

**UNIVERSIDAD
NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.

COLEGIO DE FILOSOFÍA.

*LA PALABRA DEL EZLN: voz de la liberación. La
filosofía política zapatista y los pueblos indígenas de
Chiapas.*

TESIS

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

Presenta: Alfonso Hernández Gómez.

Asesor: Mtro. Miguel Hernández Díaz.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA.

Dedico esta tesis a mi familia y a la vida que ellos me han dado, con todas las cosas buenas del mundo. Esto va para ustedes del fondo de mi corazón y con amor: Alfonso, Malena y Pau.

A mi *alma matter*, la UNAM, ya que en sus aulas aprendí todo lo que ahora ha tomado cuerpo en esta tesis y fuera de sus aulas aprendí que hay que luchar por *Otro mundo posible*. También a mi segunda casa de estudios, la *Gujarat Vidyapeeth (fundada por M. Gandhi en 1920.)* Ahmedabad-India.

A mis grandes maestr@s de la UNAM y en especial a mi asesor el Mtro. Miguel Hernández Díaz; por su amistad, paciencia, consejos y honestidad, fue un gran gusto realizar esta tesis con él.

Especialmente la dedico a mis otros maestros; a la gente de los pueblos tzotzil, tzeltal, ch'ol, k'anjobal u ch'uj, de Chiapas y Guatemala, con quienes viví y compartí un año en sus comunidades. Ellos me enseñaron como conectar con la Madre Tierra, a respetarla, escucharla y amarla.

Con cariño para toda mi gente: quienes me han acompañado a lo largo de este trayecto con consejos y palabras sabias; compartiendo saberes, música de tambores, puños en alto, arte y poesía; junt@s en las manifestaciones, los amores y la resistencia. A tod@s mis amig@s, de la PREPA 5 y de la Universidad, que me siguen acompañando en las alegrías y tristezas de este camino.

A los compañer@s bases de apoyo zapatistas, por dejarme entrar en sus Caracoles y corazones, por abrirme las puertas de sus comunidades y permitirme compartir con ellos los bailes, las palabras y el trabajo; enseñándome como es su vida y la belleza de su lucha.

A todo el movimiento de la resistencia global contra el neoliberalismo, que de todas partes de nuestro mundo vienen a México a compartir, aprender y enseñar; con los cuales he sentido la hermandad más allá de las fronteras e intercambiado ideas por otro mundo mejor.

A las luchas de liberación del mundo: Viva Sudán del Sur, Libertad al Tíbet y Palestina, por la unidad Latinoamericana, a la indignación global de los *ocupas* del mundo y a tod@s aquell@s que luchan contra toda invasión imperialista y por un mundo mejor.

INDICE

INTRODUCCIÓN	7
PROLOGO	14
CAPÍTULO 1: CONTEXTO HISTÓRICO DEL ZAPATISMO.	18
1.1) Antecedentes del zapatismo: sus causas de larga duración histórica.	20
1.2) El EZLN como un movimiento indígena: lo étnico político.	38
1.3) La historia del EZLN a través de su discurso.	52
CAPÍTULO 2. PENSAMIENTO DE LOS PUEBLOS DE CHIAPAS.	80
2.1) Lengua, filosofía y Alteridad en los pueblos de Chiapas.	83
2.2) <i>Madre Tierra</i> : la red cósmica de la vida, la sociedad y la cultura.	99
2.3) Cultura indígena y zapatismo.	117
CAPÍTULO 3. FILOSOFÍA ZAPATISTA.	133
3.1) Filosofía de la historia zapatista.	135
3.2) Filosofía política zapatista.	154
3.3) <i>PAZ CON JUSTICIA Y DIGNIDAD</i> : una ética del pasado para la política del futuro.	172
CONCLUSIONES	190
BIBLIOGRAFÍA	196

No morirá la flor de la palabra.

EZLN

Um Outro mundo é possível.

Foro Social Mundial de Porto Alegre.

Be the change you wish to see in the world.

Mahatma Gandhi

INTRODUCCIÓN.

*Porque si la última mitad del siglo
XX, fue un período en el que se
extendió por todas partes del
mundo, la así llamada
'descolonización'- es decir, el fin de
los gobiernos coloniales
establecidos por las potencias de
Europa sobre los territorios no-
europeos – a partir de ahora
asistiremos al proceso en el cual
todos los 'colonizados interiores' de
cada país harán oír sus propias
voces.*

Immanuel Wallerstein.¹

Fue necesario un levantamiento armado en Chiapas para evidenciar al mundo de finales del milenio que los pueblos originarios existían y que son seres humanos en toda plenitud y con dignidad. La palabra de los pueblos mayas amaneció en la madrugada de 1994, para confrontar a toda una civilización con la sola fuerza de la razón de una sabiduría ancestral. La civilización que se construyó a partir de la violencia originaria de la conquista fue cuestionada en sus mismos fundamentos en el levantamiento indígena del EZLN. A partir de ese momento, los pueblos indígenas de México y el mundo tomaron un lugar que se les había negado y que ahora ocupan con toda justicia: retoman el rumbo de sus destinos y forman parte en la construcción de un nuevo mundo. ¿Cómo lo hacen?, ¿qué aportan estos pueblos al destino de la humanidad?, ¿qué conocimientos tienen los pueblos originarios que en la cultura mexicana/mestiza/moderna ignoramos?, ¿Qué tan importante puede ser la sabiduría y las formas de pensamiento de los pueblos indígenas?, ¿están presentes estas formas de pensamiento ancestrales en la propuesta y discurso del movimiento indígena chiapaneco? A estas cuestiones se responde con la presente investigación.

¹ Wallerstein, Immanuel (2005), p.181.

Las investigaciones concernientes a este movimiento político indígena nacen por la importancia que ha adquirido el zapatismo como una fuerza política relevante en nuestro país; y por ser ya un referente indispensable para los nuevos movimientos políticos en el mundo entero, tanto indígenas como otras culturas. El punto de partida de la actual movilización internacional, los movimientos de indignados y *ocupas* de todo el mundo ha tenido su origen en la “dignidad rebelde” zapatista. La importancia de entender el zapatismo de manera sistemática y filosófica es necesaria debido a la importancia de este movimiento social resignificar la política tradicional.

Ante este panorama surgen varias cuestiones: ¿el zapatismo contiene alguna lógica alterna que antes no se conocía?, y si es así, y por ello ha renovado continuamente el discurso de la política tradicional y ha resignificado conceptos de la filosofía política y del mismo quehacer político; si todo ello ha comenzado con el zapatismo: ¿Qué características especiales tiene el zapatismo que lo diferencian de todos los movimientos sociales precedentes en México y América Latina?, ¿cuáles son las características del discurso del zapatismo que tan novedoso y renovador ha resultado en el mundo entero? Considero que es la matriz cultural del pensamiento y los saberes colectivos indígenas que lo caracterizan, lo que constituye su principal característica y le hacen pensar de otra forma lo político.

Solo analizando el discurso zapatista desde los conceptos presentes en el pensamiento indígena e interpretándolo desde las cosmovisiones de los pueblos originarios y sus formas de vida, es que podemos encontrar los fundamentos de una nueva manera de pensar y hacer la política, transformar la sociedad y erradicar la injusticia. Todos estos elementos hacen del zapatismo un fenómeno social de interés para el análisis filosófico, ya que plantea preguntas, ofrece respuestas y aventura alternativas. El zapatismo, además de buscar transformar nuestro país desde la raíz, plantea nuevos conceptos para el análisis político como: *mandar obedeciendo*, como ejercicio del poder político desde la base de la sociedad; la ‘otra política’, como renovación de la política partidaria y fetichizada; *paz con justicia* y *dignidad*, como propuesta de ética-política. Todo esto, como se verá a lo largo de la exposición, no son solo consignas o *slogans* políticos, son nuevas maneras de entender la política y conceptos cargados de significado.

La hipótesis de esta investigación es que el pensamiento indígena es la raíz de la filosofía del EZLN. La necesidad de adentrarnos en el discurso zapatista, para conocer una nueva forma de entender la política, nos hizo percatarnos de su raíz más fuerte: el pensamiento de los pueblos indígenas de Chiapas. Según ellos mismos lo declaran, su práctica y discurso contienen elementos

culturales de la cosmovisión de los pueblos indígenas, los cuales nos permiten pensar la política y las relaciones sociales desde otra perspectiva que la dominante, desde una racionalidad no completamente occidental y moderna. Por ello nuestro objetivo es indagar en formas de pensar alternas y aprender de ellas. La presente investigación estudia tres aspectos, fundamentales en la reflexión y acción zapatistas y propias de una concepción filosófica plena: la concepción de la historia, la política y la ética. En el transcurso de la investigación se delinearán estas características fundamentales de una “Filosofía zapatista”.

Esta tesis tiene como objetivo investigar la filosofía del EZLN, nacida de los pueblos de Chiapas. Encontrar los principios éticos y políticos de los mayas en sus propuestas, esbozando una *Filosofía política indígena de liberación*, será el resultado de este proceso.

La metodología consiste en conocer, a través del estudio de la lengua y cosmovisión indígena, las formas de pensamiento y vida propias del EZLN, para comprender desde sus integrantes y su propia palabra las concepciones propiamente filosóficas de los pueblos indígenas de Chiapas. La auto-representación de los indígenas en el movimiento zapatista hace necesario escuchar a los propios pueblos, no solo a sus voceros, y por ello investigaré desde su propia voz: la lengua. Conocer los conceptos políticos y filosóficos en lenguas tzotzil, tojolabal y tzeltal, que son pensados por los integrantes del EZLN, nos abre una puerta nueva de investigación. Pocas investigaciones se han adentrado en los idiomas mayenses para esbozar de ahí una filosofía indígena zapatista.

La cosmovisión indígena se ha expresado en el discurso del zapatismo, en sus formas de organización y en su propuesta política. No se puede soslayar la importancia de este pensamiento en el discurso zapatista, ya que es el referente básico para interpretar este discurso y entender su propuesta revolucionaria.

Hay un gran desconocimiento sobre los alcances del pensamiento político de los pueblos indios de finales del siglo XX”²

Al analizar este pensamiento político, cada vez más se manifiesta su riqueza, por lo que el descrédito dentro de la academia es solo producto de la falta de conocimiento de la sabiduría indígena. Tal como dice Sarmiento Silva, aún no se conocen todas las potencialidades de las ideas de los indígenas en lo que concierne a sus procesos políticos y luchas de liberación.

² Sergio Sarmiento Silva: *El pensamiento político indio y la lucha por la autonomía*, en: VVAA (1996), p.211.

Un problema inicial que encontramos al tratar este tema y querer entender el zapatismo desde el pensamiento de los mismos pueblos, es la deslegitimación que se hace de este pensamiento por la cultura hegemónica. Los pueblos indígenas no han sido valorados como poseedores de un pensamiento acabado y con las características propias de una filosofía, ya que su pensamiento no es considerado plenamente racional y no se adapta a las exigencias del discurso occidental y su racionalidad. Los prejuicios sociales son también barreras colonizadoras, y éstas impregnan incluso a las academias de filosofía, que no aceptan las formas del pensamiento indígenas y no son consideradas pertinentes para el análisis filosófico. La principal causa es la falta de adaptación del pensamiento indígena con los principios de la lógica propia de occidente y el racionalismo moderno. Las características de su pensamiento, además de ignoradas en su complejidad, no son aceptadas como formas de conocimiento válidas. Ahora los pueblos indígenas están planteando cuestiones que escapan al marco de la filosofía occidental, resignificando la noción misma de lo político y conceptos tales como: justicia, democracia, igualdad, gobierno, poder, etc. Los zapatistas de Chiapas están pensando de otra forma los conceptos tradicionales de las luchas políticas y han generado una *praxis* que es consecuente con tales principios.

En el **primer capítulo** abordo el zapatismo desde una visión histórica, para ubicarlo en su contexto y denotar sus características a lo largo del tiempo. Comenzando con un recuento de la historia de los pueblos indígenas en el estado de Chiapas a lo largo del tiempo, se muestra la lucha contra la conquista, y la resistencia desde los tiempos de la colonia española hasta el Congreso Indígena de 1974. El reconocimiento de una historia de lucha de los pueblos indios y sus propias concepciones de lo político, reclamando siempre su derecho a la tierra y la vida, harán que podamos encontrar las huellas de la cultura indígena en las manifestaciones políticas del zapatismo actual. Desde el recuento histórico de su propia cultura de la resistencia, sus tácticas, mitos y leyendas, reconoceremos los elementos propiamente indígenas en el discurso y accionar zapatista, sobre todo en su demanda principal: *Tierra y Libertad*.

Es muy importante investigar en la historia de lucha de los pueblos de Chiapas, para establecer el papel esencial de los pueblos como protagonistas de sus movimientos, ya que poseen una historia muy larga de politización y organización. Los pueblos de Chiapas han podido resistir tenazmente a los procesos de eliminación cultural y concreta debido a dicha cultura política.

Las causas del levantamiento son propias de las características históricas de opresión y discriminación que han sufrido los indígenas en Chiapas, por lo que es preciso entender el zapatismo

como un movimiento de larga duración histórica. La constante referencia a la relación de su lucha con la historia de liberación en México, le hace heredero de una tradición muy antigua, por lo que no hay una causa única o coyuntural, sino una tendencia de la que el zapatismo es expresión histórica. De este modo, en este primer capítulo, un aspecto central de la lucha indígena es el componente étnico como fundamental en la redefinición de los movimientos de liberación en América Latina. Como menciona al respecto Immanuel Wallerstein:

“Para América Latina, el problema indígena es, en mi opinión, el verdadero problema central. Y pienso además que todo el fenómeno de Chiapas es precisamente una manifestación de este problema indígena. Es decir, que algo que está detrás de este problema de Chiapas, es el hecho de que los indígenas consideran que no tienen, todavía hoy, un reconocimiento o una legitimación completas, un verdadero “droit de cité” dentro de su propio país.”³

Lo que Wallerstein analiza, es que el problema de los pueblos indígenas en México, del cual el zapatismo es expresión histórica, se conjuga con la demanda de reconocimiento que los pueblos indígenas exigen a los estados nacionales. De esta manera la misma idea de Estado es cuestionada por dichos movimientos y exige una reformulación. Lo étnico entra en escena como elemento de cambio de las estructuras culturales de la reproducción del poder político.

Además de este análisis de la historia y la política indígena en Chiapas, este capítulo ha de abordar el discurso zapatista desde una visión histórica retrospectiva. La palabra zapatista constantemente es mediada y traducida por el Subcomandante *Marcos*, por lo que con esta investigación quisiera escuchar, en lo posible, la propia voz de los pueblos y extraer la palabra indígena del discurso del Subcomandante. Los pueblos son los que hablan en el zapatismo a través de la voz del Subcomandante *Marcos* y no a la inversa.

El primer capítulo busca delinear una historia indígena del zapatismo, basándose en el desarrollo de su propio discurso, principalmente a través de una lectura contextualizada de las *Declaraciones de la Selva Lacandona*, analizando el proceso de su lucha a través del tiempo. De este modo sabremos como los zapatistas cuentan su propio devenir, cómo son historiadores de su trayecto dándole sentido a su andar.

³ Wallerstein, Immanuel en entrevista con. Aguirre Rojas, C. A en: Aguirre Rojas (2002), p.134.

En el segundo capítulo las cuestiones que se buscan responder son: ¿cuáles son los conceptos principales en el pensamiento indígena de los pueblos de Chiapas?, ¿cómo actúa el componente indígena en el zapatismo?, ¿cuáles son los conceptos de la cosmovisión de los pueblos mayas que se hacen presentes en el discurso zapatista? Los conceptos del zapatismo pueden ser considerados como una fusión del pensamiento revolucionario moderno con la lógica indígena, distinta de la forma de pensamiento propia de occidente; por lo cual este movimiento nace también como una propuesta de construcción de un discurso político legítimo, desde un horizonte cultural distinto de la modernidad. La característica de ser un movimiento indígena le imprime a su discurso características muy propias y de gran valor, ya que nos hablan partiendo de una visión del mundo distinta. Esta filosofía del zapatismo habla desde el mundo indígena y expone sus pensamientos de forma que se adaptan al estilo de la racionalidad indígena.

Para comenzar este estudio de la filosofía del EZLN, conociendo la cosmovisión de los pueblos de Chiapas, un aporte fundamental es la obra de Carlos Lenkersdorf, en cuanto a la parte de la metodología lingüística. Según los estudios realizados por él, las lenguas de los pueblos indígenas de Chiapas manifiestan una visión del mundo en la cual todo se halla en relación de complementariedad: el *Tik* o ‘nosotros’. La relación de cada ser individual con el resto es vital y constitutiva de la individualidad. La realidad es concebida como una “comunidad”, es el conjunto de integrantes de un cosmos viviente. El concepto central es la “Madre Tierra”, con la cual establecen una relación vital y de interdependencia. Estos dos elementos, el *Nosotros* y la Madre Tierra, son suficientes para delinear otra manera de pensar y de ser de la humanidad. Ello se refleja también en una práctica política y en la constitución de un pensamiento propio, que tiene como punto de partida otro referente cultural; y distintos fundamentos ideológicos del paradigma occidental.

¿Cómo podemos comprender mejor el pensamiento zapatista?, ¿qué elementos culturales indígenas están presentes en el pensamiento zapatista y nos hacen entender de otra manera la política?, ¿qué podemos aprender del pensamiento indígena para transformar nuestras sociedades? Estas cuestiones son aún interrogantes abiertas, a las cuales podemos acercarnos si aprendemos a escuchar las voces de los pueblos originarios actuales. El primer medio para realizarlo es escuchar el lenguaje, como esfera privilegiada de entendimiento, de comunicación y de entrada a otros horizontes culturales. A partir del análisis de estructuras lingüísticas y términos en lenguas tojolabal, tzotzil y tzeltal, de Chiapas (que expresan sus concepciones de la sociedad y la política) encuentro cómo el zapatismo ha hecho suyos los conceptos de los pueblos y les ha dado otra expresión, haciéndolos parte fundamental

de su discurso y su práctica política. Encontrar las conexiones entre el pensamiento indígena y el zapatismo es el objetivo de dicho capítulo.

En el capítulo tercero se delinearán las características de las aportaciones filosóficas fundamentales del zapatismo, en lo que respecta a: *la filosofía de la historia, la filosofía política y la ética*. En el zapatismo hay una definición original de estas cuestiones, que hunden raíces en la historia de los mayas, por lo que las características filosóficas del zapatismo son de un carácter cultural profundo: están enfocadas en un proceso de liberación nacional y responden a las necesidades de la transformación cultural de nuestro país. Es una filosofía práctica, emancipadora y de carácter colectivo. Estas características resaltan aún más su origen en la cosmovisión indígena.

En este capítulo se analizará la propuesta filosófica zapatista relacionada a otras propuestas filosóficas críticas, provenientes de distintos paradigmas culturales y políticos. Walter Benjamin y el judaísmo, Gandhi y la no violencia, Foucault y su analítica del poder y la filosofía latinoamericana de la liberación; todo ellos se encontrarán con la sabiduría maya para encontrar análisis críticos y nuevos planteamientos sobre la historia, la ética y la política. Nuevas relaciones frente al poder, principios éticos para la política y una visión de la historia que abre la puerta a la esperanza de la liberación. La filosofía política del EZLN es posible considerarla como una filosofía indígena de la liberación.

Los conceptos de la filosofía indígena van siendo delineados para ofrecer mayor claridad al interpretar el discurso zapatista y poder comprenderlo mejor. Con nuevos elementos de análisis, desde la cosmovisión indígena, los conceptos zapatistas adquieren nuevos sentidos y son susceptibles de aprehenderles mejor. Relacionando dichos conceptos con otros del pensamiento crítico de la historia de la filosofía, mayormente fuera del contexto filosófico occidental, comprenderemos de nueva forma dichos conceptos y contendrán mayor contenido. Pero esto también nos da pie a repensar críticamente los conceptos de la propia filosofía occidental, abriendo el panorama a la existencia de conceptos críticos que ayudan a repensar las nociones clásicas de la filosofía política y de este modo, enriquecer la propia filosofía y el pensamiento político occidental.

La filosofía zapatista es un discurso desde el afuera de los discursos dominantes, de la racionalidad moderna y de la misma actuación política de los movimientos sociales tradicionales. El zapatismo plantea un nuevo lenguaje, para una nueva revolución, que está por venir y que estamos aún descifrando. Palabras de un mundo nuevo ya hablan a nuestros corazones: ¿Sabremos entenderlas?

PRÓLOGO

Esbozar la filosofía de un movimiento político, que además es un ejército, parece algo complicado, ya que la filosofía no es cosa de movimientos armados, sino de filósofos. ¿Acaso los zapatistas son filósofos? Si entendemos como filósofo a aquel que reflexiona sobre su mundo y formula principios éticos, a quien plantea críticas a su realidad y quiere dar respuestas a las interrogantes de su mundo; encontramos en el movimiento zapatista una filosofía propia, una filosofía diferente, cuya primer característica es el ser colectiva. No es producto de un solo individuo, ya que para los pueblos de Chiapas la individualidad siempre existe en referencia a una colectividad. El discurso zapatista habla en boca de los pueblos que son la savia del EZLN.

La filosofía zapatista es producto de una fusión de diferentes ideologías y paradigmas culturales, contiene un potencial crítico que expresa una distinta orientación para la filosofía: colectiva y práctica. Si somos capaces de entender las propuestas zapatistas en el plano de las ideas y de la reflexión, extraeremos de ellas planteamientos con una fuerte carga crítica que genera un pensar nuevo sobre el mundo. La filosofía zapatista es fundamentalmente crítica, nace de una profunda reflexión ética sobre la política y está abocada principalmente a la solución de problemas concretos y a dinamizar procesos de transformación social.

Entender el zapatismo desde el horizonte de la reflexión filosófica exige herramientas interpretativas que comprendan la sabiduría de los pueblos y contar con metodologías de investigación que respeten otros saberes. Indagar en formas de conocimiento alternas, siempre enfrenta la necesidad de abrir nuestro panorama intelectual y conceptual. La comprensión que buscamos no se adapta completamente a los parámetros establecidos por los usos del lenguaje y de los discursos vigentes. La filosofía latinoamericana ha sido negada por los centros intelectuales y apenas comienza a aceptarse. La filosofía indígena es apenas una realidad dentro de éstos. El pensamiento indígena no es algo acabado para la academia y tendría que hablar como hace la filosofía occidental para acceder a tal título y ser digna del nombre de 'filosofía'. Es preciso abandonar estos prejuicios.

En este trabajo, está presente la idea de que en la vida misma puede expresarse la sabiduría y una filosofía vital. En los cantos ancestrales, en las leyendas, en la sabiduría de un pueblo, en la palabra de las montañas; en todas ellas radica la sabiduría, fuente de la filosofía. El pensamiento del

zapatismo es expresado en su actuar, en su poesía, en su forma de ser. También existe una elaboración discursiva plena y de ella podemos rastrear la conciencia de los pueblos expresada en nuevas palabras de antiguos motivos: la liberación.

El zapatismo expresa a los pueblos indígenas en cuanto que ha retomado los principales elementos de sus formas de pensamiento y vida, un movimiento que nace de ellos mismos, de las necesidades de mejorar sus vida ante la falta de tierra, de recursos, ante una explotación de siglos, ante un desprecio heredero de violencias, tras condiciones de vida infrahumanas: la vida negada de los pueblos busca transformarse. Ya que la marginación ha sido la experiencia histórica de los pueblos, han desarrollado estrategias de resistencia y formas de lucha que han dado como resultado el amalgama que conocemos como EZLN: *la dignidad rebelde, el corazón olvidado de la patria*. De la propia historia de lucha de los pueblos ha nacido el neo-zapatismo chiapaneco y de esa misma historia indígena nace su pensamiento. La filosofía zapatista es propia del pensamiento de los pueblos, se refleja en su forma de hacer política, en los principios éticos que enarbolan y en la forma en que se expresan ellos al mundo. Aún la poética del Subcomandante *Marcos* está imbuida de esta palabra indígena, que habla del mundo y de la naturaleza desde el ‘corazón’, desde el contacto con esa realidad. La filosofía indígena le brinda principios al zapatismo, principios para pensar su mundo. La crítica a la sociedad establecida la realizan desde el horizonte cultural indígena.

Uno de los puntos nodales de la crítica zapatista es la crítica a la modernidad. Por modernidad ellos entienden un modelo de desarrollo puramente material; forma de vida que se opone a las características propias de sus culturas, ya que presupone una relación con la naturaleza muy distinta de la que tienen los pueblos originarios. Ante esta confrontación de cosmovisiones, los pueblos indígenas, como los excluidos del progreso moderno, plantean alternativas a esta modernidad teniendo como punto de partida la valoración de sus formas de vida como viables en nuestras sociedades y como opciones ante el mundo moderno de corte capitalista. Con las herramientas metodológicas de la teoría crítica de personajes como T. W. Adorno, W. Benjamin o Bolívar Echeverría; es posible analizar el zapatismo como un movimiento que replantea la modernidad latinoamericana desde la crítica a la colonización occidental. Abordando el zapatismo como una respuesta al proyecto civilizador occidental, a la construcción de los modernos estados nacionales y a la historia de la conquista, podemos percibir cómo en este movimiento se ha reflexionado sobre el papel que los pueblos indígenas juegan en la regeneración nacional.

El zapatismo ha recuperado los conocimientos que tienen los pueblos mayas de Chiapas, valorándolos para generar un cambio en el mundo de la modernidad, desde la exterioridad. Los pueblos han revalorado sus conocimientos ancestrales y han descubierto que en ellos se conservan saberes que generan alternativas a los modelos dominantes. El zapatismo ha desarrollado un pensamiento propio, nacido de los pueblos de la Selva Lacandona; es la cosmovisión indígena que ahora nos enseña un nuevo modo de pensar y de ser.

CAPÍTULO 1.

CONTEXTO HISTÓRICO DEL ZAPATISMO.

1.1) Antecedentes del zapatismo: causas de larga duración histórica.

Cualquier investigación que indague sobre fenómenos sociales, tiene la necesidad de abordar su objeto de estudio desde la perspectiva histórica. Es preciso ubicar el fenómeno social en su contexto histórico, para comprender los procesos políticos y sociales que obedecen a dinámicas y situaciones determinadas. Para empezar una investigación sobre la filosofía del EZLN, precisamos reconocer y analizar las causas y determinantes de su creación y desarrollo. No pretendo escribir una historia del EZLN, sino ofrecer un panorama de investigación que nos acerque al conocimiento de las causas del zapatismo y a su raíz cultural, dando voz a los pueblos y visibilizando su historia. En muchos estudios del zapatismo se soslaya la propia historia de lucha de los pueblos indígenas de Chiapas, o solo se percibe la más reciente. Por otro lado se le presta más atención al papel de personajes externos a los pueblos, principalmente en el caso del Subcomandante *Marcos*, sin destacar la historia de rebelión y de lucha existentes desde siempre en Chiapas; la iniciativa principal del movimiento se ubica en personajes que no son indígenas y que han compartido la historia de la rebelión chiapaneca. Ubicar los antecedentes del zapatismo nos permitirá entender el papel que los mismos pueblos han jugado en el movimiento y nos aproximará a reconocer la importancia de las demandas zapatistas en el contexto histórico y nacional, ya que estas demandas buscan impactar en la sociedad mexicana en su totalidad, no solo de los pueblos indígenas de Chiapas.

Los antecedentes del zapatismo son imposibles de determinar desde una sola visión y perspectiva. El origen del movimiento está determinado por condiciones históricas, culturales y políticas precisas en nuestro país. Las causas de la existencia del movimiento zapatista obedecen a un proceso histórico de “larga duración”, usando la categoría histórica de Fernand Braudel. Dicha perspectiva nos conmina a comprender los fenómenos sociales desde una perspectiva histórica amplia, en períodos que pueden abarcar siglos. La transformación de una cultura es necesariamente un proceso de “larga duración”, ya que plantea transformaciones estructurales de largo alcance y no coyunturales, tal como propone el zapatismo.

“En el conflicto de Chiapas confluyen varios procesos de naturaleza diversa: agraria, social, económica o incluso religiosa. (...) Esta superposición de ámbitos obliga a considerar el conflicto chiapaneco desde perspectivas más variadas que las solamente bélicas, puesto que sus consecuencias afectarán cultural y políticamente en México y quizás en varios países del continente.”⁴

Lo que menciona Montemayor, es que la historia de la colonización en México inicia con la conquista de Tenochtitlán y se perpetúa el proyecto del Estado nación mexicano; por ello, las demandas y posicionamientos del EZLN tienen un alcance nacional, el cual es parte de una dinámica histórica en la que se han visto insertos, sin desearlo, los pueblos indígenas desde la época de la Conquista, debido a la intención de desaparecer sus culturas.⁵

Cuando en la Primer Declaración de la Selva Lacandona, los zapatistas mencionan como un símbolo de su identidad los *500 años de lucha*, haciendo referencia a la realidad del núcleo social indígena; es evidente que sus demandas buscan transformar una situación de siglos, no un problema presente. El EZLN, además, da significación a su levantamiento como lucha histórica del pueblo mexicano: ambas están inscritos y hacen mención de procesos de “larga duración”. Las condiciones de existencia de las culturas excluidas, donde los procesos de colonización y violencia cultural se establecieron y consolidaron en México y América Latina, se equiparan y generan una *identidad* común entre una gran cantidad de pueblos en el mundo. Esta ‘identidad’ produce una fuerte liga con la cultura propia, las tradiciones, la historia y la tierra a la que pertenecen. La identidad de los pueblos indígenas está asociada directamente a los procesos de lucha por la tierra y por sus tradiciones, reivindicando sus culturas ante la colonización de la vida en todos los niveles. La identidad, desde el plano político revolucionario, se define como la unidad de una comunidad frente al poder colonizador, la cual funciona como catalizadora de una lucha, la cual tiene como objetivo no perder su propia cultura. Los pueblos indígenas de América Latina o, mejor dicho, Indoamérica⁶, han hecho de su identidad, como indígenas, una fuente para su lucha, resistiendo a la Modernidad, y como punto de cohesión con una diversidad de movimientos y culturas que comparten la característica de la exclusión:

⁴ Montemayor, Carlos, (1999) p.69.

