



Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha

Ana Esther Ceceña

*El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos.
La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos
y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían,
que la amanezcan todos.*

Comité Clandestino Revolucionario Indígena,
2 de enero de 1996

*Llamamos genealogía al acoplamiento de los conocimientos
eruditos y de las memorias locales que permite la constitución
de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber
en las tácticas actuales.*

Michel Foucault

Porque la historia de la humanidad es de lucha, de conformación y subversión de identidades y concepciones del mundo, de confrontación, sometimiento y resistencia, el saber histórico se nutre de múltiples manantiales, algunos muy antiguos, otros recientes o incluso imaginarios, que dan lugar a una existencia caleidoscópica en la que conviven y se entretajan pensamientos, cosmovisiones, experiencias y voluntades diversas.

El saber histórico es praxis, intersubjetividad y horizonte. Sólo se construye en colectivo porque supone sensaciones y aprehensiones corporales tanto como pensamientos, reflexiones, acciones y sueños. Se conforma de costumbres y tradiciones tanto como de rebeldías y subversiones; de memoria, de invención, de experiencia y descubrimiento. Es teoría y es práctica, es convicción e incertidumbre, es a un tiempo lo que somos y lo que vamos siendo en ese proceso de transformación infinito que es la vida.

La rebelión zapatista que irrumpe en la escena mundial el 1º de enero de 1994 es, simultáneamente, heredera y creadora-transgresora de ese saber histórico. Es una rebelión del pensamiento, de la intersubjetividad, de los horizontes. Trasciende viejas tradiciones aletargadas y renueva epistemologías; propone refundar las relaciones humanas y reconstruir la comunidad arrasada por el

neoliberalismo. Enfrenta, con humildad pero sin temor, el atrevimiento de ser distinto en el mundo de las uniformidades, desafiando al pensamiento único, al pensamiento dogmático, a toda forma de racismo o mecanismo de exclusión y a las prácticas perversas que convierten a los movimientos y organizaciones sociales en reproductores de las relaciones de dominación.

Crear el mundo en el que quepan todos los mundos, propuesta central del zapatismo, es, hasta hoy, el mayor desafío que se haya planteado movimiento alguno ya que supone un cambio total de mentalidades. La nueva cultura política de la que hablan los comunicados y la práctica zapatistas supone la construcción de una visión del mundo sobre bases epistemológicas nuevas - aunque históricamente referenciadas y recuperadoras de la tradición, pero no de la tradición capitalista sino de la tradición de las resistencias.

Por eso no se propone como un acontecimiento sino como un largo -¿infinito?- proceso. No espectacular sino casi invisible, pausado, en el que los actores se transforman transformando. La subversión que esto implica, como puede percibirse, constituye un atentado contra cualquier tipo de relaciones de poder y dominación, y en esa medida genera profundos rechazos que, sin embargo, es insoslayable convertir en nutrientes del nuevo consenso.

A diez años de interlocución entre viejas y nuevas prácticas y viejos y nuevos pensamientos, se han roto los límites de contención conceptual de los movimientos sociales. En parte como resultado de los cambios ocurridos en las relaciones de trabajo y de organización social correspondientes a la fase neoliberal del capitalismo, que obligaron a repensar el significado de la emancipación; en parte por la caída del muro de Berlín que arrastró las certezas de una praxis anquilosada, vaciada de contenido libertario y acorazada en cercos burocráticos y pensamientos sin futuro; en parte provocados por el cuestionamiento zapatista a la sociedad actual, al propio pensamiento crítico y a la insignificancia metodológica, y por sus propuestas de duplicidad, multiplicidad o disrupción civilizatoria.

El discurso zapatista invierte el orden en que la llamada teoría revolucionaria acostumbraba entender y encaminar la lucha emancipatoria, reivindica los procesos que dan sustancia a los grandes acontecimientos históricos y resignifica conceptos y prácticas. Con ello, no sólo abre una nueva perspectiva de construcción social sino que revoluciona la propia teoría:^[1] aporta nuevos soportes epistemológicos al saber histórico de la lucha, a la praxis política en la que se conjugan experiencias y teorías, voluntades y realidades, carencias y utopías.

Hacer un recorrido por los ricos laberintos de esa praxis cargada de historia y esperanza que es la lucha zapatista no es fácil. Por un lado, porque cualquier corte que emprendamos puede ser a la vez reduccionista y caprichoso, al introducir variantes y meandros que la recuperan, interpretándola a la luz de nuestras propias experiencias e historias. Por el otro, porque el zapatismo en sí mismo es un proceso y no una propuesta, una provocación creativa tejedora

de redes que se transforma incesantemente en interlocución con los otros y, por ello, se resiste a cualquier circunscripción.

Sin embargo, corriendo todos los riesgos, es importante repensar el zapatismo como desafío creativo desde la perspectiva de los procesos emancipatorios que se anuncian hacia el siglo XXI. Con esa intención, quiero por lo pronto destacar tres aspectos que considero fundamentales de lo que podría llamarse la revolución del zapatismo para plantear, después, los que aparecen actualmente, en mi apreciación, como los mayores peligros, y por tanto desafíos, del zapatismo y de los movimientos sociales en general. La recuperación de historia, territorio y dignidad como organizadores de la creación de sentido; la ubicación de lo cotidiano inmediato como espacio de construcción de la utopía, y el desafío de conciliar prácticas y horizontes en la búsqueda del mundo en que quepan todos los mundos son, desde mi perspectiva, las principales divergencias con respecto a las viejas concepciones del mundo y la revolución, y los espacios de creación de una nueva epistemología libertaria.

De manera adicional, considero que si bien el discurso zapatista corresponde a una visión del tiempo que trasciende la historicidad del capitalismo, es preciso sopesarlo también a la luz de los cambios que empiezan a vislumbrarse en el sistema de dominación mundial. El rumbo que ha tomado el capitalismo en los últimos años, evidentemente sacudido por el estallido zapatista con su discurso de posibilidad, así como por esa brisa de insubordinaciones que recorre el planeta, indica un cambio general de condiciones para la lucha emancipatoria.

La creación de sentidos

Somos producto de quinientos años de luchas [en las que] 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.

[...] Y hemos comprendido que, si nosotros no peleamos, nuestros hijos volverán a pasar por lo mismo.

Comandancia General del EZLN, Declaración de la Selva Lacandona, 1º de enero de 1994

Como es sabido, los pueblos indios del sureste de México son portadores de un saber histórico que proviene de otras épocas y costumbres, y que ha ido creciendo en su experiencia de lucha y mestizaje con ideas y visiones de otros horizontes, así como con tradiciones de otras luchas. Es un saber que se ha ido nutriendo en la resistencia, que es memoria en permanente construcción.

