



La selva y la polis

Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo*

Atilio A. Boron

La excepcional trascendencia del zapatismo

La emergencia del zapatismo está destinada a dejar una profunda huella en las sociedades latinoamericanas. La práctica política contemporánea, tanto como la reflexión sobre las circunstancias sociales por las que atraviesa nuestra región, han sido decisivamente influidas por la fulminante aparición del movimiento armado chiapaneco. Como era dable esperar, las ciencias sociales no pudieron sustraerse a sus influjos -ni hubiera sido deseable que tal cosa ocurriera, en caso de haber sido posible. En consecuencia, a partir de 1994 un número creciente de trabajos, estudios e investigaciones en América Latina tanto como fuera de ella se han dedicado a examinar desde los más diversos ángulos el fenómeno del zapatismo. No pretendemos agregar un nuevo título a la voluminosa bibliografía ya existente sino proponer una reflexión preliminar en torno a algunos temas fundamentales de la teoría política del socialismo puestos en cuestión por el discurso y la práctica del zapatismo.

Tres son los rasgos que definen la singular trascendencia del zapatismo en la escena contemporánea. Por una parte, se trata del primer movimiento de masas que convoca a una resistencia global, armada y sin cuartel contra el neoliberalismo. En esta perspectiva sería difícil exagerar los alcances de su impacto, sentido con fuerza no sólo en México y América Latina sino también en Europa, Estados Unidos y en muchos otros países. La articulación de la rebelión de los indígenas y campesinos del estado más pobre de México con las modernas tecnologías de comunicación demostró poseer una fuerza expansiva inusitada. En pocas semanas, el EZLN y su figura más visible, el subcomandante Marcos, se convirtieron en iconos y referentes imprescindibles del creciente movimiento antimundialización que lentamente iba tomando cuerpo tanto en el Norte como en el Sur. El uso inteligente de las posibilidades abiertas por los más recientes desarrollos de la informática hizo que los avatares de la guerrilla zapatista -desde sus enfrentamientos con el ejército mexicano hasta sus comunicados y grandes encuentros internacionales en la selva Lacandona- se incorporaran a la experiencia cotidiana de millones de

personas en todo el mundo que de esa manera contemplaban cómo, en un apartado rincón de América, el neoliberalismo era resistido con las armas en la mano. A estas alturas de los acontecimientos resulta ocioso subrayar la importancia que muy pronto adquirió el movimiento chiapaneco como fuente de inspiración para el surgimiento de otras fuerzas contestatarias en todo el mundo.

En segundo lugar, el zapatismo produjo la mayor conmoción en la larga historia del estado surgido de la revolución mexicana de 1910. Una vez más, no sería exagerado afirmar que la insurgencia chiapaneca desempeñó un papel fundamental en precipitar la derrota electoral del PRI al plantear con inigualada crudeza y contundencia todas las lacras del sistema, y sobre todo al denunciar la vergonzosa deuda histórica que la revolución tenía con aquellos a quienes, supuestamente, había venido a redimir: los campesinos e indígenas de todo México. Y, tras de ellos, la incapacidad del partido gobernante para dar respuesta a las necesidades y expectativas de grandes sectores de las clases y capas populares, que especialmente luego del "giro neoliberal" experimentado a mediados de los ochenta y llevado al paroxismo durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, tuvieron que absorber todo el peso de la crisis sobre sus hombros. La insurgencia del EZLN ratificó por enésima vez la verdad contenida en un viejo axioma de la política latinoamericana: en estas latitudes nada se cambia si no es bajo la amenaza de una revolución. En el continente donde se registra la mayor desigualdad económica y social del planeta, en esta región de extremos, en ausencia de una impetuosa movilización popular que coloque a la sociedad a las puertas de una revolución, las políticas reformistas del gradualismo y la moderación sólo sirven para consolidar el *status quo*. El flemático reformismo que en Europa se tradujo en un lento pero sostenido progreso hacia una sociedad más igualitaria es entre nosotros dolorosa ratificación de la injusticia. La historia enseña que en América Latina, para hacer reformas, se requieren revoluciones (Boron, 1997: cap. 2 y 5; Boron, 2000b: cap. 6).

Tercero, el zapatismo ha tenido, en el plano de las ciencias sociales, un mérito enorme: el de haber reintroducido en la enrarecida atmósfera académica de los noventa -envuelta en los nada inocentes vapores embriagantes del posmodernismo, el "giro lingüístico", el posmarxismo, el individualismo metodológico y otras extravagancias por el estilo- la problemática de los sujetos y del conflicto social que en su extravío teórico había sido abandonada por los intelectuales poseídos por eso que Platón denominaba "el afán de novedad". Como bien observa John Holloway, el 1º de enero de 1994 los zapatistas "llegaron como gente prehistórica saliendo de sus cuevas, hablando de dignidad y humanidad" (Holloway, 2001a: p. 172). La súbita irrupción de campesinos, indígenas y otros "condenados de la tierra" que habían sido olvidados por el saber convencional -que tuvieron que cubrir sus rostros para que los poderosos se dignaran verlos- puso fin a estériles escolasticismos y precipitó la reconfiguración de la agenda de las ciencias sociales de la región.

Es por todo lo anterior que le asiste plenamente la razón a Pablo González Casanova cuando subraya, en su intervención en el diálogo de Cuernavaca, la

"contribución universal" hecha por el zapatismo, que según este autor transita por diversos carriles. Por una parte, porque en la selva Lacandona se está "pensando con una profundidad extraordinaria [...] en un proyecto de democracia universal, de democracia alternativa que [...] pone el acento en la estructuración de los poderes en las comunidades sociales sobre la base de un tipo de democracia plural, respetuosa de todas las religiones, de todas las ideologías". Pero además, nos recuerda este autor, el carácter civilizatorio del zapatismo se afianza en su singular sensibilidad para capturar la problemática moral de las revoluciones y de los movimientos sociales, a la vez que "descubre la importancia de un valor extraordinario que es la dignidad" (Arguedas, 1999: p. 34). En otro de sus escritos dedicados al tema, González Casanova hace justicia al zapatismo cuando lo define como

un movimiento posmoderno extraordinariamente original y creador. Esta tesis se confirma cuando por posmoderno se entiende un movimiento histórico que ocurre y aprovecha las experiencias de los proyectos anteriores socialdemócratas, nacionalista-revolucionarios y comunistas, para no cometer los errores que aquéllos cometieron [González Casanova, 2001a: p. 8].

Una vez planteada la excepcional singularidad y novedad del zapatismo -y la importancia extraordinaria que, para todo este continente, tiene la plena satisfacción de sus demandas- conviene interrogarse sobre las enseñanzas que los movimientos sociales contestatarios y las fuerzas progresistas de América Latina podrían extraer de algunas tesis políticas sustentadas por el EZLN y por algunos de sus voceros, ciertamente no siempre "oficiales" y no pocas veces autoproclamados. Para mantener la opción de izquierda viva en nuestro continente es preciso tener la audacia necesaria como para ejercitar un persistente revisionismo, tal como el de Marx y Engels cuando proponían una crítica implacable a todo lo existente, incluyendo su propia obra. O como el que caracterizara la actitud de algunas de las más grandes cabezas del movimiento socialista internacional, desde Lenin y Trotsky hasta Gramsci, pasando por Rosa Luxemburgo y Lukács. Por eso no podríamos estar más de acuerdo con Marcos cuando alertó sobre los peligros de "una izquierda obcecada en vivir del y en el pasado". Un socialismo vuelto hacia el pasado y empantanado en él mismo no sólo se vuelve en contra del legado fundamental del pensamiento marxista sino que se condena a sí mismo a la inoperancia e irrelevancia políticas. Pero este peligro no es el único. Otro, que infelizmente hemos conocido en algunas experiencias históricas, es el de postergar para las calendas griegas el debate sobre las cuestiones cruciales de la estrategia y la táctica de los movimientos insurgentes, evitando someter a discusión esa "guía para la acción" que es la teoría. Lo que sigue es, en consecuencia, una propuesta para reflexionar en torno a algunas de las tesis políticas centrales del zapatismo.

