

LA RAPSODIA POSTCOLONIAL COMO ACTIVISMO GLOBAL: EL MOVIMIENTO ZAPATISTA Y LA GUERRA DE LA PALABRA

Postcolonial rhapsody as global activism: the Zapatista Movement and the war of the word

HÉCTOR DOMÍNGUEZ RUVALCABA

THE UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN ruvalcaba@austin.utexas.edu

Héctor Domínguez-Ruvalcaba es profesor investigador en la Universidad de Texas en Austin, especializado en sexualidades, género y violencia en la literatura y la cultura latinoamericanas. Es autor de *De la sensualidad a la violencia de género* (2014) y *Nación criminal: narrativas del crimen organizado y el estado mexicano* (2015) y *Translating the Queer* (2016) y coautor de *Desmantelamiento de la ciudadanía, políticas de terror en la frontera norte* (2011).

RECIBIDO: 16 DE ENERO DE 2017

ACEPTADO: 25 DE MAYO DE 2017

RESUMEN: Este ensayo interpreta las declaraciones de la Selva Lacandona emitidas desde 1994 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional como un periplo que parte de una síntesis de la teología de la liberación y la guerrilla marxista latinoamericana a una postura expresada como la aglutinación de discursos que componen las culturas de la resistencia globales. Entiendo la primera como una ideología anticolonial, en la medida que concibe su lucha como un deseo de liberación de la dependencia de los países latinoamericanos de los imperialismos modernos. Podemos considerar la pluralidad de discursos en que el zapatismo ha desembocado, tras su vínculo con grupos diversos de resistencia, como una forma postcolonial de hacer política. Propongo aquí analizar la interlocución de los comunicados zapatistas como una política de redes cuyo centro se establece precisamente en Chiapas. Más que un punto de convergencia coyuntural, La Selva Lacandona pasa a ser un punto de quiasmo de una diversidad de agendas políticas que se han llamado altermundistas.

PALABRAS CLAVE: Zapatismo, colonialidad, liberación, autonomía, globalización, resistencia.

ABSTRACT: This essay interprets the Selva Lacandona Declarations, published since 1994 by the Zapatista Army of National Liberation as a journey departing from a synthesis of Liberation Theology and the Latin American Marxist guerrilla towards a posture expressed as the agglutination of discourses encompassing the global resistance cultures. I understand the first as an anticolonial ideology, as it deems its fight a Latin American liberation desire from dependency on modern imperialism. We can consider the plurality of discourses Zapatismo has become a postcolonial form of doing politics, after its link with a diversity of resistance groups. My aim here is to analyze the Zapatista communications with the web politics whose center is located in Chiapas. More than a convergence juncture the Selva Lacandona becomes a chiasm of a diversity of political agendas of the so-called alter-world.

KEYWORDS: Zapatismo, coloniality, liberation, autonomy, globalization, resistance.

Domínguez Ruvalcaba, Héctor.

“La rapsodia postcolonial como activismo global: el Movimiento Zapatista y la guerra de la palabra”.

Kamchatka. Revista de análisis cultural 9 (Julio 2017): 173-187.

DOI: 10.7203/KAM.9.9549 ISSN: 2340-1869



LO ANTICOLONIAL

Los términos redención y salvación se han instalado desde los albores de la colonización como principios que han de regir las políticas públicas con respecto a las comunidades indígenas de Latinoamérica. Digamos de entrada que la idea de la liberación del indígena halla su sentido en el marco de la colonialidad. El discurso de la liberación es primordialmente cristiano en este contexto. En una carta dirigida al Subcomandante Marcos, Enrique Krauze atina a decir que el proyecto de la nación mexicana es una promesa cristiana, aludiendo a la moral asumida por los clérigos que han encabezado o reflexionado sobre las diversas liberaciones en la historia de México. “Los sentimientos de la nación” de José María Morelos le da un punto de apoyo para exigirle al guerrillero una moral de la insurgencia (Krauze 1996: 93-94). El discurso de la teología de la liberación que se ha instalado en Latinoamérica desde los años sesenta, viene a ser la versión moderna de esta moral insurgente invocada por Krauze. La moral anticolonial convierte en un deber público la protección al colonizado, lo cual se manifiesta como un gesto de redención e indemnización.

De acuerdo con Marco Estrada Saavedra, un factor importante para la organización de las comunidades indígenas en Chiapas fueron los grupos eclesiales de base, que, en consonancia con la orientación social de la iglesia católica a partir del Concilio Vaticano II, promovieron la construcción de una *Civitas Christi* o sociedad basada en una política cristiana liberadora (2007: 240). Se trata de un proyecto civilizatorio que surgió en el contexto de la desarticulación de la servidumbre de los indígenas en los ranchos ganaderos y cafetaleros de Chiapas, donde la reforma agraria emprendida por la revolución en la primera mitad del siglo XX no tuvo mayor efecto. De acuerdo con la antropóloga Aída Hernández Castillo, la reforma agraria de 1992, durante el régimen de Carlos Salinas de Gortari, detonó la preocupación de los indígenas de Chiapas por la reaparición de un sistema de servidumbre del cual se habían desprendido recientemente con el reparto de tierras en el régimen de Luis Echeverría (1970-1976), que habría de completar la tarea de Lázaro Cárdenas (1934-1940) que en realidad no afectó a la práctica del acasillamiento o servidumbre que mantenía a la población indígena de esta región fuera de los beneficios de la revolución (Hernández Castillo 2001: 188-189; Reyes Ramos, 1992: 59-62). Así, el proyecto civilizatorio de las comunidades eclesiales de base consiste en una propuesta de descolonización, si entendemos esta relación de servidumbre como un rasgo de la explotación colonizadora que tiene sus raíces en la Nueva España. Para la población indígena, ni independencias ni revoluciones han cambiado su situación laboral precaria. La teología de la liberación es civilizatoria en tanto que se plantea como objetivo el desarrollo social y económico de las comunidades; y liberacionista porque parte de la idea de la redención de los indígenas a quienes se trata de defender contra los abusos de los caciques y el gobierno.

