

# Zapatismo

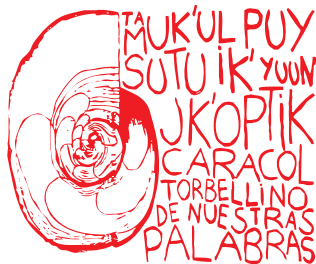
## Reflexión teórica y subjetividades emergentes

**John Holloway**  
**Fernando Matamoros**  
**Sergio Tischler**



# Zapatismo

## Reflexión teórica y subjetividades emergentes



¿Qué une el dolor y la rabia de Ayotzinapa con el zapatismo? Se pregunta y nos pregunta Sergio Tischler en su prólogo, ¿cuáles son los senderos comunes que llevaron a los padres de los estudiantes asesinados a marchar al Caracol de Oventic para encontrarse con los zapatistas? *El dolor se encontró con el dolor. A nosotros nos importan sus palabras de ustedes. Su rabia, su rebeldía, su resistencia*, dijo el Subcomandante insurgente Moisés el 15 de noviembre de 2014 en ese encuentro.

La lucha en la selva tan distante de las ciudades mexicanas tiene en común la resistencia y lucha contra la barbarie y el terror de la violencia estatal, porque ambas son producto de la lucha contra el antagonismo vivo, constitutivo del sistema.

Decíamos en la primera edición que el objetivo de este libro era “abrir la reflexión acerca de nuestras propias prácticas de luchas cotidianas”, un camino en el que no hay respuestas previas. Esta reedición ampliada pretende aportar un paso más en ese *Caminando-preguntamos*.



ISBN 978-987-1505-47-0



9 789871 505470



**Sergio Tischler, John Holloway y Fernando Matamoros**, durante los seminarios sobre "La crisis del trabajo abstracto" y "Zapatismo, reflexión teórica y subjetividades emergentes". Eventos desarrollados en el mes de noviembre de 2007, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

ZAPATISMO  
REFLEXIÓN TEÓRICA Y  
SUBJETIVIDADES EMERGENTES

John Holloway - Fernando Matamoros - Sergio Tischler

# ZAPATISMO

## REFLEXIÓN TEÓRICA Y SUBJETIVIDADES EMERGENTES

Segunda edición



## **Zapatismo**

### **Reflexión teórica y subjetividades emergentes**

**John Holloway - Fernando Matamoros Ponce - Sergio Tischler**

D.R. © 2016 Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina. ISBN: 978-987-1505-51-7

D.R. © 2016 Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego",  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. ISBN: 978-607-525-146-2

*Diseño de tapa:* **Mario a. de Mendoza**

*Diseño de interior:* **Ignacio Fernández Casas**

*Corrección y preparación de textos:* **Luciana Ghiotto y Mercedes Casas**

*Coordinación de edición:* **Néstor A. H. López**

La presente es una segunda edición revisada y ampliada

Primera edición, agosto de 2008

#### **Ediciones Herramienta**

Av. Rivadavia 3272 – 1/B – (C1204AAP) Buenos Aires, Argentina

Tel. (+5411) 4982-4146

Correo electrónico: revista@herramienta.com.ar

Sitio web: www.herramienta.com.ar

#### **Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego"**

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Av. Don Juan de Palafox y Mendoza 208, Puebla, México. CP 72000

Sitio web: www.icsyh.org.mx

Printed in Argentina. Impreso en la Argentina, noviembre de 2016

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Holloway, John

Zapatismo, reflexión teórica y subjetividades emergentes / John Holloway ; Fernando Matamoros Ponce; Sergio Tischler ; Edición y compilación Néstor López. - 2a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Herramienta ; Puebla : Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego". Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016.

192 p. ; 22,5x15,5 cm.

ISBN: 978-987-1505-51-7

ISBN BUAP: 978-607-525-146-2

1. Ciencia Política. 2. Ciencias Sociales. I. Matamoros Ponce, Fernando II. Tischler, Sergio III.

IV. López, Néstor, comp.

CDD 320.1

Ilustración de tapa: Movilización zapatista, San Cristóbal de Las Casas, 21 de diciembre de 2012 (@SIPAZ)

# Índice

Presentación	9
Prólogo de Sergio Tischler	13
Presentación del Seminario realizada por John Holloway	21
Preguntas, intervenciones y comentarios	28
<i>Zapatismo, reflexión teórica y subjetividades emergentes: revisitando el Seminario</i>	
A 14 años de la insurrección (neo)zapatista: las seis declaraciones	35
La lucha de clases como constelación	46
Ruptura de la temporalidad homogénea	50
Contra la definición de la historia oficial	54
Autonomías locales, regionales y nacionales	60
Las “palabras clave”	64
Hilando huipiles: acerca de la identidad y la particularidad	65
Umbrales intersticiales	70
El otro espacio-tiempo: pensando la rebelión en Oaxaca	71
Crisis del trabajo abstracto y sujetos emergentes	74
La forma nacional-popular y el zapatismo: “nosotros” no es “el pueblo”	78
El carisma, lo nacional-popular y el nosotros	88
Desmitificar la guerra revolucionaria	89
La producción de memoria	90
Desmitificar la nación	94
Actualización de las luchas pasadas	100
Preguntas, intervenciones y comentarios	102
Pensando el zapatismo. Entrevista con Sergio Tischler y Fernando Matamoros	113
por <i>Luciana Ghiotto y Rodrigo Pascual</i>	
<i>Apéndices</i>	
No es lo mismo resistir para sobrevivir que resistir para transformar el mundo. La Escuelita zapatista: ¿Desafío epistemológico?	149
por <i>Sergio Tischler</i>	
La palabra que camina. De la emergencia zapatista de la esperanza a la Escuelita de la experiencia	161
por <i>Fernando Matamoros Ponce</i>	

# Los autores

## **John Holloway**

Nació en Dublín, Irlanda. Es abogado y doctor en Ciencias Políticas. Es profesor e investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de la ciudad de Puebla, México.

Ha publicado numerosos libros y ensayos: con Sol Piccioto, *The State and Capital: a marxist debate* (1978); *In Against The State* (1979), versión abreviada en castellano, *El Estado y la lucha cotidiana* (1980); con Werner Bonefeld, *Post Fordism and Social Form. A Marxist debate on The Post-Fordism State*, (1991), y con el mismo autor, *Global Capital, National State and the politics of Money* (1995); *¡Zapatista! Reinventing revolution in México* (1998), con Eloína Peláez; *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002); *Keynesianismo: una peligrosa ilusión* (2003); *Clase  $\equiv$  lucha, antagonismo social y marxismo crítico* (2004); y *Contra y más allá del capital* (2006). *¿Por qué Adorno? Y Autonomismo positivo y negativo en Negatividad y Revolución, Theodor Adorno y la política* (2007), *Pensar a contrapelo* (2010) *Agrietar el Capitalismo. El hacer contra el trabajo* (2011). *¡Comunicemos! Grietas Editores Guadalajara México* (2013) *Contra el Dinero* (En edición).

## **Sergio Tischler Visquerra**

Nació en Guatemala. Es licenciado en Historia y doctor en Estudios Latinoamericanos. Es investigador-profesor asociado en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Universidad de Puebla. Es autor de *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal* (1998); *Conflicto, violencia y teoría social. Una agenda sociológica* (2001), coordinador; *What is to be Done? New Times and the Anniversary of a Question* (2002), coordinador, con Werner Bonefeld; *A 100 años del ¿Qué hacer? Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy* (2003), coordinador, con Werner Bonefeld; *Memoria, tiempo y sujeto* (2005); *Marxismo abierto. Una perspectiva europea y latinoamericana* (2005), coordinador, con Alberto Bonnet y John Holloway. *Negatividad social y rebeldía. Notas sobre Teoría Crítica, valor de usos y sujeto*, en Ricardo Martínez, *Los Movimientos Sociales del siglo XXI. Diálogos sobre el poder*, El Perro y la Rana, Venezuela, 2008. *Revolución y destotalización*. Grietas Editores Guadalajara México (2013).

## **Fernando Matamoros Ponce**

Doctor en Sociología EHESS, PARIS. Maestro en Anthropologie et Sociologie du Politique por la Université de Paris VIII. Profesor Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” (ICSyH-BUAP). Corresponsal en México del Centre de Études Interdisciplinaires de Faits Religieux-École des Hautes Études en Sciences Sociales (CEIFR-EHESS).

Ha publicado entre otras obras: *La pensée coloniale. Découverte, conquête et guerre des dieux au Mexique* (2007); junto a Étienne Dehau y Sylvie Bosserelle, *Mexique: vision de l'empire des Dieu* (2005); *Memoria y Utopía en México: imaginarios en la génesis del neozapatismo*, Buenos Aires Herramienta-ICSyH-BUAP, 2009; Co-autor con J. Holloway, S. Tischler, et tal. *Néozapatisme. Echos et traces des révoltes indigènes*, Syllepse/ICSyH-BUAP, Paris, 2012.



# Presentación

Desde la primera edición de *Zapatismo, Reflexión teórica y subjetividades emergentes* han pasado siete años. Una reedición no puede permanecer al margen de la dinámica histórica de un movimiento real como es el zapatismo. Por eso y a modo de actualización, además de incorporar un nuevo prólogo que indaga sobre lo que une el dolor y la rabia de Ayotzinapa con el zapatismo, ampliamos la presente edición con dos trabajos de los autores Sergio Tischler y Fernando Matamoros. Ambos abordan aspectos diferentes de uno de los hechos más importantes con que sorprendió el zapatismo. Nos referimos a las Escuelitas zapatistas del 2013 y 2014.

Las Escuelitas fueron precedidas por otro hecho sorprendente que sucedió el 21 de diciembre del 2012 en el territorio de Chiapas. Después de casi 6 años de silencioso esfuerzo y en momentos en que la falta de resonancia en los medios hacía pensar en la desaparición de la rebeldía chiapateca, unos 40.000 zapatistas aparecieron desfilando en silencio en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Esa “cantidad” visibilizó otras. Son los 250 mil indígenas tseltales, tsotsiles, tojolobales, choles, zoques y mames, quienes viven en los 27 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, constituyendo el 21% de la población de Chiapas. Funcionan más de 500 escuelas primarias y secundarias en resistencia, con 1.500 promotores de educación. De ellas han egresado más de 45 mil jóvenes que atienden cuestiones de salud, educación y comunicación, o que son autoridades locales y municipales. Se visibilizó que, además

de haber desarrollado su medicina tradicional, por ejemplo en la región de la Junta de Buen Gobierno Roberto Barrios (norte de Chiapas), los zapatistas tienen un hospital con servicios de consulta externa, laboratorio, ultrasonido, hospitalización, odontología y urgencias, y también en el resto de su territorio existen clínicas y hospitales.

Todos estos avances tienen su base en el desarrollo de nuevas relaciones sociales, generadas de vivir y producir en cooperación mutua alejada de la esclavitud del salario y de la lógica dineraria que la explotación genera. Veamos algunas.

### **“Tienen miedo de que descubramos que podemos gobernarnos a nosotros mismos”<sup>1</sup>**

El auto gobernarse es un punto central de la praxis diaria autonomista del zapatismo.

Lo hacen en oposición a la forma política institucional que gira sobre el Estado. Buscan disolver la separación entre gobernados y gobernantes, entre la gente común y los políticos profesionales, “los especialistas”, los burócratas eternizados en la estructura institucional del poder.

Las Juntas de Buen Gobierno se constituyen con reglas claramente opuestas a las de las democracias delegativas que conocemos y sufrimos. Por ejemplo las Asambleas son fundamentales, sus resoluciones se deciden por consenso y no por el criterio de que la mayoría tiene la “verdad” y la minoría la acata, sus diferencias las resuelven experimentando uno u otro camino, esto implica un tiempo distinto al urgente y agitado nuestro. Los cargos de gobierno son elegidos por asambleas y son rota-

1 Palabras pronunciadas por Eloisa, votán maestra de la Escuelita. Extraído del libro de Jérôme Baschet *Adiós al Capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Futuro Anterior Ediciones. Buenos Aires 2014.

tivos, en un esfuerzo por eliminar esa separación de los funcionarios de las bases. No son remunerados con dinero, sino que, como la milpa es colectiva, el resto de sus compañeros cubren la ausencia del delegado y de esta manera éste puede participar de los alimentos frutos del producir colectivamente. El dinero se usa para los viajes o para adquirir lo que no se logra en la zona y se necesita. La contabilidad es llevada en forma abierta y controlada por las asambleas. Los cargos son cubiertos con la participación del 50% de las mujeres. Estas prácticas evitan los fraudes, coimas, peculados y empoderamiento de los políticos profesionales. No hay tres poderes. La justicia en casos concretos se practica colectivamente. Cuenta uno de los libros de la Escuelita que capturaron atravesando por su territorio un camión que traficaba gente indocumentada llevada de Guatemala a los Estados Unidos. A los viajeros obviamente los dejaron en libertad y al conductor lo “condenaron” a vivir 6 meses trabajando en una comunidad lejana. Al fin de su “condena” el chofer juró no volver a traficar nunca más y declaró que como en ese lapso aprendió a levantar casas, regresaría para dedicarse a ese oficio. Sabemos que no tienen cárceles, pero sí condena social. Sabemos que es territorio libre de drogas y de alcohol y sin embargo sus fiestas son famosas por lo atrapante de la diversión. Sabemos que están en un proceso constante de experiencias de autogobierno, desde la práctica de *formas no estatales de gobierno*.

De estas prácticas nació el *mandar obedeciendo*. Construyendo una sociedad cada día más igualitaria basada en una cooperación creciente ente todos.

Es una autonomía colectiva puesta en práctica y una experiencia cuyos orígenes está en parte en su pasado, un pasado puesto en cuestionamiento para superar entre otras cosas el predominio machista, o la “libertad” de emborracharse. Colectivamente han decidido prohibir el alcohol.

Esta autonomía no es rasgo exclusivo del campesinado chiapaneco. En el movimiento obrero ciudadano, la Comuna de

París existió también con parámetros semejantes de autodeterminación. Los soviets de principios del siglo pasado, los Consejos Obreros, los Comités de Huelga, las Asambleas Populares, los movimientos sociales antes de ser cooptados por el Estado, se regían también por parámetros de horizontalidad y democracia directa.

La auto-gobernabilidad rompe con los criterios científicos de la ciencia sociológica oficial que, desde Hegel pasando por Max Weber, afirma que sin esta caterva de funcionarios, sin esta burocracia especialista, no es posible el funcionamiento de la sociedad.

Los zapatistas proponen y practican una *dignidad compartida* de unidad del hacer y el decidir qué hacer, una horizontalidad que está en claro antagonismo con el funcionamiento del Estado. Una otra política, la política del caminando-preguntamos, la política de la Digna Rabia.

Aspiramos a que esta reedición ampliada de ***Zapatismo, Reflexión teórica y subjetividades emergentes*** sea una contribución más para luchar por cambiar el mundo.

# Prólogo de Sergio Tischler

*Hoy tenemos claro que este gobierno lo que hace únicamente es intimidar con la fuerza. Pero si piensa que nos va a meter miedo, se olvida que al llevarse a nuestros hijos, también se llevaron nuestro miedo.*  
Felipe, padre de uno de los desaparecidos de Ayotzinapa

## 1.

¿Qué une el dolor y la rabia de Ayotzinapa con el zapatismo? Los asesinatos de tres estudiantes y el secuestro y desaparición de cuarenta y tres más de la Normal de Ayotzinapa en Iguala, Guerrero, realizados por personal de las instituciones del Estado mexicano y narcotraficantes, han conmocionado México e impactado en el mundo entero. Se tienen imágenes de la acción represiva, algunas devastadoras por la crueldad y el horror que exhiben. Como la aparición sin rostro, literalmente desollado, de Julio César Mondragón. De la desaparición forzada surge el dolor, el sordo dolor de los padres, transformado ahora en rabia, en digna rabia. En la así nombrada por los zapatistas “geografía del *abajo y a la izquierda*”, ese dolor de la digna rabia es el corazón de la imagen de Ayotzinapa.

## 2.

Para los de arriba, la clase política local-global y los empresarios locales-globales, entre los que se encuentran los dueños de los medios de comunicación y de la verdad oficial, es decir, para el Estado y el capital, el operativo de Ayotzinapa fue una metida de pata política por su falta de “limpieza”. Desnudó lo que las diversas máscaras del sistema se esfuerzan por esconder: su naturaleza cínica, corrupta y represiva. Evidenció que el terrorismo y la

“guerra sucia”, en la cual el narcotráfico cumple un papel de primer orden junto a la policía y el ejército, no son asuntos al margen de la política estatal, sino que son modos particulares del ejercicio de la violencia del Estado y de la presencia de sus instituciones en la sociedad. Las informaciones recientes muestran de manera fehaciente el involucramiento de los diversos niveles del gobierno y sus instituciones en el operativo de Ayotzinapa.

Para ellos, lo importante es evitar que esa evidencia se transforme en la verdad que desnuda la mentira ética de un poder basado en el dinero y su identidad de muerte y en la explotación y miseria de las grandes mayorías de la población. Es decir, en la negación radical de la libertad de los individuos. En una clara guerra de imágenes, se esfuerzan por presentar los hechos como si los mismos fueran una contingencia, algo fuera de la normalidad del funcionamiento de las instituciones estatales. Con la utilización de los medios masivos de comunicación intentan borrar de la percepción pública el vínculo evidente de Ayotzinapa con la guerra que ha cobrado en México (sólo desde el 2006) más de cien mil asesinados y unos veintisiete mil desaparecidos. Se trata de una guerra contra la población, particularmente contra los movimientos de resistencia al proyecto neoliberal, bajo el manto de la lucha contra el narcotráfico.

### 3.

Pese a eso Ayotzinapa se ha transformado en una imagen dominante de México. Es una imagen dominante porque proyecta la violencia inacabable (está en los pasados lejanos y recientes, sigue hoy, y amenaza con estar presente siempre) que trata de ser disfrazada con un manto retórico: el de un país que construye instituciones democráticas de representación.

Gracias a la lucha de los padres de los estudiantes asesinados y desaparecidos y a la movilización estudiantil-popular, la imagen de Ayotzinapa no ha sido domesticada, ni su lectura re-

ducida al horror marginal de una pequeña ciudad de provincia, gobernada por un villano “demente” y su esposa, en estrecha relación con el narcotráfico. Una pareja “inverosímil”, que subió al poder provincial de la mano de la dirigencia de la izquierda institucional, que se ha evidenciado corrupta y patética: el Partido de la Revolución Democrática (PRD), una de las principales fuerzas electorales de izquierda en México.

En virtud de esa lucha, Ayotzinapa se ha transformado en lo que, siguiendo a Walter Benjamin, se podría nombrar como una imagen dialéctica. Una imagen que anuncia los ejercicios y consecuencias de la violencia contra lo que quiere romper el orden dominante y muestra a las claras y en varios planos el rostro bárbaro del sistema político mexicano.

Por eso mismo la imagen de barbarie no es casual, es constitutiva del sistema de opresión global del cual México forma parte. Tampoco es estática. Es dinámica por la necesidad de permanente expansión del capital, así como de la actualización de sus diversas formas de dominación sobre la población. Cuando ésta resiste con tesón y dignidad, como en el caso de Ayotzinapa, los feroces rostros de la violencia estatal aparecen de manera abierta. La barbarie, la violencia y el terror, al verse desnudados, se perciben como las expresiones del antagonismo social constitutivo de la relación capitalista en México y en el mundo.

Entre los países existen diferencias en los modos particulares de manifestación de la violencia y la barbarie, así como en su intensidad, pero no en su carácter y naturaleza. Basta con ver las masivas movilizaciones contra la racialización de la violencia policíaca en el vecino país del norte (Estados Unidos), donde Ferguson y Ayotzinapa son nombrados como parte de un dolor común: de Ferguson a Ayotzinapa “una sola lucha”, reza una consigna.

En Ayotzinapa, el antagonismo vivo constitutivo del sistema se retiene en la imagen del choque irreconciliable entre la muerte y la vida. Es cierto que el miedo inmoviliza, pero cuan-

do se desnudan sus fuentes, también el miedo se pierde. Así lo menciona el padre de uno de esos jóvenes victimados. Entonces, si hay una objetividad de muerte, es decir la del sistema con la subjetividad que le es propia a sus personeros (cínica, fría, calculadora, corrupta y asesina, en última instancia, vacía), lo antagónico e irreconciliable se encuentra en el dolor y la rabia de los padres de los estudiantes. Y también en la indignación de amplísimos sectores de la población mexicana y mundial: “¡Vivos se los llevaron! ¡Vivos los queremos!”

#### 4.

Dolor y rabia reclaman vida. Reclaman la aparición con vida de los estudiantes. Dolor y rabia tienen sus propias rutas, sus caminos. Esos senderos llevaron a los padres de los estudiantes al Caracol de Oventic, en Chiapas. Querían ser escuchados en su dolor. En silencio, como los zapatistas saben hacerlo.

El dolor escuchó al dolor. Casi sin palabras. Casi con sólo ese diálogo íntimo que surge del silencio de los cuerpos ausentes. Como escribió César Vallejo en *Los heraldos negros*: “Hay golpes en la vida, tan fuertes... ¡Yo no sé!/ Golpes como de odio de dios; como si ante ellos, / la resaca de todo lo sufrido/ se empozara en el alma... ¡Yo no sé!”

Así lo expresó el Subcomandante Insurgente Moisés, el 15 de noviembre, en ese encuentro en territorio zapatista:

Y nosotros leemos, escuchamos y vemos que allá afuera se discuten tácticas y estrategias, los métodos, el programa, el qué hacer, quién dirige a quién, quién manda, a dónde se orienta.

Y se olvida que las demandas son simples y claras: tienen que aparecer con vida todos y todas, no sólo los de Ayotzinapa; tiene que haber castigo a los culpables de todo el espectro político y de todos los niveles; y tiene que hacerse lo necesario para que nunca más se vuelva a repetir el horror en contra de cualquiera de este mundo, aunque no sea una personalidad o alguien de prestigio.

A nosotros nos importan sus palabras de ustedes.



Su rabia, su rebeldía, su resistencia.  
Porque en sus palabras de ustedes también nos escuchamos a nosotros mismos.

Un lenguaje incomprensible e impracticable para el poder, cuya gramática y caminos son los de la mentira radical.

Dolor y rabia, digna rabia.  
No todo se quema en el dolor.  
Ayotzinapa también marca rutas, intensidades y ritmos en las luchas de los de abajo.

Desde los hechos en Iguala las acciones realizadas desde abajo por la aparición de los estudiantes no se han detenido. Por el contrario, han ido escalando en intensidad y profundizando sus contenidos políticos. Movilizaciones masivas, tomas de carreteras y de las casetas de cobro de las mismas, y otras. En Guerrero recientemente se anunció la instalación de cinco comités municipales autónomos y la posible organización de otros veinte. Omar García, uno de los sobrevivientes del ataque a los estudiantes de Ayotzinapa, respondió a una pregunta expresa sobre la resonancia de la experiencia zapatista de las Juntas de Buen Gobierno en la iniciativa popular guerrerense: “No son un modelo, pero sí un referente. Y sí, también estamos empezando a hablar de autonomía, porque es una necesidad, además de un derecho”. Insistió en describir la coyuntura como “etapa de no retorno” que necesita del esfuerzo colectivo para “articular un movimiento nacional”.

Por otro lado, el 20 de diciembre de 2014 (días antes de terminar la redacción de este prólogo) se realizó la VII Asamblea Nacional Popular en la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa. Asistieron 218 delegados de 58 organizaciones. Resolvieron continuar luchando por la aparición con vida de los compañeros estudiantes desaparecidos, por la libertad de los presos políticos, por el retiro del Ejército, Marina y Gendar-

mería, así como de todos los cuerpos policíacos de Guerrero. Entre las metas políticas del movimiento están el boicot a las elecciones de 2015 y la elaboración de un programa que logre la realización de una nueva Constituyente que derogue los poderes actuales. Nadie sabe cómo se desarrollarán más adelante los acontecimientos, pero lo cierto es que las personas de Ayotzinapa no han caído en el terreno pantanoso de la victimización. Todo lo contrario: han asumido un papel protagónico en las luchas actuales por la transformación de México desde abajo.

## 5.

De los zapatistas hemos aprendido que sin el dolor y la rabia de los de abajo (o mejor: sin nuestras dignas rabias, sin la centralidad de *nosotr@s*) la palabra revolución no tiene sentido. Nos han impulsado a pensar en la necesidad de la elaboración de un lenguaje otro, que diga las palabras de la constelación de luchas emergentes, las nuevas palabras de lo nuevo. También que hay que pensar y actuar de otra manera el cambio radical. Porque el lenguaje en que la revolución fue pensada y actuada resultó equivocado e insuficiente, en parte debido a que las prácticas fueron guiadas por un concepto sólo aparentemente radical, que no habría negado la forma dominante del conocimiento, en la cual el concepto es una abstracción al servicio del poder y de la racionalidad instrumental. Es decir, habría servido como instrumento lógico orientado a la totalización de la vida social. En la sociedad capitalista dicha totalización es consecuencia del dominio del trabajo abstracto y el dinero (Holloway, 2011). Es la experiencia del llamado “socialismo real”, una estructura burocrática y vertical, en la que el trabajo fue básicamente una categoría represiva, que nada tuvo que ver con la emancipación social y la eliminación de las formas de dominación. Con su fracaso se hizo evidente que la categoría de totalidad no es neutra

sino constitutiva de una relación de dominio, en la que el partido y el Estado fueron centrales.

A contrapelo de la imagen clásica de revolución, en cuyo núcleo se encuentra la categoría de totalidad, el zapatismo nos ha proporcionado una imagen *destotalizante* del proceso revolucionario (Tischler, 2013). La *Otra Campaña*, las Juntas de Buen Gobierno, la *Escuelita zapatista*, son parte de un *Preguntado caminamos* que se esfuerza por eliminar en el tiempo revolucionario del presente el arriba y el abajo constitutivo de las relaciones de dominio. El documento que con mayor intensidad marca ese proceso es quizás el texto de Marcos, *Entre la luz y la sombra* (2014). En ese escrito se vuelca de manera precisa y estética el pensamiento zapatista, su rechazo a la vanguardia y a la hegemonía, así como una crítica profunda al individualismo que ha marcado la subjetividad de la izquierda tradicional. La metáfora del entierro de Marcos para que el militante Galeano viva es parte de ese nuevo lenguaje. Su intensidad se debe a la *imagen destotalizante* de la revolución, que expresa y al centro de la cual está la lucha por la vida y la emancipación de la humanidad desde abajo. Todo lo contrario a la racionalidad fría e instrumental al servicio del poder y la hegemonía. Ese oído educado en el *mandar obedeciendo* y el *preguntando caminamos* es el que ha sabido escuchar más hondamente el grito de Ayotzinapa.

En una suerte de tensión creativa, en este libro se entrelazan palabras de la praxis zapatista con otras que proceden de una tradición más teórica. Es parte de un diálogo que, creemos, permite repensar conceptos y categorías de la crítica social. Y lo más importante: repensarnos y reinventarnos como parte de la lucha anticapitalista. Las aproximaciones al zapatismo que se hicieron en este libro en 2007 forman parte de ese proceso.

Puebla, diciembre de 2014

## **Bibliografía**

- Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*. Editorial Piedras de Papel: Argentina, 2007.
- Holloway, John, *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Editorial Herramienta: Argentina, 2011.
- Subcomandante Marcos, *“Entre la luz y la sombra”*. México, 2014.
- Tischler, Sergio, *Revolución y destotalización*. Grietas Editores: México, 2013.

# Presentación del Seminario realizada por John Holloway

El hecho de estar los tres aquí, Fernando Matamoros, Sergio Tischler y yo, surge de nuestro contacto regular en la Universidad Autónoma de Puebla, donde tenemos el seminario “Subjetividad y teoría crítica”, que ya ha cumplido los ocho años de existencia y donde nos reunimos cada quince días. Obviamente, esta experiencia ha sido muy importante para nosotros.

El seminario es un espacio de encuentro y reflexión. Una reflexión siempre con el trasfondo de la experiencia zapatista. Un intento de entenderla. Con su *ya basta* del 1° de enero de 1994 los zapatistas nos lanzaron un desafío terrible, tanto teórico como práctico. Todavía estamos tratando de asimilar ese desafío. El *ya basta* de los zapatistas fue obviamente una locura, porque se levantaron cuando todos los revolucionarios estaban en la cama o ya muertos. Se levantaron cuando ya no tenía sentido levantarse. Pero no solamente eso, sino que muy pronto se hizo evidente que era otro tipo de levantamiento. No era la repetición de los movimientos de los años sesenta y setenta. Esto se hizo claro no tanto en la Primera Declaración de la Selva Lacandona del 1° de enero de 1994, sino en los comunicados que siguieron, y sobre todo a partir del comunicado del 18 de enero de 1994, un comunicado que se publicó con el título: *¿De qué nos van a perdonar?* Ahí estaban usando un lenguaje totalmente diferente, un lenguaje nuevo y con un concepto central que es el concepto de *dignidad* para explicar lo que estaban haciendo. “Nosotros nos levantamos para expresar la dignidad. Empezamos a ver que habíamos olvidado lo que nos hace humanos, que habíamos olvidado lo

que levanta nuestro pie sobre las piedras”. Me parece que es muy importante pensar el concepto de la dignidad: es decir, pensar qué implica para la lucha anticapitalista y qué quiere decir.

Creo que la dignidad se tiene que entender como la lucha contra su propia negación. Una cosa que surgió en las discusiones de ayer por la tarde, en la crítica que presentó Alberto Bonnet,<sup>1</sup> es la crítica al esencialismo. Alberto Bonnet citó a Bakunin y su idea del instinto a la libertad como base del movimiento anticapitalista. Podría parecer que la dignidad también es un concepto esencialista. Me parece que no es el caso. En realidad, hay que entender dignidad como revuelta, como rebeldía, como negación. No como un concepto positivo, sino como negación, como un movimiento en contra de su propia negación. Hay una expresión de Richard Gunn que para mí es muy importante, donde él dice que la libertad existe solamente como la lucha en y contra su propia negación. Creo que es lo mismo aquí. La dignidad existe como la lucha en contra de su propia negación. Es decir, partimos de la idea de la negación de la dignidad, partimos de la experiencia de la humillación que es una experiencia muy fuerte, obviamente, para los indígenas de México, pero una experiencia fundamental para todos nosotros. Ese sentimiento de la negación, de nuestra negación como personas, de la negación de nuestras subjetividades, de nuestra dignidad. La dignidad nos dice que tenemos que levantarnos en contra de esta humillación, que tenemos que ir en-con-

1 El día anterior, al comienzo de este seminario, finalizó el *III° Coloquio Internacional de Teoría Crítica y Marxismo Occidental*. El mismo llevaba como título “La crisis del trabajo abstracto”. Alberto Bonnet fue uno de los expositores. En su disertación hizo referencia al debate sobre la crisis del trabajo abstracto, centrándose particularmente en los desarrollos de J. Holloway. La principal crítica de Bonnet hizo referencia a la dificultad de tratar un concepto como *crisis del trabajo abstracto* para referirnos a una crisis particular del capitalismo, debido a su elevado nivel de abstracción. En tal sentido, Bonnet abogó por la necesidad de construir conceptos intermedios que permitan dar cuenta de la particularidad de la crisis.

tra-y-más-allá de la negación de nuestra dignidad. Esto implica, pues, que la negación en contra de la cual estamos luchando no es una negación absoluta. Nosotros, a pesar de la humillación que sufrimos, también tenemos dignidad, tenemos la dignidad suficiente para luchar contra la negación de nuestra dignidad.

A pesar de ser objetivizados por esta sociedad, también somos sujetos. No somos totalmente subordinados al capital. Este concepto de la dignidad, y obviamente todo el lenguaje del zapatismo después de los primeros días, implica una crítica a la tradición revolucionaria. Implica una crítica sobre todo a la tradición leninista, precisamente, porque la idea leninista no está basada en la dignidad. La idea tradicional de la revolución concibe a las masas como objetos, como personas humilladas a las cuales hay que liberar. Entonces las masas son el objeto, en primer lugar, de la liberación, o de la emancipación. La revolución es una en la que tenemos que ir a liberar a las masas oprimidas y eso se expresa en, por ejemplo, el *¿Qué hacer?*. Allí se habla de los límites de la clase obrera, los límites de su conciencia: pueden entender la opresión en términos económicos y en términos cotidianos, pero no pueden ir más allá de ellos. Entonces, la noción de la dignidad implica cierto concepto de la política. Implica un concepto de un sujeto sin límites, o, mejor, un sujeto que desborda sus límites, va contra y más allá de cualquier límite. Enfatizar el concepto de la dignidad, entonces, implica una crítica a toda la tradición leninista, a su concepto de sujeto, a su concepto de organización. Asimismo, implica una crítica al liderazgo, una crítica a la verticalidad.

El concepto de dignidad es muy importante. No sólo en términos de una crítica al leninismo tradicional, sino que ahora me parece que lo importante del concepto de dignidad es la crítica a la política como política de la pobreza. Es la crítica a la idea de la política de la izquierda como una política de la pobreza, y eso es un tema central de lo que está pasando en América Latina actualmente. Hay un argumento que dice que tenemos que empezar con la pobreza, que hay tanta gente en América Latina que

tiene problemas para sobrevivir, con necesidades tan urgentes, que lo importante de una política de la izquierda es pensar cómo dar de comer a la gente, cómo resolver sus necesidades más urgentes. Entonces lo que necesitamos es acción urgente para resolver estos problemas, y esto implica, por supuesto, ganar el poder estatal. Es un argumento que tiene cierto sentido, pero parte central de este enfoque es la idea del pobre, la idea de la víctima, la idea de las masas que están sufriendo los efectos del capitalismo y, finalmente, la idea de los pobres como objeto. Todo eso implica que se debe ir a ayudar a estos pobres, implica un concepto jerárquico. Significa pensar en la política como el intento de mejorar las cosas, mismo si es necesario adoptar estructuras verticales y autoritarias para poder hacerlo. Me parece que este tipo de argumentos se usa muchísimo para justificar la política de Hugo Chávez en Venezuela, o la de Evo Morales en Bolivia.

Lo que están planteando los zapatistas es algo bien diferente, no es la idea de los pobres o la pobreza, sino una política de la dignidad. Una política que entiende las necesidades fundamentales de las personas no en términos simplemente de comida o de ropa, sino en términos de las personas como humanidad, de las personas como sujetos, como sujetos sociales. De modo que una política de la dignidad empieza con las personas como sujetos. Empezamos con la humanidad de las personas, con su humanidad negada, pero empezamos desde ahí. Esto nos lleva a una política antiautoritaria, una política no de hablar sino de escuchar. Eso es lo que dicen los zapatistas. Es la gran transformación para ellos, para el grupo inicial, que fue de la ciudad a la selva en Chiapas con las ideas tradicionales de hablar y hablar, de tratar de convencer a las personas de la maldad del capitalismo y de la necesidad de la revolución. Pero poco a poco la gente empezó a hablar, y se dieron cuenta de que tenían todo al revés, que la gente ya sabía lo malo del capitalismo, ya sabían de la necesidad de un cambio radical. Así, poco a poco el grupo inicial aprendió a escuchar en lugar de hablar. Eso quiere decir que



aprendieron a apreciar la dignidad de la gente, que la gente no es simplemente indígenas pobres que había que liberar o emancipar, sino que era gente con dignidad. No era, pues, cuestión de llevar conciencia a los indígenas; más bien había que escucharlos. Escuchar sus rebeldías implica otro concepto de organización. Implica una política de escuchar en lugar de hablar, una política de *preguntando caminamos*. Una forma de avanzar que no es explicando a la gente, no es echando línea, sino preguntando cuáles son los problemas, dónde están sus rebeldías y cómo podemos articularlas.

En este sentido la idea principal de La Otra Campaña era la de ir viajando por todo el país escuchando a la gente, preguntando cuáles son las luchas allí, qué están haciendo, cuáles son sus preocupaciones, y eso implica un concepto completamente distinto de la organización, pues no puede ser una organización vertical. Una organización vertical no escucha: para escuchar necesitas pensar en una organización anti-vertical. Hay que pensar en la organización como una articulación de ideas, de sentimientos, de todos y todas en la medida de lo posible. Implica reanudar con toda la tradición consejista o asambleísta, que siempre han existido corrientes muy importantes de las luchas anti-capitalistas de este carácter, pero que fueron suprimidas por la otra tradición anti-capitalista, que es la tradición del partido, la tradición más vertical. Entonces, implica un concepto de política del *preguntando caminamos*. El *preguntando caminamos* es una forma de conocimiento, una forma de relación, una forma de organización, una forma de trabajo académico. Obviamente no están pensando en eso, pero es una lección para nosotros que sí trabajamos en las universidades. Pensar en el *preguntando caminamos* como principio científico. Lo que ellos están planteando implica finalmente repensar el significado mismo de la ciencia.

Asimismo, el escuchar implica el *mandar obedeciendo*, porque si la gente tiene dignidad, entonces, la gente tiene que mandar. Por supuesto, esto implica que si hay alguien con algún tipo

de autoridad, tiene que escuchar, obedecer a la gente. De ahí, pues, la idea del *mandar obedeciendo*, y de ahí, también, la idea del no al Estado. Esto se debe a que todas las formas que adoptan las relaciones capitalistas, en este caso el Estado, son la negación de la dignidad. El capital es la negación de la dignidad, el capital es un sostén del mando, un sostén de la dominación que subordina la dignidad de la gente a un mando ajeno. Entonces, el Estado es una forma de organización que subordina y que destruye. De allí que no sería lógico pensar en la dignidad y pensar al mismo tiempo en cambiar el mundo tomando el poder estatal. La dignidad es necesariamente un concepto que conduce a formas de organización no estatales, o antiestatales. La política de la pobreza necesariamente nos conduce a conceptos estatales, entonces hay un vínculo directo entre la idea de avanzar hacia dentro del Estado, como en Venezuela y en Bolivia, y el concepto de la gente como los pobres a los que hay que ayudar.

Me parece que el desafío teórico y práctico más profundo de los zapatistas está contenido en una afirmación muy sencilla, cuando dicen que “somos gente común”. Somos mujeres, hombres, niños y ancianos totalmente ordinarios, por lo tanto somos rebeldes. Eso nos plantea un desafío, porque en gran parte de la tradición y la práctica de la izquierda estamos muy acostumbrados a pensar que nosotros somos especiales. Estamos tan acostumbrados a pensar que, por ejemplo, aquí en este salón, obviamente, somos rebeldes porque queremos hablar del zapatismo. Es decir, estamos muy acostumbrados a pensar en nosotros como algo distinto; y ellos nos dicen no, no es cierto. No hay nada que nos haga especiales en ningún sentido, somos gente común. Y eso quiere decir que la próxima vez que salgamos a la calle a ver a la gente, no sólo aquí a los estudiantes universitarios, debemos tratar de entender en qué sentido la gente es rebelde. O ir al supermercado en la tarde y tratar de entender a la gente comprando sus cosas, entender cómo también es gente rebelde. Ese es el desafío zapatista; y si no logramos hacer eso entonces tenemos

problemas, nos estamos definiendo a nosotros mismos como algo especial, nos estamos pensando a nosotros como una elite, aunque no queramos. Si nos empezamos a pensar a nosotros como una elite, entonces, poco a poco estamos regresando a la vieja política de la pobreza. Porque si *nosotros* somos una elite, entonces, *ellos* son los pobres, el objeto de la política. Así, poco a poco regresamos a los viejos conceptos de la política, que nosotros pensamos que ya los habíamos vencido. Eso, me parece, es un desafío profundo que tenemos que tomar en serio en este momento de reflujo; porque no es sólo un reflujo político, es también un reflujo de las ideas, o tal vez un resurgimiento de las viejas ideas.

De modo, pues, que esta idea de la dignidad nos lleva a pensar que somos gente común. La cuestión de que somos gente común nos lleva también a la superación de la identidad, nos lleva a la idea tan linda de lo que dicen en el *Intergaláctico*, lo que dice la Mayor Ana María, que “detrás del pasamontañas estamos ustedes”. Así, la idea de dignidad nos conduce a afirmar nuestra identidad como zapatistas, como indígenas, pero al mismo tiempo esta dignidad va más allá de eso. Estamos pensando a ustedes como nosotros, “estamos ustedes”. Y eso otra vez lo entiendo no sólo como la gente que está en este momento, sino que es algo que le están diciendo a la sociedad. Detrás del pasamontañas estamos ustedes, que detrás de este uniforme está la rebeldía de todos.

La dignidad, finalmente, me parece que también implica cierto concepto del tiempo, porque una cosa que aparece en la bellísima carta del CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena) del 1º de febrero de 1994, cuando empiezan a hablar de dignidad, hablan del reconocimiento o de la vergüenza de haber olvidado las luchas de sus padres y abuelos. Entonces la dignidad es la redención de las luchas del pasado. Nuestra lucha de hoy es la continuación de las luchas de hace 30 años por la liberación de América Latina, de los años sesenta y setenta. Nuestra lucha es la continuación de los bolcheviques de principio de siglo. Entonces hay discontinuidad pero también una continuidad. Me

parece que es muy importante, cuando estamos hablando de nuestra ruptura con las ideas tradicionales de la izquierda de la revolución, pensar que sí estamos rompiendo y criticando las viejas ideas, pero, en realidad, estamos luchando por la redención de las luchas de tanta gente que murió en el intento de lograr una sociedad mejor. Entonces, la idea de dignidad rompe con la idea de la linealidad de la historia. Estamos, como dice Sergio Tischler, pensando en constelaciones, en contacto directo con luchas del pasado, las cuales tomaron otras formas, tenían otras ideas, pero que sí son partes de esta lucha.

La dignidad implica, también, que nuestra lucha no es una lucha momentánea. Es una lucha que tiene un pasado en las luchas de nuestros padres y madres, y abuelas y abuelos; es una lucha, como ellos dicen, que tiene más de 500 años de existencia. Por un lado, la dignidad dice *ya basta*, ya no vamos a aceptar esa humillación. Pero, al mismo tiempo, es una lucha del “caminamos, no corremos porque vamos muy lejos”. Implica un *ya basta*, y al mismo tiempo ubican su lucha en un largo tiempo. Entonces, para reflexionar un poco sobre la situación actual, creo que es muy importante pensar en estos términos, en los términos del *caminamos, no corremos porque vamos muy lejos*.

## **Preguntas, intervenciones y comentarios**

**Pregunta:** *¿Qué implicaría en Sociología esta idea del mandar obedeciendo? ¿Conocen alguna experiencia, o tuvieron alguna experiencia en la universidad que esté pensando esto en los términos que acabas de decir?*

**John Holloway:** Me parece que el *preguntando caminamos* se puede entender como estilo de trabajo científico. Cuando afirmamos algo, en realidad es siempre una pregunta. Es cuestión de aceptar en la ciencia y en la política que estamos haciendo un experimento. Que estamos buscando respuestas. Que no estamos

afirmando certezas. Entonces, la idea de *preguntando caminamos* es la aceptación de la incertidumbre. La incertidumbre del trabajo científico, pero también de la incertidumbre del mundo que estamos estudiando. Implica, también, políticamente, que se tiene que entender como algo anti-sectario. Implica cierta humildad, aceptar que esta política es contradictoria. Siempre estamos buscando, tratando de inventar formas de hacer las cosas.