El zapatismo ha introducido una innovación radical en las concepciones teóricas de la izquierda, trayendo un soplo de frescura sobre dogmas acartonados o pragmáticos consignismos disfrazados de sesudas categorías analíticas. Por eso mismo es que nos parece pertinente examinar y discurrir en torno a algunos problemas emanados de la renovación teórica que se desprende de la guerrilla zapatista. Conviene aclarar, eso sí, que se trata de

tesis que no siempre fueron formuladas por la dirigencia zapatista; en muchos casos son elaboraciones efectuadas por intelectuales vinculados más o menos indirectamente al zapatismo, y que aparecen *prima facie* como consistentes con las orientaciones políticas del movimiento chiapaneco. Pero, además, hay una segunda razón para este ejercicio: tesis que guardan una cierta "afinidad de sentido" con las que se adjudican al zapatismo han aparecido, a veces en forma grotesca, en ciertos documentos de la llamada "centroizquierda" latinoamericana. Por supuesto hay un abismo que separa al zapatismo de planteamientos como los que se plasmaron en el así llamado Consenso de Buenos Aires, abismo tanto de naturaleza teórica y doctrinaria como práctica. Una averiguación sobre algunos de los interrogantes que suscitan las tesis del zapatismo puede, por tanto, colaborar para clarificar los términos de un debate en un ámbito que trasciende la especificidad del caso mexicano y, eventualmente, evitar la reiteración de los errores cometidos en anteriores experiencias revolucionarias.

Sociedad civil y democracia

En diversas alocuciones de Marcos y en muchos documentos del EZLN aparecen reiteradas referencias a la "humanidad" y la "sociedad civil", así como frases tales como "democracia de todos" y otras por el estilo. La Segunda Declaración de la Selva Lacandona (1994) es un conmovedor llamado a la sociedad civil "a que se organice en las formas que considere pertinentes para lograr el tránsito a la democracia en nuestro país" (Arguedas, 1999: p. 131). Afirmaciones similares jalonan el texto y reaparecen más acentuadamente en la Quinta Declaración de la Selva Lacandona (1998): "la sociedad civil nacional ha sido el factor fundamental para que las justas demandas de los zapatistas y de los indígenas de todo el país continúen por el camino de las movilizaciones pacíficas" (ibid., p. 179); "es esta la hora de la sociedad civil nacional y de las organizaciones políticas y sociales independientes" (ibid., p. 181); "queremos la democracia, la justicia y la libertad para todos" (ibid.).

Es cierto que, tal como lo observaba Palmiro Togliatti a propósito de la lucha antifascista, en ciertas ocasiones podía admitirse una cierta laxitud del lenguaje y utilizar la palabra "fascismo" para caracterizar a cualquier régimen despótico. Pero el dirigente italiano advertía acerca de los peligros que entrañaba el uso indiscriminado de una expresión exitosamente establecida como slogan denunciativo en la imprescindible tarea de caracterizar con precisión la naturaleza específica de la dictadura que se estaba combatiendo. Dado lo anterior, ¿qué decir de expresiones tan ambiguas como "humanidad" y "sociedad civil", caras al acervo doctrinario del zapatismo y a ciertas variedades del pensamiento político latinoamericano contemporáneo? Lo menos que uno podría asegurar es que el uso, y abuso, de tales categorías -no sólo en boca del zapatismo sino de buena parte del pensamiento crítico latinoamericano- puede inducir a serios equívocos y, por qué no, a catastróficas derrotas cuando insensiblemente se las convierte en categorías interpretativas de la realidad política para orientarse en las tinieblas de la coyuntura.

Veamos algunas de las perplejidades e interrogantes suscitadas por el uso que el zapatismo hace de categorías como "sociedad civil" y "democracia".

Primero, en relación a la "sociedad civil". Se trata de una categoría profusamente utilizada en el discurso político latinoamericano desde los años noventa y no sería una exageración afirmar que, en su significado actual, es una de las más confusas y enmarañadas de las ciencias sociales. No siempre fue así, sobre todo si pensamos en la economía política clásica, la filosofía hegeliana y la tradición marxista. En esta última, el concepto de "sociedad civil" tiene un significado bien claro; pero su resuelta adopción como consigna movilizadora en las luchas contra las autocracias de los antiguos países del así llamado "socialismo realmente existente" la rodeó de un aura de bondad que no hacía sino acentuarse en proporción directa a su creciente vaciamiento conceptual. A partir de la situación particular de los países del Este europeo y la Unión Soviética la "sociedad civil" pasó a ser concebida, en forma maniqueísta, como todo aquello que no era estado y que, supuestamente, era antitético y opuesto a él. En una posterior vuelta de tuerca, efectuada una vez producido el derrumbe de los socialismos autoritarios, la "sociedad civil" se convirtió en emblema y sinónimo de la esfera de la libertad, mientras que el estado quedó crucificado como la del despotismo y la coerción. Probablemente éste haya sido el sentido en que el zapatismo comenzó a utilizar la expresión desde su aparición pública, para señalar la profunda crisis orgánica que separaba a la sociedad mexicana de su sistema de representación política hegemónico por esa "dictadura perfecta" en que, al decir de Mario Vargas Llosa, se había convertido el estado priísta. Pero la consigna está erizada de peligros, como veremos a continuación.

La genealogía del concepto y su tortuosa historia comienza con el Iluminismo escocés -y muy especialmente con Adam Ferguson-, sigue luego con Hegel y Marx y culmina, en una brillante reconstrucción, en la reflexión gramsciana.^[1] Por el momento basta con tomar nota de la verdadera revolución copernicana desencadenada por Marx al plantear, a diferencia de sus predecesores, que "la anatomía de la 'sociedad civil' hay que buscarla en la economía política" (Marx, 1859: p. 76). Es esa anatomía la que nos exhibe las clases sociales y los fundamentos materiales sobre los cuales reposa el conjunto de la vida social, y si bien éstos, al decir de Marx, "pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales", no ocurre lo mismo con la multiplicidad de formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas mediante las cuales los hombres adquieren conciencia de su ser social. En su análisis, Meiksins Wood somete a crítica el "nuevo culto a la sociedad civil" subrayando cómo, a diferencia de lo planteado por la tradición marxista, la categoría deja de ser utilizada como un instrumento crítico de la sociedad capitalista para convertirse en una sutil apología de la misma. Es que, señala nuestra autora, si con Gramsci el concepto de "sociedad civil" se amplía hasta superar las connotaciones fuertemente económicas que tenía en la tradición clásica (y no sólo marxista) para dar cuenta de los elementos ideológicos, culturales y políticos inherentes a la hegemonía burguesa y plantear, desde allí, una estrategia de lucha contra el capitalismo, en las versiones contemporáneas la "sociedad civil" aparece precisamente como la expresión del agotamiento (o la

futilidad) de esa lucha. La "sociedad civil" aparece, en consecuencia, como una verdadera *congerie* de grupos y categorías sociales, instituciones, identidades y organizaciones (muy especialmente las ONG),^[2] ante la cual, y como si respondiera a un irresistible mecanismo reflejo, el progresista bienpensante de nuestro tiempo no demora un segundo en celebrar este magnífico florecimiento de las diversidades, "otredades" y diferencias que nos obsequia el capitalismo moderno. Sin embargo, esta ensordecedora exaltación de las diferencias y las identidades oculta en su cacofonía el hecho de que una de esas "diferencias", la que se deriva de la pertenencia a una clase social, lleva en su frente el signo del pecado. Contrariamente a las demás, su despliegue implica necesariamente dominación y explotación pues supone dominados más sometidos y explotados más indefensos. Va de suyo que la venturosa "fortuna" académica y política de la categoría de "sociedad civil" no ha sido para nada casual. En la sutileza de su reconstrucción actual no niega la existencia de las clases sociales, pero diluye por completo su relevancia y desdibuja el conflicto estructural que las opone, fundiéndolas en la miríada de sujetos que componen la "sociedad civil". Tal como señala Meiksins Wood, la categoría de "sociedad civil" cumple una función muy precisa en la batalla ideológica de nuestros días: obstaculizar la percepción de la sociedad de clases y la explotación que le es inherente, e invisibilizar al capitalismo que, de este modo, queda completamente "naturalizado" y, por eso mismo, al margen de toda crítica. Como dice Hayek, ¿qué sentido tiene hablar de la "maldad" o "injusticia" de un terremoto?

No fue casualidad entonces que, habida cuenta de la enorme popularidad adquirida por una expresión como "sociedad civil" -la cual, supuestamente, aludía a las nobles reservas morales, espirituales y políticas que en los países del Este contrastaban luminosamente con los siniestros perfiles de una omnímoda *nomenklatura*-, dicha expresión no pasara inadvertida para los intelectuales orgánicos de la gran burguesía financiera global quienes, ni lerdos ni perezosos, no tardaron en incorporarla a los discursos y análisis llevados a cabo en los "tanques de pensamiento" del capitalismo. Se produjo, de esa manera, la coincidencia entre los discursos de los agentes políticos y sociales que estaban protagonizando las "transiciones hacia la democracia" durante los últimos años del pasado siglo y los argumentos de los ideólogos del capital que, desde el Banco Mundial y otras usinas similares, promovían incansablemente una cruzada en contra del estado democrático, a quien tratan de "redimensionar" hasta convertirlo en un pigmeo insignificante y a merced de las fuerzas del mercado.

