación, que hace creer que las cosas siempre fueron así, el simple hecho de saber que existieron históricamente mundos distintos al nuestro, basta para destruir la ilusión del presente perpetuo, revelando un antes radicalmente otro, promesa de un después no menos diferente. Por tanto, podemos considerar que la alianza estratégica entre pasado y futuro propuesta por la palabra-pensamiento zapatista es una consecuencia directa de la identificación de la lucha necesaria contra el presente perpetuo del mercado triunfante. Frente al presente hecho eternidad, sinónimo de olvido y desesperanza, la rebeldía tiene que revertir tan siniestra gramática de los tiempos históricos. Por ello, la lucha zapatista se ha podido caracterizar a sí misma como una rebelión indígena que “ha desafiado el desencanto presente *poniendo un pie en el pasado y otro en el futuro*”.⁵⁴ Y si bien el hecho de rebelarse desde el ser propio de los pueblos indígenas los ha llevado a imaginar esta postura y a arriesgarse a ella, dicha alianza del pasado y el futuro resulta altamente fecunda para todos los hombres y mujeres que enfrentan la dominación de la Hidra capitalista y su temporalidad *presentista*.

Juntar pasado y futuro tiene una fuerza considerable. Permite reivindicar el valor positivo de lo que se encuentra asociado con el pasado (“el pasado es la clave del futuro”) y, al mismo tiempo, aleja el peligro de encerrarse en la repetición del pasado. Al respecto, es preciso subrayar que la historia entendida como repetición es un arma de los poderosos, con la cual pretenden desanimar a los inconformes: “¡Rebeldes del mundo! ¡Uníos en vuestras derrotas! No tenéis victoria alguna en vuestro ayer [...] Tomad lo viejo reciclado, imitadme, yo soy el de siempre concediendo el reajuste que un retoque supone, soy lo viejo renovado, la pesadilla de siempre pero con la ventaja de que soy globalizada [...] No intentéis lo nuevo, repetid lo viejo”. El riesgo de quedar encerrados en el pasado y en los círculos de la repetición se ha expresado aún con más claridad durante la Marcha del Color de la Tierra:

⁵⁴ DC 3, p. 257 (mayo de 1996), al igual que la siguiente cita.

“Nuestra lucha es por la historia y contra el olvido”

El poder quiere atrapar la lucha indígena actual en la nostalgia [...] Se quiere acotar la lucha india al marco del pasado, algo así como ‘el pasado nos alcanza con las deudas pendientes’ [...] Como si saldar esas cuentas fuera el disolvente eficaz para borrar ese pasado y pueda así reinar sin problema alguno el ‘hoy, hoy, hoy’ que el Fox usó como plataforma electoral y usa como programa de gobierno. El mismo ‘hoy’ que el neoliberalismo ha convertido en nuevo credo religioso [...] La lucha indígena mexicana no ha venido a retrasar el reloj. No se trata de volver al pasado y declamar, con voz sentida e inspirada, que ‘todo tiempo pasado fue mejor’. Creo que eso lo hubieran tolerado y hasta aplaudido. No, los pueblos indios hemos venido para darle cuerda al reloj [...] Con nuestra lucha leemos el futuro que ya se había sembrado ayer, que se cultiva hoy y que sólo podrá cosecharse si se lucha, es decir, si se sueña [...] En suma, los indígenas no somos parte del ayer, somos parte del mañana.⁵⁵

El mundo indígena debe de evitar la trampa de encerrarse en un pasado idealizado y congelado; de lo contrario, terminaría en los espacios del museo y las exhibiciones folclóricas.⁵⁶ La palabra-pensamiento zapatista insiste en que el pasado (y por lo tanto también un presente fuertemente vinculado con el pasado) puede tener un valor altamente positivo; pero asume al mismo tiempo la reivindicación de un futuro nuevo. O, para decirlo al revés, comparte el anhelo de futuro que caracterizaba a la modernidad, pero no a costa de despreciar el pasado cuya persistencia debería de borrarse por completo. En las propuestas zapatistas, pasado y futuro dejen de ser los enemigos irreconciliables que fueron bajo el imperio de la modernidad. Se establece entre ellos una alianza singular, si bien no del todo inédita.⁵⁷ Consiste no en volver al pasado, sino en dar una

⁵⁵ *El otro jugador*, 12 de marzo de 2001; DC 5, pp. 232-233 (al igual que la siguiente cita del mismo texto).

⁵⁶ “Nos ofrecían un rincón más bonito en el museo de la historia” (DC 2, pp. 285, 17 de marzo de 1995). Al contrario: “¿Vuelta al pasado? Poco a poco se abre la posibilidad de el futuro plural, ver a todos lados y reconocer los Usos y Costumbres comunitarios. Su capacidad de novedad. Son seres vivos, no los fósiles que quisiera la propaganda del poder global” (DC 3, p. 263; mayo de 1996).

⁵⁷ Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

vuelta por el pasado para poder proyectarse hacia el futuro. Es lo que expresa el texto apenas citado: “en la lucha por la dignidad, se da una vuelta al pasado, pero, y esto es fundamental, el horizonte final es el futuro”. De esta manera, los pueblos indígenas aclaran que encuentran en el pasado su inspiración y su camino, pero que, al mismo tiempo, pertenecen al mañana. Es así como, reivindicando a la vez pasado y futuro, el pensamiento-acción zapatista ha desafiado el presente perpetuo de la dominación neoliberal.

Una concepción otra de los tiempos históricos

Al analizar, en el capítulo 4, la manera en que la palabra-pensamiento zapatista rompe con los fundamentos de la modernidad, nos faltó considerar la ruptura con la concepción moderna de la historia, es decir, una historia identificada con el Progreso, es decir, el proceso-de-lo-Uno en marcha hacia lo Mejor. Esta visión representó, en la segunda mitad del siglo XVIII, una novedad radical respecto de las concepciones tradicionales que privilegiaban las repeticiones y ataban lo que se podía esperar para el mañana con las experiencias del ayer.⁵⁸ Con la concepción moderna de la historia, este vínculo se rompe: el mañana tiene que ser *nuevo*; el futuro *debe* de separarse por completo del pasado. El futuro (ya no el pasado) es el imán principal de dicha visión de la historia. El presente puede ser valorado, pero sólo en la medida en que rompa con el pasado, visto como arcaico. Si bien sus momentos más gloriosos pueden servir para sustentar las mitologías nacionales, el pasado se percibe fundamentalmente como algo *muerto*. Todo lo que se relaciona con él debe de eliminarse, para no entorpecer la marcha del progreso.

Con toda evidencia, la palabra-pensamiento zapatista se aleja de dichos planteamientos, característicos de la modernidad. Pero hace más que esto. También se opone al dominio del presente perpetuo, impuesto por el capitalismo

⁵⁸ Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

neoliberal. En este sentido, enfrenta al mismo tiempo dos concepciones de la historia, que corresponden a dos configuraciones sucesivas del sistema capitalista: la que tiene como fundamento al mito del Progreso y la que, en medio de las ruinas de éste, nos encierra en un presente perpetuo. Obligada a una pelea de doble frente, la palabra-acción zapatista logra esbozar una nueva gramática de los tiempos históricos, que no reproduce ni la de la modernidad ni la de la posmodernidad neoliberal.

Frente al Progreso, reivindicar lo anacrónico

Desde los primeros años del levantamiento, la crítica del Progreso encontró cierto lugar –más bien discreto– en la palabra zapatista, por ejemplo al denunciar la nueva guerra de conquista en contra de los pueblos indígenas: “hoy, la persecución de los conquistadores a los indígenas rebeldes se repite. En el supremo gobierno viven ahora los modernos invasores de nuestras tierras [...] la brutalidad y el desprecio caminan ocultos en la palabra ‘progreso’ ”.⁵⁹ En los años recientes, esta crítica se hizo más explícita. Durante el seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, el Subcomandante Galeano abrió su primera intervención con una referencia a Walter Benjamin y su comentario del *Angelus Novus* de Paul Klee: para el filósofo, el ángel está viendo “una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina”, un huracán que “es lo que nosotros llamamos progreso”.⁶⁰ Es decir, la tormenta que anuncia el seminario no es sino el progreso mismo –otro nombre del avance devastador de la mercantilización capitalista–. Con esto, parece adquirir cierta pertinencia el esfuerzo por acercar, en una misma constelación, la palabra-pensamiento zapatista y los esfuerzos de W. Benjamin por elaborar una historia a contrapelo, que rompa con el esquema del progreso y con la idea del tiempo vacío y homogéneo que lo sustenta.⁶¹

⁵⁹ Comunicado del 12 de octubre de 1995 (DC 3, p. 37).

⁶⁰ *Pensamiento crítico*, pp. 22 y 281 (se trata de la tesis X de las *Tesis sobre la filosofía de la historia*).

⁶¹ Véanse los apuntes bibliográficos, al final del libro.

Los análisis presentados por el EZLN en el seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista” desmienten la visión clásica del Progreso. La realidad presente se aleja de sus promesas: la guerra contra la humanidad se intensifica; la pesadilla se hace cada vez más dramática; la tormenta que viene anuncia la “destrucción de la naturaleza y la humanidad”.⁶² En realidad, más que una promesa incumplida, el Progreso es un engaño, una ilusión. Desde un principio, ha sido el disfraz, aparentemente amable, de la devastación provocada por los avances del capitalismo, de la guerra que éste le hace a la humanidad, en especial de los despojos sufridos por muchos pueblos, como es el caso de los pueblos indígenas. El Subcomandante Galeano identifica “los despojos disfrazados de ‘progreso’ ” como parte de la guerra en contra de la humanidad y remarca: “a este proceso de despojo, allá arriba le llaman ‘PROGRESO’ y es uno de los sinónimos de ‘modernidad’ ”.⁶³ También afirma, hablando del muro de la dominación capitalista: “las más de las veces, el muro es una gran marquesina donde se repite P-R-O-G-R-E-S-O”. Y en 2018: “El ‘desarrollo’ y el ‘progreso’ que ofrece el sistema, en realidad esconden que se trata de sus propios desarrollo y progreso; y, lo más importante, oculta que esos desarrollo y progreso se obtienen a costa de la muerte y la destrucción de poblaciones y territorios”.⁶⁴

Con toda evidencia, la mirada zapatista está muy alejada de la visión que, incluso desde el materialismo histórico, alababa el desarrollo de las fuerzas productivas permitido por el capitalismo como un avance benéfico, una etapa necesaria en la marcha de la historia. Lo que la mirada zapatista ve en el “progreso” es, más bien, la guerra, los despojos, los dolores y la devastación, es decir, lo que

⁶² *Pensamiento crítico*, p. 326.