⁵ Nótese que se menciona culturas en plural y no en singular, debido a que los pueblos indígenas no pueden considerarse una sola cultura monolítica, sino que es una diversidad múltiple. La idea de una cultura única es propia del proyecto del Estado nación, que unifica la diversidad cultural.

⁶ Concepto más apropiado al hablar de los pueblos indígenas, o “indios”, de América.

*“(...) existe todo un mapa de la América Latina aún fuertemente indígena que ha resistido con tenacidad y consistencia la imposición jerárquica, desigual y siempre discriminatoria del deformado y periférico proyecto de la “modernidad” latinoamericana.”*⁷

Lo que se menciona en esta cita, es que la conquista generó toda una geografía de la exclusión en la cual los pueblos han debido sobrevivir a través de los siglos. Los 500 años de dominación colonial, al final del siglo XX, representaron toda una reflexión sobre la historia de los pueblos indígenas y fueron símbolo de una larga tradición de lucha y sobrevivencia. Tal expresión guarda un profundo sentido histórico; por ello la existencia de los pueblos originarios ha sido resistencia a la eliminación fáctica de sus vidas por parte del proyecto occidental. La colonización tuvo el efecto de introducirse también en la mente de los indígenas; su subjetividad se encuentra, en parte, determinada por este proceso histórico y cultural de deshumanización. Esta carga histórica no se puede soslayar si queremos entender a los pueblos indígenas. El proceso de sojuzgamiento de siglos y la tenacidad por mantenerse vivos, son el *a priori* de cualquier esfuerzo por comprender a las culturas indígenas. Ellos y ellas han *resistido* a la colonización, a la anulación de sus vidas y tradiciones, lenguas, territorios. Procesos de lucha que conforman la misma memoria de los pueblos, una historia de resistencia a no ser eliminados concretamente por el poder y el proyecto de la modernidad.

La vida de las comunidades indígenas en Chiapas se encuentra atravesada por una historia de violencia: violencia fáctica, concreta, de género, de explotación y estructural; que forma parte de la historia de los pueblos. Tal violencia no sólo es historia, también es presente, es la condición de vida de los indígenas en Chiapas desde la conquista española hasta la globalización neoliberal. La singularidad del proceso de la Conquista occidental, es que impone un nuevo modelo de vida y de visión del mundo, el cual busca imponerse sobre la cosmovisión existente de las culturas nativas.

*“La violencia y el cambio sustituyeron la estabilidad del orden ideal antiguo, de manera que la irrupción cotidiana de la violencia acentuó la sensación de vivir una alteración del tiempo, un “tiempo loco”, una era de cataclismo total.”*⁸

De modo metafórico y poético, Florescano expresa como los antiguos dioses cedieron paso a la instauración de los nuevos principios civilizatorios que otro mundo traía; al acto de violencia directa,

⁷ Aguirre Rojas, (2002), p.37.

⁸ Florescano, E., (2001), p.328.

física y material se le agregó la violencia simbólica de la destrucción de su sabiduría, de la deshonra de su *ethos*, la negación de su historia y la muerte de sus dioses. ¿Cómo se constituye la cultura indígena, con un antecedente de este tipo?

Los actos de **violencia** en nuestro país por la ambición de la Conquista son algo imborrable y no deben ser olvidados en nuestro estudiar y pensar a México, en relación a sus procesos de emancipación social. Otra violencia en el proceso mismo de conquista cultural, se ha continuado en los procesos de desaparición de las culturas originarias, con sus lenguas y tradiciones; homogeneizándolas en los marcos de los Estados posteriores a la Colonia. Existe una relación entre los procesos de liberación de los grupos étnicos, en distintas etapas de la historia y en diversas geografías, ya que la premisa de la transformación social radica en la descolonización. Compartir una situación poscolonial es algo que hace que el zapatismo se cohesione con otros movimientos de culturas originarias y pueblos de territorios que fueron colonizados; el zapatismo se manifiesta como un movimiento que quiere crear una nueva historia para la sociedad, busca revertir la colonización neoliberal y propone nuevas relaciones humanas, políticas y económicas, las cuales no estarán basadas en la violencia estructural y originaria en el subsuelo de nuestra sociedad. Las estructuras de poder, al parecer de Braudel, determinan estos espacios de la larga duración, ya que conforman a la sociedad:

“Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transformar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir.”⁹

Las condiciones de pobreza, explotación, marginación y exclusión, a las que están sometidos los pueblos de Chiapas, son producto de una lógica que ha prevalecido desde la Conquista y que ha determinado la relación de los indígenas con la sociedad dominante. Por ello las causas del EZLN son complejas, pues no son solamente propias de este momento histórico, son fundacionales en el constructo de nuestras naciones. El estado mexicano se ha constituido sobre la base de la exclusión de los indígenas, ya que el relato histórico y el sistema económico prescinde en su constitución del componente indígena, raíz de nuestra historia. Podemos encontrar la génesis del predominio occidental sobre el mundo en la colonización de las regiones ahora periféricas, del mal llamado 3er mundo. En

⁹ Braudel(2002), p.147.

estas condiciones los pueblos indígenas fueron marginados del desarrollo de la Modernidad, el llamado “progreso”, no significó para los pueblos una mejoría de sus propias vidas; el progreso es solo para quienes los siguen dominando. El “progreso”, guiado por el capitalismo, solo es destrucción para los oprimidos, la promesa de la modernidad tiene a la base la necesidad de las condiciones de existencia desfavorables para los pueblos indígenas.

La colonización, entonces, significó el inicio de una resistencia tenaz ante la absorción de las culturas originarias por los procesos simultáneos de mestizaje y colonización económica, política y cultural. También, para los mayas que vivieron la conquista, fue el inicio de un nuevo proceso histórico en el cual, según la cosmología maya y su ordenación temporal cíclica, ingresaron en la noche de los tiempos, de la cual tendrían que soportar el dolor y la oscuridad esperando la llegada del día, tal como lo expresan los textos del *Chilam Balam de Chumayel*. El que los pueblos buscaran racionalizar su decadencia dentro de sus explicaciones del mundo, no fue pesimismo ni resignación ciega, no fue aceptar la dominación, sino encontrar un sentido a lo sucedido a través de la propia visión del mundo, comprender los acontecimientos según el conocimiento que sobre el tiempo y la historia tenían los pueblos indígenas. En la noche de la historia habrían de aguardar su momento de despertar al sol; las naciones indígenas habrán de aguardar su llegar a la luz, la cual conciben como un *despertar*. Esta es una metáfora usual en la retórica zapatista, cargada de contenido simbólico; ya que lo que nosotros como analistas externos del movimiento llamamos el “levantamiento”, los integrantes del EZLN lo han concebido como un “despertar”, como un nacer a un nuevo día, donde se redimen los sufrimientos de *la larga noche de los 500 años*. Esa es la razón por la que el zapatismo pudo florecer en Chiapas: los pueblos indios esperaban el amanecer del 1 de enero de 1994 mucho tiempo atrás. Esta carga de simbolismo, da razones para considerar el recurso a los arquetipos culturales, los mitos y las leyendas como la fuente de inspiración primaria del EZLN y como componente fundamental de su discurso.

“Dicho de otro modo, el recuerdo de los 500 años de la llegada de los europeos ha servido, en el nivel continental, de llamada para despertar a los pueblos indígenas, que no se han olvidado de su historia y que no la ven desde la perspectiva de los europeos y las clases dominantes.”¹⁰

El zapatismo resulta, desde esta visión, el último eslabón de la lucha del día y la noche, se presenta ante el imaginario de los pueblos indígenas y no indígenas como el impulso redentor hacia el

¹⁰ Lenkersdorf, (1996), p.22.

nuevo día. La esperanza mesiánica del zapatismo se nutre de la historia pero mira hacia el futuro. La utopía zapatista busca saldar cuentas con una larga historia: es el sexto sol.

Retomando esta historia de siglos de dominación como el referente primero de su lucha, el movimiento zapatista tiene como objetivo un cambio de una densidad histórica profunda; no busca solo la alternancia del poder de manera inmediata (desde un poder fetichizado y fetichizante), sino la transformación de las condiciones de vida de los pueblos indígenas y una nueva cultura de relaciones sociales y políticas. Esto se puede entender como la interpelación indígena a la nación. Reivindicar a los pueblos indígenas tiene también la significación de transformar las estructuras de poder que pesan sobre la sociedad mexicana, consolidándose como una estructura política y económica que se ha proyectado sobre nuestra historia. La descolonización es el principal reto que enfrenta la cultura mexicana y el EZLN es un movimiento profundamente descolonizador. Pensando en que los grandes proyectos revolucionarios del siglo XX, comenzando con la Revolución mexicana, se vieron truncados o inconclusos, la importancia de los zapatistas es que plantean un **nuevo tipo de revolución desde la cultura maya**, una revolución que escapa al molde de la modernidad.

Advierten los zapatistas en la 2da Declaración de la Selva Lacandona: “*No habrá solución real a los problemas de México si no se soluciona el problema indígena*”.¹¹ Los problemas estructurales de México requieren una redefinición de la relación del Estado con los pueblos indígenas: es necesario plantearnos de otro modo dicha relación de poder. Los reclamos de los pueblos indígenas, replantean desde su raíz la nación mexicana en su construcción histórica y cultural. La importancia de estudiar al zapatismo desde la filosofía, radica precisamente en el planteamiento político y ético de su movimiento, ya que nos expresan la posibilidad de creación de una nueva sociedad, a partir de una reconstrucción histórica de las relaciones de poder con los excluidos del pacto social.

Además de las causas estructurales de pobreza y marginación, la represión bajo la que vivieron las comunidades a lo largo de la historia y la incidencia de las ideologías revolucionarias de los años sesentas y setentas; las causas profundas del levantamiento recaen también sobre el panorama político existente en las comunidades indígenas y sus posibilidades de organización. No podemos pensar el zapatismo si los mismos pueblos indígenas de Chiapas no portaran consigo una historia compartida de lucha y resistencia, convertida en realidad desde la misma capacidad de conservación de sus culturas. Esa historia de resistencia, historia apenas reconocida, forma parte esencial de la historia de las luchas

¹¹ CCRI-CG, EZLN, 2da Declaración de la Selva Lacandona, en: www.palabra.org.mx

sociales en México y de la historia política de nuestro continente. Durante la historia colonial se fue tejiendo un complejo nudo de creencias y rituales que se convirtieron en la forma de conservación de su memoria y cultura, la cual García de León identificó con el nombre de nagualismo:

“(…) la principal forma organizativa de la resistencia india durante siglos; cuando las almas animales de los ancestros, sus wayjeletik, protegieron con dificultad a las comunidades de los peligros exteriores”.¹²

En esta forma clandestina de organización y resistencia, los pueblos conservaron una tradición oral en la cual se recordaron por siempre los nombres de sus héroes culturales, de las acciones de sus principales líderes en las luchas de liberación y la memoria de sus antepasados. La tenacidad y persistencia en el imaginario indígena de la figura de Votan, héroe mítico de los mayas, “corazón de la tierra, corazón del pueblo”; la leyenda de Juan Sol y del “Pajarito”, entre otras de los líderes que lucharon por sus pueblos; continúa aún en la memoria de los pueblos indígenas de Chiapas, como un legado de redención, invocados con la palabra y traídos al presente en una reconfiguración del potencial simbólico del pasado: de ahí nace el actual Votán Zapata.¹³ La historia de los pueblos de Chiapas, se realiza como potencial de liberación en los zapatistas, rescate del pasado en el proyecto de liberación.

Las raíces de un levantamiento político y social, como es el EZLN, requirió que las condiciones de miseria humana, material y espiritual, estuvieran presentes entre las poblaciones que viven en las comunidades indígenas de Chiapas. La fuerza primordial de cualquier movimiento de resistencia y oposición a las condiciones de deshumanización, es la voluntad determinada por transformar las condiciones de existencia y rehacer la vida desde otra perspectiva. El planteamiento zapatista requiere, para llevarse a cabo, transformar las estructuras de poder propias de nuestra sociedad, pues son ellas las que ocasionan que la vida de las personas, que están en la parte periférica y baja de tal sociedad (*los de abajo*), no se realicen plenamente. En el caso de los pueblos indígenas de Chiapas, estas condiciones estuvieron presentes desde los tiempos de la colonización.

“Lo común en ellos no era sólo su condición étnica sino, también, su condición social: todos eran indígenas pobres. Así lo reconoce el dirigente rebelde: otro aspecto fundamental es que el EZLN

¹² García de León, (2000), p.39.

¹³ Para una referencia más detallada de esta figura mítica, a la que recurre el zapatismo, puede verse la obra de Guillermo Michel: *Votan-Zapata: filósofo de la esperanza*, México, Rizoma, 2001.

*es un movimiento indígena. No me refiero solo a su composición sino a que su propuesta y buena parte de su legitimidad se construye sobre la crítica de las condiciones de vida de los indígenas a nivel nacional y concretamente en Chiapas”.*¹⁴

La descripción precisa de todas las infortunadas condiciones de vida de los indígenas de Chiapas, y de México en general, sería inmensa y no es posible tratarlo en este trabajo, pues ya ha sido estudiado ampliamente¹⁵. Ahora aclararemos la idea de que la conquista de las poblaciones indígenas es un proceso que abarca siglos, y que bajo las actuales condiciones del neoliberalismo adquiere una distinta faceta, pero persiguiendo el mismo fin: poder y riqueza. Las poblaciones indígenas representan una clara oposición a ese proceso, pues han sobrevivido y conservado gran parte de sus culturas y se resisten a entregar sus territorios para la explotación de los recursos naturales. A través de formas variadas de resistencia cultural y manteniendo un enlace con su pasado, como memoria que provee de identidad, el zapatismo encuentra en el fundamento indígena la raíz de sus luchas. Una lucha por la humanidad, por la diversidad y por un nuevo modelo cultural.

*“Este derecho a la pluralidad lo subrayan, como se ha visto, en vestimentas, símbolos, gestos, discursos, modos de dirigirse al poder y a la sociedad, no contruidos en negación de esa sociedad (como los símbolos y discursos anarquistas, socialistas o comunistas), sino invocando la propia persistencia de un tiempo anterior a esa sociedad; un tiempo que ha llegado hasta hoy atravesando el tiempo de esa sociedad que a ellos los negaba; un tiempo que ellos no contraponen a este tiempo para sustituirlo, pero que se niegan a que sea borrado y desaparezca de este mundo.”*¹⁶

Desde este punto de vista, lo que Adolfo Guilly menciona es que el levantamiento del EZLN adquiere una dimensión de densidad histórica y cultural que trastoca los cimientos del sistema actual: económico, político, cultural. Este movimiento se considera a sí mismo como una **reivindicación de la identidad india sometida, a la vez que un actor en la transformación nacional**: ambos aspectos son inseparables. Partiendo de la crisis del Estado y sus instituciones, es necesario plantearnos las posibilidades de transformar el orden social que ha generado tal estado de cosas. La labor teórica debe de comprender este desafío; generar alternativas a dicha crisis y de coadyuvar en la profundización conceptual del alcance y dimensión de los movimientos que se plantean la transformación estructural

¹⁴ Hernández, Millán (2005) p.52.

¹⁵ Para ello puede consultarse: García de León (2000), Ramírez Paredes (2002), Montemayor (1998), Hernández Millán (1998), Guiomar Rovira (2000), Arias Marín, (2003), por mencionar los libros que he utilizado en esta investigación. Existen muchas más obras desde la historia y la antropología.

¹⁶ Guilly, A. (1997), p.198.

de nuestras sociedades desde la periferia del sistema, tal como lo hace el EZLN. Las preguntas urgentes que se plantean a todas las ciencias sociales y a cualquier reflexión humana son: ¿es posible seguir viviendo en el mismo sistema social, con las mismas políticas económicas y ejercicios del poder?, ¿cómo podemos transformar el mundo social y cultural?, ¿es vigente pensar en la transformación de la realidad? Los zapatistas reflexionan y actúan en este sentido: intuyen en la realidad las soluciones y ensayan sus ideas, experimentan sus principios.

El pensamiento zapatista comienza su reflexión a partir del hecho concreto de la dominación colonial y su herencia cultural, como el origen de esta reflexión histórica y filosófica. Partiendo de este punto, obtendremos conceptos que nos permitan comprender las relaciones simbólicas de los pueblos con sus procesos de liberación, representados en su memoria y sus lenguas.

La filosofía del EZLN, de la cual me quiero ocupar, se distingue por ser una filosofía que nace de las necesidades concretas de las sociedades indígenas, a partir de la demanda básica de contar con mejores condiciones de vida. El pensamiento de los pueblos considera como su mayor necesidad atender a esto y el zapatismo tiene sus causas en esta condición de la vida de los pueblos. La reflexión está enraizada en la existencia, sus preocupaciones fundamentales son la liberación, la humanización y la vida: las causas del zapatismo nacen del impulso por liberar a los pueblos de Chiapas y de México.

¿De qué forma se puede hablar del EZLN como de un movimiento indígena? El EZLN es el primer movimiento social en el México contemporáneo, que plantea la cuestión indígena como determinante en la re-construcción del Estado. Más que un movimiento social o revolucionario, es una crítica radical a la política y a la misma historia mexicana. Las demandas iniciales y más evidentes son los derechos básicos de cualquier ser humano, del cual están excluidos los indígenas, por lo que su lucha es por los pueblos de Chiapas y debido a ello por la humanidad. Su planteamiento político trasciende el ámbito coyuntural o local, mostrando que la existencia del sistema político mexicano y del Estado, requieren para su reproducción de la marginación de las culturas indígenas. Es necesario incorporar principios de los pueblos a nuestra propia forma de ver y entender el mundo, pues en el modelo dominante, dentro del *logos* de la modernidad, los pueblos no tienen un espacio de visibilidad y encuentro con la sociedad:

*“La única manera efectiva que hay de que estos seres humanos que son los indios puedan existir como ellos son y como ellos quieren ser, pasa por una **autotransformación radical** de la modernidad política en cuanto tal.”*¹⁷

Lo que menciona Bolívar Echeverría, es que la modernidad, como esquema civilizatorio, requirió del aniquilamiento material, cultural y simbólico de las culturas indígenas; ahora la existencia de los pueblos originarios depende de su capacidad de subvertir tal condición, proporcionando elementos para dicha transformación de la modernidad política, de las instituciones, del Estado y de las estructuras del capitalismo en su fase neoliberal.

El desprecio que han sufrido los pueblos indios no es solo parte de una idiosincrasia particular que habría que erradicar como otras formas de pensamiento, sino que es parte orgánica del sistema integral de dominación. La dominación cultural hace posible el establecimiento de una élite económica y política. El racismo presente en la sociedad es parte constitutiva de la reproducción del poder. En el caso concreto de Chiapas, la riqueza de los finqueros y hacendados del estado estaba garantizada con la explotación de la mano de obra de los indígenas, que permanecían en condiciones de servidumbre similares a las de la colonia en el siglo XX.

La conquista es un hecho cultural violento, que no corresponde solo a un momento histórico determinado, sino que es un proceso continuado en México. La desaparición de las formas de vida de los pueblos indígenas es una forma de violencia prolongada y sistemática: es violencia estructural.¹⁸

La conquista del mundo moderno sobre los pueblos indígenas, que aún conservan un mundo cultural distinto, ha sido un proceso que ya estaba implícito en la ideología de la colonia y que habría de extenderse con los siglos: la creencia en la inferioridad de las culturas americanas. En esta idea, acuñada por los conquistadores como justificación ideológica de su misión civilizadora en el “Nuevo mundo”, están los cimientos de la opresión de los pueblos nativos hasta el presente. Tal idea sigue vigente en la misión modernizadora del neoliberalismo y su intención de asimilar a la población indígena, utilizando los recursos naturales de sus tierras originarias

¹⁷ Bolívar Echeverría, *Chiapas y la conquista inconclusa*, entrevista con C. A. Aguirre Rojas, en sitio web: bolivarecheverria.com

¹⁸ En el capítulo tercero se analizará con más detalle el concepto de violencia estructural de Johan Galtung, en relación a las culturas indígenas y su sociedad.

Entonces, concibiendo el proceso de la conquista como un proceso inacabado y continuo, que extiende su influencia ideológica con los siglos, nos encontramos con la vida de las comunidades en Chiapas, que han sufrido dicho desprecio a sus culturas y han sido condenadas a las condiciones de marginación más extremas. El sentimiento de que sus culturas son inferiores a la nacional, moderna y de corte occidental, prevalece en la sociedad en general; así las comunidades mantienen rezagos históricos que no se han solucionado.

Todos los movimientos políticos que intentan transformar algo en la sociedad, parten de una reflexión sobre las condiciones existentes, en las cuales encuentran situaciones que no debieran darse en la humanidad. Las problemáticas a las que se enfrentan en su vida cotidiana los hace conscientes de las condiciones dignas de la vida y las que no pueden serlo. La constitución de un orden social y cultural que se da por medio de actos de violencia no puede considerarse justo o aceptable, de ahí la crisis del sistema político actual, al cual el zapatismo cuestiona y se le presenta como una interpelación directa y un reto a superar.

“La rebelión indígena ha tocado la crisis de la comunidad estatal mexicana. Pero al mismo tiempo ha tocado otra fibra más universal: la crisis de los valores y de la racionalidad de la modernidad que ese estado invoca. En este sentido, ha tocado un punto que se ubica en la intersección entre esa comunidad estatal en crisis y su construcción cultural histórica.”¹⁹

Ante las condiciones de exclusión, todos aquellos que son negados del pacto por el cual se conforma la vida política, encuentran una identificación en sus condiciones de exclusión, lo cual les lleva a la reflexión crítica que conduce a unirse para actuar, y así trabajar en la transformación de dicha situación concreta de dominación. En el proceso colonizador no fue realizado un pacto social justo, de ahí que la reivindicación del movimiento indígena chiapaneco sea esencialmente de reconocimiento de su condición política y jurídica, dentro del marco legal que no les ha reconocido su personalidad jurídica y por ello les ha negado derechos específicos como pueblos. La reforma al artículo segundo constitucional, tras los Acuerdos de San Andrés y la Marcha del Color de la Tierra del 2001, es muestra de cómo el zapatismo ha incidido en las leyes para lograr el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho.

¹⁹ Guilly, A.(1997), p.93.

Las formas de legalidad de los pueblos no se corresponden del todo con la legalidad del Estado, y las leyes del Estado no se aplican verdaderamente en el caso de los pueblos indígenas. Esta disputa tiene consecuencias no solo políticas o económicas, sino también simbólicas, pues pretende cambiar los códigos culturales de la sociedad para lograr la aceptación de la multiculturalidad. Al ser un encuentro entre culturas distintas, con cosmovisiones y lógicas alternas, la reivindicación indígena es también una lucha en el terreno de los modos de conocimiento y en los significados; en los símbolos del lenguaje se desarrolla una disputa política. La aceptación de los nuevos sentidos que la palabra indígena ha realizado, resignificando conceptos tradicionales de la modernidad política, tales como democracia, justicia y libertad, alimentará nuestro propio lenguaje si sabemos escucharla, pues conduce a nuevos sentidos de los significados existentes.

La consolidación de la cultura moderna, de corte occidental y capitalista, requiere de un panorama de relativa homogeneidad cultural, con diferencias permitidas y disensos funcionales; sin que nada atente contra los intereses de aquellos que, como los conquistadores de antaño, se enriquecen de las “venas abiertas” de *nuestra América*. Las poblaciones originarias de nuestro país obstaculizan, con su sola existencia, el proceso de extensión ilimitada de las políticas de privatización de la vida. Debido a que sus sistemas de producción, de relaciones con la comunidad y con su territorio no son asimilables al sistema capitalista, éste requiere de comprar la dignidad de los pueblos o desaparecer a los opositores materialmente. La concepción comunitaria de la tierra impone un freno a la concepción capitalista de la propiedad privada, que pretende poseer todos los recursos. Por ello es que las comunidades indígenas están siendo más amenazadas que nunca y también, por obvia respuesta, están organizándose y constituyéndose como un núcleo de resistencia al proceso de la neo-colonización del mundo periférico y dependiente por parte de las metrópolis.

*“En estos años de falsa modernidad, parece increíble también que sean los más pequeños y los más “arcaicos” de esta historia –los indios y sus maneras de relación con el poder y la naturaleza– los que están ofreciendo las posibles salidas modernas a la crisis nacional.”*²⁰

En momentos en que los modelos culturales, económicos y políticos entran en crisis, los pueblos indios son los que más enconadamente luchan contra este proceso de degradación humana, siendo quienes proponen alternativas plausibles a dicho modelo; en los ámbitos político, económico, ecológico y ético.

²⁰ García de León A., (2000), p.24.

El zapatismo ha despertado una gran esperanza en los movimientos sociales de finales del siglo XX, ya que ante la desaparición de las ideologías revolucionarias clásicas y la pérdida de vigencia de las luchas revolucionarias, surge un movimiento que reivindica estas ideas, pero desde un nuevo ángulo, proveniente de la alteridad de los pueblos indígenas y su pensamiento. Además de las causas estructurales en el estado de Chiapas, como la explotación, exclusión, miseria y racismo que padecían los indígenas chiapanecos; la guerrilla neo-zapatista fue producto de una lucha que tenía por objeto la Revolución en los términos del marxismo latinoamericano: derrocar al régimen político por la vía armada y transformar las condiciones económicas del país por una vía al socialismo.²¹

Los núcleos de los guerrilleros, gente predominantemente urbana, de clase media y formación universitaria; al llegar a las comunidades de la Selva Lacandona, se comenzaron a relacionar con las gentes de los pueblos, con los misioneros indígenas y los catequistas de la diócesis de San Cristóbal; incluyendo en sus filas, para la formación política y militar, a los mismos campesinos indígenas con los que trataban. De este modo comenzó a darse la mezcla peculiar de la que habría de resultar el zapatismo, con toda su especificidad dentro de la historia de las guerrillas en América Latina y el mundo.²² La fusión con las comunidades, que proporcionaban el sustento y la protección en la Selva a los iniciadores del movimiento, hizo que éstas comunidades participaran activamente en la financiación y preparación de la guerrilla, con lo cual no se generó una relación autoritaria entre los guerrilleros y su base social, como en otras guerrillas latinoamericanas. Esta relación hizo que los militantes mestizos comprendieran la necesidad de desviar el enfoque jerárquico de las organizaciones tradicionales de izquierda, comenzando a probar nuevas formas de relación de los guerrilleros con su “base”, propiciando la movilización de las comunidades; este encuentro con la realidad indígena el mismo Subcomandante *Marcos* lo denomina, metafóricamente, como *la primer derrota del EZLN*²³, ya que la concepción original de los miembros de las FLN es transformada por la cultura mayense. La intención inicial era la de crear una organización en la que se fusionaran los movimientos obreros, con los campesinos y los indígenas, creando el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*; como una

²¹ Tal revolución, que habría de ser conducida por un grupo selecto, provenía de la inspiración ideológica del núcleo guerrillero: un grupo selecto que tendría las capacidades políticas y morales para establecer un nuevo gobierno, de corte socialista. De este modelo se inspiraron los movimientos revolucionarios de finales de los sesenta y setentas en México y Centroamérica.

²² Todo este proceso histórico se encuentra descrito de forma detallada en Tello Díaz (2005)Capítulo II. En esta obra Tello Díaz propone que la fusión de los guerrilleros con las comunidades. De ahí que el EZLN siempre ha insistido en la predominancia indígena de su dirigencia, cosa no aceptada comúnmente debido al prejuicio racista de pensar que los indígenas no son capaces de organizarse por si mismos,

²³ Tello Díaz, (2005), *Ídem*.

organización revolucionaria con una estructura político-militar, y el objetivo final de la Revolución. El encuentro con el mundo indígena enriquece esta concepción inicial y amplía la expectativa del zapatismo, dándole proporciones mayores a su lucha y objetivos de largo alcance.

Es evidente que con el tiempo la guerrilla iría cambiando de tono, de forma y también de lenguaje, al darse el encuentro con la realidad cultural, las formas organizativas sociales y la cosmovisión de los pueblos indígenas. No era esto visible en el bagaje teórico y político inicial del EZLN; pero al volverse indígena su voz, se puso a hablar desde afuera, con las palabras de su mundo, en lo que Hermann Bellinghausen denomina la “fase semántica del discurso”²⁴; en este desplazamiento discursivo se reveló la palabra maya como la raíz de su discurso:

“El mero lenguaje político universalista-que no se abandona ni debe ser abandonado- se tornó un lenguaje de protesta histórica de un pueblo indígena amerindio concreto.”²⁵

Por ello podemos considerar como fundamentales en la especificidad del zapatismo y su concreción: la persistencia del legado cultural indígena, como memoria colectiva que provee de identidad; la historia de las luchas de los pueblos indios en Chiapas, las luchas por la tierra y sus luchas agrarias; las ideologías revolucionarias mexicana (Zapata) y latinoamericana; el mesianismo presente en la historia de las rebeliones indígenas, la Teología de la liberación y la teología milenarista indígena, que desempeñaron el papel de catalizador de la conciencia de redención para las comunidades, equiparando el mensaje bíblico con su discurso de “vocación por los pobres”²⁶; y la crítica resistencia ante el avance real y actual de un proceso neoliberal que implícitamente excluye a los pueblos indígenas, una neo-colonización que es también un modo renovado de la modernidad. En este sentido el zapatismo es considerado como manifestación de la resistencia de las culturas indígenas en la “larga noche de los 500 años”. También son prolongación de la lucha contra la modernización marginal, a la que han sido destinadas las regiones periféricas del planeta (mayoritarias); plantean la redefinición de los espacios físicos o los colectivos humanos dominados mediante la creación de una

²⁴ Bellinghausen, H., *La Jornada*, 07-02-1994, p.9.

²⁵ Dussel, (2007), p.82.

²⁶ Este tema será desarrollado en el siguiente capítulo, al hablar de las influencias ideológicas que contribuyeron a fundar al EZLN. Para entender esta idea de la vocación por lo pobres puede consultarse una obra del obispo Samuel Ruíz titulada: *Teología de los pobres en San Cristóbal de las Casas*, en la revista *Ámbar*, octubre-noviembre de 1987. Para conocer más de la Teología de la liberación y de los movimientos sociales influidos por las corrientes religiosas progresistas en nuestro país, consúltese: Miguel Concha, et.al., *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, Ed. S.XXI, México, 1986.

identidad liberadora y también como la puesta en marcha de alternativas a los modelos ideológicos, económicos y políticos dominantes.