Al mismo tiempo, algunos grupos guerrilleros marxistas de la corriente maoísta, que provenían genealógicamente del Frente de Liberación Nacional (grupo guerrillero de los años setenta) y constituidos en su mayoría por jóvenes estudiantes de origen urbano, empezaron a organizarse en la región. Tanto catequistas como guerrilleros son agentes exógenos que llevan a cabo un proyecto de

redención. Si bien los guerrilleros lanzaron un llamado a la violencia como única vía para lograr la transformación social y los grupos catequistas mantuvieron el principio de transformación pacífica, la relación entre ambos, lejos de ser hostil, ha sido colaborativa. En última instancia, ambas corrientes fueron determinantes para la construcción de lo que actualmente conocemos como los caracoles, las comunidades zapatistas regidas por juntas de buen gobierno, independientes del grupo guerrillero.

Inmediatamente después del levantamiento zapatista el primero de enero de 1994, prácticamente todos los sectores de la sociedad civil llamaron a la paz y al diálogo, y al unísono reconocieron que el país entero tiene una deuda histórica con los pueblos indígenas. Este discurso moral es asimismo un discurso colonial en su origen y método, y en su gesto mentor y paternal que reproduce la posición piadosa de la iglesia, la cual interviene como factor mitigante de la violencia colonizadora. Pero el aplazamiento indefinido del pago de dicha deuda no hace sino confirmar el carácter utópico del discurso anticolonial. La liberación termina siendo sólo la enunciación de esta promesa incumplida.

El sujeto indígena ha sido desde los primeros años de la colonia un motivo de querrela teológica y legal. La *Brevísima historia de la destrucción de las indias* de Fray Bartolomé de las Casas funda el discurso liberador contra el discurso colonial. En síntesis, se trata de denunciar la inhumanidad con que el europeo se toma la libertad de suspender la libertad del indio. Aquí tropezamos con una distinción que la experiencia colonial hace visible: el liberalismo y la liberación son mutuamente excluyentes. El discurso de la teología de la liberación, producido desde una práctica hermenéutica que conjuga el pensamiento marxista con la doctrina cristiana, plantea la redención del indio (tanto en su registro marxista como en su registro cristiano) de su esclavizamiento colonial, del cual el liberalismo es su modalidad moderna. Por extensión, el neoliberalismo y el discurso de la resistencia constituyen un reposicionamiento de esta confrontación histórica. La contradicción colonial se define entonces entre una doctrina del mercado que reclama la libertad para explotar recursos y fuerza de trabajo a fin de acumular capital como la clave del progreso, y un discurso redentor que reclama la libertad del sujeto colonizado con respecto al engranaje de la producción capitalista sustentada en la doctrina liberal. La tensión entre liberalismo y liberación es el nodo conflictivo con que se narrativiza la historia de la nación mexicana. Los zapatistas reclaman ser parte de esta tradición, reconsiderando el conflicto colonial, ahora concebido en términos de una amplia red de resistencias frente al neoliberalismo.

La línea que separa al liberalismo de la liberación puede comprenderse desde la distinción entre sacrificio y el don de sí que establecen algunos teólogos de la liberación como Benedito Ferraro y Franz Hinkelammert (Ferraro 1991: 43-46; Hinkelammert 1991: 43). Para ellos, el sacrificio no es una muerte liberadora, es la muerte opresora, el morir que no transforma la condición oprimida, mientras que el don de sí es una muerte asumida con una razón para entregar la vida y contiene “un elemento de superación del sacrificio” (Hinkelammert 1991: 43). Esto sugiere, entonces, que para la teología de la liberación la identidad del indio no solamente consiste en la autoconciencia identitaria sino que esta conciencia es colonizada (despojada, desplaza y oprimida) y por lo tanto, la descolonización, que lo llevaría a humanizarse en la libertad, requiere un don de sí como parte

constitutiva de su autoconciencia. Vemos entonces que el sujeto indígena se concibe como sujeto mártir cuya inmolación se asimila a un proceso histórico de descolonización. Este conocerse como sujeto sufriente lo remite entonces a la ética del insurgente esbozada por Enrique Krauze en la carta al subcomandante Marcos arriba mencionada. El sujeto indígena de la liberación es un sujeto en resistencia, su cultura no se comprende sin el conflicto de lo colonial con que lo conocemos y se conoce a sí mismo, se trata, entonces, de una cultura producida por el mal colonial, donde incluso la referencia a sus fundamentos ancestrales tiene una función legitimadora del deseo de emancipación. Cuando Bernardo Boff afirma que la teología de la liberación identifica al pobre con Dios, establece un lugar epistemológico desde el cual se articula el clamor de la víctima del colonialismo frente a un Dios que escucha y actúa a través del don de sí. Esta base interlocutoria es la que da sentido a las Comunidades Eclesiales de Base: el acto de resistencia es una plegaria a Dios y una acción divina (Boff 1991: 47). Desde su ética, es bueno todo lo que se resiste al mal histórico de la dominación, por lo tanto el bien se funda sobre la condición de haber sido víctima del mal colonial que describe a un sujeto liberador, el que ejerce el don de sí.