En mi caso, cuando hablo de la presencia de la vieja política dentro de los movimientos sociales, me refiero a la existencia, en México y en la Argentina, del sectarismo. Se ve cuando se dice, por ejemplo, “nosotros somos más zapatistas que ustedes”. Me parece que el sectarismo, el etiquetar, es la presencia de la vieja política. En cambio, el *preguntando caminamos* implica una política abierta, darse cuenta de que estamos cometiendo errores, incluso haciendo tonterías. Científicamente, es un proceso de tratar de superar tus propias ideas. Socialmente, es superar la separación de sujeto y objeto. Y eso implica otro tipo de ciencia, donde el científico no es sujeto y la sociedad objeto, sino ver al científico como parte de la sociedad-sujeto.

**P:** *Cuando los zapatistas dicen que somos gente común, es decir somos todos y cada uno de nosotros, ¿es esto así, o en verdad no son gente tan común? En realidad son indígenas, tienen una cosmovisión totalmente diferente a la nuestra. Tienen, como en Bolivia, formas de organización comunal, con rotación de cargos. Entonces, ¿no hay una diferencia pensando en, por ejemplo, el movimiento piquetero y sobre todo pensando en el movimiento piquetero autónomo, pues, como decía Bonnet ayer en su intervención, casi el 90% del movimiento piquetero que aún sobrevive está organizado de manera sindical o partidaria y no de manera autónoma? Esto es una auto-pregunta.*

**JH:** La cuestión de gente común es muy difícil. No están diciendo “somos indígenas comunes”. Dicen “somos gente común”. Asimismo, cuando dicen que detrás del pasamontañas

estamos ustedes, sucede lo mismo: no somos indígenas, somos gente común. Esto lo considero un desafío. Es entender al zapatismo como algo que está dentro de todos nosotros. Antonio García de León, un historiador mexicano, comentó en el prólogo a la primera edición de los Comunicados Zapatistas que cuando escuchamos acerca del levantamiento del 1° de enero, sentimos que surgía de nuestras entrañas, desde dentro de nosotros. Así entiendo eso de la gente común. Esta rebeldía zapatista es una rebeldía dentro de todos nosotros.

Obviamente, ellos tienen formas de organización que nosotros no tenemos, formas de organización comunales, práctica de la rotación, como en Bolivia y en Chiapas. Para nosotros, entonces, el problema es cómo reconocer esta rebeldía y cómo expresarla, también cómo articularla para nosotros, que vivimos en la ciudad. Es, en definitiva, la pregunta de cómo hacemos el zapatismo urbano. Cómo podemos entender el zapatismo, y esta idea de otra política, pero en el contexto de la ciudad. Ahí está el desafío de La Otra Campaña: salir de Chiapas para crear una red de rebeldías en todo México. Yo creo que todavía hay problemas relacionados con cómo pensar esta red de rebeldías en el contexto urbano.

**P:** *Pensar una sociedad sin Estado me resulta difícil, por el nivel de complejidad de nuestra sociedad. ¿No se puede pensar en un Estado que gobierne y que regule todo el tiempo?*

**JH:** ¿Pensar en un Estado que obedezca? Me parece que el concepto de *mandar obedeciendo* es bastante ambiguo. Creo que parte de la riqueza del zapatismo es su ambigüedad. Muchos de sus conceptos son ambiguos, en el sentido que contienen una riqueza enorme, y un espacio de discusión enorme. El concepto de mandar obedeciendo se puede entender de diferentes formas. Se puede entender en el sentido sencillo de que dentro de la comunidad escogemos a alguien para hacer ciertas cosas y que esta persona tiene que obedecer al colectivo. Pero no es exactamente la idea de horizontalidad. Es la idea de que en ciertas oca-

siones se necesita alguna forma de liderazgo, pero este liderazgo tiene que estar bajo el mando colectivo. Horizontalidad es un concepto que se ha enfatizado en especial en la Argentina, que no es exactamente el mismo que *mandar obedeciendo*. Es algo sobre lo que es necesario pensar.

Lo mismo con el Estado. Ahí también hay cierta ambigüedad, porque también uno podría decir, “vamos a elegir al presidente, y lo importante es que el presidente nos obedezca”. Y en los primeros años del levantamiento zapatista aceptaron contactos con el Estado, por ejemplo, el Diálogo de San Cristóbal, el Diálogo de San Andrés, la Marcha a la Ciudad de México y la participación en el Congreso. Había una postura de no entrar en el Estado, pero sí de aceptar un contacto con el Estado. Obviamente cada vez terminó en el fracaso, porque simplemente el Estado mexicano sí fue a los diálogos pero nunca los implementó. Lo que dice la Sexta Declaración es que dentro del Estado no hay ningún espacio. Ya entendimos que *no*. Ya hicimos la experiencia, y ya no tiene sentido pensar en un contacto con el Estado. Vamos a construir el mundo que queremos, nos olvidamos del Estado.

Entonces, creo que tal vez en los primeros años se pensó que la existencia del Estado podía reconciliarse con la idea del *mandar obedeciendo*, que uno podría pensar en un Estado que obedezca. Pero creo que tanto la experiencia como la reflexión teórica nos muestran que no es posible, porque el Estado es una forma de organización que nos excluye. Es una forma de organización jerárquica y simplemente no tiene sentido pensar que el Estado nos va a obedecer. Porque el Estado es una forma de organización que se ha desarrollado a través de los siglos con el propósito de excluir a la gente de la auto-determinación de su propio hacer. Ahora, otra forma de organización ya no sería Estado, tendría que ser consejista o comunal. El Estado es una forma de relaciones sociales específica, una forma jerárquica, integrada al conjunto de las relaciones sociales capitalistas. Eso quiere decir que no hay posibilidad de un Estado que mande obedeciendo.

**Intervención:** *Quería plantear que me hace un poco de ruido las cuestiones de la dignidad y de la gente común que aparecieron aquí. Por ejemplo, pensarlos en la Argentina a fines de los noventa, en los movimientos de desocupados. La dignidad se planteaba en las luchas, cuando se salía a las rutas. Pero la dignidad también estaba en las conquistas materiales que mejoraran nuestra vida. Pienso en el contexto actual argentino, que sigue siendo de precarización del trabajo, de indigencia; la rebeldía es digna, pero en la medida en que no logremos romper con esas cuestiones de indigencia, de precariedad, todo se torna más difícil.*

*Los zapatistas son gente común, pero que están organizados en un ejército, forman parte de un movimiento que tiene otra realidad que el resto de México. Entonces, creo que esta capacidad de pensar la relación de la militancia con la sociedad en términos dialógicos, o con las bases sociales en las cuales se interviene, se produce porque el zapatismo surgió de un núcleo que dialogaba con esa base social. Creo que, en general, los procesos de organización popular en América se dan de esa manera. Hay un diálogo de un sector de la militancia y otro sector de la sociedad, para remarcar lo de la gente común.*

*Entonces, ¿cómo pensar la autonomía urbana, cómo hacerlo en las realidades de las ciudades, trabajando seis días a la semana, ocho o diez horas por día, flexibilizados, con los medios de transporte que tenemos, con la locura que implican las grandes ciudades? Eso me lleva a preguntar acerca de La Otra Campaña, cómo se está desarrollando, qué perspectivas tiene.*

*Por último, para cerrar, las referencias que tenemos aquí son muy grandes, los Sin Tierra [MST de Brasil], los Zapatistas. Para la militancia argentina han sido muy importantes. Pero también, como decía Mariátegui, son referencias que las tomamos con creación heroica. Porque uno de los grandes riesgos, sobre todo en la Argentina, que es muy común, es la repetición de un nuevo dogma: ya no es el leninismo, ahora es el dogma autonomista. Queremos ser los zapatistas, hablamos como los zapatistas, pero ni*



*hablamos en un lenguaje propio, ni somos los zapatistas. Creo que hay que apelar a la creación de los colectivos, desde los lugares en donde damos la pelea. Insistir en esa cuestión de la autonomía urbana me parece que puede servirnos mucho para compartir esa experiencia.*

**JH:** Estoy de acuerdo con mucho de lo que dices respecto a los problemas. Ellos dicen escuchar en lugar de hablar. En realidad no es así. Es una cuestión de escuchar-hablar. Creo que reconocer la dignidad de alguien quiere decir que tú no sólo escuchas sino que también metes tu parte. Es, exactamente, el movimiento de una política de monólogo a una política de diálogo. Con eso estoy muy de acuerdo.

Acerca de lo que dices de la repetición como dogma, creo que es un poco lo que está pasando. De allí surge una preocupación. De alguna manera sucede en La Otra Campaña, donde hay un proceso de conversión de esta política en un nuevo dogma. Creo que implica pensar y repensar esto, tal como hay que ir pensando y repensando todo el tiempo qué es lo que implica la lucha, la dignidad, la búsqueda de otras formas de cambiar el mundo. No hay recetas. El zapatismo no da un modelo ni quiere serlo. Nos toca a nosotros pensar y repensar todo el tiempo. Ahí hay un peligro enorme de la vieja política dentro de la otra política, y no podemos dejar esa cuestión de lado.

Ahora, pensando sobre la dignidad. La dignidad incluye la cuestión material, también estoy de acuerdo contigo. Entonces, también hay que pensar en términos de la contradicción central, que en el capitalismo para tener acceso a los recursos materiales nos tenemos que humillar, en el sentido de vender nuestra fuerza de trabajo. No es cuestión de que tengamos que vivir en una pobreza terrible, que tengamos que morir de hambre. Claro que sí necesitamos acceso a los recursos para vivir, pero al mismo tiempo eso significa la negación de la dignidad, y debemos ver cómo manejamos eso. Eso tiene que ver con la autonomía en la ciudad. Porque, finalmente, los zapatistas son campesinos. Es

un movimiento campesino. Ellos tienen acceso a la tierra, y saben cómo cultivarla. Eso implica una vida muy pobre, pero sí tienen ciertos recursos para sobrevivir sin tener que vender su fuerza de trabajo. También tienen comunidades fuertes con todo lo malo y todo lo bueno que eso implica, pero que significan un apoyo muy fuerte en términos materiales. Nosotros en las ciudades no tenemos eso, no tenemos tierra y mismo si tuviéramos los terrenos no sabríamos qué hacer con ellos. Entonces, ahí el problema con la autonomía o las grietas en las ciudades no es el mismo que en el campo.

Por otro lado, tú dices que la experiencia mexicana es muy importante, y sin embargo es hacia la Argentina adonde nosotros miramos. Porque son ustedes los que tienen la experiencia del movimiento urbano. Por ejemplo, en el grupo zapatista principal de Puebla hay toda una discusión de cómo pensar la actividad zapatista. Porque una cosa que ha pasado en México, yo creo que más que aquí, es que en muchos de los grupos la actividad principal ha sido la solidaridad. La solidaridad con las luchas en Chiapas y la solidaridad con el movimiento en Oaxaca. Pero ahora con la represión en Oaxaca y con la situación difícil en Chiapas, los grupos están en la pregunta de qué somos, qué hacemos más allá de la solidaridad. Entonces la pregunta es cómo pensar o desarrollar una dinámica propia. En Puebla ahí está la pregunta. En la Argentina hay más experiencia sobre esto, así también como de los problemas que esto trae. Estoy totalmente de acuerdo contigo. Cómo pensarnos nosotros, que no somos campesinos. En este contexto, en la ciudad más que en el campo, esta autonomía es contradictoria. Por eso pensar la autonomía es al mismo tiempo pensar las contradicciones de la autonomía. Sea lo que hagamos será contradictorio por el hecho de estar en una sociedad capitalista. Entonces, aparece el tema de cómo manejamos estas contradicciones. Y cómo entender nuestras propias contradicciones.

# Zapatismo, reflexión teórica y subjetividades emergentes: revisitando el Seminario

## **A 14 años de la insurrección (neo)zapatista: las seis declaraciones**

**Fernando Matamoros:** El zapatismo del siglo XXI no puede ser pensado solamente en los catorce años de su existencia en los espacios públicos autorizados. Como constelaciones, es una acumulación de experiencias de quinientos años de resistencia y rebelión, y de por lo menos veinte años (1974, Congreso Indígena) antes de la insurrección del 1° de enero de 1994. Aunque el zapatismo se construye localmente (Chiapas), tampoco se puede clasificar como un objeto en los márgenes y discontinuidades de lo instituido, sin continuidad del pasado, pues estaba mediado por los sujetos de la lucha de clases, los discursos, estrategias y técnicas gubernamentales nacionales e internacionales para la expansión del capital. En este sentido, el zapatismo, en tanto que movimiento indígena, es contradicción, pero también es antagonismo. Se nutre dialógicamente de un discurso simbólico de representaciones nacionales y populares de identidad (cuestiones nacionales, banderas, indígenas, cosmovisiones, tradiciones, usos y costumbres, etc.), de constelaciones mediadas por las lógicas capitalistas. Podemos circunscribirlas en los procesos de resistencia y rebeldía a la *Conquista* que denominó, desde el Occidente, *América*, pero también del discurso del neoliberalismo de treinta años que afectaron a las comunidades indígenas: los cambios de perspectivas en las lógicas paradigmáticas de organización política y militar de los estados nacionales que eran obstáculos a las lógicas de expansión del capital y del nuevo Estado neoliberal.

Creo que hay que hacer ese recordatorio importante para entender el zapatismo, así como el desarrollo posterior de esos catorce años. Debemos también comprender las Seis Declaraciones de la Selva Lacandona –yo he expresado constantemente que en la Sexta ya se está abriendo una séptima declaración–. Es decir que las declaraciones son también un constante salir de su territorio reivindicado, entrar al rodeo de la lucha política nacional y popular, regresar a reforzar sus dignidades, ir y venir, regreso y actualización de experiencias, de las experiencias autonómicas marginadas, pero rodeadas o mediadas por las presiones del capital, del trabajo abstracto que expropia sus tierras, subsume las formas de organización, de trabajo, de comunicación y de organización de la palabra.

Claro, se podría plantear que esta es una experiencia muy local o muy particular. Es cierto que son formas espaciales concretas ligadas a experiencias de luchas particulares. Sin embargo, si nosotros analizamos al conjunto del ejército zapatista, distinguiremos en su interior varias experiencias de comunicación y lucha de imágenes dialécticas inscritas en las representaciones de las palabras: las comunidades indígenas y sus contradicciones como autonomías, las teologías indias y negras en relación a las de la liberación y la Iglesia, las guerrillas con sus particularidades y diversidades en la lucha. Comprenderemos que esas experiencias se constituían en relación con las significaciones sociales de las palabras que expresaban las contradicciones y antagonismos sociales del momento. Walter Benjamin hubiera dicho que, como el *médium*, la palabra es el puente de la experiencia guerrillera de los setenta y ochenta, del Frente de Liberación Nacional (FLN), con toda una serie de corrientes y visiones comunistas, guevaristas, trotskistas, etcétera. En ese proceso de diálogo de las experiencias diversas, interiores y exteriores, existen componentes diacrónicos de estas luchas. Son cronologías diversas, constelaciones que se sincronizan en redes de comunicación y organización como perspectiva histórica. Desde el interior, pero también

desde el exterior, que mediatizan las posibilidades, se empiezan a configurar o constituir relaciones, puentes, discusiones, debates, entre estas organizaciones: la perspectiva del EZLN es la experiencia de indígenas que no estaban únicamente encerrados en la zona de Chiapas, sino que salían, eran partícipes de experiencias anteriores, cronologías de migración hacia el exterior de las ciudades mexicanas, incluyendo el extranjero. Los actores regresaban con nuevas experiencias críticas que iban configurando nuevas formas de relaciones en el interior de las comunidades indígenas.

Entre esa experiencia del FLN y las comunidades indígenas aparecen una serie de constelaciones que, para las experiencias de la guerrilla de los años setenta, fue de la derrota, una historia de los vencidos. Pero al mismo tiempo, dialécticamente, existía en el interior la experiencia de resistencia de las tradiciones en las comunidades indígenas, completamente aisladas, estigmatizadas, identificadas y catalogadas con las definiciones antropológicas y sociológicas de *atraso*, *barbarie*, y hasta creencias del pasado encerradas en el presente como supersticiones y brujerías diversas.

Asimismo, como construcción simbólica y política del acontecimiento de 1994, para ir más allá de su propia práctica, hay otra experiencia de por lo menos treinta años de relaciones sociales en Chiapas, una serie de vivencias latinoamericanas, reflexiones alrededor de las teologías de la liberación que, de alguna manera, rebasaban esa experiencia y construían las Comunidades Católicas de Base (CCB), hoy conocidas como Cristianos por la Liberación, como plantea Michael Löwy; se trataba de un vasto movimiento de redes sociales configurando espacios críticos a la Iglesia y al Estado como poder y dominación. Allí, en esos lugares de discusión y debates basados en textos bíblicos y proféticos de liberación, había algunos de los dirigentes actuales del Ejército Zapatista (EZ), eran parte de las discusiones teóricas acerca de las resistencias y rebeldías en la práctica cotidiana. En

el EZ las experiencias comunitarias se fueron configurando con las constelaciones de un pasado inmediato (dictaduras militares ligadas a los paradigmas de la democracia capitalista), a la vez que con constelaciones lejanas (colonización, expansión del capital e instituciones, llenas de contradicciones y antagonismos, expresados en los usos y costumbres como “artes de resistencia”, diría James Scott). Dentro de este proceso histórico, para ellos la dignidad era la expresión de quinientos años de aplastamiento, de negación, de expoliación, de explotación, pero igualmente de resistencias y luchas por la liberación. Esas experiencias fueron constituyendo puentes dialógicos, de discusión y debate, que se fueron consolidando y dando una perspectiva a esto que llamamos como objeto conceptual EZLN y sus sujetos, compuestos por un sinnúmero de grupos indígenas.

Estas contradicciones, ligadas a los antagonismos del capital, se observan al interior del EZ, pero, asimismo, al exterior en lo que sucede en 1994. Creo que hay conceptos y categorizaciones que de alguna manera se están configurando, pero críticamente, los cuales cuestionan los términos de los mismos discursos y perspectivas de la revolución, inscritas en las mismas instituciones. Podemos destacar los procesos de conversión de subjetividades en los sujetos emergentes. Suelo hablar de las conversiones políticas (y también religiosas) para destacar cómo las palabras contienen relaciones sociales y lucha de clases. Desde la aparición del EZLN, el discurso ha implicado relaciones y luchas sociales en la Primera Declaración de la Selva Lacandona: es una lucha contra la definición, contra el encerramiento, contra el encarcelamiento conceptual. En otras palabras, hay una lucha contra la escisión objeto-sujeto. Como lo mencioné, en la experiencia del EZLN hay redes de palabras implicadas como experiencias de luchas diversas, es una búsqueda o guerra de símbolos construyendo un mensaje, que podríamos llamar nacional-popular, ir a los puntos nodales de la historia, a la constelación de los vencidos: todos somos Marcos, todos somos indios, todos

somos mexicanos, pero somos algo más, somos la humanidad en lucha contra el neoliberalismo. Así, en 1994 se intentó definir al zapatismo desde diversas miradas, interpretaciones de lo *Mismo* conocido en las derrotas y victorias simbólicas del capital. Están, pues, dentro, pero al mismo tiempo fuera de las dinámicas de la democracia e instituciones que administran estas verdades. En 1994, podemos constatar que, desde el poder, algunos afirmaban que el EZLN era una expresión del pasado derrotado, que se trataba de una nueva guerrilla mesiánica, de locos y suicidas, que no iba a pasar nada; eran comentarios que se basaban en diversas experiencias de derrota: El Salvador, en las negociaciones por la paz en Guatemala, con Cuba, completamente “ahogada” por el bloqueo norteamericano y de la Unión Europea. Esto, incluso, lo manifestó el Subcomandante Marcos en alguna de sus entrevistas, planteó que los diálogos, los puentes de comunicación con otras experiencias militares de guerrillas estaban prácticamente rotos. ¿Cómo iba a negociar relaciones con el exterior del FLN, reforzar relaciones de solidaridad con una rebelión en México, cuando muchas organizaciones, debilitadas, estaban negociando relaciones comerciales y de paz dentro de El Salvador, de Guatemala, etcétera?

En ese sentido, las miradas hacia el EZ eran diversificadas y contradictorias, no podían ser homogéneas. Había una mirada por parte del gobierno y de ciertos intelectuales “orgánicos”. Se les miraba como vestigios del pasado en evolución, que no tenían ningún sentido, no tenían ninguna posibilidad frente al desarrollo de la democracia, frente a “la libertad neoliberal” y los posmodernismos que escuchamos cotidianamente. Estas miradas, de alguna manera, eran y son parte de la conceptualización, categorización, identificación, clasificación, así como una cierta homogeneización de las lógicas de explotación del capital, pero también una lucha simbólica contra la expropiación de la democracia, la justicia y la libertad por un discurso neoliberal, una disputa contra la escisión objeto-sujeto.

Creo que, entonces, esto nos puede llevar a pensar que había al interior del zapatismo una condensación interminable de continuidades y discontinuidades inmersas en la conversión política de las guerrillas tradicionales, pero también de los indigenismos habituales. El zapatismo se consolidaba como sujeto con perspectivas históricas, dentro del ajedrez político nacional e internacional, a partir de preguntas, no de respuestas afirmativas o afirmaciones que implicaban una definición cerrada. Se fue construyendo justamente en ese diálogo, en esa experiencia dialógica con las comunidades indígenas y con algunos cristianos de la liberación. En ese sentido, podríamos decir que la constelación que se fue armando al interior del EZLN implicó una organización constelando lo que a la postre se llamaría Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), lo más cercano a La Otra Campaña, una experiencia de diálogo, de comunicación, de preguntas, del *preguntando caminamos*. Esto se va a expresar en el vaivén, salir y entrar, regresar y actualizar las prácticas, confrontando otras experiencias y otras posibilidades. Así, por ejemplo, la Primera Declaración de la Selva era un grito de guerra al gobierno mexicano, al ejército; pero, al mismo tiempo, se constituía una cadena de relaciones con el mundo exterior que implicaron la solidaridad con *nuestra* humanidad, la naturaleza. El eco que había generado el zapatismo y el movimiento indígena en Chiapas no podía quedarse encerrado.

La gran movilización nacional e internacional cambió la dinámica zapatista, dio al movimiento otras palabras, otros discursos, otras afirmaciones que la propia declaración de guerra situada solamente en el espacio de Chiapas. Comenzó un diálogo con el exterior de la Selva, con las palabras como teoría y experiencias como prácticas que los habían configurado. Es decir, con la acumulación de experiencias, comenzaron a caminar otra vez con preguntas y miedos a la represión, comenzó un nuevo proceso de reconfiguración y conversión en relación con las experiencias exteriores. Y ahí, nos guste o no, hay una relación con lo



estatal inscrito en nuestra subjetividad, una discusión y un enfrentamiento con el “Partido de Estado”, el PRI (Partido Revolucionario Institucional) y su sistema. El Estado que está de alguna manera mediando los límites, pero también las propias posibilidades del zapatismo. ¿Qué quiero decir con esto? Que la Primera Declaración abre la Segunda Declaración en 1994. Unos meses después del levantamiento, con esas palabras se hace una convocatoria a la Convención Nacional Democrática (CND), un llamado a otras experiencias para discutir las luchas contra el Estado y su Partido. Fueron convocados todos y todas (intelectuales, asociaciones, grupos de jóvenes y viejos, incluyendo sindicatos y partidos) al diálogo, a la discusión en el centro de la zona del conflicto zapatista. Se buscaba ampliar, con la solidaridad de muchas otras izquierdas, las bases zapatistas, construirse, pensarse, cuestionarse, dialogar y debatir otras posibilidades de acción contra el Estado. Es decir, así como Marcos y el FLN dialogaban con las comunidades indígenas, y estas últimas con otros cristianos, en ese momento de la Segunda Declaración hay un reverso dialéctico, un repensarse nuevamente, al mismo tiempo que un volver a preguntar al exterior para dónde caminar. El proceso de pensarse y preguntarse en Chiapas la organización y la lucha daba un paso hacia el exterior. La Segunda Declaración contenía no solamente las palabras indígenas, sino también las luchas del exterior, procesos de diálogo y apertura para derrotar al PRI y la *democradura socialista* mexicana –hay que recordar que la democracia del PRI era importante en las reuniones de la Internacional Socialista–. Por fuera, el PRI era una experiencia democrática, socialista, pero al interior era una experiencia de dominación, de explotación y de muerte, de tal manera que resultaría muy largo exponer la lista negra del horror, dolor y sufrimiento de revolucionarios marxistas y anarquistas.

En este contexto, es interesante analizar las seis Declaraciones en su conjunto, porque justamente me parece que tienen que ver con un repensar lo local, es decir la experiencia autonómica

en relación a los peligros mismos del interior relacionados con el exterior: pensar cuáles son los límites de la autonomía, a los cuales se enfrentan cotidianamente los nuevos actores y sujetos paradigmáticos de Organizaciones No Gubernamentales (ONG), y otro tipo de organizaciones sociales. La Segunda Declaración puede ser síntoma de este mecanismo, enriquecer de relaciones sociales las palabras, vaciadas por los discursos neoliberales del *fin de la historia*. Desde mi punto de vista, la lucha contra la definición (razón de su aislamiento) es uno de los aportes del zapatismo al no sectarismo, aunque en muchas ocasiones esos actores y sus direcciones políticas y militares vivan con la contradicción implicada en la censura del que molesta en las reuniones. Sin embargo, mismo con las contradicciones, sobresale la búsqueda constante de un diálogo, de discusiones, debate, cuestionamiento, en la cual, desde luego, mueven el “tapete” a ciertas experiencias y prácticas políticas en el México contemporáneo, pero también al exterior. No quiero decir que no existan inducciones sectarias en las afirmaciones zapatistas (no pueden ser homogéneos), pero me parece que, constantemente, la palabra zapatista e indígena está cuestionando las relaciones sociales y políticas de clase, buscando romper las únicas posibilidades de luchas institucionales establecidas. Por lo que hemos visto y sentido, las miradas y palabras indígenas son parte de la memoria como resistencia y conflictos. Dentro de las lógicas institucionales, los sueños e imaginarios indígenas pueden ser irreales. No son conceptuales, ya que no existen en las Ciencias Políticas autorizadas. Sin embargo, están potenciando un más allá que lo establecido en el interior como identidades oprimidas, pero en relación con el exterior que les clasifica como *inditos, tontos y atrasados...* Además, y sobre todo, porque en los cuentos y leyendas indias se concentra lo que Michel de Certeau llamó historia de las palabras en resistencia: “marcadas ellas mismas por crueles represiones que están grabadas en el cuerpo indio”.

En este sentido, podemos decir que la Tercera Declaración en 1995 es el resultado de relaciones y discusiones al interior y a la vez con la sociedad exterior, es otro intento de apertura, ir más allá de las identidades estratégicas de las comunidades indígenas y teologías indias en Chiapas. El documento es un llamado para construir un amplio movimiento nacional de lucha contra el *fraude* y por la *democratización* de la vida nacional. Nos guste o no, es un combate institucional, pero más allá de lo establecido, pues la Declaración afirma que lucharán junto a otras fuerzas y por todos los medios por una nueva constituyente, una nueva Constitución. El resultado de este nuevo proceso se llamó Movimiento para la Liberación Nacional (MLN). “Llamamos a la CND y al ciudadano Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano (candidato del Partido de la Revolución Democrática –PRD–) a encabezar el MLN, como frente amplio de oposición”. Constatamos que es una lógica de frente popular y nacional, un frente que incluía a la CND y a todas las fuerzas que permitieran dar un salto hacia el exterior, una forma de romper con el aislamiento ocasionado por el estrangulamiento militar de la *guerra de baja intensidad*; lógica de exterminio, por no decir *genocidio* continuo, marcado en los cuerpos indios (sobrevivientes legendarios de la historia indígena colonial o neocolonial), organizado por el gobierno mexicano y las reglas impuestas del modelo neoliberal. Éstas como lógicas del Tratado de Libre Comercio (TLC), del Plan Puebla-Panamá, el Plan México o Plan Mérida (equivalente al Plan Colombia) que enfrentan no solamente al narcotráfico, sino, y sobre todo, las organizaciones guerrilleras, incluido el EZLN.

Un aspecto a resaltar es que como parte de la crisis creada por el eco del EZLN, observamos que el Ejército Popular Revolucionario (EPR) ha tenido escisiones, como la sucedida en 1998 cuando surge el Ejército Revolucionario Popular Insurgente (ERPI), que reivindica también la vía pacífica como posibilidad, todo depende de los detentadores del poder, según Jacobo Silva

Nogales, comandante preso de esta organización (por cierto organización adherente a la Otra Campaña).<sup>2</sup>

Antes de introducirme en la Sexta Declaración, quiero hacer un paréntesis para decir que la Cuarta Declaración incluía la configuración del FZLN, se planteaba un diálogo desde abajo, por medio de una votación en la cual participaron 1.300.000 personas en el mundo, con los límites de la democracia participativa y horizontal (pocos medios de comunicación, únicamente voluntades diversas). Era una experiencia inaudita, intentaron potencializar las lógicas de la organización local, indígena comunitaria, con el mundo exterior. El resultado fue un éxito, el voto popular ordenaba la construcción de una nueva organización, una estructura no politizada y burocrática en el sentido tradicional, sino una política, la cual generaría puentes políticos, articulaciones de las diferentes luchas en espacios y localidades distintas. Como consecuencia de esta iniciativa, miles de los participantes en la CND pensaban y hacían *política* en la vida nacional. Junto a esto se inicia la creación de otras redes de comunicación y lucha desde lo local, nacional e internacional, un tejido de diversos sueños altermundialistas que enfrentan las lógicas de guerra: llamaron a organizar el Primer Encuentro Intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo en 1996. El evento se realizó en la comunidad de Oventic en Chiapas con la participación de miles de activistas internacionales de diversas corrientes políticas (miembros de partidos políticos, ONG e intelectuales).

2 Para Marcos, la historia desde abajo no debe olvidar a nadie de las luchas sociales, políticas y militares, pues éstas tienen que ver con la constelación: “Cuando hagamos este trabajo no miremos hacia el futuro, o sí, pero hagámoslo al revés: mirando hacia nuestro pasado, hacia nuestros muertos. Si sólo vemos hacia el frente, vienen las coartadas, el realismo, ‘hay que ser maduros, prudentes’, ‘hay que pensar en lo que puede pasar’, ‘no hagamos esto’, ‘no hagamos lo otro’, ‘cuidado’”. En <http://www.proceso.com.mx>

La Quinta Declaración de la Selva Lacandona en julio de 1998 fue un regreso a Chiapas, una necesidad de reforzar los espacios políticos en lo local, sin dejar de ser partícipes en la agenda nacional. Reforzaban sus lazos interiores, subrayados en otro contexto (lo indígena guatemalteco) por Jesús García Ruiz como *etno-resistencias* dentro de lo local, pero entrelazadas en la *etno-estrategia* hacia el exterior. De esta manera evitaban su desaparición o suicidio al que eran empujados por el régimen político y la *guerra de baja intensidad*. Para no morir en las condenas del sistema y las instituciones, su estrategia política daba cita con el pasado, luchaban por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios y el fin de la guerra de exterminio. La Quinta Declaración es una búsqueda de oxígeno ante la guerra sucia de los gobiernos mexicanos y de los Estados Unidos de América. Rompían el hielo del silencio y de la muerte en la Selva de Chiapas, exigían el reconocimiento de los derechos indígenas a hacer política (Acuerdos de San Andrés Larráinzar), extenderla fuera de Chiapas, continuar trabajando desde lo local hacia lo regional y nacional.

Entonces, qué podemos decir de la Sexta Declaración. Me gustaría hacer una digresión y citar a Bukowsky: "Si te emborrachas solo en tu casa, los ayudas a suicidarte, o te suicidan ellos". Para mí, esta referencia es una reflexión contra la fragmentación, el encierro entre cuatro paredes o en un espacio sitiado o cercado por la lógica de militarización que te empuja al suicidio o al enfrentamiento del Estado y la lógica de exterminación. Me parece que esta es la preocupación acumulada de los zapatistas y de cualquier otro movimiento de resistencia. Es la idea del animal que se esconde, regresa a su madriguera, esperando mejores momentos para la salida (esto ha sucedido en varias ocasiones, los tiempos de la horizontalidad no son los mismos que los de la verticalidad). En este sentido, la Sexta es otra salida más de la Selva, una acumulación de experiencias en la guerra y relaciones con el mundo exterior, también agredido por la lógica del

capital. Desde mi punto de vista no era posible quedarse encerrado en la propia experiencia de la soledad autonómica de los Caracoles, de las Juntas de Buen Gobierno, autónomos, acorralados, sin subsidios ni condiciones óptimas para sobrevivir frente a las agresiones neoliberales. En ella se puede ver ese proceso de encerramiento de la *guerra de baja intensidad*, la *guerra sucia* que de alguna manera limita las potencias del *hacer*. Por esto hay que salir nuevamente, salir y dialogar con otras experiencias, no quedarse en el suicidio, es volver a construir junto a la palabra posibilidades con el exterior.

En lo que concierne al contenido de la Sexta Declaración, a varios les preocupó por qué se refiere a Cuba y no a Castro; hablaba de Venezuela y no de Chávez; hablaba de Bolivia y no de Evo Morales. Es decir que hablaba justamente de todas estas experiencias latinoamericanas que de alguna manera están participando, o están cuestionando, o están creyendo o no creyendo en las experiencias de transformación, más allá de los espacios institucionales. Creo que la Sexta Declaración y La Otra Campaña significaron volver a rearticular en un “salto del tigre” la lucha de clases del presente con las constelaciones del pasado que, en cierta forma, se estaban agotando en las experiencias autonómicas, incluyendo las de Chiapas. Era buscar ciertos puentes, ciertas alternativas, un diálogo sincrónico a la vez que diacrónico.

## La lucha de clases como constelación

**Sergio Tischler:** Tengo varios puntos que no voy a poder desarrollar aquí, solamente voy a hacer referencia a algunos de ellos. El primer punto es que el zapatismo es o representa una nueva constelación de la lucha de clases, pero la característica no es que sea una constelación nueva de la lucha de clases, sino que piensa la misma lucha de clases en término de constelación, es decir, en términos de un sujeto antisistémico. Creo que esta es una de

las cuestiones más importantes del zapatismo. Solamente señalo dos ejes. Me parece que el zapatismo es la confluencia entre una historia política, revolucionaria, particularmente ligada a las experiencias de los años sesenta de la lucha guerrillera en México y América Latina, de la cual se saca una lección de características instrumentales en cuanto a la organización. Pero al mismo tiempo, el acercamiento de la organización matriz del zapatismo en los Altos de Chipas va a producir algo sumamente interesante, que es la confluencia de la experiencia centenaria, de cientos de años de resistencia de las comunidades indígenas, y genera un choque de lenguajes. No se puede interpretar el zapatismo sin este conflicto, sin esta contradicción, es decir, no se puede pensar al zapatismo en términos lineales. No. Fue la lucha y las contradicciones que esta misma lucha genera.

Aquí hay una diferencia interesante con la guerrilla guatemalteca, por ejemplo. Me parece (y esto hay que estudiarlo con mayor detenimiento) que uno de los rasgos de la relación entre lo indígena y las organizaciones político-militares fue la subordinación de las organizaciones indígenas a la lógica de la guerra. Y esta lógica de la guerra no era el lenguaje ni la tradición de la resistencia indígena. En el fondo, fue una gran imposición. La lógica de un tiempo lineal militar, frente a la lógica discontinua de la comunidad indígena. Pero esto no se entendía en aquel momento. Los guerrilleros de los años sesenta descubrieron la cuestión indígena en Guatemala, en un país donde más del cincuenta por ciento de la población es indígena. El descubrimiento del mundo rural por parte de la lucha de clases mestizo-urbana en aquellos años se produce como una cuestión más o menos exótica, junto a la idea de que allí existe una especie de sujeto puro, pero esa idea o sentimiento del supuesto sujeto puro no era más que una proyección del sujeto urbano. El segundo ciclo guerrillero establece una relación más concreta con el indígena, y es esa experiencia la que permite plantear la cuestión indígena como parte fundamental de la lucha revolucionaria

guatemalteca. Sin embargo, prevaleció la forma vertical de integración de las luchas indígenas al proceso revolucionario, concebido fundamentalmente como una lógica de guerra dirigida desde un centro de poder alternativo. Y esta proyección plantea un proceso de homogeneización de la lucha revolucionaria del campesinado indígena.

Pasemos al asunto del zapatismo. ¿Qué ocurrió aquí? Pero antes de entrar en esto, quisiera decir que lo que estoy diciendo y lo que viene es una interpretación personal sobre el zapatismo, y que ciertos conceptos que aquí se expresan, como el de síntesis y totalidad, por ejemplo, no son los usados por los zapatistas, pero creo que guardan una relación íntima con él. Como digo, es una interpretación. Volviendo al tema, creo que lo que ocurrió fue una especie de bajo desarrollo de los emplazamientos militares del EZLN en relación a la fuerza del indígena, de tal manera que la trama cultural indígena era tan poderosa que rompió la trama instrumental de la noción de sujeto en la revolución. Y entonces, simplemente, no podías organizar nada si pensabas en la homogeneidad. ¿Cómo haces, entonces, para producir una organización político-militar que tiene una noción más homogénea de la organización? ¡Qué problema! No puedes homogeneizar y entonces qué haces: dialogas. No fue Marcos el que descubrió el diálogo. La idea romántica de que fueron ellos (los guerrilleros) los descubridores de algo así como un espíritu universal que estaba escondido en la Selva Lacandona me gusta, pero es un mito. Fue la misma lucha, la misma tensión, la misma resistencia de la comunidad indígena a la homogeneización la que permitió el despliegue de una cuestión nueva, que no es precisamente una síntesis, sino que implica algo así como una organización anti-sintética, que no quiere producir una nueva síntesis, porque la síntesis se produce bajo el predominio del concepto de la homogeneidad. Lo que vemos aquí es que en el fondo hay una suerte de camino inverso: no es a partir de la totalidad como figura de poder y de síntesis que se piensa el sujeto revolucionario, sino a



partir de la crisis de la totalidad como expresión de relaciones de dominio y explotación. En otras palabras, es en la fisura donde se genera el zapatismo. El zapatismo está instalado en la fisura, la cual se puede leer como crisis de la totalidad de la dominación desde donde se proyecta la figura de sujeto revolucionario, y, por lo tanto, la producción de subjetividad revolucionaria es a partir de allí. Esa es su fuerza y al mismo tiempo su debilidad. Este es un punto importante.

Pero no hay que confundir la política zapatista con el discurso posmoderno. El zapatismo no argumenta en el sentido de que la totalidad sea meramente una forma discursiva e ideológica; por el contrario, la totalidad es el sistema capitalista de explotación y dominación. Por lo tanto, la lucha es contra ese sistema, pero agrega que esa lucha para que sea revolucionaria tiene que plantearse en términos de disolución de las formas de dominación y hegemonía, y que el movimiento revolucionario es una forma de ese proceso. Que la revolución no puede ser la creación de nuevas formas de dominación y de hegemonía que reemplacen a las formas actuales, y que, por tanto, la revolución no debe ser pensada en términos del surgimiento de una nueva síntesis de poder y dominación. El horizonte es la emancipación de los seres humanos a partir del despliegue de la lucha anticapitalista a partir de las propias prácticas emancipatorias y la elaboración de la forma autónoma como condición del proceso mismo. Hasta cierto punto, es en esa perspectiva que hablamos de lucha de clases como constelación en contraposición al concepto clásico leninista de lucha de clases como síntesis. Pero quiero subrayar que esta ruptura con el canon clásico no es un rechazo en bloque o negación mecánica y externa, sino es una crítica que retiene de la forma clásica el aspecto de la necesidad de la organización revolucionaria y la idea de totalidad en la forma de su crisis. Es una negación que implica la despositivización de la organización revolucionaria y de la totalidad, es decir, que en el zapatismo existe una idea de la lucha de clases antiidentitaria.

## Ruptura de la temporalidad homogénea

Otro punto importante, me parece, es la cuestión de la temporalidad. Esta cuestión de la fisura habla de cómo una temporalidad diferente a la temporalidad homogénea se abre paso como parte de la idea de sujeto revolucionario. Esto es algo nuevo en la historia del movimiento revolucionario. Ha habido experiencias autogestionarias, pero la dimensión anti-sintética, anti-homogénea, donde la temporalidad no homogénea se introduce dentro de la temporalidad homogénea para hacer crisis de esta última y producir así una nueva subjetividad, es nueva, constituye una revolución conceptual. Porque, ¿qué es el aquí y ahora? El tiempo aquí y ahora como ruptura de la temporalidad homogénea es el tiempo desde el cual se produce el pensamiento del zapatismo. El zapatismo despliega una dialéctica antisintética, lo cual implica una relación tensa entre la forma instrumental de la organización del EZLN y el aquí y ahora de la organización horizontal de los de abajo. Esto es una dialéctica entre temporalidad homogénea y temporalidad antihomogénea, donde el horizonte es el despliegue de una constelación revolucionaria donde lo heterogéneo de las luchas forma un campo común no dominado por la temporalidad de la hegemonía y del dominio. Es una dialéctica que retiene el momento instrumental de la lucha pero no hace de ese momento el centro y el objetivo de la misma. Por eso, para ellos la organización revolucionaria específica (el EZLN) no tiene como sentido su consolidación en la forma de poder, sino su disolución en la medida de que ya no sea necesaria, y para eso la misma organización tiene que crear las condiciones de su superación. En ese sentido, lo político es visto como el proceso de negación de las categorías en tanto categorías de poder, como proceso de superación de la dominación y de la subalternidad. Al contrario del canon clásico que piensa lo político únicamente en términos de categorías de poder y, por lo tanto, de construcción de nuevas subalternidades. Se podría decir que los zapatistas de

alguna manera plantean algo así como “bueno, sí, nosotros somos una organización que está destinada a desaparecer en tanto organización vertical y fuertemente instrumental”. Pero eso no es pensado en términos de etapas sino de la dialéctica entre temporalidades diferentes que hemos expuesto, donde el sujeto revolucionario es pensado más en términos dialógicos que instrumentales, como productor de una temporalidad múltiple, no homogénea. La *dialogicidad* es fundamental y de alguna manera determina la dimensión y los límites de la instrumentalidad.

Desde mi punto de vista, no es correcto pensar que se pueda producir una revolución sin una dimensión instrumental. Toda organización implica esa dimensión, pero el asunto no es reducir las luchas a la dimensión positiva de la organización, sino como superación de ese momento instrumental como momento dominante. Pero tampoco hay que hacer un fetiche de lo dialógico. La dimensión dialógica hay que pensarla en términos de lucha, de producción de formas comunicativas de construcción de un *nosotros*. Ese *nosotros* existe como potencialidad y no como algo dado y consolidado. Lo dado es, de hecho, la negación de un *nosotros*. El capital y el poder en general tienen una forma comunicativa fundamental, que es el monólogo y el cierre discursivo. Esa forma es la negación de lo dialógico como forma que sólo puede prosperar en una sociedad emancipada. Pero lo dialógico es algo que guarda estrecha relación con lo horizontal y con la temporalidad “llena”, diría Benjamin, que se opone a la temporalidad vacía y homogénea de la *forma valor*, es decir, del capital. Por eso es tan importante en el proceso diario de la construcción de un *nosotros* como categoría revolucionaria. El problema es cómo hacer una política en que la dimensión del poder de la organización, la cual responde a la temporalidad homogénea, no subsuma la temporalidad heterogénea de la dialogicidad, sino al contrario; esto es, cómo la temporalidad de dialogicidad va dando lugar a que la otra temporalidad vaya siendo ya no tan necesaria. Entonces, de alguna manera, en el zapatismo existe una estrategia de no

subordinación del movimiento a la organización, a su forma instrumental. Pero esto es lucha, lucha de clases. No tiene nada que ver con el liberalismo o el posmodernismo en política.