⁶³ *Ibid.*, pp. 299 y 326 (y 201 para la siguiente cita). También: “estas ‘modernizaciones’ o ‘progresos’ no tienen otro objetivo que conservar arriba a los de arriba de la única forma en que es posible, es decir, sobre los de abajo” (*Ellos y nosotros*, parte V).

⁶⁴ 300, primera parte (agosto de 2018), <enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primeraparte>. Cuando la noción de progreso se vuelve difícil de sostener, surgen palabras de sustitución, como desarrollo, modernización o civilización. En el mismo documento, se lee: “Así se fundamenta la llamada ‘civilización’: lo que necesitan los pueblos originarios es ‘salir de la pobreza’, o sea necesitan paga [...] ‘Civilizar’ una comunidad originaria es convertir a su población en fuerza de trabajo asalariada, es decir, con capacidad de consumo”.

Marx llamó al atardecer de su vida las “espantosas peripecias” que engendra la producción capitalista.⁶⁵ Si pudo verlo de esta manera el Marx tardío es porque se puso a mirar desde su preocupación por la comuna rural rusa; y de manera bastante similar, la palabra-pensamiento zapatista lo ve ahora así porque mira desde los pueblos indígenas y su tradición de vida comunitaria: “para nosotras, nosotros, pueblos originarios zapatistas, la tormenta, la guerra, lleva siglos. Llegó a nuestras tierras con la patraña de la civilización y la religión dominantes. En ese entonces, la espada y la cruz desangraron a nuestra gente. Con el paso del tiempo, la espada se modernizó y la cruz fue destronada por la religión del capital, pero se siguió demandando nuestra sangre como ofrenda al nuevo dios: el dinero”.⁶⁶

Pero hemos hablado de una lucha de dos frentes; es lo que la intervención del subcomandante Galeano en un seminario dedicado a los “muros del Capital”, en abril de 2017, permite percibir más claramente. Inició de manera sorprendente, poniendo en la mesa un reloj de arena. Recordó que, en los Diálogos de San Andrés, la delegación gubernamental se veía “desesperada porque el zapatismo debía consultar hasta el más mínimo acuerdo con los pueblos”.⁶⁷ Aquí, se manifiesta el choque entre dos temporalidades, la del mundo capitalista, obsesionada por la velocidad y la obligación de eficiencia, y la de los pueblos indígenas que han preservado un ritmo arraigado en la vida de las comunidades rurales (es

⁶⁵ *Primer borrador de la carta a Vera Zasulich* (febrero-marzo de 1881), citado en Teodor Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra, 2012, p. 139.

⁶⁶ *Los muros arriba, las grietas abajo (y a la izquierda)*, 14 de febrero de 2017, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/02/14/los-muros-arriba-las-grietas-abajo-y-a-la-izquierda>.

⁶⁷ *Los relojes, el apocalipsis y la hora de lo pequeño*, 12 de abril de 2017, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/04/12/preludio-los-relojes-el-apocalipsis-y-la-hora-de-lo-pequeño> (al igual que las siguientes citas). Durante los Diálogos, el Comandante David comentó: “nosotros como indígenas tenemos ritmos, formas de entender, de decidir, de tomar acuerdos; y cuando les dijimos nos contestaron como una burla; sí, dice, pues no entendemos por qué dicen eso, porque vemos que ustedes traen relojes de japoneses, y cómo es que dicen que tienen reloj indígena. Ése es de Japón” (*La Jornada*, 17 de mayo de 1995). El Comandante Tacho aclaró: “No han aprendido. Ellos nos entienden al revés. Nosotros usamos el tiempo y no el reloj” (*La Jornada*, 18 de mayo de 1995).

necesario enfatizar que los y las zapatistas hacen del caracol un símbolo de una temporalidad que resiste al aceleracionismo dominante, pues el caracol “nos da de entender que nosotrxs caminamos lento pero, sí, avanzamos; preferimos caminar antes que correr porque vamos muy lejos”⁶⁸). Luego, el Subcomandante Galeano indicó que, por estas razones, los zapatistas pasan por atrasados y anacrónicos: “nos han dicho que, en la era digital, nosotras, nosotros, zapatistas, somos como esos relojes que funcionan con muelles, engranes y resortes, y a los que hay que darles cuerda manual. ‘Anacrónicos’, dijeron. ‘El pasado que viene a pedir cuentas’, sentenciaron. ‘El rezago histórico’, murmuraron. ‘Un pendiente de la modernidad’, amenazaron”. Pero en lugar de tratar de rebatir dichas descalificaciones, optó por asumir de manera provocativa lo que definió como “nuestro modo arcaico (que, más que premoderno, es prehistórico)” y afirmó que los zapatistas “somos más bien como un reloj de arena”. Con esta impactante imagen, queda claro que los y las zapatistas se niegan a competir en la carrera de la modernidad. No buscan lo más avanzado, la última novedad; al contrario, asumen el anacronismo. Valoran lo que parece asociarse con el pasado, es decir, lo que la modernidad desprecia por ser una señal de atraso y arcaísmo.

La ruptura con los esquemas de la modernidad no podría ser más ejemplar. Sin embargo, el asunto no termina ahí. El Subcomandante Galeano añade un elemento más que orienta la reflexión en otra dirección. Explica que en el reloj de arena se esconde “el secreto del método zapatista”, porque permite “ver el tiempo transcurrido” a la vez que “el tiempo que viene”. En este sentido, se contrapone directamente al tiempo neoliberal, el cual exige que sólo se “ponga atención a ese breve instante en que un granito de arena llega al reducido pasaje para caer y sumarse a los instantes que se acumulan en eso que llamamos ‘pasado’ ”. Ese tiempo hoy dominante le exige a cada ser humano: “viva el instante,

⁶⁸ Pintura *La Libertad* del “Colectivo de promotorxs de educación (Oventik)”, CompArte 2018. También: “el guerrero debe buscar el ritmo, es decir, el acompañamiento entre las partes del todo. Y no la velocidad que termina por dejar lo importante por atender lo urgente” (*Dos políticas y una ética*, junio de 2007, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/06/09/conferencia-etica-y-politica-en-el-auditorio-che-guevara-8-de-junio>).

viva ese presente que ya puede reducir aún más con la más alta y sofisticada tecnología. No piense en el tiempo que ya yace en el ayer, porque en el vértigo de la modernidad, es lo mismo ‘hace un segundo’ que ‘hace un siglo’. Pero, sobre todo, no se asome a lo que viene después”. Así es como, en esta intervención, la crítica de la modernidad se entrelaza con la del presente perpetuo o, mejor, lo que inicia como una crítica de la modernidad termina insistiendo sobre todo en la denuncia del presente perpetuo neoliberal y en la recuperación conjunta del pasado y el futuro que permite enfrentarlo.

Ahora podemos volver a la relación entre el pensamiento zapatista y el de Walter Benjamin. Si existen buenas razones para asociarlos en una misma constelación, también es de insistir en una importante diferencia. Las *Tesis sobre el concepto de historia* trataban de liberar al materialismo histórico de la visión burguesa de la historia, centrada en la idea del Progreso y basada en el tiempo vacío y homogéneo del historicismo. Buscaban romper la continuidad de este tiempo con la irrupción mesiánica del acontecer revolucionario y, por ello, glorificaban “un presente que no sea pasaje, pero que se quede inmóvil sobre el umbral del tiempo”.⁶⁹ Sin embargo, hoy en día, el principal enemigo ya no es la visión lineal de la historia compartida por la ideología burguesa y el marxismo común. Hoy, cuando el peligro es el presente perpetuo de la mercantilización generalizada, cuando el instante efímero es “el nuevo tirano” que desaparece el pasado en el olvido y niega la perspectiva de un futuro diferente, hacer del presente la clave de una concepción renovada de la historia resulta algo peligroso (aunque resulte evidente que el presente mesiánico de Benjamin, que rompe la continuidad de la dominación para abrir hacia otro futuro, nada tiene que ver con el presente perpetuo del neoliberalismo). Además, mientras Benjamin hizo del gesto de los revolucionarios parisinos de 1830 que dispararon a los relojes el símbolo de la conciencia que hace “saltar el *continuum* de la historia” (tesis XV), para el Subcomandante Marcos son ahora los intelectuales al servicio del poder

⁶⁹ *Tesis sobre el concepto de historia*, XVI, traducido a partir de la versión utilizada por Michael Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d’incendie. Une lecture des thèses sur le concept d’histoire*, Paris, PUF, 2001, p. 109.

quienes “disparan al reloj de la historia para detener la hora, y asegurar que no hay más mañana que el hoy que ellos presiden”.⁷⁰ Entonces, si bien existen afinidades importantes entre el pensamiento de Benjamin y las concepciones zapatistas, los separan un cambio radical de contexto: las formas dominantes de la temporalidad histórica no son las mismas, por lo que no pelean en contra del mismo enemigo. La crítica zapatista de la concepción moderna de la historia comparte muchos rasgos con la de Benjamin, pero los y las zapatistas han tenido que dar un paso más para enfrentar una forma de temporalidad que el filósofo alemán no podía prever: el reino del presente perpetuo, que se va extendiendo en medio de las ruinas del Progreso.