La historia de la humanidad proviene de tiempos más antiguos que la propia constitución del capital y no se agota, por supuesto, con él. Es el lugar de los sujetos en acción y, por eso, el espacio de la dignidad y la emancipación. El zapatismo emerge de las profundas montañas y selvas de Chiapas en un acto de rechazo a la proclamación del fin de la historia (Fukuyama, 1992) y el comienzo de la desesperanza.^[2] La recuperación y recreación de la historia como espacio de resistencia cobra en el zapatismo una importancia crucial, en la medida que aporta los referentes culturales y a la vez políticos del propio ser y de la organización social, al mismo tiempo que las líneas de construcción de la utopía. Es lo que da sentido a la vida, a la lucha e incluso a la muerte, y es también un espacio de disputa: proclamar el fin de la historia corresponde a un ejercicio de poder en el que la visión del otro es anulada.

Ubicada en una perspectiva cronológica amplia, la visión zapatista parece colocarse no sólo antes sino también después del capitalismo, atravesándolo. Su crítica al capitalismo (que muchas veces aparece como crítica al neoliberalismo) se hace desde dentro y fuera de la modernidad, desde una dimensión temporal que lo rebasa y, por ello, se enuncia con una radicalidad que sólo puede ser resuelta mediante un cambio de sistema, de paradigmas relacionales, mediante un cambio epistemológico de sociedad, es decir, con la emergencia de un mundo nuevo.

Así, una de las primeras batallas del zapatismo es con el pensamiento único, anulador de la historia como espacio de expresión de culturas y experiencias, de lenguajes diversos, de concepciones del mundo diferenciadas por múltiples razones (entre las cuales la geografía tiene un papel de consideración). En correspondencia con la necesidad permanente de derribar las barreras que frenan el despliegue total y totalizador de las relaciones de poder, esta corriente promueve el desconocimiento de la subjetividad histórica y cultural que ha sido, y sigue siendo, el espacio de la resistencia. En este contexto, la resignificación de conceptos como patria, bandera, democracia, diversidad y sociedad civil, tanto como la reactivación de las lenguas y costumbres propias, son ya un espacio de construcción alternativa y parte de esta batalla en contra del vaciamiento de referentes que intenta el pensamiento único.

Como las semillas, la historia se siembra y se cosecha, se modifica. El territorio es su base y el horizonte su límite y su esperanza. El saber histórico se teje en el territorio que, en sí mismo, encierra todos los sentidos de la vida, la muerte, la lucha, el tiempo, el silencio y el grito. El territorio es un constructo en el que dialogan pasado y futuro para significar un presente subversivo que transgrede límites recreando la historia. El territorio, en la percepción de los pueblos, es una categoría compleja con un profundo carácter simbólico que se expresa, incluso, en los ritos de la milpa o en la relación con los nahuales.^[3] El territorio son los antepasados, los conocimientos, el uso de las plantas, su evolución, la percepción del cosmos, las costumbres y la comunidad: el territorio es la historia viva.^[4]

Durante largos años de expropiación capitalista el territorio, aunque mermado, se mantuvo como ente portador de horizontes y cosmogonías, y como

posibilidad de supervivencia material y simbólica. Con las modificaciones al artículo 27 constitucional^[5] y la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, pasó a ser una dimensión completamente visible de la organización tanto de la vida como de la resistencia. El arrasamiento de su significación histórica cultural al ser convertido en materia prima, en insumo de la maquinaria generadora de valor, fue el sacudimiento que hizo emerger con el Ejército Zapatista y su llamado la fuerza de una identidad compartida de quienes se hicieron pueblo^[6] en la resistencia de los últimos quinientos años.

Ante la amenaza terminal^[7] que llega en México con la cancelación del reparto agrario y de la propiedad colectiva, la cual atenta contra la vida comunitaria de los pueblos y los compele a una existencia trashumante, fragmentada, desterritorializada y deshistorizada, el levantamiento zapatista del 1º de enero de 1994, lejos de reivindicar otorgamiento de parcelas, responde proponiendo construir nuevas territorialidades, conceptual y radicalmente diferentes, en un llamado a refundar la historia sobre bases civilizatorias comunitarias, al demostrar, con el aliento de esperanza que aportan a los desahuciados del mundo, que el pregonado fin de la historia no es más que un estímulo para la reemergencia de la historia infinita.

En este contexto, el territorio es un espacio de lucha. Símbolo de recreación del sentido y la memoria que el neoliberalismo, el pensamiento único y los planes de integración estratégica intentan borrar, es señalado, de manera contradictoria, sea como la síntesis concreta de los sentidos de la vida en el discurso de los pueblos, sea en el del poder, como un anacronismo sensiblero que no tiene cabida en la época de la virtualidad. En efecto, cuando desde el progreso capitalista se afirma la existencia de un mundo desprendido de sus ataduras materiales o humanas (claramente enunciado en el fin del trabajo [Rifkin, 1996]), que se regodea en una virtualización creciente que va inundando los imaginarios, las once demandas zapatistas,^[8] de tan elementales y obvias, aparecen como el asidero que recupera el sentido común e interpelan a la humanidad en su totalidad, enfrentándola con su realidad inmediata.

Al partir del territorio y la historia, el tercer elemento que cierra el círculo es la dignidad. Si historia es subjetividad y territorio es creación, dignidad y autonomía -que son términos sinónimos en el discurso zapatista- indican la libertad y capacidad de generación de futuro de los sujetos sobre su territorio.

Asentada en estas tres líneas de horizonte, la rebelión zapatista es total: se levanta contra la dominación en todas sus formas. Reúne, en un punto crítico, insubordinaciones de clase, de género, de *raza*, de cultura, de lengua, de entendimiento, de cosmovisión, de relaciones comunitarias y de todas las otras que reproducen las asimetrías y privilegios del poder.^[9] Del estrecho concepto de clase acuñado en tiempos de los procesos de trabajo fordistas, se pasa a un concepto amplio en el que "la clase es definida por los hombres al vivir su propia historia"^[10] (y en esa medida se acerca a la noción de "pueblo"), arraigándose no sólo en la rebeldía frente a la explotación, sino en la que combate todas las formas de sumisión y aplastamiento de la dignidad, al

tiempo que al vivir su propia historia de rebelión y resistencia construye su futuro y se construye a sí misma. La clase se conforma en la vida y en las experiencias de lucha compartidas.