Se trata de una lucha que surge desde la exterioridad de los discursos dominantes debido a la matriz periférica de su pensamiento, proveniente de la cosmovisión indígena; por ello puede considerarse un movimiento de corte indígena, con todo lo que ello significa: como un discurso del “afuera”, como un llamado desde otra cultura. Es precisamente desde esta exterioridad donde se reconstruye el sistema, ya que se regenera desde sus funciones, sus estructuras constitutivas y sus partes; la alternativa al sistema proviene desde la Alteridad, la cual no es posible de suprimir en el ‘orden’ del sistema.²⁷

“(…) el Otro-según afirma Daniel Guillot- es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la conversión del Otro en Mismo. La idea de lo infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio-un concepto-que pueda amortiguar la alteridad del Otro. El Otro como lo Absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y universalidad.”²⁸

Las causas del levantamiento nos remiten directamente a situarlas en las condiciones de opresión y explotación, en la Otredad indígena, aunque no sean las únicas condicionantes; también es producto de una causa y origen más remoto de la rebelión, una huella cultural más profunda. El zapatismo no es un movimiento condicionado por instancias temporales de corto alcance, es un movimiento comprensible desde la perspectiva de larga duración histórica, ya que proviene de una cultura milenaria que ha padecido siglos de dominación:

“Simplemente se trata de percibir la persistencia de sus huellas (de la civilización negada) en almas por generaciones educadas o subordinadas a la ideología y las representaciones religiosas de la cultura dominante, dentro de las cuales, vez tras vez, reaparecen inopinadamente esas huellas tenaces.”²⁹

²⁷ Para una comprensión más amplia de lo que significan los conceptos de *exterioridad* y *alteridad* como fundacionales de un “proyecto de liberación”, hay que remitirse directamente a la obra de E. Dussel; dicha idea es desarrollada a lo largo de casi toda su obra y constituye una de sus principales preocupaciones intelectuales y políticas.

²⁸ Levinás (1987), p.25

²⁹ Guilly, A. (1997), p.97

Los iniciadores del movimiento, los que buscaban formar cuadros entre los indígenas, tuvieron que comprender que a quienes pretendían organizar no eran solo campesinos, o mexicanos pobres (ya conceptualizados ampliamente por la teoría marxista de la revolución) sino culturas con un modo de entender la realidad distinto, a las cuales debían de comprender en sí mismas. Son las huellas del “México profundo”, del que hablara Bonfil Batalla, culturas con formas diversas de entender el mundo que estructuran su lógica distintamente de la cultura moderna dominante; y por ello sus palabras de liberación, sus voces indias, son también el fruto y futuro de un “mundo Otro”.

*“(...) el EZLN (...) ha chocado con el pensamiento de las comunidades indígenas, (...) choca con ideologías más viejas que no tienen un siglo o dos, sino muchos siglos de haber nacido, desde la formación de la cultura maya. Se produce este choque entre una vanguardia político militar, o una supuesta vanguardia político-militar, y una forma política de resistir. Por eso la palabra junto, la palabra **nosotros**, la palabra unidos, la palabra colectivo, marcan la palabra de los compañeros. Es una parte fundamental del discurso zapatista.”³⁰*

La singularidad del zapatismo como un movimiento indígena no se deja traslucir por el solo hecho de la explotación, opresión y deshumanización, ya que estas son las mismas de muchísimas colectividades humanas en el mundo entero. En el zapatismo hay un desplazamiento entre lógicas y racionalidades que no encontramos en otros movimientos. La interacción de los militantes mestizos con culturas y personas con otros principios y valores de los tradicionales en la sociedad mexicana, les abrió también las puertas a un horizonte de sentido que no habían previsto, cambiando completamente su definición de la misma revolución. En la posmodernidad, el concepto de Revolución ha sido deslegitimado por las reivindicaciones de los derechos individuales y de las minorías, el tránsito a una sociedad mejor no es solo imposible sino que tampoco es deseable: ya no es creíble la transformación de la realidad. El concepto de revolución que plantean los zapatistas es nuevo, es una revolución desde abajo y desde una cultura distinta de la modernidad; renace de los escombros de las ideologías revolucionarias y se rehace desde un horizonte cultural que dota de un sentido propio a las demandas de los pueblos de Chiapas. En esta interacción entre lógicas y cosmovisiones, en el diálogo entre ellas, nace realmente el zapatismo: es la fusión de las utopías y esperanzas de los pueblos indígenas con las aspiraciones de la Revolución Internacional.

³⁰ “Intervención de Marcos en la Mesa 1 del Encuentro Intercontinental” del 30 de julio de 1997, en Sub Marcos (1999) Tomo 3, p. 178.

El discurso revolucionario y de la liberación pudo encajar muy bien con las ideas mesiánicas presentes desde hace siglos en los pueblos indígenas, en las aspiraciones de redención latentes en la visión de la historia propia de su narrativa cultural. En esta narrativa el pasado renace y reivindica una historia perdida, es la *fuerza mesiánica*, sobre la cual el pasado actúa en el presente, alentando a los vencidos en la historia a cambiar su destino, a reivindicar el “pasado oprimido”.³¹

Podemos concluir, que las causas tanto materiales como formales del conflicto zapatista; las condiciones de vida y la violencia estructural del sistema contra los pueblos indígenas, han generado un movimiento que cuestiona no solo un orden social injusto, sino todo el proceso de construcción de tal sistema, de ahí que el componente indígena del EZLN es fundamental en este proceso de transformación social. El zapatismo origina una nueva forma de pensar y entender la relación del estado con otras culturas y naciones a su interior, transformando la visión tradicional de la política ilustrada y moderna, constituida sobre la base de la legitimidad del poder de un soberano y la formalización contractual en la sociedad. La rebelión zapatista cuestiona este tipo de soberanía proponiendo un nuevo criterio de legitimidad, basado en las formas de organización política indígena, consistentes, entre otras cosas, en ‘escuchar al pueblo’, lo cual implica a su vez principios democráticos como sustento de cualquier forma de gobierno.

La reivindicación indígena propone una nueva forma de entender estas categorías, pues no pueden ser aplicables a su realidad y nos proponen una renovación a nuestros conceptos de nación, Estado y cultura mexicana; la construcción de las sociedades sobre la base de la negación de sus culturas y la necesidad de realizar un nuevo pacto social son los horizontes de actuación de los nuevos movimientos étnicos, tales como el caso del EZLN. El nuevo acuerdo nacional debe de incluir necesariamente los aspectos que tanto han criticado los pueblos indígenas con su interpelación a toda la política tradicional de partidos, de instituciones y de representantes que se alejan de los representados; en este contexto es donde las demandas de autonomía y democracia adquieren pleno significado, pues por la reconstrucción de nuestro sistema político desde la exterioridad, que representan los pueblos indios, tiene sentido reivindicar sus propias formas de vida, de organización política y de autogestión comunitaria. La reconstrucción de nuestras sociedades y la salida de la crisis planetaria que vivimos viene surgiendo desde la exterioridad del mismo sistema: en la periferia se reinventan los significados comunes, se replantean los modos del conocimiento y se descubren nuevos

³¹ Sobre este mesianismo, para hablar con W. Benjamin, presente en los movimientos indígenas, me extenderé en el tercer capítulo, al analizar la ‘filosofía de la historia zapatista’.

saberes, se de-construyen los sistemas simbólicos que nos dominan y se encuentran nuevos sentidos. En los pueblos excluidos late un mundo nuevo, desconocido y siempre presente. Los pueblos originarios representan esta alteridad y la fuente de alternativas posibles ante la modernidad, en sus expresiones política y económica.

1.2) El EZLN como un movimiento indígena: lo étnico político.

¿Cómo el movimiento indígena chiapaneco tiene su carácter propio por la re significación de la etnicidad, re-interpretando los contenidos impuestos de la dominación colonial hasta generar una crítica y oposición a ésta? Ahora analizaremos las características de este movimiento, reflexionando sobre el carácter principal de la reivindicación del origen cultural y el histórico, siendo un patrón de dominación para transformarse en fundamento de un discurso de liberación. Ahora se analizarán los elementos que influyen en la definición de lo étnico, del “indígena”, mediante una crítica a nuestras formas de concebirlos y de relacionarnos con ellos, procurando no hablar desde una posición etnocéntrica. Partiendo de una comprensión de los pueblos sobre su propio carácter identitario, analizaré las formas en que la autoconciencia de su particularidad cultural (ser indígenas) se convierte en principio de lucha política y referente simbólico de su propuesta filosófica; reflexionando sobre la matriz discursiva de su propuesta.

Se ha dicho a lo largo del primer apartado, que una de las principales causas del movimiento indígena de Chiapas es la situación de **exclusión que viven los pueblos indígenas**. Esta discriminación y explotación, producto de la Conquista, ha sido un legado nefasto para las comunidades que han vivido en tal situación. El proyecto de conquista y colonización de América requería de la esclavización y despojo de las comunidades originarias de estas tierras. Para su justificación, la colonización de América requirió de una premisa ideológica que tenía como base una ontología del ser humano, que formulaba como principio la “no-humanidad”, o “sub-humanidad”, de los pueblos colonizados. Dicha idea se ha prolongado a través de nuestra historia y está a la base de la forma de nombrar a los miembros de un grupo étnico, hablando de su subjetividad como si de objetos se tratase. El primer paso para comprender a otras culturas es el de respetarlas. Por ello, no podemos ‘definir’ lo que es “lo indígena” sin hacerle violencia, como nos aclara Carlos Montemayor:

“(...) no estamos preparados para saber qué no es indígena o qué sigue siendo indígena. La cultura es un entramado complejo que va abarcando alimentación, parentesco, valores morales, formas de ver el mundo. Los que no somos indios hemos hablado siempre de los indios, hemos tratado de decir qué son, qué no son, cómo son, qué piensan, qué no piensan. No sabemos todavía en qué

medida México es indígena, en que medida la espiritualidad indígena ha estado ganando terreno con el paso del tiempo en lugar de estarlo perdiendo.”³²

La misión de la conquista se lanzó a este continente para realizar, por la fuerza, una misión civilizadora, pues los conquistadores se creían poseedores de una superioridad cultural sobre los nativos americanos, a los cuales había de formar en su propia cultura, supuestamente más “avanzada”. La cristianización fue la mascarada, el afán de poder el móvil.

La mezcla entre evangelización y conquista militar, generó en los conquistadores europeos la sensación común del ‘derecho de conquista’; planteándolo como una necesidad que tenían los pueblos aborígenes, no europeos, de ser formados en la cultura cristiana de occidente. Desde entonces, las personas pertenecientes a las culturas que habitaron este continente antes de la invasión fueron definidas y conceptualizadas según esta dinámica de las relaciones de poder, las cuales generan discursos de la realidad distorsionados, imágenes de la verdad (del poderoso)³³. Despojadas de su dignidad y valor humano, las culturas nativas fueron transformadas en objetos: cosas utilizables y funcionales al nuevo sistema mundial, problema filosófico, concepto antropológico y, en el peor de los casos, estorbos para el “progreso” (desarrollo capitalista) del país. Lo cultural, lo étnico, fue símbolo de lo inferior, del dominado, del Otro excluido.

El indígena no es tal, no es un ‘indígena’, nativo o aborigen; como si al nombrarlos así no estuviéramos hablando de personas; es un ser humano como cualquier otro, ni mejor ni peor; que se concibe a sí mismo desde un horizonte cultural propio de su lengua, pensamiento, religión, etc. Es poseedor de una historia y tradición, perteneciente a un territorio que le da sentido a su vida y a un pueblo con el que comparte la experiencia social; es portador de una identidad comunitaria, la cual es opuesta a la funcionalidad del sistema que impera en el mundo occidental. En los pueblos originarios se encuentran presentes valores y concepciones del mundo que no se corresponden a los presupuestos de la modernidad y van a “contracorriente” de éstos; al respecto menciona el subcomandante *Marcos*,

³² Montemayor, 1998, p.94.

³³ Sobre la construcción de discursos de verdad y su vínculo con las relaciones de poder, Michel Foucault ha desarrollado sobre este tema en obras como: *Microfísica del poder* y *Las palabras y las cosas*. Los discursos crean la realidad y esta generación de los discursos lleva en sí misma una relación de poder implícita, ya que es el poderoso quien tiene la posibilidad de “hablar”, de decir lo que es cierto. Del mismo modo, se analizará en el capítulo tercero esta performatividad del lenguaje en el sentido de que el poderoso (los triunfadores, en términos de Benjamin) es el que escribe la historia y el oprimido es quien solo lleva en sí la carga de su propio destino silenciado. Al oprimido se le ha negado la palabra, se le ha olvidado. De ahí que en la lucha zapatista sea tan importante el uso de la palabra; la palabra zapatista re-crea la realidad desde la óptica de los oprimidos, devuelve voz al silenciado y da luz a una historia plagada de olvidos. El zapatismo ha rescatado a los pueblos indígenas de la noche de la palabra y la historia.

en un ensayo de inicios del levantamiento, en el cual habla de las condiciones de los pueblos de Chiapas y las causas de la insurrección, resaltando las características políticas principales de dichos pueblos:

“El trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría, son más que una tradición en zona indígena, han sido la única posibilidad de sobrevivencia, de resistencia, de dignidad y rebeldía. Estas "malas ideas", a ojos terratenientes y comerciantes, van en contra del precepto capitalista de "mucho en manos de pocos".³⁴

Lo que podemos interpretar de estas líneas es que el *modo de ser comunitario* de los pueblos indígenas actuales –al menos en lo que fue Mesoamérica-, continúa fuertemente asociado a su modo de pensar, a sus relaciones sociales y formas de organización política. Tal como menciona el subcomandante *Marcos*, la cosmovisión maya sigue siendo referencia natural en la definición de su sentido de existencia, la fuente de su pensamiento, narrativa histórica y discurso político que elaboran. Estas características son también formas alternas al modelo occidental de pensamiento y de organización social; que de manera autónoma constituyen una resistencia, espontánea u organizada, a los modos de vida impuestos desde la modernidad capitalista a otras opciones culturales viables y vigentes.

Los pueblos indígenas tras la conquista, negada su dignidad, se vieron disminuidos en su propia subjetividad; fueron desterrados en su propia tierra y vacíos de su historia. De ahí que la lucha por la dignidad es la búsqueda de la humanidad perdida; dignidad despojada por procesos de violencia que fundaron la Modernidad y heredaron los pueblos sometidos.

La humanidad del conquistado estaba en la idea que sobre él tenían los conquistadores, cumpliéndose así la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana de una forma clara: el amo impone su propia idea de sí al esclavo, el poderoso se autoafirma en la relación de negación del Otro, denigrado a objeto de dominio. Esta forma de colonización mental extendió su influencia a través de múltiples procesos históricos, hasta el punto de que actualmente pesan sobre nosotros, los ‘no-indígenas’ o mestizos, categorías y prejuicios que definen nuestra relación con estos pueblos y a través de los cuales los conocemos. La forma en que los distintos organismos internacionales, acuerdos de los pueblos, convenios de la ONU y declaraciones de comisiones de derechos humanos; que intentando definir a

³⁴ Subcomandante Marcos, *Chipas: El sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*, enero de 1994, versión electrónica: www.enlace Zapatista.org

los pueblos que se consideran etnias minoritarias, llevan en su misma formulación y lenguaje formas de relación, con ‘lo Otro indígena’, colonizadoras. La lógica de la Conquista se perpetúa.

Por solo mencionar algunos ejemplos de nominación de los pueblos indígenas; en las declaraciones del “Segundo Congreso Indigenista Latinoamericano” de 1949, se menciona que: *“lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes”*,³⁵ denotando el sentido de pertenencia a culturas distintas de las hegemónicas de los estados nacionales. En el Convenio 107 de la OIT se define a las poblaciones indígenas o aborígenes como aquellas que: *“(…) viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época que con las instituciones de la nación a la que pertenecen.”*³⁶. Estas declaraciones comparten el definir a los pueblos originarios sobre la base de una pertenencia histórica, lingüística y territorial. Lo que definen como poblaciones indígenas, aborígenes o tribales, es producto de una visión desde el exterior y también con una mirada de jerarquización cultural o civilizatoria. En el punto de partida hay una contraposición, entre sus formas de vida y las de la cultura hegemónica poscolonial. Pero es evidente que el núcleo que define a los pueblos, es predominantemente racial.

Al nombrar y definir a culturas desde nuestra percepción, sin conocerles realmente, se genera una relación lingüística peculiar, la cual deforma y domina: al nominar a estos pueblos, más se aleja la verdadera comprensión, menos aptos somos para conocerlos realmente y escucharles; más cerca estamos de procesos de colonización lingüística. Los pueblos indígenas son nombrados así, como “etnias”, “indígenas”, “aborígenes”; por efectos de su relación con un conquistador, no por ellos mismos. Los pueblos indígenas son realidades heterogéneas que conceptualizan uniformemente, para así generar dispositivos de control: dominamos lo que nombramos.³⁷ Los pueblos indígenas, en lo general, y los distintos individuos que los componen, son transformados en objetos: su existencia marginal implica la sobrevivencia del sistema como tal. Desde entonces, los pueblos americanos

³⁵ Stavenhagen (1988).

³⁶ Ambas citas son tomadas de las relaciones que realiza Rodolfo Stavenhagen sobre dichas declaraciones, en la cuales se encuentran las definiciones que los organismos internacionales mencionados elaboran respecto a los pueblos indígenas. Stavenhagen (1988), p.136 y 137.

³⁷ Hay que realizar una crítica a esta forma de comprender a los “pueblos indígenas”, ya que se conduce según la relación Sujeto-Objeto, forma en que la modernidad ha privilegiado la producción de conocimiento: la nominación y cuantificación como instrumento de control del objeto que se conoce; este método actúa tanto sobre los objetos de la naturaleza como sobre los seres humanos de una manera negativa (como negación de su existencia). Para una exposición extensa sobre esta forma en que en la modernidad el conocimiento se troca en dominación del objeto, siendo aplicable a la vida social, es realizada en la *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno.

constituyen, con su sola existencia, una resistencia a los proyectos de modernidad y de colonización, ya que al conservar sus culturas han logrado mantener saberes y formas de entender el mundo que guardan aún raíces con las culturas originarias de nuestra América, las cuales son muy distintas de la visión occidental del mundo y se oponen a ésta en su arreglo del mundo; a esto Adolfo Gilly ha definido de la siguiente manera:

*“A esto se le puede llamar la presencia invisible del mundo encantado por dentro, por debajo, y a través de la modernidad globalizada.”*³⁸

“Mundo encantado”, o cosmovisión alterna, que se abre ante nosotros como opción política, lógica y epistémica ante la modernidad capitalista. Estas formas de concebir al mundo aparecen ahora como opuestas a las premisas básicas de tal orden y nos posibilitan especular acerca de las alternativas: tanto a las formas de conocimiento instrumental y técnico occidentales, a la institucionalidad política moderna liberal y al sistema de producción y consumo capitalista, en su etapa neoliberal. En las comunidades de Chiapas se presentan formas de acción colectiva, mediante las cuales se re-elaboran sus propias formas de vida y nos descubren aspectos para la reflexión sobre distintas formas de concebir el mundo, la sociedad y sus relaciones. Ahora que los proyectos neoliberales y empresariales (TLCAN³⁹, PPP⁴⁰, British Petroleum, Gold Corp, etc.) buscan invadir los territorios donde viven las comunidades originarias de esas tierras, se da un enfrentamiento entre la lógica de la Modernidad, los intereses del capitalismo y la vida de los pueblos, y es en todo el mundo: ya sea en la Selva Lacandona o en el Amazonas; en los ríos de Nigeria, en los glaciares de los Andes chilenos, las montañas sagradas de Wirikuta o los desiertos del Medio Oriente; en todos se renueva la antigua querrela colonialista y la defensa legítima de sus habitantes ancestrales. **La lucha de la modernidad contra la humanidad.** ¿Cómo responden los pueblos originarios, qué estrategias pone en juego en la lucha por la sobrevivencia?

Es necesario actualizar las formas de auto-reconocimiento de los mismos pueblos; que se abran mayores espacios de expresión y participación para que su cultura influya positivamente en la cultura nacional. En cualquier nominación al Otro le impedimos la auténtica auto-representación, lo cual es la única forma posible de que los pueblos oprimidos puedan tener una participación real en los proyecto de liberación, generados por los movimientos indígenas. La identidad indígena es la que más

³⁸ Gilly, (1997), p.107.

³⁹ Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

⁴⁰ Plan Puebla-Panamá.

visiblemente determina la constitución de estos movimientos y les da la base de construcción de organizaciones que reivindiquen sus derechos.

La primera dificultad para hablar de los movimientos indígenas, que reivindican su origen étnico como fuente de lucha, es el de la forma de entender otras culturas: ¿cómo comprendemos al mismo “pueblo indígena”? Las categorías con las cuales nos acercamos epistémicamente a los movimientos étnicos están condicionadas por una serie de pre-concepciones y de prejuicios negativos, a los cuales no atendemos conscientemente en nuestras relaciones con los pueblos indígenas, pero que nos lleva a reducciones, generalizaciones y errores de interpretación respecto de sus culturas, de sus movimientos políticos y sus formas de organización social. Por ello, en este trabajo se parte de la necesidad de realizar un nuevo esfuerzo de interpretación de los movimientos étnicos, lo cual requiere de un desplazamiento conceptual de la noción de “lo indígena” y una transformación de nuestra noción de subjetividad.⁴¹

A partir de ahora, serán los mismos pueblos quienes definirán su condición existencial y su identidad; escuchando sus formas de expresión, sus conceptos, sus formas de vida y de organización; tomando en cuenta su propia voz, más allá de una comprensión limitada por nuestra individualidad. En un diálogo igualitario y simétrico con ellas se pueden generar nuevos conocimientos; no al modo de la investigación tradicional que con su método científico cuantitativo, induce desde sus propios conceptos “objetivos” (enmarcados también en una tradición cultural, social, política y económica, por lo cual no son del todo “objetivos”), la realidad que aspira a conocer y con sus estadísticas pretende dar cuenta de la realidad. Esa es ya una forma poco certera de conocimiento y que resulta negativa respecto a la dignificación de las personas y de los seres vivos. Esta forma convencional del conocimiento positivista ha sido ya bastante criticada en el seno mismo de la filosofía de la ciencia; nuevos paradigmas son necesarios.

Con la presente investigación se busca una interpretación del zapatismo a partir de nuevos métodos de conocimiento en los que la relación sujeto-objeto, típica de la ciencia occidental, se diluye

⁴¹ Cambiando el enfoque de investigación en los estudios políticos y culturales; trasladaremos el eje cognoscitivo de la relación de un sujeto conociendo a un objeto a un método donde dos sujetos que se conocen mutuamente elaboran los conocimientos necesarios para relacionarse y comprenderse mutuamente. De este modo se puede acceder a formas de comprender la realidad multicultural y de así ofrecer soluciones a los conflictos interculturales. El sujeto del conocimiento ya no puede ser único, sino que el saber se desarrolla en una pluralidad de agentes epistémicos, comprometidos existencialmente con lo que buscan conocer.

en una interrelación múltiple de sujetos que se conocen mutuamente en un encuentro dialógico.⁴² Por ello la conceptualización de “lo indígena” no puede ser producto de un esfuerzo intelectual de interpretación de las otras culturas; pues se cae inevitablemente en reducciones etnocéntricas a las cuales el antropólogo y etnólogo se enfrentan continuamente. Lo que buscamos es una *experiencia* transcultural⁴³, dar cuenta de las propias concepciones de la realidad y de la identidad de los pueblos, lo cual es un esfuerzo de valoración de éstas y una forma epistémica anticolonialista. Todo ello requiere para llevarse a cabo de escuchar la voz de los pueblos en su propia lengua, de conocer sus formas de vida y no compararlas con las propias, de suspender por un momento nuestros juicios, nuestros presupuestos culturales y subjetivos, para abrirnos a otras formas de comprensión del mundo. Para lograr un acercamiento a los pueblos originarios de América, el sujeto que emprende este esfuerzo cognitivo debe conocer la experiencia de las mismas comunidades, las formas en que los mismos pueblos se nombran, las relaciones que establecen con el medio ambiental y social, su origen cultural y la noción que de su identidad tienen. Todo ello nos abre un ámbito de investigación y de conocimiento que ha sido poco explorado y que nos acerca a conocimientos nuevos.

La cuestión que salta sobre esta necesidad epistémica es ante todo política: nos da la posibilidad de solucionar sin violencia los problemas que los pueblos indígenas plantean con su interpelación a las sociedades mestizas. La posibilidad de comprendernos, generando diálogos y puntos de encuentro, nos da las herramientas necesarias para emprender este esfuerzo de negociación ante los conflictos étnicos. El principal obstáculo de las sociedades latinoamericanas (y aún en el mundo entero, donde se dan tales conflictos) es el de la incapacidad de comprender desde sí mismos a los pueblos que plantean su re-conocimiento. La negativa a trascender los presupuestos culturales propios no permite abrir el horizonte hermenéutico a la especificidad de los núcleos humanos con quienes surge el conflicto. Las negociaciones son siempre producto de relaciones de poder, en las que no se ha dado comprensión verdadera, tal como sucedió en los diálogos de Paz en la catedral de San Cristóbal de las Casas, en el año 1994, cuando los representantes del gobierno nunca entendieron realmente a los zapatistas y después incumplieron lo pactado. El caso del conflicto en Chiapas nos ofrece el mismo panorama: incomprensión y falta de interés por el Otro. La política gubernamental ha

⁴² Acerca de esta crítica a la forma ilustrada y positivista del conocimiento para la realidad de los pueblos indígenas latinoamericanos, es de utilidad la obra *Epistemología del sur* (revisar la bibliografía) del sociólogo Boaventura de Sousa Santos.

⁴³ El concepto de transculturación ha sido estudiado por el etnólogo cubano Fernando Ortiz, sobre todo en su obra más conocida: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*.

ofrecido “soluciones” que son producto de su propia visión del mundo, de su misma lógica, antecedentes culturales y los intereses políticos y económicos en juego.

Acercarnos a la propia lógica y pensamiento de los pueblos indígenas de Chiapas es necesario para saber realmente qué es lo que el zapatismo plantea y cuál es su propuesta filosófica.

Las demandas de los pueblos de Chiapas en sí mismas parecieran ser las de cualquier movimiento de desposeídos que pretende cambiar sus condiciones de vida: salud, educación, tierra, trabajo, vivienda, etc; pero en el fondo hay un desplazamiento discursivo en el cual las mismas reivindicaciones se juegan en dos planos: el de las reivindicaciones básicas de cualquier ser humano, y por ello como pertenecientes a los patrones ideológicos de las revoluciones y movimientos del mundo occidental; y otra esfera en la que los mismos contenidos son re-significados desde la lógica y pensamiento de las culturas sometidas, adquiriendo nuevos sentidos; así revierten una historia que les ha despojado sistemáticamente de dichos derechos. La apertura a sus culturas nos permite tener las herramientas conceptuales y teóricas necesarias, para podernos explicar cuál es la especificidad de las demandas de justicia o democracia, ya sean pronunciadas desde el discurso político occidental o desde las definiciones propias del pensamiento indígena.

La concepción de cualquiera de las demandas de los movimientos indígenas rebasa a la cosmovisión dominante y le plantea una re-conceptualización, solo posible ante la apertura al pensamiento de los pueblos originarios. Nos encontramos ante una dicotomía en la cual se juegan los destinos de nuestro país y del Estado nación mexicano, con su carácter monocultural y etnocida: la aceptación de la realidad de los pueblos implica el rechazo a la lógica prevaleciente desde la conquista española, basada en la liquidación (material y formal) de las culturas aborígenes, como culturas *Otras*. Todo esto implica una dimensión política y epistemológica mayor, ya que nos habla de transformar el orden social existente por otro en el cual las reivindicaciones de los grupos subalternos y oprimidos sean incorporadas en la construcción de las nuevas sociedades.⁴⁴ Aclaremos esto con el ejemplo más sobresaliente, que es el caso de la reivindicación agraria.

⁴⁴ Considero este problema, el de la transformación del orden social dominante actual y la reconstitución de nuestras sociedades, como el problema más arduo y urgente a tratar, tanto en la filosofía como en todas las áreas del conocimiento.

Las comunidades indígenas vivían en torno a la explotación en las fincas debido a que no tenían otra opción; esto es precisamente uno de los más grandes problemas de los pueblos indígenas y que es también, por ello, el referente básico de su lucha: **la tierra**.

La *tierra*, simbólica y materialmente, organiza los espacios sociales y las interacciones de los seres vivos, siendo un ente de orden religioso, el referente ético primario y el sustento de su saber del mundo; la interacción con la realidad está determinada por este parentesco y cercanía entre el ser humano y la Tierra. La Madre Tierra es la creadora, la diversidad de la naturaleza y el esplendor de la vida. Al ser despojados de la tierra, los pueblos que mantienen tal conexión con ella, experimentan la destrucción de su horizonte cultural, ya que la tierra fue despojada de sus hijos; ellos quedaron a la deriva, sin un sustento para sus vidas y referencia de su existencia. Si la tierra es el referente básico, material y simbólico de la vida de los pueblos, entonces ellos quedan enajenados al perderla, es una cuestión que rebasa el ámbito económico de la propiedad de la tierra; para los pueblos indígenas tiene un fuerte peso cultural y religioso. La desposesión era también desamparo y desolación: “no tener nada, absolutamente nada.” diría la Primera Declaración de la Selva Lacandona, lo cual significa que la lucha por la tierra es una lucha por la vida en última instancia. Así lo que entienden los pueblos indígenas es propio de su cosmovisión, no de lo que la cultura occidental concibe.

Las culturas indígenas mantienen concepciones del mundo ajenas a aquellas bajo las cuales se construyeron las naciones latinoamericanas; la lógica de las comunidades no es asimilable a la lógica del Estado soberano, al estereotipo de una cultura nacional homogénea o a la unidad política de un país (en cuanto a lengua, tradiciones, religión, formas de gobierno, territorio, etc.). Las realidades culturales, políticas, económicas y hasta religiosas, que se manifiestan y resisten a la lógica de la unidad política de los estados, plantean una redefinición de los mismos estados desde sus principios y las aspiraciones que debe de guardar. La historia de resistencia de los pueblos, la parte no reconocida de nuestra propia historia nacional, conforma también nuestro subsuelo cultural y político.