En este marco, cabe entonces que nos interroguemos acerca del papel de las clases sociales y su conflicto en la "humanidad" y la "sociedad civil". ¿Es razonable suponer que los zapatistas puedan adherir, aunque sea por omisión, a la tesis que anuncia que en el capitalismo globalizado han desaparecido las clases sociales y que, por lo tanto, su antagonismo se diluyó en el diáfano aire de la "sociedad civil"? ¿O que sean solidarios con una visión apologética del capitalismo como la que ofrece Manuel Castells en su concepto de "sociedad red"? No nos parece, dada la clara inspiración que la dirigencia zapatista encuentra en el materialismo histórico (aunque no sólo en él), pero el persistente empleo de una categoría tan ambigua como la que estamos

criticando no deja de despertar un fundado escozor. Creemos que el saludable rechazo del zapatismo a algunas de las tristemente célebres tesis del "marxismo oficial" de la Unión Soviética -que reducían la conflictividad de lo social solamente a la lucha de clases, ignorando todo lo demás- no debería hacerse al precio de adoptar una postura ecléctica ante la concepción definitivamente "premarxista" de los teóricos del "poscapitalismo" que niegan la existencia de las clases sociales y la explotación capitalista. Si algo ha podido comprobarse en los turbulentos finales del siglo XX, es que ciertas realidades tempranamente advertidas por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* fueron notablemente ratificadas con el devenir del proceso histórico, y la relevancia estratégica de las clases sociales en la sociedad capitalista, lejos de atenuarse, no hizo sino acrecentarse a lo largo del siglo (Boron, 2000b: cap. 1; Meiksins Wood, 1998). Siendo esto así, invocaciones genéricas a la "sociedad civil" y la humanidad podrían convertirse en obstáculos formidables a la hora de caracterizar adecuadamente las coyunturas en donde se despliega el antagonismo entre los movimientos sociales contestatarios y las "fuerzas del orden". ¿O es que los latifundistas de Chiapas y los paramilitares que utilizan la violencia para perpetuar la sujeción del indígena no forman parte de la "humanidad" y la "sociedad civil"? ¿No forman también parte de la "sociedad civil" los grupos paramilitares que perpetraron la masacre de Acteal? ¿Y qué decir de las grandes empresas que quieren desalojar a los campesinos de la selva Lacandona, representantes, al decir de Marx, de "la furia del interés privado"? No pareciera haber asidero alguno para suponer que los zapatistas creen que la "sociedad civil" pueda ser concebida como una entidad que supera la escisión capitalista entre explotadores y explotados, pero es preciso reconocer que la laxitud con la que emplean ciertas expresiones propicia la confusión y podría llegar a tener consecuencias sumamente negativas para el futuro del zapatismo y, por añadidura, para las fuerzas de izquierda de nuestros países.

En segundo lugar, y en relación a la democracia, cabría preguntarse hasta qué punto no se introducen en el discurso zapatista ciertos elementos de una concepción del estado y la democracia propios del liberalismo político. En efecto, por momentos no parece haber una clara conciencia de que la democracia es una forma estatal, y que en el capitalismo -más aún: mientras exista la sociedad de clases- incluso la más evolucionada de las democracias no será otra cosa que la cristalización de un pacto por el cual las clases subalternas abdican de su derecho a la revolución y negocian (en mejores o peores condiciones según la históricamente variable correlación de fuerzas) las condiciones de su propia explotación. La teoría marxista de la política asegura por eso que la democracia también es su opuesto, es decir, una dictadura clasista.^[3] La metodología y los aparatos institucionales y legales mediante los cuales se realiza la imposición de la minoría propietaria de los medios de producción sobre una mayoría de desposeídos pueden respetar, hasta cierto punto, algunos derechos y garantías constitucionales (lo cual no es un dato menor ni una mera "formalidad"), pero esto no altera de ninguna manera la naturaleza despótica de un orden político en el cual las minorías prevalecen sistemáticamente sobre las mayorías. Y como nos lo recuerda Aristóteles, dado que los pobres son siempre más, no se trata de una simple cuestión aritmética

sino de una cuestión social, o de cómo una clase dominante prevalece sobre el conjunto apelando a métodos democráticos (Boron, 1997: cap. 7; Boron, 2000b: cap. 2 y 4). En la tradición liberal, por el contrario, la democracia se vacía de contenidos igualitarios y emancipadores y se repliega sobre la abstracción fetichizada del puro procedimiento administrativo. Es por ello que, en una verdadera apoteosis de la sinrazón, Joseph Schumpeter escribió a mediados del siglo pasado que la democracia es un método para la toma de decisiones mediante el cual una comunidad puede decidir "democráticamente" si habrá de perseguirse a los cristianos, enviar las brujas a la hoguera o exterminar a los judíos (Schumpeter, 1942: p. 242). Al ser un simple procedimiento o método, la democracia es indiferente ante los contenidos de las decisiones o los valores que las orientan. Tal es el deplorable legado del refundador del liberalismo político contemporáneo, que tan duradera influencia ejerciera sobre el saber convencional de las ciencias sociales y, muy especialmente, de la ciencia política.

En resumen, el estado es antes que nada un "pacto de dominación clasista", y esto es tan cierto en los capitalismo periféricos regularmente azotados por brutales dictaduras como en los desarrollados, en donde al decir de V. I. Lenin la democracia burguesa es la "fórmula más conveniente" para imponer el predominio de una clase, o alianza de clases, sobre las demás. Por lo tanto, cualquier proyecto que se proponga la construcción de una "democracia universal" -¿una en donde opresores y oprimidos convivan pacíficamente?- no parecería ser una guía suficientemente segura para orientar la acción de los agentes sociales del cambio y la transformación estructural de América Latina. La "democracia de todos" del zapatismo constituye un noble ideal por el cual vale la pena luchar pero cuya puesta en marcha supone, previamente, nada menos que la superación de la sociedad de clases. Sin satisfacer esta condición la consigna se vacía por completo de sentido, convirtiéndose en una fórmula tan hueca como la democracia con base en el sufragio universal propia de los estados capitalistas. Esto, a su vez, nos remite al problema del tránsito de una formación social capitalista a otra que, para evitar discusiones prematuras, nos limitaremos a denominarla como "poscapitalista", lo cual nos coloca de bruces frente al problema del poder y el estado.

La cuestión del poder y la "ilusión estatal"

Según Holloway, "el núcleo de lo nuevo del zapatismo es el proyecto de cambiar el mundo sin tomar el poder" (Holloway, 2001a: p. 174). En términos más amplios, los zapatistas dicen que "no es necesario conquistar el mundo. Basta con que lo hagamos de nuevo". Para Holloway el zapatismo permite a la izquierda superar la "ilusión estatal", rémora doctrinaria expresiva de una concepción estadocéntrica de la revolución en la cual ésta era asimilada "a la conquista del poder estatal y la transformación de la sociedad a través del estado" (ibid.). Según nuestro autor, el clásico debate marxista que contraponía reforma y revolución ocultaba, pese a las aparentes diferencias, un acuerdo fundamental en torno al carácter estadocéntrico del proceso revolucionario. De ahí que "la gran aportación de los zapatistas haya sido romper el vínculo entre revolución y control del estado" (ibid.).