Como la economía, las prácticas culturales y la política, la idea liberadora ha llegado del mismo centro metropolitano de donde viene el colonizador. Ambos son parte de la totalidad occidental y son los actores principales del drama de la modernidad. La liberación del indígena, entonces, puede plantearse como un deseo político surgido del propio pensamiento occidental, que forma parte del proceso de colonización, precisamente como su contradicción interna. Me interesa subrayar esta relación de interioridad porque el pensamiento de la liberación no puede entenderse como algo ajeno a la cultura colonizadora sino como parte de su propia dinámica. Si la procedencia del discurso anticolonial es occidental —desde la denuncia de De las Casas hasta las redes de solidaridad europea y norteamericana con los pueblos indígenas del presente— la posición colonizadora ha implicado una actividad cognitiva que entiende el mundo en términos de colonizadores y colonizados. La descolonización depende para su realización de este binomio. La liberación es un efecto reflexivo de occidente sobre sus colonias, por ello lo difícil será encontrar un discurso ajeno a la tradición europea en el campo de las luchas sociales en América Latina.

A lo largo de la historia de Latinoamérica, la emancipación produce contradicciones que muchas veces convierten las propuestas liberadoras en principios de opresión. Se trata de discursos que fundamentan totalitarismos y refuerzan significados con que se reactualizan (modernizan) las formas de explotación de los grupos subalternos. Ni el estado independiente ni la república del final del siglo XIX ni la que se funda la revolución llegaron a hacer efectiva la descolonización del indígena. La promesa incumplida de redención, siempre aplazada a conveniencia de las élites, tiene entonces el sentido de reactualizar los procesos colonizadores, hecho que explica la obstinada permanencia de la colonialidad del poder (Quijano, 2000).

La posición anticolonial por excelencia se sustenta en el discurso cristiano. Tiene su raíz en el escándalo piadoso ante la violencia sistemática que produce lo que Todorov llama el mayor genocidio de la historia de la humanidad (1999: 5). Tenemos entonces que su origen es querellante, remite a las controversias jurídicas y a las definiciones identitarias. La “Primera declaración de la Selva

Lacandona” (EZLN, 1993) abre precisamente con una querrela en la que resume quinientos años de colonialismo:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos (EZLN).

El resumen de la historia de la nación se hace desde la perspectiva de la resistencia al colonialismo, al cual refiere como esclavitud, expansionismo, imperio y dictadura: los diversos nombres para los depredadores de la patria. Los primeros comunicados hablaban en nombre de la nación, la cual se presenta como un cuerpo victimizado y escanciado por el efecto de la explotación imperialista. Lo que queda claro es que no hay forma de acceder a la soberanía nacional ni a la democracia mientras subsista la colonialidad. El texto de la “Primera declaración...” establece que el efecto colonizador es la precariedad, la negación no sólo de la subjetividad del colonizado sino también de los beneficios de la civilización: salud, educación, democracia, en suma, su ciudadanía en el mundo moderno. Es este estado de precariedad el principal detonador del levantamiento armado.

El discurso de la precariedad, sobre todo la del indio, despierta una mayor atención sobre las condiciones económicas que dieron lugar a esta situación paupérrima. Hay un consenso social en considerar que esta precariedad es un flagelo, así como también lo hay en oponerse a la solución violenta a este conflicto. Al manifestarse la sociedad civil en contra de la opción armada, lo que queda claro es que el discurso revolucionario anticolonial, la lucha armada que derribaría al sistema que produjo tal precariedad, no tiene lugar como razón política para los diversos sectores sociales. “La segunda declaración de la Selva Lacandona” (junio de 1994) deja claro que es este consenso el que predominó tras las primeras semanas del levantamiento: “Mantendremos el respeto al cese al fuego para permitir a la sociedad civil que se organice en las formas que considere pertinentes para lograr el tránsito a la democracia en nuestro país” (EZLN). Esta decisión de dar marcha atrás al proyecto guerrillero implica el reconocimiento de que la guerrilla no forma parte del proyecto nacional, que el problema de los pobres sólo tiene efecto en el discurso de la moral política y que la voluntad de resolverlo tendrá que ser negociada por las vías institucionales.

Esta propuesta de negociación se concreta en una serie de eventos de diálogo entre representantes del gobierno y el EZLN, con la intermediación del Obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz. De 1994 a 1996, estas reuniones de negociación reiteraban la retórica del paradigma nacional, estableciendo una relación metonímica entre indio y nación: resolver el

problema indígena es resolver el problema de la nación, de la cual el indígena es su parte fundante. Esta identificación del indio con la patria se materializa en la iniciativa de ley resultado de estos diálogos, *Los Acuerdos de San Andrés* (1996). Ahí se ofrece una definición del indígena (extraída del *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, suscrito por México) que se funda en la idea de territorialidad: “descienden de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista o la colonización y del establecimiento de las actuales fronteras” (EZLN, 2000: 58). Esta delimitación territorial converge con una delimitación epistémica: “La conciencia de su identidad indígena deberá considerarse como un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones de los pueblos indios” (EZLN, 2000: 58). No basta entonces con estar asociado a una territorialidad históricamente determinada sino también a una autoconciencia identitaria, de lo que se desprende que es indio el que además de descender de un grupo originario de la tierra se define a sí mismo como tal. Ahora bien, el conocimiento de sí mismo como indígena implica para la perspectiva liberacionista el reconocimiento de la colonialidad. Se trata entonces de una identidad construida desde la experiencia histórica narrativizada en términos de desplazamiento, despojo y explotación.