*“Sin embargo, la persistencia de la resistencia indígena y campesina en Latinoamérica es un factor que, aunque no se mencione, y con ello se le pretenda hacer inexistente, ha continuado también en nuestra historia.”*⁴⁵

⁴⁵ Ramírez, Paredes (2002), p.29.

Podríamos pensar que estas luchas indígenas han dado también forma a la historia de México, siendo el actual movimiento zapatista resultado de estas luchas: de su propia visión de la realidad y de la historia. Todo ello se manifiesta en la forma en que los movimientos se dirigen al mundo entero, como voces de un mundo alterno que siempre estuvo ahí, proponiendo salidas a la crisis planetaria que vivimos:

*“Creo que el problema no es el de la autonomía de las comunidades indígenas, sino el de la capacidad que se les reconoce a los indios de contribuir a una **reconstitución** de las naciones latinoamericanas como naciones modernas de un nuevo tipo de modernidad. No tanto en la medida en que se les deja existir a su manera, sino en la medida en que se deja que su manera de ser influya en la nuestra.”*⁴⁶

Lo que menciona Bolívar Echeverría es que la interpelación indígena replantea varios aspectos de nuestra realidad: la visión moderna del Estado y la ciudadanía; la visión lineal de la historia; la concepción positivista del derecho y la legalidad; la maquinaria capitalista de consumo y producción, con su incidencia en todos los aspectos de la vida y las formas de conocimiento al servicio de la técnica, con la consiguiente destrucción del mundo natural. Por todas esas razones, la emergencia de los movimientos indígenas, en México y Latinoamérica, es visto como la manifestación más clara de oposición a la historia poscolonial del continente, a la invasión económica transnacional y como expresión clara de alternativas a la cultura moderna.

Tomando en cuenta esta exigencia de dotar de nuevo sentido a las reivindicaciones de los movimientos indígenas, es preciso analizar los conceptos principales de los mismos pueblos, para acercarnos a una explicación de los contenidos culturales presentes en los movimientos de tipo étnico y dar mayor cuenta de sus reclamos, con mayor sentido ético. Pero antes que eso, habrá que revisar qué es lo que estamos entendiendo por “indígena”, qué son los “movimientos étnicos” y quiénes son los actores de estas luchas que se libran en el mundo entero y quieren construir *Otro mundo*. Esta inquietud nace en un momento fundamental en nuestra historia, que es la interpelación indígena a la Nación, la cual es lanzada primeramente a los mismos pueblos y paralelamente a todas las personas con sentido ético; la “interpelación” significa el hecho de plantear al otro una denuncia de la injusticia, motivándolo a actuar; en este sentido el movimiento zapatista es una interpelación a la sociedad mexicana y mundial.

⁴⁶ Bolívar Echeverría, entrevista en: Aguirre Rojas (2000), p.175.

*“Es decir, el factum empírico, para ser ético, exige una re-flexión: desde el Otro ya conocido como persona se descubre la dominación del indígena como perversidad, como negatividad. Ese factum manifiesta a la “función” del “sistema” (totalidad), a la persona del Otro como “parte-negada” o como sujeto no autónomo (ya que la única estructura autorreferente y autopoietica es el mismo sistema como totalidad), como interpelante, y, por ello, el mismo sujeto del conocimiento se sitúa ahora como corresponsable de la negación del Otro (solidaridad ante la miseria, compasión).”*⁴⁷

El reconocimiento de los pueblos indígenas como actores de acción colectiva y transformación se da paralelamente en los mismos sujetos indígenas y con los sectores sociales que se re-conocen en su llamado, comprendiendo que el sentido de la rebelión apunta a la construcción de una nueva sociedad, intención compartida con los movimientos políticos de todo tipo. En la filosofía de Enrique Dussel, esta interpelación es el primer paso hacia la transformación de la sociedad. El acto del reconocimiento es también un acto epistémico, en el cual se generan los saberes de una sociedad diferente, donde no se dan actos de exclusión; ya que por el re-conocimiento los oprimidos y excluidos se encuentran en una comunidad nueva, producto de la identidad que sus condiciones de vida producen, generando también una relación intersubjetiva con aquellos que, aunque no compartan la condición de marginalidad extrema de éstos o su origen cultural, se unen a ellos en su proyecto de construcción de una nueva sociedad. Una identificación entre la sociedad en general y las culturas originarias (que en el caso de Chiapas son los pueblos tzotzil, tzeltal, tojolabal, ch’ol, zoque y mam, principalmente), hacen posible la mezcla cultural que hizo posible al EZLN y le dan el alcance nacional e internacional que tiene.

Hoy día, la identidad indígena revalorada, como identidad que unifica a culturas y lenguas diferentes, es también un instrumento de lucha para discutir frente a los Estados nacionales sus derechos como pueblos, con identidades propias. La característica fundamental de las luchas indígenas de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del siglo XXI, es que han establecido que su lucha es por el reconocimiento social, por mayores espacios de representación y participación; así como por una nueva cultura política. Pero más que por un reconocimiento dentro de los patrones de la cultura dominante, una inserción de sus formas de vida en las de la comunidad nacional y una autonomía en

⁴⁷Dussel (2007), p.88. Dussel ha profundizado filosóficamente en el significado y la potencialidad revolucionarios de la “comunidad de víctimas”. Define como momento ético el tránsito del rechazo por parte de los pobres de su estatus de “cosa funcional” (prescindible) a considerarse “ser persona” como una transformación de la incomunicabilidad de los excluidos a condiciones concretas de participación como sujetos. Esta exterioridad es para Dussel el hontanar del nuevo sistema (como Totalidad abierta).

cuanto a sus propias normas y tradiciones. De cara a los estados nacionales y sus planes de desarrollo, los movimientos indígenas están exigiendo la reconstitución de los estados desde sus cimientos, en sus formas de ejercer el poder institucional. La crítica de los movimientos indígenas se dirige a las formas de representación política y al modelo económico, así como a las relaciones con la naturaleza a la base de tal sistema económico. Es una renovación del discurso de la modernidad sobre el desarrollo humano, la participación democrática y el bienestar social: todo ello desde la óptica indígena.

A la par de la concepción del mundo y de sí mismos de los pueblos, conviven las formas de vida que han tenido que generar en su relación con la cultura dominante; las estrategias de resistencia con las cuales han conservado parte de sus culturas, han formado también su cosmovisión, su historia y su narrativa cultural. En el zapatismo, los mitos del pasado ancestral coexisten con la denuncia de la vida negada, con los lamentos de los muertos “sin rostro” que son el común denominador de su historia; todo esto se hace muy patente en la retórica del zapatismo. Esto genera una mezcla de elementos en los cuales la historia de los mismos pueblos guarda una fuerza de redención, su vida cotidiana es crítica del orden vigente y sus símbolos culturales son móviles y conductores de la liberación. ¿A quiénes se dirige la palabra zapatista?, ¿qué elementos de los pueblos indígenas percibimos en su lenguaje?, ¿qué comparte con los movimientos indígenas de Chiapas y otras partes de México?

Partiremos de una definición de los pueblos indígenas, que sin pretender universalizarse del todo, puede servirnos de herramienta de análisis, ya que es una declaración surgida desde los mismos pueblos, por parte del Consejo Indio de Sudamérica:

*“Los PUEBLOS INDIOS somos descendientes de los primeros pobladores de este continente, tenemos una historia común, una personalidad étnica propia, una concepción cósmica de la vida y como herederos de una cultura milenaria, al cabo de casi 500 años de separación, estamos nuevamente unidos para encabezar nuestra liberación total del colonialismo occidental.”*⁴⁸

No podemos dejar de percibir que el lenguaje de esta declaración también es propio de un discurso político claro, con influencias ideológicas de los movimientos anti imperialistas latinoamericanos. Pero en ella podemos identificar un sentido de identidad propio, que se constituye como una fuente de indignación y, por ello mismo, de acción libertadora. La identidad indígena, así

⁴⁸ Stavenhagen, Rodolfo, (1988) p.138.

vista, es recreada por una historia mítica y ancestral que se ha visto cortada por la Conquista; lo cual les da, como parte de la definición de sí mismos, una especie de misión histórica con su pasado. Este aspecto de la identidad, a partir de la cual comprenderemos a los mismo pueblos, es de suma importancia: además de ser poseedores de una historia cultural muy rica, la conciencia de su “ser indígena” es la vivencia de la exclusión y de la pobreza, de una dominación de 500 años. Así, el indígena es un ser humano que tiene la experiencia concreta de la exclusión y que al ser consciente de este hecho busca transformar dicha situación, proyectando un cambio en el curso de la historia. Los pueblos encuentran que su condición cultural es determinante de dicha exclusión. La crítica a esta situación hace de la identidad un instrumento de liberación, producto de la reivindicación de sus propias formas de vida y de los conocimientos milenarios que guardan en sus culturas. Su identidad es historia, portadora de una sabiduría ancestral, el sustento de un discurso crítico y el medio de lucha política.

La identidad indígena ha sido producto de relaciones de poder asimétricas, a partir de las cuales se constituyeron los estados nacionales, siendo parte estructural del sistema de dominación: *lo indígena como lo negado*. Pero podemos afirmar también que la misma identidad indígena, resignificada y transvalorada por los mismos pueblos, es también fuente de alternativas, de lucha y de reivindicación de las culturas: *lo indígena como revolucionario*. Se produce un cambio semántico en lo que Dussel denomina la “comunidad crítica de las víctimas”, que de considerar su origen étnico como negativo, transmutan su identidad, la convierten en depositaria de grandes conocimientos y en contenido ético de lucha, dotándola de un nuevo valor, como subversión de la moralidad dominante y su sistema de valores. Ya que el componente de la identidad indígena es revolucionario; el tipo de revolución y el agente de ésta también son nuevos, pues nacen de esta raíz indígena. **Los zapatistas proponen un nuevo tipo de revolución.** Esta idea se irá desarrollando a lo largo de la exposición. La idea central es que esta redefinición del cambio social se da desde la cosmovisión indígena, desde su propia visión de la realidad, por lo que considero que los zapatistas elaboran una filosofía de la liberación indígena.

Cuando los grupos oprimidos, por la dominación étnica o social, emplean su identidad para unir esa diversidad en contra del grupo opresor, el proceso se invierte: son los oprimidos quienes desde sus particularidades culturales e identitarias, recrean, inventan, re-significan y dan vuelta a los estigmas de la identidad que fueron empleados para sojuzgarlos. *Lo indio, lo negro, lo homosexual o lo pobre*; se transforman de una connotación negativa a una fuente de dignificación y lucha; se invierten los semas

de los significantes y adquieren un nuevo sentido emancipador. Le dan así otros contenidos, otro valor, para formar su propia visión de la identidad étnica, la cual los unifica: la cultura indígena, entonces, es depositaria de valores de liberación y de alternativas a los modelos culturales vigentes, propios de la modernidad. Es por ello que los pueblos se han rebelado a todo lo largo de su historia, siendo la rebeldía parte integrante de su identidad. También se debe a ello la flexibilidad del discurso zapatista para incorporar en su lucha a todos los sectores oprimidos de la sociedad, como partes de un mismo movimiento. El sentimiento de exclusión concreta en un sistema social dado genera una identidad común de largos colectivos humanos, que se encuentran dialógicamente para buscar alternativas y un cambio de tal sistema social. Esta identidad es el germen de una nueva humanidad y el inicio de la creación de un nuevo mundo. Los zapatistas han hecho de este colectivo de excluidos el rostro de su movimiento. Los *sin rostro* son tod@s, son quienes viven en el afuera del sistema; los “nadies” en nuestra sociedad, son el todo de una nueva era.

Todo este análisis nos brinda elementos para considerar por separado al movimiento zapatista como un movimiento de raíz indígena, no solo por componerse de indígenas en su gran mayoría, sino porque la cosmovisión indígena es determinante en su lenguaje, en los objetivos de la lucha y aún en las mismas reivindicaciones de los pueblos. Aunque este movimiento se ha abierto a todos los grupos que quieran hacer suya la lucha, la importancia de la visión indígena es fundamental y permea incluso a los sectores que se acercan al movimiento y se identifican con éste. Las palabras de los pueblos para hablar de su liberación son ahora parte del lenguaje de los movimientos antisistémicos en el mundo entero. Esa puede ser considerada la principal aportación del zapatismo a la política de liberación, a la filosofía política y las ciencias sociales. Éstas han incorporado del zapatismo los conceptos que ellos utilizan para su lucha, convirtiéndose en categorías nuevas para la comprensión de los fenómenos sociales. Otro aspecto importante es la revaloración que lo indígena tiene para ellos y que ha originado procesos de empoderamiento de los pueblos originarios en México y Latinoamérica. Aún quedan por ver los frutos de tales procesos y de la misma lucha zapatista.

1.3) La historia del EZLN a través de su discurso.

Antes de comenzar con la historia del EZLN propiamente dicha, revisemos la historia de lucha de los pueblos de Chiapas, que ha influido y dado forma a la rebelión zapatista, de esa forma podremos valorar el papel que los pueblos han jugado en la posibilidad de existencia del zapatismo, como un movimiento guerrillero híbrido (parte indígena y parte mestizo), que cuenta con una historia de politización propia y muy antigua.

Las rebeliones indígenas en la época colonial son variadas, al juzgar del historiador Antonio García de León, y se suceden con cierta regularidad. La principal época de las rebeliones indígenas es el período que comprende de 1693-1727, en el cual se dan las principales revueltas de los pueblos indígenas, aunque no las únicas. El común denominador de las revueltas de este período es el que siendo movimientos contra el colonialismo y contra los conquistadores, en su origen las revueltas tiene un trasfondo religioso común, definido de acuerdo a la tendencia mesiánica de los movimientos de emancipación en Latinoamérica.

A partir de los canales de comunicación y resguardo que se generan con los cultos clandestinos, las revelaciones que se suceden durante ese periodo muestran el sentido mítico-religioso de los pueblos mayenses, donde cada vez que su propia visión del mundo se recrea, muestra la persistencia de una memoria que ha querido ser acallada. Durante ese período se da la gran insurrección de 1712 de la llamada “República tzeltal”, en la cual se encuentran elementos religiosos muy importantes y se logra cierta independencia local, en cuanto al régimen político y económico del siglo XVIII. Dicha rebelión, una de las más importantes de la colonia, acabaría siendo brutalmente reprimida, pero su huella habría de perdurar en la memoria de los indígenas de Chiapas, alimentando las ideas de rebelión hasta el siglo XX.

“Al filo de los años se suceden motines, incidentes menores, hechos sobrenaturales, persecuciones paranoicas del poder eclesial, movimientos mesiánicos y una gran revuelta que dejaría profundas huellas en el recuerdo ritual y la conducta política de los indios.”⁴⁹

⁴⁹ García de León, (2000), p.82.

Los movimientos indígenas que resignificaron el cristianismo impuesto desde prácticas sincréticas, reanimaron las fuentes culturales de sus luchas y lograron revitalizar el espíritu mesiánico de la rebelión, alimentado por un milenarismo heredado de la cristiandad más primitiva de Europa y por la visión de la historia maya. Además de Cancuc, en Chiapas, sobrevinieron las revueltas de tzotziles en 1722 y de zoques y tzeltales en 1727, las cuales fueron el hilo conductor de una memoria de luchas y también de derrotas. La memoria indígena habría de conservar estos episodios como recursos simbólicos de una historia sometida, que habrían de transformar: esperanza latente. Tras la rebelión de tzotziles de San Juan Chamula de 1867-1870, la conciencia cada vez más fuerte del final del ciclo de la conquista y el advenimiento de un tiempo nuevo se arraigó en la memoria indígena, por lo que el nuevo sincretismo incorporó a sus ya variadas formas de resistencia cultural, la *esperanza* de redención de los pueblos despojados como sentido de la historia.

*“Esa tenacidad nocturna, esa recurrente manifestación de inframundos, ese universo de almas en peligro constante alimentaron como savia el tronco de las grandes rebeliones. (...) Desde entonces la alegoría encubierta, la oración clandestina, la adivinanza, el lenguaje cifrado y la parábola se convierten en vehículos de una memoria dominada.”*⁵⁰

La forma en que los pueblos de Chiapas lograron desarrollar estrategias de sobrevivencia, ha sido la constante presente en el zapatismo; una forma de resistencia cultural de hondo carácter indígena que prosigue hasta nuestros días, a decir de A. García de León. Lo que nuestro autor enfatiza es la utilización del mito y el simbolismo como fuente de lucha de los pueblos indígenas de Chiapas, como fuentes de otra racionalidad en un movimiento de liberación.

Trasladándonos en el tiempo hasta el siglo XX, un antecedente claro de la evolución de las luchas campesinas e indígenas en el estado se expresó en el 1er Congreso Indígena de Chiapas en 1974 (una ceiba de la palabra y memoria indígenas); el cual dio pie a la formación de organizaciones campesinas de los Altos y de las Cañadas, tales como la CIOAC, OCEZ, la Unión de Uniones Ejidales y grupos campesinos solidarios de Chiapas.⁵¹ Todas estas organizaciones, estaban conformadas por campesinos e indígenas de Chiapas, alentados por la indignación por las condiciones de vida de los pueblos y por el despojo de tierras de la que fueron objeto a lo largo del tiempo.⁵² En todas ellas,

⁵⁰ García de León, (2000), pp.37-38.

⁵¹ Ramírez Paredes, (2002), p.44.

⁵² Habrá que recordar que justo dos años antes, en 1972 se expidió el “Decreto de la comunidad lacandona”, en la cual se otorgó en posesión de más de media selva a una cuantas decenas de familias de lacandones, con la consiguiente

comenzaba a latir el corazón de la futura liberación, alimentada también por las narraciones y símbolos, por los mitos de los héroes culturales entrelazados con la forma de pensamiento de los pueblos indígenas. Tales referentes simbólicos alentaron la organización y la toma de conciencia, ya que en sus propias aspiraciones culturales estaba implícito el anhelo de liberación, desde hace 500 años. La conciencia de la opresión histórica de los pueblos originarios los ha unido en el llamado a concluir con la “larga noche de los quinientos años”.

Ahora escucharemos un ejemplo muy ilustrativo para el caso que nos concierne, acerca de la forma en que el discurso de los pueblos indígenas de Chiapas retoma las características mencionadas y las elabora en un contenido pleno de simbolismo y de una lógica consecuente. Es el fragmento de un discurso pronunciado por un líder tzeltal de Chiapas, en el Primer Congreso Indígena de 1974, 20 años antes del levantamiento zapatista. Es un claro antecedente del discurso y el lenguaje que también emplearía después el EZLN. Se citará por extenso, para apreciar la riqueza de sus palabras, y analizar algunos elementos clave en la comprensión del fenómeno político proveniente de las minorías étnicas, como las chiapanecas.

“Hemos venido sufriendo la injusticia durante 500 años y seguimos igual -o siguen las injusticia sobre nosotros-, o siempre nos quieren manejar como criaturas, porque somos indígenas y piensan que no tenemos derecho y que no sabemos pensar [...] Bueno compañeros, ahora Fray Bartolomé ya no vive, sólo en su nombre hacemos este Congreso, él ya murió y ya no esperamos otro. ¿Quién nos va a defender sobre las injusticias y para que tengamos libertad?... los ladinos yo creo que no nos van a defender, el gobierno tal vez si, tal vez no, entonces... ¿quién nos va a defender? Yo pienso que nuestra única defensa es organizándonos todos para que podamos tener libertad, trabajar mejor. Nosotros tenemos que ser todos el nuevo Bartolomé: lo vamos a lograr cuando seamos capaces de defender la organización, porque la unión hace la fuerza.”⁵³

La forma de expresión y de construcción de sus ideas no son convencionales a nuestros moldes de pensamiento; el análisis de la realidad, desde la materialidad de su sufrimiento, le hace generar un discurso de raíz distinto, en cuanto al enunciante y a la finalidad de su palabra. El inicio nos recuerda la unidad sugerida por la definición de la identidad indígena, al hacer mención a los 500 años de dominación colonial: “Hemos venido sufriendo la injusticia durante 500 años y seguimos igual”, en

expulsión de comunidades asentadas en esa zona. Eso provocó la migración a las Cañadas de gran parte de los pueblos que serían después las bases de apoyo del EZLN.

⁵³ De León, García, A., *La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)*, Revista Chiapas, #1, México, ERA-IIEc, 1995.

esta invectiva reconoce que la colonización de sus formas de vida no concluyeron con la independencia o revolución, ya que la injusticia ha permanecido, por lo que el ser conscientes de esta situación histórica de dominación, le hace recurrir a la identidad en estas condiciones. Otro aspecto muy relevante de la mención de los “500 años”, es la conciencia de que su lucha es un proceso de “larga duración histórica”, por lo que su existencia y demandas adquieren una dimensión mayor y más profunda.

El discurso prosigue y se vuelve a mencionar el hecho de que el ser indígenas es el motivo de su sojuzgamiento, se les considera inferiores: *porque somos indígenas y piensan que no tenemos derecho y que no sabemos pensar*. Es muy clara la conciencia que tienen de su ser indígena y que según los moldes dominantes, ellos no piensan y se les arrebatan los derechos, pues no es considerada su plena humanidad; el derecho no reconoce a estos individuos como tales y son desconocidos de la esfera de su legalidad oficial. Los pueblos indígenas saben que la ignorancia en la que los han mantenido los sucesivos regímenes, los desposee de los derechos más elementales, los niega de la ley. En este punto de denuncia crítica, se menciona un pasado de redención, simbolizado por Bartolomé de las Casas; el congreso se realiza en el espíritu lascasiano de la defensa y protección de los indios, pero también como anuncio sobre el advenimiento de una posible redención, una aplicación plena de la dignidad humana por la que tanto peleó fray Bartolomé. En la evocación de este pasado se pregunta: “¿Quién nos va a defender sobre las injusticias y para que tengamos libertad?”; la esperanza de un salvador, de una “**fuerza mesiánica**” que repare las injusticias es el cimiento de su movilización, de su utopía. Los pueblos indios son muy conscientes de la falta de vida de la que son objeto y de la necesidad de transformación, o en términos teológicos: de su redención. La redención vendrá de una fuerza interior que mueve a toda la colectividad de los oprimidos, la identidad común en esta “larga noche de los 500 años” les da la fuerza de liberación. Ahora saben que el actor de la redención no es un personaje o alguien venido desde su “afuera”, sino que surge como un atractor colectivo de cambio: “*Nosotros tenemos que ser todos el nuevo Bartolomé*”, concluye, enarbolando un espíritu de libertad y dignidad que les viene de un pasado lejano, pero realizándolo de una manera colectiva. Bartolomé es un símbolo, la imagen mediante la cual una identidad colectiva reivindica la unidad de las formas de liberación y renueva la historia, potencializando cambios en el devenir temporal, del mismo modo en que los antepasados se actualizan en el ritual. El pasado influye en el presente de su lucha y sus dioses continúan protegiéndolos.

Ahora se dará un esbozo de la historia del zapatismo desde una visión cualitativa, contextualizando la aparición de las *Declaraciones de la Selva Lacandona*: textos propios del EZLN como una colectividad y como un órgano plural de lucha. Las Declaraciones están enmarcadas en coyunturas y momentos específicos en el desarrollo del zapatismo, por lo cual es fundamental comprender la situación en la que surgen y las condiciones a las que atienden. Las Declaraciones de la Selva Lacandona⁵⁴ son manifiestos y programas de acción, también son la forma de expresión de las iniciativas y procesos de lucha en las cuales se enmarcan las acciones concretas del EZLN. En ellas advertimos el carácter del movimiento y podemos analizar más claramente la construcción discursiva propia de un ente colectivo y no solamente de una singularidad, en este caso el Sub Marcos. Las DSL son piezas en el desarrollo de las tácticas y estrategias zapatistas, así como de su evolución discursiva y de acción. Con el fin de ubicar el discurso zapatista en su contexto y de comprender su pensamiento, no solo en sus discursos sino por su *praxis*, tomamos en cuenta sus iniciativas y los retos que han enfrentado. Para una descripción más ordenada, he tomado la historia del levantamiento desde el 1 de enero de 1994, iniciando con la 1ra DSL hasta el año 2006, enmarcada con la 6ta DSL y la iniciativa nacional e internacional denominada la *Otra Campaña*.

La historia previa al levantamiento es bastante larga y nos muestra cómo es que nació el movimiento social que habría de sacudir al mundo entero y a la conciencia nacional, esa historia de diez años en la clandestinidad constituye una historia en sí misma. La singularidad de esta guerrilla, sin precedentes en la historia moderna, nace en este período previo al levantamiento armado de 1994. Desde 1983 se asentó el primer campamento del EZLN en las Cañadas de la Selva Lacandona, y de ahí fue desarrollándose hasta conformarse en un movimiento organizado y dispuesto a enfrentar al “mal gobierno” y al mundo que los había negado. En ese período se gestó el movimiento de los pueblos indígenas, acompañados de los revolucionarios urbanos: personas como Germán Yáñez o el mismo *Marcos*; personas externas a Chiapas y a los pueblos, alentaron el nacimiento de la guerrilla en un territorio propicio para ella, ya que las condiciones estaban dadas y con pueblos que tenían un alto grado de politización y eran conscientes de la lucha. En 1993 los pueblos realizan asambleas comunitarias de frente a las reformas salinistas al Art. 27 constitucional que eliminan la figura del ejido (principal triunfo de la Revolución mexicana) y la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (el TLCAN, por sus siglas), lo cual es la implementación de las políticas

⁵⁴ En adelante se abreviarán con las siglas DSL.

neoliberales en su totalidad en México.⁵⁵ Tras estas consultas se vota el SÍ a la guerra, como “medida última pero justa”, tal como mencionan en su declaratoria de guerra.

El 1 de enero de 1994, tras la entrada en vigor del TLCAN se da a conocer la **Primera Declaración de la Selva Lacandona**, con la que declaran la guerra al gobierno federal y llaman al pueblo a unirse a las fuerzas insurgentes y coadyuvar a un tránsito a la democracia en nuestro país. Justifican el levantamiento basándose en el Art. 39 constitucional, el cual dice textualmente: “La Soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo”.⁵⁶ A partir de esta premisa, la condición para cambiar la estructura gubernamental en México estaba dada, ya que se reunían las condiciones necesarias para alterar la forma de gobierno en turno, que había perdido legitimidad a la vista de los actos que realizaba en contra del interés popular. En este sentido, con la “Declaración de Guerra”, más que una acción bélica, se lanza la interrogante de cuál es el criterio de legitimidad del poder establecido. Ante esta pregunta los zapatistas responden que el poder reside “en el pueblo”, vinculándose de este modo con la reivindicación histórica de los oprimidos de México, que generación tras generación han sobrevivido y luchado. *La legitimidad reside en el pueblo*, traducéndose en la política social que actúa en beneficio de éste y no de intereses particulares o de grupo. La Primera DSL plantea la cuestión del soporte de la legitimidad del gobierno y por ello de la validez de la lucha armada para reorientar las relaciones políticas al interés social. Los pueblos de Chiapas, y de todo México, han desarrollado su existencia en la sombra de los intereses del poder, siendo, sin embargo, quienes han construido realmente a México en tanto tal. Dicen respecto los zapatistas en éste, su primer manifiesto:

*“Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias”.*⁵⁷

⁵⁵ Sobre las consecuencias del TLC y su impacto en la economía nacional existen abundantes trabajos y estudios, ya que es una problemática que no se ha superado y cuyas consecuencias aún mantienen al país en la dependencia económica respecto de las metrópolis financieras y ha acentuado la pérdida de soberanía en el plano alimentario.

⁵⁶ Cita textual de la 1ra DSL al artículo constitucional. Las Declaraciones de la Selva Lacandona las he consultado del sitio de internet: <http://palabra.ezln.org.mx/>.

⁵⁷ Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General del EZLN, 1ra DSL, p.1, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>.

En esta declaratoria, se percibe la polarización de la que está construida nuestra nación desde su inicio colonial: los grupos representantes de los intereses coloniales, por un lado, y quienes han luchado contra ésta dictadura histórica, del ‘otro’ lado. Los pueblos indígenas son quienes han heredado esta historia de sumisión y de lucha, lo que explica que en la actualidad son los protagonistas principales de los movimientos de liberación. La frase inicial de esta primera declaración está fuertemente arraigada en la historia y tiene una fuerte carga simbólica, nos encontramos con una reflexión de filosofía de la historia propia de los pueblos indígenas: *Somos producto de 500 años de lucha*. En esta expresión, con una densidad histórica y simbólica, se hace patente el quiénes son, quienes luchan y el porqué de su lucha: pueblos oprimidos de la “larga noche” de la modernidad latinoamericana, iniciada con la conquista de los pueblos originarios por las culturas europeas. Los pueblos indígenas se levantan como producto histórico del colonialismo y rescatan su historia, acentuando el componente étnico del levantamiento.

Han sido los pueblos originarios quienes han sufrido la dominación concreta desde los 500 años de la modernidad; la expresión de *los 500 años de lucha*, se ha dotado de una carga simbólica peculiar, denotando la identidad indígena que resiste al proceso de la modernización y la anulación de sus culturas. La Primera DSL, más que un llamado a la guerra, es una interpelación a la sociedad; es el grito desesperado de un pueblo que llama al despertar de una nación. La respuesta aún nos concierne, pues el llamado continúa abierto.