No sabemos si la formulación de Holloway representa la concepción a la cual adhiere la dirigencia del EZLN.^[4] Se trata de temas muy polémicos y es muy probable que en las filas de los insurgentes coexistan distintas corrientes de pensamiento en relación a los mismos. Pero, en todo caso, se trata de un argumento desarrollado por un intelectual de primera línea y una de las cabezas más lúcidas de la nueva izquierda. Por si lo anterior no fuera suficiente, su argumentación no sólo tiene un innegable mérito propio -toda vez que los problemas a los que se refiere son de gran trascendencia teórica y práctica- sino que, además, tiene el valor de ilustrar un rango de preocupaciones comunes a buena parte del pensamiento alternativo y progresista de comienzos del siglo XXI. Prueba de ello nos la ofreció Boaventura de Sousa Santos cuando escribió, inspirado por la entrada de los comandantes zapatistas al Zócalo de la ciudad de México, que "si son muchas las formas del poder, de nada vale conquistar el poder del estado si la sociedad no fue transformada" (De Sousa Santos, 2001: p. 1). Ya en un trabajo anterior el propio Holloway se había dedicado extensamente al tema (Holloway, 1997): "La revuelta de la dignidad", decía en esa ocasión, "no puede aspirar a tomar el poder estatal" dado que "el rechazo al poder estatal es simplemente una extensión de la idea de la dignidad". Y remataba su argumento de la siguiente manera:

El estado, cualquier estado, está tan integrado en la red global de relaciones sociales capitalistas que, cualquiera que sea la composición del gobierno, está obligado a promover la reproducción de dichas relaciones [...] Asumir el poder estatal ("democráticamente" o no) implicaría inevitablemente abandonar la dignidad. La revuelta de la dignidad sólo puede aspirar a abolir el estado, o, más inmediatamente, a desarrollar formas alternativas de organización social y a fortalecer el (anti)poder antiestatal. [...] El problema de la política revolucionaria, entonces, no es tomar el poder sino desarrollar formas de articulación política que obligarían a los que detentan los cargos estatales a obedecer al pueblo (de tal forma que, una vez que tal organización esté bien desarrollada, la separación entre estado y sociedad quedaría superada y el estado efectivamente abolido) [ibid., p. 24].

Toda esta trama argumentativa es muy rica y remite a venerables discusiones que animaron al movimiento socialista internacional desde mediados del siglo XIX. Obviamente que no es éste el momento de pasar revista a las mismas. Bástenos por ahora con examinar varias objeciones que podrían oponerse al planteamiento precedente. En primer lugar, nos parece que habría que llamar la atención ante un rasgo soslayado en el planteamiento de Holloway y que es de fundamental importancia, a saber: que es el propio capitalismo el que ha ido adoptando cada vez más un patrón estadocéntrico de organización, y que si en el pensamiento marxista clásico se advierte con nitidez la presencia de un cierto estadocentrismo -más o menos marcado según los casos-, ello obedece a dos causas. Por un lado, al hecho de que el marxismo como teoría reproduce en el plano del pensamiento los acontecimientos, procesos y estructuras que existen en la realidad. Sería muy grave que la evidente "estatificación" del capitalismo pasara inadvertida por los teóricos marxistas, y que éstos siguieran pensando que la gravitación del estado en el mundo contemporáneo es la misma que tenía cuando Marx visitaba a diario la biblioteca del Museo Británico y todos los *civil servants* de la reina Victoria eran muchos menos que los trabajadores que hoy emplea Pemex. Por el otro, porque como teoría el

marxismo no puede quedar inmune ante la influencia que sobre las fuerzas contestatarias ejerce la forma predominante de organización de sus opresores. Esto fue percibido con singular claridad no sólo por teóricos y protagonistas tan destacados como Lenin y Gramsci, sino también por estudiosos ajenos al marxismo como el sociólogo alemán Georg Simmel. Si una estructura como la capitalista acentúa cada vez más el papel del estado en la perpetuación de sus condiciones de dominación, no parece demasiado razonable que sus adversarios hagan caso omiso de este rasgo para concentrar sus esfuerzos - tanto en el plano teórico como en el de la lucha práctica- en otras direcciones.

En efecto, ¿cómo ignorar el papel crecientemente importante que el estado ha adquirido en la acumulación capitalista, y cuyo ritmo de acelerada gravitación se acentuó a partir de la gran depresión de 1929, dando lugar a una inocultable "estatificación" del proceso de acumulación? (Boron, 1997: cap. 3 y 4). Este fenómeno puso de relieve un rasgo esencial del estado capitalista: su papel como organizador de la dominación de los capitalistas y, simultáneamente, como desorganizador de las clases subordinadas. Y si bien en los países de la periferia el estado se ha debilitado en gran medida, quedando a merced de las oligarquías que controlan los "mercados", aun en estos casos ha seguido cumpliendo fielmente la doble tarea señalada más arriba. Una fuerza insurgente y anticapitalista no puede darse el lujo de ignorar, o subestimar, un aspecto tan esencial como éste. El capitalismo contemporáneo promueve una cruzada teórica en contra del estado, mientras en el plano práctico no cesa de fortalecerlo y asignarle nuevas tareas y funciones. En realidad, la "ilusión estatal" parecería más bien anidar en aquellas concepciones que, pese a las evidencias en contrario, no alcanzan a distinguir la retórica antiestatista de la práctica estatizante del capitalismo "realmente existente", ni a percibir el carácter cada vez más estratégico que el estado ha asumido para garantizar la continuidad de la dominación capitalista.

Las limitaciones de este diagnóstico se tornan aún más clamorosas cuando Holloway incorpora una tesis muy cara al pensamiento neoliberal y al posmodernismo en general, que asegura "que los estados no son los centros de poder que asumían las teorías estadocéntricas de Luxemburgo y Bernstein" (ibid., p. 174). Este razonamiento culmina proclamando la supuesta desaparición del capital nacional y su remplazo por un capital global carente de una base estatal-nacional, operando a partir del sustento que le ofrece la mundialización de las operaciones económicas. En una línea que corre paralela a la de Holloway, encontramos la rica y sugerente formulación de De Sousa Santos cuando plantea la tesis de la transformación del estado nación en un "novísimo movimiento social" (De Sousa Santos, 1999: p. 38). Según este autor, se ha producido un proceso de "descentramiento" del estado a causa del declive de sus capacidades regulatorias, lo cual sentencia a la obsolescencia a las teorías de inspiración liberal tanto como a las que se reclaman en el marxismo. A consecuencia de lo anterior,

la despolitización del estado y la desestatización de la regulación social [...] indican que bajo la denominación "estado" está emergiendo una nueva forma de organización política más amplia que el estado: un conjunto híbrido de

flujos, organizaciones y redes en las que se combinan y solapan elementos estatales y no estatales, nacionales y globales. El estado es el articulador de este conjunto [ibid., p. 39].

El tema de la transformación epocal del estado es muy complejo y excede los objetivos de estas notas. Pero quisiéramos reafirmar nuestro desacuerdo frente a las tesis planteadas arriba y cuyo común denominador estaría dado por un diagnóstico, a nuestro juicio insatisfactorio, que a partir del reconocimiento de los cambios operados en la anatomía y el funcionamiento de los aparatos estatales concluye postulando su dilución. Hemos criticado estos planteamientos en otros lugares, razón por la cual no habremos de reiterar esos argumentos en esta ocasión (Boron, 1997: cap. 3, 4 y 8; Boron, 2000b: cap. 3 y 4). La evidencia disponible demuestra que las transformaciones sufridas por el estado burgués lejos de debilitarlo lo que hicieron fue cambiar las modalidades y los instrumentos de su intervención en el proceso de reproducción capitalista, redefiniendo más que nunca su perfil clasista y opresor en relación a las clases subalternas y perfeccionando la funcionalidad de sus comportamientos para las clases dominantes. El propio De Sousa Santos habla, en un pasaje de su obra, de un estado fascista y "hobbesiano" para los pobres y de otro democrático para los ricos (De Sousa Santos, 1999: p. 22).

Ahora bien, si se profundiza en un aspecto mucho más específico como la naturaleza del vínculo estado/clases dominantes, las tesis que afirman el desdibujamiento estatal tropiezan con irrefutables evidencias aportadas por una pléyade de autores que demuestran lo equívoco de esta interpretación y los graves perjuicios que puede ocasionar a las fuerzas insurgentes que adhieran a esta perspectiva. La creencia de que los principales actores de la escena económica global, las "megacorporaciones", se han independizado por completo de cualquier "base nacional" no es nada más que una leyenda neoliberal desmentida inapelablemente por los datos concernientes al mundo empresarial de nuestros días. ¿Cómo reconciliar el carácter supuestamente "posnacional" de las grandes corporaciones "globales" con el hecho de que menos de 2 por ciento de los miembros de los directorios de las megacorporaciones americanas y europeas son extranjeros, y que más de 85 por ciento de todos sus desarrollos tecnológicos se originan dentro de sus fronteras "nacionales"? A pesar del alcance global de sus operaciones, cosa que no está en discusión, la Boeing o la Exxon son firmas estadounidenses, como la Volkswagen y la Siemens son alemanas y la Toyota y la Sony son japonesas. Cuando algún gobierno amenaza sus intereses, o cuando algún competidor "desleal" pone en cuestión su dominio del mercado, no son el secretario general de la ONU o el Consejo de Seguridad quienes toman cartas en el asunto, sino los embajadores de Estados Unidos, Alemania o Japón que tratarán de corregir el rumbo y proteger a "sus" empresas. La experiencia recogida en este sentido en la Argentina de los noventa es abrumadora. El mismo subcomandante Marcos nos dice que las doscientas grandes transnacionales responsables de casi un tercio del PIB mundial "pertenecen" a diez países: Japón, Estados Unidos, Alemania, Francia, Reino Unido, Suiza, Corea del Sur, Italia y los Países Bajos (Marcos, 1997: p. 124). Noam