Antonio García de León llama “cultura del desalojo” a la práctica implementada desde tiempos de la colonia de expulsar a grupos indígenas de las tierras fértiles valiéndose de peones mestizos o pertenecientes a otras etnias indígenas (2002: 30). Para este historiador, tales actos de despojo violento explican las rivalidades interétnicas en Chiapas. De donde se puede comprender que la identidad indígena se establece a través de una relación conflictiva con las fuerzas colonizadoras. La podemos conceptualizar como una definición histórica del despojado, por lo que los *Los Acuerdos de San Andrés* pueden interpretarse como un intento de restituir su territorio y su derecho a la identidad al sujeto desplazado.

De acuerdo con Adolfo Gilly, existe en las rebeliones indígenas de la historia de México “la resistencia a aceptar que la tierra se convierta en mercancía; la negativa a enviar al mundo de los intercambios mercantiles entre otras cosas aquello que dentro de la comunidad es sustrato cultural e histórico de los intercambios directos entre personas” (1997: 19). El rechazo a que la tierra se convierta en mercancía implica más que la visión sagrada de lo telúrico, la percepción de la modernidad capitalista como una catástrofe: “si la tierra es mercancía todos terminaremos por serlo enteramente y junto con nuestra comunidad, inseparable de su territorio, habremos vendido nuestro cuerpo y perdido nuestra alma” (Gilly, 1997: 20). Mientras que la revolución mexicana había ofrecido una posibilidad de restitución del territorio al indígena a través del ejido, las enmiendas a la Ley de Reforma Agraria implementadas por el presidente Salinas de Gortari en 1992 significaron a los ojos del indígena otro despojo expresado en la suspensión de repartos de tierra y de subsidios agrícolas en aras del neoliberalismo (Álvaro Marín). Se trata, ante todo, de una amenaza de desastre espiritual y económico letal para la identidad y el ser todo del indígena. Por ello, antes de entender la liberación como un proyecto de transformación del estado ha de plantearse como un proyecto de conservación del indígena, de su salvación, en términos políticos y teológicos, frente a la opresión neoliberal.

En 1996, *Los acuerdos de San Andrés* fueron presentados —con algunas modificaciones— por una comisión de diputados y senadores (COCOPA) ante el Congreso de la Unión, el cual la aprobó y turnó al presidente Ernesto Zedillo, quien la modificó de tal forma que no fue satisfactoria para el EZLN, pues no reconocía la soberanía indígena sobre su territorio. Esto marca el rechazo de los zapatistas de las opciones institucionales que el gobierno y diversos sectores sociales —principalmente de la izquierda— habían propuesto después del levantamiento. Los zapatistas declaran no tener ninguna aspiración al poder, entendido esto como una declinación a participar en las luchas políticas oficializadas.

A partir de este fracaso, se desató una controversia en torno a la constitucionalidad del indígena como sujeto legal (en oposición a los mexicanos que no se identifican como tal), y las dificultades que implicaría para la aplicación de las leyes el hecho de introducir la noción de usos y costumbres como marco jurídico de excepción. Roger Bartra, por ejemplo, hace ver que los sistemas normativos tradicionales indígenas son de procedencia colonial, pues se trata de un sistema de usos y costumbres establecidos (tal vez negociados) durante la colonia española para estas comunidades, con lo que nos invita a reconsiderar la noción de lo indígena cuestionando la legitimidad de las normatividades que el zapatismo desea refundar. El análisis de las etnografías de las normatividades indígenas disponibles le permiten a Bartra presentar al indígena como una identidad sustentada dentro de las relaciones coloniales, es decir, el indígena ha sido identificado como sujeto legal para los intereses del poder colonial (1999: 30-35).

Al referirse a la maquinaria del estado, todos los comunicados y pronunciamientos usan la expresión “mal gobierno”, mientras que a los organismos que rigen a las comunidades zapatistas los denominan “juntas de buen gobierno”. Esta es una manera de mantener viva la interpretación de que el estado no ha dejado de ser colonial en cuanto a su relación con la población indígena: sea cual sea su estrategia orientada a resolver los problemas de los pueblos originarios, su destino fatal ha de ser el de no comprender ni actuar en favor de ellos. Esta posición maniquea atribuye al estado mexicano una incapacidad de comunicarse y a la vez hace percibir al indio como sujeto hermético (Paz, 2002), o un sujeto que no puede hablar si antes no ha adquirido los valores y significaciones del poder hegemónico (Beverly). Esta incomunicabilidad, de acuerdo con Eduardo Galeano, apenas puede resolverse si el sujeto no indígena guarda silencio y aprende a escuchar al otro: “Marcos, el portavoz, llegó de afuera. Les habló, no le entendieron. Entonces se metió en la niebla, aprendió a escuchar y fue capaz de hablar. Ahora habla desde ellos, es voz de voces” (1996). Si el hablar desde el indio es hablar la voz de voces, lo que Galeano está destacando es el aspecto colectivo del saber indígena.