El empeño del capital por conculcar la historia, el territorio y la dignidad, base de la desujetización en el mundo moderno contemporáneo, tiene como contraparte la reconstrucción de la clase -en el sentido amplio que propone Thompson-, clase que, no obstante, sólo se recrea para poder disolverse. En un momento en que las características y alcances del desarrollo tecnológico orientan la competencia hacia la apropiación del territorio para lograr el acaparamiento de los recursos naturales de importancia estratégica para la reproducción global, entre los que se encuentran las fuentes de la vida, la amenaza de desposesión y ultraje que se cierne sobre las poblaciones del mundo es total.^[11]

Yacimientos de petróleo, uranio, gas, cobalto, tungsteno y algunos otros minerales, selvas y bosques, manglares y arrecifes coralinos, manantiales de agua dulce y de cultura son materia prima esencial para la reproducción de un sistema que se asienta en la competencia, en el acaparamiento material y la negación del otro. La mayor parte de los objetos privilegiados de la competencia hoy son "bienes" localizados territorialmente (Ceceña, 2001). Su disponibilidad y uso capitalista conllevan su monopolización y, con ello, la expulsión o sometimiento renovado de las poblaciones que viven en los territorios que los contienen. Conllevan también su depredación por la manera voraz y objetivadora como el capital subsume, o intenta subsumir, incluso los procesos de producción de la vida. En todas partes del mundo van creciendo las protestas en contra del saqueo, del arrasamiento cultural, de la destrucción de la naturaleza y de la impunidad, de manera que las luchas particulares por el territorio complejo se van transformando cada vez más claramente en una lucha universal por la autodeterminación (¿autonomía?).

Porque la desujetización que promueve hoy el poder es total, dignidad y autodeterminación parecen ser, en todo el planeta, el camino de la emancipación.^[12] El zapatismo, en ese terreno, tuvo la virtud de sintetizar un sentir colectivo que crecía en la invisibilidad, propiciando con ello la paulatina articulación de lo que algunos llaman clase, otros llaman pueblo, otros multitud y otros las bolsas de resistencia.

La utopía que se construye (la revolución como proceso)

La soledad es la condición básica de la sumisión total.

Michel Foucault

*Y en la madrugada 2 000 de la resistencia, los tejedores y las tejedoras
zapatistas, rastro de múltiple luz y nombre multiplicado, se afanan.
Tejen y tejen. Y tejiendo luchan. Y tejiendo cantan.*

*Hay quien dice que eso que tejen es una red para que no escape la
memoria. Hay quien dice que es una tela de diversos colores para vestir
la esperanza. Y hay quien dice que eso que se teje la madrugada
2 000 es el mañana [...].*

Subcomandante Insurgente Marcos

En virtud del profundo impacto del positivismo en el campo científico -y en particular en el ámbito de las ciencias sociales- y de la mayor parte de las interpretaciones estructuralistas de los análisis críticos de Marx, la propuesta teórica acerca de la esencialidad de los procesos económicos dio lugar a una sobrevaloración de lo económico y a la derivación funcionalista del comportamiento humano y social en todas las otras dimensiones de la vida. Las líneas de determinación unidireccionales, trazadas a partir de la conversión de la *sanción de última instancia* propuesta por Marx, en sanción de primera instancia, impidieron entender la relación capitalista en tanto que construcción histórica de múltiples determinaciones, espacialidades y temporalidades.^[13]

La fábrica fue elevada a paradigma del desarrollo capitalista y por tanto las clases quedaron "definidas" en ese espacio, así como la posibilidad de cambio. La revolución y el sujeto revolucionario quedaron atrapados o cosificados atemporalmente, establecidos a partir de lo que se consideró el núcleo básico o esencial del modo de producción capitalista, y el resto de las contradicciones, figuras o ejercicios sociales aparecieron como reminiscencias del pasado, como signos del atraso o del subdesarrollo, o como frívolas arborescencias, casi o totalmente prescindibles.

A la concepción del pensamiento único por parte del poder correspondió, en cierta medida, la elaboración de un concepto de la lucha y de la transición al socialismo también *único* y a lo sumo rígido, incapaz de recuperar la riqueza de los movimientos sociales diversos y más bien empeñado en lograr su reducción o acercamiento al estricto estereotipo de la transición socialista y al predeterminado sujeto revolucionario.

La emergencia de un movimiento de indígenas campesinos -en vez de la tan esperada iniciativa obrera-, como respuesta a la mayor embestida mundial del mercado es una total sorpresa en este contexto. Provocó un estremecimiento en los centros de poder^[14] que celebraban el aniquilamiento de la insurgencia social -aparentemente logrado con el estallamiento de la Unión Soviética y los acontecimientos relacionados con esta crisis-, pero otro quizá más fuerte en el campo de las diferentes fuerzas de izquierda.^[15]

En efecto, la insubordinación zapatista, ni más ni menos que contra el neoliberalismo, puso de relieve la universalidad de los sistemas de explotación y dominación, pero también la de la proletarización y la resistencia. La diversificación y complejización de los procesos de trabajo, así como de las formas de explotación que pone en marcha un sistema de alcance planetario, combina necesariamente historias, experiencias, culturas, condiciones geográficas y climáticas con requerimientos concretos de la producción y con capacidades tecnológicas que amplían de manera constante la gama de saberes susceptibles de apropiación.^[16]

El *sujeto revolucionario*^[17] zapatista, portador de la silenciosa resistencia cotidiana que irrumpe en escena en 1994, es muy distinto al de las expectativas trazadas por las teorías políticas dominantes. Su lugar no es la fábrica sino las profundidades sociales. Su nombre no es proletario sino ser humano; su carácter no es el de explotado sino el de excluido. Su lenguaje es metafórico, su condición indígena, su convicción democrática, su ser, colectivo (Ceceña, 2001a).

Negados por el sistema de dominación impuesto en el mundo durante los últimos quinientos años -por ser el símbolo vivo de su ilegitimidad original-, y por el pensamiento dominante en la teoría revolucionaria, los zapatistas hubieron de reconstruir no sólo su sentido sino su lugar y su manera dentro del conjunto social. Si no eran reconocidos en las teorías existentes podían moverse con libertad frente a ellas, al tiempo que fue necesario empezar a crear otras, repensando el mundo desde el origen.

La concepción de la lucha, de la política y de la revolución provenientes de las montañas y cañadas de Chiapas recoge la sabiduría indígena, la del mestizaje y la de la resistencia. Marcados por la confluencia de la historia, de la *cultura de la intersubjetividad* (Lenkersdorf, 1996) y la *cultura de la otredad* interpretan el mundo desde su ángulo de temporalidad y de exclusión o cercamiento particular, en que el abandono al que fueron condenados les permite elevar su voz auténtica, sin deudas ni homenajes a supuestas paternidades políticas.^[18] Esto es lo que convierte a los zapatistas en expresión universal de una amplia gama de seres, singulares o colectivos, desahuciados por el sistema, aparentemente desprovistos de sentido histórico y libres de toda atadura o en proceso de serlo.