Chomsky, por otra parte, remite a una encuesta efectuada por la revista *Fortune* en donde las cien principales firmas transnacionales del mundo, sin excepción, declararon haberse beneficiado de una manera u otra con las intervenciones que realizaron en su favor los gobiernos de "sus países", y 20 por ciento de ellas reconocieron haber sido rescatadas de la bancarrota gracias a subsidios y préstamos de diverso tipo concedidos por "sus gobernantes" (Boron, 1999: p. 233). En la misma línea de razonamiento, Ellen Meiksins Wood escribió hace poco que "detrás de cada corporación transnacional hay una base nacional que depende de su estado local para sustentar su viabilidad, y de otros estados para darle acceso a otros mercados y otras fuerzas de trabajo". La conclusión de su análisis es que "el punto central de la globalización consiste en que la competencia no es tan sólo -ni siquiera mayormente- entre firmas individuales, sino entre economías nacionales. Y en consecuencia el estado-nación ha adquirido nuevas funciones como un instrumento de la competencia" (Meiksins Wood, 2000: p. 116). Es por eso que los estados nacionales siguen siendo actores de primer orden del capitalismo contemporáneo. Es más, la mundialización está bien lejos de ser un resultado "natural" o espontáneo del sistema sino que es, como se ha demostrado hasta el cansancio, la consecuencia premeditadamente buscada de las políticas estatales de los capitalismos metropolitanos. Sería imprudente desconocer un hecho tan crucial como éste.

Pero hay otros problemas que emanan de la tesis de la "ilusión estatal", los cuales se arraigan en una lectura un tanto apresurada de las experiencias revolucionarias del siglo XX. Si la acusación de "estadocentrismo" es justa para caracterizar al marxismo soviético en la fase termidoriana de la revolución rusa, signada por la consolidación de Stalin en el poder, cuando se la dirige a las teorizaciones de Lenin sobre el significado y los obstáculos del avance revolucionario en Rusia, los errores pueden ser de gravísimas proporciones. Lenin advirtió bien desde el principio la importancia de distinguir entre: a) la "toma del poder", un acto eminentemente político por el cual las clases explotadas se apoderaban del estado, y b) la concreción de la revolución concebida como una empresa fundamentalmente civilizatoria. Comparando la revolución en Oriente y Occidente decía, en un pasaje luminoso de su obra, que "la revolución socialista en los países avanzados no puede comenzar tan fácilmente como en Rusia, país de Nicolás y Rasputín [...] En un país de esta naturaleza, comenzar la revolución era tan fácil como levantar una pluma". Y continuaba afirmando que es "evidente que en Europa es inconmensurablemente más difícil comenzar la revolución, mientras que en Rusia es inconmensurablemente más fácil comenzarla, pero será más difícil continuarla" (Lenin, 1918: pp. 609-14). Fue precisamente a partir de estas lecciones que brindaba la historia comparativa de las luchas obreras y socialistas en los albores del siglo XX que Lenin insistió en la necesidad de distinguir entre los "comienzos de la revolución" y el desarrollo del proceso revolucionario. Si en el primer caso la conquista del poder político y la conversión del proletariado en una clase dominante era condición indispensable -mas no suficiente- para el estallido del proceso revolucionario, su efectivo avance exigía una serie de políticas e iniciativas que trascendían largamente lo primero.

En relación a este tema, no podemos soslayar la trascendencia de las contribuciones teóricas de Antonio Gramsci, quien señaló en múltiples escritos que la creación de un nuevo bloque histórico que desplazara a la burguesía en el poder suponía una doble capacidad de las fuerzas contrahegemónicas: éstas debían ser dirigentes y dominantes a la vez. Es más, en realidad las fuerzas insurgentes debían primero ser dirigentes, es decir, capaces de ejercer una "dirección intelectual y moral" sobre grandes sectores de la sociedad -esto es, establecer su hegemonía-, antes de que pudieran plantearse con alguna posibilidad de éxito la conquista del poder político y la instauración de su dominio. Pero dirección intelectual y moral y dominación política eran dos caras inseparables de una misma y única moneda revolucionaria: sin la primera la insurgencia social naufraga en el aparatismo; sin vocación de poder la lucha política deviene en etérea polémica cultural. Nos parece que en ciertas expresiones del zapatismo la segunda parte del programa gramsciano -precisamente, la relacionada con el poder y la dominación- se diluye introduciendo una escisión entre dirección y dominio que compromete seriamente la viabilidad del proyecto revolucionario. No se construye un mundo nuevo, como quiere el zapatismo, si no se modifican radicalmente las correlaciones de fuerzas y se derrota a poderosísimos enemigos. Y el estado es precisamente el lugar donde se condensan las correlaciones de fuerzas. No es el único lugar pero sí es, de lejos, el principal. Es el único desde el cual, por ejemplo, los vencedores pueden transformar sus intereses en leyes y construir un marco normativo e institucional que garantice la estabilidad de sus conquistas. Un "triumfo" en el plano de la sociedad civil es importantísimo pero carece de efectos imperativos: ¿o alguien duda de la arrasadora victoria que los zapatistas cosecharon con la Marcha de la Dignidad? Sin embargo, poco después el congreso produciría una vergonzosa legislación que retrotrajo la crisis chiapaneca a sus peores momentos, con total prescindencia del "clima de opinión" prevaleciente en la sociedad mexicana. Conclusión: por más que algunos teóricos hablen de la "desestatización" o el "descentramiento" del estado, éste seguirá siendo por bastante tiempo un componente fundamental de nuestras sociedades. Y más nos vale contar con diagnósticos precisos acerca de su estructura y funcionamiento, y con estrategias adecuadas para enfrentarlo.^[5]

De lo anterior se desprende que no más aceptable puede resultar la tesis de la "ilusión del poder", que engloba a la anterior y que predica la necesidad de abandonar la conquista del poder político. "No es un proyecto de hacernos poderosos", dice Holloway, "sino de disolver las relaciones de poder" (Holloway, 2001a: p. 174). Concedamos por hipótesis que Holloway está en lo cierto, pero admitamos también la legitimidad de las siguientes preguntas: ¿cómo disolver esas cristalizadas relaciones de poder que, por ejemplo en Chiapas, han condenado a los pueblos originarios a más de quinientos años de opresión y explotación? ¿Es razonable suponer que los beneficiarios de un sistema insanablemente inhumano e injusto -los latifundistas, los paramilitares, los caciques locales, etcétera- aceptarán hidalgamente su derrota en el plano de la sociedad civil y la disolución de sus estructuras de poder sin oponer una encarnizada resistencia? ¿Cómo se construyen esas "formas alternativas" de organización social y "el antipoder antiestatal" del que

nos hablaba Holloway más arriba? ¿Será posible que la revolución requerida para fundar esas formas alternativas "avance preguntando"? ¿Basta sólo con preguntar, con imaginar, con soñar? Si es así, y reconociendo la extraordinaria creatividad del zapatismo en estos terrenos, ¿cómo es que la revolución ya no se ha consumado? ¿Cómo hacer para obligar a los detentadores del poder para que de ahora en más "manden obedeciendo"? ¿Se resuelven estos candentes problemas prácticos recurriendo a ingeniosos juegos de palabras? ¿No son esas "formas alternativas" de organización social, de poder y de estado si no otros nombres para referirse a una revolución social que destruye el orden capitalista e instauro otro nuevo? ¿No estará acaso esta revolución también ella oculta, como los rostros de los zapatistas, detrás de un discurso bellamente poético? ¿No son estos los problemas con que se han topado todas las experiencias revolucionarias desde la Comuna de París hasta nuestros días? Holloway argumenta, en una inevitablemente breve crítica a una primera versión de este trabajo, que las fuerzas transformadoras no pueden "adoptar primero métodos capitalistas (luchar por el poder) para luego ir en el sentido contrario (disolver el poder)".^[61] Me parece que la lucha por el poder, sobre todo si la situamos en el terreno más prosaico de la política y no en el de las abstracciones filosóficas, no puede ser concebida como un "método capitalista" a partir de la afirmación de que "la existencia de lo político es un momento constitutivo de la relación del capital". ¿Qué significa esto? ¿Que no hubo política antes del nacimiento del capital? ¿O que la política como proyección de una voluntad nacional-popular en el sentido gramsciano, o como "poder constituyente" (Toni Negri) no es sino un epifenómeno del capital, incapaz por ello de oponerse al mismo y derrocarlo? ¿No corremos acaso el riesgo de culminar este razonamiento afirmando que todo lo existente no es sino un reflejo de la potencia omnímoda del capital? En tal caso, ¿no llegaríamos por esta vía a una especie de "fukuyamanismo de izquierda", sólo que en vez de celebrar el triunfo definitivo del capital se entonan marchas fúnebres a las fuerzas contestatarias encerradas para siempre en la supremacía de aquél?