Este hablar desde el indio se expresa con una nueva retórica que ya se puede advertir en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona (1 de enero de 1996): “No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder” (EZLN). A partir de la “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona” se reconocen léxicos y formas metafóricas pertenecientes a la poesía precolombina según la hemos leído en versiones de Miguel León Portilla y Ángel María Garibay. La voz del indio se manifiesta de la misma forma en que se ha codificado en la

comunidad lectora. Se trata con ello de presentar una escenificación verbal, donde el indio habla con la retórica literaria que lo ha identificado en la alta cultura mexicana. Esto nos sugiere que el lenguaje de la cuarta declaración apela a la ancestralidad como forma de resistencia ante la dominación del libre mercado, como Ileana Rodríguez analiza las estrategias discursivas de Rigoberta Menchú, donde el discurso de la ancestralidad cumple con una función estratégica de empoderamiento (Rodríguez, 2009).

Por su parte, Octavio Paz destaca el carácter simbólico e histriónico de la irrupción zapatista — que es a sus ojos ante todo una irrupción mediática— como un ritual, una política teatralizada (2002: 30). Más que una visión del otro indígena, el punto de vista del intelectual nos descubre el carácter de su propia mirada: a los ojos del hombre liberal moderno, un levantamiento contra la colonización que esta modernidad implica se percibe como un simulacro, como una representación ritualizada, quizá sin concederle mayor fuerza que la de un efecto publicitario. Andrés Openheimer encuentra que el discurso indígena de los zapatistas surge en el momento que los dirigentes guerrilleros se dieron cuenta de que la guerrilla marxista tradicional había dejado de tener simpatizantes, de ahí que cambió la retórica de la lucha de clases por la retórica del indio. Los pobres adquieren entonces un marco de representación de identidad étnica. El punto de quiebre en el discurso político se observa claramente en la “Cuarta Declaración...”. La guerrilla dejó de usar las armas y empezó a usar la palabra ritual y los atavíos, para llegar a ser una curiosidad de moda para las celebridades de Hollywood (Openheimer, 1996: 54). En una entrevista concedida a Laura Castellino en la revista Gatopardo, el Subcomandante Marcos reconoce: “nunca como en este momento está claro que el atractivo reside en el símbolo... porque el misterio, la máscara, atraen todo eso que también fue cultivado por los medios” (2008: 68). Parece ser entonces que el discurso político propuesto por los zapatistas instaura la voz del indio como una serie de gestos y asonadas simbólicas que se despliegan en el escenario mediático y en ello basan su fuerza política.

Esta reducción a la simulación que implican las observaciones de Paz, Openheimer y el propio Marcos puede sin embargo rastrearse en la misma asignación de papeles en el plano de la representación y el conocimiento (es decir, las acciones epistémicas) impuestas desde occidente al indígena. Es parte de la colonialidad del poder, según Aníbal Quijano, el hecho de que al indígena de las Américas se le haya reprimido su modo de producción de conocimiento, significados y símbolos, en suma, se ha reducido su subjetividad al término de primitivo, con el que los europeos se refieren a los miembros de las razas amerindias y africanas (Quijano, 2000: 542). Al parecer, la lucha anticolonial (anti-neoliberal) del zapatismo ha sido recibida como una teatralización en la cual va perdiendo su propia significación histórica o se asimila a las prácticas culturales colonialistas: transformada en espectáculo y en mero símbolo de liberación, la amenaza del colapso del orden neoliberal queda sin efecto.

LO POSTCOLONIAL

La revolución zapatista ha suspendido y aplazado indefinidamente la lucha armada y ha instalado en su lugar una cultura política que mantiene como principio definitorio un discurso de

resistencia ante la estructura colonial en turno, el neoliberalismo. El estado mexicano, entonces, se comprende, desde la perspectiva zapatista, como una entidad sometida a esta política neoliberal y por lo tanto como un dispositivo de la condición colonizada. Sin embargo, el modelo de dominación neoliberal no se identifica con un estado determinado y en todo caso consiste en la supremacía del mercado a lo largo y ancho de la cartografía mundial. Esta recomposición cartográfica del poder reestructura las relaciones de explotación y las concepciones políticas de la resistencia en el mundo contemporáneo. Esta nueva cartografía no significa, sin embargo, que haya una indiferenciación de todas las localidades, sino una emergencia de particularidades que a pesar de componer un mundo dominado por el común denominador del neoliberalismo, acusa formas implícitas y explícitas de resistencia. Asistimos, pues, a una recomposición social que hace de las multitudes un campo más que de acciones políticas, de gestos políticos vaciados de la fuerza que implicaría una lucha liberadora. Lo que puede afirmarse después de la observación de estas particularidades diversas es que el neoliberalismo impone una reducción de las relaciones sociales a comunidades fragmentadas y desplazadas con políticas precarias que esquemáticamente (es decir, fuera de las complicaciones de las doctrinas cristiana y marxista) reiteran las ideas de redención y salvación.

En la “Quinta Declaración de la Selva Lacandona” (julio de 1998) la única fuerza que el movimiento zapatista reconoce poseer es la de la razón, sustentada en valores universales occidentales:

No nos alzamos y nos hicimos rebeldes por creernos más fuertes y poderosos. Nos levantamos en demanda de democracia, libertad y justicia porque tenemos la razón y la dignidad de la historia de nuestro lado. Y con esto en las manos y en el pecho, es imposible quedarse impávido frente a las injusticias, traiciones y mentiras que en nuestro país son ya un “estilo de gobierno” (EZLN).