Careciendo de todo, sin espacios de expresión política, sin reconocimiento de ciudadanía, se entienden a sí mismos como excluidos de lo que les pertenece en su calidad de pueblos originarios, pero sin negar la historia que han recorrido estos quinientos años, que fueron de despojo, pero también de creación combativa y de interrelación con los otros. De descubrimiento de su situación compartida. Es decir, si los pueblos indios se encuentran en el extremo de la desposesión material -por supuesto- pero también política, no son los únicos desposeídos.^[19] Resolver sus reivindicaciones planteadas en las once demandas es imposible sin resolver la desposesión como problema general que rige las relaciones sociales capitalistas.

La utopía zapatista, por ello, no es destruir el sistema actual de relaciones -que promueven, ellas sí, la destrucción-, sino crear un mundo donde quepan todos los mundos. No es tomar el poder, no es destruirlo, sino crear un mundo donde el poder no exista, donde las relaciones entre pueblos y comunidades distintos, o en el interior de éstos, no resulten en nuevas jerarquías o imposiciones que reproduzcan de algún modo la desposesión.

Si el sistema imperante los colocó en el margen, desde el margen divisan otro horizonte; si no tienen lugar en el mundo actual, construyen uno nuevo siguiendo los planos de ese horizonte. Este horizonte es visible en la imaginación y el sentir colectivo pero no es tangible, no es tampoco objeto de apropiación, no puede ser tomado: tiene que ser construido. Cuanto más rápido se empiece y más sólido sea el camino, más se aproximará la realidad a la utopía aunque, paradójicamente, el horizonte tenga un carácter sólo indicativo y el camino no tenga final.

Y como el camino hacia esa utopía no existe, el afán estará de manera privilegiada en su construcción, que supone una búsqueda y una paulatina generación de consensos a través de los cuales se pretende ir juntando las piezas sueltas de eso que es la humanidad en proceso de refundación.

Esta visión de metas claras pero indefinidas, que provoca el enojo de partidos y organizaciones de derecha y de izquierda, tiene la virtud de dimensionar los pequeños actos y las pequeñas rebeliones como piezas imprescindibles de la concreción de la utopía. Qué figura será la que formen estas rebeliones no se sabe con certeza, dependerá de cuántas y cuáles piezas se incorporen. Lo único seguro es que se requiere reunir las todas para hacer inteligible el horizonte. La eliminación del *otro*, propia de la competencia, se transforma, así, en un sinsentido. La historia de esta humanidad en reconstrucción es la de la necesidad del *otro*.

[...] a unos les toca empezar pero terminar es labor de todos [El viejo Antonio].

La utopía en el zapatismo no es un horizonte lejano sino la motivación de la práctica cotidiana. La revolución se concibe como un proceso en que se desteejen las redes del poder, se deconstruyen, para ir simultáneamente tejiendo y dando cuerpo a las redes de la resistencia que, por cierto, no es concebida como defensa sino como creatividad combativa. La utopía consiste en construir en el presente cotidiano el sueño del futuro. ^[20]

El desafío de crear un mundo donde quepan todos los mundos

*El gobierno que tenemos ahora nos ha querido matar, comprar y callar.
Ha fallado. Nos hemos negado a ser cómplices de un gobierno que
combate a sus gobernados.*

*Tenemos que resistir el paso de muerte que camina el poderoso. Pero
también tenemos que construir otro mundo y en este nuevo mundo debe
haber lugar para todos los pueblos y todas las lenguas.*

*No podemos combatir al racismo que practica el poderoso con un espejo
que presenta lo mismo pero al revés: la misma sinrazón y la misma
intolerancia, pero ahora contra los mestizos. No podemos combatir el
racismo contra los indígenas practicando el racismo contra los mestizos.*

Comité Clandestino Revolucionario Indígena,
4 de enero de 1996

El zapatista ha sido el único movimiento armado hasta hoy que no tiene como referente al Estado sino a la sociedad. Ahí comienza su utopía. Su lucha, entonces, no es por apropiarse del Estado, por lo que se ha llamado "tomar el poder",^[21] sino por ir construyendo un nuevo espacio de socialización sobre principios comunitarios e intersubjetivos forjadores de nuevas prácticas, de nuevas experiencias relacionales y de una transformación cultural que tienda a erradicar al poder como contenido privilegiado de organización de la sociedad.^[22]

Así, al proponer la construcción de una sociedad esencialmente nueva, distinta, el movimiento zapatista no puede sustentarse en las mismas estructuras y bases epistemológicas que las de aquella a la que se propone socavar o destruir-construyendo.

La polaridad, la desposesión y la competencia, producidas por el desdoblamiento fundante entre la sustancia abstracta y la expresión concreta del valor, entre el trabajo abstracto y concreto que lo genera, son los signos esenciales de la sociedad capitalista que se agudizan en el transcurso de su desarrollo y de manera particularmente drástica durante su fase neoliberal. El valor de uso y la relación directa entre hombre y naturaleza son subsumidos en un valor abstracto que se autonomiza, convirtiendo al trabajo humano en instrumento de desposesión, humillación y ultraje, tanto cuando ocurre (en el caso del proletariado en activo, en su sentido más amplio) como, sobre todo, cuando no ocurre y se quita al trabajador la posibilidad de reproducirse por su propia mano (desempleados desposeídos de medios de producción, excedentes dentro de la estructura productiva, pero a los que se quita toda posibilidad de reproducción autónoma diferente a la capitalista).^[23]

El desdoblamiento de la mercancía en valor y valor de uso reaparece en el desdoblamiento de la sociedad entre sociedad política y sociedad civil, en detrimento siempre de la segunda parte de la dupla. Hay un envilecimiento de todo aquello donde la población se expresa y se recrea, así sea de manera alienada, frente a los ámbitos ennoblecidos relacionados con la apropiación. La autonomización del valor tiende a una vulgarización de lo concreto, que es en

realidad lo que da sentido a la vida. La humanidad ha existido durante mucho tiempo sin el valor, sin el capital como valor que se valoriza, y tal vez podrá hacerlo en el futuro; lo que no ha podido nunca es prescindir de los valores de uso que, de hecho, se incorporan a su vida no sólo como medios de subsistencia material o física, sino como expresiones de su cosmovisión, su creatividad y su cultura.^[24]

El antagonismo en que se funda la sociedad capitalista tiende a reproducirse en todos los niveles mediante un movimiento a la vez desposeedor e individualizador que arroja a todos al combate por la subsistencia a golpe de codos. La imagen que aparece es la de una polaridad generada por el crecimiento excesivo de población (del que se hace culpables a los propios desposeídos), en un contexto de escasez,^[25] que será trasladada a la esfera de lo político mediante el clivaje entre la gran masa impreparada y los representantes profesionales conocedores del oficio; es decir, los desposeídos y poseedores de la capacidad y posibilidad de llevar adelante el ejercicio del debate y la acción política.