En fin, las interrogantes serían interminables y rinden tributo a la originalidad del zapatismo como movimiento social y también a la riqueza de los planteamientos de quienes se han dado a la noble tarea de elaborar intelectualmente sus legados. Digamos, para concluir con esta parte, que a los insurgentes chiapanecos les asiste toda la razón cuando previenen en contra de la ilusión de que basta con la toma del poder para producir los formidables cambios que tiene en su agenda una revolución que no se nombra pero que se presiente. El rotundo fracaso del sandinismo en Nicaragua -conquista del poder no seguida de una transformación revolucionaria y malograda por la degeneración burocrática del proceso- fue tan aleccionador que desoír la advertencia de los zapatistas sería un imperdonable error. Pero no se combate al reduccionismo aparatístico o vanguardista de quienes agotan el proyecto revolucionario en la sola conquista del poder con un error simétrico, pero de sentido contrario, y consistente en pretender que la cuestión del poder se resuelve en el plano del discurso.

¿Rebeldes o revolucionarios?, o el discreto encanto de la "antipolítica"

En su entrevista con Scherer García publicada en la revista *Proceso*, Marcos se define -y define al zapatismo- de la siguiente manera: "Nosotros nos ubicamos más como un rebelde que quiere cambios sociales. Es decir, la definición como el revolucionario clásico no nos queda". Y prosigue diciendo que "el revolucionario tiende a convertirse en un político y el rebelde social no deja de ser un rebelde social. En el momento en que Marcos o el zapatismo se conviertan en un proyecto revolucionario, es decir, en algo que devenga en un actor político dentro de la clase política, el zapatismo va a fracasar como propuesta alternativa" (Scherer García, 2001: p. 14).

Afirmación por cierto intrigante. Porque, ¿cómo tratar de construir un nuevo mundo sin que esta empresa se transforme, objetivamente y con independencia de la voluntad de sus protagonistas, en un proyecto revolucionario? A pesar de lo que afirma el catecismo de la ultraizquierda, las revoluciones mal pueden ser explicadas por la conciencia de sus protagonistas o los propósitos explícitos de sus líderes. La dialéctica de la historia -o la hegeliana "astucia de la razón", o la "fortuna" de Maquiavelo- hace que las más de las veces ellas sean el resultado imprevisto (y algunas, francamente no deseado) de la forma en que se resolvieron ciertos conflictos en una coyuntura política determinada. ¿Sabían los desarrapados parisinos que tomaron la Bastilla por asalto que estaban cumpliendo el primer acto de una revolución destinada a sepultar nada menos que al *ancien régime*? Y los campesinos y obreros que iniciaron la larga marcha con Mao, ¿sabían que en un punto del camino los aguardaba el socialismo? El Movimiento 26 de Julio se propuso derrocar a Fulgencio Batista, ¿pero quería también construir una sociedad socialista? ¿Y qué decir de los obreros, campesinos y soldados que tomaron el Palacio de Invierno de los zares en San Petersburgo, en febrero de 1917?

Por ello, ¿cómo evitar que las demandas del zapatismo -tierra, trabajo, vivienda, libertad, democracia, autonomía comunitaria, etcétera- sean descifradas por el poder como una violenta convocatoria a la revolución, como un llamamiento sedicioso que debe ser reprimido "con todo el rigor de la ley"? ¿Cómo olvidar la relación dialéctica existente entre rebelión, reforma y revolución, que hace que un trivial incidente pueda, bajo ciertas circunstancias, ser el disparador que ponga en marcha un proceso revolucionario? Recordemos, por otra parte, que para las clases dominantes no hay "demandas razonables" procedentes desde abajo, y mucho menos en Chiapas. Así como la extorsión de las grandes empresas y sus amenazas de "golpe de mercado" son embellecidas por la ideología dominante como un sensato llamado de las fuerzas del mercado para que los gobiernos se reconcilien con la realidad, las más elementales peticiones de los oprimidos son automáticamente condenadas como insensatas, irracionales e irresponsables, y por eso mismo merecedoras de castigos ejemplarizadores.

La argumentación de Marcos tiene un propósito impecable: evitar una reiterada distorsión de los procesos revolucionarios. Pero se equivoca cuando dice que "[...] un revolucionario se plantea fundamentalmente transformar las

cosas desde arriba, no desde abajo, al revés del rebelde social. El revolucionario se plantea: vamos a hacer un movimiento, tomo el poder y desde arriba transformo las cosas [...] El rebelde social organiza a las masas y desde abajo va transformando sin tener que plantearse la cuestión de la toma del poder" (ibid., p. 15). Sin embargo, la desviación burocrática de la revolución -flagrante como nunca en el caso soviético- expresa precisamente la capitulación de su dirigencia y el agotamiento del impulso revolucionario. En otras palabras: quien se plantea transformar las cosas desde arriba confiesa que la revolución ya se ha frustrado. Entonces, ¿por qué tomar como paradigma de "la revolución" lo que es a todas luces su fracaso? Una revolución motorizada "desde arriba" es cualquier cosa menos una revolución socialista o anticapitalista. Más bien se emparenta con aquello que Gramsci denominaba "revolución pasiva" o, lo que es lo mismo, una contrarrevolución. Pero además, ¿cómo hace un rebelde social para organizar a las masas e ir transformando la realidad desde abajo sin suscitar la violenta réplica de los de arriba? ¿O es que en un proyecto histórico de creación de una nueva sociedad se puede prescindir de un dispositivo estratégico tan importante como el estado? Y si así fuera, ¿por qué es que el EZLN está aún esperando la sanción de una legislación que le otorgue plena autonomía a las comunidades indígenas, siendo que la estrategia de transformación "desde abajo" de los zapatistas cuenta con un impresionante grado de legitimidad? ¿No es este un reconocimiento práctico de que pese a la retórica antiestatista el estado-nación sigue siendo un componente crucial de los capitalismos contemporáneos? Plantearse la toma del poder puede resultar un asunto complicado y desagradable, pero evitar la discusión del tema no hace avanzar un centímetro la marcha de la historia. Todo lo contrario: lo más probable es que la retrase aún más.

Por otra parte, no deja de llamar la atención una cierta idealización de los "rebeldes sociales". La historia latinoamericana está repleta de líderes sociales que pese a su inmensa y bien ganada legitimidad de origen fueron presa de los sutiles mecanismos de cooptación, asimilación e integración en los cuales es pródiga la sociedad burguesa. Tal presunción refleja la existencia de una especie de verdad axiomática que declara la supuesta incorruptibilidad de los líderes sociales al paso que proclama la inevitable corruptibilidad de los políticos, y como tal dicho axioma es indefendible. La historia de la revolución mexicana y del estado priísta demuestra la enorme capacidad del *establishment* para reclutar para sus filas a algunos de los más brillantes luchadores sociales provenientes de las clases y capas subalternas. Tal como se dice en México, antes de ser "charro" es preciso ser líder social y contar con la representatividad de la base. La "antipolítica" del zapatismo es peligrosa: primero, porque se trata de un grave error, sobre todo para un movimiento empeñado nada menos que en construir un mundo nuevo; segundo, por su proximidad semántica con la prédica neoliberal que fulmina a la política como un "ruido" o una "externalidad negativa" e irracional que altera el sereno funcionamiento de los mercados. En este sentido, flota en el argumento de los zapatistas una cierta satanización de la política y lo estatal que refleja tanto el profundo desencanto de la sociedad mexicana ante la descomposición de la

vida pública luego de décadas de predominio priísta como el *zeitgeist* de nuestra época dominada por el sentido común construido por el neoliberalismo.