Caminar preguntando, pues falta lo que falta

En la elaboración de una nueva concepción del tiempo histórico, la figura que dibuja un puente entre pasado y futuro resulta determinante. Establece una configuración que era totalmente imposible en las concepciones anteriores. Con toda evidencia, se contrapone al presente perpetuo del neoliberalismo y, de hecho, surgió como arma de lucha en su contra. También se aleja de la concepción moderna de la historia, la cual, si bien valoriza el futuro, sólo puede hacerlo en la medida en que éste rompa con el pasado. Es necesario completar el análisis viendo cómo se diferencia del orden tradicional, en el cual presente y futuro deben de reproducir, por lo menos idealmente, al pasado. De esta manera, la palabra-pensamiento zapatista camina entre tres tiempos preexistentes –el tiempo reiterativo de los pueblos indígenas, el tiempo unilineal y progresista de la modernidad, el presente perpetuo del neoliberalismo– y los rebasa todos, en la búsqueda de figuras inéditas del tiempo histórico. Del tiempo indígena, retoma la valoración positiva del pasado, pero sin dejarse encerrar en el círculo de la repetición; por ello, insiste en la contemporaneidad de los pueblos indígenas y su anhelo de futuro. De la modernidad, recupera la esperanza de un futuro

⁷⁰ *El otro jugador*, 12 de marzo de 2001; DC 5, p. 232.

diferente y mejor, pero no considera que deba de construirse en base al desprecio del pasado; además, exhibe las mistificaciones del Progreso, cuya cara real es la guerra que el capital le hace a la humanidad. Del tiempo dominante en el mundo neoliberal, retoma la incredulidad respecto del Progreso, pero se esfuerza por revitalizar la esperanza y reconstruir una concepción de la historia que invierta por completo la gramática del presente perpetuo.⁷¹

En todo esto, tiene especial importancia el esfuerzo por reabrir el futuro. Es lo que más va a contracorriente del presente perpetuo, pues éste se caracteriza por el encierro en la temporalidad inmediateista y la ausencia de cualquier horizonte de un futuro esperanzador. Se trata, por tanto, de restaurar el futuro, pero no cualquier futuro. De hecho, bajo el reino del presente perpetuo, ciertos futuros proliferan; por ejemplo, el de la anticipación financiera (preocupada por los indicadores del mercado de mañana y por las ganancias de la siguiente micro-segunda), el futuro implicado en la vertiginosa hipertrofia del crédito (que implica una confianza por lo menos relativa en que el dinero prestado regresará) y también el futuro de la catástrofe climática y ambiental anunciada (que invade cada vez más el espacio mediático). Lo que se busca restaurar aquí es un futuro verdadero, que implique esperanza y, por tanto, un futuro verdaderamente diferente del presente. No es nada fácil reabrir el mañana, cuando se acerca la tormenta, pero hay algo aún más difícil: reabrir el futuro sin regresar al de la modernidad. Implica inventar *otro futuro*, una modalidad inédita de futuro.

Entonces la palabra-acción zapatista aporta unas contribuciones decisivas. ¿En qué nos permite esbozar un futuro-esperanza que no reproduzca el de la modernidad (tan estrechamente asociado con la insostenible idea del Progreso)? Aquí, la invitación zapatista a *caminar preguntando* aparece como un principio extraordinariamente fecundo.⁷² Implica que el camino no está hecho de

⁷¹ Cabe resaltar que en cada una de estas relaciones, lo que transforma resulta ser lo más importante y modifica incluso el sentido de lo que retoma.

⁷² Ya aparece en un relato del viejo Antonio, la *Historia de las preguntas*, en la posdata a un comunicado de diciembre de 1994: “desde entonces los dioses caminan con preguntas [...] Y entonces, así aprendieron los hombres y mujeres verdaderos que las preguntas sirven para caminar, no para quedarse parados así nomas. Y, desde entonces, los hombres y mujeres verdaderos para

antemano, sino que se hace al andar. Implica que no será una línea recta predefinida (como la que marca el Progreso) y que ninguna certidumbre puede guiar el trayecto que lo va trazando. Al contrario, el camino se hace con preguntas y con dudas, tanto las que podamos tener antes de empezar a caminar como las que surgen a cada paso y modifican en permanencia las intenciones iniciales. Al caminar con preguntas es poco probable que el camino resulte recto y que lleve exactamente a donde se imaginaba. *Caminar preguntando* implica que la procesualidad del caminar es lo que le da rumbo al camino.

El *caminar preguntando* descarta las certidumbres asociadas con el esquema del Progreso y rompe con la ineluctabilidad de las leyes de la historia. Hace imposible la idea de un futuro predeterminado, ya conocido desde antes de acontecer. Esto era el futuro en la modernidad: un futuro conocido de antemano, no en todos sus detalles sino, por lo menos, en sus grandes tendencias. Y, por ello, era un futuro que podía preverse y canalizarse en el marco de lo que se llamaba la planificación. Esta ciencia del futuro fue la de todos los expertos encargados de definir las políticas de los Estados. Y también fue la de todas las vanguardias que, con base en las absolutas certidumbres derivadas de las leyes de la historia, pretendían guiar a las masas hacia el feliz desenlace de la misma. Afirmar que tenemos que *caminar preguntando* implica, al contrario, que nadie tiene certezas ni puede invocar una presciencia del futuro, de tal manera que este principio es un poderoso antídoto en contra de las pretensiones vanguardistas.

Al mismo tiempo, el *caminar preguntando* no sugiere un simple paseo, sin otro motivo que el de pasear. Más bien, implica la intención de abrir y trazar un camino. Si lo referimos a la manera de concebir la lucha colectiva, sugiere que no se trata solamente de escapar de la opresión presente, pues, para eso, cualquier camino que se aleje de ella sería válido. Si surgen las preguntas es porque se busca por dónde hacer el camino. En el relato ya mencionado del viejo Antonio, el camino que “nos llevó a donde no queremos” y que, sin embargo, “sirvió porque así supimos que no sirvió” es lo que permite ver lo que no se hizo bien

caminar preguntan, para llegar se despiden y para irse saludan”; y concluye el viejo Antonio, dirigiéndose al subcomandante Marcos: “ya aprendiste que para saber y para caminar hay que preguntar” (*El viejo Antonio*, p. 55).

y, así, “hacer otro para que nos lleve a donde queremos”. Al mismo tiempo que indican que el camino justo no está trazado de antemano (“te pusiste a buscar un camino que no existe. Había que hacerlo”), las explicaciones del viejo Antonio indican la conciencia de hacia dónde se quiere ir. No hay ninguna certeza al respecto; pero sí existe el deseo de alcanzar algo, que es lo que nos empuja a emprender el camino. Existe una fuerza que nos mueve hacia lo que aún no existe, y esta fuerza es una aspiración anticipadora. Al respecto, es de señalar otro principio omnipresente en la palabra zapatista, por lo menos desde 2005. Afirmar que “falta lo que falta” permite recordar que, a pesar de los avances en la lucha y en especial en la construcción de la autonomía, es importante ver la parte inacabada y estar atento a lo que viene.⁷³ Implica que lo que se ha hecho no encuentra su pleno sentido sino en relación con lo que aún falta. Por tanto, el proceso de trazar camino sin certidumbre, que resalta el *caminar preguntando*, no debería entenderse sin tomar en cuenta el *falta lo que falta*, que sugiere la anticipación del camino por hacer. “Falta lo que falta” insiste en que la lucha no debe de pensarse solamente en el presente de su propio proceso, sino también en la anticipación de lo que aún no es.

Así es como la palabra-pensamiento zapatista sugiere la necesidad de asumir cierta forma de *anticipación* –entendida como preocupación por lo que aún no es–. Pero no se trata de regresar a la *planificación* característica de la modernidad, que es precisamente lo que el *caminar preguntando* pretende descartar. Hemos aquí el camino que permite reabrir el futuro sin restaurar el de la modernidad: implica poder pensar y vivir una modalidad de *anticipación* que no reproduzca la *planificación* moderna. Para ello, el impulso anticipador tiene que respetar la preeminencia del proceso que genera. En otras palabras, sabemos que el deseo

⁷³ Por ejemplo, *Pensamiento crítico*, pp. 22, 40 y 130. Estas menciones aparecieron en los primeros meses de 2005, en un contexto que preparaba la publicación de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona: “hace seis meses, empezamos con eso de que ‘falta lo que falta’ ” (21 de junio de 2006, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/06/21/carta-a-la-sociedad-civil-nacional-e-internacional>). Unos meses después, se indica que “falta lo que falta” sintetiza la “mirada zapatista”, consciente de que “lo que queda por hacer, lo inconcluso, es su herencia” (*Rebeldía*, 37, noviembre 2005, p. 3).

de lo que aún no existe no nos llevará exactamente a dónde imaginábamos; sin embargo, dicha anticipación es indispensable para empezar a caminar –con la condición de que ese deseo no se convierta en un esquema rígido que impida la procesualidad del *caminar preguntando*–.

De esta manera, el futuro viene asumido plenamente como *abierto*: un futuro tan sólo *posible* y, además, *muy incierto*. Este futuro, frágil e indeterminado, resulta sin duda menos apto a las movilizaciones de masas que el futuro de la modernidad, conocido de antemano y garantizado por las leyes de la historia. Es innegable. Pero debe asumirse que el futuro de la modernidad, el que se encarnaba en la promesa del Progreso, era una ilusión peligrosa, que además en la época del presente perpetuo ni puede sostenerse. El *otro futuro* que se esboza en las propuestas zapatistas debe de inventarse caminando; y no es sino una posibilidad incierta e incluso *muy improbable*.⁷⁴ Pero, por lo menos, es realmente futuro. Y quizá lo es más que el de la modernidad. Éste era un futuro planificado, encajonado en el pobre esquema de una historia lineal e ineluctable, mientras el frágil futuro que trata de renacer es un *por-venir* indeterminado, objeto de los anhelos de una vida digna para todos y todas que quizás, incluso con pocas probabilidades, pueda advenir en el proceso de las luchas por darle consistencia.

Una precisión más. Resulta evidente que la asimilación de la historia a una línea única y recta –la del Progreso– no tiene cabida en la palabra-pensamiento zapatista. Pero, ¿será que por eso cualquier idea de línea deba de rechazarse, tal como lo pregona el pensamiento posmoderno, que hace estallar la historia en fragmentos dispersos sin relación entre ellos? El lugar que la palabra zapatista le da a la imagen del camino ofrece una pista al respecto. Pues, ¿qué son estos caminos sino líneas? Aquí, es importante diferenciar varios tipos de líneas. El camino del caminar preguntando es una, pero muy distinta a la que concibe la modernidad. Un ejemplo de la línea moderna es la autopista que busca el trayecto más directo para unir el punto A con el punto B. La línea moderna es la que pretende ir lo más rápido posible hacia su objetivo. Es la que aparta la

⁷⁴ La lucha zapatista se concibe como una manera de “desafiar las leyes de probabilidad” (300, tercera parte, agosto de 2018, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/22/300-tercera-y-ultima-parte>).

mirada del camino ya recorrido. En cambio, el camino del caminar preguntando es un *trayecto* que busca su camino en el proceso de hacerlo. Es un trayecto impulsado por el deseo anticipante, pero que no conoce de antemano su punto de llegada. Es más, en cada momento, desconoce por dónde tendrá que hacerse el paso siguiente. El camino del caminar preguntando es una línea-trayecto que se hace mirando hacia atrás, integrando al proceso las preguntas surgidas de la experiencia. Es una línea que no es recta, sino más bien sinuosa; es un trayecto que bien puede *avanzar caracoleando*, siempre cuidadoso de incorporar el pasado para mejor proyectarse hacia el futuro.⁷⁵ Además, si recordamos la insistencia zapatista en la multiplicidad de los “modos” y las formas de lucha, el camino del caminar preguntando no puede ser uno solo; no puede haber una sola trayectoria para toda la humanidad (como es el caso en el esquema eurocéntrico de la historia basada en el Progreso). Debe haber múltiples caminos, para poder llegar a un mundo en donde quepan muchos mundos. En síntesis, la palabra-pensamiento zapatista sugiere que la historia no debe verse como la línea única y recta del Progreso, pero tampoco puede pensarse como una completa ausencia de línea que, como lo hace la posmodernidad, borraría toda noción de proceso histórico. El caminar preguntando invita a concebir la historia como un entramado de muchas líneas turbulentas, en parte divergentes y con ritmos desfasados, pero que pueden abrir paso hacia lo que deseamos y que aún no es.