Si el capitalismo es por naturaleza contradictorio como señalaba Marx en *El capital*, si está fundado en el antagonismo irresoluble entre valor y valor de uso que tiende a reproducir la polaridad en todos los niveles de las relaciones sociales con figuras binarias específicas, no es posible pensar en un mundo "nuevo" más que subvirtiendo esa polaridad. Es preciso subvertir el origen mismo del antagonismo para pensar en una sociedad no de contrarios sino de diversos complementarios.

Subvertir la polaridad supone entender al trabajo y a la sociedad como complejos integrados (no desdoblados o disociados); volver a concebir el trabajo como creación y a la sociedad como espacio de relacionamiento -y no de batalla-, abierto a las diversas expresiones de la politicidad de los diferentes que la componen. Implica romper la estructura binaria de las relaciones humanas que prohija la fragmentación comunitaria y la individuación de horizontes, posibilidades e incluso tragedias; diluir fronteras políticas, físicas, identitarias, culturales y conceptuales para promover una interlocución y una intersubjetividad enriquecedoras, y, de manera muy importante, romper los cercos en los que ha sido ahogada la política para hacerla renacer en los espacios cotidianos.

Crear el mundo en el que quepan todos los mundos es en parte eso: romper la dicotomía, la polaridad como norma; descartar la figura binaria como representación de una sociedad compleja, multidimensional, multideterminada y caótica;^[26] fundir el carácter abstracto y concreto del trabajo convirtiéndolo en medio de creación a la vez material e intelectual, en trabajo libre; transformar el valor en dignidad como referente central de la organización social; reclamar la multiplicidad y complejidad de las expresiones políticas y de sus espacios; en realidad, desplegar una politicidad libre y sin acotamientos que deje fluir la vitalidad de cada uno de los mundos existentes.

Crear el mundo en el que quepan todos los mundos no exige una apropiación de los medios de producción -aunque implica su posesión como condición de autodeterminación total-, sino un cambio de subjetividades que permita a cada uno ser sin imponer, sin competir: compartiendo y aprendiendo; con los otros, desde los otros y en los otros. Es decir, cada uno en su espacio, a su manera, haciendo parte del todo.

Ahora bien, subvertir la polaridad, las relaciones de poder y las prácticas establecidas y reproducidas a lo largo de tantos años como tiene el capitalismo para crear, ya no el mundo en el que caben todos, sino su sola idea o intención, requiere de un arduo proceso de formación de consensos y construcción de nuevos imaginarios. Implica una transformación total de la totalidad.

Complejo como la propia realidad, el proceso de construcción de esta utopía supone ir transformando incluso las maneras de lograr esos consensos, por limitados que sean, transitando de la imposición de mayorías a la formulación colectiva. Es decir, la subversión abarca las costumbres más arraigadas y las formas no sólo de vivir sino de concebir la vida. ¿Será esto el establecimiento paulatino de una nueva economía moral de la multitud (Thompson, 1988)?, ¿de un nuevo sentido común mundial? O, quizá, ¿la emergencia de una nueva hegemonía (Gramsci, 2000)?

Si la economía moral de la multitud es un equivalente concreto de su visión del mundo, si el cambio de imaginarios tiene una temporalidad similar o paralela a la de la aplicación práctica de los sentidos comunes que crea, si un cambio en la concepción del mundo es capaz de transformar de manera correlativa los modos de relacionamiento social son cuestiones que tendrán que ser resueltas en la praxis. No obstante, un punto que debería constituir parte del debate que contribuya a generar las condiciones de posibilidad de esta gran transformación es si el tránsito debe darse hacia la construcción de otra hegemonía (contrahegemonía, hegemonía alternativa), o si debe buscarse una transición hacia la *no hegemonía* y si esto es posible.

Cuando Gramsci plantea el problema de la hegemonía está pensando en la construcción del sujeto revolucionario. Es decir, no concibe la nueva hegemonía sólo como un cambio de matiz de la sociedad, sino como un cambio total de mentalidades.^[27] Sus diferencias con Lenin en cuanto al significado y el lugar del poder, y en consecuencia, sobre el carácter del proceso que llevará a la "toma del poder" eran en ese sentido profundas. Mientras la sociedad no fuera capaz de reinterpretarse a sí misma y generar nuevos sentidos ni siquiera tenía caso plantearse el "asalto al poder" (al Estado). La posibilidad de la revolución, para Gramsci, se procesa en la creación de una nueva visión del mundo que transforme el sentir social. Su discusión con Lenin no fue tanto sobre si se debía o no plantear la toma del poder, sino sobre la manera como se construía el camino para alcanzarla. El proceso a través del cual el proletariado se convierte realmente en sujeto revolucionario capaz de transformar las condiciones de la sociedad de su tiempo, creando una nueva cultura.

El proceso de creación del nuevo imaginario y de una nueva cultura era para Gramsci el lugar de la revolución. De manera similar los zapatistas se proponen, con el horizonte de construir el mundo en el que quepan todos los mundos, cambiar las prácticas de relacionamiento tanto hacia fuera de ellos mismos como internamente en las comunidades.^[28] Con la vieja cultura política se reproducen de modo incesante las relaciones de poder y el sistema de dominación contra el que se han rebelado. No puede cambiarse el mundo manteniendo viejas costumbres políticas, en muchos casos viciadas o de plano perversas. ¿Es esto construir una nueva hegemonía? ¿No entraña toda hegemonía una forma de poder? ¿O será ésta la hegemonía de la disolución de las hegemonías?

Ése es quizá el mayor de los desafíos en la filosofía zapatista. En realidad, el desafío consiste, de un lado, en sobrevivir a las furias del poder que ha sido desafiado y, del otro, en lograr instalar, mediante la construcción consensual, ese nuevo imaginario de la democracia total que haga posible que en el mundo quepan todos los mundos.

La unión de los dominados en amplias redes de resistencia -que es al mismo tiempo creación del mundo nuevo-, capaces de enfrentar e ir deconstruyendo las redes de dominación hasta sus últimos vasos capilares^[29] es, desde mi perspectiva, una de las convicciones más profundas de los zapatistas y una de las propuestas más ampliamente compartidas, por lo menos en el discurso. Sin embargo, constituye un desafío mayor que la "derrota del enemigo" o la "toma del poder", porque supone subvertir las prácticas organizativas y de las relaciones sociales con las que "la izquierda" o los "movimientos revolucionarios" se han acostumbrado a contradecir sus propósitos emancipatorios. Por ello, es un reto que entraña múltiples reticencias, algunas explícitas, otras veladas.

Para hacer posible el mundo donde quepan todos los mundos no basta con pertenecer a una misma comunidad de destino en sentido general (la de los *ustedes que somos nosotros*, portadores de una experiencia de exclusión, dominación, explotación, humillación o mutilación de capacidades políticas por cualquier medio), no basta con reconocerse mutuamente como expropiados del ejercicio de autodeterminación, es necesario también reconocer esta utopía -o proyecto político- de construcción de un universal armónico diverso como la utopía colectiva, como "la" voluntad general aglutinadora que les otorgue un sentido único a las luchas emancipatorias y como fundamento epistemológico de la visión del futuro deseable.