Chiapas y la Comuna de París

El EZLN se ha convertido, desde su aparición, en uno de los más nobles emblemas de las resistencias al neoliberalismo, la dictadura de los mercados y toda forma de opresión. Por eso hacemos nuestras las palabras de Pablo González Casanova cuando lo define como el movimiento "más importante de nuestro tiempo en el orden teórico, práctico, retórico, pedagógico y de prácticas de la resistencia y la lucha" (González Casanova, 2001b). Su efectividad como impulso transformador que pone en cuestión el estado de cosas existente ha sido impresionante. Las luchas que hoy vemos prosperar por doquier, de Seattle a Génova pasando por Porto Alegre y Gotenburgo, tuvieron su primer grito en Chiapas. Precisamente por ello es necesario evitar que, tal como ha ocurrido en otras oportunidades, un movimiento emblemático que resume en sí mismo las universales aspiraciones de la humanidad sea sacralizado, sus dirigentes convertidos en profetas y sus palabras transformadas en dogmas inapelables e indiscutibles. El heroísmo, la abnegación y los sufrimientos de las comunidades indígenas y campesinas zapatistas, así como la entrega que hacen sus dirigentes en pos de un proyecto de redención universal, no deberían traducirse en una actitud de religiosa aceptación de todo lo proveniente del EZLN. Esto nos parece importante porque la historia de las luchas sociales y del socialismo en América Latina ha dado muestras más que contundentes de nuestra irresistible tendencia a "ser más papistas que el Papa", y a endiosar dirigentes y convertir sus pronunciamientos en revelaciones divinas. Esto ocurrió con la revolución cubana y sucedió también, aunque en menor medida, con el sandinismo. Retomando una vieja frase del joven Marx, es imprescindible que las armas de la crítica no sean acalladas por la crítica de las armas, y que seamos conscientes de que la mejor manera que tenemos muchos de nosotros de contribuir al éxito de la lucha emancipadora del zapatismo es mediante el ejercicio de la crítica. Una crítica que, como ésta, contiene más preguntas que aseveraciones y que pretende cuestionar con dureza pero fraternalmente algunos planteamientos polémicos que deben ser discutidos con franqueza y seriedad.

Hay un indudable paralelo, con sus semejanzas y diferencias, entre las experiencias de autogobierno de las comunidades indígenas zapatistas en Chiapas y la Comuna de París. Lo principal es que en ambos casos se está en presencia de un acontecimiento excepcional de autonomía y autogobierno de las clases y grupos explotados y oprimidos, lo cual los dota de una merecida relevancia histórico-universal. Claro está que cada uno de ellos exhibe rasgos que contrastan fuertemente con el otro: el zapatismo se desenvuelve en el marco de un capitalismo periférico y dependiente y en una región muy especial del mismo como es el Sureste mexicano; la Comuna, por el contrario, tuvo como escenario nada menos que París, una ciudad situada en el corazón de Europa y en el centro mismo del capitalismo metropolitano. Hay también otras diferencias, relativas a la etapa histórica por la que atravesaba el capitalismo

como sistema internacional (de "libre concurrencia" al promediar la segunda mitad del siglo XIX *versus* la etapa imperialista que caracteriza al mundo actual); a la composición social de los insurgentes (campesinos e indígenas en un caso, obreros y algunos sectores de la pequeña burguesía en el otro), y *last but not least*, los largos años de supervivencia del zapatismo que contrastan con la fugacidad de la tentativa liderada por los obreros parisinos. Podríamos seguir enunciando otras diferencias pero no tiene mucho sentido en la medida en que lo que pretendemos ahora es concluir nuestra argumentación con una reflexión sobre las enseñanzas que pueden extraerse de ambas experiencias.

Como se recordará, la Comuna de París marcó con rasgos indelebles el desarrollo de la teoría marxista de la política. A un año del aplastamiento de la Comuna, Marx y Engels escribieron un nuevo prefacio al *Manifiesto del Partido Comunista*. En él nuestros autores subrayaban la gran enseñanza dejada por la insurrección del pueblo de París: "la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la máquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines". Poco antes, en un pequeño texto escrito sobre los acontecimientos de la Comuna, Marx afirmaba que ese fugaz gobierno de la clase obrera, que había elevado por primera vez en la historia al proletariado al poder político, había sido "fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo" (Marx, 1871: I, p. 511). Deseo llamar la atención sobre esta frase: "la forma política al fin descubierta". En efecto, ni Marx ni Engels sabían muy bien cómo iría a ser el gobierno de los productores directos -la célebre y tantas veces distorsionada "dictadura del proletariado"- cuyo advenimiento pronosticaban en sus análisis sobre el curso y posterior desenlace del desarrollo capitalista. Esta dificultad no obedecía a la pobre imaginación de ambos autores -que sabemos la tenían y en grado extremo-, sino a la ausencia de instancias históricas concretas que le proporcionaran una encarnadura real a las postulaciones del materialismo histórico. Según Marx, la Comuna vino a "destruir el poder estatal moderno" (ibid., p. 509) y a establecer "un régimen de autonomía local" que sancionaba la obsolescencia del estado (ibid., p. 510). En línea con este análisis, Engels proclamó en la introducción a *La guerra civil en Francia* que escribiera en 1891 para conmemorar el vigésimo aniversario de la Comuna de París: "¿Queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París. ¡He ahí la dictadura del proletariado!" (ibid., p. 472). La visión de Engels sobre el estado se expresa inequívocamente en ese mismo texto: "El estado es [...] en el mejor de los casos, un mal que se transmite hereditariamente al proletariado triunfante en su lucha" (ibid.). Poco antes había asegurado que el estado no es un instrumento que la clase obrera puede empuñar para luchar para sus propios fines sino que aquélla debe crear un conjunto de nuevas instituciones idóneas para afrontar con éxito la tarea de fundar un nuevo tipo de sociedad. Tales instituciones deben maximizar la democracia -a un grado tal que ninguna estructura capitalista sería capaz de admitir- mediante un genuino "empoderamiento" del pueblo, lo que exige inexorablemente la liquidación del aparato represivo y la total revocabilidad de los mandatos de sus funcionarios y representantes. Esta "revolucionaria reforma" del estado es concebida como una fase de corta duración hasta que "una generación futura, educada en

condiciones sociales nuevas y libres, pueda deshacerse de todo ese trasto viejo del estado" (ibid.).

Releyendo estas viejas páginas uno no puede menos que evocar la afinidad existente entre el proyecto zapatista de "mandar obedeciendo" y la forma política del gobierno de los productores descubierta en la práctica por los obreros parisinos de la Comuna. Es obvio, pues, que tanto la experiencia de las comunidades indígenas y campesinas del zapatismo como la de la Comuna permiten extraer importantes conclusiones teórico-prácticas en relación a la problemática del poder y el estado. En ambos casos se comprueba un radical rechazo al estado y la necesidad de crear una institución política nueva que torne posible el gobierno de los oprimidos y la construcción de una nueva sociedad o, como quiere el zapatismo, la creación de un mundo nuevo. ¿Podríamos suponer que quizá los zapatistas nos estén revelando el secreto de una nueva forma política, como en su tiempo lo hicieron los proletarios franceses? Tal vez; son muchos quienes responden entusiastamente de modo afirmativo a esta pregunta. Pese a la simpatía que nos despierta la insurgencia chiapaneca y la coincidencia que registramos con sus objetivos políticos fundamentales, nuestra respuesta es un poco más escéptica. De todos modos el punto central de la discusión se encuentra, a nuestro juicio, en un momento anterior: ¿cómo generar ese "antiestado" y ese "antipoder" que un autor como Holloway considera una de las marcas políticas distintivas del zapatismo? Y este "cómo llegar" está, a nuestro modo de ver, muy influido por la forma en que la dirigencia zapatista percibe el territorio social, no meramente geográfico, donde habrá de desenvolverse su lucha. Pablo González Casanova nos recordaba, en la cita al comienzo de este artículo, de lo importante que era evitar la reiteración de los errores cometidos en anteriores proyectos de transformación social. Marx y Engels señalaron, a propósito de la experiencia de la Comuna, las graves consecuencias que tuvo una lectura defectuosa de las complejidades del capitalismo francés. Sería conveniente que no incurriéramos hoy en el mismo error del pasado, esto es: soslayar la necesaria discusión sobre los problemas que suscitaban el diagnóstico, la estrategia y la táctica de las luchas populares parisinas después que la Comuna hubo sido derrotada. Silenciar nuestras dudas sería hoy mucho más imperdonable que en el pasado, y éste es el sentido de estas páginas.