Esta primera fase del EZLN, tránsito de la oscuridad a la luz con el fuego de las armas, cambia de sentido cuando la estrategia se desplaza del terreno de las armas y la confrontación violenta, al plano propiamente político del diálogo, único ámbito verdaderamente revolucionario. Del 20 de febrero al 3 de marzo se realiza el primer diálogo con el gobierno en la catedral de San Cristóbal de las Casas, en la que se da el encuentro del EZLN con representantes gubernamentales y con la mediación de la Iglesia por parte del obispo don Samuel Ruíz, el cual desempeñó un papel muy importante en el nacimiento y desarrollo del zapatismo, al difundir las ideas de la Teología de la Liberación en las comunidades de Chiapas. Samuel Ruiz se convirtió en símbolo de los valores propios del cristianismo e hizo suya la “vocación por lo pobres”, tal como siglos antes Fray Bartolomé de las Casas, en su lucha por la dignidad y humanidad del indígena, se considerara el “defensor de los indios”. A este respecto, y tras su fallecimiento, nos comenta León-Portilla:

*“Pienso que don Samuel, al que los tzotziles y otros llamaban ya tatic, padre, hizo suyos dos principios claves que normaron su actuar. Uno fue que había que liberar a los indios de las injusticias acumuladas por siglos y exigir respeto a sus derechos. Y por cierto que tiempo después sus demandas coincidieron en gran parte con lo que fueron reclamos de los zapatistas en las discusiones que llevaron a los acuerdos de San Andrés Larráinzar. El tatic, como lo había hecho cuatro siglos antes fray Bartolomé, alzó muchas veces su voz, haciendo denuncias, aunque con ello perturbara a no pocos potentados, políticos, clérigos y al Vaticano mismo”.*⁵⁸

En este primer encuentro de diálogo, los zapatistas mostraron al mundo quienes eran y porqué tuvieron que escoger el camino de las armas. La pertenencia al núcleo indígena y la necesidad de hacerse escuchar por medio de la guerra, pusieron en evidencia que el progreso y la prosperidad del neoliberalismo eran una ilusión, no era tal para todos. La máscara zapatista desnudaba una nación en sus fundamentos: los pueblos indígenas como los excluidos de siempre, como las sociedades a las que el progreso nunca llegó. Son notorias las palabras con que el representante del gobierno en los diálogos, Manuel Camacho Solís, expresara esta desesperanza de solucionar el problema chiapaneco, ya que éste tocaba de raíz el verdadero problema nacional de la inclusión de los pueblos indígenas, dice Camacho Solís, herido por la realidad indígena:

*“Chiapas lastima porque sus habitantes están peor. Porque no ha cambiado en nada la suerte de los indígenas. Porque su economía sigue postrada. Porque no se han creado las condiciones para que exista una estabilidad política más sólida y un verdadero Estado de derecho. Porque no se pudo llegar a un acuerdo de paz, que era posible. Chiapas lastima porque nos recuerda lo mucho que está mal nuestro país y lo muy poco que ha hecho el gobierno para remediarlo”.*⁵⁹

Tras estos primeros diálogos de la Catedral, no se llegó a conclusiones satisfactorias para los pueblos (las cuales a la fecha no se dan) pero se conoció, por propia voz, quienes eran estos guerrilleros nuevos, estos pueblos en armas defendiendo su último valor y recurso: la dignidad humana. Por voz de Marcos, hablando la palabra zapatista, hacen explícita su convicción por la vía pacífica:

“Los compañeros fueron claros al explicarle al señor comisionado que no venían a pedir perdón, que no estaban arrepentidos de luchar por sus derechos, pero que veían que tal vez era un buen momento

⁵⁸ Miguel León-Portilla, *El tatic de Chiapas*, en diario *La Jornada*, 27 de enero del 2011.

⁵⁹ Manuel Camacho Solís, *Chiapas lastima*, en: Revista *Proceso*, edición especial del EZLN, enero de 1999, p.31.

*para que en lugar de hablar el fuego del fusil hablara la palabra del corazón de los hombres verdaderos, que forman nuestro ejército”.*⁶⁰

También, desde este momento, se perfila la relación que sustentará al EZLN en el curso posterior de los acontecimientos: el vínculo con la sociedad civil, la cual habría de ser el blanco al que habría de apuntar la estrategia zapatista. Desde el primer momento del levantamiento se da un desplazamiento del ejercicio militar y bélico a la acción política, a la iniciativa pacífica y la apertura al diálogo y el acuerdo. Todas ellas son características propias también de las culturas indígenas, como veremos más adelante. Este primer momento de “Guerra y Paz”, es solo el inicio de lo que sería uno de los movimientos políticos de transformación social más importantes de la historia contemporánea y delimitan las características de éste movimiento en el transcurso del tiempo.

El 10 de junio de 1994, el EZLN da a conocer la **Segunda Declaración De La Selva Lacandona**, en el marco de las iniciativas zapatistas por conectar con un amplio espectro de la Sociedad civil. Esta Segunda DSL se divide en tres partes, las cuales conviene analizar, para entender el papel que juegan las declaraciones en el desarrollo histórico del zapatismo y en el análisis discursivo de éste. La primera parte plantea el problema de **la soberanía**, tema central en la filosofía política. La propuesta zapatista está centrada en la crítica a la noción de soberanía en el poder delegado (el Estado, gobernantes, etc.) y plantea otro sustento de la soberanía, más cercano a la filosofía de la desobediencia civil, que concibe que el pueblo es el garante de la soberanía y en quien reside en todo momento el poder. Apoyándose en el artículo 39º Constitucional, critican la política oficial y plantean la soberanía popular como fundamento del poder político. La base de su crítica está centrada en la concepción del “mandar obedeciendo”, principio fundamental de su filosofía política, basada en las formas de organización indígenas, tal como mostraremos en el capítulo tercero. El vínculo con la sociedad civil nace de esta concepción de soberanía:

*“Es en la SOCIEDAD CIVIL, en quien reside nuestra soberanía, es el pueblo quien puede, en todo tiempo, alterar o modificar nuestra forma de gobierno y lo ha asumido ya. Es a él a quien hacemos un llamado en esta SEGUNDA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA (...)”.*⁶¹

⁶⁰ Palabras de Marcos al finalizar el primer día del Diálogo de la Catedral, citado en: Revista **Proceso**, edición especial del EZLN, enero del 1999, p. 29.

⁶¹ CCRI-CG, EZLN, 2da DSL, junio de 1994. <http://palabra.ezln.org.mx/>

Conforme con este empoderamiento de la sociedad civil que proponen los zapatistas, y como consecuencia de ello, la declaración deviene también en un llamado para realizar la Convención Nacional Democrática (CND), que se llevó a cabo en el “Aguascalientes” de Guadalupe Tepeyac. Este llamado fue el primer esfuerzo directo de los zapatistas por encontrarse con la sociedad civil realmente, creando el espacio de convergencia donde se delinearán los puntos en común de los zapatistas con la sociedad, vinculando así las luchas que se llevaban a cabo en el país. La CND funcionó como un catalizador de las iniciativas democráticas reales de todas las fuerzas políticas mexicanas, sirviendo como un llamado a la pacificación del conflicto.

En este período, los zapatistas denuncian lo que consideran la estrategia bélica de la política oficial, por ello comienzan a proponer alternativas ante la democracia del crimen y la corrupción, imperantes en las estructuras políticas del sistema de partido de estado mexicano. La propuesta filosófica zapatista, para convocar a la sociedad a una convención democrática, de la que emane una propuesta de construcción colectiva del Estado, inicia con la crítica al **poder**; crítica a una categoría política central y que sirve punto de partida de cualquier movimiento de liberación.⁶² Por ello, es que consideran necesaria la rediscusión de los problemas más apremiantes del país, dentro de un marco de “nuevas relaciones políticas”. En cuanto al problema del poder y la crítica a éste, como la posibilidad de solucionar los problemas de los pueblos de Chiapas, los zapatistas mencionan:

*“El EZLN ha entendido que el problema de la pobreza mexicana no es sólo la falta de recursos. Más allá, su aportación fundamental es entender y plantear que cualquier esfuerzo, en algún sentido o en todos, sólo pospondrá el problema si estos esfuerzos no se dan dentro de **un nuevo marco de relaciones políticas** nacionales, regionales y locales: un marco de democracia, libertad y justicia. El problema del poder no será quién es el titular, sino quién lo ejerce. Si el poder lo ejerce la mayoría, los partidos políticos se verán obligados a confrontarse a esa mayoría y no entre sí”.*⁶³

El EZLN, en este punto, elabora una crítica radical a la noción tradicional de poder, desde la cual se sustenta el partido de estado y la extraña dictadura que vivimos. Es una crítica radical al sistema político moderno, en el cual las relaciones de poder existentes se han construido sobre la base de la opresión de la mayoría de los ciudadanos. Los partidos políticos, como estructuras cerradas y elitistas, se crean sobre este tipo de relaciones sociales. Es un planteamiento sobre la política que

⁶² Sobre el problema del *poder* y su significado en la concepción zapatista, véase el capítulo tercero; donde se realiza un análisis más detallado del concepto de poder, el cual se basa en la concepción del *mandar obedeciendo*.

⁶³ Ibid. Subrayado del autor.

recoge mucho de las ideologías libertarias y de las críticas al *poder* desde el análisis foucaultiano, siendo el punto de partida de una crítica más profunda al sistema político mexicano y de cualquier Estado nación: el EZLN aborda la necesidad de plantear nuevas relaciones sociales y políticas. Más adelante reiteran este aspecto de re-definir el ‘poder’:

*“Replantear el problema del poder en este marco de democracia, libertad y justicia obligará a una nueva cultura política dentro de los partidos. Una nueva clase de políticos deberá nacer y, a no dudarlo, nacerán partidos políticos de nuevo tipo”. Para concluir diciendo: “No estamos proponiendo un mundo nuevo, apenas algo muy anterior: la antesala del nuevo México”.*⁶⁴

El nuevo México habrá de nacer de la antesala histórica de la lucha zapatista y la creación de espacios democráticos como la CND; éstos plantean los aspectos que han de tomarse en cuenta en la rediscusión de un nuevo pacto político y la construcción del estado mexicano. La lucha zapatista se concibe inscrita dentro de un problema mayor, ya no solo de Chiapas, sino de todo el país: los problemas de los pueblos indígenas están en la base de la construcción histórica del México actual. La opresión de los pueblos es el fundamento de nuestra historia, solucionar “el problema indígena” implica solucionar los problemas esenciales de México. El zapatismo es la prolongación histórica de todas las luchas de liberación nacional, de la Independencia y de la Revolución. Es el nodo central donde convergen los esfuerzos y esperanzas de todos los pueblos oprimidos, de ahí la fuerza e importancia del EZLN, como símbolo de resistencia histórica.

En un ensayo de *Marcos*, titulado, “La larga travesía del dolor a la esperanza”, habla de la CND como del inicio de una reconstrucción social que nace del pueblo. El ‘pueblo’ ya no es solo una masa homogénea de individuos, el conjunto de la sociedad empobrecida o el símbolo que el nacionalismo utiliza para fundamentar su existencia; el pueblo es ante todo la colectividad de excluidos que generan el espacio de construcción de nuevas relaciones democráticas, nacidas en la periferia del sistema, en la cual se encuentran estos sectores marginales y periféricos, los que “no tienen ni voz ni rostro”, *los de abajo*, que son fundamento de nuestra cultura. Dice Marcos:

“Del México del sótano salió, en agosto de 1994, una voz que no es de guerra, que no busca volver 502 años atrás el reloj de la historia, que no reclama vanguardia, que no excluye miserias. “Para todos todo, nada para nosotros” habla la lengua milenaria. La voz de los sin rostro, de los

⁶⁴ Ibid.

innombrables, se hizo común en la Convención Nacional Democrática. Tiene destinatarios precisos esta voz. Al México de abajo llaman, al México de en medio hablan. "Que no sea inútil la sangre. Que no sea vana la muerte" dicen las montañas".⁶⁵

Por otra parte, en esta Segunda DSL, comienza a darse ese giro lingüístico de la guerrilla zapatista, tendiente hacia una expresión discursiva cercana al mito y a la alegoría, que utiliza un lenguaje menos convencional, fuera de las normas comunes del lenguaje político. Estas formas de expresión pretenden dar cuenta de la lengua que habla detrás de los pasamontañas, del mundo que subyace al levantamiento, que es el mundo cultural indígena. Las formas de expresión de los zapatistas habrán de experimentar esta mutación discursiva, que en el lenguaje formal y serio de las guerrillas tradicionales y de los movimientos de izquierda no tenía lugar. Desplazamiento de un discurso insurgente a una insurgencia del discurso. La palabra zapatista manifiesta estos elementos indígenas pero traspasando la lógica del lenguaje formal y se adentra en la solemnidad del mito, en el cual se expresa su historia y su filosofía.

Los zapatistas plantean la legitimidad del lenguaje simbólico en la filosofía política, rescatan la poesía como apta para la reflexión filosófica y política, como legítima forma de expresión de contenidos racionales. No es que catalogue a esta expresión como una especie de "razón poética", tal como gustan de caracterizar algunos críticos, sino que la racionalidad de los pueblos de Chiapas se adapta también a esa forma de expresión, dándole densidad expresiva y profundidad discursiva. La reelaboración de la política y su lenguaje desde la lógica de los pueblos de Chiapas, hace que la expresión alegórica, el recurso a las tradiciones culturales indígenas y la utilización de los símbolos, sean la base del discurso zapatista posterior. Tal forma de expresión es utilizada frecuentemente por *Marcos*, el cual se adentra en esta visión del mundo, propia de los pueblos indígenas, convirtiéndola en la raíz de su estilo literario. No es que la retórica del *Sub* haya influido a los pueblos del EZLN, es más bien lo contrario: las propias formas de expresión de la cosmovisión indígena penetran en la retórica de *Marcos*, le muestran la posibilidad de la expresión poética como recurso de discursividad política. Citemos un fragmento muy expresivo de esta Segunda DSL:

"Para todos todo" dicen nuestros muertos. Mientras no sea así, no habrá nada para nosotros".⁶⁶

⁶⁵ Subcomandante Insurgente *Marcos*, *La larga travesía del dolor a la esperanza*, 22 de septiembre de 1994, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

La Segunda DSL es fundamental para comprender estas dos orientaciones del zapatismo, que habrán de desarrollarse en las siguientes etapas del movimiento:

- La crítica a las nociones tradicionales de soberanía y poder, lo cual motiva que su estrategia de lucha se dirija a la sociedad civil, como garante y depositaria de la soberanía, planteando **nuevas relaciones entre gobernantes y la sociedad**.
- Su uso del lenguaje simbólico como el medio más adecuado para expresarse y poder llegar a la gente: no solo a los intelectos, sino a los corazones.⁶⁷ Es una **política con rostro humano**, una guerrilla con un tinte espiritual que lucha por la humanidad.

En cuanto a esta penetración del lenguaje indígena en la poética zapatista, Marcos es muy claro al mencionarla como la fusión de horizontes culturales de los pueblos indígenas con las formas de expresión del español y de la política tradicional: encuentro de culturas entre el pensamiento maya y el lenguaje occidental, en la lucha de liberación.

Menciona Marcos, en entrevista con el escritor Juan Gelman, la importancia de la lengua indígena como fundamento de su discurso:

“Nosotros advertíamos que la concepción política de los que el EZLN era entonces chocaba con la concepción política de las comunidades indígenas y se modificaba.(...) No sólo nos enfrentamos con las lenguas indígenas, sino también con las formas de apropiación del español. Los indígenas no se apropian de conceptos, sino de palabras, y traducen su visión con un manejo del lenguaje muy rico, como decir ‘está triste mi corazón’ por ‘me siento mal’ (...).”⁶⁸

El 1° de diciembre de 1995 el EZLN da a conocer la **Tercera Declaración De La Selva Lacandona**, con la que convoca a las distintas organizaciones sociales y políticas que se han solidarizado con ellos, a formar un Movimiento de Liberación Nacional (MLN) y un Frente Opositor

⁶⁶ CCRI-CG, EZLN, 2da DSL. <http://palabra.ezln.org.mx/>. Se percibe el tono mítico, profundamente cargado de simbolismo, en el cual los zapatistas hablan desde un pasado remoto a un ahora distante. Al recurrir a las imágenes de los antepasados, como proveedores de una identidad y de una sabiduría que ‘habla’ al presente, los zapatistas se desligan de las tradiciones políticas modernas y entran de lleno en los relatos de su propia cultura maya. Es muy significativo este aspecto para la comprensión del zapatismo desde el pensamiento indígena.

⁶⁷ Una guerrilla que nace de la parte más profunda de nuestra humanidad, no puede soslayar el hecho de que los sentimientos y emociones mueven a la acción, a la reflexión y a la liberación; que son componentes básicos de nuestra humanidad, que se ha socavado por la extrema racionalización de los movimientos sociales y la pretendida secularización de la política.

⁶⁸ Juan Gelman en entrevista con el Subcomandante Marcos: “Marcos, el escritor”, publicado en: Revista *Proceso*, 18 de abril de 1996.

que convoque a la creación de un “gobierno de transición y por un nuevo constituyente”. Esta nueva iniciativa del EZLN nace principalmente de la nueva decepción ante el sistema político mexicano, que en ese año se reafirmaba en la cultura del fraude y del crimen de estado. Ante la imposibilidad de lograr un tránsito a la democracia real por la vía institucional, los zapatistas se deshacen del fetiche del cambio intra-sistémico y apelan a la conformación de un movimiento desde fuera del sistema, por lo que se plantea uno de los temas centrales de las demandas zapatistas: la **autonomía**. Dice la Tercera DSL:

*“La cuestión indígena no tendrá solución si no hay una transformación RADICAL del pacto nacional. La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas a la Nación, es reconociendo las características propias en su organización social, cultural y política. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías más humilladas y olvidadas en el México contemporáneo”.*⁶⁹

La autonomía no es separación, es la aceptación de la alteridad de los pueblos indígenas, la afirmación de que su identidad ‘otra’ no puede asimilarse a los proyectos nacionales de unificación cultural. El contrato social en el cual nunca tomaron parte los pueblos indígenas precisa ser reelaborado, desde la inclusión de sus culturas, sus formas de gobierno y de impartición de justicia. Esta transformación posible es justamente el llamado para que todos los sectores sociales se incorporen en este ‘Movimiento de Liberación Nacional’, el cual se concibe desde la pluralidad, se apega a la CND y busca el cambio a la democracia por la vía pacífica. Esta iniciativa del EZLN tenía como objetivo la conformación de un gobierno de transición con objetivos muy claros:

- Liquidación del sistema de partido de Estado, la reforma de la ley electoral, que se había mostrado inútil ante los fraudes;
- un nuevo constituyente, para restablecer los derechos que las reformas salinistas habían desaparecido (como el caso del ejido);
- el reconocimiento de la autonomía y la ciudadanía de los grupos indígenas, desde sus particularidades culturales, y
- la reorientación del programa económico nacional, de corte neoliberal.

⁶⁹ CCRI-C, EZLN, 3ra DSL. <http://palabra.ezln.org.mx/>

Lo que buscaban los zapatistas, era la creación de un nuevo gobierno y una nueva constitución: construir una nación diferente, donde fueran incluidos y aceptados, en su diferencia. En este sentido, y en retrospectiva histórica, el espíritu de esta Tercer DSL es muy similar al de la Sexta DSL, en la cual se plantean de nueva cuenta la creación de una nueva constitución y la experimentación de “nuevas formas de hacer política”; dicho posicionamiento ha sido la base del zapatismo desde sus inicios.

El 27 de agosto se realiza la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia, el EZLN, reitera la vía del diálogo para la solución del conflicto y la sociedad pide que el EZLN se convierta en organización diferente, de nuevo tipo (no partido político) comenzando a perfilarse lo que posteriormente será su propuesta política. Como resultado de esta consulta, el 1° de enero de 1996, el EZLN da a conocer la **Cuarta Declaración De La Selva Lacandona**, con la que llama a hombres y mujeres honestos (*verdaderos*), que comparten las demandas de la lucha zapatista y no forman parte de ningún partido político, ni aspiran a ostentar ningún puesto en el gobierno ni de elección popular, a formar el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN). Esta organización, civil, nacional, democrática; buscará, de modo pacífico, **construir una política de nuevo tipo**, que no lucha por la toma del poder, sino por la creación de una nueva democracia.

En enero de 1996, el EZLN convocó a realizar el **Foro Nacional Indígena**, para que la mayoría de los pueblos indios del país expresaran su palabra y ésta fuera escuchada en la primera mesa de diálogo, cuyo tema fue el de: “Derechos y cultura de los pueblos indios”. En este Foro, realizado en San Cristóbal de las Casas, con la participación de representantes indígenas y asesores de la sociedad civil, se construyeron las propuestas que dieron origen a los primeros ‘Acuerdos de San Andrés’, firmados por el gobierno y el EZLN el 16 de febrero de 1996 e incumplidos el año siguiente. Lo importante en estas iniciativas, es la voluntad de diálogo, negociación y encuentro que promueven los zapatistas, como su arma política más fuerte y que más utilizan.

Entre julio y agosto del mismo año, se realizó el 1er Encuentro Continental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo (4-8 de abril) y el Intercontinental, llamado también Intergaláctico, del 27 de julio al 3 de agosto de 1996. De dichos encuentros surgieron la Primera y Segunda Declaraciones de La Realidad, en las que se propone construir una amplia red de solidaridad entre los pueblos del mundo, para “globalizar” la resistencia y la rebeldía contra la globalización neoliberal. El EZLN refrenda su compromiso con la sociedad de agotar los cauces pacíficos de la lucha, porque, en sus propias palabras, “ya no se mandan solos”; la sociedad civil es parte fundamental del movimiento. El

movimiento tiende a un proceso de colectivización, abriendo su ámbito a más actores y adquiriendo una forma cada vez más horizontal.

En Octubre de 1996 el EZLN rompe simbólicamente el cerco militar: nombra a la Comandanta Ramona como su representante para viajar a la ciudad de México, participar en el 1er Congreso Nacional Indígena (CNI) y exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés ante el Congreso de la Unión, en este foro fundacional surge el lema que habría de hacer suyo el Congreso: “Nunca más un México sin nosotros”, el cual continúa hasta la fecha simbolizando el espíritu de inclusión nacional de los pueblos indígenas y del respeto a sus culturas.

La lucha zapatista a partir de 1997 entonces sufre de nueva cuenta la represión gubernamental y en diciembre de ese 1997 son desplazados más de 6000 indígenas que se refugian en las comunidades de Polhó y Xcumumal en el municipio de Chenalhó. Se hace el recuento de este período de violencia institucional, contra el EZLN y los pueblos de Chiapas, como una forma de mostrar la capacidad del zapatismo de contrarrestar, sin violencia, la guerra que les hostiga. Uno de los principales méritos del zapatismo ha sido el de resistir a la guerra sin guerra; combatir con la fuerza de la razón a la brutalidad racionalizada de un estado que no se permite el cambio, ni la transformación, ni su propia reconstitución; por la vía del diálogo.⁷⁰

La guerra contrainsurgente, activada desde la traición de febrero de 1995, llega a uno de sus momentos más brutales el 22 de diciembre de 1997, cuando uno de los grupos paramilitares que actúan en los Altos de Chiapas perpetra una matanza de 45 civiles (la mayoría niños y mujeres, algunas de ellas embarazadas) en la comunidad de Acteal, municipio de San Pedro Chenalhó. Los habitantes de esta comunidad, integrantes de la Sociedad Civil Las Abejas (cercana a la Diócesis de San Cristóbal de las Casas) mantenían una posición neutral ante el conflicto, sin embargo, siempre solidarios, dieron asilo en su comunidad a bases zapatistas expulsadas de sus comunidades y perseguidas por los paramilitares, esto hizo que un grupo armado atacara de manera inhumana a los habitantes de la comunidad; el saldo: uno de los mayores crímenes de la historia contemporánea de México. Este proceso de guerra de baja intensidad fue la estrategia del gobierno desde el inicio del levantamiento, siendo una violencia creciente y con marca de género, pues las mujeres fueron quienes más padecieron y padecen dicha violencia, tal como lo demuestra el caso de Acteal:

⁷⁰ Datos y recuento histórico tomado del libro: Arias Marín, (2003).

*“La violencia contra las mujeres está inscrita en un contexto de graves conflictos existenciales como son la pobreza extrema de las y los campesinos, la guerra contrainsurgente, la histórica explotación y discriminación racista, el desempleo y la migración”.*⁷¹

La estrategia que permitió al EZLN sobrevivir fue la de no caer en el juego de la violencia, procurando voltear “la lógica de guerra del poderoso”. La estrategia zapatista entra de lleno en el campo de la no-violencia activa, característica de su lucha y de los movimientos sociales más auténticamente revolucionarios del mundo moderno, como en el caso del gandhismo.⁷² La búsqueda creativa de nuevos medios de lucha, que no desembocaran en una nueva masacre, les hace recurrir a un elemento ajeno a la política tradicional, pero propio del mundo indígena: la resistencia pasiva (y paciente). De este modo, también fueron consecuentes con sus principios básicos, habiendo coherencia entre los fines y los medios de su lucha: el respeto a la vida. A partir de ese momento comienzan su ‘estrategia del silencio’, utilizada regularmente por el zapatismo en coyunturas específicas.

*“Mientras el gobierno descubría a México y al mundo su voluntad de muerte y destrucción, los zapatistas no respondimos con violencia ni entramos a la siniestra competencia para ver quién causaba más muertes y dolores a la otra parte”.*⁷³

Con esta intención, se abre una nueva etapa en la vida del EZLN y en su estrategia de lucha, la cual tiende hacia la construcción de la paz y la humanización del adversario.

La siguiente etapa se manifiesta en la: **Quinta Declaración De La Selva Lacandona**, que ellos denominan la estrategia del *silencio*, la cual está enmarcada en la filosofía de la no-violencia. En esta Quinta DSL, el discurso zapatista es otro, es el silencio que trastoca el lenguaje, contra el cual el gobierno lanzó sus gritos ensordecedores de guerra. En este silencio muchos han querido ver la negligencia del zapatismo para afrontar los problemas que debería de abordar, pero en esa actitud de silencio, de ausencia de discurso en apariencia, existe una voluntad por voltear el discurso político dominante. En una carta del 3 de julio de 1997, Marcos explica este giro del movimiento, el cual busca

⁷¹ Olivera Mercedes (coord.), (2008), p.23. Otro texto esencial para comprender las causas de la masacre, sus raíces en el contexto de la guerra chiapaneca, las estrategias contrainsurgentes nacidas en Guatemala y las condiciones de marginación de los pueblos que hacen posible la germinación y consolidación de grupos paramilitares en Los Altos, es: Hernández Castillo, Aída, *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS-San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1998.

⁷² Sobre el tema de la relación entre el zapatismo y la lucha social no-violenta, me he basado en el excelente estudio de Pietro Ameglio Patella, *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, Plaza y Valdés, México, 2010.

⁷³ CCRI-CG, EZLN, 5ta DSL. <http://palabra.ezln.org.mx/>

encontrar nuevas formas de hacer política, una política que voltee las lógica partidaria, “una revolución que haga posible la revolución”, y todo ello desde una posición lingüística particular, con un las armas de la razón: el saber hablar y saber callar. De nuevo se hace patente que el conflicto de Chiapas es una disputa entre lógicas, entre formas de pensamiento, de construcciones del mundo: por un lado la dominante y su discurso, por el otro la cultura ancestral maya. A través del recurso a las formas del actuar y pensar indígenas, el EZLN consolida su estrategia de lucha y le da un alcance mayor. Escuchemos lo que dicen los zapatistas respecto de este silencio, el cuál es un actuar del no-actuar, profundamente inserto en una práctica política indígena y su cosmovisión:

*“Mientras el gobierno amontonaba palabras huecas y se apresuraba a discutir con un rival que se le escabullía continuamente, los zapatistas hicimos del silencio un arma de lucha que no conocía y contra la que nada pudo hacer, y contra nuestro silencio se estrellaron una y otra vez las punzantes mentiras, las balas, las bombas, los golpes. Así como después de los combates de enero de 94 descubrimos en la palabra un arma, ahora lo hicimos con el silencio”.*⁷⁴

El EZLN, que hizo primero una explosión de fuego, para luego enfundar el arma de la palabra, comprobó que ambos medios de lucha eran importantes para la sociedad, pero que no dieron los resultados esperados con el gobierno; al comprobar la triste sentencia de muerte que se les imponía, aún con la disposición al diálogo y al acuerdo. En este período se recrudeció la ofensiva gubernamental, el Poder lanzaba agresiones militares que traicionaban los acuerdos y masacraban las palabras y los cuerpos. El EZLN trastocó la lógica del gobierno y le respondió con un silencio que ya no pudo enfrentar, el cual denunció la sordera institucional al hacer patente la vía pacífica que los zapatistas mantenían y el Estado traicionaba.

La otra cara del discurso sordo de la razón gubernamental, se manifestó en la actitud del EZLN: queriendo escuchar las voces de abajo, acalló la guerra que del poderoso venía. La actitud propia de un político tradicional es la de la retórica, la de abusar del discurso en excesos faltos de valor, ya que la abundancia retórica refleja la carencia de verdad de las palabras, escondiendo las mentiras en los discursos sobre-elaborados. El silencio desnuda el discurso excesivo y abusivo del poder, le muestra su vacuidad, pero también abre una nueva vía. El saber callar es también sabiduría.

⁷⁴ Ibid.

La necesidad de los zapatistas de hacerse escuchar, les muestra el camino inverso de la verborrea oficial y el desbordamiento de palabras de la política. No es el silencio de quien no puede hablar o ‘no tiene nada que decir’; es el silencio del sabio ante la muerte, es el silencio de quien sabe escuchar, es el silencio que se hace palabra más allá de la palabra, trascendiendo la esfera del discurso, un saber que desconoce el razonar moderno: utilizar la palabra con respeto y humildad, hablar con el corazón. En esta intermitencia entre palabra y escucha, el vaivén entre el decir y el callar, se hace posible la verdadera comunicación, abre el espacio al Otro. Los zapatistas escucharon a los muchos ‘otros’ en este silencio y escucharon su interior. Al respecto del silencio zapatista, Marisa Belausteguigoitia recalca la imposibilidad de entender la voz indígena desde sí misma, resaltando aquello que no cabe en la modernidad: los pueblos indígenas y su auto-representatividad como sujetos ante el reconocimiento de la sociedad:

*“¿Cómo puede pasar de leer el silencio como un ‘nada que decir’, al silencio como frase negativa que marca lo que no puede ser dicho, un ‘no haber en las voces’? El silencio como efecto del imposible de la modernidad –la lengua de la mujer indígena- constituye un territorio simbólico cuya única forma de incidir en su sentido es marcar la ausencia, los vacíos”.*⁷⁵

La nueva estrategia zapatista no pudo ser entendida por la clase política y militar, pero fue “escuchada” por la sociedad, mediante el apoyo a la convocatoria a la *Consulta por el Reconocimiento de los Derechos y la Cultura de los Pueblos Indios y por el fin de la Guerra de Exterminio*, que realizó el 11 de diciembre de ese año, y con la realización de un encuentro en su territorio el mismo diciembre. La consulta contó con un gran apoyo de la sociedad civil, por lo que el zapatismo refrendó su voluntad de continuar la lucha por los **medios políticos y pacíficos** propiamente dichos: la negociación, la palabra, la consulta y el encuentro.