El canon leninista de la lucha de clases produce una reducción de la misma (en términos conceptuales y prácticos) a la dimensión instrumental en las figuras sintéticas y positivizadas de partido y Estado. A “contrapelo”, el zapatismo al diferenciar el movimiento anticapitalista en general y organización revolucionaria en particular, lo hace no con el objetivo de hegemonizar el movimiento y transformarlo en un apéndice de la organización revolucionaria, en una nueva síntesis digamos, sino como parte de una estrategia de despliegue horizontal del antagonismo, de la lucha de clases.

Ahora bien, da la impresión de que hoy nos encontramos ante una crisis en dicha estrategia de despliegue horizontal del antagonismo. ¿Por qué? Porque el zapatismo, particularmente su expresión urbana, con el despliegue de La Otra Campaña parece que ha llegado a un tope. No sabemos exactamente a dónde. Pero hay un problema. ¿Cómo se planteó La Otra Campaña? Me parece que se planteó como una campaña política paralela y antagónica a la campaña electoral por la presidencia de México, donde se quiso exhibir cómo esta última era parte fundamental del sistema de legitimación del poder del capital en ese país. Es como decir, vamos a sacar la política de la temporalidad normal, precisamente a partir de poner en crisis esa forma de política, de tal manera que nuestra campaña es la producción de la crisis de la otra. El zapatismo, habría que anotar, despliega una estrategia de profundización y no de la mediación de la misma. Es un movimiento que no puede ser entendido sino a partir de la temporalidad de la crisis.

Quisiera agregar una cuestión breve sobre el tema de la organización y el movimiento. El movimiento, tal cual ha sido pensado por la experiencia zapatista con las comunidades indígenas y la experiencia de lucha de La Otra Campaña, tiene por principal actor a un sujeto heterogéneo. Pero no se trata de una hete-

roogeneidad de sujetos encerrados en sí mismos, sino sujetos que luchan contra la violencia y la dominación homogénea u homogenizante del mercado y el Estado como categorías del capital. No es el despliegue de la diferencia dentro del sistema, es el despliegue de la particularidad como forma de crisis de la totalidad. Es decir, como la expresión de otra cosa que no puede entenderse en términos sintéticos, pero que tampoco puede entenderse en términos individualistas y fragmentarios liberales. Al contrario, es una apuesta a la ruptura de la fragmentación que no tiende a lo sintético como forma política de dominio. ¿Y qué es esto? Ellos responden: *“caminamos preguntando”*. Eso quiere decir que aquí en el zapatismo existe la idea de nosotros que es un proceso, no es una sustancia, es un campo y una temporalidad de producción de algo nuevo que la organización no sabe exactamente qué es. Lo nuevo, es lo nuevo aún no revelado. Pero la organización es un momento de eso nuevo, un momento necesario en el despliegue de lo nuevo como horizontalidad y constelación. Se realiza en ese despliegue, no es su síntesis o culminación. Entonces, aquí tenemos una relación entre movimiento y organización que es muy diferente a la relación vertical del canon clásico y el sujeto revolucionario.

Entre otras cosas, como se ha planteado, la política del zapatismo permite introducir la idea de lucha de clases como constelación. De alguna manera, la idea zapatista de la lucha de clases se asemeja a la idea que tiene Benjamin de constelación. Es más, casi podríamos decir, por aquellas “astucias” de la historia, que el zapatismo piensa a partir de imágenes dialécticas. Esto puede parecer una exageración, pero no lo es, porque lo que ocurre es que Benjamin está pensando no sólo la crisis civilizatoria del capitalismo, sino también la crisis del canon clásico del sujeto revolucionario. De tal manera, que aquí hay una constelación conceptual entre las prácticas y los estilos del zapatismo y el pensamiento de crisis que se expresa ya en aquellos años en pensadores como Benjamin. Se podría decir entonces,

que el zapatismo crea un espacio para crear nuevas constelaciones de pensamiento revolucionario, actualizando ese tipo de pensadores. Algo parecido ocurre con Bajtin, quien también de cierta forma es un pensador de la crisis. Gran parte de su obra sobre literatura y estética es una crítica a la forma semiótica homogeneizante y totalitaria del poder soviético.

Entonces, ¿cómo romper esa forma semiótica? A través de lo dialógico, que es lo que hace el zapatismo cuando dice que vamos a sentarnos primero a platicar, conocernos y luego ver qué es lo que vamos a hacer. Todos nos tenemos que escuchar, y nos escuchamos, aunque algunos de nosotros seamos los que tienen la iniciativa, porque la iniciativa tiene también una dimensión instrumental, pero una dimensión instrumental dirigida fundamentalmente a desplegar la dimensión negada de lo dialógico en la trama semiótica de las relaciones sociales. Y esto es una revolución.

## **Contra la definición de la historia oficial**

**Fernando Matamoros:** Como lo mencioné anteriormente, el zapatismo es una red de constelaciones que implica varios despliegues estratégicos y políticos. Por un lado, es la expresión de una lucha contra la definición y categorización. Como dicen ellos, son los soñadores, los irrealistas, los locos que se rebelan, a través de sus poesías e irreverencias, contra la exclusión y el encierro: se ríen de las estatuas de los héroes nacionales estatizados en las puertas de las instituciones y museos autorizados. No se dejan atrapar por los estudios de las ciencias sociales, antropológicas y políticas. Las cuales, por cierto, temen de las palabras, por eso los científicos les buscan en las selvas de lo salvaje e incorregible para domesticarlas. Para que no muerdan, las encierran en el concepto de una metodología autorizada y civilizada socialmente; les dan forma en folclore y artesanía mercantilizada por la civilización y la historia lineal del progreso.

Por otro lado, el acontecimiento neozapatista es el resultado de diversas experiencias de luchas y diálogos negados en la definición histórica y de datos clasificatorios. El resultado son las paradojas que escapan a la sistematización de la política y los espacios de comunicación; molestan el buen camino de la democracia y su libertad, son los bárbaros y plebe de la historia que hay que alejar manteniéndolos en los márgenes, en las fronteras y muros de la ciudad. Los zapatistas se dicen pacíficos y son un ejército; se dicen indios y hay cientos de milicianos mestizos; luchan por la autonomía y actúan en la construcción de un movimiento nacional e internacional; hablan diversas lenguas;<sup>3</sup> y hay en su interior diversas creencias católicas, protestantes, mezcladas a la cosmovisión del mundo y la revolución. Así podemos entender los diversos esfuerzos y financiamientos implicados desde el centro del poder para definir el movimiento zapatista, incluyendo el reconocimiento de 364 variantes de lenguas indígenas.

Desde la aparición en 1994 de esta constelación del pasado en el presente, surgieron diversas interpretaciones y en relación a una conceptualización y configuración in-mediata del pasado en el presente y en relación a los vencedores de la historia. En muchos lugares de la prensa, los zapatistas eran movimientos guerrilleros ligados a las diferentes experiencias de guerrillas centroamericanas, eran chivos expiatorios, guerrilleros que se habían introducido y organizado en Chiapas, eran los extranjeros que evitaban que la civilización se instalara en el México moderno. Para algunos intelectuales, eran los restos de un marxismo arcaico, amalgamado al nacional-socialismo, una bomba soviética del pasado lejano en la historia lineal de la civilización, eran románticos ligados a la barbarie estalinista, eran, dentro de la definición del fin de la historia y del choque de las civilizaciones, los

3 Cabe remarcar que durante siglos estas lenguas fueron consideradas dialectos, y solamente fueron aceptadas como lenguas nacionales en México en enero de 2008. Esta política fue adoptada tras la realización del seminario.

enemigos del mercado y *su* libertad, los pobrecitos indios manipulados por potencias extranjeras que volvían a enfrentar el desarrollo y el progreso. Para el poder, había que construir una definición, encontrar una solución, evitar que este movimiento se expandiera como ejemplo de resistencia y rebelión en los espacios de comunicación institucional y política; delimitar los riesgos o los peligros de este movimiento a otras zonas de la sociedad.

Del lado interno del movimiento zapatista indígena hubo un proceso de lucha en y contra las definiciones desplegadas por los medios de comunicación. Se construyeron espacios de comunicación rebelde e hicieron explotar conceptos y categorías de los expulsados de la historia. Los indios, los pobres, los miserables, los pequeños, los incivilizados, los que no tenían nombre, fueron expulsados de *su* libertad. Se volvía a repensar la historia desde abajo, a contrapelo de la historia oficial, contra su propia identificación, su propia particularidad: la cuestión india con lo indígena; la guerrilla con la guerrilla; el ateísmo con la utopía de querer o *crear* poder ir más allá de la realidad. Había un despliegue de la no-identidad, un proceso de cuestionamiento de los contenidos sociales de la lucha de clases en la misma identidad. La lista es amplia en el índice de la definición, en el diccionario del horror, en las estadísticas del capitalismo, pueriles del racismo y la muerte del *otro*: soy indio, pero también campesino; soy guerrillero, pero también ciudadano; soy hombre, pero también soy pobre; soy indio, pero no tonto. Soy mexicana, mujer y esposa, no puta. Soy homosexual y lesbiana, ni enfermo, ni anormal... Se buscaba ir más allá, estaban en la enunciación de la identidad, pero también contra y más allá de ella.

Plantear la identidad refleja en el espejo cuestiones locales, aquellas que configuran a la identidad y a su definición al interior como movimiento (más allá de la dialéctica idealista y hegeliana), están en enfrentamiento y choque con las definiciones. Están rozando los axiomas de la modernización capitalista del siglo XXI: el *culturalismo* y/o *multiculturalismo* que se presentan



como revolucionarios, pero que en realidad fragmentan y particularizan a las culturas, folclorizándolas hacia el mercado; abren caminos para la exclusión, para el enfrentamiento de culturas e identidades múltiples, todas mediadas por la explotación y acumulación del capital. Recordemos que el discurso de la globalización y la mundialización ponen en primera línea la diferencia como problemática, pero en el centro el mercado de sus productos del trabajo, la formación de guetos en la sociedad, las particularidades como el problema de la *multitud*, de sujetos o multiplicidad de sujetos liberados de las identidades y sus estados (socialistas, comunistas, nacional-socialismos y nacionalismos corruptos, causa de tantas muertes y horrores en el pasado), límites a la libertad y la justicia capitalista. El zapatismo muestra que su configuración rebasó las identidades: son indios, pero también hombres y guerrilleros; son indios, pero también mexicanos; son cristianos, pero también humanos. Al interior de su particularidad está el enfrentamiento o el choque, una posibilidad de ir más allá de la totalidad de la definición del Ser de la globalización y la mundialización; su existencia objetiva la subjetividad de sus nombres concretos como impuestos: son parte y resultado de la economía neoliberal; son el resultado de la fetichización; son trabajo abstracto en relación con el trabajo concreto indígena.

Al interior del zapatismo hay una lucha por ir más allá de la definición. Claro que están al interior de la definición, pero buscan ir más allá de la misma. Creo que Theodor W. Adorno permite tratar de ver cuáles serían las expresiones de esa definición y no definición, pero al mismo tiempo cuáles son las negatividades que están inscritas dentro del territorio zapatista y del territorio de Chiapas. En ese sentido, el problema es que al repensar las particularidades, vemos que estas son experiencias de formas de trabajo. Asimismo, estas formas de trabajo concreto fueron subsumidas por un discurso universalista, totalitario, globalizador, de la mundialización. Al interior del zapatismo existe un más

allá de sus propias definiciones de indio tzotzil, tzeltal, chol. Es decir que al interior de los grupos étnicos y comunitarios, dentro de la zona zapatista, se encuentra aquello que está escondido o que rebasa las mismas definiciones conceptuales, el trabajo, la lucha contra la definición y fetichización de la vida en el mercado. Se puede decir que en el mismo concepto está la desmesura, al interior del concepto universalista totalitario del concepto indio impuesto, definido dentro de una visión occidental, se encontraba el *plus*, lo escondido, lo invisible, tanto por las definiciones del capital como las negatividades que salen y entran en los procesos de resistencia y rebeldía. Esta negatividad se estaba configurando y trabajando al interior de las comunidades zapatistas. Pero no se encontraba dentro del zapatismo únicamente, sino dentro de toda la conceptualización de lo indio, la categorización del pasado salvaje inscrito dentro de los datos y clasificaciones de las historias oficiales, de la historia mexicana, de la historia universal de los libros de texto. Un indio que da la nacionalidad o que da la identidad nacional en el mundo mexicano, pero como un proceso lineal civilizatorio de sincretismo y mestizaje racista. Ver llegar a los “salvajes” en el centro de la historia nos permite comprender que el tiempo del poder subsumía toda una serie de experiencias borradas de los archivos de la historia oficial, absorbía en sus definiciones todas estas particularidades.

Las luchas de los vencidos o las luchas de las constelaciones que participan dentro de la reconfiguración del zapatismo moderno eran paradójicamente monumentos y museos estatizados. Como las fiestas de muertos que ritualizan para alejar a los fantasmas de la muerte a los héroes nacionales, Zapata, Villa, los hermanos Flores Magón, solamente se les rendía pleitesía en las fechas de conmemoración, el resto de los días había que olvidarlos con una memoria impuesta desde el poder que la legitimaba. En efecto, la historia nacional o la historia oficial está hecha con la particularidad del indio, pero al mismo tiempo esta particularidad era

subsumida por la historia de los vencedores, subsumida en el sentido de borrarla dentro de la experiencia institucional y de lucha. Estas luchas por la memoria, entre recuerdo y olvido, podemos encontrarlas en las artes de las resistencias y rebeldías descritas por James Scott. En la *guerra de dioses* del mundo colonial, la lucha de independencia, la lucha del zapatismo histórico, la Comuna de Morelos, identificamos cómo hay una reapropiación a través de la constelación del pasado que participa en las luchas y experiencias del zapatismo moderno.

Otro elemento importante en el neozapatismo es la experiencia de cruces del *creer* –Michael Löwy lo asimila como hilos multicolores que tejen un tapete–. Aún con sus particularidades espaciales, se cruzaban en el tapete llamado EZLN movimientos contra el neoliberalismo. Pero lo interesante es el eco de la revuelta del 1° de enero de 1994. Estas particularidades están inscritas dentro del sujeto nos-otros que la Mayor Ana María de la Comandancia indígena afirmaba: “Detrás de nosotros estamos ustedes; detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada. Detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes”. Es decir que hay un proceso de constelación o de constelar la experiencia zapatista. Estas palabras exteriorizan un pensamiento que va creciendo conforme avanza la lucha de la colectivización del pensamiento. Un entrecruzamiento de los pensamientos indígenas en resistencia con los movimientos de solidaridad en un primer momento, pero también, en un segundo momento, un proceso de entrecruzamiento de hilos de experiencias diversas que se encontraron dentro de la Convención Nacional Democrática en ese 1994 e inmediatamente después en los procesos de lucha que se abrían. En ese sentido, la resonancia del zapatismo es como un proceso de polifonías. Las diversidades, particularidades, están ligadas o hiladas en los tejidos de las luchas de las comunidades indígenas chiapanecas, están en ese proceso dialógico, polifónico, pero al mismo tiempo vinculados por el problema del trabajo abstracto

y las formas particulares de trabajos concretos que se expresan dentro del zapatismo.

Como toda subjetividad que se enriquece en los contactos con el mundo del éxodo o expulsión del mundo, el zapatismo no es sólo resonancia. Es también un receptor de los discursos universales que expresan las totalidades del discurso del mercado. Desde el interior, sus palabras y subjetividades son la objetivación del exterior. Son un cuestionamiento de las formas prácticas habituales y habitadas en el dolor del interior. Son el *¡Ya basta!* de la dignidad que se rebela a seguir siendo domesticada. Desde el interior, desde las mismas identificaciones interiorizadas por el zapatismo, aparecen dialécticamente los procesos de lucha, las críticas a las consecuencias del neoliberalismo. Es importante mencionar cómo al interior del zapatismo en Chiapas, pero también al interior del neozapatismo en México, está lo que discutíamos con John Holloway:<sup>4</sup> el problema de la crisis, es decir, que la crisis está al interior del trabajo abstracto, pero también, por consecuencia, es la crisis del trabajo concreto como lucha contra el capital que nos identifica y nos encierra en sus objetos conceptuales como cosas. Los antagonismos al interior del trabajo abstracto se expresan en esas reconfiguraciones, reconstrucciones al interior de luchas particulares mediadas por la determinante antagonica, y que el zapatismo potencia y expresa a partir del 1º de enero de 1994.

## **Autonomías locales, regionales y nacionales**

Esta crisis no se queda estabilizada dentro de lo que llamaríamos la cuestión india, lo comunal-local, porque también al interior de los Acuerdos de San Andrés, que se volvieron agen-

4 Se refiere a los debates durante el Seminario "La crisis del trabajo abstracto", a cargo de John Holloway, los días anteriores.

da política nacional, se establecen diálogos entre el movimiento indígena y la llamada “sociedad civil”: intelectuales y movimientos sociales. Al mismo tiempo, se llevan adelante negociaciones con el Estado y los gobiernos regionales en México. El indigenismo zapatista dejó de ser un problema local para establecerse *de facto* en las agendas nacionales y políticas de los gobiernos regionales y la nación mexicana (por ejemplo, con la marcha de 1.111 indígenas del EZLN, llegando a la Cámara de Diputados, al Congreso de la Ciudad de México en marzo de 2001). Podemos observar que la discusión sobre la problemática indígena y la autonomía, cuando las autonomías *de facto* existían en los espacios locales bajo control regional y del Estado, fue también un motor e ingenio en la construcción y reforzamiento del discurso histórico-popular zapatista. Pero que las autonomías *de facto* existiesen, y coexistiesen en relación al problema de las identidades, nos muestra que dentro de esas autonomías hay un proceso de lucha para ir más allá de esas autonomías controladas por el Estado. Es decir, sus demandas ya no se quedan en las formas de control estatal, no se quedan en un planteamiento autonómico de una localidad que ya existía como institución y experiencia local, entre la resistencia a la dominación y la rebeldía, para ir más allá de lo establecido. También, dialécticamente, van más allá de la experiencia local en las demandas y exigencias de una autonomía, no solamente regional, sino establecida a un nivel nacional. Y, por qué no internacional, como el movimiento indígena de 1992: 500 años de resistencia indígena y negra, donde sabemos que se gestaban las demandas del EZLN.

Hay un debate tridimensional en la cuestión autonómica, espacio, tiempo y lucha por ir más allá del encerramiento de los “ombligos cosmológicos” de los indigenismos. Primero, el objeto conceptual de la cosa *autonomía* está mediada por relaciones sociales y antagonismos de clase en espacios concretos. Segundo, estas relaciones de conflicto se expresan en los discursos

oficiales culturalistas objetivando la cosa, para dominar, desde los mismos usos y costumbres espaciales, a los indios-sujetos. Estos son definidos como los buenos indios, “*inditos*”, sujetos del poder a integrar a las lógicas del desarrollo, por lo tanto a la economía del subdesarrollo mediada por el discurso del tiempo lineal de la historia del *progreso*. Este proceso de integración de las autonomías a la economía se ligaba a las formas institucionales del poder del PRI en particular. No hay que olvidar que en muchas regiones el PRI todavía gobierna a partir de los usos y costumbres de las formas autonómicas, formas de decisión para elegir a los presidentes municipales. En este sentido, era el PRI quien gobernaba, legitimando su poder desde la región. Sin ir muy lejos de Chiapas, en Oaxaca, el poder del gobernador Ulises Ruiz y de otros gobernadores se basa en las relaciones de poder local y regional que legitiman los poderes de los estados y regiones establecidos en la Carta Magna. En otras palabras, el poder absoluto del PRI durante más de 70 años no solamente fue la represión, sino también procesos de apropiación del tiempo y espacio indígena en la afiliación y control de los poderes locales y regionales, una legitimación y hegemonía en los procesos electorales.

Sin embargo, en el mismo tiempo del poder hay otros tiempos en las tensiones y antagonismos dentro de esas autonomías locales comunales, pues eran espacios y tiempos de lucha, oscurecidos por los discursos dominantes, muertos, presos políticos y desaparecidos de años de lucha. En este sentido, me parece que los Acuerdos de San Andrés expresan este debate en cuanto a las autonomías regionales que buscaban romper los lazos locales conceptualizados por las antropologías oficiales que cerraban, ahorcaban las expansiones del antagonismo. Ir más allá de la autonomía regional era, desde nuestro punto de vista, llamar a la autonomía nacional dominada por la economía mundial. Aquí y ahora, en este momento, toman sentido la Sexta Declaración y La Otra Campaña. Quedarse en las economías localistas y las

governancias autorizadas es cerrarse, es el suicidio organizado de las luchas y posibilidades, es, en otras palabras, refundar las lógicas extremas del capital: definir espacios y territorialidades es fragmentar para golpear mejor al enemigo. Comprender y potencializar la lucha inscrita en los usos y costumbres, o las formas de autoorganización y de horizontalidad de estas localidades, en relación a lo local, regional y nacional, es también re-encantar los sueños aplastados por el poder y la dominación del capital.

Creo que esto es también uno de los puntos centrales que vinculan al movimiento zapatista con otras experiencias indígenas, que no son únicamente las de Chiapas, sino las de Oaxaca, por ejemplo. Se trata de dos estados con una población indígena importante. En Oaxaca, las comunidades de la Sierra Mixe (única región indígena no conquistada militarmente por los españoles) o la Sierra Mixteca, u otras experiencias parecidas en relación a los discursos de autonomía fueron pilares importantes en la evolución de horizontalidad en la organización de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), que en un principio se había autonombrado Asamblea Popular del Pueblo de Oaxaca, apelación que cambia en mucho las prácticas de verticalidad existentes en el movimiento. Entonces, podemos afirmar que en los mismos discursos institucionales de la identidad se encuentran también, dialécticamente, los puentes o “líneas de fuga” para construir el tiempo de la insubordinación, no afuera, sino en el centro mismo del antagonismo del capital. Además hay que subrayar que los que participaban y discutían los Acuerdos de San Andrés frente al gobierno mexicano eran dirigentes indígenas de otras regiones e intelectuales de diversas corrientes de pensamiento. Este proceso de las identidades, de las identificaciones, es importante para entender cómo se organiza el problema de las identidades desde una perspectiva de las no-identidades, negatividades que fueron constituyendo el zapatismo moderno, y algo más que él mismo.

## Las “palabras clave”

**Sergio Tischler:** En el zapatismo, desde su inicio, existe una política de restauración humana del lenguaje. Es algo que podría tener relación con el tema de la caída del lenguaje en la sociedad moderna que plantea Benjamin: los nombres ya no se remiten a cosas, a seres humanos, a dioses, sino que son signos vacíos. En todo caso, una de las características del zapatismo es devolverle al lenguaje el significado que oculta como forma de dominio, resignificando una serie de palabras clave, las cuales son clave precisamente porque son fundamentales en la producción de hegemonía en la actualidad. El lenguaje es entendido como un campo de lucha. Cuando digo “palabras clave” estoy hablando de algo que dijo Raymond Williams hace tiempo: la hegemonía se operacionaliza a partir de cierto tipo de palabras clave; por ejemplo, podemos decir que sociedad civil, mercado, globalización, son palabras clave del neoliberalismo. Una de las cuestiones más atrevidas del zapatismo es la disputa simbólica a partir del entallamiento de algunas de las palabras clave de la hegemonía del capital, comenzando con la de sociedad civil. La sociedad civil, en términos liberales, es la sociedad constituida por individuos-ciudadanos. Pero los zapatistas comenzaron a nombrar sociedad civil no a la abstracción individuo-ciudadano, sino a aquellas personas que fueran parte de un movimiento desde abajo contra la dominación de los que están “arriba”. De tal modo, el término lejos de ocultar el antagonismo de la sociedad, lo exhibía. Lo que hicieron es estallar los conceptos de la vida cotidiana al cargarlos de significado negativo. Y uno de los resultados es que importantes sectores populares comenzaron a usar el término sociedad civil con esa carga crítica. En ese sentido, el zapatismo se apropió del término dándole un significado diferente. De palabra clave de la hegemonía se transformó en lenguaje crítico de la hegemonía. También se puede hablar de la palabra economía o de la globalización. A la economía comenzaron a nombrarla



como guerra, y a la globalización como la *Cuarta Guerra Mundial*. Los aspectos fetichizados del lenguaje de la hegemonía se ponían en tela de juicio cuando se utilizaban estas mismas palabras, pero dándoles un sentido crítico. Ésta es una de las características novedosas que habría que apuntar en la imaginación y en la estrategia discursiva del EZLN.

## **Hilando huipiles: acerca de la identidad y la particularidad**

Hay una cuestión en la producción de imágenes del zapatismo que por lo menos a mí aún me desconcierta: es la imagen del huipil<sup>5</sup> y el tapete para decir “estós somos nosotros”. Lo que queremos decir es que el tema del nosotros no se presenta por parte de los zapatistas en un lenguaje puramente analítico y teórico, con categorías abstractas, sino por medio de la metáfora. Los huipiles son tejidos que combinan y entrelazan hilos de múltiples colores... y hay tejidos que narran historias. Una cuestión interesante: la combinación de hilos es un estallido cromático. En términos “occidentales” esto es parte del espacio especializado del arte. En términos zapatistas implica el estallido de la vida cotidiana. En Guatemala, por ejemplo, la cultura mestiza y racista desprecia esa audacia cromática. Se decía que eso era cultura bárbara, cultura de indios. Pero lo que quería expresar es que la construcción del nosotros zapatista implica la construcción de un lenguaje crítico donde el uso de la metáfora tiene un lugar central. Para ejemplificar un poco más, les voy a contar muy brevemente una experiencia que tuve en la Universidad Iberoamericana

5 El huipil es la prenda femenina más tradicional de Mesoamérica. Está compuesta por varios lienzos que se unen entre sí con ribetes, telas de otro color o bordados hechos a mano. Lleva una abertura para introducir la cabeza y cuando va cerrado a los lados, se le deja dos aberturas para los brazos.

cuando llegaron los zapatistas. Por cierto, la Iberoamericana es una universidad privada. A la pública no pudieron llegar los zapatistas porque hace tiempo ya que las autoridades son parte activa y directa del proyecto hegemónico. Pues bien, la Universidad Iberoamericana –que es de clase media alta– dio permiso para que llegara un grupo de zapatistas. Esto fue unos años antes de La Otra Campaña cuando llegó Marcos. Los estudiantes y algunos maestros nos juntamos en el *campus*. Todo tenía un estilo medio gringo. El *campus*, la gente, el andar relajado y cierto aire de superficialidad... Entraron unos cuantos zapatistas. Les dieron el micrófono. Los presentaron. Todo iba como un montaje, como un espectáculo. Y entonces los zapatistas chiapanecos comenzaron a hablar en tzotzil. Obviamente, ninguno de los que estábamos presentes entendió ninguna palabra. Algunos entendieron el mensaje. Otros simplemente sintieron una situación incómoda. Pero la gente se quedó. Se podría imaginar una algunas preguntas que podían flotar en la multitud congregada: “¿Cómo es eso de escuchar cuando no entiendes lo que te dicen?”, “¿cómo es que nuestro lenguaje, el español, en tanto lenguaje nacional, puede ser una herramienta de dominio y de racismo?” Lo cierto es que los zapatistas, que después nos hicieron el favor de hablar en español, no venían a ponerse en la posición de víctimas. Nos estaban dando una lección de horizontalidad y de dignidad rompiendo las formas estereotipadas de comunicación. En ese sentido, al cortar con el *continuum* del discurso normal nos estaban comunicando algo que no se podía hacer por medio de esa forma de transmisión reificada.

Lo del huipil es una cuestión parecida, porque las que hablan de huipil son las zapatistas. Hay una sensibilidad femenina en el lenguaje del huipil porque son las mujeres las que hacen huipiles, los hombres no hacen huipiles, hacen tareas, faenas de hombre. Son las mujeres las de las combinaciones cromáticas de la cosmovisión; unas combinaciones muy interesantes porque cuando dicen “esto somos nosotros” refiriéndose al huipil, uno se pregunta por

la metáfora del huipil, y lo podemos resolver a partir de ciertos parámetros estéticos. Pero aquí la metáfora se refiere a las relaciones sociales proyectadas en el huipil y a una forma de representar la lucha. Es como decir: “así nos pensamos nosotros y así pensamos una posibilidad de un *nosotros* que no está todavía constituido”, de una humanidad emancipada, la cual es como un montón de hilos de diferentes colores, pero que esos hilos establecen umbrales con los otros hilos, y por lo tanto, establecen una combinación cromática que si no existiera, no existirían los hilos diferenciados. Entonces eso quiere decir que se está constituyendo algo nuevo que solamente puede existir por la diferenciación de la cantidad de hilos que hay ahí, pero estos hilos no expresan su individualidad sino a través del tejido. Esto es una cuestión que plantea las relaciones entre particularidad y universalidad en un sentido en que lo particular no está subordinado a una totalidad homogeneizante, sino que expresa un deseo de redención-emancipación que está en ella y va más allá de ella... no se mutila ese plus que tiene frente a la totalidad. Si eso se pierde, se pierde el sentido de la emancipación para ellos.

Éste es un lenguaje metafórico extraordinariamente potente. A veces lo trato de traducir a un lenguaje conceptual que tiende a encerrar el movimiento. Y no va por allí el asunto, porque no es la cuestión de la formulación de una nueva verdad como forma estable y definida, sino de pensar desde el desborde de las formas definidas y estables. En ese sentido, el zapatismo más que aportar un concepto nuevo, se para como praxis que desborda el concepto, entendido éste como unidad sintética de lo que es, donde la homogeneidad es fundamental. Es decir, es un desafío al concepto en tanto expresión de universalidad represiva, basada en la homogeneidad y en el dominio. Pero no hay que confundirlo con un proceso anárquico donde cada movimiento hace lo que quiere y cada cual lo que le viene en gana (porque sabe que la libertad es un proceso de lucha y no una inmediatez superficial). Por el contrario, el zapatismo no es un sujeto ya constituido sino

un proceso de construcción de un sujeto, de construcción de ese *nosotros* a partir de luchas particulares en las que estas luchas retienen su particularidad y la amplían como formas de la multiplicidad, pero a su vez van tejiendo un tiempo y espacio comunes; esto es de superación de particularidades e identidades cerradas. La creación de un universal no represivo, no ligado a la forma totalidad, sino a la forma constelación es parte fundamental de la lucha anticapitalista del zapatismo. Tal vez, el concepto de constelación sea una forma de hablar de un nuevo todo donde la homogeneidad y la violencia no sean su núcleo; remite a una universalidad no violenta, sin dominio. El concepto de totalidad retiene el modo violento de universalización. La totalidad es la forma en que podemos iluminar el capital como relación social represiva. Captura esa forma de unificación de la sociedad burguesa, y remite a la síntesis que produce el trabajo abstracto. Bueno, estas son cuestiones que podrían ser tratadas con más decoro en otra parte. Mejor seguimos con los zapatistas. Pero haciendo explícito que este aparente desvío hacia el reino de las abstracciones es parte del campo teórico que el zapatismo abrió acerca del sujeto como proceso horizontal de construcción revolucionaria. Desde luego, no hay que confundirlo con la horizontalidad liberal de la mayor parte de las ONG. La horizontalidad zapatista es una forma de la lucha de clases.

Este proceso es muy complejo, quizás porque vivimos más la identidad que la particularidad. Para no confundir, diré que me estoy basando en categorías de la dialéctica negativa de Adorno. Para él, la identidad es un cierre y la particularidad es una categoría crítica. Es decir que la particularidad va más allá del cierre y se relaciona negativamente con la totalidad. Si hiciéramos estallar la totalidad en una constelación, entonces lo que tendríamos es una comunicación de particularidades y no un cierre de identidades. La formulación bajtiniana de lo dialógico puede ser vista de esa manera: son particularidades las que pueden comunicarse. Si no luchas por ser particularidad no te puedes comu-

nicar, no existe un diálogo, no existe una dialogicidad. Solamente a partir de la constitución de esas particularidades existe el diálogo, pero no a partir de identidades cerradas, de la subsunción de la particularidad dentro de una homogeneidad. Esta imagen del huipil, del tapete, me parece que es la imagen de un *nosotros* zapatista. La idea zapatista de autonomía –me parece– tiene ese contenido. Pero insisto: eso es lucha, lucha de clases. La dialogicidad es un instrumento de emancipación, no de dominio. La semiosis del capital es el lenguaje de la cosa. Lo dialógico es rompimiento con la forma cósica.

Ahora bien, esta es una imagen utópica zapatista en el sentido de utopía concreta, ya que implica un mundo de dificultades y contradicciones. Constituir la forma zapatista de la lucha es algo muy complejo. Es necesario traducirlo en organización no vertical, pero organización al fin y al cabo. No es algo que surge espontáneamente de las luchas particulares. Surge de esas luchas y va más allá de ellas. Y este es un proceso que tiene su propio tiempo. Ese ha sido o fue uno de los grandes desafíos de La Otra Campaña. Una dialéctica entre el EZLN (como ejército *sui generis*, pero un ejército en última instancia, con una estructura vertical como dimensión instrumental), y las diversas expresiones de lucha en el espacio nacional, las cuales se amarran en un determinado momento y que también en otro pueden desamarrarse. Como se dijo, el tejido del *nosotros* surge como negación de nuestra condición de subalternos, es decir, de negados. No es un tejido que ya exista como algo dado y estático; de igual manera, la dialogicidad no es la forma comunicativa dominante del llamado *habitus*, según el concepto de Pierre Bourdieu. La forma capital, su semiosis, se basa en la negación de dicha forma posible. Los medios de comunicación, parte de la forma fantasmagórica de representación del mundo burgués, son parte de ese proceso, la afirmación del fetichismo rompiendo los espacios comunicativos autónomos y dialógicos.

La idea zapatista de sujeto revolucionario, como ya se dijo, no es la de un sujeto ya dado y reducido a la organización del EZLN, sino la de un proceso en que el mismo ejército rebelde dejaría de ser necesario. A eso le podemos llamar *estrategia de despliegue horizontal del antagonismo*. Esa estrategia es una forma nueva de pensar la lucha de clases, e implica lo dialógico como lucha contra las formas autoritarias de la comunicación. Sin embargo, el proceso es una lucha y, como tal, no puede ser lineal. Hay momentos en que el despliegue horizontal de la lucha es tan amplio y denso que el aspecto dialógico tiene posibilidades de florecer. Pero hay otros en que el cierre por parte del Estado y las expresiones privadas del capital de los espacios democráticos construidos desde abajo dejan poco lugar para ese tipo de comunicación. En estas circunstancias, el zapatismo vuelve sobre su núcleo. Pero este volver al núcleo, lo cual puede ser entendido como volver a su lugar, a la selva, a su gente, a su territorio, a los Caracoles, es para preparar una salida, para romper el cerco del Estado, es decir, como parte de la *estrategia de despliegue horizontal del antagonismo*. Eso es algo que deja perpleja a mucha gente. Quizás porque estamos acostumbrados a la forma lineal de la política, la cual se formula de manera vertical y continua. En el mejor de los casos, como estrategia de control y organización desde arriba del conflicto dirigida a explotar una hipotética crisis revolucionaria. En el peor, como estrategia de negociación dentro del Estado. Y esta combinación asimétrica entre lo instrumental y lo horizontal hace del zapatismo un proceso contradictorio, pero necesario, de construcción del sujeto revolucionario.

## Umbrales intersticiales

El umbral nace de la lucha contra la fragmentación. La metáfora del huipil puede ser pensada como lugar de umbrales. Imagina un nosotros que es un proceso de la lucha por transformar

la fragmentación en acción colectiva contra las formas de dominación sintetizadas en el capital. Un nosotros que está constituido por umbrales y es él mismo un umbral. De tal manera que la relación de los hilos del tejido es una relación de umbrales: existe el tejido que le da sentido a esta cuestión, el cual no es un cuadro donde se muestre la fragmentación irreversible de la existencia, sino la lucha contra la fragmentación de esa existencia. Es una imaginación que expresa una experiencia cognitiva radicalmente diferente a la experiencia cognitiva a la que nosotros estamos acostumbrados, particularmente en las universidades. Por eso, la presencia zapatista en el ámbito académico, por lo menos en México, ha sido muy contradictoria: mueve un conjunto de contradicciones que nosotros llevamos dentro.

### **El otro espacio-tiempo: pensando la rebelión en Oaxaca**

Este tipo de prácticas políticas y comunicativas se dieron en Oaxaca. Es como si la comuna oaxaqueña hubiera dicho: “Señores, aquí no nos vamos a subordinar a ninguna organización que nos diga qué hacer, nosotros vamos a discutir qué hacer, nos vamos a poner de acuerdo, y la organización es irse poniendo de acuerdo sin exclusiones, y vamos a escucharnos todos. La condición es precisamente escucharnos y hacer las cosas en común”. Así se fue construyendo la Oaxaca insurrecta, desde abajo hacia lo ancho y hacia arriba. Una suerte de *mandar obedeciendo*. Luchas indígenas milenarias estuvieron ahí expresadas, desde los municipios hasta el centro de la insubordinación. Una cuestión muy interesante es que la dominación colonial –Oaxaca es uno de los centros indígenas más importantes de México– atomizó las poblaciones indígenas, y a nivel nacional Oaxaca es uno de los estados con mayor cantidad de municipios. Lo habían atomizado de esa forma para romper la resistencia indígena. Sin embar-

go, el movimiento indígena transformó la forma municipal de la dominación en una fuerza autonómica. En la ciudad, la dominación concreta se expresa muchas veces en formas indirectas y en dimensiones sumamente abstractas; la misma espacialidad urbana es parte de relaciones sociales de poder cuya forma necesariamente es abstracta, o mejor dicho, el espacio urbano es una abstracción real. Pero en el municipio, si bien es cierto que la mediación mercantil y abstracta de las relaciones sociales está presente, la espacialidad se puede vivir más cercanamente, de una manera más directa. Así es como existían posibilidades de una organización comunitaria de la acción política y prácticas de democracia directa.

El capitalismo construye una espacialidad que es una dominación, y mientras más va desarrollando esa espacialidad, más va reproduciendo la dominación. Las grandes ciudades son de por sí formas de dominio en lo que hace a la construcción del espacio. En ese sentido, no es lo mismo plantear la construcción de un sujeto autonómico-revolucionario en las urbes que en los pequeños espacios municipales de los pueblos. Lo cual no quiere decir que sea imposible hacerlo. Aquí en la Argentina tienen más experiencia sobre esto con el movimiento piquetero. Ahora bien, lo extraordinario del movimiento oaxaqueño es que pudo combinar a nivel rural y urbano, con una concentración en lo urbano, experiencias de lucha que rompieron la forma espacio-temporal tradicional de la política, siguiendo hasta cierto punto la forma zapatista de *mandar obedeciendo*. Me parece que el “contagio” zapatista fue evidente, aunque el movimiento tomara otros derroteros después de la gran represión que desató el Estado. Sin embargo, una cuestión parece clara: mantener una política autonómica que sea un desafío para la forma tiempo-espacio del capital en las ciudades requiere de formas específicas de organización, propias de las tradiciones de lucha urbanas. Es imposible trasladar mecánicamente la experiencia de los Caracoles zapatistas a esa realidad. Todavía queda un camino muy grande por recorrer



en lo que respecta a la organización de la forma autonómica urbana. Oaxaca fue un intento muy importante, el cual hay que tener en cuenta.

Imagino que aquí ustedes están familiarizados con la cuestión de la política piquetera de cómo crear y mantener una dimensión temporal-espacial de lucha, como movimiento de autonomía. Porque el problema –me parece– es no moverse hacia los márgenes sino hacer estallar el centro, el cual concentra una espacialidad como abstracción real, y esto es terriblemente complicado. Entonces para México, ¿cómo ir de los Caracoles de Chiapas, zonas marginales, al corazón del país? Esa era la propuesta operativa de La Otra Campaña como parte de la estrategia de despliegue horizontal del conflicto. La Otra se planteó romper desde abajo la temporalidad de la legitimación liberal-burguesa de la campaña presidencial, y la creación de una nueva espacialidad política en la figura de los movimientos y personas adherentes al zapatismo. Pero La Otra Campaña no logró su objetivo, por muchas razones que aquí sería imposible enumerar y sobre lo cual todavía existe discusión. Sin embargo, fue una iniciativa importante. El problema es cómo la desarrollas. Como siempre, la relación entre teoría y práctica es muy compleja y complicada.

En todo caso, la dimensión espacio-temporal en la lucha del zapatismo es muy significativa y parte de la estrategia de desplegar el antagonismo en forma horizontal. La cuestión es cómo desde las luchas particulares contra la dominación capitalista despliegas una forma democrática y revolucionaria que haga entrar en crisis la totalidad de la dominación. Ésta es una cuestión que está en el zapatismo y ha tenido resonancias en el movimiento oaxaqueño. El movimiento oaxaqueño está siendo reprimido. Por ejemplo, el 2 de noviembre de 2007, hubo una marcha de la APPO conmemorando la resistencia exitosa contra el embate policiaco en el centro de Oaxaca. En la marcha mataron a una persona, y hubo 60 presos y 40 heridos. Es la furia del

Estado neoliberal. Esto muestra, entre otras cosas, la profundidad de la crisis, porque en Oaxaca se expresó en forma abierta la crisis de la dominación entera en el México neoliberal, la cual, como se sabe, tiene expresiones de desigual intensidad en el espacio nacional.

## **Crisis del trabajo abstracto y sujetos emergentes**

**Fernando Matamoros:** Las autonomías indígenas en Oaxaca o en Chiapas son espacios territoriales construyéndose con las palabras que explican su mundo, sus contradicciones y los antagonismos. Sus utopías y sueños inscritos en la palabra de las etnias o de los grupos indígenas es de importancia central, pues son las reflexiones frente al mundo mediado por la crisis del trabajo abstracto. De alguna manera, en el trabajo abstracto se encuentran estas formas autonómicas, es decir el valor de uso, subrayado por Sergio Tischler. El valor concreto que está expresado en esas formas organizacionales, en relación al territorio, inventa formas de acción política para rebasar esas mismas definiciones o esas mismas fragmentaciones generadas por las formas del poder y la dominación. Decíamos que las divisiones territoriales y poblacionales en municipios, por ejemplo, no eran nada más la expresión del siglo XX, o simplemente formas de expresión de los sistemas coloniales de fragmentación de las cuestiones indígenas, sino también parte de lo que se expresó en las luchas utópicas de los movimientos indígenas en los siglos XVI y XVII. El pasado se reconfigura en el presente, participando en las reconfiguraciones del poder y de los estados nacionales que generan formas de fragmentación en la municipalización y comercialización de los productos culturales de estos espacios indígenas.

Desde mi punto de vista, dentro de estas formas autonómicas hay una condensación y una concentración de experiencias mediadas y fetichizadas por el trabajo abstracto. Primero, en el presen-

te, en términos de formas de dominación y, como tales, formas de poder. Sin embargo, en segundo lugar, en ese mismo espacio de formas autonómicas se están generando otros tiempos, otras posibilidades del tiempo de la lucha, para arrebatarse los tiempos presentes del trabajo concreto domesticado, subsumido por el poder del capital. De alguna manera, las comunidades indígenas (como otros grupos en lucha, obreros, maestros, género, edades, etcétera) están movilizando, a partir de lo mediato e inmediato, posibilidades inmersas en las mismas contradicciones de esas formas autonómicas de fragmentación. Es decir, los usos y costumbres, la decisión de mantener la autonomía mediante las cosmovisiones indígenas implica la lucha por el respeto a las cuestiones culturales que fragmentan los espacios en poderes regionales de la municipalización. Pero, al mismo tiempo, al interior de esas mismas formas de poder y dominación, la municipalización, van generando otras formas, otras alternativas, otras posibilidades, que se expresan en la lucha zapatista de esas autonomías locales, pero más allá de esas representaciones autonómicas del poder, la posibilidad de generar autonomías regionales, nacionales.