Concebir la lucha zapatista como una guerra por la memoria y la historia expresa su arraigo en una duración profunda –y profundamente vivida–. Para los pueblos indígenas, remite al agravio fundacional, el de la irrupción de un Otro avasallador que llega para destruir su mundo, iniciando la larga continuidad de

⁷⁵ *Dar vueltas* sería una manera de formular la idea que el camino más recto no necesariamente es el más pertinente: “el método zapatista de ir *vuelteando* y *vuelutando*” es la manera en que, a partir de preguntas y en “el ir y venir de la palabra, del oído”, una idea se hace (o no) propuesta colectiva (*Una historia para tratar de entender*, 17 de noviembre de 2016, <enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/17/una-historia-para-tratar-de-entender>).

la colonialidad que, bajo formas históricamente diferentes, implicó explotación, despojo, desprecio y represión, hasta intensificarse en una de sus modalidades más brutales, la opresión en las fincas, sufrida por muchos de los padres de los rebeldes zapatistas y también por algunos de los de más edad. A la vez, este tiempo profundo es el de las formas tradicionales de vida, que si bien no han dejado de transformarse, siguen encarnándose en el presente de las comunidades indígenas. A esto se refiere la reivindicación del pasado; es lo que lleva a asumir la lucha zapatista como anacronismo: lo fundamental ahí es la lucha por defender una forma de vida basada en la comunidad, que el avance del *frente de mercantilización*, propio de la guerra que el capital le hace a la humanidad, se encarga de destruir en cada lugar por donde pasa. Sin embargo, el apego a una forma de vida arraigada en la tradición no necesariamente implica idealizar el pasado ni encerrarse en la reproducción de lo que fue antes. Lo que se concretiza en la construcción de la autonomía zapatista es al mismo tiempo la reivindicación de la comunidad y el deseo de transformarla, especialmente por parte de las mujeres que combaten la opresión de género asociada con la “mala tradición”. Podemos entender ahora que la lucha de hombres y mujeres que buscan cambiar su vida adentro del marco comunitario constituye la base concreta de la insólita figura del puente que une reivindicación del pasado y esperanza de un futuro diferente.

Las singulares propuestas de la palabra-pensamiento zapatista, en lo que se refiere al tiempo y la historia, deben ubicarse en esta dimensión de la vida de las comunidades indígenas rebeldes. Pero también deben relacionarse con las demás escalas que se articulan en la lucha zapatista, la cual es a la vez un levantamiento indígena, una lucha de liberación nacional y un llamado a la resistencia anticapitalista planetaria. Por ello, tuvo que confrontarse con la modalidad más actual de la temporalidad y la historicidad impuestas por el capitalismo neoliberal, que los y las zapatistas identificaron atinadamente como presente perpetuo. Frente a esta dimensión –escondida pero esencial– de la dominación actual, propusieron un movimiento estratégico para romper el cerco mental que hace que tanta gente esté resignada a que no haya otra realidad posible que la del hoy eternizado. Un movimiento que le apuesta, de un mismo golpe, al pasado y al

futuro, de tal manera que, por este camino, se llegue también a la misma figura que la que requiere el apego transformador a la vida en la comunidad.

Romper con el presente perpetuo implica, en primer lugar, reabrir el futuro, y el atrevimiento del 1 de enero de 1994 fue sin duda una contribución muy concreta en este sentido. Pero, en ese punto, había dos opciones posibles: o bien restaurar el futuro de la modernidad, que enmarca la historia en el esquema lineal del Progreso, o bien inventar otra modalidad de futuro. Sobran las razones por las cuales el primer camino tenía que descartarse: porque asumir plenamente la dimensión indígena de la lucha implica un apego anacrónico al pasado, contrario a la lógica de la modernidad, la cual, además, ha sido el vector más poderoso del desprecio a los pueblos indígenas y la destrucción de sus formas de vida; porque la creencia en el Progreso resulta insostenible cuando lo que vemos avanzar es una tormenta que amenaza con aniquilar la humanidad y la naturaleza; porque la forma clásica de la revolución de la cual la palabra-pensamiento zapatista se ha esforzado en desprenderse se fundamentaba precisamente en los principios de la modernidad. De hecho, también el vanguardismo del cual el EZLN se ha empeñado en alejarse se sustentaba en buena medida en el esquema lineal del tiempo histórico, pues confería a quienes se pretendían expertos en las leyes de la historia la capacidad de guiar a las masas, con la certidumbre de que sabían cómo acelerar la marcha de la historia hacia un futuro glorioso y garantizado de antemano. De manera más general, puede señalarse que el mismo concepto de revolución ha sido forjado en el marco de la concepción moderna de la historia (sólo a finales del siglo XVIII adquirió su sentido actual, el cual, curiosamente, invierte su sentido anterior, relacionado, por ejemplo, con el movimiento de los planetas). En este sentido, quizá la reticencia zapatista a recurrir a la palabra “revolución” no solamente se relaciona con la estrategia estadocéntrica que ha sido asociada con ella, sino también con que haya sido parte de una concepción de la historia que ya no pueda sostenerse.

Así es como, al reivindicar un mundo comunitario arraigado en la tradición sin dejarse encerrar en la pura repetición del pasado, al heredar de las concepciones modernistas del materialismo histórico, pero consciente de la imposibilidad de reproducirlas, y al desvelar la figura nueva del presente perpetuo para poder enfrentarla, la experiencia y la reflexión zapatistas han podido esbozar

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

una concepción en buena medida novedosa del tiempo histórico. El que emerge de este proceso no es ni un círculo cerrado, ni una línea recta, ni un punto inmóvil. No es una figura, sino muchas figuras. Puede ser un puente (o un pliegue) que una pasado y futuro, un caracol, un camino en la montaña o, mejor dicho, un entramado de muchos caminos que se caminan “vuelteando y vuelteando” y se abren con el machete de las preguntas. Caminan hacia el futuro, movido por el deseo de lo que aún no es, pero sin tener que abandonar todo el pasado. Al contrario, pueden avanzar en espiral, volteando para atrás para mejor proyectarse hacia adelante. Abren caminos sin certidumbres, que sólo saben que no saben a dónde llegarán. Caminos inciertos, frágiles, improbables. Caminos que no resultan de una trayectoria única, sino de una multiplicidad de trayectorias: muchos caminos se necesitan para construir un mundo donde quepan muchos mundos. Así es como romper con la concepción moderna de la historia, sin reproducir el círculo cerrado de la tradición ni encerrarse en el presente perpetuo neoliberal, es una de las condiciones para refundar un proyecto emancipatorio creíble y deseable, lejos de los estándares del universalismo europeo y que, sin embargo, pudiera tener validez para los múltiples mundos que anhelan con escapar de la destrucción y tener su lugar en el mundo.

OBSERVACIONES FINALES

El levantamiento zapatista surgió en el momento más oscuro del desencanto. Llegó cuando el triunfo del capitalismo neoliberal y el encierro en el presente perpetuo parecían más absolutos, cuando no quedaba ni una chispa de esperanza. El ¡Ya basta! del 1 de enero de 1994 se atrevió a lo imposible y desmintió la falacia del fin de la historia; reabrió la grieta que se arriesga a soñar otra realidad y lucha por construirla. Nada de lo que después permitió que la grieta se hiciera más grande hubiera sido posible sin la determinación y la audacia de miles de hombres y mujeres que, en la noche del nuevo año, arriesgaron sus vidas para decirle basta a la perpetuación de 500 años de opresión colonial, basta a tantas décadas de dictadura del partido-Estado, basta al presente neoliberal hecho eternidad.

En ese momento, los y las zapatistas se dieron cuenta de que todos los modelos anteriores estaban en ruinas. Tuvieron que buscar e inventar un camino distinto, ahí donde no quedaba ni uno. Lo hicieron con dudas y preguntas, asumiendo la indefinición como brújula (“el zapatismo no es, no existe...”). Al mismo tiempo, el caminar zapatista demostró una capacidad de resistencia poco común, en contra de todos los ataques –militares, paramilitares, contrainsurgentes, mediáticos, etc.– y encontraron, gracias a su capacidad de autotransformación y su constante inventiva política, la manera de superar los inevitables errores y el desgaste de una lucha emprendida en condiciones tan adversas. Contribuyeron a la transformación de México, en particular al derrumbe final del sistema de partido-Estado priista. Reabrieron la cuestión indígena y la

mantuvieron durante años en el centro de la agenda nacional. A pesar de que la esperanza suscitada por la firma de los Acuerdos de San Andrés terminó en desilusión, la onda de choque del levantamiento zapatista modificó la percepción de los pueblos indígenas y también su autopercepción, dando un paso muy significativo en el esfuerzo aún por continuarse de la plena recuperación de su dignidad históricamente negada. También contribuyeron a abrirle paso al ciclo de las movilizaciones internacionales en contra del neoliberalismo y a los esfuerzos –los primeros desde hacía mucho tiempo– por tejer redes de resistencia a nivel planetario. Poco a poco, los y las zapatistas fueron encontrando su camino propio. De la indefinición inicial caminaron hacia las definiciones necesarias (pero no cerradas, ni dogmatizadas). Al *no* inicial (la rebeldía del ¡Ya basta!) se añadió el *sí* de lo que queremos (la resistencia que permite construir lo que anhelamos).