Diez años después

Hace diez años el mundo se abrió a la rebelión de "los más pequeños" en "un rincón olvidado" del sureste mexicano. ¿Cuántos rincones como ése ha ido creando la voracidad del dinero? ¿Cuántas otredades? ¿Cuántos guetos? ¿Cómo romper los cercos? ¿Cómo se derrota la guerra de los poderosos? ¿Es pensable un mundo sin dominados? ¿Desde dónde se deconstruye el sistema de dominación?

A diez años del alzamiento, se puede decir que lo menos que provocó fue una recuperación de la esperanza y un cataclismo en las teorías empolvadas y tristes sobre el porvenir. Modificó en forma dramática la iconografía *revolucionaria*, obligando a mirar la realidad desde nosotros mismos y nuestros deseos. Nos puso a pensar nuestros propios pensamientos. Provocó revoluciones en el pensamiento, en la política y lo político, en las relaciones humanas, en la idea de la rebelión-resistencia-revolución, en las prácticas democráticas, en lo individual y comunitario, y en la percepción y rebelión de las mujeres, entre las más importantes.

Los Caracoles inauguran hoy una nueva etapa en ese dulce y callado hacer la vida que nos han ido enseñando las comunidades zapatistas. La perspectiva de las juntas de buen gobierno abre muchas posibilidades para experimentar el *mandar obedeciendo* y el establecimiento de "gobiernos" sin relaciones de poder... pero ofrece también nuevos desafíos. El desafío de mantener la construcción hacia adentro, fortaleciendo la autonomía colectiva y un gobierno que no suplante ni se sobreponga a las decisiones de las comunidades en resistencia. El desafío de seguir resistiendo a través de la práctica de caminar preguntando, a pesar de la contrainsurgencia y de la difícil relación con una parte de la izquierda que no comparte la concepción zapatista del poder y, por tanto, sigue pensando que la toma del Estado como centro del poder es el objetivo y manteniendo prácticas verticalistas. El desafío de hacer prescindibles las armas para la construcción de ese nuevo mundo que se crea en el proceso mismo de su invención. El desafío de ni ser vanguardia ni dejarse arrastrar hacia playas ajenas, de saber escuchar y decir, de saber criticar y reconocer. El desafío de mantenerse humildes a la vez que dignos, sin acelerar el paso para enlazarse con tiempos de otros pero encontrando el modo de acoplarse con los variados tiempos de las distintas resistencias.

Los discursos emancipatorios, las utopías concretadas cotidianamente y la nueva intersubjetividad que dé paso al mundo donde quepan todos los mundos nos siguen exigiendo, a todos *los nosotros que somos ustedes*, a las comunidades zapatistas y a los zapatistas que han ido surgiendo en el resto del mundo, y a los *ustedes que somos nosotros*, responder, transformando, algunas interrogantes como éstas: ¿qué es el poder y cómo se disuelve?, ¿cuál es la relación entre camino y horizonte?, ¿se puede derrotar o superar el capitalismo construyendo relaciones comunitarias, Caracoles y juntas de buen gobierno?, ¿es posible pensar en la democracia directa en dimensiones mayores que las de una pequeña localidad?, ¿cómo pueden caber en el mundo que estamos construyendo los dominadores de hoy?, ¿qué significa realmente el mundo donde quepan todos los mundos?, ¿es el contrapoder o la contrahegemonía lo que permite construir horizontalidades?, ¿es posible la horizontalidad en las relaciones entre los diferentes mundos y en el interior de cada uno de ellos?, ¿qué tan lejano está el horizonte?

Para citar la versión impresa de este documento:

Ceceña, A.E. Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha, *Chiapas*, núm. 16, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 2004, pp. 9-29. ISBN: 968-411-623-3.

Bibliografía

- Bartra, Armando, "[Fe de erratas](#)", *Chiapas*, n. 8, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1999, pp. 7-26.
- Baschet, Jérôme, "[\(Re\) discutir la historia](#)", *Chiapas*, n. 10, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 2000, pp. 7-40.
- Berger, John, "Entre los dos Colmar", *Mirar*, Ediciones de la Flor, Argentina, 1998.
- , *Puerca tierra*, Punto de Lectura, España, 2001 [1979].
- Ceceña, Ana Esther, "[La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina](#)", *Chiapas*, n. 12, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 2001.
- , "Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista", *Observatorio Social de América Latina*, n. 3, CLACSO, Argentina, 2001a, pp. 25-30.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Documentos y comunicados*, 3 vols., Era, México, 1994-1997. Las citas del CCRI del EZLN y las del subcomandante Marcos provienen todas de esta fuente salvo indicación en contrario.
- Foucault, Michel, *La microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992 [1977].
- , *Genealogía del racismo*, Altamira, Argentina, 1996.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México, 1992.
- Gelman, Juan, "['Nada que ver con las armas'. Entrevista exclusiva con el subcomandante Marcos](#)", *Chiapas*, n. 3, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1996, pp. 127-37.
- Gramsci, Antonio, "Americanismo y fordismo", *Cuadernos de la cárcel*, t. 6, Era-Instituto Gramsci-Universidad Autónoma de Puebla, México, 2000.
- Holloway, John, "[La resonancia del zapatismo](#)", *Chiapas*, n. 3, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1996, pp. 43-54.
- , "[La revuelta de la dignidad](#)", *Chiapas*, n. 5, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1997, pp. 7-40.
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, Siglo XXI, México, 1996.
- Mayor Ana María, "[Palabras en la inauguración del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo](#)", *Chiapas*, n. 3, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1996, pp. 101-105.
- MTD de Solano y Colectivo Situaciones, *La hipótesis 891, más allá de los piquetes*, De Mano en Mano, Buenos Aires, 2002.

Rajchenberg, Enrique y Catherine Héau-Lambert, "[Historia y simbolismo en el ovimiento zapatista](#)", *Chiapas*, n. 2, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era, México, 1995, pp. 41-58.

Rifkin, Jeremy, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo. El nacimiento de la nueva era*, Paidós, México, 1996.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México, 2000.

Subcomandante Insurgente Marcos, "El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003", *Rebeldía*, n. 7, 2003.

---, *Chiapas: la treceava estela. Tercera parte: un nombre*, julio de 2003a. <http://www.ezln.org/documentos/2003/200307-treceavaestela-c.es.htm>.

Thompson, E. P., *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Gallimard-Le Seuil, París, 1988.

---, *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1989.