Observamos cuestiones autonómicas en Oaxaca, por ejemplo en la APPO había diversas experiencias, los sindicatos, entre otras formas diferentes, particulares, pero mediadas todas por las lógicas de individualización en la fragmentación. Si nos acercamos al inicio de la lucha de la APPO podemos observar que es una concentración de constelaciones, relámpagos de la historia que alumbran las alturas de las montañas, sueños, utopías y esperanzas de las luchas y muertos silenciados en la institucionalización. Al interior de las luchas del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) se van hilando relaciones con otras organizaciones sociales. Se empiezan a articular experiencias particulares con otras experiencias autonómicas. La crónica de una tragedia anunciada estaba en los discursos y métodos del gobierno de Ulises Ruiz, en contubernio con las autoridades federales. Miles de maestros se encontraban en plantón, instalados en el

centro de la ciudad de Oaxaca: las comunidades indígenas pasaban desapercibidas en las representaciones de los maestros indígenas, eran parte de experiencias de luchas contra el despotismo de los gobiernos y las condiciones de la educación en lógicas de privatización. La relación del mundo indígena, de las autonomías, expresada en las experiencias de la educación, fue combinando o rebasando los límites de la división, tanto del sindicato de la Sección 22 del SNTE como de las autonomías indígenas.

El plantón de la lucha sindical por mejores condiciones para los trabajadores de la educación era más que el sector de la cultura educativa. Es decir, la autonomía del sindicato se vio rebasada por las luchas de trabajo concreto, los indígenas que formaban parte desde 2004 de la Promotora por la Unidad Nacional Contra el Neoliberalismo-Oaxaca (PROMOTORA), y adherente a La Otra Campaña. Es decir, así como existen las autonomías cerradas sectoriales, reconocidas institucionalmente o legalizadas por el Estado, también existen en esas mismas formas organizacionales una relación con otras experiencias autonómicas indígenas en la zona de Oaxaca. Me parece importante mencionar cómo esas formas de organización comunitaria, y otras a través de lo que sería la educación indígena, empiezan a generar formas de relación con otros mundos, y en este caso con el mundo zapatista que ha rebasado sus limitantes geográficas, pero también de identidad con otras organizaciones políticas, sociales y hasta militares guerrilleras, con experiencias verticales y tradicionales, pero vinculadas a múltiples experiencias en el mundo de Oaxaca.

Desde el inicio del movimiento podemos observar un endurecimiento de las lógicas del poder ante el reforzamiento de lazos horizontales (un paquete de firmas de 146 mil de un total de un millón): el movimiento comienza a exigir la renuncia del gobernador Ulises Ruiz. En el otro lado, escuchábamos, veíamos las miradas del poder en los discursos televisivos, se preparaba el asalto trágico de la represión contra el movimiento político. Los cordones de militarización y salubridad contra el terrorismo y el

narcotráfico, reforzamiento de las fragmentaciones localistas o sectoriales, se rompían cuando se concretizaban luchas del trabajo concreto contra el neoliberalismo. Por eso, adentro de lo que sería después la APPO, encontramos una polifonía, para bien o para mal, pero que estaba construyendo puentes, discusiones, debates que estaban dejando de lado sus petitorios particulares y potenciando los antagonismos, los de clase, la crisis que está dentro del trabajo abstracto y en relación con el trabajo concreto de los maestros. Pero estas luchas potenciaban, daban una posibilidad de generar otra alternativa frente a lo que serían las formas de dominación y represión en el mundo oaxaqueño. En esta metáfora del tejido está el sindicato, lugar de luchas (manipuladas a veces por líderes corruptos), pero también los trabajadores y organizaciones comunitarias indígenas (ellas también mediadas, atravesadas por las instituciones del poder); las reivindicaciones eran salarios, pero también becas escolares para mejorar las condiciones en las zonas indígenas, resolver los problemas de alimentación ligados al analfabetismo, entre otras. Pero también encontramos otro tejido, expresión de los movimientos de la Teología de la Liberación (dentro y no afuera de la Iglesia), que también se expresan en este tapete multicolor. Este tejido tiene entonces diversas particularidades, pero todas mediadas de alguna forma por las lógicas del capital y con lógicas concretas de resquebrajamiento de los estados nacionales, implicados en las transnacionales y las nuevas instituciones internacionales vigilando y castigando las eficiencias de la educación: TLCAN, el Plan Puebla-Panamá, el proceso de militarización y control de la zona Oaxaca, Chiapas, Guatemala.

Creo que el contexto de la *Cuarta Guerra Mundial*, analizado por el Subcomandante Marcos, abarca la lógica totalitaria que enfrentan las diversidades como negatividades y particularidades contra el capital. De alguna manera, los movimientos sociales, como la APPO en Oaxaca, concentran luchas diversas (contra el fraude electoral, la miseria creciente, la represión...), enfrentan

la *totalidad* del pensamiento neoliberal condensado en la práctica de la *tríada* del *fin de la Historia*: la *democracia* y *militarización* como banderas en el *choque de las civilizaciones*. Están dentro de la totalidad, como particularidades, pero potenciando los antagonismos de clases sociales con las palabras que se vuelven, con el tiempo, acciones de resistencia y rebeldía.

### **La forma nacional-popular y el zapatismo: “nosotros” no es “el pueblo”**

**Sergio Tischler:** Otra cuestión que me parece importante destacar es que en el huipil ya no aparece el concepto pueblo. Los zapatistas no apelan a la categoría pueblo, como categoría de la *forma Estado* y del lenguaje nacional-popular. Han sustituido esa cuestión por un *nosotros*, como ya se adelantó. La categoría pueblo presupone una relación de subordinación: pueblo y jefes, pueblo y Estado-gobierno, pueblo y representación. Por el contrario, los zapatistas quieren hacer estallar el concepto de la soberanía como forma de constitución del pueblo. Para ellos es necesario inventar una forma nueva de democracia que supere la forma liberal basada en la soberanía y la representación. En ese sentido, es necesario superar la categoría pueblo como categoría que implica subalternidad. En el huipil aparece el *nosotros*, porque para ellos el huipil no puede representar al pueblo, porque el huipil no puede representar una relación de dominio y homogeneización. El huipil es una metáfora de lucha, y expresa la idea-horizonte de una pluralidad de voces en un tejido común que no es la idea abstracta de ciudadanía, sino la idea de lo común de “los de abajo a la izquierda”. El *nosotros* es lucha, es un proyecto de un nuevo país que implica la crítica-deconstrucción radical de las categorías liberales de la hegemonía; en este caso, la categoría pueblo. Hay allí una crítica radical al Estado como sujeto productor de categorías de dominación-legitimación.

Ahora, ¿cómo aparece esto en La Otra Campaña? La Otra Campaña ha sido la convocatoria a los sujetos que encarnan la multiplicidad de luchas en un espectro muy amplio. Estas luchas no necesariamente se ven a sí mismas a través del prisma del nosotros. Muchas de estas luchas se articulan en la tradición nacional-popular y están fuertemente identificadas con la forma Estado. Esto plantea una situación nada fácil, pero también interesante en lo que respecta al tema de la izquierda en México. Entre otras cosas, la campaña electoral y La Otra detonaron formas de una constelación nacional muy compleja de luchas. Como se sabe, Manuel López Obrador convocó a un torrente popular de características nacional-populares. El objetivo: ganar las elecciones presidenciales y, desde el gobierno, llevar adelante algunas políticas sociales que amortiguaran el impacto del neoliberalismo en los grandes sectores populares, en el marco de una política pública que frenara la ola de privatizaciones.

Como también se sabe, La Otra Campaña y la campaña de Manuel López Obrador chocaron. Ahora bien, ese choque no se puede ver como dos trenes que se estrellan frente a una multitud. Más bien es un choque de corrientes que comparten un suelo histórico, pero que tienen formas radicalmente diferentes de futuro y, por tanto, existen y viven el presente de manera diferente. Sin embargo, lo curioso es que mucha de la gente, los sectores populares, estaban en un lado y en otro. Pero el encrespamiento de la campaña presidencial, la lucha desembozada del capital contra López Obrador, y finalmente el fraude, produjeron un efecto muy significativo en el campo popular, para ponerle un nombre a esa variopinta multitud de sujetos colectivos e individuales afectados por las políticas neoliberales. Se creó la sensación de que Marcos y el EZLN habían sido factores de la derrota de López Obrador. Esto es absurdo, pero no deja de tener un impacto en la gente frustrada por el resultado oficial de las elecciones. Uno puede argumentar en el sentido de que la política de deslinde activo del EZ fue básicamente correcta, en tanto apuntaba a la transformación

de la forma populista de interpelación del campo popular a un *nosotros* crítico en un momento de gran intensidad de dicha interpelación nacional-popular. Me parece que nadie le puede argumentar seriamente al EZLN el haberse insertado de esa manera en esa coyuntura, y de haber propuesto su propio proyecto y su propio tiempo, exhibiendo las limitaciones de clase de la contienda electoral. Pero al mismo tiempo se puede presentar la iniciativa del EZ como falta de realismo, porque la política y la interpelación de carácter populista es la forma histórica de la existencia de lo popular histórico en México. Porque es indiscutible el carisma de López Obrador forjado en esa corriente de la historia mexicana. Sin embargo, eso sería caer en una trampa. Lo importante, desde nuestro punto de vista, es hacer el análisis de la situación que se generó con el objetivo de relanzar una iniciativa revolucionaria.

Me parece que desde el lanzamiento de La Otra Campaña ha existido una situación muy peculiar entre ambos términos de la ecuación política: EZ y La Otra. Los que están metidos en La Otra Campaña no necesariamente comparten en términos muy claros la idea de un *nosotros* zapatista. Más bien, existen diversas interpretaciones, muchas de las cuales están atravesadas por la forma nacional-popular. De tal manera que el eje del *nosotros* como horizonte de lucha es todavía difuso entre la gente que adhirió a La Otra Campaña. No así en el EZLN. Pero eso es normal, porque una conciencia de nuevo tipo no surge por generación espontánea, sino de las luchas que ponen en crisis las formas de conciencia con las que la gente se ha pensado como subalternos y también como sujetos. Esto es un desafío para el zapatismo, el cual se enfrenta a una geografía popular donde el nacionalismo está muy arraigado y donde la sensibilidad nacional-popular es muy profunda. Un territorio donde el Estado le disputa sus símbolos; un Estado que tiene la posibilidad de disputarle en el terreno simbólico a Zapata al mismo zapatismo, lo cual es una cuestión fundamental, porque los zapatistas hacen una conste-



lación de las luchas y los símbolos del pasado, actualizándolos. El zapatismo parte fundamentalmente de esas luchas que se quedaron ahí, congeladas, como luchas que fueron identificadas con el Estado. En ese sentido, no es ocioso decir que la Revolución Mexicana es, después de la Revolución Francesa, la que más se estudia en el mundo. No sólo ha habido una gran producción nacional de historiografía, sino también una producción extraordinaria en los Estados Unidos y Europa, porque la Revolución Mexicana es algo apasionante. Meterse en su constelación es acercarse a una temporalidad cautivante. Y eso implica que también el Estado mexicano tenga herramientas (cada vez más desgastadas, es cierto) de captura simbólica de la historia. Estas formas culturales están constituyendo el tejido de la sociedad permanentemente. Entonces, el carácter nacional-popular existe en el subsuelo histórico mexicano, y es el sustrato de donde parte la resignificación de la historia, pero también un anclaje hegemónico. Sin embargo, y esto hay que remarcarlo, las políticas neoliberales están erosionando definitivamente ese anclaje hegemónico de carácter nacional-popular. Sólo es necesario ver la política petrolera que pretende imponer, de hecho, una privatización, para que nos demos cuenta de ello. Pero ese es un asunto que necesitaría de una atención por separado.

La cuestión no es fácil, no es simplemente que las voces se junten así y nada más, así de sencillo. La Otra Campaña fue planteada sin ingenuidades, como una lucha por abrir la historia, por abrir el núcleo rebelde de lo popular encerrado y dominado por categorías de dominación/subalternidad en la forma Estado. La cuestión planteada en la política de la Sexta Declaración zapatista es muy compleja: nada menos que la construcción del *nosotros* se roza defetichizando las categorías de lo colectivo popular. El *nosotros* zapatista supone una deconstrucción crítica de aquel nosotros fetichizado en la idea de nación. Y eso en México es algo fundamental, pero también fuera de México. En síntesis, el *nosotros* zapatista no es una simple consigna coyuntural: es una

estrategia de largo alcance relacionada con el despliegue horizontal del antagonismo. Y esto nos puede servir para entender mejor los movimientos del EZ.

**Fernando Matamoros:** Quizás podríamos entender políticamente las seis declaraciones como la metáfora de la *cocina*. Es decir, la cocina representa un espacio, con ciertas particularidades, pero también la acumulación de un saber hacer de la cocina, los aromas y sabores que encantan o degustan en general los amigos(as) del mundo. Entonces, el conjunto de palabras y representaciones zapatistas son una acumulación de saberes y sueños que se hacen realidad como práctica y ensueño en un espacio y un contexto particular. Ellas no son solamente letras, palabras y representaciones, sino acumulaciones del saber y práctica, procesos de construcción social y lucha. Para un buen guiso, una buena sazón, se necesita, entonces, una serie de condimentos que se van agregando según avanza el cocimiento para enriquecer el diálogo establecido entre los ingredientes. Es decir, se necesita un diálogo dentro de lo que es la “comunicación”, donde las corrientes de pensamiento se escuchen y no solamente oigan.

Para el caso del zapatismo, ya mencionamos que los aditamentos simbólicos son una densidad de constelaciones en la subjetividad. La cuestión indígena y nacional se representa en las banderas, la mexicana con los símbolos históricos nacionales, incluyendo la dimensión indígena; pero también los gallardetes con signos que representan la estrella de cinco puntas, que puede simbolizar la estrella de la mañana como perspectiva utópica o la estrella anarquista. Todas las representaciones zapatistas contienen signos de historias de resistencias, y más allá del indigenismo, contra la explotación (revoluciones y rebeliones) simbolizando los héroes asesinados, alegorías que objetivan, a través de palabras, las condiciones de su realidad. En los símbolos condensados en las declaraciones y documentos diversos del zapatismo y del Subcomandante Marcos, quien más ha escrito en

historias y leyendas de resistencia, podemos destacar la cuestión indígena con dioses luchando contra la injusticia; los Acuerdos de San Andrés como práctica y deseo también, ver realizados los sueños y utopías sociales de la historia. Las particularidades simbólicas de la cuestión chiapaneca zapatista no solamente destaca el contexto de luchas mexicanas, sino también las mediaciones internacionales como trabajo abstracto. En este sentido, las seis declaraciones son el despliegue de esos antagonismos inscritos en la crisis del trabajo abstracto y en relación al trabajo concreto de las prácticas locales particulares. Por eso, creo que el despliegue de la Sexta Declaración en la estrategia de La Otra Campaña es un re-encuentro de las seis. Todas juntas, entre *fuego y palabra*, son expresión de una búsqueda de articulación de esas particularidades, de trabajos concretos expresados dentro de la enajenación del trabajo abstracto.

La Otra Campaña impulsada por los zapatistas mostró que la lucha en los espacios coyunturales, particulares, de contextualización, era una guerra simbólica de imágenes, una mirada de la historia de los de abajo como reflexión y subjetividad del sujeto y del tiempo discordante al tiempo del capital. La Otra Campaña no estaba fuera de los espacios comunicacionales, pero tenía que hacerse explícita la marginalidad en la definición de luchas particulares. Esto no es nuevo: la exclusión y las barreras contra los bárbaros, los peligrosos para lo civilizado, existen desde tiempos antiguos. Como los locos, durante la Edad Media, esas expresiones zapatistas, fuera de la institucionalidad, fueron catalogadas y homogeneizadas por los medios de comunicación. Los discursos autorizados por intelectuales reconocidos en los espacios institucionales los clasifican como *peligro*. Para no contaminar, hay que mantenerlos en los márgenes, encerrarlos o eliminarlos lentamente con las reglas de *su* humanidad. Se permiten amalgamas catalogadas, cercar o expulsar a esas identidades fuera de la *cité*, ya que incivilizadas y guerreras, incluyendo ciertas corrientes del Partido Revolucionario Democrático (PRD), dirigidas por Manuel López Obrador (en

los medios de comunicación han sido clasificados como *izquierda incivilizada*, cruzada con el EPR e incluso el EZLN).

En este contexto, las elecciones presidenciales del 2006 fueron el pretexto de una guerra de comunicación e imágenes en los espacios autorizados institucionalmente. Para los zapatistas era la búsqueda para no quedarse solos, cautivos en las selvas de la tristeza y el abandono, pero también una estrategia para situarse en lo inmediato de las elecciones (se pensaba que López Obrador iba a ganar) como una resistencia a las adyacentes traiciones de la izquierda institucional: no olvidaban el voto negativo a los acuerdos de San Andrés por el PRD en el parlamento. Situar-se dentro del eco polifónico de las luchas electorales significaba no dejar el terreno de la resistencia solamente al carisma de López Obrador. Esta guerra de imágenes era una *apuesta* estratégica, dimensión utópica que significaba riesgos de perder o ganar en el juego de la política. Siempre salir de tus verdades atestadas y repetidas, seguridades, convicciones de tu subjetividad y organización de lo local, tiene sus riesgos; enfrenta otras configuraciones de verdades con implicaciones de símbolos parecidos o iguales: la esperanza contra las lógicas de privatización con la militarización, pero también las contradicciones, pues muchas realidades y perspectivas de lucha local se cruzan con cuestiones nacionales del Estado. En esos espacios se encontraban militantes con sensibilidades y símbolos parecidos que terminaban confrontándose en la descalificación. Desde luego, expuestas en la vulgaridad neoliberal y conservadora, las diferencias entre los zapatistas y las corrientes de López Obrador eran potencializadas por los medios de comunicación como riñas sin “final feliz”. Desde mi punto de vista, se evitaban los encuentros de la esperanza, organizando los desencuentros con los ecos creados por las elecciones como única salida para salvar a México de los peligros de la socialización, expresada por cierto en los íconos de santificación en los espacios populares. Hay que recordar que López Obrador, al igual que Marcos, se transformó en una *imagen religiosa*

de salvación: le ponían velas e inciensos a sus imágenes en las colonias populares, los protegían con lo incógnito y escondido (negatividad), la luz interior de la esperanza de su liberación.

Entonces cómo explicar los desplazamientos mediáticos del Subcomandante en el centro de las elecciones: criticar al Estado y las elecciones como lugares del poder y dominación, al mismo tiempo que se introducía en la boca del león de los medios de comunicación, en CNN, por ejemplo. En La Otra Campaña se hicieron muchas críticas a las intervenciones de Marcos en CNN, en las universidades, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), los grandes centros de la cultura, lugares de turismo cultural y de ventas de obras plásticas, como la *Casa Lamm*. Desde luego, las críticas eran en relación proporcional a las manipulaciones de sus discursos, donde se destacaban las críticas a López Obrador, quien era ya, por cierto, presentado, junto a muchos intelectuales críticos al sistema, como el “diablo”, el *peligro de México*. Sin embargo, me pregunto: ¿es acaso un traidor en este desplazamiento en medio de la guerra de imágenes, un aliado del neoliberalismo contra la izquierda electoral y las acumulaciones de esperanzas inscritas en el triunfo de López Obrador? Creo que no. Aunque mediado por los discursos culturalistas en los espacios institucionales y culturales, la caravana de La Otra Campaña era la búsqueda de oxígeno, salir del encarcelamiento conceptual de lo indígena, pero al mismo tiempo era parte de una estrategia de comunicación y organización de redes para otra perspectiva desde abajo, independiente de los procesos de domesticación y corrupción de los partidos políticos en los espacios institucionales del poder del capital.

En este contexto aparecieron nuevos cuestionamientos a Marcos, pero con relación a Oaxaca. Legítimas o no, me parece que deben subrayarse las contradicciones de estos desplazamientos. ¿Será lo mismo estar en los corredores del pulpo mediático que en las barricadas de una ciudad en resistencia y rebelión? Las críticas a Marcos por asistir a CNN y acudir a otras universidades del país se extendieron en Oaxaca, había sentimientos de dolor

y angustia. No se entendía por qué estos hombres carismáticos, incluyendo a López Obrador, no bajaban de las alturas, a los terrenos de luchas y cruces de estrategias particulares y nacionales. No ir físicamente a las barricadas fue sentido de manera triste por los zapatistas que participaban en la Promotora y desde el inicio del movimiento de la APPO. ¿Por qué no se expresaba en esos espacios? Una explicación fueron los conflictos que se habían establecido entre la dirección de la Sección 22 del SNTE en Oaxaca (compuesta por corrientes del PRD) y Marcos al comienzo de La Otra Campaña. Sin embargo, me parece que Oaxaca era la *Caja de Pandora*. Salían todos los horrores, pero también permanecían todas las esperanzas acumuladas en las diferencias de las izquierdas en México. En efecto, había una lucha entre diversas estrategias políticas en relación a las alianzas. Los riesgos tomados en éstas para la construcción de un discurso nacional y popular, junto con las diferencias de las direcciones políticas, tanto del PRD, de Marcos y otras fuerzas político-militares (EPR y ERPI entre otras) tuvieron repercusiones enormes en lo sucedido en la APPO. Por parte de Marcos, la apuesta fue hacia las particularidades, perdiendo de vista una concentración de luchas de los trabajos concretos mediados por el trabajo abstracto, al igual que, me parece, en las elecciones había una acumulación de luchas más allá de las elecciones mismas, por ejemplo contra la privatización de los recursos naturales. Por parte de López Obrador y la dirección del PRD, aunque en un inicio apoyaron las luchas de los maestros, el objetivo era separar la insurgencia de la APPO de las grandes movilizaciones contra el fraude electoral, no revolver estrategias electorales con estrategias de insurrección, que existen también en la APPO.

Después de la represión del 25 de noviembre de 2006 hubo declaraciones y denuncias zapatistas y obradoristas para solidarizarse con los/sus militantes reprimidos, pero los daños del sectarismo ya estaban hechos. Es decir, López Obrador no se manifestó en el centro del conflicto en el territorio oaxaqueño, seguía su lucha

dentro de las instituciones. Marcos construía otras relaciones más allá del mundo y la crisis, seguía su camino de construcción en los márgenes invisibles del *¡Ya basta!* Es decir que dentro de las posibilidades para cambiar el mundo, en los caminos recorridos de la resistencia y rebeldía, se constituían las diferencias estratégicas en fragmentaciones y divisiones. Las acusaciones del antes y el después del tiempo de las experiencias acumuladas se volvieron condenas. Las direcciones políticas y discursos que las fortalecen no dejaron potencializar las negatividades que las conformaban como actores y sujetos sociales. Como efecto carambola, los culpables del fraude electoral y del impasse de La Otra Campaña ya no eran los efectos del neoliberalismo de la división, sino las negatividades que buscaban no quedarse solos en el escenario de la vergüenza y manipulación de los discursos de la fragmentación. La crisis está abierta. Las miradas de los comentaristas de la televisión y los discursos conservadores y militares se concretizaban de manera brutal: muertos y más muertos, los presos políticos siguen gritando en cárceles comunes y de alta seguridad.

Entonces, me parece que los desplazamientos diversos de La Otra Campaña, pero también las otras salidas de la Selva Lacandona, son el despliegue de los conceptos y categorizaciones donde se encuentran encerrados, son el tejido de símbolos para fortalecer sus legitimidades como sujetos participantes de los movimientos y cambios sociales. En este sentido, su presencia en los espacios comunicacionales autorizados por los discursos institucionales, sus palabras y memorias rompen este encarcelamiento conceptual y establecen puentes con otras reflexiones y reflexividades de los lugares de memoria, donde, efectivamente, se expresan dimensiones de lo nacional-popular, como en el caso del PRD o del EPR y otras organizaciones guerrilleras. Sin embargo, me parece importante subrayar que esta expresión de La Otra Campaña está directamente ligada a la crisis profunda que se está viviendo en el estado de Chiapas. En medio de la guerra de baja intensidad y mediadas por el capital, las autonomías

de las comunidades han sido gravemente agredidas. Se ha fomentado una fragmentación mediante el dinero que llega de muchas maneras, por ejemplo las ONG. Independientemente de la buena voluntad de algunas organizaciones, los presupuestos delineados por las grandes fundaciones caritativas y humanitarias, que miran a los pobrecitos indios como sujetos a tratar mediante paternalismos, han creado la división de las comunidades, en las escuelas públicas, por ejemplo. En este sentido, no es una sorpresa ver las escuelas autónomas vaciándose, ya que los niños sueñan con ir a las escuelas públicas, porque es allí donde hay materiales, cuadernos y lápices, pero sobre todo porque allí van a aprender el español, lo que les permitirá salir de su situación dolorosa del subdesarrollo.

Hay, entonces, una lógica y una lucha en el interior, pero en consonancia con la construcción de una estrategia hacia el exterior, formas de romper la fragmentación que se están dando en la zona zapatista. Es decir, que las autonomías son un fortalecimiento de lucha, pero con el objetivo de romper desde el interior su misma caracterización de identidad, como serían los acuerdos de San Andrés que constituían *de facto* una práctica conocida de resistencia en las autonomías, pero más allá de la identidad. Los Caracoles, como su nombre lo indica, era un salir y venir enriquecido con las otras autonomías, luchas en otros espacios geográficos en México y en el mundo. De la misma manera, las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas se combinaban con los Caracoles para desplegar las experiencias, conectarlas con otras formas organizacionales, con otras experiencias de luchas tanto regionales y nacionales en el mundo mexicano como en el espacio internacional.

## **El carisma, lo nacional-popular y el nosotros**

**Sergio Tischler:** Un aspecto de lo anterior es el carisma en relación con la trama de lo nacional-popular y la trama zapatista-



ta del *nosotros*. Como sabemos, Marcos y Manuel López Obrador son personajes carismáticos de gran importancia, sin los cuales no podríamos entender la situación actual en México. De hecho, el movimiento ciudadano que encabeza López Obrador y la iniciativa de La Otra Campaña han tenido significativos ingredientes carismáticos. La forma carismática de la política es parte de ellos. Y no se pueden entender por fuera de una “situación carismática”. Pero existen importantes diferencias; diría, diferencias fundamentales. La que me interesa destacar es la siguiente: la forma carismática remite a tramas diferentes y tiene proyecciones distintas. En el caso de López Obrador es parte de la forma de lo nacional-popular; y de una interpelación ideológica ligada a la relación dirigente-pueblo. En ese tipo de interpelación la relación dirigente-dirigido es necesaria y constitutiva de la agregación política y simbólica. El líder carismático es la mediación entre pueblo y Estado, produce una síntesis entre el abigarramiento fraccional de lo social y la voluntad estatal. Entre otras cosas, implica la fetichización de la política porque la condición de tal unidad es la autonomía del líder y la subalternidad de las masas. En el caso de Marcos, el asunto es diferente. El carisma es parte del proceso de construcción de un *nosotros*, pero ese proceso va a “contrapelo” del carisma y de la situación carismática. De tal manera, que el horizonte del *nosotros* implica la superación de esa forma de política. Sin embargo, la cuestión es compleja. Me imagino que es muy difícil para un líder superar la situación carismática. Pero el propósito existe, y las formas se van encontrado en el *preguntando caminamos*.

## **Desmitificar la guerra revolucionaria**

El EZLN desmitifica la guerra revolucionaria al desmitificarse a sí mismo. Parte de una premisa negativa de la guerra revolucionaria, y eso es algo extraordinario, nuevo. En su discurso no

existe un cierre simbólico-heroico de la guerra revolucionaria, como existió y existe en otras organizaciones guerrilleras. Es como si dijeran: “Estamos aquí organizados de esta manera por una desgraciada necesidad, pero lo que queremos es crear condiciones para que no existamos nosotros en esta forma”. Es decir, que esa dimensión necesariamente instrumental-armada pueda ser eliminada, para dar lugar a una política de otro tipo. Y esta es una política de la desmitificación de la guerra revolucionaria. Se podría decir que los zapatistas expresan la emergencia de una nueva constelación de la lucha de clases, en la cual la conciencia revolucionaria implica un proceso de desmitificación de las categorías revolucionarias. Esto es, en otro nivel, plantear que la revolución no se piensa en términos de categorías cerradas y sintéticas. Lo cual no presupone decir que lo que se hizo anteriormente estuvo mal. Eso sería pensar linealmente. Más bien, es hacerse cargo críticamente de la experiencia revolucionaria y sus expresiones más conspicuas, para superarlas. Es más: la crítica se hace cargo de las derrotas y fracasos de las experiencias revolucionarias. Sin eso no habría memoria revolucionaria.

## **La producción de memoria**

En este tema no estaría mal anotar algunas cuestiones de otras experiencias revolucionarias. Por ejemplo, el caso guatemalteco. A muy grandes rasgos, se puede decir que a partir de los Acuerdos de Paz que pusieron fin a la guerra, se ha dado un proceso de integración de los otrora militantes y guerrilleros al sistema. Esto, por supuesto, no es un fenómeno local. Pero lo que cabe destacar es la ausencia de crítica profunda y rigurosa de la experiencia revolucionaria. Esto ha dado lugar a que las luchas del pasado sean vistas como una suerte de infantilismo y de error que hay que superar. La democracia, entonces, se percibe como una etapa madura del país. El pasado ha quedado como un error que hay que olvidar,

siendo que esas luchas han sido momentos condensados de voluntad de cambio y de libertad de acción para las clases explotadas. Con todos sus problemas, con todos sus errores particulares, es cierto. Pero no es ningún error el luchar contra la opresión y la emancipación social. Entonces, la cuestión sería rescatar esa historia del olvido en que está cayendo, pero no como nostalgia, sino como crítica, como parte del proceso actual de construcción de una subjetividad revolucionaria. La otra manera es producir una subjetividad que se identifica con lo existente: los revolucionarios se convierten en organizadores de la democracia representativa y se justifican diciendo: “aquello que hicimos fue un error”, o, lo peor, se ha llegado a plantear que la democracia representativa es una suerte de fruto maduro de una guerra donde hubo unos doscientos mil muertos y que esa es la contribución de la izquierda. Es una monstruosidad, ciertamente. Pero es también la derrota de una izquierda armada que no ha podido apropiarse revolucionariamente de su derrota. Sin memoria revolucionaria, pues. Porque la memoria, en este caso, no es lo mismo que el recuerdo heroico o nostálgico.

Entonces, buscar las raíces de esas derrotas es buscarnos a nosotros mismos, como revolucionarios. ¿Por qué? Yo tengo que buscarme a mí mismo, pero no puedo partir del olvido de los grandes eventos colectivos. De alguna manera, es necesario caminar hacia atrás, como diría un poeta maya, porque caminar sólo hacia adelante lo que me puede decir es cómo es el olvido. Podría hablar de un libro que me parece extraordinario. Se llama *Los Días de la Selva*, de Mario Payeras. Lo escribió como diario de la montaña, cuando el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) se estaba estableciendo en la zona montañosa guatemalteca. Después, Payeras escribió otro libro que se llama *El trueno en la ciudad*, donde relata las peripecias de la organización guerrillera en la capital guatemalteca y también pone a descubierto algunos de los errores que cometieron al no comprender en profundidad la especificidad de la lucha de clases en la ciudad. Son obras que

condensan en imágenes aspectos de la constelación revolucionaria, que pueden iluminar lo extraordinario surgido de esa constelación. Obras-imágenes del tiempo de lo extraordinario de la revolución. Ahora bien, mi relación con esos textos es difícil. Los textos de Payeras son seductores, pero también generan un temor que, en mi caso, me paraliza. Quizás porque es ya un ícono de la lucha guerrillera y de las letras guatemaltecas. ¿Cómo lo actualizo? ¿Cómo traduzco sus imágenes en imágenes dialécticas? Para eso tengo que introducir mi tiempo en su tiempo sin que este último desaparezca, porque retener su tiempo en mi tiempo es lo que puede iluminar desde atrás el tiempo ahora. Él pensaba con ciertas categorías, que se plasmaron en imágenes. Para actualizar a Payeras necesito transformar esas imágenes en imágenes dialécticas; en otras palabras, pensarme en imágenes (dialécticas) que tienen las imágenes de Payeras como experiencia actualizada. Es como que estuviera pensando mi superación a partir de él (una aclaración: cuando hablo en primera persona me estoy refiriendo a un hecho colectivo). Hasta cierto punto, así veo el esfuerzo de producción de memoria, como una actualización. Esto no implica la lógica lineal de la producción de historia en el sentido tradicional. Es producirnos a nosotros mismos a partir de la rebeldía de la insubordinación. Esto es fundamental.

Ahora bien, creo que el proceso llamado EZLN se mueve hasta cierto punto de esa manera. Abre la posibilidad de resignificar nuestras luchas como parte de una historia común de los de abajo. Dice algo así como que las luchas no *son*, sino que nosotros somos luchas. Discontinuas, puede ser, pero que en la colectivización de la memoria las hacemos presente condensado como ruptura. Sin ese tipo de memoria, no somos más que abstracciones. Y este es un tema muy importante. La subjetividad dominante es abstracta y, por decirlo de alguna manera, “llena” el vacío de la abstracción con el fetiche y el mito. Por ejemplo, la pobreza es una categoría abstracta si la separamos de las relaciones sociales que la producen y del sujeto que la encarna. Pero tam-

bién la pobreza puede plantearse a partir del mito de la redención en un más allá.

Pero además de estas consideraciones generales, está el asunto de la estrategia revolucionaria. Para el EZ la estrategia no es una abstracción que hay que poner en la realidad y hacer que dicha realidad entre en aquella lógica. Por ejemplo, podemos decir que en un lugar existen campesinos o indígenas y que, por su condición de pobres y explotados, se puede deducir que son potencialmente revolucionarios que van a aceptar la interpelación revolucionaria que parte del foco guerrillero. Eso es relacionarse mecánicamente y deductivamente con la realidad social, como un grupo que conoce la lógica de ésta y que puede predecir sus tendencias gracias al conocimiento de dicha lógica. Esto puede ser cierto, pero hasta cierto punto de abstracción. De alguna manera, ese tipo de relación fue la que condicionó que la guerrilla del Che en Bolivia resultara exógena a la historia de ese país. De todos modos, el problema es que la estrategia revolucionaria es algo que no se puede resolver apelando a la abstracción teórica y a los modelos, haciendo a un lado la historia específica de las luchas y los modos concretos de la construcción del sujeto. Para el EZ, nos parece, la estrategia revolucionaria es historia, historia a “contrapelo”, tomando el término de Benjamin. En otras palabras, es también memoria. No puedes hacer estrategia sin memoria. Por eso es que el zapatismo dice que no es ni siquiera un “modelo para armar”. Eso significa que la estrategia no es tiempo homogéneo sino tiempo ahora, que se mueve creando umbrales, y desde esos umbrales se crean nuevas realidades que generan nuevas situaciones de umbral. En fin, estoy interpretando, y lo hago a partir de esa tesis que adelantamos que es la de la estrategia como despliegue horizontal del conflicto. Lo horizontal implica el umbral, y el umbral es la concentración crítica de la historia como lucha de clases. Es algo que surge cuando la certeza del Estado como sujeto y como mito revolucionario es cuestionada. Tienes que moverte en otra temporalidad, que es la

temporalidad del sujeto revolucionario como sujeto autodeterminante irreductible a una forma organizativa hegemónica y homogénea.

## **Desmitificar la nación**

Hay otro aspecto que me gustaría señalar sobre el zapatismo, que tiene que ver con la lucha contra los mitos: no hay sujeto revolucionario puro. Ellos dicen, “nuestra lucha no sólo es contra algo que percibimos como externo, como cosa que se nos impone, sino contra nosotros mismos en la medida que nuestra subjetividad es una subjetividad dañada por estar atravesada y constituida por el poder; eso implica también hacernos cargo de nuestra subjetividad como subjetividad dañada. Entonces, es una doble lucha. Enfrentamos las condiciones generales que producen ese daño, el capital, la dominación, la explotación, pero también hacemos frente a la interiorización de esas formas, porque no somos ajenos a ellas. Estamos atravesados y constituidos por ellas. No somos sujetos puros, pues”. Y los zapatistas nos lo recuerdan permanentemente.

Por los reportes de prensa, se puede decir que en México existen varias guerrillas. Obviamente, la que en los últimos años ha generado más expectativas a nivel nacional e internacional es el EZLN. Sin embargo, al parecer debido al clima derivado de las elecciones y fundamentalmente de la represión en Oaxaca, el Ejército Popular Revolucionario (EPR) ha adquirido un importante protagonismo. Entre otras cosas, eso plantea también un reto para el zapatismo, un desafío a su estrategia. Lo del EPR es comprensible, porque en momentos de cierre de importantes espacios democráticos construidos desde abajo, como es el caso de la represión a la APPO, la tentación de encontrar un cauce en la lucha armada inmediata se acrecienta, sobre todo en los sectores populares más afectados por la violencia del sistema. En esa

situación, las acciones del EPR aparecen como certidumbres ante las porosidades del movimiento de masas de López Obrador y la crisis de la iniciativa de La Otra Campaña expresada en el repliegue del EZ en Chiapas. Por parte del EPR, es como si dijeran: “Aquí estamos. Como ven somos una organización con capacidad operativa militar. Para muestra, allí están los ductos de PEMEX incendiados”. Y eso, en ciertas circunstancias, seduce. Sin embargo, me parece que la salida democrático-revolucionaria no se encuentra por ese camino ya transitado por otras experiencias. El EZ tiene todavía mucho que decir al respecto, si continúa desplegando el tipo novedoso de estrategia que ya hemos señalado.

Retomando un poco el tema del mito y la fetichización de lo colectivo, podemos decir que la mitificación histórica en México es extraordinaria, es fetichistamente maravillosa. Ustedes pueden ver esa cuestión en los grandes muralistas, en la narrativa que generó la Revolución Mexicana, en el rescate de lo indígena y la historia anterior a la conquista, en la centralidad de los trabajadores como cuerpo del nuevo Estado, etcétera. Un gran mito nacional escenificado en ese magnífico Museo de Antropología e Historia en Chapultepec. Uno entra a ese espacio que le dice a los mexicanos: “Esto somos, aquí podemos ver la grandeza de nuestra nación”. Claro, como se sabe, eso no es ajeno a la nacionalización simbólica de la identidad colectiva de la forma moderna del Estado. Y aquí entra otro aspecto subversivo del zapatismo: la desmitificación de la nación mexicana. Los indígenas zapatistas, y con ellos una enorme cantidad de grupos indígenas, rechazaron ese mito. Como que hubieran dicho: “¡No, señores! Esa es *su* nación. La nación como expresión simbólica del poder. Nosotros, los reales acá, somos los negados por esa nación. Estamos en ella en la forma de ser negados. Pero ahora estamos aquí, levantados. No para que la nación nos asuma como a hijos olvidados. Estamos aquí para luchar e invitar a los oprimidos y explotados a formar otra colectividad, una colectividad que no esté

basada en la dominación, la explotación y la exclusión. A esto, inicialmente, le llamamos *nosotros*".

Como se puede entender, esa es una dimensión subversiva del zapatismo. Una particularidad que se rebela y que pone en crisis la totalidad del discurso del sistema. Ahora bien, como hemos expresado, la unificación simbólica que produce el discurso nacionalista en México es muy fuerte. Pero hay que tener cuidado en reducir la forma simbólica a una unilateral y lineal historia del poder. Porque en gran medida ese nacionalismo y la importancia de la forma de lo nacional-popular como agregación colectiva en México es también fruto de luchas sociales muy importantes, fruto de la lucha de clases en momentos de definición de la soberanía nacional o de la configuración de la forma estatal como no subordinada directamente al poder imperial. Uno de esos momentos fundamentales fue el de la nacionalización petrolera en el gobierno de Cárdenas. Es en ese momento donde la lucha de clases y la dimensión de lo nacional-popular se engarzan en una unidad entre pueblo y Estado nunca antes lograda. O, en otras palabras, la lucha de clases se resuelve en ese momento en términos de la forma nacional-popular articulada e identificada con el Estado. Se podría decir que es durante ese proceso donde se produce una suerte de síntesis real y simbólica entre la historia de la nación, como historia nacional-popular, y el Estado mexicano. Ese es un verdadero corte de la historia mexicana. Es un error ver el período cardenista como una parte de un *continuum* priista que tiene su inicio en la Revolución Mexicana. De hecho, después de Cardenas se produce un proceso de estabilización conservadora y represiva del poder en México. El ala de izquierda del PRI es relegada en la relación de fuerzas al interior del partido y debilitada por el proceso de corporativización vertical de la sociedad mexicana, que ya se inicia con Cárdenas. Ahora bien, hay formas de la lucha de clases que ponen en crisis lo nacional-popular, particularmente su vínculo estrecho con una particular forma del Estado burgués. Y creo que



el zapatismo es la forma más conspicua de ellas. En ese sentido, el *nosotros* es un proceso de crisis y disolución de las formas míticas de agregación social fijas en el Estado. En este caso, en el Estado llamado keynesiano o populista-desarrollista en América Latina. En ese sentido, se puede incorporar el análisis de lo nacional-popular en una doble dimensión. Por un lado, lo nacional-popular permite ver el proceso de subsunción de las luchas desde abajo en un determinado tipo de Estado burgués. Por otro, nos da la posibilidad de percibir la potencia que existe en lo nacional-popular para transformarse en un *nosotros*, es decir, para romper-superar esa forma simbólica de agregación social que ha sido parte de una hegemonía, hoy en crisis. Entonces la categoría de *nosotros* es un rebasamiento de la forma nacional-popular, su apertura crítica, revolucionaria, frente a la forma ideológica cerrada e identificada con el Estado, y también frente a la disolución de lo nacional-popular desde el lado de la interpelación individualista neoliberal.

Lo dicho, como es normal, da lugar a la discusión, plantea un debate. Por ejemplo, en relación a la categoría de hegemonía. ¿Cómo pensar y actuar la política en contra-y-más-allá de la hegemonía? Es un problema. De alguna manera, el zapatismo es un movimiento que hace pensar en esa perspectiva. Sin embargo, el zapatismo también expresa una dimensión instrumental de la política, dimensión ligada a su forma organizativa (ejército revolucionario) y a cierta dimensión operativa de su estrategia. Es una cuestión que, me parece, hay que recalcar. Porque el EZ no es simplemente un membrete donde caben las luchas de los de abajo y un espacio de comunicación y construcción de una subjetividad horizontal. Vamos, no es una ONG. Es una organización revolucionaria que quiere transformar el mundo, hacer-inventar la revolución en las nuevas condiciones históricas y asumiendo la crisis del canon clásico del sujeto revolucionario. En todo esto existe un grado de incertidumbre, como lo dijimos cuando hablamos del proceso como movimiento que crea umbrales, una

temporalidad a la que no estamos acostumbrados. Implica una temporalidad no-lineal de la organización. Y la estrategia zapatista presupone dicha temporalidad. Por eso la estrategia de despliegue horizontal del antagonismo no persigue la hegemonía del EZ en el movimiento popular, sino la superación del EZ en el campo de luchas de un sujeto revolucionario horizontal y autónomo. La estrategia ve ese horizonte e implica esa perspectiva. Por eso no es una estrategia de hegemonía, de afirmación de la organización como finalidad del proceso, sino que privilegia la temporalidad autónoma que todavía no se ha desplegado y que hay que desplegar. Y si eso no ocurre..., si no se produce el despliegue... Bueno, entonces habría que pensar por qué no ocurrió, y volver a intentarlo.