De hecho, la construcción de la autonomía en los territorios rebeldes de Chiapas se ha vuelto una dimensión cada vez más importante de la experiencia zapatista. En realidad, se trata de otro levantamiento más, en el cual han participado y participan decenas de miles de hombres y mujeres, con igual atrevimiento que el 1 de enero de 1994, si bien en el esfuerzo tenaz de la construcción cotidiana más que en el peligro del instante insurreccional. Esta vez con las armas de la educación y la salud, las artes y las ciencias, la impartición de justicia y el autogobierno. De hecho, decenas de miles de hombres y mujeres han emprendido la tarea de gobernarse a sí mismos, apartándose y sustrayéndose a las estructuras del Estado mexicano. Lo han hecho para defender un modo de vida cuyo corazón es la organización comunitaria, en lugar de resignarse a que siga siendo destruido por el avance del frente de mercantilización, que es la manera en que el capitalismo le hace la guerra a la humanidad. Lo hacen no para conservar la vida comunitaria en su inmutabilidad, sino para poder revitalizarla y modificarla como ellos mismos lo decidan. Lo hacen para construir una realidad colectiva a la vez diferente de su propia tradición y alejada de las lógicas del mundo de la Economía –una realidad colectivo cuyo rumbo trazan ellos mismos, en medio de sus propios errores y sin modelo preestablecido–. De esta manera, han aportado la demostración contundente de que es posible gobernarse a sí mismo, a partir de las formas de vida que se asumen como propias

y sin entregarse a la heteronomía del Estado. Si bien esta experiencia no propone ningún modelo directamente reproducible, constituye una fuente viva de inspiración que bien puede contribuir al contagio de la autonomía. Así es como, con la construcción de la autonomía en los territorios rebeldes de Chiapas, la grieta zapatista inicial se ha hecho más profunda y más consistente, aunque el mismo Subcomandante Moisés la llame “nuestra chiquita libertad”, sugiriendo que aún falta lo que falta.

La autonomía representa una construcción territorializada en los intersticios del sistema-mundo. Puede verse como un espacio liberado, es decir, en proceso de liberarse. Un espacio capaz de reivindicar y defender una pequeña parcela de libertad que escape en parte de las determinaciones sistémicas. Pero la autonomía no se concibe como un espacio autosuficiente ni autocentrado. No puede constituir un fin en sí. En el pensamiento-acción zapatista, la construcción territorializada de la autonomía y la resistencia indígena deben de articularse con la lucha por la liberación nacional y el esfuerzo por tejer redes planetarias de rebeldía y resistencia. Más precisamente, la construcción de la autonomía debe de entenderse como parte de la guerra mundial entre la humanidad y el capitalismo.

Desde el punto de vista anticapitalista, esta guerra implica un esfuerzo colectivo por reconstruir una perspectiva de emancipación creíble y deseable. A esto, los y las zapatistas han hecho aportaciones de gran alcance. Antes de recordarlas, dos observaciones pueden ser útiles. No se trata solamente de aportaciones teóricas, pues su valor se arraiga en lo concreto de la rebeldía y la resistencia, en especial en la construcción de la autonomía. Pero tampoco podría reducirse la grieta zapatista a los límites de la construcción territorial de la autonomía, pues sus implicaciones pueden contagiar otras escalas de la lucha y compartirse en otras geografías. En esta doble dimensión (“ni teoría sin práctica, ni práctica sin teoría”), la palabra-pensamiento-acción zapatista encuentra su plena fuerza. Por otra parte, podríamos preguntarnos cuál es la configuración que ha permitido forjar estas aportaciones. Sin duda, ha tenido mucho que ver el encuentro de tradiciones diferentes (en la medida en que el “modo” zapatista haya hecho posible que éstas se escuchen y se transformen mutuamente). Se trata principalmente del encuentro entre una tradición de resistencia indígena, forjada a lo

largo de 500 años de dominación colonial, y una tradición de emancipación con rasgos latinoamericanos, pero directamente vinculada con el pensamiento moderno europeo en su vertiente marxista. Para ser más preciso, en el *cocktail* zapatista podrían identificarse los siguientes ingredientes principales: una tradición de lucha indígena, que implica un fuerte apego a la organización comunitaria y el sentido de lo colectivo que de ella deriva; una tradición de emancipación heredada del marxismo, pero obligada por la desoladora historia del siglo XX a repensarse casi por completo; un esfuerzo por llevar a cabo una crítica de la dominación capitalista presente, entendida no solamente en sus rasgos constantes, sino también, y sobre todo, en sus formas específicas, propias de la transnacionalización y la financiarización neoliberales. Esta configuración, que muchas veces obliga a pelear críticamente en varios frentes a la vez, parece constituir una de las condiciones de la creatividad de la palabra-pensamiento zapatista.

La palabra-acción zapatista reafirma la necesidad de una lucha anticapitalista radical, la cual asume que no puede haber solución a los problemas que aquejan a la humanidad mientras ésta no se haya librado de la Hidra capitalista. Con toda evidencia no es una tarea fácil, pero la dificultad se desmultiplica aún más si se añade que, en esta lucha, debe de evitarse reproducir buena parte de los planteamientos en los que se sustentaron la mayor parte de las experiencias revolucionarias del siglo XX, pues éstas llevaron las esperanzas de muchos pueblos del mundo al fracaso y, no en pocos casos, se convirtieron en tragedias criminales. En concreto, reafirmar una perspectiva de emancipación creíble y deseable implica también un esfuerzo por emanciparse de los esquemas estadocéntricos, modernistas y productivistas, eurocéntricos y también patriarcales, que contribuyeron en buena medida a las derivas de las revoluciones del siglo XX.

En este sentido, la palabra-acción zapatista plantea un camino liberador que no pase por el Estado, pero tampoco por la forma-Partido o cualquier otra modalidad de organización unificada, basada en la homogeneidad y/o la hegemonía, y que reproduzca los esquemas vanguardistas propios de la política entendida desde arriba. Pretende, al contrario, elaborar otra concepción de la política, que parte de abajo y se construya *a partir de y en* la multiplicidad de las experiencias, las maneras de ver y los modos de hacer. Una política que

implique hacer juntos en medio de las diferencias y, para esto, fortalezca el arte de la escucha, la disposición de aprender y el sentido de la proporcionalidad. Sobre todo, se trata de romper con la centralidad del Estado, pues ha quedado demostrado, tanto teórica como históricamente, que la dinámica de cualquier estructura estatal tiende a su propia consolidación, mediante la captura de la potencia colectiva de hacer y la acentuación de la disociación entre gobernantes y gobernados. Existe otro camino posible que no pasa por la forma-Estado: la(s) autonomía(s). La política de la(s) autonomía(s) es una política situada, una política de la multiplicidad que se construye desde las particularidades de las formas de vida, arraigadas en territorios concretos y específicos. La política de la(s) autonomía(s) asume como base las capacidades compartidas por todos y todas y se concibe como expresión de la potencia colectiva de hacer. Al mismo tiempo, no pretende encerrarse en unas células autosuficientes y autocentradas; al contrario, debe considerarse como más que probable que las autonomías busquen encontrarse, intercambiar y coordinarse, tal como lo hacen, por ejemplo, las Juntas de Buen Gobierno. Surge así la posibilidad, en todas las escalas posibles, de modalidades múltiples de confederaciones entre entidades autónomas, lo cual sería la materialización de un mundo en donde quepan muchos mundos.

También, desde una perspectiva anticapitalista renovada, es necesario evitar reproducir una forma de productivismo que elogia al desarrollo de las fuerzas productivas y pretende correr cada vez más rápido en el sentido de la historia, es decir, en la dirección que marca el Progreso, cuando esto no hace más que acelerar la destrucción de la vida en el planeta. A contrapelo de esta visión, los y las zapatistas reivindican lo anacrónico. Se niegan a proyectarse hacia el futuro a costa de despreciar lo que se asocia con el pasado —empezando por el modo de vida comunitario y la forma de ser que lo acompaña, que es precisamente lo que el capitalismo se ha dedicado a destruir en todo momento y en todos los rincones del mundo—. Renunciando a la perspectiva modernista-productivista que se proyecta hacia delante, viajando a toda velocidad en la locomotora de la historia, los y las zapatistas comparten más bien la metáfora de Benjamin, que prefiere concebir la revolución como aquello que hace que la humanidad active el freno de emergencia. Bajarse de ese tren enloquecido que lleva la humanidad hacia el abismo de la destrucción es lo que permite plantearse como anhelo la

construcción de una vida digna y en plenitud para todos y todas, con base en el sentido de la proporción y el respeto de la Madre Tierra.

Los planteamientos emancipatorios también deben deshacerse de sus anteriores sesgos eurocéntricos. Deben abandonar el universalismo abstracto (y europeo) para poder pensar lo compartido a partir y en medio de la heterogeneidad y, así, conciliar la afirmación de una multiplicidad de mundos con el reconocimiento de una comunidad planetaria de diferencias. Esto implica deshacer la hegemonía del pensamiento moderno-occidental que ha acompañado el predominio mundial del capitalismo. Implica descolonizarnos, pero con la precaución de no aislar esta perspectiva de la dimensión propiamente anticapitalista de la lucha. Implica distanciarse de los “mitos” fundamentales de la modernidad, en especial el del Progreso, el de la libertad individual y el del hombre entendido como dueño de la naturaleza. El ser occidental (entendiendo con esta expresión no una esencia o una “raza”, sino una manera de ser que ha sido moldeada por el pensamiento hegemónico de la modernidad) es un ser mutilado. Vive en un tiempo lineal que obliga a desechar el pasado para poder avanzar hacia delante. Es un individuo cuya libertad se paga con la negación de la dimensión relacional y transindividual de su ser. Además, para ser “Hombre”, se ha apartado de la naturaleza, se ha separado del mundo. Es un ser sin anclaje en el tiempo, sin comunidad, sin mundo. Y es ahí donde el encuentro con el mundo indígena tiene un valor decisivo. Si bien éste ha sido sometido desde hace siglos a las distintas modalidades de la imposición colonial, ha logrado mantener vivas ciertas maneras de ser y de vivir, en parte ajenas a las de la modernidad: en especial, una experiencia de la comunidad, otra percepción del tiempo y otra relación con el mundo no humano y con la Madre Tierra.

Es ahí donde la palabra-acción zapatista ha podido encontrar un valioso punto de apoyo para profundizar la crítica de la modernidad y reformular un proyecto emancipatorio desde bases en buena parte nuevas. Otra gramática de los tiempos históricos permite imaginar creativas alianzas entre el pasado y el futuro, que resultaban imposibles en las concepciones anteriores. Pensar la persona humana desde su relacionalidad constitutiva hace que el reconocimiento de la individualidad y el sentido de lo colectivo dejen de verse como incompatibles. Asumir que los seres humanos pertenecen a la Madre Tierra, en lugar de

creerse dueños de ella, permite conciliar la necesidad de luchar por la humanidad y la pertenencia a la comunidad de todos los terrícolas.