Los recursos pacíficos del EZLN fueron adquiriendo mayor peso moral ante la sociedad y así fortaleció su estructura interna, debido a la maduración del movimiento, de su pensamiento y acción. El silencio zapatista fue un arma novedosa a la cual no pudo responder ya el poder, pues se le escapó en un territorio que al que no puede acceder, que es el de la acción real y concreta, basada en principios éticos fuertes. La idiosincrasia del pensamiento indígena se hizo presente de nueva cuenta, pues para el pensamiento indígena, son personas completas y cabales, “verdaderas”, aquellas que

⁷⁵María Isabel Belausteguigoitia: *Descarados y delenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación*, en: Belausteguigoitia y Leñero (2006), p. 77.

tienen palabra y corazón verdadero, aquellos que no abusan de la lengua y dicen lo necesario; los que saben hablar y también callar: los *tojol winik* (“hombre verdaderos”-seres humanos plenos) manifestaron su presencia a través de un silencio que los zapatistas han sabido utilizar a lo largo de su historia, de su largo caminar:

*“De nuestra experiencia y de la larga y luminosa historia de lucha indígena que nos heredaron nuestros antepasados, los habitantes primeros de estas tierras, retomamos estas armas y convertimos en soldados nuestros silencios, la dignidad en luz, y en muralla nuestra resistencia”.*⁷⁶

Lo que los zapatistas dicen es que han recurrido al silencio para mirar adentro de sí mismos y su historia, para no caer en la lógica del poder y encontrar nuevas palabras y nuevos pensamientos. El silencio ha sido fundamental en la lucha zapatista y seguiremos siendo testigos de nuevos silencios, nuevas palabras y nuevas voces. En este sentido, recalco la vocación no-violenta del EZLN, que a pesar de ser una organización armada, no hace del belicismo su herramienta primaria. Las iniciativas zapatistas en éste ámbito les dan armas morales mayores que las de cualquier otro movimiento armado.

*“En este estilo de confrontación directa e indirecta del adversario y de construcción paralela de un orden social más humano y acorde a la cultura correspondiente se basa la hipótesis de que el zapatismo es un ejército que realiza también acciones de una cultura no-violenta, según la más profunda identidad cultural del pueblo indígena que lo engendra o la coyuntura que lo reclame”.*⁷⁷

El EZLN plantea una nueva forma de hacer la revolución, plantea una nueva revolución, la cual no está centrada en intereses de grupos por la toma del poder o por la sola transformación de un modelo económico, plantean una nueva cultura, una nueva humanidad, que realmente reconstruya el edificio de la sociedad sobre nuevos presupuestos. Estos principios, que habrán de guiar tal construcción, son en gran medida los principios éticos de los pueblos indígenas. Este planteamiento resulta controversial, pero los zapatistas han sabido ensalzar los valores propios de los pueblos de Chiapas en su lucha: tanto en los medios como en los fines, ambos caminan juntos.

Las iniciativas zapatistas no concluyen aquí, ya que constantemente se replantean nuevas formas de acción. Tras el silencio y los encuentros, la siguiente fase importante en el desarrollo del

⁷⁶ 5DSL, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

⁷⁷ Ameglio Patella, (2010), p.189.

discurso zapatista, con el cual cierran también la etapa inaugurada por la 5ta DSL, es precisamente cuando, tras recubrirse de silencio, los zapatistas hacen nuevamente de la palabra su estandarte, caminándola hasta el centro mismo de la nación: caminando la palabra para hacerse escuchar, los comandantes y el *Subcomandante Marcos* caminan hasta la capital, para hablar ‘cara-a-cara’ con el gobierno, llevando a cabo una acción discursiva sin precedentes en nuestra historia. En enero de 2001 se inicia la *Marcha del color de la tierra*, la cual atravesó al país y a la conciencia nacional, con la palabra indígena del EZLN que se hizo escuchar en todo nuestro territorio. En cada uno de los estados, la comandancia zapatista va enlazando con los distintos movimientos indígenas y sociales, para comenzar a tejer una amplia red de organizaciones que serán el espectro político del cambio social en México. La acción comunicativa como fundamento de una ética discursiva y presupuesto formal de cualquier modelo político, es la base de cualquier acción política legítima. La acción zapatista de hablar directamente con el Congreso entra de lleno en el ámbito de una ética del discurso, al proponer la acción dialógica como la determinante de la normatividad y el acuerdo. El EZLN habló de frente al Poder y dirigió su palabra al mundo.

La Comandanta Esther da el discurso central del EZLN, en un acto simbólico sin precedentes, en el cual los pueblos indígenas, sujetos excluidos de la nación, le plantean *cara-a-cara* al Poder sus demandas. En este esfuerzo de dilucidar la historia del zapatismo a través de su discurso, este mensaje de la comandanta en el Congreso es imprescindible. Dice Esther:

*“Esta tribuna es un símbolo. Por eso convocó tanta polémica. Por eso queríamos hablar en ella y por eso algunos no querían que aquí estuviéramos. Y es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea el mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas”.*⁷⁸

Esta declaración de la comandanta Esther ha resultado ser una de las mayores aportaciones del zapatismo a la crítica de las relaciones de poder y a la centralidad de la perspectiva de género en su lucha. La triple opresión que pesa sobre las mujeres replantea que la lucha zapatista no se da solo en el ámbito político convencional, como una lucha entre los pobres y los ricos, entre el marginal y el dominador; la lucha se da en el plano de las relaciones de poder que permean el todo social. La opresión femenina, puntualiza esta crítica y le da una magnitud mayor: la opresión no es solo de clase

⁷⁸ *Mensaje central del EZLN pronunciado por la comandanta Esther el miércoles 28 de marzo del 2001, en el Palacio Legislativo de San Lázaro, en La Jornada, Perfil, jueves 29 de marzo de 2001.*

o étnica, la opresión se juega a los niveles del patriarcado que se reproduce en todos los ámbitos sociales. El llamado de la comandanta Esther, era por la necesidad de reconocimiento de las minorías, ya no solo al interior de la Nación, sino en el seno de la vida misma. El problema de fondo que está planteando en esta crítica, es el problema de la otredad, el de la existencia de una alteridad dominada que requiere una nueva oportunidad en el orden institucional y extra-político de la vida misma. Precisamente por ello, al ser voces de la otredad, los zapatistas han sido capaces de enlazar su lucha más allá de las barreras nacionales o de clase, más allá del ámbito de las reivindicaciones tradicionales, la lucha por la dignidad humana nace desde lo más lejano de la exterioridad del sistema. Por ello la lucha es por la humanidad, sin delimitarse exclusivamente a alguna clase social (el obrero-el campesino-el pobre) o a una frontera nacional (México-Latinoamérica).

*“Son los sujetos ‘sin voz’ así como su capacidad de resistencia incidente en el discurso, y con ello en la significación, lo que es recuperado de manera central desde el zapatismo y desde el feminismo, y ello es así porque ambos emanan de la experiencia de ser ‘lo otro’. Género, etnia y clase, comparte de diferente manera el ser vectores del poder y la subjetividad”.*⁷⁹

Entonces, el discurso de las mujeres zapatistas ubica la triple opresión de las mujeres: opresión de clase (son pobres), opresión cultural (ser indígenas) y finalmente, la opresión de género; estas tres características las coloca en una frontera de la exterioridad, en la “alteridad total”. Así lo dijo Esther, en un discurso en Juchitán, Oaxaca, y el cual sería la piedra de toque de sus posteriores intervenciones en el Zócalo y en la tribuna del Congreso:

*“Por esta triple explotación es necesario que todas las mujeres indígenas levantemos nuestra voz, unamos nuestras manos para que seamos escuchadas y tomadas en cuenta y que nuestros derechos se garanticen. Les hago un llamado a todos ustedes, luchemos sin descansar hasta que logremos un lugar digno como mujer y como indígena”.*⁸⁰

En su discurso, también, Esther defiende la iniciativa de la COCOPA (Comisión de Concordia y Pacificación) y, entre otras cosas, habla sobre la necesidad para los pueblos de la aplicación efectiva y constitucional de los Acuerdos de San Andrés. La ley aprobada por el Ejecutivo no reconoce a los pueblos indios como sujetos de derecho, no permite el ejercicio de la autodeterminación ni la

⁷⁹ Millán, Margara, *Las zapatistas de fin de milenio. Hacia una política de autorepresentación de las mujeres indígenas*, en: *Revista Chiapas #3*, ERA-Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, 1996.

⁸⁰ Discurso de la Comandanta Esther, en Juchitán, Oaxaca, 25 de febrero del 2001, disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

autonomía, no les reconoce el derecho al uso y disfrute de sus riquezas naturales, no permite sus prácticas democráticas ni el derecho a contar con proyectos propios de desarrollo sustentable. Por todo ello, es necesario ratificar los Acuerdos de San Andrés, los cuales fueron producto de la discusión de todos los pueblos indígenas, en cuyo reconocimiento ponían los pueblos indígenas su esperanza de una vida digna.

A pesar de no verse cumplida la demanda del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, el EZLN comprendió que la lucha ha de hacerse por otros medios que los institucionales, que los acompaña un gran contingente social y que son ya un referente en las luchas que se libran en nuestro país por los derechos de los indígenas. Tras la decepción que provoca la respuesta legislativa, el EZLN se vuelve a replegar para comenzar un nuevo trabajo organizativo que concluirá con la creación de la Juntas de Buen Gobierno, los municipios autónomos y las sedes de éstos que son los Caracoles. El EZLN hace un deslinde definitivo y explícito frente a la clase política, cancelando la posibilidad de la vía institucional para lograr acceder a los derechos humanos básicos que demandan. Durante febrero se publica *El Calendario de la Resistencia*, serie de 12 cartas (Estelas), una por cada uno de los estados por los que pasó la Marcha del Color de la Tierra en 2001. En julio se publica la 13ª. Estela,⁸¹ en la que el EZLN hace un análisis autocrítico de su relación con la sociedad civil y de los problemas en la construcción de la autonomía.

Los días 8 y 9 de agosto el EZLN festeja en Oventik que Mueren los “Aguascalientes” y nacen los *Caracoles*: los espacios que se construyeron para el encuentro del EZLN con las sociedades civiles nacional e internacionales dejan de llamarse Aguascalientes (y aunque seguirán siendo lugar de encuentro) ahora se llamarán Caracoles (modo en que se convocan los pueblos para reunirse y dialogar para llegar a acuerdos de cómo seguir el camino) porque ahora serán la sede de las Juntas de Buen Gobierno, órganos de coordinación de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas de cada región (Altos, Selva Lacandona, Selva Fronteriza, Zona Norte y Cañadas). Cada una de las 5 Juntas de Buen Gobierno estarán conformadas por uno o dos delegados de cada uno de los Consejos Autónomos de dicha zona, abarcando así los 30 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas. El proyecto zapatista aparece más que nunca como un movimiento de resistencia y construcción de alternativas, adoptando una actitud proactiva de desobediencia civil y reconstrucción social, al proponerse asumir de manera

⁸¹ Para consultar las 13 estelas: <http://palabra.ezln.org>

cada vez más explícitas funciones de gobierno autónomas y en disputa con el poder establecido, ya que se llevan a cabo formas independientes de gobierno indígena, alternas al Estado.

Se da un paso más en la construcción de la autonomía, se mejora la organización y, agrupados por región geográfica y por raíces étnicas, establecen las Juntas de Buen Gobierno como las formas de coordinación para el desarrollo de los distintos pueblos, de una forma más equitativa y ordenada; para que haya una mejor distribución de los recursos con que se cuenta tanto por el trabajo colectivo como de la solidaridad y no solo se dirijan a los mismo lugares sino que se canalicen de acuerdo a las necesidades de las comunidades. Pero, además, se define una nueva relación entre el EZLN como ejército y los municipios autónomos: la dirección militar ya no intervendrá en la organización política de las comunidades.

Estas fueron las palabras con las que saludaron la creación de los Caracoles:

“El Ejército Zapatista de Liberación Nacional no puede ser la voz de quien manda, o sea del gobierno, aunque el que manda, mande obedeciendo y sea un buen gobierno.

Nosotros estaremos pendientes de defenderlos, que para eso somos el Ejército Zapatista, el Votán Zapata, el guardián y corazón del pueblo. (...) Los ejércitos deben usarse para defender, no para gobernar...”⁸²

Las Juntas de Buen Gobierno y los municipios autónomos son un ejemplo de que el pueblo puede gobernarse a sí mismo, de que no se necesitan “especialistas” o agentes externos que les den lo que ellos necesitan; es la lección de que todos los hombres y mujeres pueden aprender a gobernar y gobernarse, sin que el ejercicio de esa función tenga que ser sinónimo de enriquecimiento y corrupción. Esto se logra cuando el pueblo controla a sus gobernantes: que los que mandan, manden obedeciendo, han dicho siempre. Las Juntas de Buen Gobierno son la praxis del discurso zapatista de la autodeterminación de los pueblos indígenas y la manifestación más clara de la posibilidad de que existan “mundos alternos” dentro de éste, guiados por principios propios de los pueblos:

⁸² Subcomandante Marcos, *Palabras por el nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno*, 9 de agosto del 2003, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

*“Este modo de gobierno autónomo no es inventado así nomás por el EZLN, sino que viene de varios siglos de resistencia indígena y de la propia experiencia zapatista, y es como el autogobierno de las comunidades.”*⁸³

La última etapa que considero y en la cual aún nos encontramos, es la que inicia con la **Sexta Declaración De La Selva Lacandona** en julio de 2005. En ésta se hace un llamado a todo el mundo (literalmente) a conformar una coalición contra la globalización neoliberal. El eje de la propuesta consistió en la necesidad de crear un “gran frente de lucha”, un movimiento internacional de resistencia y alteridad al neoliberalismo; la búsqueda de “nuevas formas de hacer política” y en una nueva constitución (para el caso de México). “La Sexta” fue saludada por un amplio sector nacional e internacional y fue acompañada en su declaración por encuentros en los diferentes Caracoles entre el EZLN y las organizaciones, grupos e individuos que quisieran suscribirla durante el año 2005. El espíritu que movía todos estos encuentros y les dio sentido, fue el de “escuchar la palabra”. En esta fórmula tan sencilla y compleja a la vez, los zapatistas fincaron su esperanza por la construcción de un **nuevo movimiento social** que comenzara la transformación del país y generara cambios y alternativas a los actuales modelos económicos y políticos. La estrategia y convocatoria zapatista se hizo acción en lo que fue denominado como la *Otra Campaña*, iniciada en enero del año 2006. La llamada “Comisión Sexta” se daría a la labor de recorrer el país recogiendo en cada lugar la palabra, la memoria y la experiencia de las luchas que se libran en nuestro país, en el México “de abajo”. El objetivo era el de hermanar las distintas resistencias que “florecen” a lo largo de nuestro territorio, sembrarlas unidas.

*“Ésta es nuestra palabra sencilla que busca tocar el corazón de la gente humilde y simple como nosotros, pero, también como nosotros, digna y rebelde”.*⁸⁴

Una palabra sencilla que nace de las entrañas de una exterioridad histórica que, desde su alteridad, nos interpela con un lenguaje también nuevo, inesperado (para un manifiesto político), algo extraño (ex-céntrico); palabra sencilla y humilde, nacida del corazón y el silencio. La forma en la que el discurso zapatista atraviesa el lenguaje establecido, el mismo *continuum* de la historia y el devenir de los discursos dominantes; lo realiza desde una simplicidad que “punza” a quien entra en contacto

⁸³ CCRI-CG, EZLN, 6ta DSL. <http://palabra.ezln.org.mx/>

⁸⁴ CCRI-CG, EZLN, 6ta DSL. <http://palabra.ezln.org.mx/>

con ella. La insistencia en **la palabra** tiene sentido en tanto es portadora de mensaje y que busca “llegar al corazón”.⁸⁵

El tocar el corazón de los Otros es el objetivo de su palabra, tender puentes y acercarnos a un terreno donde lo humano es posible sin mediaciones, donde la palabra tiende puentes y despliega horizontes, realiza acuerdos y abre el espacio de la escucha (a quien no ha sido escuchado). Analizar discursivamente *la Sexta* nos lleva a aceptar la in-formalidad del lenguaje para lanzarnos a una esfera retórica en la que la metáfora, lo concreto, la historia y los sentimientos juegan el papel de atractores hacia el llamado; le dan forma. Lo que realiza la Sexta es una interpelación: *¿somos capaces de escuchar la palabra del Otro?*

La Sexta es historia, análisis y llamado: busca un diálogo. La Sexta pretende una *traducción* de los distintos lenguajes e intereses comunes, de las voces de los grupos sociales excluidos y los bloques que resienten los efectos negativos de las políticas neoliberales, en México y el mundo. Los zapatistas comprenden que el llamado debe de llevar una iniciativa en la que confluir. Con ‘la Sexta’ lograron convocar una amplia gama de grupos subalternos y conformaron una “hegemonía” de los grupos marginados. Identifican el problema común: las estrategias de un capitalismo neoliberal en la época de la globalización y sus políticas de la exclusión.

Lo interesante de una palabra que nace en la experiencia directa de una lucha continuada; es el que además del panorama negativo, crítico, que nos muestra el capitalismo como sistema dominante de las relaciones sociales y entre países, descubren el otro lado de esta globalización: la *globalización de la rebeldía*. Los zapatistas han avanzado mucho en lo que se refiere al contacto de su lucha con movimientos afines en todo el planeta, por lo que su perspectiva nace también del encuentro con las personas y grupos que en todo el mundo se levantan contra la globalización capitalista.

La *palabra*, en toda su dimensión humana, es la que fundamenta la política; cualquier acto comunitario es posible por la palabra. La representatividad política también es viable en ella y por ella, apropiándola es posible “hacerse escuchar”, por la palabra los zapatistas han entrado en la escena

⁸⁵ Como todo el discurso zapatista esta también expresado en otra clave de pensamiento, es preciso tener conciencia de los significados especiales que tienen las palabras que emplean en su discurso. La referencia al corazón tiene dos aspectos: por un lado es el principio vital de todo lo existente; y por la otra, es la forma de entendimiento más elevada entre los indígenas de Chiapas, una manera de intelección que es también sensible, corporal: el corazón es el entendimiento que surge del diálogo, la comprensión del Otro. Para una exposición detallada, al respecto del pensamiento tojolabal, puede consultarse la obra de Carlos Lenkersdorf: *Conceptos tojolabales de filosofía y altermundo*, Plaza y Valdés, México, 2004.

política y han conquistado territorios de visibilidad a nivel mundial. Además no es la misma palabra de reivindicación de los movimientos tradicionales, es una palabra que nace desde fuera del marco cultural dominante: una palabra que se opone al lenguaje dominante; una lengua que hiere el discurso establecido en su acto mismo de enunciar y hacerse presente, una lengua que en su existencia misma revela una resistencia histórica: la lengua indígena.

La convocatoria lanzada, busca que la palabra sea de nuevo vehículo de los sentires que se encuentran y las utopías que se comparten. El proceso que llevó desde la convocatoria a suscribir la Sexta, hasta el momento del inicio y recorrido de la *Otra Campaña*, es complejo; todo el desarrollo posterior nos demuestra el afán de los zapatistas por convocar el diálogo: la conciencia de que la solución de los problemas nacionales no solo pasa por la satisfacción de las demandas de un grupo específico (por más numeroso o representativo que fuese) sino por la incorporación de las reivindicaciones de la mayoría de los grupos subalternos en la construcción de un nuevo proyecto nacional y cultural. La transformación del país nace de un proceso de escucha, de un diálogo fecundo: la expresión de la exterioridad en la solución de sus problemas de representatividad, inclusión o respeto a sus diferencias. La posibilidad de un mejor país es posible solo como una construcción colectiva, escuchando el sentir de los que más resienten efectos negativos de las políticas e instituciones. Ya no es un grupo organizando al “pueblo”, sino que es la organización de los pueblos desde sus formas específicas de acción y su respectivo frente de lucha.

“Porque tal vez unidos con otros sectores sociales que tienen las mismas carencias que nosotros, será posible conseguir lo que necesitamos y merecemos. Un nuevo paso adelante en la lucha indígena sólo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados... o sea los trabajadores de la ciudad y el campo.”⁸⁶

Aquí es donde encontramos otra noción fundamental de los zapatistas y el porqué de su insistencia en el proceso de escuchar-dialogar: la propuesta de nuevas formas de hacer política. La *Otra Campaña* de los zapatistas, es un proceso abierto y del cual se esperan los frutos en el futuro próximo. Es una historia que aún queda por escribir, pero hemos de comprender que el espíritu de ésta forma parte de la tradición de lucha del EZLN y de sus principios éticos y políticos, presentes desde el inicio del levantamiento.

⁸⁶CCRI-CG, EZLN, 6ta DSL. <http://palabra.ezln.org.mx/>

“Y ésta fue nuestra sencilla palabra dirigida a los corazones nobles de la gente simple y humilde que resiste y se rebela contra las injusticias en todo el mundo.”⁸⁷

Desde las movilizaciones mundiales contra el neo-liberalismo, los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia, los movimientos ciudadanos que “toman” las calles y las instituciones del poder económico transnacional (*Ocupa Wall Street*, por ejemplo), las movilizaciones de mayo en España y su reivindicación por una “Democracia Real Ya”; todas ellas han sido influenciadas directa o indirectamente por el movimiento zapatista, su lenguaje, principios y prácticas de acción. En las nuevas revoluciones se encuentra presente la huella del zapatismo.

Podemos concluir que la historia del zapatismo está profundamente arraigada en la tradición de los pueblos de Chiapas y que no podemos soslayar este hecho sin hacerle una gran injusticia a los mismos pueblos que desde hace siglos se organizan y resisten. Por otra parte, debido a la influencia que el EZLN ha tenido en los movimientos sociales más importantes del mundo en la historia reciente, resalta la importancia que tiene esta experiencia de los pueblos indígenas en la reformulación de la política tradicional de la izquierda y de la incorporación de principios que originalmente han practicado los pueblos indígenas a los movimientos de todo el mundo. Es por ello que entender el pensamiento indígena, su historia y lenguaje, resultan de primer orden para analizar todos los nuevos movimientos sociales que apelan por una progresiva colectivización de la lucha social, de la democratización de la toma de decisiones y la inclusión de todos los sectores marginales de la sociedad en una resistencia que une la diversidad de la humanidad y acepta todas las diferencias. Esta es la aportación del zapatismo a los movimientos sociales en todo el mundo, esa es la herencia de los pueblos mayas a nuestra era.

⁸⁷ CCRI-CG, EZLN, 6ta DSL. <http://palabra.ezln.org.mx/>

CAPITULO 2.

EL PENSAMIENTO DE LOS PUEBLOS DE CHIAPAS.

2.1) Lengua, filosofía y Alteridad en los pueblos de Chiapas.

En la historia del zapatismo es predominantemente el papel de los pueblos indígenas de Chiapas, tanto en su composición como en las características del mismo movimiento, en su discurso, sus principios y su forma de organizarse. Ya que el componente indígena es fundamental en dicho movimiento, es necesario conocer y comprender la cosmovisión y pensamiento de estos pueblos, ya que en sus lenguas y pensamientos radica el secreto del EZLN. Ahora se investigará la sabiduría de dichos pueblos a través del análisis filosófico y hermenéutico de las lenguas indígenas. Dos conceptos son los más fuertemente arraigados en las estructuras lingüísticas de los tojolabales y tzotziles, así como de tzeltales y otros pueblos mayenses chiapanecos: el concepto de red cósmica o comunidad de la vida, la palabra *tik* que expresa la interdependencia de todo lo existente; y otro que se relaciona con el primero, que es su concepción de la Madre Tierra, refiriéndose al entorno natural como sagrado.

Las lenguas de los pueblos originarios de Chiapas guardan en su interior sabiduría que busca llegar a nuestro corazón; por ello se trabajarán a lo largo de este trabajo los estudios de Carlos Lenkersdorf y su método: la etnolingüística; la cual consiste, para nuestro autor, en el análisis de la lengua y en la transformación existencial a partir del encuentro intercultural con otros pueblos. Nuevos métodos de aprendizaje y una nueva ética de las relaciones entre culturas se delinean con dicho método, el cual quisiera ser aplicado en el presente trabajo.

Carlos Lenkersdorf comienza su libro *Filosofar en clave tojolabal*, con el relato de una asamblea tzeltal. Él, recién llegado a esos territorios inexplorados por nuestro pensamiento, desde un origen cultural del todo distinto, entra en contacto directo con el Nosotros en la experiencia misma de su manifestación social: una asamblea. Desde ese primer momento captó en esa palabra, según su testimonio, la estructura constitutiva de su lengua, la referencia constante de su realidad y la “clave” de su pensamiento: lo que posteriormente denomina lo “nosótrico”. Desde ahí nos abre el camino hacia el Filosofar en una clave alternativa a la occidental, en lo que denomina la ‘clave tojolabal’. Por ello el contacto primero con la cultura tojolabal por mediación del lenguaje se dió en la experiencia comunicativa social de una reunión comunitaria.

En primer término hay que explicar su aporte fundamental a la filosofía, que fue el análisis de un término básico en las lenguas mayas de Chiapas: el Tik o Nosotros. Explica Lenkersdorf:

“El ke’ntik es una palabra compuesta de ke’n= ‘yo’ y de tik= ‘nosotros’. Por tanto, podemos decir que el ke’ntik es la nosotricación del ke’n, es decir, del ‘yo’ (...) el yo no se niega, sino que está integrado en el nosotros que se compone de los yo’s cuyos compromisos constituyen el nosotros.”⁸⁸

Desde el momento que escuchó esta palabra, se plasmó su sonido en él, le increpó, le hizo sospechar algo nuevo. Enseguida quiso saber más sobre esa lengua en la que todo parecía girar alrededor de esa “palabra enigma”, que sería después una “palabra clave”. Lenkersdorf dedicó su obra y su vida a la comprensión de esta realidad inesperada, al referente primario de la comunidad y de su cultura; la manifestación de un pueblo que ofrecía también una nueva visión del mundo. Nos dice Carlos respecto de este “nosotros”:

“Poco a poco, al aprender la lengua, el NOSOTROS fue explicándose por una multitud de facetitas con referencia al idioma, sus relaciones internas y, también, las existentes con la sociedad dominante, llenas de tensiones. De esta manera, el NOSOTROS permite entender la idea de la identidad de los mismos tojolabales, y la puede extender más allá de los límites del pueblo tojolabal. Entre los vecinos tzeltales, tzotziles y choles, se encuentra la misma palabra clave.”⁸⁹

Lo que nos explica Lenkersdorf a los “occidentales”, es que en los pueblos mayas existe una concepción distinta del mundo, la cual trata de explicar. Dicha cosmovisión en primer término manifiesta una radical diferencia de la cosmovisión imperante de la modernidad, al resaltar la importancia de la colectividad sobre la individualidad. Además esta idea de colectividad expresa la identidad misma de los pueblos indígenas, en los cuales se produce una orientación hacia lo colectivo más que hacia el sujeto individual. La modernidad, se enfrenta a las cosmovisiones existentes de culturas distintas que mantienen vigentes formas de entender el mundo. El problema surge con la jerarquía desigual imperante como fruto de procesos históricos de opresión, en la cual los pueblos indígenas se encuentran de manera asimétrica frente a la cultura occidental. La identidad de los pueblos rescata estas formas distintas de comprender el mundo, como resistencia a la modernidad.

⁸⁸ Lenkersdorf, (2008), p.123.

⁸⁹ Lenkersdorf, (2005), p.56.

Teniendo en mente la relación íntima entre lengua, pensamiento y cultura; la investigación que realiza Lenkersdorf parece que va tratando de hilar estos tres elementos para acceder al pensamiento de los tojolabales. Guiado por la premisa de que en esta triple relación se manifiesta el “espíritu de los pueblos” (en términos de Humboldt o Hegel), Lenkersdorf cree firmemente que **las lenguas manifiestan las cosmovisiones** de cada cultura. Al investigar la lengua de los tojolabales, descubre que el concepto más representativo de su vida y de su pensamiento es el Tik: el Nosotros como pertenencia a un conjunto de individuos y como referente de la subjetividad propia. Este Tik tiene profundas implicaciones en toda la estructura de la realidad y de la lengua, orientadas hacia la multiplicidad, la diversidad y la interrelación.

La importancia de entender el lenguaje de otro pueblo tiene que ver con el interés de conocer su cultura y sobre todo su pensamiento. La relación del lenguaje con el pensamiento es muy estrecha y por la lengua podemos alcanzar la comprensión del otro y su cultura. No solo entramos en contacto con otros idiomas desde la comunicación, posibilitada por el conocimiento de su gramática o sintaxis, sino por la comprensión profunda que nace del contacto y análisis de la estructura constitutiva de dicha lengua, su lógica y su modo específico de entender la realidad. Nombrar el mundo es darle una forma, que se adecúa a nuestros propios códigos culturales, por ello aprender la lengua de otro pueblo es comprender el modo en que los símbolos del lenguaje son asignados al mundo y la forma en que el ser humano se relaciona con su medio. Conocer otros idiomas nos abre a la pluralidad y la diversidad de concepciones del mundo.

Lenkersdorf parte de la premisa de Humboldt de que “*la diferencia de los idiomas no es solo la de sonidos y señales, sino la de visiones del mundo*”⁹⁰; y con esta idea comienza a indagar en la cosmovisión de los tojolabales; con los que más tiempo convivió y de quienes aprendió la lengua. Lo más interesante de todo es que el mismo proceso de inculturación fue capitalizado en una fuente de conocimiento bastante fructífera.