Notas:

[1] "Nosotros creemos que un movimiento debe producir su propia reflexión teórica [...]. La reflexión teórica sobre la teoría se llama 'metateoría'. La metateoría de los zapatistas es nuestra práctica" (Subcomandante Insurgente Marcos, 2003).

[2] Ya percibida por John Berger desde 1973: "En 1968, en diversos lugares del globo, salieron a la luz y recibieron nombre unas esperanzas alimentadas, más o menos clandestinamente, durante años. Y en ese mismo año todas aquellas esperanzas se verían categóricamente frustradas [...] había quedado abierto el camino para lo que más tarde se llamaría *normalización* [...]. La normalización significa que los diferentes sistemas políticos que comparten el control de casi todo el mundo pueden intercambiarse todo, con la única condición de que nada sea radicalmente cambiado en ninguna parte. Se supone que el presente es continuo; la continuidad que permite el desarrollo tecnológico" (Berger, 1998, pp. 161-62).

[3] La simbología de los nahuales y de la milpa ha sido ampliamente estudiada. Los ritos que la acompañan son muy significativos a propósito de la relación hombre-naturaleza. La naturaleza, el maíz, los animales, son todos miembros de la comunidad que se recrea en su interacción. Con respecto al nahualismo se pueden consultar los trabajos de Alfredo López Austin y en el caso de la milpa, en que la recuperación está un poco más dispersa y no tiene un tratamiento tan sistemático, los de Ramón Vera o las videoproducciones del GEA, entre otros.

[4] Un análisis sobre el uso simbólico que hace el zapatismo de acontecimientos o valores compartidos se encuentra en Rajchenberg y Héau-Lambert (1995). Sobre la concepción de la historia se puede consultar Baschet (2000).

[5] Esto forma parte de las condiciones preparatorias para el establecimiento del TLCAN. Bajo la presidencia de Carlos Salinas, en 1992, se modifica el artículo 27 de la Constitución y se desconoce la propiedad colectiva ejidal o comunal que amparaba los usos y costumbres campesinos e indígenas de México. Con estos cambios se impone la individualización de la tenencia de la tierra.

- [6] Difiero de la connotación negriana de *pueblo* por la relevancia identitaria que adquiere esta categoría en el caso de América Latina (por lo menos). *Pueblo* suele entenderse como un ente colectivo que se conforma en la resistencia a la colonización y al saqueo, y se ha diferenciado de clase porque esa identidad (comunidad de destino según Castoriadis) no se forja en el proceso de trabajo sino en el proceso de producción de la vida en un sentido amplio.
- [7] El neoliberalismo, de acuerdo con los criterios del mercado, torna excedente o superflua a buena parte de la población mundial; la convierte en prescindible y la destina a la desaparición. Si nos levantamos en armas -dice el EZLN- fue para "detener la guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos" (EZLN, 1994, pp. 35-36).
- [8] En la primera Declaración de la Selva Lacandona el Ejército Zapatista de Liberación Nacional llama a todos a luchar "por *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*".
- [9] James Scott estudia las rebeliones y discursos ocultos de la resistencia de acuerdo con criterios metodológicos que atienden a esta confluencia: "Así como se podría decir que el análisis tradicional marxista le da prioridad a la apropiación de la plusvalía como espacio social de la explotación y la resistencia, este análisis nuestro le da prioridad a la experiencia social de los ultrajes, el control, la sumisión, el respeto forzado y el castigo. Esta elección de prioridad no tiene la intención de contradecir la importancia de la apropiación material en las relaciones de clase. Después de todo, esa apropiación es en gran medida el propósito de la dominación. Pero el proceso mismo de apropiación inevitablemente implica relaciones sociales sistemáticas de subordinación en las cuales los débiles reciben todo tipo de ultrajes. Y éstos, a su vez, son el semillero de la cólera, la indignación, la frustración, de toda la bilis derramada y contenida que alimenta el discurso oculto" (Scott, 2000, pp. 140-41).
- [10] "[...] la gente se encuentra en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimenta la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifica puntos de interés antagónico, comienza a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubre como clase, y llega a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso histórico" (Thompson, 1989, pp. 34 y 37).
- [11] En la Declaración de la Selva Lacandona (1º de enero de 1994) el Ejército Zapatista de Liberación Nacional resuelve "suspender el saqueo de nuestras riquezas naturales en los lugares controlados por el EZLN" y hace públicas una serie de leyes entre las que destacan la Ley Agraria Revolucionaria en contra de la contrarreforma efectuada en 1992 (EZLN, 1994).
- [12] El mejor análisis que se ha hecho sobre el lugar de la dignidad dentro del discurso zapatista corresponde a John Holloway (1997).
- [13] La esencialidad de los procesos económicos analizada por Marx supone la construcción de organizaciones sociales a partir del horizonte material que les impone el desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, esta delimitación material que se aplica a los procesos sociales *en última instancia* no resuelve por sí la dinámica social. La lucha de clases para Marx y Engels sigue siendo el "motor de la historia" y otorga a la acción de los sujetos, dentro de un espacio y tiempo determinados (las condiciones materiales), el protagonismo dentro de este proceso. La relación entre las "condiciones objetivas" del proceso de desarrollo (fuerzas productivas) y las "condiciones subjetivas" (lucha de clases) es dialéctica, o en todo caso caótica, pero no lineal.