El camino zapatista se construye en medio de una triple ruptura. Ruptura con las múltiples formas de la dominación presente, pero también ruptura con las maneras anteriores de concebir dicha ruptura. Refundar una perspectiva emancipatoria creíble y deseable implica también emanciparse de los anteriores esquemas emancipatorios. Para ello, un apoyo decisivo puede encontrarse en la tradición de resistencia y las formas de vida de los pueblos indígenas –con la condición de romper también, de manera autodeterminada, con ciertos aspectos de su propia tradición–. Esta triple ruptura implica tres dinámicas que, al entrelazarse, se refuerzan mutuamente. Es así como la palabra-pensamiento-acción zapatista abre un camino singular, si bien, afortunadamente, pueden establecerse constelaciones con otras tradiciones y otras experiencias.

Los y las zapatistas han contribuido a rescatar la esperanza, cuando parecía muerta. Pero restaurar la esperanza no es asunto meramente declarativo. No es suficiente el deseo de tener esperanza. Si puede decirse que los y las zapatistas han revivido la esperanza, es porque han dado pasos concretos y hecho aportaciones teórico-prácticas que permiten sustentarla. Lo han hecho de múltiples maneras, pero muy especialmente con el atrevimiento y el salto hacia lo improbable del 1 de enero de 1994, y todo lo que de ello derivó. Lo han hecho, de modo particularmente impactante, con la construcción de la autonomía en los territorios rebeldes de Chiapas, y la demostración que emana de ésta. Lo han hecho también con las numerosas pistas que vuelven a hacer posible un proyecto emancipatorio creíble y deseable, que le dé perspectiva a la lucha por salvar a la humanidad y al planeta de su destrucción por las fuerzas del dinero y la mercancía.

Finalmente, no puede terminar este libro sin pensar una vez más a los miles de hombres y mujeres, insurgentes, milicianos y bases de apoyo del EZLN. Nada de lo que se ha recordado y analizado en este libro hubiera sido posible sin su valentía en la última noche de 1993 y a lo largo de su clandestina preparación.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

Nada hubiera sido posible sin su tenacidad en la invención-construcción de la autonomía. Nada hubiera sido posible sin su obstinación en preservar su modo de vida comunitario y transformarlo a su modo. Nada hubiera sido posible sin su manera de ser, bien arraigada en el suelo concreto donde caminan paso por paso en colectivo, que, para mí, sigue siendo lo más bello y misterioso de la aventura zapatista.

ABREVIACIONES BIBLIOGRÁFICAS UTILIZADAS EN EL LIBRO

DC: EZLN, Documentos y comunicados, México, Era, 5 vol., 1994-2003.

Sexta Declaración: Sexta Declaración de la Selva lacandona (junio de 2005), <enlace Zapatista.ezln.org.mx/2005/06/30/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.

Planeta tierra: Primer coloquio In memoriam Andrés Aubry “... Planeta tierra: movimientos antisistémicos...” (diciembre de 2007), San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Universidad de la Tierra, 2009.

Digna rabia: Festival mundial de la digna rabia (diciembre de 2008-enero de 2009), <enlace Zapatista.ezln.org.mx/2009/01/03/primer-viento-una-digna-juventud-rabiosa-mesa-del-2-de-enero> (son siete vientos, que se encuentran en el mismo sitio, cambiando la parte final de la dirección).

Ética y política: Ética y política, intercambio epistolar con Don Luis Villoro (enero-diciembre de 2011), <enlace Zapatista.ezln.org.mx/2011/03/09/apuntes-sobre-las-guerras-carta-primera-completa-del-sci-marcos-a-don-luis-villoro-inicio-del-intercambio-epistolar-sobre-etica-y-politica-enero-febrero-de-2011/>, <enlace Zapatista.ezln.org.mx/2011/04/11/sci-marcos-de-la-reflexion-critica-individus-y-colectivs-carta-segunda-a-luis-villoro-en-el-intercambio-epistolar-sobre-etica-y-politica/>, <enlace Zapatista.ezln.org.mx/2011/08/25/sci-marcos-tal-vez-carta-tercera-a-don-luis-villoro-en-el-intercambio-sobre-etica-y-politica/>, <enlace Zapatista.ezln.org.mx/2011/12/07/sci-marcos-una-muerte-o-una-vida-carta-cuarta-a-don-luis-villoro-en-el-intercambio-sobre-etica-y-politica>.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

Ellos y nosotros: Ellos y nosotros (comunicado en 7 partes, enero-marzo de 2003), <enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/20/ellos-y-nosotros-i-las-sin-razones-de-arriba> (las siguientes partes se encuentran en el mismo sitio, cambiando la parte final de la dirección).

Gobierno autónomo I: Gobierno autónomo I. Cuaderno de texto de primer grado del curso “La Libertad según l@s zapatistas” (material de la Escuelita zapatista, 2013).

Gobierno autónomo II: Gobierno autónomo II. Cuaderno de texto de primer grado del curso “La Libertad según l@s zapatistas” (material de la Escuelita zapatista, 2013).

Resistencia autónoma: Resistencia autónoma. Cuaderno de texto de primer grado del curso “La Libertad según l@s zapatistas” (material de la Escuelita zapatista, 2013).

Participación de las mujeres: Participación de las mujeres en el gobierno autónomo. Cuaderno de texto de primer grado del curso “La Libertad según l@s zapatistas” (material de la Escuelita zapatista, 2013).

Pensamiento crítico: El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN, México, 2015.

Sueño zapatista: Yvon Le Bot y Subcomandante Marcos, El sueño zapatista, México, Plaza y Janés, 1997.

Justicia autónoma: Paulina Fernández Christlieb, Justicia Autónoma Zapatista. Zona Selva Tzeltal, México, Ediciones autónom@s, 2014.

APUNTES BIBLIOGRÁFICOS

Comunicados y documentos del EZLN

EZLN, Documentos y comunicados, México, Era, 5 vol., 1994-2003.

Subcomandante Insurgente Marcos, *En algún lugar de la Selva Lacandona. Aventuras y desventuras de Don Durito*, México, Ediciones Eón, 2008.

Planeta tierra: Primer coloquio In memoriam Andrés Aubry “... Planeta tierra: movimientos antisistémicos...” (diciembre de 2007), San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Universidad de la Tierra, 2009.

Subcomandante Insurgente Marcos, *El Viejo Antonio*, México, Ediciones Eón, 3ª ed., 2010.

La rebelión de la memoria. Textos del Subcomandante Marcos y del EZLN sobre la historia, San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra, 2010 (2ª edición actualizada).

Cuadernos de texto de primer grado del curso “La Libertad según l@s zapatistas”, 4 tomos: *Gobierno autónomo I, Gobierno autónomo II, Resistencia autónoma, Participación de las mujeres en el gobierno autónomo*, 2013.

La fuerza del silencio. 21.12.12. El EZLN anuncia pasos siguientes, México, Ediciones Eón, 2013.

El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN, México, 2015.

EZLN, Seis Declaraciones de la Selva Lacandona y otros documentos, México, Ediciones Eón, 2016.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

Subcomandante Insurgente Marcos, *Escritos sobre la guerra y la economía política*, textos compilados por Sergio Rodríguez Lascano, México, Pensamiento Crítico, 2017.

Subcomandante Insurgente Galeano, *Habrà una vez...*, México, 2017.

Los documentos del EZLN pueden consultarse en: <enlacezapatista.ezln.org.mx>.

También pueden consultarse los números de la revista *Rebeldía* (entre 2002 y 2011), así como los de la revista *Rebeldía zapatista* (2015).

Otros libros relativos a momentos específicos de la trayectoria zapatista

Yvon Le Bot y Subcomandante Marcos, *El sueño zapatista*, México, Plaza y Janés, 1997.

Crónicas intergalácticas. EZLN. Primer encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo, México, Rosa Blanca, 1997.

Gloria Muñoz Ramírez, *20 y 10. El fuego y la palabra*, México, Rebeldía-La Jornada, 2003.

Algunos estudios (aparte los que se mencionan en relación con cada capítulo)

La mayor parte de la bibliografía utilizada se menciona en los apuntes relativos a cada capítulo. Salvo excepción, me limito a los libros y artículos accesibles en castellano.

Pueden mencionarse, sobre el encuentro de Vicam, convocado por el CNI y el EZLN, Joani Hocquenghem, *La cita de Vicam. Primer Encuentro de los Pueblos indígenas de América (Sonora, México, 2007)*, Tlalnepantla, Casa Vieja-La Guillotina, 2013 y sobre la Escuelita, el volumen colectivo *La Escuelita zapatista. Ensayos y testimonios*, Guadalajara, Grietas Editores, 2014.

Dos acercamientos al zapatismo: Gustavo Esteva, *Nuevas formas de la revolución. Notas para aprender de las luchas del EZLN y de la APPO*, Oaxaca, El Rebozo, 2014 (y también sus numerosas contribuciones, por ejemplo en el coloquio *in memoriam* Andrés Aubry o en el volumen sobre *La Escuelita zapatista*) y Carlos Aguirre Rojas, *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, México, Contrahistorias, 2007.

También los siguientes volúmenes colectivos: Shannan Mattiace, Rosalva Aida Hernández y Jan Rus (ed.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS, 2002; Maya Lorena Pérez Ruiz (ed.), *Tejiendo historias: tierra, género y poder en Chiapas*, México, INAH, 2004; John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler, *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Buenos Aires-Puebla, Herramienta-BUAP, 2008 y Kristine Vanden Berghe, Anne Huffschmid y Robin Lefere (ed.), *El EZLN y sus intérpretes. Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura*, México, UACM, 2011.

Se han expresado, desde la academia, posturas netamente críticas hacia el zapatismo. He considerado oportuno discutir algunas de ellas. Un debate con Pedro Pitarch fue publicado en la revista *Istor* (a su texto “Los zapatistas y el arte de la ventriloquia”, 2004, 17, respondí con “Los zapatistas: ¿‘ventriloquia

india' o interacciones creativas?", 2005, 22). En "Punto de vista e investigación: el caso del zapatismo", *Desacatos*, 33, 2010, pp. 189-201 (<www.ciesas.edu.mx/desacatos/ini.html>), discutí las posturas y los análisis de Marco Estrada Saavedra y Juan Pedro Viqueira (coord.), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, México, Colegio de México, 2010 y Marco Estrada Saavedra, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la selva lacandona (1930-2005)*, México, Colegio de México, 2007.