El poder de la razón adolece de falta de fuerza. El movimiento zapatista es en este sentido más que una lucha política (lucha por el poder), una lucha que nace y termina en el terreno del razonamiento. La “Quinta declaración...” parece ser al final una explicación de por qué hay objetivos que no podrán cumplirse. Por lo menos no promete ningún futuro posible sino un horizonte deseado. El movimiento se ha convertido en el foro de expresión de los deseos políticos y dejó de ser el escenario de la lucha política (esto es, la lucha por los cambios posibles). La utopía se mantiene en pie siempre y cuando no abandone el terreno de la representación y la interpretación y espere paciente a que el peso de la razón cambie la historia. El providencialismo marxista entra en contacto con la inercia fatalista de los discursos políticos mexicanos.

Cabe preguntarse si esta lucha es realmente una fuerza que amenaza a las estructuras del capital o si el zapatismo se instaaura como uno de los movimientos que hacen posible la globalidad de lo político, una especie de producto de alto valor moral en el mercado mundial de las ideologías. El hecho de convertirse en lugar de enunciación de las múltiples agendas ideológicas que circulan entre las redes con que se estructura la comunidad activista mundial, sugiere que el problema indígena se desplaza a ser una de las diversas agendas en acción a nivel global y no la agenda central que la cuarta y quinta declaraciones proclaman. Al distenderse las zonas de confrontación con el estado, los

zapatistas se repliegan al proyecto de autonomía, se empeñan en la experimentación de las juntas de buen gobierno, en la construcción de los caracoles, a manera de una didáctica de cómo vivir fuera del estado, el mal gobierno. Se trata de una distensión que a la vez se proyecta como un modelo de política sin estado que pretende diseminarse globalmente.

El movimiento zapatista expresa como objetivo central la construcción de la autonomía, lo que sería inconcebible sin la red de diversas agendas políticas a nivel global. En este sentido, se puede decir que participa de un movimiento político antisistémico y multivalente sin que se proponga a sí mismo como un modelo de organización. Sin embargo, no todas las posiciones ideológicas que asumen una actitud crítica ante los sistemas establecidos forman parte de esta diversidad que los zapatistas acotan. La política no legitimada entre los zapatistas en la “Sexta declaración de la Selva Lacandona” es la electoral, precisamente la que permite la subsistencia del estado democrático de corte liberal republicano. El común denominador de los grupos incluidos en su red de apoyo es el hecho de haberse declarado en resistencia ante esta forma de estado y sobre todo ante su sustento económico, el capitalismo. Dos entidades se identifican como los enemigos de las comunidades zapatistas: el mal gobierno y el neoliberalismo. Su definición como parte del movimiento-mundo se basa en el hecho de mantenerse en resistencia contra el sistema neoliberal, que es el programa económico oficial. La articulación del gobierno mexicano con la economía global tiene su lado inverso en la articulación de estas redes de resistencia. La oposición a la política electoral, incluida la izquierda que se ha constituido en partido y que cuenta con registro legal, se debe a que esta opción ha perdido legitimidad como izquierda al vincularse con un gobierno que apoya la política neoliberal. “La sexta declaración...” convoca a toda fuerza democrática que no se vincule al sistema democrático oficial:

O sea que, como quien dice, invitamos a las organizaciones políticas y sociales de izquierda que no tengan registro, y a las personas que se reivindiquen de izquierda que no pertenezcan a los partidos políticos con registro, a reunirnos en tiempo, lugar y modo que les propondremos en su oportunidad, para organizar una campaña nacional, visitando todos los rincones posibles de nuestra patria, para escuchar y organizar la palabra de nuestro pueblo. Entonces es como una campaña, pero muy otra porque no es electoral (EZLN).

La salida de lo electoral, el cuidado de no relacionarse con los partidos registrados, anuncia una descalificación de las prácticas democráticas hegemónicas. Decididamente anticapitalista, el movimiento zapatista no reconoce las formas convencionales de democracia del estado liberal y en su lugar establece una práctica anarquista basada en acuerdos tomados minuciosamente en las asambleas comunitarias. En este sentido se convierten en un experimento social al que han de poner atención tanto escépticos como simpatizantes, construyendo una red de representaciones aparentemente múltiples, no obstante reducibles a un número de tendencias discursivas y modos de circulación de signos más o menos homogéneos. En la acumulación de diferencias de la polifonía de movimientos políticos que la red zapatista representa (en cada declaración un número mayor de agendas políticas aparece acreditado) podemos reconocer un modo relacional de cohesión: el mal gobierno y el neoliberalismo son el obstáculo para el desarrollo de su identidad, su cultura y su existencia. Las

comunidades zapatistas reciben delegaciones de organizaciones con múltiples causas, quienes le informan al vocero Subcomandante Marcos de sus agendas y le piden que los mencione en su discurso, convirtiendo al zapatismo en un portavoz de las diversas resistencias. En los discursos de *La otra campaña* que podemos encontrar en youtube.com, podemos distinguir estas agendas como argumentos que se acumulan para el fin de reforzar la idea de que la democracia electoral es una farsa y que hay otra forma de lucha posible. Pero concebir un *telos* político nacional no es precisamente el objetivo de esta campaña. El movimiento atiende problemas concretos de comunidades concretas y calla del objetivo final: escapar del control del estado y socavar el sistema económico imperante. Quedan, pues, poco explicitados los objetivos de la lucha, aunque no hay duda de sus repudios, como Marcos lo expresa en una carta a Enrique Krauze fechada en febrero de 1994: “hay un buen número de personas que sabemos lo que no queremos, aunque tal vez sea más unánime el sentimiento de no tener una maldita idea de lo que sí queremos” (Marcos, 1993).