- [14] "Cuando el gobierno mexicano anunció la devaluación del peso el 20 de diciembre de 1994, les echó la culpa a los insurgentes zapatistas. En los meses de turbulencia financiera mundial que siguieron, cuando se amenazó la estabilidad de las monedas y de las bolsas de valores no solamente en América Latina sino también en Tailandia, Hong Kong, Hungría, Suecia, España, Pakistán, Sudáfrica, Italia, Indonesia, Polonia, Nigeria, Canadá, entre otros, y cuando se hablaba de un 'riesgo sistémico' para el sistema financiero mundial, muchos de los capitalistas y comentaristas de la prensa financiera en todo el mundo dijeron que la tormenta financiera había sido precipitada por la insurgencia en Chiapas" (Holloway, 1996, p. 48).
- [15] Los primeros pronunciamientos de destacados personajes de la izquierda en México son muy elocuentes. Como ejemplo citamos el editorial de *La Jornada* (dirigida entonces por Carlos Payán), periódico que ha sido quizá el principal medio de difusión de los comunicados zapatistas: "Cualquier violencia contra el estado de derecho, venga de donde viniere, tiene que ser en principio algo para condenar. Pero si quienes encabezan el alzamiento chiapaneco se proponen, entre diversos objetivos, la remoción del presidente de la República, vencer al ejército mexicano y avanzar triunfalmente hacia esta capital, ya no se sabe dónde empieza el mito milenarista, dónde el delirio y dónde la provocación política calculada y deliberada [...]. Sin que conozcamos todavía quiénes componen la avanzada ideológica y militar del grupo, es evidente que sus miembros se han incrustado en las comunidades indígenas y enarbolan un lenguaje no sólo condenable por encarnar sin matices la violencia, sino porque sus propósitos son irracionales. Y la irracionalidad le hace enorme daño a las colectividades, a las naciones y a los pueblos".
- [16] Estas diferencias fueron evidenciadas desde tiempo atrás por algunos teóricos que, como Rosa Luxemburgo, quedaron fuera de las corrientes dominantes del pensamiento crítico. Un fragmento de *La acumulación del capital* rescatado por Armando Bartra (1999) señala: "No hay ninguna razón por virtud de la cual los medios de producción y consumo [...] hayan de ser elaborados exclusivamente en producción capitalista [...] este supuesto [...] no corresponde a la práctica diaria, ni a la historia del capital, ni al carácter específico de esta forma de producción [...]".
- [17] El Subcomandante Insurgente Marcos ha declarado que ellos se conciben a sí mismos como rebeldes y no como revolucionarios. Esta declaración provocó una fuerte polémica que seguramente tendrá que replantearse a la luz de la reciente constitución de las juntas de buen gobierno el 10 de agosto de 2003.
- [18] "No teníamos palabra. / No teníamos rostro. / No teníamos nombre. / No teníamos mañana. / Nosotros no existíamos. / Para el poder, ése que hoy se viste mundialmente con el nombre de 'neoliberalismo', nosotros no contábamos, no producíamos, no comprábamos, no vendíamos. / Éramos un número inútil para las cuentas del gran capital. / Entonces nos fuimos a la montaña para buscarnos bien y para ver si encontrábamos alivio para nuestro dolor de ser piedras y plantas olvidadas" (Mayor Ana María, 1996).
- [19] "[...] lo que en la sociedad se nos aparece como polaridad, como fractura binaria, no sería tanto el enfrentamiento de dos razas extrañas una a la otra, como el desdoblamiento de una sola y misma raza en una super-raza y una sub-raza..." (ver Foucault, 1996, p. 56).
- [20] "[...] el futuro del EZLN no se define en términos militares sino en términos políticos. No nos preocupa el enemigo, nos preocupa cómo vamos a definir una nueva relación entre compañeros" (Gelman, 1996, p. 135).
- [21] Aquí hay una discusión no resuelta sobre el significado y el *lugar* del poder. Una parte de esa discusión ha sido recogida por *Chiapas* con el propósito de ir construyendo esos consensos que no se hacen de mayorías sino de ideas que surgen del colectivo, trabajadas con paciencia y afán de entendimiento.

- [22] Concepciones similares han sido desplegadas por los miembros del Movimiento de Trabajadores Desocupados de Solano al estar empeñados en la construcción de lo que denominan "espacios de libertad", no de partidos, no de relaciones directas con el Estado, no de nomenclaturas sino de tejido comunitario que les permita pensarse a sí mismos ya no como excluidos o como parte de un sistema que los incluye en esa calidad y no en otra, sino como parte de ese nuevo mundo que está empezando a emerger en muchos lugares del globo (MTD de Solano y Colectivo Situaciones, 2002, y entrevista personal con los integrantes del MTD de Solano).
- [23] En realidad la práctica contrainsurgente que consiste en "quitar el agua al pez" no es más que una forma descarada de llevar al extremo lo que el propio mercado realiza de manera permanente. La economía de mercado y la consecuente proletarización no consisten en otra cosa que impedir formas de producción diferentes, quitar a la población proletarizada cualquier posibilidad que la aleje del mercado. No hay mayor violencia, decía Hanna Arendt, que la de negar a un hombre la posibilidad de usar su creatividad y sus recursos para garantizar su propia vida. Impedir que las comunidades en Chiapas puedan cultivar sus productos tradicionales, práctica recurrente del ejército mexicano, equivale exactamente a lo mismo.
- [24] En este mismo sentido se expresa el subcomandante Marcos durante la Marcha de la Dignidad Indígena cuando, dirigiéndose a los *señores del dinero*, dice: "Así que escuchen bien: ¡Somos el color de la tierra! Sin nosotros el dinero no existe y bien podemos ser sin el color del dinero" (Xochimilco, 10 de marzo de 2001).
- [25] Que son generadas por el modo de organización, producción y relacionamiento propios del capitalismo. Es decir, no hay ni sobrepoblación ni escasez en sentido absoluto; ésta es una imagen fetichizadora del antagonismo producido por la existencia del capital. No obstante, es importante destacar la contradicción que introduce el capitalismo al insistir en su idea de progreso y abundancia que nunca se concreta. Al respecto John Berger hace una importante comparación con los principios sobre los que se asienta el mundo campesino: "Los ideales de igualdad marxista y burgués presuponen un mundo de abundancia; exigen la igualdad de derechos para todos delante de una cornucopia; la cornucopia que construirán la ciencia y el desarrollo del conocimiento [...]. El ideal campesino de igualdad reconoce un mundo de escasez, y su promesa es la de una ayuda mutua fraternal en la lucha contra ésta y un reparto justo del producto del trabajo. Estrechamente relacionado con su aceptación de la escasez (en tanto que superviviente), se encuentra su reconocimiento de la relativa ignorancia del hombre. Puede admirar el saber y los frutos de éste, pero nunca supone que el avance del conocimiento reduzca en modo alguno la extensión de lo desconocido. Esta relación no antagonista entre lo desconocido y el saber explica por qué parte de su conocimiento se acomoda a lo que, desde fuera, se define como superstición o magia. No hay nada en su experiencia que le lleve a creer en las causas finales, precisamente porque su experiencia es tan amplia" (Berger, 2001, pp. 342-43).
- [26] Estoy haciendo referencia explícitamente a la riqueza con que la teoría del caos incorpora la multidimensionalidad de la vida social.
- [27] Como es evidente, mi lectura de Gramsci difiere de muchas de las más difundidas en los últimos años.
- [28] "[...] los Caracoles serán como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está. Pero sobre todo, para recordarnos que debemos velar y estar pendientes de la cabalidad de los mundos que pueblan el mundo" (Subcomandante Insurgente Marcos, 2003a).

[29] "Pero si se lucha contra el poder entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha que es la suya, de la que conocen perfectamente el blanco y de la que pueden determinar el método, entran en el proceso revolucionario. Como aliados ciertamente del proletariado ya que, si el poder se ejerce tal como se ejerce, es ciertamente para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente la causa de la revolución proletaria luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos. Las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han abierto en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de imposición, de control que se ejerce sobre ellos. Estas luchas forman parte actualmente del movimiento revolucionario, a condición de que sean radicales, sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para modelar el mismo poder consiguiendo como máximo un cambio de titular" (Foucault, 1977, p. 86).