Referencias relativas a los distintos capítulos

Prólogo histórico

Sobre la historia de Chiapas, y en especial la larga duración de la dominación sufrida por los pueblos indígenas, véase en primer lugar Andrés Aubry, *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, San Cristóbal de Las Casas-México, CIDECI-ContraHistorias, 2005 (y también *Saberes en el camino. Compilación de artículos: 1984-2007*, San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Universidad de la Tierra, 2017), así como Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, México, Era, 1985 y *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, México, Océano, 2002; Jan de Vos, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, CIESAS, 1997 y *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, FCE-CIESAS, 2002. También Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (dirs.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, México-San Cristóbal de Las Casas, UNAM-CIESAS, 1995.

Sobre las luchas campesinas y los antecedentes inmediatos del zapatismo, ver Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia al filo del agua*, México, FCE, 1996 y Neil Harvey, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México, Era, 2000 (quien indica que, entre 1960 y 1993, el número de ejidos en Chiapas pasó de 948 a 2,072, y su superficie total se elevó de 20% a 50% del total de las tierras).

Sobre la historia del EZLN, se puede consultar *El sueño zapatista*, *op. cit.* y *20 y 10*, *op. cit.* Un estudio basado en documentos de “inteligencia” y cuya confiabilidad resulta dudosa es el de Carlos Tello Díaz, *La rebelión de las Cañadas*, México, Cal y Arena, 2ª ed., 2000.

El impacto del zapatismo en los años posteriores al levantamiento puede medirse con Adolfo Gilly, *Chiapas. La razón ardiente*, México, Era, 1996 y Carlos Montemayor, *Chiapas: la rebelión indígena de México*, México, Joaquín Mortiz, 1997.

Sobre los Acuerdos de San Andrés, véase Luis Hernández Navarro y Raúl Vera Herrera, (ed.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998.

Sobre la paramilitarización y la masacre de Acteal, véase Andrés Aubry y Angélica Inda, *Los llamados de la memoria*, Tuxtla Gutiérrez, Conaculta, 2003 y también Rosalva Aida Hernández Castillo (dir.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*, México, CIESAS, 1998.

Sobre la Marcha del Color de la Tierra, véase Paulina Fernández Christlieb y Carlos Sirvent (coord.), *La marcha del EZLN al Distrito Federal*, México, UNAM-Gernika, 2001.

Capítulo 1 (autonomía)

Sobre la autonomía, véase en primer lugar los cuadernos de la Escuelita, las explicaciones del Subcomandante Moisés en *Pensamiento crítico*, así como “Apuntes de las bases de apoyo del EZLN para su participación en la compartición”, *Rebeldía zapatista*, 3, septiembre de 2014, pp. 15-26 (y las demás referencias indicadas en las notas de pie de página).

Entre los estudios sobre autonomía, remito a Paulina Fernández Christlieb, *Justicia Autónoma Zapatista. Zona Selva Tzeltal*, México, Ediciones autonom@s, 2014; Mariana Mora, *Kuxlejal Politics: Indigenous Autonomy, Race and Decolonizing Research in Zapatistas Communities*, University of Texas Press, 2017; Bruno Baronnet, Mariana Mora, Richard Stahler-Sholk (coord.), *Luchas “muy otras”*.

Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas, México-San Cristóbal de Las Casas, UAM-CIESAS-UNACH, 2011 y Alejandro Cerda García, *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*, México, UAM-Porrúa, 2011.

Sobre las tierras recuperadas, pueden encontrarse más datos en Mariana Mora, *Kuxlejal Politics*, *op. cit.*, capítulo 1. Se pueden estimar en 40,000 hectáreas las tierras recuperadas por el EZLN después del 1 de enero de 1994 (Daniel Villafuerte *et al.*, *La tierra en Chiapas: viejos problemas nuevos*, México, Plaza y Valdés, 1999).

Sobre la concepción de la comunidad indígena, pueden consultarse los trabajos relativos a la comunalidad, realizados sobre todo en Oaxaca, en particular Floriberto Díaz, *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM, 2007 y Benjamín Maldonado Alvarado, *La comunalidad como una perspectiva antropológica india*, Tlatelolco, La Social, 2015.

Sobre la importancia de la fiesta y el ritual en la autonomía, véase Rocío Noemí Martínez González, “Política y ritual en el imaginario de los Mayas tzotziles de Chenalhó. Principios de buen gobierno, memoria, territorio y autonomía”, *Revista Alternativa*, 7, 2017; <<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/alter-nativa/index>>.

Sobre la educación autónoma, véase Bruno Baronnet, *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona en Chiapas*, México, Quito, Abya-Yala editores, 2012 (quien estima que, en 2008, funcionaban un total de 500 escuelas autónomas, en las cuales 1,300 promotores atendían a 16,000 alumnos) y también Horacio Gómez Lara, *Indígenas, mexicanos y rebeldes. Procesos educativos y resignificación de identidades en Los Altos de Chiapas*, México-Tuxtla Gutiérrez, Juan Pablos-UNICACH, 2011 y Raúl Gutiérrez Narváez, “Dos proyectos de sociedad en Los Altos de Chiapas. Escuelas secundarias oficial y autónoma entre los tzotziles de San Andrés”, en *Luchas muy otras*, pp. 237-266.

Sobre la salud autónoma, véase también el capítulo 7 de Alejandro Cerda García, *Imaginando zapatismo*, *op. cit.*

Sobre la lucha de las mujeres zapatistas, véase Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, México, Era, 1997; Sylvia Marcos, *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra,

2010 y *Actualidad y cotidianidad: la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN, 20 años después*, San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra, 2014; Mágina Millán, *Des-ordenando el género / ¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, México, UNAM, 2014; Hilary Klein, *Compañeras. Zapatistas women's stories*, Nueva York, Seven Stories Press, 2015.

Sobre la migración, Alejandra Aquino Moreschi, *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*, México, Publicaciones de la Casa Chata, 2012.

Remito también a trabajos anteriores en donde algunos aspectos presentados aquí vienen analizados con más detalle: *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del bien vivir y multiplicidad de los mundos*, Buenos Aires-Barcelona, Futuro Anterior-NED, 2014 y “La Escuelita zapatista y el contagio de la autonomía”, en *La Escuelita zapatista. Ensayos y testimonios*, Guadalajara, Grietas, 2014, pp. 175-218.

Capítulo 2 (otra política)

A propósito del debate sobre el “poder” (suscitado por el libro de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El sentido de la revolución hoy*, Buenos Aires-Puebla, Herramienta-BUAP, 2002), véanse los artículos publicados en los números 12, 15 y 16 de la revista *Chiapas* (en particular Atilio Borón, “La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo”, *Chiapas*, 12, 2001) y Sergio Rodríguez Lascano, “Sobre Marcos, John Holloway, Atilio Borón y el poder. ¿Puede ser verde la teoría? Sí, siempre y cuando la vida no sea gris”, *Rebeldía*, 8, 2003, pp. 9-17. De este último, también “11 tesis y una premonición sobre la otra política zapatista” (disponible en varios sitios en Internet). Véase también John Holloway, *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro “Cambiar el mundo sin tomar el poder”*, Buenos Aires-Puebla, Herramienta-BUAP, 2006.

Sobre la crisis de la política revolucionaria clásica, véase Sergio Tischler, “La crisis del sujeto leninista y la circunstancia zapatista”, *Chiapas*, 12, 2001, pp. 129-146, reeditado en *Revolución y destotalización*, Guadalajara, Grietas, 2013, pp. 95-122.

Para las etapas del neoliberalismo, ver Ernst Lohoff y Norbert Trenkle, *La grande dévalorisation. Pourquoi la spéculation et la dette de l'État ne sont pas les causes de la crise*, París, Post-Editions, 2014 (edición alemana, 2012).

Para el vínculo histórico entre Estado y nación, véase Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1790*, Barcelona, Crítica, 1991 y Michael Löwy, *¿Patrias o planeta? Nacionalismo e internacionalismo de Marx a nuestros días*, Rosario, Homo Sapiens, 1998, así como mis comentarios en “¿Los zapatistas contra el Imperio?”, *Chiapas*, 13, 2002, pp. 159-176.

Sobre la dignidad, véase John Holloway, “La revuelta de la dignidad”, *Chiapas*, 5, 1997, pp. 7-40. Y para la búsqueda de nociones comparables en las culturas indígenas, véase Juan López Intzín, “*Ich’el-ta-muk*”: la trama en la construcción del *lekil-kuxlejal*. Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tzeltal”, en AA.VV., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Buenos Aires, CLACSO, 2018, pp. 181-198 (*ich’el-ta-muk* significa respeto, reconocimiento a la grandeza del otro, pero supone también justicia y equidad para todos: cuando hay *ich’el-ta-muk*, respeto y equidad para todos, puede haber vida digna y plena, es decir, *lekil kuxlejal*).

Sobre el arte de la escucha, ver Carlos Lenkersdorf, *Aprender a escuchar*, México, Plaza y Valdés, 2008.

Sobre la autonomía como política sin el Estado, algunos puntos están analizados con más detalle en mi libro *Podemos gobernarnos nosotros mismos. La autonomía, una política sin el Estado*, San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra, 2017 (disponible en <radiozapatista.org/wp-content/uploads/2018/02/JeromeBaschet_Autonomia.pdf>). Sobre la oposición entre Estado y democracia, véase Miguel Abensour, *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, 1998 y, sobre la noción de destitución, Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2017.

Capítulo 3 (guerra)

Sobre la dimensión internacional del zapatismo y los vínculos con el movimiento altermundialista, véase Guiomar Rovira, *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*, México, Era, 2009.

Sobre el concepto de guerra total, véase Eric Alliez y Maurizio Lazzarato, *Guerres et Capital*, París, Ámsterdam, 2016, en particular capítulo 9 (la cita que aparece en la nota 22 es del general italiano Giulio Douhet, en 1917, citado en Alliez y Lazzarato, p. 190).

Sobre la tormenta, véanse los análisis de John Holloway, *La tormenta. Crisis, deuda, revolución y esperanza. (Una respuesta al desafío zapatista)*, Buenos Aires, Herramienta, 2017.