El zapatismo nos ofrece un quiasmo de proposiciones políticas. Es un recorrido por los diversos discursos que se dan cita en la Selva Lacandona. La “Sexta declaración...” imagina una red de indígenas de todo el mundo y se propone como una lucha internacionalista de grupos subalternos. No se dirige a los partidos políticos sino a la sociedad civil, la cual cuenta con sus simpatías por componerse de gente humilde como los indígenas. Queda claro en la “Sexta declaración...” que la vía electoral de la democracia representativa está cancelada. Descartadas las maneras legales y formales de hacer política, y tras dejar las armas en paz, el zapatismo ejerce su acción disidente desde el plano de las redes de apoyo. No obstante, en octubre de 2016, el Consejo Nacional Indígena decidió conformar un Consejo Indígena de Gobierno para proponer una candidata indígena a la presidencia para los comicios de 2018. Esta vuelta al escenario de la política electoral parece corregir los planteamientos de la “Sexta declaración...”. En el documento titulado “Concejo Indígena de Gobierno” de la página del Congreso Nacional Indígena afirman que no están compitiendo contra los partidos políticos y que no persiguen el poder, que la candidata elegida cumplirá la función de vocera de Concejo Indígena de Gobierno (Martín Pérez, 2017). En su discurso ofrecido en rueda de prensa tras ser nombrada vocera, María de Jesús Patricio Martínez afirma que no quiere sentarse en la silla maliciada de la presidencia, y que su propósito es divulgar ante la sociedad civil organizada y no organizada la agenda de defender el territorio, la tierra, de la devastación neoliberal. La estrategia consiste en usar la plataforma electoral como un foro para divulgar un tema urgente: la defensa de la vida frente al capitalismo depredador del orden neoliberal (“Vamos a luchar por la vida...”). Por una parte “La sexta declaración...” afirma la ilegitimidad del sistema electoral, pero por la otra el Congreso Nacional Indígena se sirve de este sistema como un marco donde tomar por asalto la esfera pública con el fin de poner a consideración de la población un tema que afecta a indígenas y no indígenas. Se trata, entonces, de un plan de alcanzar una mayor visibilidad de las políticas indígenas, de acuerdo con sus declaraciones. Primordialmente, la difusión del zapatismo abarca la cartografía de Internet. Su influencia, entonces, se centra las redes académicas y activistas de organizaciones no gubernamentales definidas por lo general por su particularización de agendas políticas: derechos humanos, ecología, género, etc. Se ha llamado *altermundismo* a esta forma de hacer política a partir

de redes cibernéticas de defensa. ¿Significa esta vuelta a los escenarios de la política formal una nueva etapa en las estrategias del zapatismo? En el momento en que esto se escribe no podemos saberlo.

El ejercicio político zapatista es el de los comunicados, las redes de apoyo, las asambleas que recorren el largo proceso de tomar decisiones hasta que la comunidad haya llegado a una determinación en cuanto a los diversos asuntos de interés colectivo. Esta forma de ser de la autonomía zapatista se ha convertido en una parábola de la democracia que nutre las narrativas de documentales, etnografías, reportajes, crónicas, testimonios y ensayos hasta lograr uno de los más amplios archivos políticos del presente. El zapatismo es un proceso social que no puede explicarse sin la intensa tarea de representación a la que está sometido. El zapatismo es un acto de lectura de un complejo de signos emergidos en la zona paupérrima del mundo indígena, que se realiza en los espacios privilegiados de producción de conocimientos, ejerciendo una resignificación constante en los centros metropolitanos del saber (Nugent, 1995). Este desplazamiento de las armas a los signos, del territorio nacional al flujo virtual del Internet, también implica un distanciamiento de los modos de hacer política en el contexto de lo nacional. Esto es, se trata de una política que rebasa los métodos de lucha de la izquierda contra la derecha en el mundo moderno para plantear una forma de contienda implacable que consiste en la circulación de información de manera inmediata y constante (Rovira, 2009: 87).

Este divorcio con la izquierda formal parte acaso de una visión que Dussel expresaría en su propuesta sobre qué ha de hacer la filosofía en América Latina: “que la ‘voluntad de poder’ incluya como su opuesta a la ‘voluntad dominada’” (1975: 21). Esto es, el zapatismo (contrariamente a su declaración de no buscar el poder) se concibe a sí mismo como una “voluntad de poder” y desdeña a los partidos políticos como “voluntades dominadas” en tanto que juegan las reglas del estado. Si el zapatismo se define primariamente como anti-priísmo, de manera que parte del discurso inicial tenía como eje constante la referencia al partido-gobierno, los enemigos inmediatos, los que han sido señalados como sus principales perseguidores lo constituyen grupos paramilitares priístas: tales son las voluntades dominadas, las que no implican una voluntad de poder. La ética de la resistencia se centra en una observancia del desvinculamiento con la institucionalidad.