Lo dicho, como cae de maduro, tiene que ver de manera directa con el asunto militar de la organización en el EZ. A diferencia de la guerrilla clásica, aquí la cuestión militar no es el núcleo de la organización que subsume los demás aspectos en una estructura rígida y vertical. Esto se puede percibir muy claramente en su discurso desmitificador de la guerra revolucionaria y del ejército zapatista. No hay, pues, en ellos una fetichización del aspecto militar. Respecto a esto, se podría decir que una nueva constelación de la lucha de clases tiene forzosamente que producir un lenguaje nuevo, una nueva conciencia de la lucha misma. Y el lenguaje zapatista, me parece, expresa la conciencia de que la lucha político-militar es también una lucha contra las posibilidades de su propia reificación. La forma guerrilla no tiene por qué reificarse en categorías rígidas y formas míticas, como lenguaje de una nueva hegemonía. La dimensión instrumental de la organización es pensada como necesaria, pero dentro de una trama revolucionaria que apunta a la superación de la escisión entre dirigentes y dirigidos. La metáfora de *la palabra y el fuego* expresa la forma dialéctica de la relación entre el aspecto armado y el dialógico (entendido este último, como ya vimos, como forma comunicativa de los de abajo frente al monólogo del poder,

como lucha contra la forma fetichizada del lenguaje y de la subjetividad). Es algo que no se puede ver en la perspectiva de un tiempo lineal, donde primero viene el fuego y después la palabra, en una suerte de etapas progresivas. El fuego no desaparece con la palabra, a lo sumo cambia en palabra. Pero la palabra se puede transformar en fuego, dependiendo de la lucha misma. Son tiempos de lucha. Y esos tiempos no los eligen los zapatistas, aunque ellos sí crean condiciones o tratan de cambiar las condiciones de la lucha a partir de diversas formas del despliegue horizontal del antagonismo.

En cuanto a la cuestión del Estado, creo que se podría discutir el tema haciéndonos la pregunta de si la noción de gobierno es idéntica a la de Estado, o si todo gobierno necesariamente es parte de la forma Estado. Yo creo que no. Creo que hay formas de gobierno que no son estatales, es más, que hay formas de gobierno que son antiestatales. Entonces cuando los zapatistas le dicen no al poder y al Estado, plantean que hay que construir nuevas formas de organización expresadas en prácticas no-estatales de gobierno, las cuales van surgiendo en la lucha. Es un proceso que tiene que ver con su noción de que desde arriba, en términos de la abstracción real que son las instituciones estatales, no se puede llevar a cabo una revolución. La única garantía es la organización desde abajo, orientada a la creación de formas de gobierno no-hegemónicas. Y las formas de organización que se van produciendo desde abajo tienen que desafiar la separación sujeto-objeto que subyace y determina las formas de organización institucional del Estado. Así, se estarían construyendo formas de gobierno que tienen que ver con la superación de esa escisión sustancial que hace al Estado. No existe Estado sin la radical separación sujeto-objeto. Tampoco capital. En ese sentido, la lucha no sólo es contra la forma Estado sino simultáneamente contra la forma valor de las relaciones sociales; es decir, contra el trabajo abstracto como la forma fundamental enajenada de reproducción de la vida social.

## Actualización de las luchas pasadas

**Fernando Matamoros:** Para evitar las mistificaciones de las estrategias del EZLN, centradas únicamente en los espacios de Chiapas, hay que recordar que la Primera Declaración de la Selva Lacandona es de enfrentamiento; es una declaración de guerra, un llamado al levantamiento armado nacional que, se esperaba, fuera de masas. No era un llamado para ir solos a la guerra, sino que buscaban, me parece, los puentes con otras fuerzas activas en la lucha revolucionaria en México. Sin embargo, hay que mencionar que la riqueza del zapatismo, más que el EZLN o la organización vertical, es la horizontalidad creada desde el inicio del movimiento. Ésta se impuso, rompió la lógica de las armas, para no caer en el terreno de las provocaciones del Estado y el ejército. Para no hacer mitos, hay que mencionar que no son la excepción: en Oaxaca vimos el mismo proceso de horizontalidad en tensión con las diversas verticalidades en acción política. Otro aspecto a subrayar en los discursos zapatistas es la idea de *nuestros muertos*. *Nuestros muertos* no se refiere solamente a los muertos de Chiapas, tiene que ver con las dimensiones de la memoria, la historia de los vencidos. Son las experiencias de los guerrilleros de Latinoamérica, de dolor en los espacios de lucha. Pero al mismo tiempo, está en el centro la *Cuarta Guerra Mundial*. Y eso es central en la Primera Declaración. La primera declaración no es el azar, ni el reacomodo de los márgenes en los márgenes, como algunos posmodernos hablan. El 1° de enero de 1994 es un proceso de rememorización de una historia, una crítica del pasado, pero en el centro de la crítica está el rechazo al Tratado de Libre Comercio. Sus palabras tienen que ver con 30 años de reformas neoliberales. Y esto a su vez se relaciona con los problemas de la tierra comunitaria, con la nacionalización y la repartición de tierras, las reformas al artículo 17 de la Constitución mexicana. Es decir, estas experiencias configuraban o constituían la organización y la estrategia del EZLN.

Salir y reflexionar, dialogar con otras experiencias al exterior del *nosotros* del EZLN, era reconstruir las posibilidades del *nosotros* inconcluso en la acción política. Insisto, no es la del enfrentamiento con el ejército y las formas tradicionales, pues las experiencias horizontales, los cruces del *creer* en las comunidades y la memoria de los vencidos habían dado una fuerza simbólica al EZLN. Al mismo tiempo se repensaba la problemática de la solidaridad, la reconstrucción de “escudos humanos” que, como lo mencioné, los había salvado del exterminio militar del 1° de enero de 1994: la Convención Nacional Democrática, en la Segunda Declaración, con organizaciones políticas y la sociedad civil que rompían la categoría del *nosotros* centrado en Chiapas. Sin embargo, esta estrategia no es solamente la de una instrumentalidad de la protección, sino lógicas de relacionarse con otros mundos en resistencia. Me parece que en estas dimensiones, incluyendo la cuestión indígena, se refuerza el proceso de vincular las formas horizontales, para enfrentar las lógicas de guerra sucia y los discursos de militarización. Entonces, la estrategia del *nosotros* zapatista sería una reflexión y reflexividad sobre la memoria, más allá de la memoria descuartizada, instrumentalizada en los mitos del poder. Como decíamos, es una memoria crítica del espacio mítico nacional, pero como proceso de rememoración y reactualización en la vida cotidiana, expresada como reconfiguración de las luchas sociales para hacer explotar los antagonismos en su interior. Insisto, esta dimensión no sólo la encontramos en Chiapas (por ejemplo con Bartolomé de Las Casas, lugar de memoria y conflicto), la descubrimos en Oaxaca, se acompañaba con la memoria y contra-memoria de héroes nacionales y locales, como Benito Juárez. Por ejemplo, la idea del *mandar obedeciendo* zapatista que es también una experiencia de otras comunidades; un repensar la cuestión indígena, dándole la dimensión de potencia y fortalecimiento a los puentes de las estrategias políticas contra el neoliberalismo. Entonces, las preguntas de cómo caminar hacia 2010 están abiertas, es la lucha

del poder para restablecer la memoria domesticada en las técnicas de gobernar o, para nosotros, es una constelación más en nuestros cuerpos que hay que potencializar.

## **Preguntas, intervenciones y comentarios**

**Pregunta:** *¿Encuentran ustedes una vinculación entre el zapatismo y la revuelta de Oaxaca? Y con ello, ¿cómo podemos pensar la relación del zapatismo con la tradición comunal?*

**Sergio Tischler:** Me parece que la rebelión en Oaxaca, la comuna de Oaxaca, puede ser considerada uno de los picos más importantes de la lucha de clases en México desde la Revolución Mexicana. Por muchas razones. Entre ellas, como señalas, por el componente comunitario de la lucha. En Oaxaca pudieron combinarse las tradiciones comunitarias de resistencia en los municipios con las formas de organización más vinculadas a la trama urbana y nacional, como es el caso de los maestros. Y otros sectores, obviamente. Ahora bien, me parece que el clima propicio para que se juntaran esas luchas en buena medida ha sido resultado de las resonancias del zapatismo. Lo cual no quiere decir que el EZLN fuera un actor fundamental y directo en este evento. Más bien, hasta cierto punto daba la impresión de que el zapatismo, el EZ, metido en La Otra Campaña, no sabía muy bien de qué se trataba. Sin embargo, me parece que la cuestión interesante es que la trama asamblearia, de autoorganización, ha sido, o fue en todo caso, parte del *estilo* zapatista. Se podría decir entonces, que el zapatismo como estilo, como corriente política, como modo de organización y forma ética, fue un protagonista importante en los eventos oaxaqueños sin ser el eje de la organización en Oaxaca. Me parece que los eventos en Oaxaca obedecen a tramas y antagonismos locales, o mejor, a tramas y antagonismos del sistema que se expresan como particularidad

a nivel local, pero que no es posible pensarlos dejando a un lado el estilo zapatista de la política, es decir, sin esa profunda ruptura del zapatismo en el modo de ver la lucha.

**Intervención:** *Quería hacer un planteo vinculado a la temporalidad, sobre todo retomando lo que presentó Holloway al inicio del Seminario: el problema de lo urbano, de cómo construir la autonomía a nivel urbano, donde quizás es mucho menos complejo pensarlo en términos temporales y espaciales. Tal vez a nivel rural el problema de lo espacial está mucho más presente, porque hay un espacio relativamente autónomo para garantizar el autoconsumo –aunque más no sea parcialmente– para una producción colectiva, incluso para la autogestión no solamente física sino simbólica. Pero en el espacio urbano parece que es más fácil pensar la autonomía como momentos autónomos, con una temporalidad propia, como un paréntesis, que es todo un problema pero también una potencialidad. Así, en el caso de las comunidades rurales y zapatistas, la rebelión tiene que ver con impedir el desmembramiento de los lazos comunitarios, mientras que en la rebelión urbana el caso es poder configurar esos lazos comunitarios, entonces es como un proceso inverso en donde lo temporal y lo espacial no necesariamente coinciden. Por lo tanto, el desafío de La Otra Campaña también es transversal, es decir, cómo traducir lo rural a lo urbano y viceversa.*

**ST:** Estoy totalmente de acuerdo. Uno de los grandes retos de La Otra Campaña es eso. Me da la impresión de que la gente en la ciudad, la que adhiere a La Otra, se ha quedado haciendo solidaridad, pero no ha podido traducir en organización nueva, acorde al espíritu de La Otra, el sentimiento de hartazgo (lo cual es también fruto del resultado electoral y de la escisión que se produjo entre lopezobradoristas y zapatistas). También se ha visto un distanciamiento de organizaciones más tradicionales, como los sindicatos. Sin embargo, eso que no se ha podido

hacer en general, o por lo menos ha habido muchas dificultades, hasta cierto punto se logró en Oaxaca. El momento de ruptura fue tan condensado que permitió una forma social de agregación con fuertes trazos horizontales entre organizaciones urbanas y rurales. La respuesta represiva del Estado es el factor que ha impedido que esto creciera más en la APPO. Pero también hay que decir que entre los factores que permitieron esa represión de la APPO en Oaxaca se encuentra el de la relativamente escasa movilización social por esa causa. Las grandes líneas de movilización popular estaban enfocadas en la cuestión de la lucha contra el fraude, por un lado, y el de La Otra, por otro.

Uno de los puntos más importantes de la lucha en Oaxaca fue el control que pudo tener la APPO de medios de comunicación importantes. Tomaron radios, tomaron la televisión. Y transformaron la comunicación, que de alguna manera era un recurso que les permitió movilizarse, en un medio de producción de discurso alternativo.

**Fernando Matamoros:** Unas palabras sobre lo transversal del tiempo y el espacio. El zapatismo es la construcción del tiempo y el espacio de la rebeldía y a partir de las propias formas de organización rural, pero se hace público con las mediaciones del tiempo del capital. No es una abstracción de la particularidad de los mitos y tradiciones en Chiapas, se hace público en una guerra contra el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), en un enfrentamiento con los discursos de la democracia capitalista, las libertades del liberalismo, la entrada al primer mundo de México, en la periferia de los Estados Unidos de América. Desde mi punto de vista, también la experiencia de la comuna de Oaxaca está mediada por las relaciones sociales del capital, fue una acumulación de experiencias diversas de luchas sindicales y de colonias en resistencia, incluyendo la experiencia zapatista con la que existían vínculos importantes, y que en ese instante hubiera sido una posibilidad de articulación dialógica



y de lucha de un *nosotros* en construcción. Entonces, si hilamos las experiencias dolorosas de 2006 (elecciones, Oaxaca y La Otra Campaña) podemos subrayar que había cruces de tiempos y espacios de resistencia e insubordinación a las lógicas de las leyes totalitarias del capitalismo.

Quiero decir que atrás del zapatismo y sus particularidades, al igual que la experiencia de Oaxaca, hay una estrategia de vinculación con otras experiencias de lucha. Sus discursos en el tiempo y el espacio particular no son un romanticismo o una poesía indigenista esencialista, sino que hay una serie de experiencias en el sentido de no quedarse aislados, y creo que eso es lo que les da la fuerza y vida en los espacios públicos, incluyendo las comunidades indígenas que buscan salir de su estado de pobreza y marginación. Porque hay que tener en cuenta que a las comunidades indígenas les llegan miles de dólares, que en realidad contribuyen a la fragmentación. Es decir que las comunidades a las que llega dinero por medio de las ONG, se ven finalmente fragmentadas, una comunidad zapatista se divide en priistas y zapatistas, o católicos pentecostales que también intervienen en esos procesos de conversión. Hay un proceso de degradación y de aprehensión constante entre las comunidades indígenas y el zapatismo, por eso la idea de salir significa reforzar, repensar y reconstruir otras formas de actuar en relación con otras experiencias que no necesariamente sean las de Chiapas. En este sentido, me parece que Oaxaca es el despliegue del zapatismo, ir más allá de la experiencia particular. Desde la horizontalidad, fue el reforzamiento de las experiencias de resistencias en los espacios urbanos. En otras palabras, podríamos decir que en las últimas luchas hay un tiempo de *espera, creer* que el “viento” podrá conectar la paciencia interior con el eco del tiempo de otras paciencias impacientes en la lucha.

**P:** *Quería pedirles si pueden ampliar el concepto de lucha de clases como constelación.*

**ST:** Clásicamente se pensó la historia de la lucha de clases a partir de categorías sintéticas y homogéneas. Las cuales, hay que decirlo, son categorías de poder-dominio. El partido, el Estado, son categorías sintéticas y homogéneas, donde la unidad de lo nuevo, la particularidad de lo nuevo, estaba sometida a una totalidad. Con esto la categoría de totalidad se transformó en una categoría positiva y se fetichizó. Justamente, el zapatismo se ha planteado romper esa idea de sujeto homogéneo. Sostienen, entre otras cosas, que la organización revolucionaria no es el sujeto. Como vimos con anterioridad, para ellos el sujeto revolucionario no es una estructura organizacional definida como revolucionaria sino un proceso que no se puede definir desde las “alturas” de la teoría, del concepto. Se podría decir, entonces, que la organización revolucionaria es una suerte de *anticipación* de formas que todavía-no-son. Pero sólo eso. Porque anticipación no es realización, identidad, sino atisbo de lo nuevo. Lo nuevo, el proceso de su creación, excede a cualquier anticipación. Por eso los zapatistas dicen que existen para dejar de existir. Son necesarios para dejar de ser necesarios. Eso implica una concepción del tiempo muy diferente a la noción vacía y abstracta que permite pensar el futuro como deducción de formas que ya están dadas y consolidadas. El proceso revolucionario no es lineal; más bien, es un rompimiento del tiempo lineal.

El zapatismo parte también de una tesis fundamental: no somos sujetos puros, sino sujetos dañados que luchamos contra las condiciones objetivas que nos dañan, como la explotación y la dominación del capital, y contra nosotros mismos por supearnos en cuanto sujetos atravesados por esa relación. Autocontradictorios y autoconscientes de esa situación. De alguna manera, el canon clásico del sujeto revolucionario se basa en un principio de identidad (y no de contradicción, como el apuntado en el zapatismo) que es el sujeto puro. A partir de dicho principio identitario entre organización y sujeto se puede decir, por ejemplo, “la gente del partido es la buena, el resto no”, o con más

sofisticación “los que tienen la conciencia de clase, los del tal partido o tal organización revolucionaria, son los verdaderos revolucionarios, el resto no”. Claro que lo dicho simplifica, pero no está muy lejos de captar ese tipo identitario de construcción de la subjetividad en el canon clásico. Entonces: “Los demás están dañados. A nosotros nos dominan las llamadas condiciones objetivas, pero estamos libres en nuestra constitución subjetiva”. De allí a decir “lo nuevo somos nosotros, el partido” sólo hay un paso. La idea de totalidad opera en este caso en forma positiva, como poder emergente que se legitima como forma de dominio. Pero si los que componemos el torrente nuevo, de cambio, somos sujetos dañados y estamos conscientes de eso, no podemos decir que el futuro somos nosotros como proyección positivizada de lo que somos ahora, sino que solamente podemos decir que somos un proceso, el cual tiene umbrales y el futuro se va haciendo transformándonos en el presente. Podemos anticipar formas, pero no ser formas sociales ya dadas. El zapatismo se asume como sujeto auto-contradictorio, incluso como sujeto que puede dejar de ser necesario en el proceso revolucionario. Considerar la lucha de clases en términos de categorías puras conduce al totalitarismo.

No sé si respondí bien, pero me parece que allí están las claves para pensar la lucha de clases en términos de constelación, porque la constelación es una forma de pensar la lucha enfrentada a la totalidad como categoría positiva y haciendo de la misma una categoría crítica.

***P:** Dos cosas. Una, me parece muy interesante que ambos planteen el tema de la estrategia, al menos el desafío de pensar en la coyuntura e intentar comprender que los momentos no son todos iguales, y cómo el zapatismo se hace cargo de esto. Dos, ver si pueden profundizar la cuestión de la relación entre el adentro y afuera en las comunidades zapatistas, es decir, por ejemplo, el ingreso del alcohol y la droga a partir de la presencia militar en la zona.*

**FM:** Una de las formas de pensar el adentro (reflexiones y acciones del interior) y afuera (condiciones de violencia, divisiones y fragmentaciones mediadas por el neoliberalismo y la guerra sucia), las mediaciones de los discursos y estrategias militares del poder, es volver a pensar la constelación en nuestro interior. Como decía antes, salir y regresar a la madriguera (muchos momentos de silencio del zapatismo), ir, venir, entrar, salir, regresar a la casa agredida por la miseria y la represión, es re-actualizar la constelación que constela a los sujetos, no solamente en movimiento, sino en contradicción. Entonces, dentro de la estrategia zapatista está constantemente la constelación de derrotas (y decepciones también), pero siempre de esperanzas acumuladas en la categoría de la lucha de clases. No es una particularidad de los zapatistas, como lo he mencionado existen también las mediaciones sociales en las otras estrategias. Al interior de la constelación no está la visión psicoanalítica, terapéutica de mirar hacia el pasado y resolver el problema, sino que al interior de la constelación hay tensiones, conflictos y antagonismos como lucha de clases, son sujetos mediados por los discursos de identidad y clasificación con las contradicciones dentro de la organización. Aunque a algunos no les gusta Foucault, resulta útil para este caso, pues es como mirarse hacia el interior, ver que lo que te está configurando en la constelación son relaciones sociales categorizadas en el Estado, los conceptos, la familia, la educación, el patriarcado, el autoritarismo, etcétera; pero también la lucha re-actualizada en el presente como porvenir.

Desde mi punto de vista, la constelación es la propia experiencia antagónica que está en nuestro interior, configurándonos o mediándonos con el entorno exterior que configura el nosotros y los discursos, pero al mismo tiempo está creando posibilidades que todavía no están. El *todavía no*, como diría Ernst Bloch. Algo de lo inconcluso, de aquello que todavía no termina y deja lugar a la esperanza y la utopía. Esa es la constelación que Benjamin intenta resaltar en su análisis sobre *Los Pasajes*. Allí hay

paisajes de imágenes dialécticas, esos deseos y aspiraciones que, muchas veces, ya son reproducción de deseos del mismo capital, incluyendo los placeres reproducidos y consumidos en la mercancía y su prostitución. Pero al mismo tiempo, al interior de la mercancía, como fetiche que subsume relaciones sociales en el valor, también está el trabajo concreto de los sujetos que cuestionan los mitos de la condena y el destino anunciado en la violencia de la ley. Entonces, el eje de nuestra reflexión se ha centrado en romper la escisión del objeto con el sujeto contenido en la constelación que media su interior. No es el concepto y categorizaciones del objeto cerrado como verdad de lo real, sino el sujeto y sus palabras que constelan la voluntad en los escenarios de la escisión. Destacado por Benjamin, pero también por Bloch, la palabra, el verbo, al interior de los mitos en la historia, enfatiza lo humano de Adán y Eva como voluntad y disposición de la historia. Según Benjamin, son ellos los primeros filósofos, enfrentan la ley y el destino estático de Dios y la condena. Bloch destaca también la intervención del hombre en Moisés y Jesús, por ejemplo, que transformaron o revolucionaron los contenidos en el objeto Dios: la esperanza como lucha para la salvación o redención del pasado acumulado en su interior.

En este sentido, podemos decir que la constelación como voluntad está en la dimensión del pasado actuando en el presente. Mencionado por Benjamin, es el “salto del tigre” en nuestras configuraciones de estrategias, errores y derrotas (más frecuentes que las victorias), resistencias y rebeliones, pero también contradicciones del adentro como inflexión y el afuera como violencia constante de la ley del mercado; dentro de un escenario político que nos está determinando, por ejemplo, mediante drogas y alcohol, pero al mismo tiempo nos hace salir y entrar, nos hace vivir en resistencia a las determinantes del mercado y el placer mediadas por la mercancía. Así, podemos decir que la crisis del capital es la crisis del trabajo concreto de las luchas. La resistencia, que irrumpe como rebelión en los escenarios políticos de los espacios

concretos, genera los puentes de coordinación de la palabra (arcoriris, iluminando lo posible), rebeliones y luchas dentro de la historia que se expresan dentro del zapatismo como constelaciones, pero también dentro de la cultura de Oaxaca como violencia contra la APPO, como se expresó en 2006.

**Intervención:** *Acerca de La Otra Campaña: ahora estamos en un proceso de cierre de una primera etapa y continuación de una segunda relacionada con el Plan Nacional de Lucha. La Otra Campaña desde la Sexta Declaración aceleró y ligó un proceso de definición de una izquierda que podríamos llamar autónoma frente a la izquierda tradicional-institucional. Pero autónoma también implica abrir el espectro a un montón de grises, repertorios de la lucha. Fue como apurar a una definición que hizo que muchos individuos y colectivos adhirieran a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Por otro lado, una característica principal de La Otra Campaña fue la no toma del poder y eso planteaba una ruptura con la izquierda electoral representada básicamente en el PRD, encabezada por López Obrador, pero también una izquierda que sigue planteando una estrategia más estadocéntrica y a la toma del poder como estrategia principal. Esa decisión de la no toma del poder parte del diagnóstico de reconocer las limitaciones del Estado, y que desde el Estado no se pueden transformar las cosas. En un segundo momento, esa ruptura con la izquierda tradicional fue parte de una crítica que hacen los zapatistas después de un recorrido muy largo desde 1994 hasta 2005 –que sale en la Sexta Declaración–, una crítica contra la displicencia y el olvido de la clase política y de la izquierda que olvidó todo lo que había pasado.*

*Entonces, La Otra Campaña sale como memoria frente al olvido. La Otra Campaña es parte de una propuesta que es crítica a los acuerdos populares y a una forma de hacer política tradicional, vertical, autoritaria, homogeneizante, y por el otro lado, propone construir todos todo, significa salir de recorrido a todo el país, privilegiar las reuniones pequeñas de 20 a 30 personas, a un cos-*

to muy alto porque había una expectativa de actos masivos. Los zapatistas reunidos con todo el mundo, y fue como ellos dicen un pase de lista con las pequeñas resistencias, las pequeñas luchas, privilegiar reunirse con compañeros de los que nunca se había visto su lucha, que se requería que se identificaran porque antes no se conocían y apostar a eso. También tiene que ver con una decisión de ir caminando muy lento. Con este recorrido lo que se logra es que las propias resistencias y los propios protagonistas de los dolores sean los que digan qué está pasando, sean los que construyan un diagnóstico general, a diferencia de estos diagnósticos hechos por académicos que sólo dan una visión superficial de las cosas. A través de la escucha y a través de la propia palabra la gente presentó la resistencia que está viviendo en su lucha local, pequeña, micro, pero que ahora es visible. Ahora hay problema para empezar la segunda etapa porque se ha activado nuevamente la violencia en las comunidades, por eso hubo una decisión de no salir por este momento a construir el Plan Nacional de Lucha, pero esta primera etapa para nosotros representó un momento estratégico para enfrentar la crisis, no para diferirla, sino para enfrentarla, para confrontarla y para empezar a posicionarnos como un movimiento. Yo estoy de acuerdo con eso del tejido amplio porque es parte del balance que nosotros hacemos, y es bien complicado pensar en una forma organizativa única, homogeneizante que dé cuerpo a esta heterogeneidad que está construyendo y protagonizando La Otra Campaña.

Esos son los retos que vienen, y son los límites que también vemos desde una actitud autocrítica, es que no ha habido espacios para ir reconociendo lo que se ha construido desde La Otra Campaña. La ciudad de México está jugando un papel de centralización, y no ha habido en muchos estados oportunidad de construir espacios de coordinación, aunque en algunos sí. El espacio del DF es el que está soportando muchas de las tareas organizativas de La Otra Campaña y no se ha podido avanzar en la discusión de la estructura organizativa que debe dar cuerpo a este proyecto. Por otro

*lado, los métodos de convergencia nacional siguen siendo tradicionales, no se han podido encontrar las formas para ir planteando nuevos métodos que ayuden a potenciar las afinidades y los acuerdos, las discusiones siguen siendo a la forma tradicional. Hay una dificultad en términos de comunicación nacional muy grande, hasta ahora hay una red que comunica a todos los adherentes a La Otra Campaña, tanto individuos como colectivos, pero no se ha podido generar otra herramienta de comunicación más permanente que dé continuidad al proceso. Con todas estas deficiencias, el protagonismo de La Otra Campaña se sigue centrando en el delegado cero, en el Subcomandante Marcos y en el EZLN, cuando en realidad eso no es necesariamente lo que se está construyendo en La Otra Campaña, y lo que después de este primer recorrido hemos logrado también. Lo planteo para ir viendo cosas que se trataron más a nivel interpretativo porque así concretamente se está construyendo La Otra Campaña.*

**ST:** En las seis declaraciones hay significaciones y hay una búsqueda de la metáfora del tejido. Pero para no caer en el mito del tejido en tanto folclore, habría que decir que aquí, en la metáfora zapatista, existe una resignificación fundamental de carácter histórico y político. Implica el proceso de construcción de un *nosotros* como categoría rebelde, como ya vimos. En ese sentido, la política zapatista puede ser entendida como la búsqueda de caminos o de hilar hilos que unifiquen horizontalmente, desde abajo, un tejido que va más allá de lo local, de lo regional, de lo nacional.



# Pensando el zapatismo.

## Entrevista con Sergio Tischler y Fernando Matamoros

Luciana Ghiotto y Rodrigo Pascual

**Luciana y Rodrigo:** *¿Cómo se puede actualizar el pensamiento de Adorno y Benjamin a partir de la experiencia zapatista?*

**Sergio Tischler:** Se puede actualizar porque justamente comparten una temporalidad de crisis. El zapatismo, como sujeto emergente, surge haciéndose cargo de la crisis del sujeto clásico, del sujeto leninista. Es un sujeto que nace de la crisis y es una respuesta a la crisis en dos planos: a) la crisis de la forma social dominante, y b) la crisis de la forma en que el cambio revolucionario fue pensado. En el zapatismo se plantean cuestiones como las de dignidad y horizontalidad, la relación entre instrumentalidad y horizontalidad, y otras cuestiones que supuestamente ya estaban resueltas de una manera muy clara en la teoría del partido y de la conciencia de clase, del Estado revolucionario. Pero se plantean de una manera radicalmente diferente, haciendo trizas la constelación conceptual clásica ortodoxa. Entonces surgen de nuevo, como preguntas abiertas, las cuestiones de cómo produces hoy un acto revolucionario, qué significa hacer la revolución. Aunque el zapatismo de alguna manera viene de dicha tradición clásica, produce un proceso de actualización de la lucha revolucionaria, de las prácticas y del pensamiento. En ese sentido, se trata de un pensamiento de crisis, que hace de la crisis su reflexión.

Todas estas cuestiones de la dignidad, de la horizontalidad, de una instrumentalidad que ya no es el fin en sí mismo, son parte de esa experiencia. Pero se trata de una instrumentalidad que

tiene que ver fundamentalmente con condiciones específicas necesarias para mantener una organización, pero que la acción va a establecer condiciones para que se construya un *nosotros*, y la construcción del *nosotros* es horizontal, no es vertical. Se plantea entonces que la relación entre horizontalidad y verticalidad es una relación asimétrica, en la cual precisamente lo horizontal tiene un fundamental papel. Esto es radicalmente diferente a la forma clásica. Pero el zapatismo retiene de dicho canon el momento organizativo de producir un acto revolucionario y una organización revolucionaria. Porque en esto hay que ser claros: el zapatismo es una organización revolucionaria que propone como estrategia el despliegue horizontal del antagonismo. Es decir, no se trata de una ONG. Y el despliegue horizontal del antagonismo es el despliegue de una temporalidad revolucionaria, un “aquí y ahora” de la emergencia de un *nosotros*. Y ese “aquí y ahora” es el despliegue del antagonismo; el cual, supongo, tiene dos momentos: el momento de iniciativa del zapatismo como organización político-militar, y el despliegue de las acciones horizontales como forma fundamental del *nosotros*, un *nosotros* que no se entiende en términos de un bloque popular hegemonizado por una organización (forma instrumental) sino como campo polifónico y dialógico de los de “abajo a la izquierda”. Por eso el zapatismo no se puede pensar como una institución que se reproduce en términos de una temporalidad lineal, sino que el zapatismo es una forma del despliegue del antagonismo, de una temporalidad antagonica. Entonces es complicado entender la dialéctica de esa temporalidad, pero al mismo tiempo resulta una cuestión extraordinaria.

Ahora, me parece que el vínculo con pensadores como Adorno y Benjamin es que éstos son pensadores de la crisis, desde la crisis. Benjamin, por ejemplo, pensó no sólo la crisis civilizatoria del capitalismo como momento y proceso, sino también la cuestión del estalinismo, de las formas soviéticas. Entonces podemos decir que esos autores resaltan la necesidad de pensar la

revolución a contrapelo de la forma instrumental marcada por la impronta positivista y evolucionista. Para Benjamin, ese tipo de marxismo estaba dominado por una concepción temporal típicamente burguesa: el tiempo homogéneo. Lo cual impide pensar radicalmente, como rompimiento de una totalidad homogeneizante como lo es la forma capitalista. Y si no puedes pensar radicalmente, entonces no puedes pensar llegar precisamente a formas conceptuales y prácticas que tengan que ver con un verdadero proceso revolucionario. De ahí toda la importancia del lenguaje, de la imagen dialéctica. Para mí la noción de imagen dialéctica no solamente es un proceso intelectual para pensar el mundo de “mejor forma”: tiene una dimensión política. Implica un corte en el terreno teórico pero también en el terreno práctico. De tal manera que puedes pensar desde la crisis. Es decir, no piensas *sobre* la crisis, sino *desde* la crisis. Para pensar desde la crisis, tienes que estar produciendo una situación de crisis. Adorno y Benjamin piensan la crisis, no la reproducción del capital. No piensan el capital como una cosa externa a partir de la consagración epistemológica montada en la escisión entre sujeto y objeto, sino como crisis, como antagonismo, como forma de negación. En el marxismo clásico ortodoxo la concepción era que existía una ciencia que interpreta lo que está allí afuera, un objeto. El antagonismo se entendía como antagonismo externo entre sujeto y objeto, entre los trabajadores y el capital. Y ellos se opusieron a este enfoque, justamente porque reproduce la escisión entre sujeto y objeto. Entonces lo que había que hacer era pensar desde la crisis, es decir, plantear que el antagonismo es interno a la relación social capitalista. En otras palabras, estos autores veían al conocimiento como una ruptura de esta escisión. Y esto es pensar también desde otra temporalidad, desde la temporalidad en que esa escisión está poniéndose en crisis. Y el sujeto está allí. Es más, ¿cómo podemos pensar esta frase del zapatismo *preguntando caminamos*? Creo que es una forma de romper la escisión entre sujeto y objeto. Por eso es que tienen una afinidad, hay

afinidades de temas. Porque están tratando de pensar radicalmente cómo hacer un corte en este mundo.

Incluso, hay una cuestión extraordinaria, hay un trabajo sobre el lenguaje. Es decir, cómo puedes producir un lenguaje revolucionario. El lenguaje revolucionario no es el lenguaje de la ciencia, entendida como ciencia de un objeto externo, es decir, como un sujeto que está simplemente pensando un objeto. Por el contrario, se trata del lenguaje de la crisis de esa relación también. Porque estás poniendo en crisis esa relación, por eso el lenguaje también es una forma de constitución de una nueva subjetividad. En Benjamin aparecen todas estas tesis, con un lenguaje metafórico, alegórico... La revolución no es una cuestión que pueda ser pensada en términos meramente analíticos, es una sublevación frente a la ciencia como abstracción montada en la dominación. En el zapatismo también aparece un lenguaje metafórico. Aunque no creo que Marcos leyera en los inicios a Adorno o a Benjamin, hoy tal vez sí, pero aquí aparece el problema de la crisis y de la cuestión de pensar desde la crisis. Pensar desde la crisis es muy diferente que pensar la crisis. Como Adorno dice, lo que tenemos que pensar no es el objeto, sino *desde* el objeto. Porque el objeto es algo que está contradictoriamente constituido, de hecho nosotros también somos parte de ese objeto en el sentido en que estamos contenidos también en ese objeto. Entonces pensamos desde el objeto, no por fuera del objeto. Yo creo que eso implica similitudes y al mismo tiempo permite una actualización de estos pensadores para potenciar teóricamente lo que se hace en las prácticas políticas. Entonces se establece un nexo entre el pasado y el presente en una nueva constelación, donde estos pensadores pueden ser muy iluminadores en términos políticos, donde se vuelven prácticos. Porque en su época no tuvieron mucha influencia política y ahora puede ser que sea su momento en el sentido de ser actualizados. Creo que hoy existe la posibilidad de escucharlos, porque la vieja constelación se rompió, porque ésta tenía sus pensadores, sus cánones que la defi-

nían como tal. Entonces aparecen los temas que estaban metidos ahí como formas de la constelación revolucionaria anterior, pero que no eran las formas dominantes, sino que eran las formas relegadas. Yo creo que esta ruptura del mundo permitió de alguna manera el rescatar estas cuestiones que estaban encapsuladas en un doble sentido. Primero, en el tiempo “pasado”. Y segundo, en la academia, porque en algunos casos Benjamin y Adorno fueron transformados en figuras de mera lectura académica. Pero políticamente ahora han sido actualizados precisamente por movimientos como el zapatista. Yo creo que es parte de la temporalidad que abre el zapatismo lo que nos permite considerar a estos pensadores en términos de actualidad. Si no fuera por ese nuevo horizonte, te pones a leer la *Dialéctica negativa* de Adorno y dices “esto es masoquismo”, pero gracias a la iluminación política de ese tipo de movimientos encuentras claves en esa obra que te permiten ampliar precisamente la visión de este tiempo-otro que está emergiendo, y entonces se vuelven fundamentales. Y allí la cuestión es que actualizar significa no copiarlos, tienes que actualizarlos, tienes que ver que estos conceptos te ayudan a comprender lo que sucede hoy, pero al mismo tiempo hay una “tergiversación” necesaria precisamente de esos pensadores, hasta cierto punto, claro, porque su lectura es parte de la creatividad de la nueva constelación de lucha.

**Fernando Matamoros:** Hay que pensar la actualización de Adorno y Benjamin en el zapatismo con las miradas de estas tres constelaciones. Adorno y la Escuela de Frankfurt, en general, son una reflexión en el mundo. Pensar con el mundo y las subjetividades que lo engloban es preocuparse de los discursos y los pensamientos dominantes que estaban y están, de alguna manera, condensando una cierta universalidad o una cierta expresión de ese mundo. Por ello, Adorno se interesa en la crítica y las palabras que sintetizan el mundo. Reflexiona sobre las conceptualizaciones y encerramientos, límites del mundo y sus verdades;

resalta cuáles son las líneas que están al interior del mismo pensamiento universalista. Me estoy refiriendo a su análisis concreto del positivismo, a través de Durkheim y otros clásicos de la sociología. Si en *Dialéctica negativa* aparecen Kant, Hegel, Heidegger, etcétera, como densidad del pensamiento dominante, al mismo tiempo surgen las negatividades como posibilidades. No pueden pensarse las posibilidades de otro mundo, otra utopía constelándose en el mundo concreto de la vida, dentro de la categorización del mundo. En ese sentido, Benjamin y Adorno, en particular, tratan de ver cuáles son las negatividades y sus expresiones en el mismo mundo y sus representaciones. Para Benjamin las imágenes dialécticas son los instantes mesiánicos que permiten pensar cómo romper con las lógicas del mundo, las resalta con una mirada barroca, así como los instantes dialécticos frente y dentro del mundo de lo cotidiano de la vida: poesías, literaturas, construcciones, edificios, avenidas, etcétera. Su(s) mirada(s) rescatan las posibilidades que están expresando épocas, reflejando pensamientos y, en ese sentido, son una crítica al pensamiento dominante hegeliano u otros pensamientos que condensan una época y sus peligros.

¿Cuál es la relación de esta visión con el zapatismo? A mi parecer, la relación con el zapatismo no es mecánica, es de constelación, del tiempo del pasado activo en las luchas del presente, parte de las críticas al mundo. Por un lado, una nueva época con Adorno y Benjamin; y por otro lado, los comandantes del EZLN y Marcos representando miles de indígenas. El sujeto zapatista se construye *en* el mundo, no fuera del mundo. Son las negatividades o los instantes mesiánicos dentro de los discursos neoliberales y posmodernos instalándose como universales. El indigenismo mexicano moderno expresado en el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), los movimientos guerrilleros del Frente de Liberación Nacional (FLN), los teólogos de la liberación, luchando en y contra la Iglesia por una Iglesia de los Pobres; son la expresión en el mundo mismo del cambio de una

época, una nueva época en la conceptualización del mundo. Así, en el mismo proceso del mundo de la dominación vemos surgir negatividades, pensamientos que son posibilidades frente al pensamiento dominante y por lo tanto apuestas y acciones dentro del mundo y de las conceptualizaciones concretas. Pienso que los zapatistas, al igual que Benjamin y Adorno, son conscientes de las mediaciones sociales de los pensamientos dominantes, en tanto que constelación de luchas y negatividades.

En cuanto a la temporalidad, la constelación es muy interesante, ya que no rompe los tiempos del pasado en el presente. No solamente se trata de una constelación de herencias de luchas, sino de antagonismos con sus conflictos y contradicciones. Cuando digo contradicciones, indico también que las palabras y representaciones están atravesadas por los pensamientos dominantes, pero, al mismo tiempo, para Benjamin por ejemplo, se están buscando las críticas a lo que sería el *continuum* de la historia. En el EZLN se trata de pensar desde el *continuum* del colonialismo que no ha quitado la historia de la dominación. Los zapatistas son parte de la historia del capital, pero también posibilidades de enfrentar las mediaciones de las constelaciones de dominación inscritas en las derrotas del pasado. Como decía Sergio, lo importante en esta constelación es la cuestión de la crisis. Es decir, ellos mismos son la crisis, son las contradicciones y antagonismos, están mediados también por los discursos universales y el fetichismo del capital. El sujeto indio no nace fuera del mundo. Esta identificación surge con el pensamiento colonial que determina, clasifica e identifica al *otro*. Entonces, paradójicamente, en el concepto indio está la crisis de dominación, pero también la crisis como potencialidades de construcción de otra posibilidad del sujeto. En este sentido, podemos afirmar que las imágenes no son construidas fuera del mundo, están dentro de su mismo mundo, dentro del paradigma indio. En el discurso universal existe una construcción mitológica del indio mesoamericano, colonial, pero en ese mismo mito se elaboran sus propias

posibilidades de rompimiento. Para Benjamin serían las posibilidades que se están dando adentro de las mismas realidades sociales y los lugares donde, en algún momento, podría llegar el Mesías, éste entendido en tanto que forma histórica de posibilidad de rompimiento con la realidad y el mito. El mito es conceptualización que cierra, pero, al mismo tiempo, en el sentido propuesto por Adorno, no logra atrapar la negatividad que está saliéndose, evadiéndose constantemente, lo que está desmesurado, rompiendo los límites del concepto. Más allá del mito de la violencia y la ley, hay una dimensión utópica, una imagen dialéctica del tiempo mesiánico, una imagen dialéctica inscrita en las mismas dimensiones del poder. Podríamos decir, en el sentido de Benjamin y de Adorno, una dimensión de tipo *metafísico*. Metafísico, no como un mundo más allá, *trascendental*, fuera del mundo, sino un tiempo actuado, *trascendente* en cuanto que cuestiona las formas de dominación. Como dice John Holloway, una dimensión en-contra-y-más allá del concepto cerrado del capital. Cuando decimos más allá, se trata de un umbral, comienzo de lo nuevo en lo viejo, un umbral donde se abren posibilidades y potencialidades de transformación del mundo. No hay respuestas, hay preguntas para caminar como en los orígenes del mundo.

**LyR:** *¿Cómo aparece la contradicción en los mitos, los usos y las costumbres en las declaraciones del Ejército Zapatista de Liberación Nacional?*

**FM:** Resumir más de 500 años de resistencia indígena y años de experiencia neozapatista no es nada fácil, pero la teoría ligada al objeto concreto nos lo permite a condición de no separar el sujeto emergente EZLN de los mitos, usos, costumbres del indigenismo. A partir del mismo mito de lo indio podemos ver las contradicciones, la dialéctica inscrita en los usos y costumbres de las comunidades indígenas, tanto las formas de dominación como las formas de organización de las resistencias y rebeldías en la his-



toria de México. ¿Qué son los usos y costumbres en el zapatismo indígena? Los usos y costumbres son, de alguna forma, la manera de organización política en las comunidades. A partir de esas prácticas, las colectividades organizan las formas de gobierno de representación colectiva. Pero también se legitiman relaciones de poder y dominación de esas mismas tradiciones como forma de organización en el México contemporáneo. Como la cultura, las tradiciones no son atemporales. Son imágenes dialécticas que corresponden a luchas y enfrentamientos políticos y revolucionarios. Correspondieron y corresponden en varias regiones de México a formas de legitimación de las instituciones de poder y del Estado, por ejemplo del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que permaneció en el poder durante más de 70 años, y que aún existe en las relaciones de pactos, compromisos, alianzas locales, regionales y federales con otros partidos de derecha, y a veces de izquierda. En otras palabras, podemos afirmar que, históricamente, el poder y el capital no están fuera de los mundos y mitos de lo indígena. Penetraron las formas de resistencia de las comunidades indígenas, pero a la vez potenciaron los antagonismos y rebeldías desde su interior. Al igual que en la colonización, las luchas de independencia, la Revolución Mexicana de 1910, el neozapatismo del fin de siglo pasado y principios de éste muestra como a partir de los usos, costumbres y tradiciones, constituidos en conceptos, rituales y fiestas tradicionales, se reconstruyen otras posibilidades. De acuerdo a los tiempos de la resistencia y la rebeldía, los conceptos se cierran y se abren, dan posibilidades de rompimiento de esos mismos usos y costumbres en relación a las formas de dominación que toman las instituciones estatales. Por ejemplo, veamos las contradicciones de la autonomía. Históricamente el concepto atrapa o abre posibilidades. Fue la forma de organización de las comunidades, en gran parte en relación a las fragmentaciones regionales e instituciones, leyes de Estado, pero, al mismo tiempo, la autonomía era, es y será en la práctica una posibilidad de rompimiento o de apertura, de alejamiento y de

construcción de otra forma de autonomía. Así, podemos entender las dificultades del zapatismo en la construcción de las islas autonómicas en medio del océano neoliberal. Por eso afirmamos que la instrumentalización-ejército del EZLN y la horizontalidad de las comunidades participando en las luchas del zapatismo pueden ser contradictorias, pueden servir a las estrategias de lucha revolucionaria o pueden ser instrumentalizadas por las lógicas del poder, financiamientos mediatizados por ONG, encerramiento o aislamiento militar y paramilitar mediatizados por la guerra de baja intensidad.