Ernst Lohoff y Norbert Trenkle (*La grande dévaluation, op. cit.*) analizan el capitalismo financiarizado como un “capitalismo invertido” en el cual la producción real está al servicio de la producción de mercancías financieras. Según ellos, el capital financiero produce ganancias reales que no pasan por la explotación del trabajo y la producción de valor, pero que son una anticipación de la producción futura de valor, de tal manera que es indispensable mantener la confianza en la economía real para que la creación de capital ficticio pueda seguir.

Sobre la discusión relativa a la cabeza madre del capitalismo, véase por ejemplo Anselm Jappe, *En busca de las raíces del mal. Consideraciones sobre las categorías fundamentales del capitalismo*, San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra, 2015 (en particular, “Tesis sobre las raíces del mal”, pp. 131-140), así como *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2011). Véase también Moishe Postone, quien indica que, para Marx, el capitalismo no se define tanto por la propiedad privada de los medios de producción, sino que “se funda en la forma-valor de la riqueza” y la preeminencia del trabajo abstracto sobre el trabajo concreto (*Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría de Marx*, Madrid, Marcial Pons, 2006, <http://papelesdesociedad.info/IMG/pdf/tiempo_trabajo_y_dominacion_social_postone.pdf>).

Sobre la noción de grieta, véase la elaboración previa de John Holloway, *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Puebla-Buenos Aires, BUAP-Herramienta, 2011.

Sobre el debate relativo al antropoceno/capitaloceno, véase Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*, Nueva York-Londres, Verso, 2013 y Jason Moore, "The Capitalocene", <www.jasonwmoore.com/uploads/The_Capitalocene_Part_I_June_2014.pdf> (también *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Nueva York-Londres, Verso, 2015).

Capítulo 4 (muchos mundos)

Las posturas adversas a la que me refiero pueden encontrarse, por ejemplo, en los trabajos mencionados más arriba de Pedro Pitarch o de Marco Estrada.

Sobre las concepciones indígenas de lo indígena, pueden encontrarse elementos en Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, Chicago University Press, 1985, introducción (en Hawaï, un extranjero que reside mucho tiempo en la comunidad y adquiere un "comportamiento adecuado" se vuelve un "hijo del lugar" (*kama'aina*), término que califica a los indígenas pero no es exclusivo de ellos). En Chiapas, la expresión que usan los indígenas para referirse a ellos mismos, *bats'il winik* o *tojol winik* ("hombre verdadero"), no parece implicar una esencia adquirida por nacimiento, sino más bien algo que se aprende a ser y también puede perderse, una manera de comportarse apropiada a la vida comunitaria (Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabajes*, México, Siglo XXI-UNAM, 1996, pp. 98-105).

Sobre la lógica de no-identidad, véase John Holloway, *Agrietar el capitalismo*, *op. cit.*, en particular pp. 123-125 y 239-242.

Para la crítica del universalismo abstracto de la Ilustración, véase Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970. El "gran peligro de todo humanismo" que consistiría en exaltar una noción "del hombre en sí, del hombre abstractamente absolutizado" ha sido analizado por Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Instituto del libro, 1970.

Sobre las nociones de pluriversalismo y pluniversalismo, remito a *Adiós al capitalismo*, *op. cit.*, pp. 122-123.

La noción de “comunidad inesencial” y “sin condición de pertenencia” es la que propone Giorgio Agamben en *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996 (para Agamben, la “singularidad cual sea [...] que declina toda identidad y toda condición de pertenencia, es el principal enemigo del Estado”, p. 52).

Sobre la noción de *humanitas*, véase Pierre Vesperini, “Le sens d’*humanitas* à Rome”, *MEFRA*, 127, 2015, <<https://journals.openedition.org/mefra/2768>>.

Para una mirada crítica a la posmodernidad, véase por ejemplo Fredric Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996 y Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000.

La imposibilidad de realizar las promesas del individualismo en las condiciones creadas por la reificación capitalista ha sido subrayada por Georg Lukács: “el desarrollo de la burguesía confiere, por una parte, a la individualidad una importancia totalmente nueva y, por otra, suprime toda individualidad por las condiciones económicas de ese individualismo, por la cosificación que crea la producción mercantil” (*Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 92).

Sobre la concepción relacional de la persona, remito a *Adiós al capitalismo*, pp. 102-104 y 132-133. Se trata de algo que la mayor parte de los pueblos del mundo han compartido hasta la ruptura de la modernidad. Según Marshall Sahlins, reconocer el carácter interpersonal del yo permite entender que somos “miembros los unos de los otros” (*La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, FCE, 2011). Véase también Carlos Lenkerdorf, a quien se debe la noción de “ser nosótrico” (*Aprender a escuchar*, *op. cit.*).

Sobre las concepciones de los pueblos mayas de Chiapas y la comunidad creada entre los seres humanos y no humanos por el hecho de tener *ch’ulel*, véase Juan López Intzín, “Yo’taninel bajtik, re-ch’ulel-izarnos y revivir lo sagrado desde nuestra propia humanidad como matriz del fin de la Jow-hidra capitalista”, en *El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista*, *op. cit.*, tomo 3, pp. 262-276 y Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos*, *op. cit.*, pp. 106-119. Sobre las concepciones de la persona en Cancúc, véase Pedro Pitarch, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996.

La separación entre hombre y naturaleza debe de verse como una excepción antropológica, que se afirma en Europa a partir del siglo XVII; véase al respecto Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012. La expresión de Descartes se encuentra en *Discurso del método*.

Un análisis crítico pero no posmoderno de las ciencias puede encontrarse en Pierre Bourdieu, *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra, 2017; véase también Isabelle Stengers, *Otra ciencia es posible*, Barcelona, Ned, en prensa. Articular conocimientos científicos y saberes vernáculos es lo que Boaventura de Sousa Santos llama “ecología de saberes” en *Una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI-CLACSO, 2009.

Hablando del pensamiento decolonial, me refiero en particular a la obra de Walter D. Mignolo, por ejemplo *La idea de América latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Me refiero también a la obra de Franz Fanon, en especial *Piel negra, máscaras blancas*, San Cristóbal de Las Casas, Cideci-Unitierra, 2011 (en donde rechaza cualquier reducción a la identidad negra y se niega a “encerrarse en la Torre sustancializada del Pasado”, para no ser “esclavo de la esclavitud que deshumanizó a mis padres”; afirma también: “para nosotros el que adora a los negros está tan enfermo como el que los abomina. A la inversa el negro que quiere blanquear su raza es tan desgraciado como el que predica el odio al blanco”).

Capítulo 5 (historia y memoria)

Remito a estudios anteriores en donde algunos puntos abordados aquí se analizan con más detalles: (con el Colectivo Neosaurios), “La rebelión de la historia”, *Chiapas*, 9, 2000, pp. 7-33; “(Re)discutir sobre la historia”, *Chiapas*, 10, 2000, pp. 7-40; “La historia frente al presente perpetuo. Algunas observaciones sobre la relación pasado/futuro”, *Relaciones*, 24, 2003, pp. 213-239 y “La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento zapatista”, *Tramas* (UAM), 38, 2012, pp. 207-235.

Un análisis de los relatos del viejo Antonio, y en especial de las concepción del tiempo indígena que se expresa en ellos, puede encontrarse en Carla Valdespino Vargas, *De noches, dioses y creaciones. Un acercamiento a Relatos de el Viejo Antonio del subcomandante insurgente Marcos*, Toluca, UAEM, 2009.

El análisis zapatista del presente perpetuo converge con las lecturas que, desde la historiografía, plantean la emergencia de una nueva configuración de los tiempos históricos, llamada presentismo: véase François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007. Remito también a mi libro *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, París, La Découverte, 2018. Véase también Reinhart Koselleck, *El futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993. Debe precisarse que, en las concepciones cristianas del tiempo, existe una dualidad: mientras en el aquí y ahora prevalece la repetición y la valorización del pasado, en el más allá predomina una historia lineal, marcada por la espera del Gran Evento futuro, el fin de los tiempos y el juicio final (un esquema del cual la visión moderna de la historia parece ser la versión secularizada).

La alianza zapatista entre pasado y futuro puede compararse con lo que Michael Löwy y Robert Sayre han identificado como el “romanticismo revolucionario”, es decir, una postura que no busca retornar al pasado, sino que utiliza la nostalgia del pasado para proyectarse hacia un futuro utópico, en un movimiento que no es “un regreso al pasado sino una *vuelta* por el pasado” (*Rebelión y melancolía: el romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008). Particularmente clara al respecto es la obra de Ernst Bloch, quien llamaba a buscar “un futuro en el pasado” y a derrumbar “las barreras establecidas entre el futuro y el pasado”, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004.

A la obra de Ernst Bloch me refiero para el análisis de la anticipación y el deseo de lo que *aún no es*. En este punto, mi propuesta es distinta a la de John Holloway, quien considera que la revolución debe entenderse como “un movimiento a partir de, no un movimiento hacia” (en “La revuelta de la dignidad”, *Chiapas*, 5, 1997, pp. 13-17). Para él, en sintonía con el tiempo mesiánico de Walter Benjamin, la revolución debe pensarse enteramente en un “presente absoluto” (*Contra y más allá del Capital*, *op. cit.*, pp. 33-36).

¡Rebeldía, resistencia y autonomía!

Una lectura que insiste en la constelación formada por el pensamiento de Walter Benjamin y las propuestas zapatistas es la de Sergio Tischler, *Tiempo y emancipación. Mijaíl Bajtin y Walter Benjamin en la Selva Lacandona*, Ciudad de Guatemala, F&G, 2008 (y también “La memoria ve hacia adelante. A propósito de Walter Benjamin y las nuevas rebeldías sociales”, en *Revolución y destotalización*, Guadalajara, Grietas, 2013, pp. 41-75).

Sobre la diferencia entre la línea moderna y la línea-trayecto en las sociedades tradicionales, véase Tim Ingold, *Líneas: una breve historia*, Barcelona, Gedisa, 2015.

Sobre la formación de la noción moderna de revolución, véase Reinhart Koselleck, *El futuro pasado*, *op. cit.*, capítulo 3.

¡Rebeldía, resistencia y autonomía! La experiencia zapatista se terminó de imprimir el 17 de diciembre de 2018, en los talleres de Ediciones Verbolibre, S.A. de C.V., Sur 23 núm. 242, Col. Leyes de Reforma 1ra sección, Deleg. Iztapalapa, Ciudad de México, C.P. 09310, Tel.: 5640-9185, <edicionesverbolibre@gmail.com>. La edición consta de 1 000 ejemplares.