Una voluntad no dominada, entonces, es la que proyecta la autonomía. En vista de que los movimientos universalistas liberadores no han sido capaces de la descolonización, entonces se hace necesario anteponer la política singularista, donde ningún universalismo ético o político parece tener validez (Roger White, 2009). De acuerdo con Lotringer Sylvere y Christian Marazzi “Autonomy is the body without organs of politics, antihierarchic, anti-representative. It is not only a political project, it is a project for existence” y más adelante añaden: “autonomy has not frontiers. It is a way of eluding the imperatives of production, the verticality of institutions, the traps of political representation, the virus of power... to allow parts to co-exist side by side, in their singularity” (2007: 8). En su desprendimiento del estado y de los proyectos liberadores universalistas (en su caso, el cristianismo de la teología de la liberación y el socialismo), las comunidades zapatistas terminan representándose como autonomías. Por ello la aglutinación de las diversas agendas políticas que

podemos advertir en la “Sexta declaración” no perfecciona al pensamiento universalista sino que lo cancela, estableciendo la proliferación de particularidades como única forma de expresión política.

La autonomía sería, entonces, la política de la particularidad tal como Peter Hallward la concibe: una creación de sí mismo, desprendida de la dependencia relacional que la dominación colonial implica. La liberación parte del reconocimiento de la dominación para infundir el deseo de desarticularla y así dar paso a la singularidad. Esta singularidad se concibe como un apartarse de los criterios exógenos en vista de la destrucción ejercida por los diversos proyectos de liberación o de recolonización. La inmanencia a que Hallward nos remite encuentra sus criterios en la propia acción ejercida con la ausencia de otros (2001: 7). Lo que se nos ha presentado hasta ahora es el deseo utópico –o acaso su realización precaria– de un autogobierno o lo que se llama buen gobierno, gobierno puro, sin mancha de la perversión colonial. La liberación es ante todo una promesa religiosamente sostenida, es decir sostenida bajo la fe comunitaria. El modo profético comunitario de los comunicados de los zapatistas va más allá de lo político. La propia decisión de no integrarse a la maquinaria política oficial da lugar a esta interpretación: no es al reino de este mundo (el mundo capitalista) al que los zapatistas quieren pertenecer sino al de la tierra prometida de los Caracoles, el cielo de la autonomía.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTRA, Roger (1999). *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*. México: Océano.
- BOFF, Leonardo (1991). “El lugar central de las víctimas en la teología de la liberación”. *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación* (Hugo Assmann, ed.). San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones: 46-47.
- Concejo Indígena de Gobierno*.
- DUSELL, Enrique (1975). *Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco (2007). *La comunidad rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*. México: El Colegio de México.
- EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (2000). “Acuerdos de San Andrés”. *Acuerdos de San Andrés*. (Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Huerta, eds.). México: Era.
- EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. “*Declaraciones de la selva Lacandona*”.
- FERRARO, Benedito (1991). “Cuestiones teológico-pastorales: ¿por qué una teología no sacrificial?” *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. (Hugo Assmann, ed.) San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones: 43-46.
- GALEANO, Eduardo. “*Viene el zapatismo de lo más lejos del tiempo y de lo más hondo de la tierra*”. *La jornada*. (7/08/1996).
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio (2002). *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*. México: Océano.
- GILLY, Adolfo (1997). *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*. Mexico: Era.
- HALLWARD, Peter (2001). *Absolutely postcolonial: writing between the singular and the specific*. Manchester, New York: Manchester University Press.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Aída (2001). *Histories and Stories from Chiapas. Border Identities in Southern Mexico*. Austin: The University of Texas Press.
- HINKELAMMERT, Franz (1991). “Distinguir claramente entre sacrificio y don de sí”. *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. (Hugo Assmann, ed.) San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones: 43.
- KRAUZE, Enrique (1996). *Tiempo contado*. México: Océano.
- MARÍN, Álvaro. “Reforma agraria salinista 1988-1994”. Sociedad Mexicana: Universidades y Cultura.
- MARTÍN PÉREZ, Fredy. “EZLN elige a ‘marichuy’ como candidata para 2018”. *El Universal* (28/05/2017).
- NUGENT, Daniel. “*Northern Intellectuals and the EZLN*”. *Monthly Review* 47:3 (1995).
- PAZ, Octavio (2002). “The Media Spectacle Comes to Mexico”. *The Zapatista reader*. (Tom Hayden, ed.) New York: Tudor’s Mouth Press-Nation Books.

- QUIJANO, Aníbal. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", *Nepantla: Views from South* 1:3 (2000), 533-580.
- REYES RAMOS, María Eugenia (1992). *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RODRÍGUEZ, Ileana (2009). *Liberalism at Its Limits. Crime and Terror in the Latin American Cultural Text*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press.
- ROVIRA, Guiomar (2009). *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*. México: Era.
- SUBCOMANDANTE MARCOS. "A: Enrique Krauze" (Febrero de 1993).
- SUBCOMANDANTE MARCOS (2008). *Corte de caja: entrevista al Subcomandante Marcos*. México: Alternó.
- LOTRINGER, Sylvere y Christian MARAZZI (2007). "The return to politics". *Autonomía. Postpolitical Politics*. (Sylvere Lotringer y Christian Marazzi, ed.) Los Angeles: Semiotext(e).
- TODOROV, Tzvetan (1999). *The Conquest of America. The Question of the Other*. Norman: The University of Oklahoma Press.
- "Vamos a luchar por la vida: Marichuy Patricio, candidata indígena del EZLN."
- WHITE, Roger. "Post Colonial Anarchism".