Sin embargo, para los zapatistas, las palabras y las acciones hechas autonomías como formas de gobierno legítimo son legados de los dioses antiguos encarnados en cada hombre y mujer. En el zapatismo se reflexiona y se actúa el mismo concepto autonomía como herencia de lucha, como acción, como práctica, como vida. Para los indígenas zapatistas, las palabras y las autonomías son herencia de los dioses y de los abuelos antiguos. Si la autonomía puede ser vaciada de los sujetos que le dieron vida, mitificada en las instituciones del poder, éstas mantienen en su interior la memoria de los sujetos que les dieron nacimiento en sus acciones. El *mandar obedeciendo* es una forma de articulación del tiempo de las tradiciones. Si los indígenas del pasado lograron conquistas y derechos, muchos murieron para obtener los frutos del presente. Pienso que ésta es la constelación del tiempo mesiánico en el zapatismo. Los dioses indígenas y Emiliano Zapata vuelven a cabalgar en las montañas del sureste, están al interior del tiempo presente de la autonomía y los usos y costumbres como tradiciones y cultura de lucha. Es el aquí y ahora del pasado como relámpagos de la historia, los a-presentes de Benjamin. Sus luces no se pueden atrapar, pero alumbran las montañas a lo lejos, ayudan a iluminar los caminos de lo que Ernst Bloch llama el *todavía no*, potencialidades de ruptura, lugares de memoria actualizados por la luchas, pasarelas por donde puede entrar el *Mesías* de Benjamin. Pero, también, son luces que evi-

dencian los peligros, las derrotas actuando nuevamente en las imágenes dialécticas del presente.

En este sentido, las seis declaraciones de la Selva Lacandona son una concentración de imágenes dialécticas, contradicciones y antagonismos en los momentos de la apuesta con el riesgo de perder o ganar. No nacen fuera del mundo. Dialécticamente, se encuentran en el centro de los discursos de dominación del capital, son instantes de ruptura, posibilidades de ir más allá del poder y la dominación. Aunque lo repita, las declaraciones corresponden a las experiencias de organización o de forma de expresión tradicional, entre el poder y el contrapoder. Es decir, las seis declaraciones contienen la crisis, la organizan develando formas otras que las formas verticales y políticas institucionales de organización y control. Al igual que mi pensamiento, mediado por las instituciones de la familia o la escuela, las formas comunitarias indígenas, con tradiciones, usos y costumbres, viven y luchan con contradicciones. Pueden legitimar las formas de organización del poder, pero también construyen luchas organizativas que puedan ir más allá de esas formas de control y dominación. Podríamos decir que las partículas negativas se mueven en los intersticios. Con intuiciones se deslizan en los umbrales. Como niños hacen apuestas para no dejarse atrapar. Los zapatistas se han vuelto especialistas en estos movimientos, salir de sus guaridas, organizar(se), repensar las estrategias de campañas políticas. No por el gusto de un juego sin consecuencias, sino porque viven acorralados, vigilados, amenazados de exterminio. Comunican con otros para construir el nos-otros de la salvación y redención de tantos y tantos muertos, desaparecidos, presos políticos que siguen actuando en el presente de los mitos nacionales. Son como los caracoles. No sólo se esconden entre las hierbas y piedras para sobrevivir, sino que se esconden y salen de su caparazón para preguntar cómo seguir(se) caminando, para seguir exponenciando los antagonismos en sus contradicciones. Las seis declaraciones muestran estos juegos simbólicos.

Aunque esté cayendo en el juego de la dialéctica de la memoria y el olvido, el ejemplo más conocido es el de antes y después del 1° de enero de 1994. Durante la clandestinidad y en la misma autonomía indígena, dialécticamente reconocida por las instituciones, pero en la resistencia, se piensan y reflexionan dentro y fuera del mundo otras concepciones de la rebelión que las establecidas por el Estado y el poder. De esta manera, podemos decir que las seis declaraciones de la Selva Lacandona son la acumulación de experiencias de pasados recientes y remotos, reactualizándose dentro de los mismos límites de identificación y clasificación de las barreras impuestas por el poder. El 1° de enero de 1994 fue el resultado de diferentes nudos armando un puente. Los primeros son nudos interiores entre diferentes comunidades indígenas (tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, etcétera) cuestionando y actuando en el centro del mundo. Otro nudo está dentro de la misma Iglesia institucional, son los teólogos de la liberación comunicando otras experiencias, la iglesia del Cristo de los pobres. Otro fueron las guerrillas tradicionales que, en el encuentro con los movimientos indígenas y teólogos luchando por una Iglesia de los Pobres, se preguntaban sobre su pasado y los peligros del enfrentamiento con el poder y lo militar. Lo importante, me parece, es que en este proceso de experiencias de reflexión y acción se fueron construyendo las condiciones instrumentales político-militares (EZLN), entrelazadas con las experiencias (tradiciones) de organización social y horizontal de las comunidades. De manera resumida, podemos decir que la Primera Declaración es el tejido de un tapete multicolor de múltiples nudos de resistencias, un puente hacia el exterior, una intensificación de los colores del arco iris, solidaridades imaginativas en la constitución emergente del sujeto social. En este sentido, las cinco declaraciones siguientes reflejan la búsqueda de oxígeno para no morir solos en el suicidio de las autonomías del *gueto*, buscan re-conocimientos, dialogan y debaten con las diferentes estrategias y acciones en otros espacios de comunicación

social, tanto nacional como internacional. Vuelven a deslizarse para no dejarse atrapar por las leyes y traiciones. Actualmente, la Sexta Declaración (junio de 2005) y La Otra Campaña muestran estos movimientos y puentes hacia el centro del escenario político militar internacional. Sin embargo, La Otra Campaña es parte de la crisis. Se mueve dentro de la guerra de baja intensidad donde los zapatistas viven acorralados y buscan renovarse con otras experiencias urbanas y rurales que, también, viven la crisis y contradicciones de las constelaciones de la lucha de clases. El ejemplo de La Otra Campaña es un *aviso de incendio* retomando a Michael Löwy. Nace dentro de las propias contradicciones, crisis y dificultades que tiene el zapatismo en el mundo interno de la zona de Chiapas, en los mismos Caracoles. No solamente está mediado por el fetiche del dinero –por ejemplo, financiamientos externos que dividen a las comunidades, y nuevos movimientos religiosos que asimismo las dividen– sino también por lo que el Subcomandante Marcos ha llamado una *Cuarta Guerra Mundial* en el contexto del Plan Puebla Panamá, del Plan Mérida, que es el Plan Colombia mexicano. El zapatismo sabe, vive los nuevos peligros de exterminación civilizatoria, la “guerra santa” con la violencia de la ley y la norma legitimada en los medios de comunicación como la lucha sin cuartel contra el narco, contra el terrorismo, contra los delincuentes, contra los anormales de la modernidad neoliberal.

**ST:** Me parece central entender al zapatismo como una nueva constelación de la lucha de clases que, al mismo tiempo, permite pensar la lucha de clases como constelación. Esto es una cuestión vinculada con los temas que se han planteado de Adorno, Benjamin, Bajtin, precisamente porque esa constelación, que tiene que ver con el rompimiento del canon clásico, implica la posibilidad de pensar el concepto de lucha de clases y revolución como constelación. Eso es extraordinario. Claro, eso no quiere decir que los zapatistas digan: “Nuestro concepto de la lucha

guarda relación con el concepto benjaminiano de constelación”, sino que hay prácticas y discursos del zapatismo que pueden ser conceptualizados en términos de una constelación más que en términos de prácticas y discursos de carácter monológico, donde la organización revolucionaria tiene el monopolio de la verdad. Esta idea de que la organización conoce y sabe, que es una especie de *logos* que descubre el mundo y lo organiza, eso se rompió en el zapatismo. Por eso plantean: “Bueno, esto decimos nosotros, ¿qué dicen ustedes?”. Lo cual es darle a lo dialógico un centro que no tenía en el discurso y las prácticas de la organización revolucionaria clásica. Pero, ¿qué es eso de la famosa constelación? Desde el punto de vista de Benjamin, según nuestra particular interpretación, la estructura conceptual de la imagen dialéctica desafía e intenta hacer estallar la estructura conceptual de la dialéctica hegeliana. La dialéctica hegeliana trabaja con categorías de síntesis y categorías homogéneas, es decir, categorías de la temporalidad homogénea. Lo que Benjamin está criticando es la idea de progreso. Simultáneamente, está criticando la dialéctica como lenguaje del progreso planteado en términos de una síntesis. Entonces, pensar la dialéctica en esos términos, en términos de sujetos sintéticos, es contar la historia como realización en este tipo de sujetos, como el partido y el Estado. La imagen dialéctica rompe con esa manera de ver las cosas, porque lo que está en el centro es la diversidad como acto de constitución de una nueva comunicación, de una nueva subjetividad, y no la síntesis. A su vez, la idea benjaminiana de constelación e imagen dialéctica es una forma de pensar la crisis del concepto como crisis de una forma de pensar y de hacer la revolución. Se podría decir que el gran pensador del sujeto burgués es Hegel. La dialéctica hegeliana es sobre el sujeto burgués, porque implica una constelación revolucionaria de carácter burgués. En la idea de síntesis está eso, una síntesis revolucionaria que tiene por referente a la Revolución Francesa. Y el bolchevismo trata de continuar lo que la Revolución Francesa no pudo hacer. Pero intenta continuar con una *epis-*

*teme* que tiene que ver, desde mi punto de vista, con un sujeto burgués revolucionario. Benjamin se da cuenta de que ése no puede ser el lenguaje de la nueva revolución. El lenguaje de la revolución comunista tendría que dismantelar aquel fundamento epistemológico, surgir de su crisis. Y la idea de imagen dialéctica es el estallido precisamente de la dialéctica como síntesis, es decir, la recuperación de la dialéctica como forma antisintética ya que el lenguaje de la síntesis es el lenguaje de dominación, tal como es dominación la temporalidad homogénea y abstracta. Es como reventar ese modo logocéntrico del saber-poder. Es como decir que en la síntesis se encuentra conservada una constelación burguesa. Y es muy interesante porque esto nos puede permitir pensar cómo la Revolución Rusa no destruye radicalmente la constelación burguesa. Destruye aspectos de la forma clásica burguesa pero no su núcleo, por eso su síntesis conceptual más conspicua se amarra con temas hegelianos, por ejemplo, en Lukács, y termina siendo una suerte de síntesis conceptual degradada en un materialismo positivista y vulgar, en lenguaje del poder, en legitimación del poder, ya no como lenguaje del rompimiento del poder como forma de dominación. La idea de la imagen dialéctica en Benjamin es poderosísima, y creo que es lo más poderoso de su pensamiento. Entonces, aquí ya tenemos el intento de romper con un concepto sintético de la lucha de clases. Desde la perspectiva abierta en la noción de imagen dialéctica no se puede pensar en la lucha de clases manteniendo una *episteme* clásico-racionalista. Benjamin dice algo así como: “No, señores. La cosa no es así; están limitados, esto que han construido como teoría revolucionaria no sirve para pensar una revolución comunista. Para pensar la revolución venidera hay que desmontar el aparato lógico de la abstracción como forma de dominación y la dominación como temporalidad abstracta”.

**LyR:** *Se podría decir que Hegel es un pensador del límite y Adorno y Benjamin son pensadores que rompen el límite, que van más*

*allá. Y que el zapatismo lo que intenta es ir más allá. ¿Cómo podemos reflexionar acerca de la importancia de la particularidad como ruptura de la totalidad? Esto, entendiendo que la particularidad no es límite, sino que es la ruptura del límite.*

**ST:** Se puede pensar enlazando la idea de constelación con la cuestión del *nosotros* zapatista. En la metáfora del espejo de los zapatistas se dice algo así como: “Intentamos ser un espejo, pero no para que hagan lo que hacemos nosotros. El espejo permite ver cosas, nosotros nos movemos tratando de hacer que ustedes se vean”. Aquí están los de abajo, los explotados, los humillados, la llamada “sociedad civil” de “abajo a la izquierda”, pero no como réplica nuestra, no para hacer lo que nosotros digamos. Reflejar significa que no van a replicar, copiar, sino que van a hacer sus luchas particulares tratando de encontrar una sintonía con otras y otras luchas que comparten la esperanza de cambiar el mundo sin hegemonías de ningún tipo. Las luchas particulares no se subordinan a un programa general y abstracto, sino retienen la particularidad como forma de construir autonomía y formas de autoemancipación. No se trata de un discurso monológico, sino que es una relación dialógica. Y, allí hay una idea de sujeto revolucionario como constelación de multiplicidad de voces; algo nuevo que va surgiendo a partir de la comunicación como lucha por la horizontalidad. Ahora bien, dentro de esa trama el EZLN es una organización político-militar, lo cual implica una dimensión vertical e instrumental. Ellos son un ejército. Sin embargo, la dimensión instrumental es para poder defenderse y simultáneamente incentivar y organizar formas que vayan más allá de esta dimensión instrumental. De tal suerte que la dimensión instrumental está al servicio de lo nuevo caracterizado por el despliegue de formas no instrumentales de organización. Así, dicha práctica cumple un papel en términos de la expansión de la comunicación. Como es obvio, esto es algo muy diferente a la racionalidad comunicativa de Habermas, porque



esa comunicación es el despliegue del antagonismo, no es su mediación. En Habermas es la mediación del antagonismo, y aquí, en la forma zapatista, es el despliegue del antagonismo; lo que implica una comunicación de los de abajo, que es la construcción del *nosotros*. Entonces el *nosotros* no es algo estático, sino que se construye a partir del despliegue del antagonismo, lo que implica también otra temporalidad. Es decir, no es la temporalidad lineal, la del sistema político, de la institucionalidad, sino que es una temporalidad que va más allá de todo eso. Yo creo que aquí hay algo que tiene que ver con la imagen dialéctica de Benjamin, con el concepto de particularidad en Adorno, que para él es la crisis de la totalidad, y también con lo que Bajtin planteaba de lo dialógico como lucha contra lo monológico, no como algo positivo, sino como negativo, que tienes que construir y que implica un horizonte utópico de construcción, y donde se daría el lenguaje humano (en el sentido de emancipado).

**FM:** Como lo subraya Adorno pensando la teoría, hay que darle contenidos a los conceptos y categorizaciones. Adorno plantea que la teoría no debe ser una abstracción vacía, sin sujeto, sin luchas, sino la reflexión de un pensamiento de lo concreto. También, cuando Benjamin escribe unas líneas sobre sus tesis *Sobre el concepto de la Historia*, constatamos que éstas son la condensación de casi 20 años de reflexión, del caminar preguntando sobre las representaciones, documentos de la historia de la barbarie capitalista. Sus viajes entre París y Berlín son una mirada de una época, en el mundo, pero más allá del mundo. Entonces, ¿cuál es la propuesta teórica del zapatismo de este siglo? Me parece que hay que penetrar las partes ocultas, las imágenes dialécticas contenidas en las palabras y acciones. Discernir cómo el sujeto piensa la palabra con la historia concreta. No en su acepción semiótica, lingüística de la historia y los mitos, sino como parte de las luchas del pasado contenidas en tensiones y contradicciones. Por eso digo que los usos y costumbres, prácticas contenidas en las palabras

y representaciones indígenas se relacionan con las lenguas como formas de organización. En este sentido, apoyándonos en Benjamin, el neozapatismo exige de nosotros un giro dialéctico con y en la historia del sujeto emergente, situado entre un pasado romántico, pero reactualizándose en el presente. Las palabras son tanto pensamiento como reflexión y, por lo tanto, acción. Vale decir que éstas existen muchas veces contradictoriamente, pero dialécticamente coexisten formas de organización horizontal como luchas. De igual manera, hay también formas de gobierno como relaciones verticales de decisión, pero hay una dialéctica entre el gobierno y los usos y las costumbres que están ligados a la palabra milenaria. En este sentido, Benjamin y Adorno se interesaron en la problemática conceptual para resaltar las imágenes dialécticas en las fantasmagorías de la mercancía y en las representaciones científicas, artísticas, periodísticas, etcétera. Tomemos el ejemplo de dios que casi da urticaria a los racionalismos científicos, incluyendo los positivismos revolucionarios que, por cierto, Benjamin resalta en el trabajo sobre las teologías políticas o los mesianismos redentores en la historia. ¿Qué es dios o quién es dios? Lo que para los indígenas sería ¿qué son los dioses? Los indígenas viven el concepto dios no solamente como una memoria institucional establecida en la Iglesia, estatizada, sino también como una rememoración del pasado en el presente, como redención y articulación de luchas. La constelación como lucha de clases dentro del mismo concepto de dios y los dioses les permite ir más allá de la reificación de la palabra. Para Benjamin, en lo evidente de lo visible, lo esencial de la palabra, se encuentra el contenido de esencia que tiene la palabra como creación humana. La palabra puede romper la escisión, es el médium entre el hombre y la cosa creada, pues transmite deseos y aspiraciones. Hay que subrayar que la palabra y el lenguaje como dimensión dialógica no son únicamente formas de dominación. En ellos se expresan el poder de la dominación institucional o estatal, pero, también, en estas formas conceptuales se encuentra la dimensión huma-

na. Entonces, usos y costumbres no son nada más horizontalidad, sino también una forma de organización comunitaria en tensión con cierta verticalidad expresada dentro de las comunidades, también atravesadas por las contradicciones de la lucha de clases. Potencializar estas dimensiones nos permite comprender lo que no es aprehensible de lo cotidiano por el poder. Entonces, ¿qué es lo que está dentro de los usos y costumbres y que es inaprehensible en el proceso del caminar del hombre? Apoyando mi reflexión con Benjamin, pienso que es el rescate del arte de la palabra como proceso de resistencia y posibilidad de organización horizontal y comunitaria. Al redimir la parte humana, se rescata la vida contra el mito del fin de la historia, contra el aburrimiento del neoliberalismo y la repetición decadente de la sociedad espectacular de la imagen del folclore y mercantilización de las tradiciones. Dicho de manera rápida, podemos decir que el 1° de enero de 1994 vimos a un pequeño grupo de hombres indígenas y mestizos hacer explotar el *continuum* de la historia, no desde la periferia, ni desde afuera, sino desde adentro de las tradiciones, usos y costumbres mercantilizados, bajo control del poder, una cantidad de sueños inspirados por los muertos en campaña, las profundidades gigantescas del combate profano de lo posible. Recordemos que Benjamin rescata del instante del surrealismo la constelación que lo circunda. Piensa el arte surrealista no solamente románticamente, desde su fuente de origen, sino en perspectiva como su posibilidad revolucionaria. Para él, la manifestación del arte y la poesía surrealistas están dentro del mundo, hacen explosión dentro del poder y la dominación para descomponerse y transformarse. Entonces, la acción de un grupo pequeño de hombres y mujeres es el movimiento de las imágenes de lo posible para la transformación. Para mí es muy importante subrayar esta dimensión de los zapatistas, pues en la imagen del instante del tiempo dialéctico de Benjamin, junto con los instantes vividos por el *Principio Esperanza* de Bloch, se rescata la potencialidad de contestación de las palabras (sueños,

locuras, delirios) que se expresan en la vida cotidiana. Es decir que, en las mismas palabras, inscritas en las instituciones, existen las dimensiones de la lucha de clases. En las imágenes fetichizadas del Estado mexicano, en las fundaciones míticas de la historia, está también la constelación de lucha de clases atrapada por el concepto cosificado, y encerrada por las formas de síntesis (hegelianas si se quiere) por parte del capital y administradas por el Estado, el poder y la dominación. Fernand Braudel decía que la historia no puede ser entendida sin el conjunto de luces que alumbran el firmamento. En efecto, nuestras historias individuales, minúsculas partículas en el espacio concreto de la vida cotidiana, son determinadas y determinantes por la constelación de revoluciones, resistencias y rebeliones, que están también al interior de los mismos conceptos y palabras que nos mueven hacia el infinito movimiento de la memoria contra el olvido. Cuando nosotros recorremos los muros de la historia, al interior mismo de esas murallas del combate de los héroes y titanes, se encuentran las dimensiones de luchas y de resistencias, y por lo tanto el rescate de las palabras y la redención de los *antiguos*, como dicen los indios mexicanos. Es muy interesante ver estas dimensiones en las mismas representaciones de lo divino del mundo indígena; por ejemplo, Marcos habla muchas veces de los dioses heredando las flechas y los escudos para la resistencia y rebelión. Para los indígenas, los dioses heredaron la dignidad y, por lo tanto, la palabra que está dentro de nuestra propia conceptualización de lo que somos como seres humanos, pero más allá de lo que somos como seres estatizados como concepto de lo indio. Entonces, los dioses no son algo externo, sino son parte de lo que Benjamin llama el pensamiento rebelde de los primeros filósofos, que serían Adán y Eva. Al igual que Fausto y Prometeo, éstos enfrentan el poder de los dioses, y en ese enfrentamiento sufren las consecuencias del poder, sus leyes y normas del concepto de los dioses. Esto me parece importante rescatarlo. Para Benjamin, recorrer los muros de la historia, sus pasajes, las grandes tiendas de la mer-

cancia con sus fantasmagorías, es para rescatar el *poder hacer*, el trabajo concreto incluido en las mercancías. En este sentido, lo que está salvando y redimiendo Benjamin es el valor de uso, abstraído por el valor abstracto, el capital.

**LyR:** *¿Cómo aparece la dimensión de la religiosidad en el zapatismo, y cómo juega la contradicción en su interior?*

**FM:** Creo que hay que partir de un concepto weberiano de la *guerra de los dioses*, actualizado por Michael Löwy desde una perspectiva benjaminiana y marxista. Löwy resalta la dimensión dialéctica al interior de los conceptos de dios como lucha de clases. Yo también utilizo el concepto de la *guerra de las imágenes* para poder comprender las dimensiones espaciales de redención contenidas en las imágenes de dios o en la guerra de los dioses. Como concepto de totalidad de imposición y dominación, *dios* contiene una serie de particularidades ligadas a contextos de lucha contra el imperio del concepto de violencia de la ley como totalidad. En el contexto concreto de Galilea, dios no se hace mesoamericano, ni africano. Dios se hace cuerpo en los judíos. Es decir, Jesús se vuelve el *Cristo* redentor. En la misma cuestión judía, y contexto del imperio romano, nace dios como posibilidad de transformación en cristianismo. Dentro del concepto de dios se construyen las pasarelas de la idea de la salvación. Al interior de la misma dimensión de la totalidad de dios y guerra de los dioses en el imperio romano, aparece la emergencia subversiva de Jesús, lo *nuevo* cuestionando la mercantilización del templo y la divinidad. En las realidades sociales concretas de lucha de los pobres –dirían los teólogos de la liberación–, o los inválidos, aparece la particularidad judía, pero también la posibilidad de transformación, de enfrentamiento a esa totalidad. En *los grandes momentos del indigenismo mexicano* –para retomar a Luis Villoro– encontramos estas dimensiones de particularización y contextualización de la rebeldía. El neozapatismo no

es la excepción. Dentro del discurso de la iglesia universal del dios abstracto, los dioses y algunos indios se hacen íconos, recuperación de la memoria y lucha indígena. Los cristos negros, las vírgenes morenas, unos cuantos, pocos indios se vuelven santos. Son la corporalización en la representación de las contradicciones. El ejemplo más conocido es la Virgen de Guadalupe, *Reina de los mexicanos y emperatriz de América Latina*. A través de tres duraciones de instantes mesiánicos, la virgen María se vuelve india y el indio Juan Diego se vuelve santo quinientos años después de la conquista y colonización de América. El texto donde se cuenta este acontecimiento es conocido como *Nican Mophua* y fue traducido al castellano solamente en 1926. En él encontramos imágenes dialécticas, bien destacadas en las luchas de independencia y revoluciones mexicanas. Primeramente, el mensaje de la Virgen es dirigido a un indio y no a un mestizo; no se expresa en castellano, habla en náhuatl al indio Juan Diego. Éste contiene dialécticamente en su interior un lenguaje simbólico de movimiento en relación con la naturaleza, incluyendo al hombre: deseos y esperanzas implicados en las luchas, tensiones, contradicciones, antagonismos. En segundo lugar, la aparición no se da en cualquier lugar, sino en el monte del Tepeyac, espacio tradicional de rituales, usos y costumbres ligados a Tonantzin, actualización de la memoria en lo divino de la Virgen. En este sentido, el aspecto simbólico y romántico es el imaginario indio expresado en esa diosa, la abuela, la más vieja, la más antigua representación de la tierra y madre de los dioses de la naturaleza-humanidad. Entonces, la virgen María se actualiza en la Guadalupe mexicana, potencia los antagonismos y esperanzas. A través de Juan Diego, la virgen genera una reorganización del espacio particular mexicano, un enfrentamiento a esa forma de totalidad que sería el discurso del dios totalizador del cristianismo. En tercer lugar, la representación de la Virgen no es cualquier virgen. Es la representación de la Virgen del *Apocalipsis* [San Juan], una virgen morena radiante sobre la

oscuridad representada por la luna a sus pies. Ella representa el fin de los males. Le dice al indio Juan Diego: “Camina y dile a tu *tío* (importante representación familiar de las relaciones sociales comunitarias de los indígenas) que se cure prontamente, que todos los males desaparecerán”. En estas palabras, como médium, hay una guerra de dioses. Los dioses y vírgenes se vuelven hombres y los mortales se vuelven dioses o héroes, bajan a la tierra para transmitir la memoria contenida en la palabra profética. Entonces, los dioses no están allí en el cielo, fuera de lo humano. En el concepto religioso existe lo humano como lucha de clases, como tensiones, contradicciones y antagonismos. Están allí, al interior mismo de la palabra. Benjamin afirmaba que la palabra es creación. Se vuelve representación y acción humana, representa la posibilidad de liberación.

No se trata de darle a la palabra y la comunicación una dimensión de trascendencia del *ser* vaciado de sus cualidades humanas, sino mostrar que en ellas se encuentra el mensaje profético de lo trascendente humano. Entonces, entre 1521-1688 los relatos guadalupanos y los portadores del mensaje se actualizaron. Revitalizados en el discurso independentista de los siglos XVIII y XIX, éstos fueron renovación de las tradiciones que provienen de contextos estructurales y simbólicos indígenas y aculturados por los mismos indígenas en el contexto del cristianismo. En la construcción comunicativa religiosa y política se re-actualizaba la historia de lo divino como esperanza, era la legitimación de la revolución de independencia. Lo importante era que las identidades y culturas indias en resistencia se reconstruían con el pasado indígena, daban a la utopía india una posibilidad de alternancia y alternativa discursiva. Los ritos y costumbres renovados en los cruces de rebeldía de la memoria y la utopía del *Antiguo* y *Nuevo Testamento* se revitalizaban en el entrecruzamiento de los abuelos-muertos, aztecas-mexicanos y judíos. Ambos movimientos se retroalimentaron, construyeron nudos para los puentes culturales, por ejemplo entre Quetzalcóatl-Zapata y

Tonantzin-Guadalupe que representaban el conflicto social, luces de los relámpagos de la historia para la liberación.

Entonces, cuando decimos que en dios existe una re-actualización del hombre inacabado, afirmamos que no existe una historia lineal. Nos referimos a la creación del mundo-objeto por el sujeto en lucha soñando otro mundo. Cuando especificamos los mitos de origen judeocristiano, pero también del mundo mesoamericano, queremos subrayar que los dioses crean el mundo con los hombres que los recrean con la palabra como lucha. En ese sentido, el hombre es dios. No hay una separación sujeto-objeto, sino una relación sujeto-objeto viviendo cotidianamente la naturaleza. Adán y Eva vivían en el paraíso y lo recreaban constantemente mediante el verbo hecho realidad en la naturaleza perfecta. Pero esta dimensión es también un enfrentamiento con dios como dominación, dios como totalidad, y al mismo tiempo un ir más allá de los límites. Hay una ruptura constante. En el texto *Sobre lenguaje en general y lenguaje humano*, Benjamin utiliza una metáfora muy linda: “la lámpara no existe”. Es pura espiritualidad. Cuando la nombras existe, creas la luz. La lámpara es un objeto, pero es el hombre que la crea mediante el lenguaje humano, divinizado. Entonces hay un sujeto-palabra para el objeto-lámpara, existe una relación de creación, de vida. Por eso planteo que al interior de las mismas palabras se encuentran estas dimensiones humanas que son una constante búsqueda de rebasar los límites, los límites de una categorización o conceptualización expresada en lo que sería un movimiento del *lenguaje en general*, finalmente de síntesis de lucha de clases. O sea que al interior de las palabras y del mundo existe la imagen dialéctica re-actualizándose en el conflicto de las representaciones, no está afuera del mundo. En otro contexto, Benjamin utiliza la imagen del *flâneur* [callejero, que pasea sin rumbo, pero soñando en el mundo] de Baudelaire. Camina a través de los *Passages*, en medio de las mercancías, las mira y es atrapado por su fantasmagoría. Las odia y las desea a la vez. No solamente por el brillo de la belleza del trabajo huma-



no fetichizado, sino por el deseo mismo manipulado en ellas. Sin embargo, el *flâneur* es también la representación del cuestionamiento, la búsqueda de romper la escisión sujeto-objeto inscrita en los contenidos humanos de la mercancía. Es decir, su pensamiento es la rebeldía, ya que en la mercancía está dialécticamente el trabajo y sueños humanos, están los deseos mismos del *flâneur*. No es sólo tener los objetos en sus manos, sino también la posibilidad de romper la escisión entre trabajo y mercancía, recuperar nuestro hacer, nuestro trabajo concreto enajenado o alienado por la forma valor encerrada y enajenada en las vitrinas de los grandes palacios de la mercancía. En este sentido, el trabajo de Benjamin, reactualizado por los zapatistas al salir de las montañas en el sureste mexicano, es incursionar los diversos espacios de las representaciones y palabras conceptualizadas en las obras de arte de lo humano. Es la búsqueda de lo humano, la esencia de lo divino en los dioses, una posibilidad de romper la enajenación y fetichización de la vida.

**LyR:** *Durante el Vº Coloquio de Teoría Crítica y Marxismo Occidental, Alberto Bonnet planteó la dificultad de hablar de la crisis del trabajo abstracto en tanto el alto nivel de abstracción que ello implica. ¿Cómo se vive la crisis del trabajo abstracto tomando el caso del EZLN?*

**ST:** El EZLN no está partiendo teóricamente de una caracterización de trabajo abstracto y su crisis, aunque sí hay una relación. Obviamente que para ellos hay una crisis del sistema capitalista y que estamos viviendo una *Cuarta Guerra Mundial* con el neoliberalismo, de tal manera que la dominación del capital es una guerra que nos está matando. Este es un lado de la crisis, es una crisis en términos de destrucción. Estamos ante una dimensión catastrófica. La crisis del trabajo abstracto podríamos pensar como la dimensión catastrófica de nuestra existencia. Ahí tenemos una expresión muy palpable que es la destrucción del

medio ambiente, de las comunidades indígenas, la destrucción del África, y todo lo que ya sabemos. Tiene que ver con un proceso de trabajo donde la naturaleza se ha convertido en un objeto, en una mercancía. La dimensión instrumental de apropiación tiene por consecuencia necesaria la catástrofe. Por lo tanto, la dominación del trabajo abstracto es catastrófica. Hay que entenderla no como proceso civilizatorio, sino como catástrofe. Los zapatistas han planteado esto, que el neoliberalismo, como *Cuarta Guerra Mundial*, es catastrófico en términos de las comunidades, en términos de lo que es la naturaleza, y también de la humanidad. Aquí hay un concepto-catástrofe como expresión de la totalidad que es producida por el trabajo abstracto. Pero lo importante es que se plantea que no puede ser resuelta por el trabajo abstracto, por el capital. Hay que oponer a dicho proceso la actividad revolucionaria para darle una salida emancipatoria a la crisis. Por otro lado, me parece que esto implica la forma ideológica y el mundo mítico de la mercancía, el cual oculta la catástrofe. Es el lenguaje de la opacidad de la catástrofe. Y esto implica un ocultamiento, un carácter fantasmagórico, porque los valores de uso son prisioneros de un espectro, de una abstracción, el valor. Estamos saturados de cosas, pero sólo podemos tener acceso a ellas a través del dinero como forma de expresión del trabajo abstracto al cual están subordinadas. Entonces lo que tenemos no es comunicación sino su negación, una interrupción formidable de la palabra: el mundo homogeneizado y estandarizado. Porque los valores de uso están sometidos al trabajo abstracto. Ahora bien, también el valor de uso puede estar dañado en cuanto valor de uso o lo que es el sentido de su objetividad material. Es el caso de muchas cosas, especialmente de los objetos de destrucción. Y una gran parte del consumo de la sociedad es absolutamente destructiva. Es decir, es un consumo innecesario desde el punto de vista de una humanidad que satisfaga sus necesidades y despliegue una subjetividad radical como individuos emancipados, realmente libres. Es decir, estamos saturados por objetos que sólo son necesarios desde el

punto de vista del trabajo abstracto. Podemos pensar también en el ejemplo de los automóviles y de su efecto perverso. Eso plantea que en la trama capitalista lo concreto está subordinado a lo abstracto y, por lo tanto, el carácter mítico de la sociedad es el de una sociedad que se seculariza a partir de esa dialéctica. Estamos dominados por abstracciones reales. Nuestras relaciones sociales producen este tipo de abstracción que es el capital, lo que implica que nosotros seamos dominados precisamente por abstracciones, por el dinero, por el Estado, por una cantidad de instituciones y abstracciones que no entendemos, las sentimos pero creemos que son cuestiones que tienen su propia lógica. Pero lo interesante aquí es que el lenguaje del valor de uso no es el lenguaje de una lógica; guarda en sí aquello que va más allá de la lógica. ¿Qué quiere decir esto? Reventar la lógica, la forma de existencia en y a través de categorías cosificadas. Porque la lógica es algo que se te impone como una regularidad externa, como una necesidad que te domina. Y la cuestión es reventar esa lógica que te domina como si fuera una necesidad externa que nos condena, y transformar la necesidad en momento de la libertad. En relación con el zapatismo, lo que tenemos es que éste es un esfuerzo por pensar la revolución a partir de lenguajes que rompen con esa lógica. Los lenguajes de las comunidades indígenas, que es su experiencia más inmediata; el lenguaje que tiene que ver con la restitución del vínculo entre la tierra, la naturaleza y el hombre, que es fundamental, porque es un lenguaje a-lógico: “No queremos lógicas; no queremos sistemas; luchas por no dañar a la naturaleza y a la humanidad, esa es nuestra esperanza; la esperanza somos nosotros, no una nueva lógica social que se imponga sobre los seres humanos. Porque nosotros no somos sólo nosotros sino que también grito del mundo, un mundo que se está agotando, asesinando a sí mismo. Entonces somos metáfora en el sentido de lucha contra la catástrofe”.

Gran parte de los escritos de Marcos son deconstrucción. Esto se ve cuando los zapatistas dicen que el mercado es una guerra,

cuando dicen que el lenguaje de la ciencia es falso, porque es el lenguaje de la dominación porque nos dice que las cosas son así, y qué bueno que estén así... Pero las cosas son una catástrofe. Es tan patético este asunto que puedes generalmente escuchar, por ejemplo, a los ecologistas hablando de políticas de preservación del medio ambiente sin entender cómo la degradación es parte de la totalidad, del sistema en su conjunto, de la guerra contra la humanidad que el sistema es. Es como decir “muramos, pero no tan rápido”. Y lo que dicen los zapatistas es más o menos esto: “Estamos en la catástrofe, y solamente podemos pensar desde esta catástrofe; el sistema es la catástrofe”. Y esa radicalidad es fundamental, aunque para algunos es una cuestión muy incómoda, porque plantea el problema de cómo vives en la radicalidad del “aquí y ahora”. Sin embargo, sin esa radicalidad no existe la visión de la catástrofe que está en este planeta. Y no es que se esté pensando la catástrofe en términos nihilistas, que ya no hay salida, sino que se trata de una lucha contra la catástrofe. Esto implica nuevos lenguajes, un desafío a la ciencia positiva que reproduce la escisión entre sujeto y objeto y donde la naturaleza está totalmente instrumentalizada. Entonces la catástrofe en la forma de naturaleza dañada, esquilhada, la naturaleza-ruina, es la consecuencia de la dominación del capital; por eso hay que luchar contra esa dominación, y buscar nuevos lenguajes que nos ayuden a superar esa escisión; lenguajes que no sean instrumentales. Porque la ciencia se volvió un lenguaje instrumental y totalitario como marcaron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*. Por eso son fundamentales los lenguajes antitotalitarios, los cuales, siguiendo nuestra argumentación, sólo pueden ser pensados como lucha contra la catástrofe desde la crisis de la forma de existencia que la produce. Estamos viviendo genocidios como vida cotidiana, y nos hemos acostumbrado. Eso quiere decir que nuestro horizonte humano está dominado por la lógica del valor. El zapatismo es un grito, una lucha, contra esa forma de catástrofe.

Ahora bien, hay que pensar que en México y en América Latina existen formas nacional-populares de lo colectivo que todavía son muy activas. Y es importante saber diferenciar entre esa forma y el *nosotros* zapatista. Porque la nacional-popular existe dentro de la lógica del Estado y del capital, por lo que existe una contradicción con el *nosotros* zapatista que va mas allá de la forma Estado y es anticapitalista. Ese *nosotros* es la crítica radical a toda forma de articulación, incluso nacional-popular, que tenga como límite el fetichismo estatal y la forma de comunidad fetichizada por el Estado. Creo que esto es muy importante.

**FM:** Efectivamente, hablar de crisis del trabajo abstracto es incursionar las dificultades de niveles de abstracción del pensamiento atiborrado de imágenes. Es decir, somos sociedad en abstracción materializada en nuestros cuerpos, en la construcción del *nosotros* mismos. En cuanto que somos sociedad y pensamiento, existimos también en la lucha de clases y, por lo tanto, en la crisis del nacimiento de lo *nuevo*. Sin embargo, si el trabajo abstracto es alienación, enajenación o fantasmagoría de la mercancía, es también trabajo concreto alienado, por lo tanto, antagonismos y contradicciones, locuras y sueños en la utopía concretizada en el instante de la lucha misma, en y contra, pero más allá de las representaciones sociales fetichizadas. Por eso el zapatismo es esencialmente contradictorio en su lucha contra la mitificación de la indigenidad mexicana. Es decir, parte de la historia nacional-popular para recuperar a los héroes nacionales, para recordar la lucha de clases y sus actores asesinados, enterrados, desaparecidos en la realidad y en la historia nacional. No en el sentido de repetir una historia mitificada, como hechos del pasado terminado, sino como una re-actualización de los muertos, la lucha de clases dentro de lo que sería la relación de crisis al interior del trabajo abstracto. En las palabras, representaciones y acciones hay crisis. No se pueden entender las relaciones sociales en términos de

una armonía de caminos utópicos, sino que, al interior mismo de los objetos y pensamientos de resistencia y rebeldía, existe la forma-valor como dominación y poder, por ello no estamos liberados del trabajo abstracto. Existen tensiones y antagonismos en las mismas acciones contradictorias de los actores. Y estas tensiones serían las crisis por las que han pasado las revoluciones. De manera pragmática, la dificultad de entender el trabajo abstracto se puede manifestar en la vida cotidiana. Consumimos sin necesariamente darnos cuenta de la abstracción del trabajo concreto contenida en los productos del trabajo. Compramos un vaso de agua o un café sin tener conciencia que consumimos también la lucha de clases contenida en ese líquido transformado en mercancía. Pero, también saboreamos la vida, la dimensión humana como naturaleza y trabajo concreto. Tomar conciencia de ese trabajo abstracto contenido en el producto es la recuperación de una historia-trabajo participando al interior de la enajenación o cosificación mercantilizada dentro de ese vaso de agua o de ese café.

En este sentido, me parece que la crisis como catástrofe, contenida en la mercancía y nuestro pensamiento, es también dimensión mesiánica como forma de redención del pasado y emancipación en el presente. Es decir, una re-actualización de la historia. Ya no de una historia estatizada, mistificada y categorizada en el cuento de hadas del “así es, así fue y así será”, sino una reactualización de esta crisis, de esta lucha de clases, donde se inserta también la relación hombre-naturaleza. En contradicción con el trabajo abstracto, nombras la naturaleza para vivir, la respetas; cuando bautizan la tierra o tu casa le das vida para darte de comer y para protegerte con un techo; cuando señalas el árbol te escudas de los rayos del sol; cuando vives la noche y el día coexistes con la naturaleza, no te la apropias para destruirla, sino para con-vivir con ella. Le das vida a todos los elementos de la cotidianeidad. Pero cuando transformas en mercancía a la naturaleza, abstraes el trabajo concreto de esa relación con la naturaleza, separas al hombre que la vive cotidianamente, cre-

as la mistificación, rompes la relación hombre-naturaleza. Por eso pienso que la redención como crítica de la catástrofe y la crisis está redimensionando estas diferencias culturales en términos de las historias particulares, está pensándose las posibilidades de unificar ese desmembramiento del trabajo concreto implicado en la mercancía-fetiché. Estas dimensiones son importantes en el aparente atraso o barbarie de los indígenas mexicanos y una de las virtudes de la dignidad del neozapatismo. En este movimiento no solamente se destacan las reivindicaciones del presente, sino la redención del pasado abstraído por la historia institucional y el capital que consume todo el trabajo que nos rodea. Al momento de surgir en 1994, aunque se construye desde el interior de Chiapas, durante 30 o 40 años, hay un eco para la redención de lo lejano del pasado de la colonización y explotación del trabajo. El grito suscitado conecta inmediatamente las diversas luchas y subjetividades del mundo nacional e internacional, partes también ligadas a la crisis del trabajo abstracto, ya que luchas y reivindicaciones sociales son inscritas en el centro de los discursos del poder y la dominación. Se relacionan los cuestionamientos interiorizados, abstraídos en los íconos nacionales y en mitos que se presentan como las identidades cerradas, abstraídas en el trabajo abstracto. Entonces, no sólo somos indios, también somos mexicanos, también somos inmigrantes, también somos gays, también somos hombres y mujeres trabajando en los puentes que generan la redención y la liberación, inscritas en el trabajo abstracto como alienación o enajenación del trabajo concreto.