Éste y no otro ha sido el propósito de estas líneas: invitar a una discusión en torno a ciertos puntos problemáticos del zapatismo cuya importancia para la teoría marxista de la política y el futuro de las luchas políticas populares en este continente es más que evidente. La propuesta zapatista de construir un movimiento que subvierta el orden desde abajo es inobjetable y reconoce una larga y venerable tradición en el pensamiento socialista desde Marx y Engels hasta nuestros días. A riesgo de que se me acuse de "eurocentrista" diría que las resonancias (para usar una palabra tan cara a los zapatistas) de la Comuna de París se sienten con fuerza en las montañas del Sureste mexicano, todo lo cual realza aún más el significado histórico-universal de la epopeya de los insurgentes chiapanecos. Pero sus ambiguos diagnósticos sobre la sociedad civil y la democracia, y la errónea manera en que se plantea la problemática del poder y el estado son muy preocupantes, y flaco favor le haríamos a esos

ejemplares luchadores silenciando nuestras inquietudes, o reprimiendo las dudas que nos provoca la aparente subestimación, tanto teórica como práctica, de las imprescindibles mediaciones políticas que requiere un movimiento interesado en construir no tan sólo el socialismo sino nada menos que un mundo nuevo. Los equívocos que nos ha parecido advertir en el tratamiento de esta clase de cuestiones podrían llegar a ser fatales para la causa zapatista y, por extensión, para los pueblos de América Latina.

Es necesario enfrentar con resolución tanto los nuevos desafíos que nos impone la coyuntura como las modificaciones estructurales del capitalismo globalizado, en donde las viejas formas de "hacer política" -el vanguardismo, el aparatismo y otros "ismos" similares- han demostrado, una vez más, su insanable inutilidad. Pero el camino de salida no habremos de encontrarlo en una difusa "antipolítica" o en románticas invocaciones a la sociedad civil, la humanidad y la democracia; tampoco en el vacío discurso posmoderno sobre "las nuevas formas de hacer política" que, como lo demuestra hasta el cansancio la experiencia de la Alianza en Argentina, no es sino un taparrabos para disimular la feroz dictadura de los mercados. La solución de los enigmas que plantea el capitalismo mundializado de fines de siglo nos remite al antiquísimo "arte de la política", una de cuyas reglas fundamentales es la total identificación entre los intereses, los ideales y las condiciones de existencia de líderes y pueblo, suturando de ese modo la escisión entre unos y otros que constituye la naturaleza alienada de la política en el mundo moderno. Esa identificación entre gobernantes y gobernados fue claramente discernida por Marx en la Comuna de París, y también la podemos comprobar en la actualidad en las comunidades indígenas del EZLN. En este terreno, las enseñanzas prácticas del zapatismo constituyen un acervo de inigualable riqueza tanto para el pensamiento crítico cuanto para las prácticas transformadoras de nuestros pueblos. Riqueza práctica que también se advierte en otras iniciativas transformadoras como las del "presupuesto participativo" que con tanto éxito pusiera en práctica el PT en Porto Alegre y, más recientemente, en el estado de Río Grande do Sul, Brasil. Experiencias muy valiosas si se examinan a la luz de una perspectiva socialista de larga duración, puesto que, en diferentes grados y bajo diferentes formas, ambas demuestran con hechos el realismo y la viabilidad del viejo proyecto marxista de reabsorción del estado por la sociedad civil, poniendo fin a la histórica distinción entre gobernantes y gobernados, y, de este modo, a la prehistoria misma de la humanidad.

Para citar la versión impresa de este documento:

Boron, A. A. La selva y la polis, Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo, *Chiapas*, núm. 12, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 2001, pp. 89-114. ISBN: 968-411-532-6.

Referencias bibliográficas

- Arguedas, Sol (comp.), *Chiapas en el mundo actual. Diálogo académico en el CRIM-UNAM*, CRIM, Cuernavaca, 1999.
- Boron, Atilio A., *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*, Oficina de Publicaciones del CBC, Buenos Aires, 1997.
- , "'Pensamiento único' y resignación política. Los límites de una falsa coartada", en Atilio A. Boron, Julio Gambina y Naún Minsburg (comps.), *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*, CLACSO-Eudeba, Buenos Aires, 1999.
- , "Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx", en Atilio A. Boron (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO-Eudeba, Buenos Aires, 2000a.
- , *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000b.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Reinventar la democracia, reinventar el estado*, Sequitur, Madrid, 1999.
- , "O novo milenio político", *Ponto de Vista*, n. 1, publicación del Laboratorio de Políticas Públicas de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro, abril de 2001.
- González Casanova, Pablo, "Los zapatistas del siglo XXI", *Observatorio Social de América Latina (OSAL)*, n. 4, CLACSO, Buenos Aires, junio de 2001a.
- , "Comunicación epistolar con el autor", 5 de julio de 2001b.
- Holloway, John, "[La revuelta de la dignidad](#)", *Chiapas*, n. 5, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM-Era, México, 1997.
- , "El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina", *Observatorio Social de América Latina (OSAL)*, n. 4, CLACSO, Buenos Aires, junio de 2001a.
- , "La asimetría de la lucha de clases. Una respuesta a Atilio Boron", *Observatorio Social de América Latina (OSAL)*, n. 4, CLACSO, Buenos Aires, junio de 2001b.
- Lenin, V. I., "Séptimo Congreso Extraordinario del PC(b) de Rusia", *Obras escogidas en tres tomos*, t. II, Progreso, Moscú, 1918 (1970), pp. 601-47.
- Marcos, Subcomandante Insurgente, "[Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial](#)", *Chiapas*, n. 5, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM- Era, México, 1997.
- Marx, Karl, prólogo a "Contribución crítica de la economía política", en *Introducción general a la crítica de la economía política 1857, Cuadernos de Pasado y Presente*, n. 1, Córdoba, 1859 (1974).
- y Friedrich Engels, "La guerra civil en Francia", *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, Moscú, 1871 (1966).
- Meiksins Wood, Ellen, "The Communist Manifesto 150 Years Later", en Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Monthly Review Press, Nueva York, 1998.

---, "Trabajo, clase y estado en el capitalismo global", *Observatorio Social de América Latina (OSAL)*, n. 1, CLACSO, Buenos Aires, junio de 2000.

---, *Democracia contra capitalismo*, Siglo XXI, México, 2001.

Nolasco, Patricio, "[Cambio político, estado y poder: un acercamiento a la posición zapatista](#)", *Chiapas*, n. 5, Instituto de Investigaciones Económicas- UNAM-Era, México, 1997.

Scherer García, Julio, "La entrevista insólita", *Proceso*, n. 1271, México, 11 de marzo de 2001, pp. 11-16.

Schumpeter, Joseph, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper and Row, Nueva York, 1942.

Notas:

[*] El presente trabajo es una versión revisada y ampliada del que fuera originariamente publicado en *Observatorio Social de América Latina (OSAL)*, n. 4, CLACSO, Buenos Aires, junio de 2001. Agradezco los múltiples comentarios recibidos a la primera formulación de estas ideas, y muy especialmente a Ana Esther Ceceña, Alejandra Ciriza, Pablo González Casanova y John Holloway por sus amistosas críticas y más que sensatas sugerencias. De más está decir que los errores y defectos que seguramente subsisten en este texto son de exclusiva responsabilidad del autor.

[1] El lector interesado sobre el tema puede consultar la excelente clarificación conceptual realizada por Ellen Meiksins Wood en su *Democracia contra capitalismo* (Meiksins Wood: 2001, cap. 8).

[2] Patricio Nolasco ha observado, con preocupación, que "la comandancia indígena presenta a las organizaciones no gubernamentales como 'la vanguardia de la sociedad civil'" (Nolasco, 1997: p. 60). Por razones de espacio no nos dedicaremos ahora a examinar las peligrosas implicaciones que podría llegar a tener un planteamiento político como éste. Nolasco concluye que estamos en presencia de "una laguna teórica que los zapatistas deberían aclarar".

[3] Para una discusión en torno a las diferencias entre una "teoría marxista de la política" y la "teoría política marxista" véase Boron, 2000b: pp. 313-15.

[4] Véase, por ejemplo, el trabajo de Nolasco cuando asegura que "tendríamos aquí elementos para matizar la opinión de John Holloway, según la cual el pensamiento zapatista estaría marcado por un rechazo del estado" (Nolasco, 1997: p. 56).

[5] Hemos examinado en detalle este tema de las transformaciones del estado capitalista en su calidad de escenario, actor y ámbito institucional en Boron, 1997.

[6] Véase Holloway, 2001b.