La metodología científica positiva presupone el distanciamiento del investigador de lo que está conociendo, por más que llegue a convivir con el objeto que investiga; se basa primordialmente en la relación Sujeto-Objeto, tan criticada aún en el seno de la ciencia misma. Aprender a ver desde la perspectiva del otro, es también un método epistémico eficaz, que a su vez transforma al investigador, alcanzando el conocimiento dialógico. Es un método que no le hace perder dignidad y valor a quien

⁹⁰ Von Humboldt, (2004), p.19.

quiere conocerse, es un trato con respeto y una actitud de igualdad e interrelación mutuas. No se degrada al otro a mero objeto de conocimiento, sino que se inicia el proceso de aprendizaje y convivencia recíproco. Esta forma de conocer al Otro se denomina como ‘inculturación’: el incorporarse en la otra cultura para aprender de ella, hacerse parte de ella. El presupuesto necesario para ello es el de ‘saber escuchar’, saber entender al Otro y dejar de lado por un momento los prejuicios; nuestra propia forma de pensar, de creer y de sentir, adquiriendo nuevas capacidades intelectivas, sabiendo percibir al Otro desde su propia forma de ser, sin intervenir con nuestras representaciones en el proceso de conocimiento, con lo cual evitamos el etnocentrismo.

*“Dicho de otro modo, aquí ya no cuentan los criterios del investigador y de su cosmovisión, sino los de los investigados y su propia cosmovisión. Se trata, en suma, de un camino de investigación científica, no menos arriesgado como el método tradicional y acostumbrado. La exigencia primordial es **saber escuchar**.”*⁹¹

Lenkersdorf nos habla sobre la imposibilidad de iniciar la investigación del Tik desde los presupuestos hermenéuticos de la epistemología occidental, así es que se hace necesario recurrir a un método de conocimiento más puro y directo, pero menos convencional: la ‘inculturación’; aprendiendo así a escuchar al Otro y re-conocerlo en su diferencia. La vivencia misma del proceso lingüístico le da a la investigación de Lenkersdorf una característica especial: es fruto de la experiencia directa y de la vivencia. El conocimiento nace de la misma relación con lo que se investiga y la interiorización de la cultura de los otros; no nace solamente de la cuantificación del objeto que se investiga, requiere de la apropiación de la exterioridad y de la entrada de lo otro en la propia subjetividad, a su vez que la inserción profunda en esta realidad que quiere explicar y contribuir a mejorar: la ciencia es una camino de doble vía entre el investigador y lo que se investiga. Esto conduce a la desaparición de ambos, el sujeto y el objeto de conocimiento, transformándose en uno solo, en una relación y un conjunto orgánico en el que el conocimiento se lleva a cabo de forma análoga y no monolga.

La filosofía podría aprender de este método para poder responder a la función de la que más se precia: conocer y explicar el mundo que vivimos. Con la perspectiva tojolabal se nos abre la puerta a nuevos conocimientos. La forma tradicional de enfocar los problemas cede su lugar a nuevos paradigmas de interpretación de la realidad, en los cuales la visión monista se confronta a la

⁹¹ Lenkersdorf, (2005), p.31.

multiplicidad y dinamismo de la vida y a una lógica del todo distinta, construida sobre fundamentos ontológicos distintos. Aún queda por ver el desarrollo de una filosofía de este tipo.

La investigación lingüística de Lenkersdorf recurre a la comprensión de la lengua como fundacional del pensar, como un discurso pleno de significado: “(...) *la lengua toma el lugar del discurso o tratado filosófico.*”⁹² Tenemos enfrente una nueva forma de entender la misma filosofía, donde la hermenéutica ya no es sobre un texto, sino sobre el conocimiento de una cultura. La vida misma es el texto que habrá de interpretar, para extraer de ahí conocimientos filosóficos plenos de significado. Esta es la primer característica de un nuevo pensar y filosofar, donde las fuentes a considerar no son solo el discurso escrito, sino la oralidad viva y la propia existencia de una cultura dada. Conocer otra cultura en su complejidad implica el que aprendamos de ella cosas nuevas que en nuestra concepción del mundo no consideramos válidas o que no forman parte de nuestra forma de pensar. Que la lengua misma, como manifestación de una cultura dada, sea la piedra de toque del discurso filosófico, conlleva que nuestras herramientas conceptuales de interpretación de la realidad se enriquezcan con este aporte.

Las concepciones que guían la vida de las culturas mayas son lo suficientemente profundas que las veremos desplegarse en todo el conjunto comunitario y el tejido social, preservándose de muchas maneras a través de los siglos. Esta forma de resistencia de lo Otro dentro del mundo moderno es lo que les ha permitido sobrevivir y elaborar un discurso propio: es la presencia del “México profundo” en nuestro mundo, de una racionalidad encantada, en medio de una realidad que ha desterrado lo que no se adapte a la plena racionalidad moderna. ¿Cómo comprender este “mundo otro”?

Según Lenkersdorf, las estructuras lingüísticas tienen correspondencias con las estructuras de la realidad y también “(...) *las lenguas, al nombrar las realidades percibidas, reflejan las percepciones de los hablantes.*”⁹³ Cabe decir que las lenguas se van conformando a partir de una relación diádica entre el mundo y nuestras facultades de conocimiento, según nuestras intuiciones se otorgan nombres a las cosas, idea que está a la base de la epistemología. Los lenguajes se ajustan a las representaciones, asignándoles a éstas un signo, surgido desde su modo de ver y entenderse con el mundo. La correlación entre las lenguas y lo que nombran es íntima, determinante y compleja. Lo que las palabras dicen tiene implicaciones profundas en la realidad, las estructuras lingüísticas son construcciones del

⁹² Lenkersdorf, (2005), p.27.

⁹³ Lenkersdorf, (2006), p.18.

mundo, determinaciones subjetivas de éste. Estas construcciones son simbólicas y concretas, ya que el actuar político, económico, técnico, etc., de una sociedad, está vinculado a su cosmovisión. Esta es la tesis de la que parte nuestro autor y de ahí su interés por internarse en la lengua tojolabal: comprender la cosmovisión de una sociedad no occidental, para encontrar sabiduría antes desconocida por el mundo occidental y entender también toda la construcción de su cultura.

La performatividad del lenguaje se manifiesta en que éste moldea el mundo, lo determina e imprime un sello. A partir de nuestra concepción del mundo, transformamos culturalmente nuestro entorno por medio de la función de simbolizar. La cultura actúa sobre la naturaleza, la interviene con la acción humana que el lenguaje determina. El lenguaje pretende captar la realidad, sin percatarse que dicha comprensión pertenece a la esfera humana, limitada a sus propias representaciones y símbolos. La necesidad humana de comprender el mundo se hace realidad en el lenguaje, pero no es posible creer que éste capte en su totalidad la esencia de las cosas; ya que, en su movimiento, por su misma naturaleza, la existencia se le ha de escapar siempre a la palabra que intente nombrarla y aprehenderla, porque la vida es anterior y está más allá de los símbolos humanos del lenguaje. La palabra que pretende universalizar la realidad, siempre habrá de experimentar la carencia de plenitud de la experiencia vivida, ya que la realidad se manifiesta en movimiento, su estabilidad es momentánea y la palabra habría de expresar este carácter dinámico de la vida, dejando una esfera siempre incognoscible. La palabra poética es la que más se aproxima a esta aprehensión pura, los pueblos indígenas de Chiapas contienen en sus lenguas formas similares de aproximación a la realidad.

Los idiomas tienen un bagaje ideológico con el que cargan sin que los hablantes tomen conciencia plena de ello. Estas ideologías o preconcepciones que cargamos en el lenguaje y que determina los usos que le damos, la construcción de los discursos y la relación con la propia historia, conllevan que nuestra existencia lingüística siempre esté atravesada por usos y relaciones entre el lenguaje, la realidad y lo que pensamos de ella. La relación que existe entre la realidad y la lengua, manifiesta un distanciamiento del signo y el significado. La perspectiva es semántica, ya que se toman en cuenta las relaciones de los semas con la realidad, del sentido de las palabras a los objetos que quieren significar. Esto nos permite sobrepasar la perspectiva meramente formal de una lengua separada de la realidad misma, como si solo existiesen relaciones meramente gramaticales y sintácticas en las lenguas y no portaran consigo ninguna referencia al mundo concreto que nombran.

“Para los mayas, las lenguas formaron y siguen formando parte integral de la realidad que viven. Si les quitamos esta relación las despojamos de aspectos vitales, lo que equivale a amputarlas.”⁹⁴

El filosofar en la clave del Tik; en la clave del *nosotros*, de la intersubjetividad, la interdependencia, la multiplicidad y la horizontalidad de todos los elementos de la naturaleza, equivale a un filosofar del todo nuevo, orientado hacia la *complementariedad*. Partiendo de la lingüística, podemos conocer una lengua completamente ajena de raíz a las lenguas indoeuropeas, que manifiesta aspectos nuevos sobre el mundo, interactuando con la cultura occidental en un proceso de diálogo.

“El NOSOTROS indica una particularidad fundamental, diferente de la sociedad dominante. La sociedad se organiza alrededor del NOSOTROS y no del yo.”⁹⁵

Este término, el *Tik*, expresa algo más que una mera idiosincrasia o un uso formal del lenguaje; señala su cosmovisión, el eje a partir del cual se entabla la interacción de los seres humanos con el mundo. En el contexto de las culturas que estamos conociendo, el Tik es la lógica de su pensamiento, la estructura de la realidad, el reconocimiento de su identidad y el principio ético-político que les guía en la vida comunitaria. Ya que nuestra cultura moderna se ha constituido sobre el primado del Yo, de forma antinatural, la dimensión del Nosotros nos permite pensar en la posibilidad de construir una nueva cultura; donde los pueblos originarios juegan un papel central.

“Es el mismo –tik que también representa el principio organizador, según el cual, desde la perspectiva tojolabal, se estructura la sociedad humana, la convivencia con todo lo demás que vive, y que no conoce limitaciones por su extensión cósmica.”⁹⁶

La mención constante de un nosotros apunta hacia la integración del Yo y el Tú en un mismo ser, múltiple pero siempre en unión. La pluralidad, es uno de los elementos característicos y constitutivos de la vida de los tojolabales, tzotziles y tzeltales de Chiapas; es la clave de su pensamiento y la racionalidad alternativa que me interesa resaltar y conocer. En sus lenguas, términos como el “nosotros” o el “corazón”, expresan esta idea de ligadura entre el ser humano y la multiplicidad de la realidad, manifestando una nueva ontología, que al ser *hontanar de sabiduría*,

⁹⁴ Lenkersdorf, C. (2006), p.9.

⁹⁵ Lenkersdorf, (2004), p.143. Todo ello es el reto que representa el Tik; la posibilidad de salir de la esfera del *ego*, de romper el ciclo cerrado y limitado de la individualidad y comprendernos en la interacción y la multiplicidad.

⁹⁶ Lenkersdorf, (2004), p.142.

puede devenir también en filosofía. El filosofar maya se hace presente primeramente en la lengua: ésta se convierte en discurso filosófico, la vida de un pueblo expresa un pensamiento pleno, estamos ante algo que trasciende el concepto tradicional de filosofía. Esto nos llama la atención sobre el hecho de que la filosofía debe comenzar a abrirse a nuevas formas de pensamiento, así como la sociedad debe abrirse a otras formas de ser y vivir.

La diferencia esencial, que está a la base de la comparación entre el pensamiento occidental y el de los pueblos indígenas, es que el pensamiento de los pueblos mayas de Chiapas no es ontológicamente monista, es una metafísica de la pluralidad y la diferencia, a diferencia del monismo que caracteriza a la metafísica occidental; la diferencia está expresada por la palabra *Tik*:

“Es decir, dentro del NOSOTROS todos sus componentes se encuentran como sujetos y, en cuanto tales, como iguales. (...) En este sentido, la intersubjetividad caracteriza tanto la sociedad como la lengua tojolabal. A la vez, interpela la sociedad y la lengua dominantes, caracterizadas por la relación sujeto-objeto que convierte a los otros en objetos.”⁹⁷

La intersubjetividad, propia de la estructura lingüística maya manifiesta, para Lenkersdorf, el hecho de tener una cosmovisión abierta a la diversidad y al cambio. La discusión entre Unidad-Diversidad ha sido debatida desde los tiempos primeros de la filosofía en Grecia, entre la idea del *Ser esférico, eterno, inmóvil, sin límites, con su centro en todas partes...*, el εστι τα ον de Parménides; en comparación al παντα ρει de Heráclito: flujo sin fin del Ser, fuego que disuelve la realidad y la transforma, río que se nos escapa infinitamente y en el cual transcurre nuestra existencia. La metafísica occidental se decantó por la primacía de Lo Uno. La visión del *Tik* maya hace patente que la vía de la diferencia continúa abierta, ya que existen aún visiones del mundo que aceptan la diversidad y el movimiento como constitutivos del ser. La intuición de los pueblos originarios está de lleno imbuida en la realidad.

“El filosofar en clave tojolabal, en cambio, se estructura conforme a los principios organizativos de la pluralidad, y conforme a los principios acompañantes de la diversidad y de la complementariedad (...) las formas de organización social tojolabal confirman los principios ya mencionados.”⁹⁸

⁹⁷ Lenkersdorf, (2004), p.148.

⁹⁸ Lenkersdorf, (2005), p.88.

Esta complementariedad, como base de la cosmovisión tojolabal, la interpreta Lenkersdorf desde las categorías de la lingüística. Pero al adentrarse en esta cosmovisión, se da cuenta de que la gramática tradicional no es suficiente para comprender otros idiomas, ajenos a la raíz indoeuropea de nuestras lenguas occidentales. La lengua de los pueblos mayas comporta una especificidad, según la ha analizado Lenkersdorf: no hay objetos en las estructuras gramaticales. Es por ello que menciona el principio de complementariedad como supuesto básico de su lengua.

Según el estudio realizado por nuestro autor, el idioma tojolabal se estructura sobre sujetos que realizan acciones, de forma múltiple. En lugar de la relación sujeto-objeto, según la cual se estructura nuestro pensar, en los pueblos indígenas de Chiapas se da una estructura lingüística intersubjetiva. ¿De qué forma? Los diversos sujetos de las acciones substituyen a los objetos, en los que recae la acción de los sujetos. Por ello, en tojolabal se dice: “Yo dije, tu escuchaste”, en lugar de “Te dije”; esta diferencia nos muestra una frase paradigmática de la situación de complementariedad y de la interrelación de dos seres en el acto comunicativo. Los sujetos se encuentran en el acontecimiento como iguales, no en calidad de agentes pasivos, sino como participantes activos del acto:

“(...) en el giro que expresa la comunicación encontramos dos sujetos que se complementan en lugar de un Sujeto que manda y un objeto indirecto que es mandado.”⁹⁹

Esto se multiplica en diversos aspectos de la estructura gramatical, al punto de que Lenkersdorf interpreta la existencia de 7 clases distintas de sujetos¹⁰⁰, por ejemplo: de pertenencia, de apropiación, actor-vivencia, vivencial-paciente, vivencial impersonal, etc. Estos distintos tipos de subjetividad cumplen el papel de complementar los verbos y los enunciados, desapareciendo de esta forma los objetos gramaticales (tanto directos como indirectos). La estructura lingüística del tojolabal es, para nuestro autor, intersubjetiva, denotando un carácter horizontal, tanto en la realidad como en la sociedad. Todas las clases de sujetos, que implican la ausencia de objetos, se complementan en las estructuras sintácticas, para que las acciones se lleven a cabo. Esto implica paridad, un equilibrio (emparejamiento-*lajan lajan*) de todos los sujetos para que las acciones se realicen. De este modo, la estructura gramatical y la misma gramática cultural de los pueblos es horizontal, intersubjetiva y se realiza en la complementariedad de sus elementos constitutivos. Estos son los aspectos fundamentales del Tik, patentes en sus estructuras lingüísticas: intersubjetividad y complementariedad.

⁹⁹ Lenkersdorf, (2004), p.163.

¹⁰⁰ Lenkersdorf, (2008), pp. 20-22.

Al hacer referencia al contexto occidental, nuestro autor lo analiza y conceptualiza como un contexto en el cual se ha dado el primado del Uno y de lo individual. Este es un problema filosófico con una larga historia: ¿la realidad es una o es múltiple? La metafísica occidental ha sido determinada por lo universal y único más que por lo múltiple y lo cambiante. La ontología parmenídea es monista en el sentido más pleno del término al postular un ser eterno e invariable; el postulado ‘*El ser es*’, tautológico y sin posibilidad de diferencia, es la expresión más radical de esta tendencia a la identificación del Ser con lo Uno. Los pueblos de Chiapas nombran la realidad como múltiple e interconectada, relacionándose de este modo con ella. Si profundizamos en la investigación podremos encontrar, en contextos culturales distintos, características de pensamientos no fundados en el monismo, como es el caso de las filosofías orientales o de otros pueblos originarios del mundo. Ahora toca el turno de escuchar y aprender de la filosofía tojolabal actual: ¿pero qué significa una “filosofía tojolabal”?

Enfrentarnos a una “filosofía indígena”, tal como la reivindican los mismos pueblos, requiere de tener que justificar su propia existencia. Así como “la pregunta que interroga por el sentido del ser” otorga *status ontológico* al ‘ser’ que la elabora: el ser humano (el *Dasein*); así la filosofía que se pregunta por su propia legitimidad se confiere existencia en el acto mismo de su enunciación; en la intencionalidad del preguntar se constituye la propia esencia y existencia de la filosofía. El pensamiento indígena, al preguntarse por su filosofar, no requiere de justificación ni legitimización por parte de alguna academia o esquema de pensamiento dado: ‘es’ por el solo hecho de ‘estar presente’, al preguntar por su propia existencia ontológica: está haciendo filosofía al reflexionar sobre su existencia.

La legitimidad del pensamiento indígena, y latinoamericano, la confieren los pueblos en un acto de dignidad recobrada, ya que desde la colonia no fueron considerados personas plenamente racionales: esa es la principal justificación para considerar seriamente el pensamiento indígena como fuente válida de conocimiento y no como mero exotismo intelectual o curiosidad antropológica. No es necesaria ninguna justificación para las filosofías fuera de contextos occidentales, por varias razones. Una, porque la misma noción de “occidente”, es algo muy vago que nos encierra asimismo en dicotomizaciones y reduccionismos que no nos hacen sensibles a las mismas contradicciones y diversidades de este “occidente”, el cual es también traspasado internamente por otros pensamientos y realidades, por muchas exigencias de reconocimiento que le hacen diverso culturalmente y de filosofías múltiples. También porque la filosofía, al ser parte integrante de nuestra esencia humana,

tanto como las artes, las técnicas, las ciencias y las religiones; es componente fundamental de cualquier cultura y se ha desarrollado siempre en cualquier contexto: *no hay culturas que no tengan filosofía*. Además, si acaso la filosofía occidental, o algún otro tipo de filosofía, pretendieran arrogarse el título de La Filosofía por excelencia, negando a todas otras formas de pensamiento o de “amor a la sabiduría”, ésta sería un concepto carente de valor; ya que la filosofía auténtica no puede existir aislada, sin el intercambio de ideas, sin el diálogo interpersonal e intercultural, sin pensar sobre una realidad dada que es cambiante. De no ser así, el molde estrecho de esa Filosofía no irá más allá de su propia “esfera bien redonda”, habría que pensar en su redefinición, operaría una “transformación” como ‘sabiduría del amor’, ligada naturalmente al impulso amoroso hacia el Otro. Amar la sabiduría es algo hermoso, el sincero impulso al saber nacido en el mundo helénico, que no debe dejarse de lado por pretendidas hegemonías, tan absurdas como violentas; la sabiduría es amor, y el amor es la apertura al Otro: conocer las palabras que nacen de lo más profundo de la humanidad, respetarla, aprender de ella, dejar que nos ame también, recibir su ‘herida’. La Filosofía es comunicación, intercambio y compenetración; la Totalización de un pensar y una Razón es ajeno a su esencia, ya que nos aleja de la verdad y la sabiduría.

El *Tik*, para constituirse como una filosofía acabada, requiere de una elaboración consciente de su propia potencialidad, ya que no ha podido ser escrita en su propia lengua, debido a la colonización lingüística. La realidad que nos manifiesta desde la vida cultural de los pueblos es la de una nueva posibilidad de pensamiento, ajeno a la lógica occidental y de la modernidad. ¿Qué implicaciones y diferencias hay entre fundamentar la filosofía en un *ke'ntikon* -‘Nosotros vital’- o en un *ego cogito* -‘Yo pensante’-? El *Tik* conlleva a la vitalidad, propia de la naturaleza; el *ego* conduce a la esfera del pensar aislado y de un sujeto alejado de la Naturaleza. Tal diferencia manifiesta su riqueza e importancia cuando se la utiliza para atender a los grandes problemas del presente a los que nuestro pensamiento no ofrece soluciones convincentes, ya que provienen del mismo agotado esquema lógico que los ha ocasionado.

Todos los cambios que se proponen desde el ámbito político (de cualquier tendencia), de las ciencias naturales y sociales, de las artes o las humanidades; no cambian en lo fundamental la estructura de pensamiento que la modernidad representa ni la preeminencia del *ego* y su forma de pensamiento en todos los ámbitos de la vida. ¿Los problemas de la modernidad se solucionarán en su mismo seno o desde la exterioridad de su lógica? El problema que planteo no tiene una respuesta aún,

ya que se conocen poco otros pensamientos y la potencialidad que éstos tienen para contribuir a la redefinición de la modernidad y nuestro mundo.

La filosofía occidental está en el proceso de apertura a modos distintos de pensamiento y experimenta rupturas fructíferas en su interior, hay alternativas al pensamiento único: está transformándose a sí misma desde hace más de un siglo. ¿Porqué realizar esto, qué carencia hay en el pensamiento occidental que le hace buscar otras formas de ver el mundo? La filosofía que se convierte en instrumento de colonización cultural, funciona uniformando el pensamiento e imponiendo la forma y contenido de lo que debe ser *filosofía*. Pero el filosofar, como acción humana esencial, no es patrimonio de una cultura o un modo específico de pensamiento: es *universal*. Por ello, la misma filosofía se encuentra en crisis, y con ella toda la cultura occidental. La filosofía no encuentra ya lugar en un mundo entregado a las leyes del mercado; donde reina la economía y el derecho, la reflexión crítica es cada vez más suprimida y marginada. Pero la crisis más profunda que atraviesa es interna, constitutiva de sí misma, al mantener intacto un esquema lógico que es necesario pero no suficiente. La filosofía debe de reencontrar el sentido inicial que la hizo nacer, y en la apertura a pensamientos alternativos puede renovarse. Pero como cualquier renacimiento, exige sacrificio: necesita dejar parte de lo que ha sido a cambio de poder crecer. ¿De qué podría desprenderse la filosofía occidental?

El pensamiento occidental cuenta ya con una larga tradición y se ha establecido muy bien en el mundo, el pensamiento y las academias. Pero no nos percatamos de que también ese pensamiento, que se ha implantado sobre las culturas originarias de América y pretende ser hegemónico, tiene raíces en ciertos principios, estructuras, conceptos y símbolos, que como tales son contingentes, no se pueden considerar eternos e inmutables ni verdaderos *per se*. Las raíces profundas de la metafísica y ontología occidentales nos muestran también la “clave” de su pensamiento. Esta clave no ha sido explícitamente estudiada, aunque sí duramente criticada por una larga tradición de filósofos de la misma Europa o en la periferia.

Nietzsche nos habló de la pérdida de sentido de la cultura occidental-cristiana, del ocaso de la metafísica, anunciando la llegada del próximo mediodía de la humanidad; Heidegger reconocía que occidente había caído en el “olvido del ser”, la muerte de la Metafísica por la técnica moderna y su dominio del mundo; la búsqueda de paradigmas distintos al monismo sin la dicotomización de la realidad, la negación de los principios únicos y universales y la crítica radical a la razón moderna con sus grandes relatos fue realizada por la posmodernidad; la crítica a la Ilustración de la Escuela de

Frankfurt ha realizado la crítica más certera a la racionalidad occidental e ilustrada, que se constituye como dominio del otro como objeto, haciendo de la cultura barbarie; al helenocentrismo y eurocentrismo se le ha criticado desde la filosofía latinoamericana; los signos son evidentes desde el plano económico, político y cultural: *crisis del pensamiento moderno*. Por ello es esencial la necesidad de trascender los modelos occidentales, por medio de una nueva perspectiva teórica que supere las mismas contradicciones que los modelos de desarrollo social e intelectual han generado, por ello es aún vigente:

“(...) la necesidad de un post-occidentalismo como horizonte, en donde las represiones forjadas y surgidas de las expansiones coloniales, justificadas en los ideales del renacimiento (cristianización), de la ilustración (civilización) o de la modernización (tecnología y consumismo), puedan ir trascendiéndose. El pesimismo que puedan generar la globalización actual y el capitalismo sin fronteras, no es un argumento suficiente para pensar que el post-occidentalismo es una quimera intelectual.”¹⁰¹

El EZLN realiza una crítica a la “clave” misma del pensar occidental, a la estructura interna de su pensamiento que se manifiesta y despliega en Filosofía; el punto de partida de su crítica es la alternativa del pensamiento maya. Esta alternativa no ha sido contemplada y analizada en profundidad, por lo que el pensamiento maya se nos muestra en su plenitud como crítica al orden vigente desde otra perspectiva cultural y como filosofía aún por descubrir. Este pensamiento es poco conocido, por ello es difícil pensar críticamente con las categorías del pensamiento indígena. Pero en los pueblos comienzan a darse las reacciones de cambio y alzan su voz, la elevan en un mundo que no los entiende pero al cual pueden transformar. Estamos ante un movimiento cultural que bien podría ser denominado como una Renacimiento del pensar maya, ya que por fin son ellos, los pueblos de Chiapas, los que alzan la voz ahora, ya no es el antropólogo o el filósofo, o el político, quienes hablan en su nombre, ellos empuñan sus propias palabras.

A través de las lenguas se representan las figuras de esta filosofía tojolabal; a través de los principios de su pensamiento podemos hacernos comprensibles los desarrollos de esta clase de racionalidad. Porque la filosofía occidental no es la única existente o posible y es necesario comenzar a

¹⁰¹Mignolo, Walter D., “*Postoccidentalismo: el argumento desde América latina*”, en: Santiago Castro-Gómez y Mendieta, Eduardo, (1998), p. 23.

estudiar otras filosofías; abrírnos a otras lógicas y antiguos pensamientos desconocidos por esta filosofía en la que nos formamos.

*“Veremos también cómo las cosmovisiones no occidentales interpelan el universalismo que la cultura occidental dominante quiere imponer al resto del mundo.”*¹⁰²

La manera de razonar moderna se impone y determina nuestra lógica también, esta lógica no puede pretender ser la única y negar la posibilidad de otras o aún la flexibilidad de la suya propia. Racionalidades que se constituyan desde el dinamismo pueden también crear prácticas culturales y movimientos políticos, determinar paradigmas científicos y conceptos filosóficos, tal como ahora presenciamos con el emerger de la Filosofía del EZLN. La disputa que nos presenta en el ámbito epistémico el pensamiento indígena, en contraposición al occidental, es el inicio de la apertura a otros horizontes culturales y la posibilidad de extender nuestra lógica para adquirir, por ende, nuevos conocimientos. En estos tiempos, el pensamiento indígena alza la voz y muchos la hacen suya, la escuchan y difunden; es una exigencia política y ética, una actitud que se traduce en el enriquecimiento de nuestros propios marcos conceptuales y valores humanos. La nueva lógica, que puede brotar del encuentro de ambas culturas, podría resultar más eficaz para explicar las nuevas realidades y ofrecernos vías de solución a los problemas del presente, que cada vez más requieren de la participación del conjunto de la humanidad y no solo la perspectiva de una sola cultura.

Analizar las raíces indígenas del pensamiento zapatista, se justifica por la necesidad de comprender cómo una racionalidad distinta del mundo occidental puede realizar una revolución en el interior del mundo moderno, desde la lógica del pensamiento maya. ¿Será posible transformar la modernidad desde un discurso proveniente de la exterioridad de su lógica, desde *otra filosofía?*, ¿cómo se pueden retomar principios del pensamiento indígena para reconstruir nuestras propias sociedades, en el sentido de incorporar la perspectiva de comunidad, la compenetración armónica con el mundo y el respeto a la naturaleza? Son interrogantes aún abiertas.

El pensamiento que nace desde las fuentes de esta raíz, y matriz, que representa la metafísica y ontología occidentales, tiene principios y conclusiones diferentes; otros modos de aplicación y expresión; fines y conclusiones también distintos; relaciones con el mundo y los Otros alternas. Es necesario admitir la necesidad de estas otras formas de pensamiento. Precisamos extender el ámbito de

¹⁰² Lenkersdorf, (2006), p.12.

nuestro pensamiento hacia estas otras realidades culturales con las cuales tenemos que interactuar, en una relación de respeto propia de la humanidad digna.

“El ser ‘no es’ al coagular en esfera bien redonda, parmenídea, idéntica a sí misma; ni en criatura acabada y estática. La totalidad del ser a partir de las culturas no sería, en modo alguno, panorámica. No habría totalidad en el ser, sino totalidades. Nada las englobaría. Se sustraería a todo juicio que se pretendiera último.”¹⁰³

El concepto de Otredad, de Alteridad, remite al objetivo final de esta filosofía zapatista de la liberación: la posibilidad de unidad en la diferencia como paradigma de lo social, y el respeto y crecimiento de la vida como moralidad política esencial. Entiendo la Alteridad tomando como referencia el pensamiento maya respecto al Otro. Para la sabiduría maya la expresión de la Alteridad es la entrada del otro en sí mismo, a la vez que la posibilidad de “salir” de sí mismo para “entrar” en el Otro: el sentido del Ixil *lak’ech-yo soy el Otro tú y tú eres el Otro yo*. Todos somos parte de un mismo todo, por más diferencias y fronteras que nos pretendan dividir, somos el otro en nosotros mismos. La Alteridad es este movimiento de encuentro entre los distintos, entre los Otros, de una manera armónica por recíproca. Al comprender nuestro papel en el mundo, siempre en intercambio con una multiplicidad de sujetos con los cuales nos relacionamos, nuestra propia subjetividad se define de acuerdo a la exterioridad determinante; somos el Otro de todos los demás, soy lo que soy en relación a otro con el cual siempre interactúo, me comunico y que me reconoce. Hay un aspecto particular de la Otredad: el Otro como *víctima*. Tal definición proviene de la Filosofía de la Liberación, influenciada especialmente por el pensamiento de Emmanuel Levinás, para quien lo Otro es quien está absolutamente *fuera*, en un más allá de la Totalidad del sistema. Dussel aplica esta categoría para indicar que la víctima del sistema histórico de dominio es el absolutamente Otro, al que no se puede neutralizar en el concepto, quien escapa al sistema por quedar fuera de él: exterioridad y vulnerabilidad absolutas. Este concepto será una herramienta analítica para aplicar al caso de los pueblos indígenas y su pensamiento, como filosofía que nace desde la exterioridad: el Otro que habla, siente y vive en la periferia de nuestra sociedad; también propone alternativas.