***LyR:** Ustedes plantean que hay que pensar en la instrumentalidad de la organización y en la estrategia como momentos contradictorios. Pero si tenemos en cuenta que la contradicción entre trabajo concreto y trabajo abstracto es la crisis permanente del capitalismo, ¿podemos pensar que las nuevas formas organizativas, autónomas y horizontales, son una expresión de una crisis mayor del trabajo abstracto?*

**ST:** Yo creo que son varios planos. Efectivamente, las contradicciones mismas dentro del capitalismo expresan una contradicción entre trabajo concreto y trabajo abstracto. El trabajo abstracto es la síntesis. Pero aunque existe la síntesis como forma dominante, es una síntesis que no da respuestas a una humanidad con cada vez más problemas. Podríamos decir que es una síntesis catastrófica. Pero también hay que pensar en otros planos. El que más nos interesa no es el de la expresión de la lucha de clases del lado de la lógica del capital y sus contradicciones, sino desde el lado del desafío que abre la crisis del trabajo abstracto. Es decir, las formas de organización alternativas, los movimientos sociales alternativos, las formas de imaginación alternativas, son crisis del trabajo abstracto en el sentido de la respuesta a esa forma de síntesis. De tal manera, que la crisis del trabajo abstracto la tenemos que entender como lucha de clases, no como crisis del capital entendido como un objeto antagónico externo. Porque si entendemos al capital como un objeto que tiene sus propias crisis nada más que a partir de la noción de contradicción, es decir, si nosotros desligamos el concepto de contradicción del antagonismo, estamos fritos. Porque, en tal caso, estamos haciendo una separación entre estructura y lucha, y allí no tenemos cómo pensar la categoría capital en términos de lucha de clases. Porque si pensamos al capital como estructura lo estamos pensando como un objeto que tiene su propia lógica y sus propias contradicciones, pero si lo pensamos en términos de contradicción y antagonismo, entonces lo que tenemos es que la contradicción es antagonismo. No es la lógica del objeto, sino que el sujeto o la multiplicidad de sujetos en lucha son parte de esa crisis. Aquí incorporamos la dimensión de la lucha desde abajo. Porque si entendemos la lucha de clases de esa manera, la *forma valor* es lucha de clases en el sentido de imposición de las formas de poder burguesas, y la crisis del trabajo abstracto es la crisis de sus categorías, así como simultáneamente la crisis derivada de la lucha de clases “desde abajo”. No se debe separar la



noción de crisis de la de lucha; si lo haces, cosificas a ambas. Y éste ha sido un gran problema dentro del marxismo: la cosificación del marxismo, en el sentido de ver al capital como cosa, de ver a la lucha por un lado y la “estructura” como una cosa. La sociologización del marxismo tiene ese presupuesto epistemológico; el economicismo y las distintas variantes de positivismo marxista también. La separación entre “estructura” y sujeto produce una lectura paralizante, donde el centro fundamental no es la lucha y el antagonismo sino una especie de lógica que está al interior del objeto. Yo puedo leer al capital como lógica al interior del objeto y de crisis al interior de esa lógica, por ejemplo, a partir de la “tendencia decreciente de la tasa de ganancia”. Bueno, pero eso es manifestación de algo, que es la insubordinación de lo que es el valor de uso. Es la presencia de la crisis de la lucha en el capital. No lo puedes entender simplemente como una estructura que tiene una lógica y que esa lógica tiene contradicciones. Pero si la contradicción es simultáneamente conflicto, eso es lucha de clases. Entonces lo que tienes es un mundo abierto, no la lógica del objeto. Porque el mundo está dominado por el capital pero, a pesar de ello, es un mundo abierto por la lucha contra el capital. Y la crisis implica esas temporalidades, la temporalidad de la reproducción y la temporalidad de la ruptura, la temporalidad del presente como pasado muerto y la temporalidad que atraviesa el cadáver social del presente (reproducción, repetición de-lo-mismo). Si no piensas la crisis como apertura del mundo y sólo la ves como la crisis de un objeto-capital, puedes terminar pensando en términos regulacionistas, que el capital tiene sus crisis y las va a ir resolviendo a partir de un “autoajuste”. Pero no, no es así la cuestión. El mundo abierto implica que el capital no va a resolver esa crisis y que la crisis implica un ir-más-allá-del-capital, como lo plantea Holloway. Esto se puede pensar a partir del antagonismo y del concepto de lucha de clases donde contradicción y antagonismo no son estructuras conceptuales absolutamente diferenciadas. Por ello creo que el

centro de la reflexión debe ser el antagonismo. Porque si no, sólo damos vueltas alrededor de la noción de crisis del objeto por fuera del sujeto. La definición objetivista de la crisis puede ser muy pulcramente “científica”, pero ¿qué me ofrece en términos de praxis revolucionaria? En ese sentido, necesitamos una noción de crisis como posibilidad de transformación del mundo, como sujeto revolucionario. Si reducimos la crisis, en este caso crisis del trabajo abstracto, a cosa, reproducimos la noción de que estamos dominados por abstracciones reales que tienen su propia lógica por fuera del antagonismo. Y esto no es así. El antagonismo es la humanidad todavía no realizada que lucha por emanciparse de la forma cósica de su existencia en el capital. Porque en el capital se encuentra la humanidad negada, y el antagonismo hay que entenderlo como el grito y la lucha de esa humanidad frente a esa negación.

**FM:** Me parece que no se pueden entender las contradicciones del zapatismo moderno si no pensamos la dimensión que Sergio Tischler llama *potenciar los antagonismos*. No podemos separar las contradicciones de los antagonismos, son la crisis al interior de las subjetividades de los sujetos. El neozapatismo no nace fuera del mundo, sino con las contradicciones sociales y los antagonismos de la lucha de clases construyendo las posibilidades de revolución. En este sentido, como parte de la sociedad, en el centro del neozapatismo existen las contradicciones y antagonismos de clase. Construyendo las estrategias, la instrumentalidad de luchas políticas del EZLN se mueve en medio de las contradicciones de la horizontalidad de las demandas y exigencias de las comunidades indígenas. Que se desplacen hacia el centro del poder, al Congreso Nacional, para pedir que se integren nuevas leyes indígenas a la Constitución burguesa que ha dominado, catalogado e identificado lo indio, expresa que esas luchas se encuentran mediadas por las contradicciones sociales e históricas. Que actualmente se deslicen hacia las universidades o centros culturales arti-

cula la búsqueda de conexiones con otras subjetividades viviendo la crisis de la sociedad neoliberal y la guerra. Pero, si no se ven las imágenes dialécticas como constelación de lucha de clases, lo oculto potenciando los antagonismos al interior de las contradicciones sociales, ¿qué sería la crisis y las posibilidades de revolución? Desde mi punto de vista, si no vemos las contradicciones como potencialización de los antagonismos, efectivamente, estaríamos sintetizando y positivizando nuestras contradicciones. Para explicar mejor mis argumentos: cuando miramos un partido político de izquierda, un sindicato obrero o campesino, o una reivindicación de identidad indígena sin la dialéctica de la historia y la constelación, no comprendemos sus contradicciones como antagonismos de luchas del pasado en el presente. Al contrario, si nuestra mirada resalta la constelación, podemos entender no solamente las contradicciones en los procesos de legitimación, sino también los antagonismos dentro de las caracterizaciones organizativas de las luchas en la crisis del trabajo abstracto como lucha de clases. La lucha de los antagonismos de clase no solamente está en los lugares de trabajo manual, también está en el interior de las instituciones como formas de legitimación y hegemonía. Los indios no solamente están en las montañas y selvas, también se encuentran simbólicamente dentro de las historias nacionales y populares y en las instituciones como legitimidad y poder. Las diversidades y particularidades que se expresan de distintas maneras en las artes de la resistencia (vestimentas, artes, poesías, literaturas, músicas...) están chocando constantemente, abren brechas y senderos para la revolución. Incluso, como nos lo sugiere John Holloway, en ese “minúsculo” *no* individual a la inflación de los precios, existen, colectivamente, las contradicciones y los antagonismos, pero también las potencialidades de revolución. Cuando no podemos comprar un producto farmacéutico, mismo si sé que lo necesitamos para vivir, me pregunto con enfado, ¿por qué morimos abandonados en la sociedad de consumo? En esa vida cotidiana, inmersa en la neurosis y la

histeria, o en el filo de la esquizofrenia, comenzamos a mirarnos hacia adentro, emprendemos un proceso de preguntas mediadas por las contradicciones. ¿Cómo vivimos en medio de las leyes del capital en el trabajo y las luchas? ¿Cómo sobrevivimos en medio de la institucionalidad y la dominación? ¿Cómo no solamente sobrellevar, sino potencializar los antagonismos que están al interior de nuestras palabras, nuestras formas de expresión, nuestras formas de caminar en el mundo? Pienso que el neozapatismo del siglo XXI contiene las contradicciones sociales, pero mucho más. Es identidad y no identidad contra la identidad, ya que reivindica lo indio, cuando ésta es una caracterización de las formas de dominación. La forma de organización político-militar es una herencia de las derrotas del pasado, pero al mismo tiempo potencializa los antagonismos inscritos en las tradiciones, usos y costumbres de las comunidades. Más allá de Chiapas, en medio de un mar de contradicciones, el neozapatismo ha hecho puentes horizontales hacia otras comunidades y otras formas de organización, con sus propias particularidades y contradicciones. Desde lo indígena militarizado, hasta la gobernancia del “mandar obedeciendo”, el neozapatismo es nuestro espejo fragmentado por el poder. Sin embargo, más allá de la verticalidad del ejército en la guerra, ha intentado unir pedazos de nuestras contradicciones. Ha resaltado el sujeto nos-otros como una(s) de las piezas del ajedrez de la *Cuarta Guerra Mundial*, no solamente con contradicciones, sino con la crisis y la lucha de clases como posibilidades de la esperanza que sigue esperando el instante de la espera para ser salvada y redimida por la revolución.

---

# APÉNDICES

---

No es lo mismo resistir para sobrevivir que resistir para transformar el mundo. La Escuelita zapatista: ¿Desafío epistemológico?

**Sergio Tischler**

A Ernesto Godoy  
y Luis Villoro

## 1.

No estoy muy seguro de lo que voy y puedo decir respecto a la Escuelita zapatista. Todavía estoy asimilando la experiencia, y no sé si algún día lo haré con todas sus consecuencias. En todo caso, no me quiero detener en la extraordinaria manifestación organizativa del zapatismo en la realización del evento, en los votanes y las votanas<sup>1</sup> que nos acompañaron, en los jóvenes que estuvieron a cargo de las sesiones donde se expusieron los

1 Como parte del inicio de las actividades de la Escuelita, a cada una de las alumnas y de los alumnos nos fue asignado un votan o una votana según el género masculino o femenino. Los votanes y las votanas estaban encargados de aclarar, discutir y analizar lo que se exponía en las reuniones matinales y en los libros de texto que nos fueron entregados como parte del material que tuvimos que estudiar. Parte de esa relación fue el intercambio de experiencias colectivas e individuales en términos de una comunicación personalizada. Los votanes y las votanas, según pude entender, son, en el

temas centrales de la concepción zapatista sobre el mundo, la revolución, la autonomía, sus maneras de producir relaciones sociales desde abajo, etcétera. Quiero, más bien, expresar unas breves reflexiones sobre lo que he alcanzado a entender como el modo de producción del conocimiento que los zapatistas nos mostraron en la Escuelita. Lo haré en términos muy sintéticos, comenzando por destacar que los protagonistas del evento fueron las comunidades zapatistas (los 1.700 votanes y votanas que nos acompañaron son de las comunidades) y que los que tuvieron a su cargo las exposiciones en la Universidad de la Tierra, Chiapas (CIDESI), lugar donde estuve, fueron tres compañeras y tres compañeros, todos muy jóvenes, educados ya en el sistema autónomo de educación zapatista.

## 2.

Aparte de invitarnos a conocer su experiencia con la mayor franqueza, presentando los logros, límites y contradicciones del proceso, tengo la impresión de que los zapatistas nos han mostrado en los hechos cómo el conocimiento, desde la perspectiva de lo que es para ellos *desde abajo y a la izquierda*, no está dirigido a producir una suerte de objetividad aparentemente pura. No está marcada por la lógica instrumental, que requiere de la radical separación del sujeto respecto al objeto, ni un tipo de abstracción clasificatoria y formalizadora que garantiza, entre otras cosas, un proceso cognitivo que transformaría a la colectividad en un objeto clasificable y legible dentro de una lógica de poder y dominación<sup>2</sup>. Por el contrario, desde su surgimiento público el zapatismo ha rechazado ese modo de organización

lenguaje y la cosmovisión de las compañeras y compañeros indígenas, algo así como alguien que cuida y protege (votán = corazón, guardián).

2 Sobre el tema, ver Sohn Rethel (2001), Horkheimer/Adorno (1987).

del conocimiento. Para ellos es parte de un sujeto colectivo que se produce *desde* la práctica transformadora del sujeto mismo, y no un conocimiento *sobre* el sujeto colectivo. Esto es algo que se pudo palpar en la experiencia de la Escuelita.

### 3.

Lo primero que salta a la vista del estudiante invitado a los cursos de la Escuelita es que la educación en las comunidades zapatistas no es la sistematización abstracta de un corpus de conocimientos, sino parte integral de la vida de las comunidades mismas y del proceso de cambio social y cultural del que son parte, y que tiene como eje central la autonomía. En la primera sesión de trabajo, las compañeras y compañeros encargados de informarnos sobre los contenidos de los cuatro libros que previamente habíamos recibido, reiteraron la idea de que lo que nos estaban mostrando era un modo de organizar la autonomía en territorio zapatista. Nos dijeron que la experiencia actual viene de lejos, que es algo que no se aprende en libros de texto sino que es un fruto que tiene una raíz profunda que se remonta a las prácticas de los abuelos. Ellos también practicaron la autonomía y heredaron a sus hijos y nietos esa tradición de resistencia. Sin embargo, las mismas compañeras y los compañeros nos recuerdan que la historia no es lineal, y que las prácticas autonómicas de los zapatistas de ahora tienen otros componentes y un nuevo horizonte. Si en un inicio, y por mucho tiempo, las prácticas autonómicas eran parte de la resistencia de los pueblos indios a ser despojados de sus modos comunitarios de organización, en la actualidad han dado lugar a un proceso de emancipación.

### 4.

El paso de la resistencia a la resistencia-emancipación cambia la perspectiva. No es lo mismo resistir para sobrevivir que resis-

tir para transformar el mundo. La Escuelita no se puede entender sin ese contenido y esa perspectiva. Cuando resistimos para sobrevivir nos volcamos en nosotros mismos, nos encerramos para no ser extinguidos. La Escuelita ha sido una experiencia abierta al mundo, una experiencia donde la dignidad ha ocupado el lugar del miedo. Una experiencia donde se muestra con orgullo un camino seguido, los aciertos, los errores. No es el formato de la comunidad indígena como víctima, sino del sujeto autónomo como comunidad revolucionaria en movimiento. Es una grieta en el capitalismo (Holloway, 2011) que se expresa también en el modo de producción del conocimiento. Éste es parte de la grieta, es decir, de un modo de concebir las prácticas autónomas en un movimiento que se enfrenta y rompe con la codificación hegemónica del conocimiento. Personalmente estoy convencido de que la experiencia de la Escuelita tiene como corazón ese enfrentamiento, esa lucha; y que la misma no puede ser entendida sin el paso de la resistencia para sobrevivir a la resistencia para cambiar el mundo. La abstracción al servicio de la comunidad y de las prácticas autónomas es algo que no puede conciliarse con la abstracción al servicio de la hegemonía.

## 5.

Nos dijeron también que no hay que mitificar la experiencia de resistencia de las comunidades zapatistas. Que el paso que hemos denominado de la resistencia de la sobrevivencia a la de la emancipación no fue algo espontáneo que surgió únicamente de las resistencias indígenas. La confluencia con otras historias de resistencia fue fundamental. Especialmente se nos hizo ver la importancia que ha tenido el FLN en este proceso. Por eso, en su calendario 1969 es una fecha muy importante, ya que ese año se formaron las Fuerzas de Liberación Nacional. También lo es el 17 de noviembre de 1983, fecha en que un grupo de FLN llegó a la Selva Lacandona y se inició un proceso de intercambio



de experiencias que dio lugar a lo que ahora conocemos como zapatismo. En ese intercambio, como alguna vez lo dijo Marcos, el grupo de revolucionarios aprendió a escuchar. Escuchar para aprender y cambiar. Con ello inició un proceso de desjerarquización del conocimiento, sin el cual resulta imposible entender en profundidad las enseñanzas de la Escuelita. El conocimiento de la lucha y los modos de hacerla ya no era el patrimonio de un grupo privilegiado empapado en el ABC de la teoría revolucionaria. Éste había que producirlo juntando las experiencias y las luchas, es decir, dialogando. Es un conocimiento que se produce desde abajo y en permanente enfrentamiento con el conocimiento de un arriba hegemónico. El *preguntando caminamos* no sólo es entonces un ponerse de acuerdo en terreno táctico y en un momento determinado para actuar, sino un modo radical de producción de conocimiento desde abajo, desde las luchas mismas; algo que es esencial en las prácticas autonómicas emancipatorias y central en la subjetividad de un sujeto colectivo autodeterminante. En sus propias palabras y su peculiar estilo, eso es algo de lo que nos hablaron las compañeras y los compañeros en la Escuelita.

## 6.

Ese modo zapatista de producción del conocimiento no riñe con el conocimiento intelectual y científico honesto. Más bien, desafía a los pensadores y científicos a encontrar su “abajo” en sus prácticas, y a transformar el conocimiento objetivante y reificante, característico del sistema (Horkheimer/Adorno, 1987), en una herramienta de emancipación. La letra de la canción zapatista nos decía de diversas maneras, que ese “abajo” está en todas partes, y lo constituimos las mujeres y hombres comunes. A veces está escondido, pero existe. Es sabido que la negación de ese “abajo” por parte del poder es constitutiva de las relaciones de dominio. Ahora bien, negación no es inexistencia. Negación

implica lucha. El poder se esfuerza por invisibilizar ese “abajo”, pero le es imposible disolver el antagonismo que desborda el sistema de mil formas en la vida cotidiana. El “abajo” está entonces por todas partes, ya sea como acción desbordante, como potencia o como dolor. Hacer de ese “abajo” un nosotros rebelde es el llamado de la Escuelita. En ese sentido, la lección central de la Escuelita no fue la de decirnos qué hacer frente al desgarramiento de nuestras vidas, ni mostrarnos un tipo de conocimiento “desde abajo” (el de las comunidades zapatistas) como modelo a seguir. Más bien, la Escuelita fue la creación de un ambiente, de una atmósfera. En ese ambiente o atmósfera, los invitados tuvimos la oportunidad de tomar consciencia de que somos parte de un “abajo” que necesita organizarse para enfrentar la crisis actual, y que es de ese “abajo”, transformado en un nosotros rebelde, del que depende una salida humana del abismo en que nos encontramos.

## 7.

El tema recurrente de la Escuelita fue el de la autonomía y cómo ésta se organiza en un proceso complejo y contradictorio donde la negatividad es central. Como ya se dijo, el proceso autónomo de las comunidades zapatistas no es la simple afirmación de prácticas que vienen de los ancestros, sino una actualización de la rebeldía que tiene un contenido anticapitalista. En ese sentido, las prácticas autonómicas son parte de un proceso que enfrenta-niega al capital, construyendo en los hechos relaciones sociales alternativas (“muy otras”) a las de la explotación/dominación/heteronomía. (Muy significativo al respecto, fue lo que nos dijeron respecto al uso del dinero. En las comunidades y en las Juntas de Buen Gobierno se lucha por someter el dinero a la lógica comunitaria. Se necesita dinero, pero eso no significa que el dinero sea el eje que hace girar las relaciones sociales). Como parte de esa lucha, las compañeras y los com-

pañeros encargados de llevar la palabra en el CIDESI, junto a los votanes y las votanas que nos atendieron individualmente (algo que he interpretado como un modo personalizado, hasta íntimo de comunicación de la experiencia comunitaria, y de escuchar las nuestras, tanto individuales como colectivas, así como la creación de un ambiente que nos permitió sentirnos seres humanos compartiendo un tiempo surgido del rompimiento momentáneo de la lógica mediática dominante en nuestra vida cotidiana citadina), señalaron sus razones no sólo para desconfiar del gobierno central o “el mal gobierno”, sino la necesidad de construir un gobierno donde no exista un arriba y un abajo; es decir, un gobierno que lejos de ser expresión de relaciones de dominación, como lo es el Estado y la democracia representativa, sea la superación de dichas relaciones. La explicación que nos dieron del funcionamiento de las Juntas de Bueno Gobierno iba en esa dirección. Las Juntas de Buen Gobierno son una forma de gobierno donde el arriba y el abajo están siendo abolidos en la práctica del *mandar obedeciendo*. Hay muchos problemas, nos dijeron. Hay contradicciones, no sólo derivadas del antagonismo entre el zapatismo y el Estado mexicano y las mil y una maneras en que el dinero y el capital tratan de imponer su ley, sino de las propias prácticas al interior de las comunidades. Un ejemplo de ello es la ley zapatista de mujeres. Dicha ley está dirigida a quebrar las diversas maneras en que el patriarcado existe como relación de dominio en las comunidades, y a promover la participación en igualdad de condiciones de las mujeres en el gobierno. En la Escuelita se evidenciaron los cambios que se han producido en ese terreno.

## 8.

Una enseñanza central de la Escuelita es la de la relación entre conocimiento y práctica. En cada una de las exposiciones, en los libros de texto que nos dieron, en las pláticas individuales

con nuestros votanes y votanas, se subrayó el hecho de que la autonomía no es algo que se pueda aprender en algún libro o manual, es decir, de manera abstracta. El conocimiento de la autonomía es el resultado de las prácticas autonómicas. Nos advirtieron sobre los peligros de la tentación de independizar el conocimiento de las prácticas colectivas utilizando una lógica de abstracción homogeneizante y hegemónica. Por nuestra parte señalamos que, si prolongamos el argumento existe una estrecha relación con la abstracción como dominación material constitutiva del doble carácter del trabajo que caracteriza la relación capitalista<sup>3</sup>. Nos dieron a entender que las prácticas autonómicas emancipatorias, a diferencia de las dominantes, son generadoras de conocimiento colectivo horizontal; un conocimiento que es un esfuerzo por quebrar el arriba y el abajo en la producción de conocimiento. En otras palabras, en la Escuelita se expresó el esfuerzo por romper con la forma clásica de producción de conocimiento, la que, como ya se planteó al inicio, implica la radical separación entre sujeto y objeto, y donde la abstracción está al servicio de una apropiación instrumental del mundo. Dicho en términos muy simples, el objetivo de la abstracción en el esquema clásico es transformar la vida en objeto y en cosa racionalizable para su explotación; lo cual no es una casualidad, sino parte del proceso de cosificación de las relaciones sociales propio del capital, donde el yo individual aparece en forma fetichizada como sujeto. Por definición, pensamiento unilateral y arrogante. A diferencia, la Escuelita nos mostró la rara relación entre lo individual y lo colectivo, en la cual ambos planos de la relación son parte de un proceso de comunización de las relaciones sociales, en donde lo colectivo no surge de la negación de lo individual sino lo potencia. Por eso quizás sea

3 Al respecto, ver Postone (2007).

preferible el término de comunizar al de colectivizar<sup>4</sup>. Sabemos que ha habido y existen diversas maneras de colectivizar, muchas de ellas, o la mayor parte hasta el momento, de carácter vertical y autoritario, es decir, que han sido parte de las relaciones de dominación. En la comunización el individuo es central; sin él no hay proceso autodeterminante.

## 9.

Se puede decir, entonces, que la práctica autonómica y el conocimiento horizontal que le es propio presenta todo un desafío epistemológico. Se plantea un eje de producción de conocimiento colectivo e individual (digamos horizontal, donde las mujeres y hombres que conforman las relaciones comunizantes son el centro, el sujeto) antagónico a la forma de producción de conocimiento dominante. Pero también desafía la forma de producción de conocimiento tradicional de la izquierda. No nos referimos a la izquierda institucional, integrada al juego de poder del Estado y la democracia representativa, sino al pensamiento de izquierda ortodoxo que tiene y ha tenido tradicionalmente por centro la idea de la vanguardia. Lo que el conocimiento *desde abajo y a la izquierda* permite ver con claridad, entre otras cosas, es que la idea de vanguardia ha sido y sigue siendo parte constitutiva de un conocimiento “de arriba”; es decir, de un conocimiento de poder hecho para producir hegemonía y no para disolver las formas sociales de la dominación. Por razones no muy claras y poco estudiadas con rigor, aunque, por supuesto, no podemos dejar de consignar el acontecimiento de la revolución rusa, el pensamiento de la izquierda marxista se transformó en un pensamiento identitario, equivalente al pensamiento dominante. Siguiendo a Adorno (1975), por identitario estamos

4 Sobre el tema, ver Holloway (2013).

entendiendo el pensamiento que remata en el sistema y es parte constitutiva del mismo. El núcleo temporal del concepto en dicho pensamiento es de carácter abstracto, lineal y vacío, para usar la terminología de Walter Benjamin (2007). A diferencia, el pensamiento negativo es anti-identitario y antagónico al sistema. Su esfuerzo es disolverlo, dar cuenta de la necesidad y las posibilidades de conquistar la emancipación y la libertad humanas negadas en él. (Esto vale tanto para las relaciones capitalistas basadas en la dominación impersonal o abstracta-real, como para lo que fue el “socialismo real”.) Su núcleo temporal es el “tiempo lleno” (Benjamin, 2007), que no es ninguna sustancia metafísica o religiosa sino el tiempo de la insubordinación frente al sistema. Lo que los zapatistas nos dieron en la Escuelita es una muestra de ese tiempo y de un modo “muy otro” de producir conocimiento, evidenciando la distancia con la clásica fórmula de hegemonía/heteronomía de la izquierda ortodoxa. Quizás por eso el lenguaje zapatista tiene un fuerte aroma femenino.

## 10.

Sin embargo, lo dicho no tiene nada que ver con el elogio acrítico posmoderno de lo pequeño y lo local. No se trata de “micro-política”. El tema es el del antagonismo contra la dominación del capital, expresado en múltiples luchas y muchos “abajos”, cada uno de ellos con su particularidad. Las compañeras y compañeros nos dijeron, nos repitieron, fueron enfáticos, en que la lucha de los zapatistas tiene su particularidad, la cual no es equivalente a las particularidades de otras luchas en otros lugares y geografías. No son un modelo, nos dijeron, y no quieren convertirse en él. Para ellos está claro, que el “nosotros rebelde”, al que aspiramos y del cual los zapatistas son la experiencia más desarrollada, no puede ser resultado de un “arriba” que conduzca las luchas de los de “abajo”, y transforme a la gente rebelde en una homogeneidad mediante un proceso de abstracción/expro-

piación de sus particularidades, de sus historias de resistencia, de sus conocimientos, de su dignidad. De ese modo, a lo sumo se cambiaría la forma de dominación pero no la dominación misma. Ese “nosotros rebelde” es como un gran río. Su fuerza consiste en que las diversas aguas de los afluentes se juntan en el cauce central. Si los afluentes se secan el río muere. El secreto es que las aguas se juntan, llevando consigo sus respectivas historias geológicas. Una represa es su opuesto. Termina por matar los afluentes y el río mismo. Es como el “arriba”. Se puede decir entonces, que el conocimiento de *abajo a la izquierda* no pretende ser la armazón conceptual de una nueva totalidad o sistema, sino que aspira a un proceso de destotalización de las relaciones sociales<sup>5</sup>. En el lenguaje de la Escuelita se pudo sentir el pulso de la comunidad revolucionaria, cuyo horizonte no es el de una nueva totalización de las relaciones sociales sino de su superación. Las compañeras y los compañeros nos permitieron entender que la emancipación también es cuerpo, y que lo erótico sin lo poético se fragmenta y suspende como fetiche. Lo erótico está unido a lo poético porque esa es la única manera de hacer de nuestro cuerpo un jardín. Y esto vale para lo colectivo. Por eso, repito, el lenguaje zapatista es el lenguaje de un cuerpo colectivo insurrecto donde la mujer tiene un lugar protagónico.

Puebla, marzo de 2014.

5 Sobre la idea de destotalización y la lucha de clases, ver Tischler (2013).

## Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Editorial Taurus: España, 1975.
- Benjamin, Walter. *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*. Ediciones Piedras de Papel: Buenos Aires, 2007.
- Holloway, John. *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Ediciones Herrmienta: Argentina, 2011.
- Holloway, John. *¡Comunicemos!* Grietas Editores: México, 2013.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica del iluminismo*. Editorial Sudamericana: Argentina, 1987.
- Postone, Moishe. *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Traficantes de sueños: Madrid, 2007.
- Sohn Rethel, Alfred. *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*. El Viejo Topo: Barcelona, 2001.
- Tischler, Sergio. *Revolución y destotalización*. Grietas Editores: México, 2013.



# La palabra que camina. De la emergencia zapatista de la esperanza a la Escuelita de la experiencia

**Fernando Matamoros Ponce**

Me acusarán de loco, soñador, utopista, poeta, y  
en el mejor de los casos de retórico y filósofo.  
No importará, no estoy muerto.  
Anónimo para la vida

## **Introducción**

La primeras palabras de los jóvenes maestros en la Tercera Etapa, 1er Grado de la Escuelita de la “Libertad según los Zapatistas” fueron agradecimientos a los invitados e invitadas. En estas palabras de la Escuelita reconocen que su soledad y silencio centenario son parte de historias de sueños y utopías que nos comparten. Como veremos, a pesar de todas las presiones mediáticas y militares, siguen existiendo gracias a la resistencia de millones de partículas de la experiencia en las prácticas emancipadoras. Entonces, en un principio, el lenguaje que resonó en estos espacios podría parecer una microhistoria de acontecimientos particulares, una masa instantánea en los escenarios del espectáculo de las mercancías. Sin embargo, el acto concreto de la historia corta del zapatismo de finales del siglo pasado, no es solamente lo pequeño de los actores inmediatos o mediatos del tiempo corto. La resonancia del zapatismo viene de muy

lejos. El eco de sus palabras es la larga duración de la violencia, pero también de la historia de largo aliento, aquella *historia* que tiene “la amplitud secular” de significaciones y relaciones sociales en la subjetividad de “debates y combates”, que mencionaba Fernand Braudel (1979: 64).

Entonces, a través de documentos y Declaraciones de la Selva Lacandona, podemos verificar que la subjetividad del zapatismo moderno no solamente son constelaciones de la historia indígena de Chiapas. Sus palabras son ecos y huellas de la historia de los vencidos contra las ideologías de la civilización. Son citas de la historia del pasado en el presente (desesperanzas, derrotas y aniquilamiento...) de una resistencia contra el progreso lineal y homogéneo de la explotación y la dominación del capitalismo. Por lo concreto de sus palabras y actos pudimos observar que las subjetividades de la historia a contrapelo no estaban solas en la guerra neoliberal contra la humanidad. Los fantasmas del miedo del pasado se manifestaban en sus miradas al mundo exterior como las alquimias, minúsculas en el horror del mundo, pero con una intensidad de la *historia de larga duración*, que ejerce la fascinación de la historia del pasado en el presente. En otras palabras, pudimos observar que la pasión zapatista es la terquedad de corregir el pasado “desdichado” rehaciendo las esperanzas incumplidas, tanto de los *grandes momentos del indigenismo en México* (Villoro, 1979), como la embriaguez de los placeres de los deseos y aspiraciones de las revoluciones aplastadas o subsumidas por la mercancía en la sociedad del espectáculo.

## **Existimos, no estamos muertos, vivimos políticamente**

Entonces, las acciones desplegadas en la Escuelita no son el placer de saber que existen solos y aislados, sin contacto con los deseos en el mundo exterior. Tampoco son el cultivo aislado de una radicalidad que se instaló en las montañas y selvas de Chiapas;

*mónadas* sin contacto con el mundo<sup>1</sup>. Lo “fantástico” de las interioridades de sueños e imaginarios de estas *mónadas* zapatistas es la voluntad del trabajo en los 19 años de guerra de baja intensidad<sup>2</sup>. Por lo tanto, es importante considerar que el memorial de la Escuelita es un resumen de fuerzas de creación del pasado en el presente de las comunidades. Y también que la creatividad de lo nuevo es *política*. Un combate entre amigos y enemigos; en el cual existe la voluntad de ganar *compañeros*, en relación con los adversarios (Cf., Terray, 2012: 14-15). Entonces, el zapatismo moderno no es la romántica idea de regresar al pasado de la historia de la lucha de clases. Son huellas y ecos, representativas y silenciosas (símbolos, trabajos, utopías), que han actuado políticamente durante la existencia pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En una perspectiva utópica de Pascal, no hay que olvidar que los años de organización son también *apuestas* de la esperanza; no para perder, sino para ganar en la crisis del estado de sobrevivencia catastrófica. En otras palabras, si la historia de las comunidades es importante políticamente, no es por el folklore y los exotismos de miradas antro-

- 1 Según cifras oficiales, no hay que olvidar que, según Laura Castellanos (2014), “bajo autogestión viven más de 250 mil indígenas tseltales, tsotsiles, tojolobales, choles, zoques y mames en 27 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) (...). Ellos representan 21.9% de la población indígena de Chiapas que es de 1.141.499”.
- 2 El investigador del Colmex y la Sorbonne, autor del libro *Autonomía y educación indígena*, Bruno Baronnet registró: hay más de 500 escuelas primarias y secundarias en resistencia, con 1.500 promotores de educación; donde han egresado más de 45 mil jóvenes que atienden cuestiones de salud, educación y comunicación, o que son autoridades locales y municipales. (Castellanos, *ibíd.*). En cuanto a salud, en la región de la Junta de Buen Gobierno Roberto Barrios (norte de Chiapas), los zapatistas tienen un hospital con servicios de consulta externa, laboratorio, ultrasonido, hospitalización, dental y urgencias. Además, existen 3 clínicas más en esta zona. En otros lugares con influencia zapatista existen 12 clínicas y 2 hospitales (Cf., Mariscal, 2013).

pológicas del pasado romántico de “pueblos mágicos”. La fuerza de atracción de la cultura (poesías y representaciones artísticas de más de 520 años de resistencia indígena) es la actualidad de diferentes momentos revolucionarios (por ejemplo, la presencia de símbolos indígenas en el muralismo mexicano). O, para retomar la conceptualización *mesiánica de los a-presentes* (“tiempo de ahora”) de Walter Benjamin (2007: 26 y 40): se trata de los momentos de peligro; lugar de memoria donde ni los *muertos están en seguridad*.

En este sentido, los cuatro Cuadernos de Texto de Primer Grado del Curso: la “Libertad según lo@s Zapatistas” entregados a los participantes en la Escuelita (2013-2014) contienen constelaciones contra el sufrimiento: ansiedades naturales (vida contra la muerte), pero también mitos relacionados con la naturaleza y la historia (ver construcciones de mitos del sol, luna, tierra, agua y fuego representados en dioses antiguos). Las contradicciones contenidas en sus palabras se actualizan con herencias de las luchas contra el *enemigo que no ha dejado de vencer* (*ibíd.*). Aun con el miedo a la muerte, constelaciones de sensibilidad poética enfrentan la corta historia de la civilización (finalmente unos segundos, en milenios de la historia de la humanidad): el fetiche del dinero. Lorena, promotora de las tres áreas, Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) de la zona de San Pedro de Michoacán, nos reseña constelaciones de caminos de sueños de lo político en la historia del gobierno autónomo.

Antes de 1994, en lo que era la clandestinidad, algunos compañeros y compañeras que hemos venido trabajando ya participábamos también desde ese tiempo en los trabajos colectivos, en diferentes trabajos que hemos realizado, pero en ese tiempo nadie pensaba que eso ya era autonomía (...). Nos estuvimos apoyando para ver de qué forma podemos hacer el trabajo, pero por lo mismo que estábamos en la guerra fuimos perdiendo las autoridades de la comunidad, se fueron perdiendo las autoridades locales, los agentes de la comunidad, como que se descontrolaron las comunidades. También los mandos [EZLN] se dieron cuenta de cómo estábamos trabajando; que se perdió esa estructura de resistencia que ya teníamos antes

de la guerra [declarada en 1994]” (...).Esos compañeros discutieron cómo formar grupos, organizarnos; y es cuando se declara la creación de 38 municipios autónomos en diciembre de 1994 (...), para poder seguir trabajando mejor, en qué forma vamos a seguir (Cuaderno I de la Escuelita, 2013: 6).

En el arte de la guerra, frente al poderoso ejército de las leyes, los pequeños deben saber jugar las asimetrías y diferencia para obligar al enemigo a moverse de terreno político (Cf., Ceceña, 2011: 383). Los zapatistas proponen mirar su experiencia como un acto de crítica y ruptura; pero con el ideal de contribuir a una conceptualización de la libertad, muy a contracorriente de la violencia homogénea del capitalismo. Es importante señalar que no nos invitaron al curso de la memoria para aprender y repetir, enajenadamente, sus enseñanzas particulares, como si fueran las únicas formas rebeldes. Invitaron a reflexionar las experiencias temporales para conectar deseos y aspiraciones universales. Insistieron que su escuelita era bien chiquitita y modesta, pero que estaba creciendo en la creatividad del colorido arcoiris estético de lo nuevo. Así, Julio, mi votán<sup>3</sup>, me comentó que los jóvenes de ahora son el resultado de muchos años de clandestinidad. Entonces, Julio sería uno los herederos de “Votán-Zapata, esa luz que viene de lejos, ese fuego tímido que en la muerte ya vivió [más de 500 años]” (EZLN, 10 abril 1994).

Frente a otras resistencias, urbanas o rurales, los maestros de la Escuelita subrayaron que, finalmente, las representaciones de gobierno, locales, municipales y Juntas de Buen Gobierno (JBG),bajo el mando del EZLN, se experimentan mediante diferentes formas, bien particulares, pero ligadas a la cultura indígena. Cuando imaginan otro mundo, con muchos mundos, entrelazan sus experiencias para construir un mundo donde los

3 *Votán o vo'tan*: “guía”; En el mundo mesoamericano es el dios de los bosques; el señor del Teponaztle, tambor o corazón profundo que late en el fondo de las montañas (Matamoros, 1998: 379).

gobernantes manden-obedeciendo. A diferencia de las democracias actuales y formas tradicionales verticales de todo tipo, han establecido mecanismos políticos de autogobierno mediante 7 principios básicos:

- 1) Servir y no servirse. 2) Representar y no representarse. 3) Construir y no destruir. 4) Obedecer y no mandar. 5) Proponer y no imponer. 6) Convencer y no vencer. 7) Bajar y no subir.

Insistieron sobre el concepto de democracia con la conceptualización temporal de sus luchas. No era un azar, ni una casualidad la conexión de sus tres niveles de gobierno (local, municipal y Juntas de Buen Gobierno (JBG) con la democracia puesta en práctica<sup>4</sup>. Conforme avanzaban las discusiones, nos explicaron que los procesos colectivos son la palabra ligada a la práctica, transformada en escritura y representación en los cuadernos del curso. Debajo de la corteza de las palabras sobresalían las dificultades y contradicciones de los conceptos rebeldía, libertad, justicia y democracia, pero, a semejanza de la Caja de Pandora, también se visualizaba la fuerza de la fe y la *esperanza*. Conceptualizadas por las comunidades zapatistas, estas dimensiones de la interioridad, permitían entender los múltiples procesos de utopías enmarcadas en Declaraciones de la Selva Lacandona, pero también la *fascinación* ejercida por el zapatismo, “más allá de las montañas de Chiapas” (Löwy, en Matamoros, 2009: 26). En efecto, los horizontes utópicos se han dibujado con las dificultades de la historia vivida en los procesos culturales del EZLN. Así, la primera conclusión de los zapatistas fue que la praxis no es para mejorar la experiencia de la democracia de la dominación y la tragedia. El segundo aprendizaje, es que las

4 La Escuelita duró cinco días y los materiales de estudio que nos entregaron fueron cuatro cuadernos. Ya que el quinto día fue dedicado a la democracia, le pregunté a Julio, mi votán: ¿por qué no había un cuaderno de la democracia? Me contesto: “porque la invención y la práctica democrática está en todos los cuadernos”.

palabras y conceptos de la vida cotidiana no son únicamente recuerdos de la memoria. Por los secretos que contienen las comunidades, sus interrelaciones, muchas veces mágicas y maravillosas, se componen de constelaciones en el combate para ganar la batalla; insurrecciones de comunas temporales del deseo que se mueve en una resistencia refinada, cada vez que intentan aplastarlo. En otras palabras, los zigzagueos zapatistas son antiguas formas de hacer una política renovada contra la reproducción de lo viejo, al mismo tiempo que lo nuevo se nutre de lo viejo y de la imaginación. En su libertad, como inversiones de las perspectivas catastróficas de la violencia, inventan y construyen nuevas formas estratégicas de la política negativa para la democracia y la revolución. Como veremos más adelante, la espiritualidad de la imaginación del interior busca agitadamente siempre su realización práctica, mediante el juego de las palabras y las acciones de la subjetividad.

## **Ecos y huellas de la historia a contrapelo**

Como sabemos, las tácticas son modelos técnicos, pero la poesía implica la coordinación de esas prácticas con la organización que asegura la continuidad de la lucha contra la supervivencia de la violencia del capitalismo. Así, los indígenas zapatistas nos recuerdan que sus luchas actuales son parte de la memoria y utopía. Demuestran que las problemáticas de identidad no son el azar del arte por el arte, sin organización, ni el gobierno que multiplica actividades en la lucha contra el destino impuesto por el capitalismo. En concreto: los despliegues organizativos de la Escuelita muestran que no es la anarquía contra la “sublime” organización, donde cada quien decide qué quiere y cuándo quiere. Por el contrario, la organización de la “institución” escolar de las comunidades, mediada por su organización política y militar, demuestra que sus luchas son parte del drama de la memoria de tradiciones, usos y costumbres. Una fase histórica

donde se mezcla lo religioso mesoamericano y moderno; una búsqueda de realización del corazón de los hombres, que como dioses recrean el universo. En esa búsqueda de realización y comunicación con el Otro, descubren que los procesos históricos fortalecen recuerdos insurreccionales de libertad y justicia. Aunque son historias de derrotas, también son la insistencia de la lucha digna inventiva del deseo en la vida cotidiana.

Nos recuerdan que sus esfuerzos y horizontes de la libertad por la emancipación no son un proyecto deshilvanado. Como todas las prácticas procesuales de la dignidad por la liberación son sueños-despiertos (Cf., Bloch, 1980); auras religiosas en las relaciones sociales. Inspiraciones que actúan en los corredores secretos de las oscuridades de la noche, donde solamente tienen acceso los sueños de deseos y aspiraciones; que se ejecutan estratégicamente mediante juegos de alejamiento de la realidad empírica de la modernidad.

“Donde crecen las pasiones, hermosas flores venenosas donde se posa el aire del tiempo. Parecido a un dios antojadizo y tiránico” (Vaneigem, 2003: 256).

Así, pudimos escuchar desde el primer día de la Escuelita la insistencia terca y caprichosa, loca, utópica y soñadora de la liberación que, en lucha, debía ser trabajada todos los días y en todos los espacios para revertir las condiciones de la reproducción del poder del capital y su violencia. Durante 19 años trabajaron en el rescate del pasado para nutrir la paciente-impaciencia de la revolución. No son sueños, ni utopías, ni ilusiones sin contenido. Sus acciones son la práctica que construye posibilidades desde lo chiquito. Nos invitan a soñar despiertos, imaginar para innovar, para ensanchar las encrucijadas de caminos recorridos. Las dinámicas insurreccionales de los 7 principios y las leyes (como la importante lucha de las mujeres que ha surgido desde el interior de dificultades cotidianas), muestran formas de construir estrategias con ideales de felicidad. Ese caminar, sin



imponer su punto de vista, es obrar para que lo humano surja (Kafka, en Vaneigem, 2003: 88). Palabras del votán Julio permiten comprender estas intencionalidades de la comunicación, realizadas en diversas acciones zapatistas.

Así, sabemos que nuestra resistencia es por la humanidad, no solamente por los indígenas, por eso compartimos nuestra experiencia, no obligamos a nadie. Si algo sirve pues sírvanse, divúlguenlo, pues sabemos que nuestra lucha es por el mundo en que vivimos. Por eso sabemos que no estamos solos, que la lucha que llevamos es para compartir nuestros sueños con la humanidad acorralada (Escuelita, enero de 2014).

Así, consideran que lo logrado en la clandestinidad de diversas iniciativas organizativas milicianas de las bases de apoyo no puede ir para atrás, ya que el aprendizaje de la felicidad es constante. La consciencia y actualización de símbolos realizados en las representaciones indígenas, así como sueños en la realidad son parte de la acumulación de siglos de resistencia. En otras palabras, donde vemos montañas que ciegan miradas o laberintos sin luz ni futuro, los zapatistas ven un cruce caminos donde es posible caminar; senderos y brechas abiertos por las esperanzas de los antepasados.

Con 19 años de luchas contra los 520 años de opresión, lentamente vamos seguros sobre lo que tenemos, pues es colectivo. Hemos sacado lo oculto de más de 500 años; y nadie lo detendrá, pues es parte de la experiencia de la colectividad contra las ideologías dominantes del individualismo. Afirmaban que el gobierno nos dice que somos individuos libres de movernos, pero cuando nos movilizamos como pueblos, con otra organización que las autorizadas, nos reprime, nos golpea, nos encarcela, nos mata. Por esto, nuestros avances los hemos logrado colectivamente, pues individualmente estuviéramos muertos. Hemos discutido cómo reforzar la organización que hemos construido y reforzado. Como organización [en las comunidades], hay cosas que no hemos logrado, pero como zapatistas seguimos con la organización [EZLN], pues se demostró, desde el levantamiento armado, que la organización era la posibilidad de seguir organizándonos (...). Estamos convencidos, nuestro pensamiento puede entenderse con otros pensamientos, puede conectarse

con otros en México y el mundo; no está sólo, es parte de lo colectivo en las decisiones colectivas (Ibíd).

Al igual que la poesía y los deseos, la estructura del pensamiento indígena no es necesariamente comprendido por el mundo exterior. Pero los entrecruzamientos de memorias de la resistencia, transmitidas por los recuerdos e imaginarios indígenas (por ejemplo el votán como latidos de la vida del corazón) abrieron posibilidades de enfrentar críticamente y radicalmente las prohibiciones y el postulado de la totalidad de la vida en las comunidades indígenas. Así, su experiencia local, municipal y regional se construyó en el entrecruzamiento de horizontes utópicos y prácticas históricas insurreccionales. Desde el inicio de la experiencia del zapatismo moderno podemos notar que los cruces de la memoria nunca se hicieron en línea recta. Se enriquecieron con la historia a contrapelo que enfrentó con astucias de juegos, música y carnavales las imposiciones de verdades totalitarias. En concreto, su voluntad de vivir se constituyó con los entrelazamientos de caminos contradictorios: guerrilleros de los años 70, Frente de Liberación Nacional –FLN-; teologías de la liberación en la Iglesia; y diversas comunidades con sus temporalidades y autonomías diversificadas por las mediaciones con lo real: tojolabal, tzotzil, tzeltal Chol, etcétera.

Esos entrecruzamientos permitieron asumir las diversidades históricas de los recuerdos (Cf., Matamoros, 2009) de luchas que atravesaban la memoria conflictual y cosificada en el mundo.

Desde 1994 los indígenas son constitutivos de constelaciones de la historia a contrapelo del capitalismo. Plantean que las tradiciones, usos y costumbres de la vida cotidiana, inscritas en palabras sencillas de las lenguas indígenas, se remontan a imaginarios de siglos de resistencia de la vida contra la muerte. Muchos pueblos constituyeron su existencia en la autonomía de sus pensamientos. Transformados en palabras y comunicación

sirvieron para sobrevivir como colectividad contra las ideologías dominantes. Así, su lucha se encuentra mediada con las luchas contra la alienación natural de la muerte, sustituida de manera violenta por la alienación social de la conciencia de las obligaciones. Parafraseando a Raoul Vaneigem (2009: 29), podríamos decir que las luchas diversas de las comunidades indígenas (pero no solamente ellas), actualmente, se encuentran bajo la imposición de una conciencia reducida a las obligaciones de la ciencia del poder de la producción y supervivencia que son la antesala de la muerte. Sin embargo, las dificultades expuestas en la Escuelita ponen en manifiesto la alegría de vivir en la resistencia que, por pequeña que sea, refuerza no solamente la memoria contra el olvido, sino también los preparativos de la insurrección frente a la muerte.

De esta manera, los zapatistas insisten que antes de la colonización, los pueblos originarios y comunidades constituían sus ideas y representaciones divinas en la autonomía por la vida. Tenían su gobierno y territorios conformados en la autonomía y la libertad de organizarse y gobernarse, muchas veces según las necesidades colectivas de su sociedad. Con la colonización, estas manifestaciones de la vida y la colectividad se experimentaron en múltiples teologías negativas de carnavales, calendas y guelaguetzas, fiestas a sus santos patrones, ligados a dioses mesoamericanos, quienes a su vez representaban las sinfonías de la naturaleza. También organizaban sus *tequios* (trabajos colectivos) como formas de una comunalidad que insiste sobre las acciones de la oralidad y la representación. Así, sus conocimientos de la naturaleza y la vida se expresaban en la organización política del gobierno autónomo y en sus instituciones educativas, heredadas del periodo mesoamericano (*Calmecac* y *Telpochcalli*<sup>5</sup>).

5 *Calmecac*: institución náhuatl donde la hijos de la nobleza estudiaban el calendario (pasado, presente y futuro), “libro del destino” que

Las jóvenes generaciones de la Escuelita recuerdan que la colonización impuso otras formas de gobierno, intentando borrar el pasado que constituía la política comunitaria: el Repartimiento de los indígenas para la producción y la Encomienda de nuevas formas de organización del conocimiento; todo bajo la ideología del cristianismo (Matamoros, 2007). Estas obligaciones del sufrimiento se organizaban en tratados religiosos y seculares como nuevo modelo de acumulación. Así, durante siglos, hasta la Independencia de 1810, las políticas del repartimiento y la encomienda fueron educar y enajenar mediante la ideología del cristianismo, para volverlos “sujetos” del rey; para el desarrollo y el progreso del imperio colonial.

La Monarquía española nace de una violencia: la que los Reyes Católicos y sus sucesores imponen a la diversidad de pueblos y naciones sometidos a su dominio. La unidad española fue, y sigue siendo, fruto de la voluntad política del Estado, ajena a la de los elementos que la componen (Paz, 2000: 109-110, en Matamoros, 2007: 150).

Después de largos años de resistencia, las utopías indígenas se concretizaron en territorios protegidos por los frailes, en particular Fray Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta... (Ibíd). En estas espacialidades religiosas y culturales, los pueblos originarios, con sus lenguas y tradiciones ligadas a las espacialidades de la resistencia, lograron reconstruir símbolos que, programáticamente, se representaron después en luchas de Independencia (1810). Durante este periodo se levantaron en armas con la bandera de la Virgen de Guadalupe, inspiración del Apocalipsis. Virgen que, según el mito, se apareció a Juan Diego, un indígena; hablaba náhuatl y representaba el fin de una época. No hay que olvidar que las reconfiguraciones de las representaciones se hicieron en un proceso conflictual y contradictorio de valores y fundamentos de la liberación.

La Conquista provocó la conmoción de la organización institucional de una memoria colectiva y reforzó la diferenciación de las memorias de los grupos dominantes y dominados, así como las respuestas para instaurar una ideología dominante. La aceleración de los cambios de la memoria, organizadora del cosmos sagrado indio,

---

consignaba los días y las representaciones de los dioses ligados a la naturaleza. *Telpochcalli*: es la institución azteca donde los niños recibían una instrucción religiosa, militar y cultural.

se hizo con la “sobre imposición”, la “sobreimpresión” de una memoria del Otro, aún cuando tenía y manifestaba a la vez poderes de actualización y racionalización, como por ejemplo, el caso de la imposición del cambio de Tonantzin por la Madre-Virgen de los Remedios, esta última remplazada por un poder creyente mestizo: la Virgen-Tonantzin de la Guadalupe (Ibíd: 242).

Los contenidos utópicos de la revolución de independencia no duraron mucho. Así, durante el periodo porfirista (1877-1880 y 1884-1911), los indígenas se volvieron a rebelar. A pesar del calor de la esperanza indígena acumulada en la historia a contrape-  
lo, estos actores siguieron siendo mano de obra; y las nuevas burocracias estatales los integraron en la escritura del proyecto de las haciendas<sup>6</sup> de la nación independiente como buenos salvajes, trabajadores casi esclavos ligados a la propiedad y el terrateniente. Ante esta situación, en 1910 los indígenas volvieron a encubrirse de valores legendarios de los caídos en rebeliones anteriores. A partir de esta fecha, en las grandes batallas de Emiliano Zapata y Francisco Villa se enarbolaron nuevamente siglos de experiencias comunitarias de resistencia, donde anidaban sus lenguas y costumbres colectivas, contra las políticas predatorias de los territorios y poblaciones. Así, el sujeto concreto del trabajo volvió a salir de la clandestinidad en la Revolución Mexicana. En este sentido, como decían los maestros de la Escuelita:

Los abuelos y abuelas no lograron liberarse de los patrones que seguían imponiendo el sometimiento (Escuelita, enero de 2014).

Sin embargo, reconsideraron el pasado en el pensamiento que se transformó en acción. En armas tomaron las tierras, organizaron la resistencia para obtener derechos de propiedad, mediante ejidos, donde se constituyeron, afirmaron los maestros de la Escuelita, en gobiernos autónomos territoriales y organi-

6 Hacienda: grandes propiedades rurales en manos de terratenientes capitalistas.

zados mediante comisariados. Así pues, no duró mucho la fiesta revolucionaria con sus corridos lúdicos, que sea «La cucaracha» u otras canciones ligadas a historias de revolucionarios de este periodo. Como afirman los maestros de la Escuelita, se implementaron discursos para institucionalizar los sentidos de la revolución mexicana, para controlar y vigilar las corporalidades y subjetividades autónomas rebeldes.

Entonces, regresamos a la historia de la resistencia e inventamos nuestras propias formas de gobernarnos como pueblos zapatistas. Como la presión era grande y la represión cada vez mayor, tuvimos que levantarnos en armas en 1994. Hay que subrayar que como pueblos zapatistas ejercíamos la autonomía para organizarnos. Como vimos que sí se puede, declaramos 38 municipios autónomos el 19 de diciembre de 1994 (*Ibid*).

A través de actividades políticas e institucionalización de las palabras y acciones en la escritura de las leyes de la Constitución, se proyectaron grandes políticas educativas para el desarrollo de zonas alejadas de la civilización y progreso urbano. Discursos racistas se desplegaron en territorios indígenas para explotar cuerpos y subjetividades. Se les negaron sus usos y costumbres, tuvieron que integrarse a las ideologías de la raza cósmica<sup>7</sup> de mestizos civilizados. Como afirma Enrique Dussel, no hay que olvidar que las categorías, utilizadas desde la colonización bajo el prototipo de sangre, no habían desaparecido.

Las categorías utilizadas por los conquistadores tuvieron graves consecuencias en las reconstrucciones políticas y religiosas así como en los lazos sociales instaurados en la colonia. Vivificada por la *diferencia*, la nueva sociedad hispano americana, estructurada en “castas”, actuará contra la metrópolis. Efectivamente, las acciones

7 El acceso al tren de la modernidad dependía del abandono de las tradiciones y formas organizacionales comunitarias. Ver: José Vasconcelos (1881-1959) con *La raza cósmica* (1983) y Andrés José Molina Enríquez (1868-1940) con *Los grandes problemas nacionales* (1981), quienes actualizaron la fuerza del mito de integración racial del indígena al español como “razas superiores”.

e ideas que emergerán en el Nuevo Mundo no permanecerán circunscritas a los solos movimientos de rebelión indígena, también ganarán los nuevos grupos mestizos, surgidos de la praxis erótica (Dussel, 1994: 61-62) en un contexto de dominación y violación de los cuerpos (Matamoros, 2007: 222).

La existencia de tradiciones legendarias de la colectividad debía ser modernizada mediante políticas educativas de alfabetización para la construcción de la nación mestiza: la raza cósmica. Sin embargo, los antiguos-viejos-maestros, que vivían la resistencia y rebeldía centenaria, se dieron cuenta de la transformación conceptual de las palabras revolucionarias en la escritura de los vencedores. Los discursos institucionalizaron las luchas mediante la escritura de leyes y contratos de la fuerza de trabajo. Explotados y maltratados, volvieron a servir para la reproducción del capital y las mujeres para “exotismos” sexuales de los patrones que gozaban de las tradiciones de la “pernada institucional”. En la Escuelita subrayaron que no solamente las mujeres vivían las consecuencias del condicionamiento social, sino también los hombres que viven enajenados con la subjetividad cosificada de la feminidad establecida.

Hay que recordar que, como las abuelas, hoy las mujeres son sometidas, al igual que los abuelos, a quienes les inculcaron la idea que las mujeres sólo sirven para hacer, tener y cuidar hijos. Así, las mujeres servían solamente para servir a los hombres; inclusive sabemos por la historia que los patrones tenían derecho de “pernada”, y por eso las mestizas en nuestros pueblos (Escuelita, enero de 2014).

## **Estado de excepción**

Entonces, ¿para qué estos párrafos tan resumidos de la historia de los indígenas de Chiapas en México y en el mundo? ¿Son solamente palabras sin sentido de la historia a contrapelo, son el sentido de los discursos del *Estado de excepción* de las tradiciones negativas de la rebeldía de México en el mundo? Pensamos que en la historia de la subjetividad de los indígenas del siglo

XXI se expresan las constelaciones de la rebeldía del silencio de deseos y aspiraciones imaginarias que no se dejan doblegar por las instituciones del poder del capital. En otras palabras, la acumulación originaria descrita por Marx continúa reproduciéndose cada día en la actualidad, no sin luchas. Así, la experiencia zapatista es la actualización del pasado en el presente para construir posibilidades de emancipación de los modelos absolutos e ideologías constitutivas de la democracia neoliberal. Sus prácticas son constelaciones del *Estado de excepción* analizado por Walter Benjamin:

La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos resulte coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra... (Benjamin, 2007: 28).

Al comprender la situación del autoritarismo, podemos subrayar que la radicalidad de los zapatistas es la constitución-constituyente de la regla del *Estado de excepción*. Al consolidar como lucha ese estado de dolor y sufrimiento, potencia posibilidades de ese mismo estado de excepción. Muestra que la ideología de la historia lineal y homogénea del progreso es una falacia que aplasta y enajena lo concreto del trabajo y la vida social. Por esto, la rebeldía zapatista es paradójica. Por un lado, a través de sus prácticas y pensamientos de ruptura desde lo local, que nos han compartido a través de los años, y por otro, hoy en la Escuelita, son subjetividades atravesadas por las dificultades universales de radicalizarse para constituirse en un amplio movimiento. Una corriente que pudiera destronar el imperio violento de las ideologías neoliberales del *fin de la historia* y la guerra del *choque de civilizaciones*, instauradas bajo la guerra del poder. En otras palabras, desde la experimentación de la Otra Campaña zapatista (2006), como continuidad de las anteriores declaraciones de la Selva Lacandona, podemos visualizar que la



política zapatista está mediada por ese reforzamiento del *estado de excepción*. Sus intencionalidades son crear puentes y/o ventanas para establecer relaciones entre los diferentes movimientos sociales y políticos de clase (Matamoros, 2012). Las diferentes declaraciones mostraron que la fragmentación es una constante cuando se perfila una lucha de redes de la radicalidad contra el neoliberalismo<sup>8</sup>.

Para algunos, estas movilizaciones hacia fuera de las instituciones serían la fuerza de movimientos que no se dejan atrapar en la institucionalización, ya que se mueven en la resistencia de los “márgenes”. Sin embargo, el EZLN logró construirse con las comunidades indígenas de la Selva Lacandona desde lo local, pero no enajenó su rebeldía a lo concreto de la particularidad de lo indígena. Desde el inicio, en 1983, se organizaron, no sin contradicciones organizacionales, en el entrecruzamiento de sueños de militantes del FLN e indígenas politizados para enfrentar las dinámicas del capitalismo. Podemos deducir que el capital y el poder no solamente son un *ente* externo, abstracto; como tampoco lo es el Estado, situado en las cámaras o la presidencia, sino que son materializaciones del Estado de excepción en las subjetividades partícipes de la colectividad; actores que se cuestionan y actúan los significados vitales de la vida en las mediaciones reales de la violencia, símbolos e ideales que dan fuerza a las luchas.

Su eco y potencia emancipadora se encuentran en los procesos organizativos que han reforzado su organización en la forma de una mónada mediada por los tentáculos del poder. Sin embargo, en los procesos de encuentros de particularidades, descubrieron, pacientemente a lo largo de muchos años, cómo y cuándo los diversos procesos de construcción de los

8 Podría ser el caso de Oaxaca con la APPO en 2006 o de la misma Otra Campaña que desplegó el Estado de excepción en encuentros de experimentos de organización radical con ideales de ruptura.

saberes comunitarios permiten reforzar *su* organización para multiplicar los significados de sus luchas contra las significaciones y los significantes de la explotación y dominación universal. En consecuencia, su experiencia con los diferentes mundos de las comunidades y teologías diversas, comprendieron tanto las contradicciones como los errores del pasado. Aprendieron, incansablemente, que la organización no debe autonomizarse de la organización del pueblo y las comunidades. Por el contrario, miraron horizontes y dificultades, no sin contradicciones, para reforzar las herencias del pasado: la voluntad de construir otro mundo, otra democracia para alcanzar la justicia.

Así, la cuestión armada era un sueño, una locura que se adionó a las esperanzas del problema de las comunidades. Combinaron las dificultades reales (contradicciones) de las comunidades con el proyecto de la organización militar, pero sobre todo bajo la óptica de lo político como alternativa y perspectiva utópica con los Otros. En otras palabras, reconocieron que estaban en una vía única; miraron los peligros de las contradicciones podridas del suicidio solitario del encierro y la superación. Así, reconocieron que la voluntad política para la transformación del mundo no está en un voluntarismo sacrificial de los guerrilleros del pasado, sino en la paciencia para construir lentamente desde la memoria y no sin sacrificios, seguramente un aprendizaje de imaginarios tácticos diversos de las insurrecciones para transformar la vida cotidiana. Podríamos resumir que los encuentros de la energía política del sujeto del cambio se traducen en la experimentación, el descubrimiento y la invención. Permite tejer posibilidades que puedan deconstruir las contradicciones de los individuos y la colectividad. Parafraseando a Walter Benjamin, para enfrentar la “violencia discrecional”, fundadora del derecho, restituyeron el derecho natural de una “violencia divina” de la historia a contrapelo; constituida de palabras y acciones de individuos y colectividades para confrontar las tentaciones que conducen a la competencia y fragmentación creada por la historia de los vencedores.

Si el imperio del mito se encuentra ya quebrantado aquí y allá en el presente, lo nuevo no está en una perspectiva tan lejana e inaccesible como para que una palabra contra el derecho deba condenarse por sí. Pero si la violencia tiene asegurada la realidad también allende el derecho, como violencia pura e inmediata, resulta demostrado que es posible también la violencia revolucionaria, que es el nombre a asignar a la suprema manifestación de pura violencia por parte del hombre (...). Pues sólo la violencia mítica, y no la divina, se deja reconocer con certeza como tal; salvo quizás en efectos incomparables, porque la fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres (Benjamin, 2002: 192).

## **Romper las limitaciones de la fragmentación**

Quisiéramos subrayar que la fuerza de las ideas y prácticas zapatistas está justamente en reforzar los materiales acumulados en la resistencia para constituir antídotos al poder de la militarización y alternativas democráticas de potencia liberadora. Su democracia está descentrada de subjetividades del poder, y se acerca a otras experiencias subterráneas de la lucha contra el capitalismo. No es lo más fácil. Como veremos más adelante, la resistencia zapatista establece su configuración más allá de la democracia constituida por la violencia de los múltiples poderes que median sus relaciones. Sin embargo, constantemente, sus iniciativas no están solas y fragmentadas en una soledad suicida de las autonomías. Trabajan, producen y construyen una relación de fuerzas, relaciones políticas de lo interior con el exterior, en México y el mundo, capaz de romper el círculo vicioso e infernal de la violencia y fragmentación. Con esto no queremos decir que, solamente, el exterior determina las conceptualizaciones de la política zapatista. Por el contrario, podemos observar que su mundo local con sus usos y costumbres se refuerza desde lo interior, pero enriquecido con las experiencias del exterior. Sin embargo, como sujeto de clase, constantemente, recurre a imaginarios para construir con los Otros, reforzamientos complementarios ante el enemigo común: el poder estatal del capitalismo.

Esta situación la podemos cotejar en las Declaraciones de la Selva Lacandona. Podemos constatar la insistencia de conectar luchas y experiencias para enfrentar tentáculos devoradores de la experiencia de la rebeldía. En los diez años del EZLN (de 1983 a su aparición pública en 1994) notamos configuraciones de lo interior con lo exterior en sus estrategias. Recordemos esta dinámica. En la “aventura” de 1983, un pequeño grupo “voluntarista” iba a llevar la consciencia a los campesinos. Después se dio la confluencia entre el grupo armado y de los “indígenas politizados y experimentados”, quienes, finalmente, hicieron el puente con el “movimiento indígena de la selva”, compuesto de diversas corrientes ideológicas, incluyendo actores de la Iglesia. Como lo afirma Marcos, la formación del EZLN priorizó la cuestión política antes que la cuestión militar, lo que les permitió resistir a la represión experimentada por los grupos armados de los años 70.

[...] Esta primera organización [el FLN] —que luego se va a juntar con otras para producir lo que va a ser el EZLN— se plantea ya la idea de muchos niveles de participación y de muchas formas de lucha (...). [El FLN] era una organización que para ser político-militar, era poco militar, era muy flexible y esto tenía que ver, me parece, con su línea política: como lo militar se planteaba a muy largo plazo, se privilegiaba el aspecto político (...) Esto empieza a darle un carácter particular a esta organización, que hace que crezca poco, que no recurra a acciones armadas para obtener sus recursos ni para depurarse, y que no se plantee seriamente la instalación de un foco vanguardista. Esto va a ir cambiando con los años, a la hora en que este grupo entró en contacto con otras realidades. Entonces presenta estas características: es sano políticamente, es sano militarmente y es muy modesto. Pero esto le permite sobrevivir a las diferentes situaciones represivas que padecieron los otros grupos armados que estaban actuando, porque era subterráneo (Marcos, en Le Bot, 1997: 130-131).

El contacto con otras realidades, en particular con la *elite* política indígena, experimentada en las tradiciones, símbolos y religiosidades comunitarias y con conocimientos de lo nacional, permitió un reforzamiento organizacional en la selva, donde ninguna persona entra, *ni dios ni el diablo*. El encuentro con

los indígenas más conscientes, organizados en diferentes experiencias de los años 70, permitió una esperanza de crecimiento militar. Así, Marcos (*Ibid*: 132) cuenta que el encuentro con este pequeño grupo, no más de una docena, ayudó al contacto del grupo inicial del FLN con el movimiento indígena de la selva, en el cual las comunidades estaban bastante *chingadas*. Entonces, este contacto con una conciencia nacional sorprendente, desde luego cuando no conocemos la lógica del indígena aislado, marginado e inhibido, les permitió entrelazar experiencias de lucha con la realidad de la dominación y lo particular de la resistencia indígena. Entonces, ya no era una conciencia externa, sino la conciencia de la historia de las comunidades la que permitió organizar posibilidades de crecimiento de la organización política. Una esperanza loca que solamente se anclaba en la fe, una esperanza de devenir política y orgánicamente una fuerza capaz de organizar y reaccionar: “no de un grupo guerrillero”, pero sí un “ejército regular” al servicio de la revolución nacional.

Quando entramos en contacto con el grupo indígena muy politizado, el análisis que ellos hacen de su propia realidad nos hace suponer que nuestro planteamiento va a ser recibido masivamente. Eso nos lleva a una perspectiva no de crecer poco a poco, como decíamos, sino de crecer rápido y mucho. Esa era la respuesta, pero no era nada real, era la fe de que fuera cierto, de que se fuera produciendo. En realidad, no paso hasta muchos años después (*Ibid*: 134).

Después, al salir de la clandestinidad redescubrieron complejas realidades exteriores de lo diverso, pues vivían en el desierto de la soledad de las montañas; una clandestinidad que los obligó a crear las rutas donde se volvieran invisibles.

Podíamos movernos de una montaña a otra sin que nadie nos viera. Pero fue una época muy solitaria porque nada nos decía, en términos de la realidad mundial y nacional, que íbamos a tener éxito o que valía la pena ese *sacrificio*<sup>9</sup>; al revés, todo nos decía que íbamos

9 Las itálicas son del autor del artículo: FMP.

al fracaso rotundo (...). Esta era la isla de Robinson Crusoe, no había a quien mandarle botellas y no había ningún Viernes, ni nada. Esta guerrilla estaba sola (*Ibíd*: 140-142).

No solamente vivían en la soledad física, sino también en la soledad política. Del exterior solamente tenían informaciones de radio de onda corta. *La voz de América, Radio France Internacional, la BBC, Radio Habana*, que describían un mundo donde todas las certidumbres revolucionarias se derrumbaban; el mundo revolucionario se desmoronaba en pedacitos. El Comandante Tacho recuerda que los que los conocían les insistían que cualquier intento estaba condenado a la derrota y les decían que estaban locos.

Algunas personas que sabían de nuestro movimiento quisieron asustarnos diciéndonos: no se puede luchar ya. Había caído el muro de Berlín (...), mucha gente nos decía «ustedes están locos» ya no pueden hacer una guerra. ¿Cómo van hacer una guerra, si hay grandes tanques, helicópteros? (Tacho, en *Le Bot*, 1997: 235-236).

Sin embargo, también subrayó que su lucha se centraba en la vida cotidiana, en el rechazo a la violencia centenaria. Se levantaron en armas para tener una vida digna, pero, al mismo tiempo, para construir los puentes o abrir ventanas para comunicar con el mundo exterior las interioridades de los sueños acallados por la represión.

Vamos soñando cada día y cada sueño que se nos aparece, vemos cómo realizarlo. Como si fuéramos soñando, y es que no tenemos un solo sueño. Un solo sueño podía ser la pura vía de las armas (...). Fue uno, fue parte de los sueños. Pero los otros sueños ya los realizamos conforme los fuimos soñando (...) Hubo un segundo sueño después de nuestro alzamiento, el de crear el primer Aguascalientes<sup>10</sup>. Hicimos una locura porque tendimos de cerro a cerro una lona increíble

10 Como veremos adelante, el sueño del *Primer Aguascalientes* se edificó para recibir diversas corrientes políticas a la Convención Nacional Democrática. Se construyó una carpa enorme en la comunidad de Guadalupe Tepeyac, donde era su cuartel general del EZLN, para discutir con el mundo exterior los reforzamientos de puentes establecidos mediante las palabras y sueños del ¡Ya basta! zapatista.

y luego desapareció como si fuera un sueño (...). Y de repente volvimos a soñar que había que hacer un encuentro continental americano y ese sueño también se realiza. Nosotros hemos estado soñando cosas... soñando cosas... sueños soñando cosas... Y se llevan a cabo esos sueños. Volvimos a soñar que había que hacer un encuentro intercontinental, e hicimos que ese sueño fuera realidad (...). A veces decimos que hacemos muchas locuras. Pero es que para ser locos, salimos bien locos. Somos unos locos bien hechos locos (*Ibid*: 140-142).

## **El encuentro con la realidad y otras contradicciones**

Podemos observar que las Declaraciones de la Selva Lacandona son referentes importantes en los procesos de horizonte y consolidación zapatista. En ellas se encuentran los imaginarios que sirvieron a las conversiones-cambios. Permiten comprender las reconfiguraciones del interior con el exterior para inventar la organización política, a partir de la propia experiencia de las comunidades que planteaban alternativas de vida ante las condiciones de explotación: posibilidades de los sueños para reinventarse contra la represión organizada por el neoliberalismo. Por ejemplo, Marcos subrayaba su transformación al contacto con las experiencias del mundo indígena y también, la utilidad de su persona que se fue transformando en el proceso de encuentros y desencuentros con el mundo exterior. Así, afirma que su participación en el proceso de la comunicación se convirtió en un puente, una ventana que traducía el mundo indígena con el mundo exterior.

Yo pienso que finalmente podría tener un papel activo [Marcos]. Pero está obligado por las circunstancias a atenerse, primero, a las comunidades para convertirse hacia fuera, hacia la sociedad. Marcos se va convirtiendo en lo que ellos quieren que sea. Marcos se transforma en un personaje, ya no tiene nada que ver con la persona que está detrás, se convierte en alguien que es usado. Lo que ocurre es que yo usaba el símil ese de la ventana. Marcos, en tanto que traductor, es la ventana para asomarse hacia adentro y para asomarse hacia afuera. Pero sucede que el cristal está sucio, entonces la gente empieza a verse en el cristal y es ahí donde Marcos se convierte en símbolo, en esa cosa que se construye a partir del 94. Pero no era esa la función de Marcos.

Hasta el 1 de enero de 94, hasta, digo yo, el diálogo (con el gobierno en febrero-marzo de 1994) de la Catedral (de San Cristóbal de las Casas), el papel exclusivo de Marcos es el de jefe militar, no el de vocero. Esto se va construyendo después. (Marcos, en Le Bot, 1997: 155-156).

Sin embargo, lo central de las palabras que explican la genealogía zapatista es que las actividades del EZLN, del antes y después, no fueron quedarse en la soledad de la fuerza del silencio. Con la aplicación del diálogo con el gobierno, los zapatistas comenzaron a descubrir el exterior. Sus “delirios” de la selva, inadaptados a las cortezas de las palabras y los conceptos conceptualizados por el mundo, entraban a la realidad de la *necesidad* política. Se dieron cuenta de que otras fuerzas existían: el pueblo constituido por millones les solicitaba el diálogo para detener la represión. Comprendieron que sus “planes” iniciales eran “impracticables”.

Resulta que toda esa gente, que eran miles, decenas de miles, centenas de miles, tal vez millones, no querían alzarse con nosotros, pero tampoco querían que peleáramos, y tampoco querían que nos aniquilaran. Querían que dialogáramos. Eso rompe todo nuestro esquema y acaba por definir al zapatismo, al neozapatismo. (*Ibid*: 241).

Así, en los encuentros con la sociedad civil, imaginaron cómo inventar posibilidades de reforzamiento político de su negatividad para reedificar dignamente la lucha contra el olvido de la realidad viva de la vida cotidiana. Para encontrar los puentes del *Estado de excepción*, podemos observar que, después de organizar en agosto de 1995 una consulta nacional e internacional, el EZLN decidió transitar pacíficamente, nuevamente, en la organización para incidir nacionalmente.

Entonces, si no podemos disparar nuestras armas ¿qué vamos a hacer? Fue así como nuestros compañeros de los comités, del comité clandestino, decidieron que había que hablar con la gente, para ver cómo teníamos que seguir la lucha. Ahora sí entrábamos a lo nacional (...) Para nosotros no fue una lástima. Sabíamos que tendríamos que luchar nosotros por todos los mexicanos (...) «Vamos a ver cómo nos organizamos con ellos, vamos a tener que ver si nos aceptan o no nos aceptan». También por eso hicimos la consulta, porque



realmente queríamos saber si las demandas del pueblo de México, por las que nosotros estamos dispuestos a dar nuestra vida, coincidían con las nuestras. (Mayor Moises, en Le Bot, 1997: 242-243).

Así, en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona del 1º de enero de 1996 se propone participar en la formación de un organismo político: el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN).

Con la entusiasta participación de los miembros de la Convención Nacional Democrática, (...), durante los meses de agosto y septiembre de 1995 se llevó a cabo un ejercicio ciudadano que no tiene precedente en la historia mundial: una sociedad civil y pacífica dialogando con un grupo armado y clandestino. Más de un millón trescientos mil diálogos se realizaron para hacer verdad este encuentro de voluntades democráticas (...). La gran participación de la sociedad civil internacional llamó la atención sobre la necesidad de construir los espacios de encuentro entre las voluntades de cambio democrático que existen en los distintos países. El EZLN tomó con seriedad los resultados de este diálogo nacional e internacional e inició los trabajos políticos y organizativos para caminar de acuerdo con esas señales (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx>).

Al mismo tiempo, para realizar estos diálogos en una práctica consecuente con la praxis de la experiencia, el EZLN convocó (1996) al Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo. El EZLN hablaba de la necesidad de construir puentes para enfrentar la rapiña del neoliberalismo; que no era necesario conquistar el mundo, bastaba con hacerlo nuevo hoy con “valores humanos de democracia, libertad y justicia”. Así, la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2006) buscaba crear otros puentes con otras experiencias, mediante encuentros, diálogos intercontinentales para reforzar luchas contra la catástrofe mundial.

Si entendemos estas palabras como los caminos difíciles del zapatismo en el mundo moderno, también podemos remarcar que sus acciones se conjugan con la experiencia mundial en la modernidad. Así, la Sexta Declaración de la Selva Lacandona(2006) constituyó otros puentes de continuidad con otras experiencias en el mundo. Proponían encuentros, diálogos in-

tercontinentales para reforzar la lucha contra el capitalismo que estaba exterminando a la humanidad y su naturaleza.

Bueno, pues nosotros los zapatistas del EZLN nos dedicamos ese tiempo a nuestra fuerza principal, o sea a los pueblos que nos apoyan. Y pues algo sí se ha mejorado la situación, o sea que no hay quien diga que de balde fue la organización y la lucha zapatistas (...). Pero no sólo se crecieron los pueblos zapatistas, sino que también se creció el EZLN. Porque lo que pasó en este tiempo es que nuevas generaciones renovaron toda nuestra organización. O sea que como que le metieron nueva fuerza (...). Los miembros del CCRI, la dirección político-organizativa zapatista, ahora aconsejan y orientan a los nuevos que van entrando en nuestra lucha, y a los que van ocupando cargos de dirección. Ya tiene tiempo que los “comités” (que es como les decimos nosotros) han estado preparando toda una nueva generación de comandantes y comandantas que, después de un período de instrucción y prueba, empiezan a conocer los trabajos de mando organizativo y a desempeñarlos. (...). Y quienes eran niños en aquel enero de 94, son ya jóvenes que han crecido en la resistencia, y han sido formados en la digna rebeldía levantada por sus mayores en estos 12 años de guerra (...). Y hemos visto las grandes injusticias y matazones que hace la globalización neoliberal en todo el mundo (...). Y queremos decirles a los hermanos y hermanas de la Europa social, o sea la que es digna y rebelde, que no están solos (...). Y queremos decirles a los hermanos y hermanas de África, Asia y Oceanía que sabemos que también están luchando y que queremos conocer más de sus ideas y sus prácticas. Y queremos decirle al mundo que lo queremos hacer grande, tan grande que quepan todos los mundos que resisten (...) por la humanidad (...). Bueno, pues en México lo que queremos hacer es un acuerdo con personas y organizaciones mero de izquierda, porque pensamos que es en la izquierda política donde mero está la idea de resistirse contra la globalización neoliberal (...). Y tal vez encontramos un acuerdo entre los que somos sencillos y humildes y, juntos, nos organizamos en todo el país y ponemos de acuerdo nuestras luchas que ahorita están solas, apartadas unas de otras, y encontramos algo así como un programa que tenga lo que queremos todos (...), ese programa, que se llama «programa nacional de lucha» (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx>).

## **La fuerza del silencio del 21 de diciembre del 2012**

Entonces, el arte de la guerra de la experiencia zapatista no es enfrentar simétricamente un enemigo súper poderoso en armamen-

to y medios de comunicación. Su estrategia y tácticas han sido moverse en los intersticios o grietas asimétricas de las diferencias con el poder, establecido por las burocracias e intelectuales de las ideologías dominantes. Dedican sus esfuerzos a reforzar mecanismos de socialización local con el mundo global: desde los aspectos culturales y familiares más singulares, pasando por la educación, la salud, la ecología y otros lugares de memoria.

En este sentido, entre la estrategia y la táctica hay una correspondencia comunicativa de la experiencia de la Escuelita y la Sexta declaración. Por lo tanto, no es fruto del azar. Marcos (2013) afirma que el mundo es tan grande que en cualquier parte, a cualquier persona la pueden confundir con los zapatistas. Si en el plano local recomponían sus capacidades organizativas, cosmovisiones y tradiciones de resistencia, en lo global comunicaban al mundo la solidaridad y la esperanza, pero con objetivos de reforzar la resistencia que existe en todo el mundo. Así, en el plano de lo local recomponían sus capacidades organizativas y cosmovisiones para después comunicarlas al mundo de la solidaridad, pero con objetivos de reforzar líneas de resistencia en el mundo.

Hace 6 años [elecciones de 2006], un segmento de la clase política e intelectual salió a buscar un responsable para su derrota (...). En ese ayer nos calumniaron primero y quisieron acallarnos después (...). Nosotros, que nunca nos fuimos aunque así se hayan empeñado en hacerles creer los medios de todo el espectro, resurgimos como indígenas (...). En estos años nos hemos fortalecido y hemos mejorado significativamente nuestras condiciones de vida. Nuestro nivel de vida es superior al de las comunidades indígenas afines a los gobiernos en turno, que reciben las limosnas y las derrochan en alcohol y artículos inútiles. Nuestras viviendas se mejoran sin lastimar a la naturaleza imponiéndole caminos que le son ajenos. En nuestros pueblos, la tierra que antes era para engordar el ganado de finqueros y terratenientes, ahora es para el maíz, el frijol y las verduras que iluminan nuestras mesas. Nuestro trabajo recibe la satisfacción doble de proveernos de lo necesario para vivir honradamente, y de contribuir en el crecimiento colectivo de nuestras comunidades. Nuestros niños y niñas van a una escuela que les enseña su propia historia (...). Las mujeres indígenas zapatistas no son vendidas como mercancías. Los indígenas priístas van a nuestros hospitales, clínicas y laboratorios porque en los

del gobierno no hay medicinas, ni aparatos, ni doctores ni personal calificado. Nuestra cultura florece, no aislada sino enriquecida por el contacto con las culturas de otros pueblos de México y del mundo. Gobernamos y nos gobernamos nosotros mismos, buscando siempre primero el acuerdo antes que la confrontación (EZLN, 30/11/12).

Finalmente, en el despliegue de sueños y objetivos, la originalidad de la radicalidad consiste en combinar ideales universales (Cf., Terray, Sittel, et al: 2012). En efecto, la radicalidad no está solamente en la claridad del pasado, sino en poner de relieve los ideales de liberación del pasado actualizado. Mediante formas de gobierno autónomo, para enfrentar las lógicas establecidas de la dominación, anunciaron que *si ellos nunca se fueron, tampoco los zapatistas*. Que, a pesar de la edad, siguen aprendiendo de la dignidad de *519 años* (Cf., Marcos, 2013: 13). Así, en medio del folklore mediático del *apocalipsis maya*<sup>11</sup>, el 21 de diciembre de 2012 la lucha contra el olvido se movilizó. Reaparecieron nuevamente deseos concretos de la vida cotidiana. Al igual que en 1994, cuando el gobierno anunciaba el Tratado de Libre Comercio en América del Norte (TLCAN), la experiencia movilizó más de 40.000 indígenas en 5 cabeceras municipales de Chiapas. Con este acto volvieron a romper el silencio bajo control de autoridades e intelectuales, quienes acusaron de “retóricos” a aquellos que no comprendemos el realismo institucional de la guerra y la Cruzada contra el hambre<sup>12</sup> del gobierno mexicano.

11 La profecía maya del fin del mundo fue vaticinada entre el 21 y el 23 de diciembre del 2012. En lugar del apocalipsis, que sirvió al turismo y miedos catastrofistas del mercado, volvió aparecer la realidad de las comunidades que luchan contra su desaparición mediática (Barranco, 2012).

12 *Nombre* de una de las campañas del presidente Enrique Peña Nieto; donde han adherido otros partidos de oposición, incluyendo la izquierda institucional.

## Bibliografía

- Barranco V, Bernardo, “El fin del mundo, según el apocalipsis maya”. En: *La Jornada* (19 de diciembre de 2012).
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Piedras de Papel: Buenos Aires, 2007.
- Benjamin, Walter, *Ensayos* (Tomo V). Editora Nacional: Madrid, 2002.
- Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*. 3 vols. Ed. Aguilar: Madrid, 1977, 1979 y 1980.
- Braudel, Fernand, *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial: Madrid, 1979.
- Castellanos, Laura, “Gobierna el EZLN a 250 mil indígenas”. En: *El Universal* <<http://m.eluniversal.com.mx/notas/nacion/2014/gobierna-el-ezln-a-250-mil-indigenas-211992.html>> (28 de febrero de 2014).
- Ceceña, Ana Esther, Arditi, Benjamin, et. al., *Pensar las autonomías*. Sísifo, Ediciones bajo tierra: México, 2011.
- Cuadernos de la Escuelita de la “libertad según lo@s Zapatistas*. Chiapas, 2013.
- Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1942 Hacia el origen del Mito de la Modernidad*. Ed. Cambio XXI: México, 1994.
- EZLN, 2012. En: <<http://www.alterinfos.org/>> (3 de marzo 2014).
- Le Bot, Yvon, *Subcomandante Marcos, el sueño zapatista*. Plaza & Janés: 1997.
- Marcos, *Fuerzas del Silencio. El EZLN anuncia pasos siguientes*. Eon: México, 2013.
- Mariscal, Ángeles, “El EZLN muestra en su ‘escuelita’ los logros de 19 años de autonomía”, 2013. En <<http://mexico.cnn.com/nacional/2013/08/16/el-ezln-muestra-en-la-escuelita-la-organizacion-que-crearon-en-19-anos>> (28 de febrero de 2014).

- Matamoros, Fernando, *Memoria y Utopía en México: Mitos, imaginarios en la génesis del neo zapatismo*. Herramiental/ICSyH-BUAP: Buenos Aires, 2009.
- Matamoros, Fernando, *La pensée coloniale. Découverte, conquête et guerre des dieux au Mexique*. Syllepse, ICSyH/BUAP: París, Francia, 2007.
- Molina Enríquez, Andrés de, *Los grandes problemas nacionales*. Era: México, 1981.
- Paz Octavio, *El laberinto de la soledad. Posdata, Vuelta al laberinto de la soledad*. FCE: México, 2000.
- Terray, Emmanuel, Sítel Francis, et al. *Radicalité et idéal*. Syllepse: París, 2012.
- Vaneigem, Raoul, *Le chevalier, la Dame, le Diable et la mort*. Folio-Gallimard: París, 2003.
- Vaneigem, Raoul, *Traité de savoir vivre à l'usage de jeunes générations*. Vico Acitillo 124-Poetry Wave: Nápoles, 2009.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica*. Asociación Nacional de Libreros: México, 1983.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos de indigenismo en México*. La Casa Chata: México, 1979.

Esta edición de 1000 ejemplares se terminó de imprimir en noviembre de 2016 en Artes Gráficas Leo, Remedios de Escalada 3152 Valentín Alsina, Provincia de Buenos Aires, Argentina.