Al respecto, Guillermo Michel nos habla de esta experiencia de la otredad:

¹⁰³ Levinás, E., (1974), p.43.

*Pues el Otro, desde este punto de vista, no es un concepto, una idea o una representación, sino un **cuervo** que exige respeto, amor y justicia. Es decir, que instaura lo ético no solo en las relaciones interpersonales, sino también en lo social; pues lo social es inherente a nuestra individualidad, como dimensión existencial de nuestra carne. Yo soy tú, tú eres yo, tu y yo somos Dios; rezaba un refrán náhuatl.¹⁰⁴*

Al tener como fundamento principal el Otro y comenzar el ejercicio filosófico desde este principio, la filosofía misma observa una transmutación en la cual se enriquece. Observamos cómo el pensamiento de los pueblos originarios de Chiapas puede ser considerado como una forma de pensamiento de la Alteridad, de la reivindicación y aceptación de la diferencia. Esta forma de pensamiento se expresa en el lenguaje en un primer momento, como un discurso periférico, marginal, lindando los límites del discurso, de lo aceptable o racional. La palabra de los insurgentes deviene así en la insurgencia de un discurso emergente, que nace desde la exterioridad de los lenguajes establecidos y trastoca el orden del discurso.

El interés por el problema de la alteridad, de la condición de los ‘subalternos’ del sistema y de la sociedad, es esencial ya que nos son conceptos para analizar, sino personas en contextos específicos que sufren una merma de su vida en algún aspecto. La preocupación principal es ética y gira en torno a la condición de vida de grandes partes de la población mundial, en la que se encuentran invariablemente los pueblos originarios del mundo. Es una realidad histórica el que el ser indígena se relaciona a la pobreza, la ignorancia, la marginación; su vida transcurre entre la noche y el silencio. Es, por tanto, una preocupación existencial, ética y política el acercarnos a sus formas de vida, a sus comunidades y a su sabiduría, y no solo un interés teórico.

De este modo, concluimos que el *Nosotros* nos abre la posibilidad de concebirnos como parte de un todo, como una red de individualidades que están ligadas por una unidad mayor. El *Tik* de los pueblos de Chiapas, es precisamente esta forma de concepción del Yo en relación interdependiente con la totalidad de la realidad. Todos somos parte de un *Nosotros*, de una realidad que nos engloba más allá de la individualidad. La filosofía del zapatismo, la cual investigamos, contiene este aspecto de una forma determinante para la política y su programa de lucha: *para todos todo, nada para nosotros*. Esta expresión manifiesta plenamente la condición de la lucha zapatista y su relación con las formas del pensar y vivir de los pueblos de Chiapas. La concepción del mundo indígena se hace realidad en su

¹⁰⁴ Michel, (2003), p.52.

práctica política. Conocer esta cosmovisión y su pensamiento, brinda las herramientas necesarias para entender cabalmente el zapatismo, desde una perspectiva interna. También brinda las herramientas para elaborar nuevos discursos, incorporando nuevos lenguajes y rescatando tradiciones silenciadas por el colonialismo. El *Nosotros* de los pueblos indígenas de Chiapas es también el inicio de un pensar del mundo diferente y es la expresión de la Alteridad, existente en Chiapas y manifiesto en los pueblos.

2.2) *Madre Tierra*: la red cósmica de la vida, la sociedad y la cultura.

Analizar el zapatismo es ver las formas de comprender el mundo de los pueblos que lo componen, tomando en cuenta la significación que para ellos tiene la Tierra, en mayúsculas, como Madre Tierra, con un alto valor simbólico y material que le hace referencia primera en cuanto a la relación con el mundo y la sociedad. Ahora reflexionaremos sobre las relaciones que existen entre este concepto y la filosofía zapatista, realizada en el pensamiento de los pueblos originarios, de modo que la idea de la Madre Tierra se hallará presente en sus concepciones de la sociedad y la constitución de la cultura.

La Madre Tierra es una realidad que engloba a todos los seres por igual, pues los une por medio de un principio vital, denominado por los tojolabales *´altzil*; significando el “corazón”, el “alma”, el elemento que anima a todo lo vivo. De esta forma, la auto-percepción de los sujetos, en relación al mundo, es integral-holística, ya que se conciben como parte de un todo. Se investigarán en este momento los términos conceptos y palabras que en el lenguaje de los pueblos refieran a esta realidad, relacionándolos con las prácticas sociales y culturales; y, de este modo, alcanzar el objetivo general de encontrar la filosofía del zapatismo, sustentada en una cosmovisión de los pueblos de Chiapas.

Nuestro análisis del zapatismo retoma esta dimensión relevante y esencial que tiene la lucha por la tierra, en la cual la reivindicación agraria de Emiliano Zapata cobra un nuevo sentido, así como más fuerza e importancia en los nuevos movimientos sociales. Esto no parece importante en un primer momento, pero la diferencia radical de dicha significación solo es perceptible a contraluz de la cosmovisión moderna de la naturaleza; la tierra (en minúsculas) es un objeto entre otros, propio solo

para la utilización. La razón convierte al otro en Objeto, siendo el mundo natural un objeto que la ciencia ha de usar solo en beneficio del ser humano. Esto elimina la noción de la naturaleza como componente esencial de lo humano y nosotros como parte de ella. La racionalidad ilustrada ha convertido la exterioridad concreta, natural, en un medio para los fines de la raza humana.

En el contexto actual de nuestras sociedades modernas, la mercantilización de los recursos naturales y la comercialización de la tierra, son un hecho evidente y causa primera de la destrucción ecológica que vivimos. En la ‘Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo’ de la ONU, la concepción que domina alrededor del medio ambiente es aún heredera de la Modernidad, según la cual la naturaleza está al servicio de los intereses del desarrollo humano. Analicemos lo que dice el 4to Principio de esta Declaración:

*“A fin de alcanzar el desarrollo sostenible, la protección del medio ambiente deberá constituir parte integrante del proceso de desarrollo y no podrá considerarse en forma aislada”.*¹⁰⁵

Tal forma de trato con la Tierra y de relación con el ambiente, propia de occidente, es producto de una cosmovisión muy distinta a los pueblos mayas de Chiapas; es una cosmovisión que concibe al mundo fenoménico como un mero objeto utilizable en beneficio de los intereses humanos. Como se puede extraer de dicha declaración, la Naturaleza y su cuidado no se ven de manera “aislada” para “alcanzar el desarrollo sostenible”; la finalidad de la Naturaleza está en servir al crecimiento socio económico de un sistema que se revela finalmente como insostenible. No se toma la dignidad de la propia tierra, como un ser vivo más y que fundamenta nuestra existencia. En esta visión no se entiende que la Madre Tierra requiere de un cuidado y respeto por sí misma, un respeto hacia todos los seres vivientes, más allá de los intereses humanos. Esto revela el paradigma dominante en occidente que, como Ilustración o modernidad, ha dominado toda visión de la naturaleza y se ha desplegado en toda una ciencia y técnica, funcionales al sistema económico capitalista y a la ideología dominante. El problema de la crisis ambiental actual, responde a la insuficiencia de un modelo de conocimiento, que tiene su génesis en la ciencia moderna.

“Esta crisis es, además, la crisis de la cultura y de la humanidad y también de las ciencias, del modo en como el clima cultural de una época impregna la forma de ser del mundo y de estar en el

¹⁰⁵ Organización de las Naciones Unidas, Conferencia Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Río de Janeiro, 3-14 de junio del 1992. Versión electrónica: http://www.un.org/esa/dsd/agenda21_spanish/res_riodecl.shtml

*mundo, desconociendo que esa manera o visión ha llegado a los límites de la propia reproducción de la vida sobre el planeta”.*¹⁰⁶

La Tierra para los pueblos, en cambio, es la vida y está viva; desde esta idea eje, se ha elaborado un discurso propio del zapatismo, en el cual la Madre Tierra juega un papel central y determina los objetivos de los movimientos indígenas. Más allá de las definiciones y tratados que se pronuncien al respecto, el problema fundamental es reconocer la vida en la naturaleza y su importancia en relación a la vida humana, tal como lo conciben los pueblos de Chiapas.

Los pueblos indígenas de Chiapas tienen una concepción de la vida y la naturaleza muy profunda, la cual oponen al sistema económico de destrucción moderno. La oponen no sólo por defender su propio interés económico o geopolítico, sino que les motiva un principio básico de sus culturas, llevando a cabo una lucha que tiene como fin último y contenido esencial, la valoración de la vida en nuestro planeta. De ahí deriva el conflicto entre cosmovisiones, intereses, formas de pensamiento y de relacionarnos con el mundo; ante tal panorama entendemos mejor que el sentido de las luchas de los pueblos originarios son por la falta de cabida de las culturas indígenas en el mundo contemporáneo.

Los procesos de colonización que han padecido ininterrumpidamente por las potencias del mundo moderno, les han otorgado una identidad sometida, lo cual inyecta miedo e inseguridad; pero también un sentimiento de resistencia, de no dejarse morir ni disolver la riqueza de sus culturas y vidas en medio de los restos de la modernidad.

*“Sin embargo el logos que desnaturalizó la naturaleza y desertificó al ser, lentamente se disuelve en las aguas oxigenadas por la revolución científica del siglo XX. Cobra vigores insospechados cuando se fertilizan con los aportes caudalosos de los afluentes culturales de los Pueblos Originarios.”*¹⁰⁷

¿Cuáles son estos “afluentes”? ¿cómo influyen los pueblos originarios en la redefinición de nuestro mundo y paradigmas de conocimiento? Cabe resaltar un aspecto relativo a la esfera del conocimiento y el pensamiento indígena: **la filosofía indígena es especialmente ética**, ya que tiene como principio básico el sustento de la vida y responde a sus interrogantes. Pero este pensar la vida

¹⁰⁶ Galano, Carlos, *Complejidad, Diálogo de Saberes, Nuevo Pensamiento y Racionalidad Ambiental*, Posgrado Educación Ambiental para el Desarrollo Sustentable-Facultad de Humanidades UAEM, Argentina, 2006, p.1.

¹⁰⁷ *Ibid*, p.8.

tiene una característica fundamental que le determina: no solo se refiere a la vida humana en particular, como una de las posibilidades de existencia de la vida en este planeta, sino que tiene una amplitud mayor al ser una ética de la vida de la Tierra en general y de todos los seres vivos en la Naturaleza. La ética se amplía con esta concepción de la sabiduría maya, en la cual el respeto de la vida es integral, incluyendo a todos los seres, pues todos los elementos de la naturaleza son seres con una individualidad y subjetividad que debe ser valorada y respetada; por tanto con dignidad.

“(...) la reflexión filosófica no puede limitarse a la naturaleza viva, sino que tiene que extenderse también a todo lo que tenga corazón/vida en el contexto cósmico.”¹⁰⁸

La moral escapa al ámbito reservado de la individualidad para volverse comunitaria; y trasciende a nuestra propia especie, la humana, para extender la responsabilidad ética a todo ser viviente: somos co-responsables del buen funcionamiento de la vida en este mundo, en el cual moramos y podemos ‘llegar a ser’¹⁰⁹. Si la vida se extiende al todo circundante, somos parte de un todo que funciona de modo interconectado, ya que cada integrante del universo desempeña un papel activo dentro de la totalidad orgánica de la vida. No estamos separados del mundo sino que formamos un sistema interdependiente, en el cual la Madre Tierra tiene un papel central. Así lo dice el Comandante *Moisés*, expresando en sus propias palabras esta idea de la interconexión de todo lo existente:

*“Pensamos que nosotros no somos diferente de la naturaleza, somos de la Naturaleza, formamos parte de la naturaleza; y por lo tanto, la naturaleza no es de nosotros; la tierra, por ejemplo, no es de nosotros: somos de ella, lo que es de la tierra, somos de ella; y todo lo que existe, **somos seres de la misma** (...) y hasta lo invisible, nosotros los indígenas si la respetamos (...)”¹¹⁰*

Todos somos partes de un mismo sistema orgánico, en el cual moramos y que posibilita nuestra existencia. Lo que dice el comandante es expresión clara de concepciones del mundo propias de la cosmovisión maya. La vida en la tierra funciona cuando todos sus elementos coexisten en armonía. Los indígenas chiapanecos respetan a la tierra y a cada elemento de ésta. Cada vez que tienen que cortar un árbol o cazar algún animal, realizan oraciones y “piden permiso” a las fuerzas de la Naturaleza para que les permita realizarlo; cada ritual es parte de una serie de tradiciones que garantizan la

¹⁰⁸ Lenkersdorf, (2005), p.143

¹⁰⁹ Ontológicamente es el principio de posibilidad del ser y ámbito privilegiado de acción del *Dasein*: el “estar en el mundo” en términos de Heidegger.

¹¹⁰ Palabras del comandante Moisés, en entrevista en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el 23 de marzo del 2001, en el video: *Palabras del color de la tierra*, parte 1. Link: http://www.youtube.com/watch?v=FDpORfJFn_c

continuidad de la vida. También existe lo que llaman *invisible*, presencia espiritual, que forma parte de la misma tierra y es esencial para ellos. La concepción de la naturaleza es distinta, no es un objeto a dominar, sino una entidad viva con la cual se relacionan.

A este respecto, la “Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra” (redactada en Cochabamba, Bolivia, en abril del año 2009, con el concurso de movimientos ecologistas y humanistas del mundo entero) está enraizada en la filosofía tradicional aymara y quiché, resaltando con claridad esta idea de la *extensión cósmica de la vida*, en consonancia con los principios de la ética de los pueblos de Chiapas:

“Artículo 1: LA MADRE TIERRA

1. *La Madre Tierra es un ser vivo.*
2. *La Madre Tierra es una comunidad única e indivisible, auto-regulada, de seres interrelacionados que sostiene, contiene, y reproduce todos los seres.*
3. *Cada ser se definen por su relaciones como parte integrante de la Madre Tierra.*
4. *Los derechos inherentes de la Madre Tierra son inalienables en tanto derivan de la misma fuente de existencia.”¹¹¹*

La ética indígena es orgánica, holística y considera el bienestar de la persona humana (fin último de la ética) en interrelación con todo lo existente, sin pensar que el bienestar individual puede prescindir del bien de nuestro ambiente; y extendiéndola a la sociedad, el bien individual está en relación al bien colectivo. Esta concepción está presente en culturas variadas alrededor del mundo, lo que demuestra que no es una concepción particular, sino que constituye una de las nociones básicas de la humanidad. Se desplaza la concepción moderna de la naturaleza, que considera a ésta como *res extensa*: objeto dispuesto a los intereses humanos. Al contemplar la actual crisis ecológica planetaria, no podemos menos de hacer una reflexión crítica de las causas estructurales de esta crisis, la cual se ubica dentro del modelo de desarrollo que la humanidad ha sostenido para alcanzar el bienestar. La ciencia moderna ahondó en el conocimiento de la naturaleza para fines prácticos y de corto alcance, que no lograron ser sostenibles o equilibradas con el medio ambiente, por lo que asistimos al fracaso del modelo socioeconómico y el agotamiento del modelo epistemológico. Un paradigma de ciencia

¹¹¹Versión electrónica en: <http://www.derechosdelanaturaleza.org/website/files/2011/01/Declaracion-Universal.pdf>

que resulte destructor de la vida no puede sostener su legitimidad y ha de abrir paso a nuevos modelos de las ciencias y la creación de conocimientos que respeten a la Naturaleza. **La Madre Tierra nos impone un nuevo criterio de verdad.**

Las instituciones vigentes determinan un uso instrumental y económico de la naturaleza; generando una legalidad consecuente con tal uso, que es guiada por intereses ajenos a la vida misma. Por otra parte, de forma marginal y soterrada, los pueblos originarios defienden su relación con la tierra, determinante para sus culturas, oponiendo a la legalidad que trastoca sus formas de vida, un pensamiento que establece un vínculo íntimo con la naturaleza. La relación que los pueblos de Chiapas establecen con sus montañas, los ríos, los árboles y las cosechas de maíz, es de naturaleza religiosa. Los términos para nombrar los elementos y fuerzas de la naturaleza tienen, en el idioma tzotzil por ejemplo, una connotación sagrada. *Balumil*, es la tierra; y el término que indica que algo es sagrado se dice: *Ch'ul* (“es la veneración de una cosa, percibida con los ojos y el corazón, que proporciona el valor más grato”¹¹²); siendo aplicada para hablar del alma (*Ch'ulel*); de la tierra (*Ch'ul Balumil*); de la montaña (*Ch'ul vits*) y hasta del viento, los animales y los árboles.¹¹³ Toda esta denominación a la naturaleza, a través del filtro de lo sagrado, es la manera en que los pueblos de Chiapas entienden su relación con el mundo y con el medio ambiente, penetrando hasta las relaciones sociales y comunitarias. El respeto es el valor más importante de la relación con todo lo que nos rodea.

Hay una confrontación en la que están inmersos los pueblos indígenas y donde se juega la supervivencia de sus culturas. La depredación ecológica de los lugares donde milenariamente se han asentado las comunidades indígenas están siendo amenazadas continuamente por los proyectos económicos neoliberales de gran escala, que se implementan en los territorios de los pueblos originarios, porque en estos territorios se han preservado los recursos naturales, como fundamentales en su existencia. La contradicción entre visiones del mundo es lo que está a la base de tal conflicto.

La justicia y amor a la vida de los pueblos originarios, alimentada por una sabiduría ética milenaria, se confrontan a la legalidad imperante del sistema político y económico, conducida por el proyecto del neoliberalismo: una ética del dinero. La humanidad entera afronta en estos momentos una grave crisis ecológica: la Madre se duele del maltrato recibido. Los poderosos del mundo se preguntan cómo cuidar el ambiente, manteniendo a su vez intacto el sistema de producción y consumo excesivo y

¹¹² Miguel Hernández (2000), Glosario.

¹¹³ Todas estas denominaciones son extraídas de la tesis de maestría de M: Hernández: Miguel Hernández (2000), p.128.

no-sustentable, aferrándose a un crecimiento económico como carrera que nos lleva al vacío. Los intereses económicos de una parte de la humanidad se superponen al sustento mismo de la vida en el planeta ¿Cómo lo solucionaremos? los pueblos mayas y muchos más nos anuncian otro tiempo, en el podamos devolver el equilibrio esencial del ser humano como parte integrante de un todo y no como destructor de éste.

La Madre Tierra representa para los pueblos originarios, desde múltiples ángulos, la generadora de lo existente y la esencia de la humanidad. Todos somos parte integral de ella, somos sus hijos. Es una evidencia física, biológica y metafísica, que la Tierra es un ser vivo y, como tal, da vida. Comprender esta verdad en su profundidad, comenzando a relacionarnos con el mundo partiendo de dicha evidencia, resulta ser tan complejo como necesario; urgente en un mundo degradado que requiere de una sensibilidad y conocimiento muy elevados. Ante esta búsqueda de conocimientos, recientemente se ha profundizado en la “complejidad ambiental”, que resalta el carácter epistémico y la pugna de racionalidades presentes en la crisis ambiental actual; proponiendo que el problema “ecológico” se solucionara con un nuevo paradigma científico y otra concepción del mundo. Dice Enrique Leff, uno de sus principales teóricos:

“La cuestión ambiental, más que una problemática ecológica, es una crisis del pensamiento y del entendimiento, de la ontología y de la epistemología con las que la civilización occidental ha comprendido el ser, a los entes y a las cosas; de la racionalidad científica y tecnológica con la que ha sido dominada la naturaleza y economizado el mundo moderno (...) La racionalidad ambiental que nace de esta crisis abre una nueva comprensión del mundo, que incorpora el límite de lo real, la incompletitud del ser y la imposible totalización del conocimiento.”¹¹⁴

Solo entendiendo la necesidad de esta relación de respeto y amor a la tierra, de esta “racionalidad ambiental”, seremos capaces de reparar tanto mal que le hemos hecho; sólo pensando de otro modo nuestro sitio y acción en el mundo, podremos detener la destrucción que caerá sobre la humanidad si transita por el mismo camino: disolución posible de lo humano en la inútil barbarie. Al ver los bosques y selvas deforestadas, los ríos y lagos secos, la “marea negra” de los mares, el horizonte de nuestra ciudad teñido de gris o los inmensos cráteres que las minas abren en las montañas sagradas; las preguntas que atacan al corazón y el pensamiento son: ¿cómo vamos a remediarlo, cómo

¹¹⁴ Leff, E., (2000), p.47.

sanar la Tierra y sanarnos nosotros mismos, cómo no seguir avanzando al precipicio y heredar vida al futuro?

El ser humano deberá aprender a restituir la relación vital con la tierra en la que vivimos, tal como los pueblos originarios han hecho a lo largo de su historia. Es una de las preocupaciones más urgentes de la humanidad en nuestro tiempo, la cual parece no tener solución dentro del marco de la lógica de desarrollo humano capitalista y en los términos de la razón técnica-instrumental moderna. El progreso de nuestra sociedad, desde una perspectiva humana y vital, requiere de una nueva relación con el mundo, una ética de interrelación simétrica con la naturaleza y de intersubjetividad con todo ser en la Tierra. ¿Cómo puede ser posible transformar la relación del ser humano con todo Otro viviente y con su entorno?, ¿cómo reintegrarnos a los ciclos de la vida?, ¿cómo podemos conocer y vivir la Tierra sin el afán de convertirla en objeto y destruirla, explotándola inconscientemente? Son las preguntas más urgentes de nuestro tiempo.

Los pueblos originarios de Chiapas y de otras partes del mundo enseñan al mundo una nueva forma de nombrar a la tierra y, así, una nueva forma de concebirla y de actuar, como parte integrante que somos de ella. A este respecto, en la citada “Declaración de Río”, se menciona el papel de las poblaciones indígenas, como guardianes de saberes que guardan otro tipo de relación con la naturaleza:

“Las poblaciones indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales.”¹¹⁵

En los pueblos mayenses de Chiapas, y en otros del mundo, la concepción de que la Tierra es una madre tiene una larga historia y también profundas raíces. Es el conocimiento tradicional que se menciona en la Declaración. No es una idea vaga sino toda una concepción de la vida, del cosmos y el sitio del ser humano en esa relación con el mundo. En la lengua tojolabal (siendo distinto según las variantes dialectales) se le nombra *Ja jnantik lu'um-m-* “Nuestra madre la tierra”; la Madre, la que da vida y ampara.

“Nosotros los humanos habitamos, pues, en un cosmos que vive.”¹¹⁶

¹¹⁵ Principio 21, Organización de las Naciones Unidas, Conferencia Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Río de Janeiro, 3-14 de junio del 1992. Versión electrónica: http://www.un.org/esa/dsd/agenda21_spanish/res_riodecl.shtml

¹¹⁶ Lenkersdorf, (2004), p.169.

La Tierra es un ser vivo y, como tal, un organismo; en el cual cada elemento participa de la vida, tal como en nuestro propio cuerpo, donde cada célula es una partícula viva y que siente, es receptiva a lo que pasa en ella y a lo que le hacemos. Todo tiene vida, todo lo que nos rodea existe en una interacción recíproca y al mismo nivel, todo tiene *corazón o a'ltzil*, todo se encuentra eslabonado para conformar una infinita red de seres que manifiestan la vida en su plenitud.

Partimos de la premisa de que cualquier tipo de relación que establecemos con el mundo es producto de una concepción determinada de éste. Cada concepción varía de acuerdo a la cultura, siendo determinante en la comprensión de ésta la lengua. La concepción que tienen los pueblos indios de Chiapas es plenamente concordante con la relación de interdependencia tan estrecha que mantienen con el todo que nos circunda. Inscrita en sus lenguas late la idea de la vitalidad del universo, considerando que todas las partes integrantes de este mundo y nosotros, como seres humanos, somos componentes de una misma esencia. La Tierra es la fuerza creadora, sostenedora y punto de encuentro de los distintos seres que de ella reciben vida, que en ella habitan: confluencia generadora y receptáculo de nuestra existencia, sacra y cercana, diosa y madre. Cada parte de este universo es una especie de mónada en la cual se condensa la vida primera y última, todo tiene “corazón”, todo está animado por este motor múltiple y siempre en movimiento. La palabra *’altsil* denomina este corazón presente en todas las cosas, un principio de la vitalidad de cada parte del mundo que une al universo entero.

“Veremos lo que esto significa para los tojolabales. El hecho se expresa por el término ’altsil, corazón que es el vivificador de todos y de cada uno, por eso no hay nada que no tenga ’altsil. Es decir, la vida no está solamente presente entre los humanos, la fauna y la flora, sino también en nubes y aguas, cuevas y cerros, tierra y astros, ollas y comales.”¹¹⁷

Tal como en la concepción náhuatl del cosmos, el corazón está asociado a la vida, desde la raíz etimológica de las palabras *yolliztli*-vida: *yolotl*-corazón; así también en la concepción maya todas las partes del mundo participan de este corazón que anima todo lo viviente. Así podemos comprobar que tal concepción no es algo delimitado a una cultura particular, sino que ha sido parte constitutiva de las culturas precolombinas.

¹¹⁷ Lenkersdorf (2008), p.126.

“En el caso del corazón, hay una doble procedencia: YOL (cosa redonda) > YOL (corazón, “la bola”) > YOL (vida) > YOLLO (corazón, “la vitalidad”): de ambas formas hay derivación que indica entidad anímica y que designa aptitudes mentales y sentimientos. El paso de YO (vida) a YOLLLOTL (corazón, “la vitalidad”) se da por medio del sufijo –YOTL, que forma un abstracto.”¹¹⁸

En el pensamiento de los pueblos tzotzil, tzeltal y tojolabal cada elemento de la naturaleza y del mundo es una entidad viviente, con corazón y sentimientos; cada ser y cada elemento de la naturaleza está animado en su participación con todo lo vivo. Los animales y plantas y aún las montañas, cuevas, ríos, el fuego, el viento, el sol; todos ellos son seres vivos, entidades con un ciclo y una co-relación con los seres humanos, expresando una experiencia de comunidad entre todos los seres, una red de encuentros y conexiones de reciprocidad entre cada parte de esta realidad.

La Madre Tierra tiene este papel central en la interconexión de todo lo existente, a través del corazón anima y participa de todo lo vivo, siendo el sustento del equilibrio vital. Origen y término, *arkhé* en flujo constante, la realidad es la continua interacción en armonía entre las plantas, los animales y los seres humanos; por ello el pensamiento maya chiapaneco está compenetrado con la realidad sensible y material. La racionalidad maya se desenvuelve y tiene su campo de acción en la misma naturaleza, en su corriente de vida. La relación de interdependencia e intersubjetividad es el sustento mismo de su pensamiento, de su ontología, tal como nos lo explica el filósofo tzotzil, Miguel Hernández:

“El individuo tzotzil frente a los animales y plantas se expresa con las palabras que ofrece desde su corazón, que revelan la voluntad de ser sujeto ante los otros. Esta voluntad como principio, independiente e irreductible, como ser que posee las palabras, como el inicio de la razón suficiente es, a la vez, la esencia que tiene en su ser compuesto de cuerpo y alma. (...) Decíamos que en el pensamiento maya se dice que el humano no es el único sujeto frente a las cosas que tienen vida y las que no la tienen en esta tierra. Los ancianos de diversas etnias han dicho que también los otros seres (incluyendo las rocas que tienen corazón), se les considera como otros que sienten.”¹¹⁹

La cosmogonía maya del *Popol Vuh* también nos habla de este corazón como principio creador, al mencionar a los creadores como una pareja de abuelos, el principio femenino y el masculino colaborando mutuamente en la creación del universo, equilibrando con su fuerza la generación de la

¹¹⁸ Austin (2004) tomo: II, p.222.

¹¹⁹ Miguel Hernández, (2000), p.27.

vida. Estos dioses eran el *Corazón del Cielo-Corazón de la Tierra*.¹²⁰ En estos términos, que nos recuerdan a Gaia-Uranos de la teología de Hesíodo, se hace referencia explícita al corazón como componente fundamental de la vida y aún de la fuerza amorosa que hace posible la creación (el *Eros* como principio unificador). El corazón, en el latido primordial de su presencia, reúne al universo y le hace partícipe de una misma vibración, resonando en todos los seres vivos; siendo el soplo primigenio de la vida, su fuente y secreto.

Ahora que se ha descrito la concepción de los pueblos sobre la Madre tierra y su importancia, analizaremos su relación con el concepto de cultura y con la sociedad, desde la perspectiva indígena. Ésta nos muestra una forma diferente de conceptualización que la que ha elaborado la teoría antropológica existente, abriéndonos un nuevo camino de investigación. La diferencia esencial es que mientras la cosmovisión indígena concibe al ser humano como parte integrante de la Naturaleza, el pensamiento occidental tradicional, académico, define la cultura en contraposición al mundo natural, como acción simbólica que transforma su mundo, considerando el grado de dominio que sobre la naturaleza se ejerza como un índice de progreso humano.

El concepto de *cultura* está asociado usualmente al de *civilización*, el cual se refiere sobre todo al avance técnico-científico, “racional”, de una sociedad que se ejecuta tanto sobre la naturaleza como en el dominio de otras sociedades humanas. La determinación negativa en la relación Sujeto-Objeto (del sujeto racional sobre los objetos *otros*), convirtiéndola en una relación de subordinación, está a la base de tal concepto de cultura. El concepto de ‘cultura’, desde la Ilustración y según lo menciona el pensamiento frankfurtiano de la primera generación, está íntimamente ligado al de **barbarie**. Tanto la cultura como la civilización resultan ser desarrollos de la humanidad vinculados a un acto de destrucción, de sometimiento o de manipulación, ya sea sobre otras personas o contra otros seres vivos. T. W. Adorno lo dijo claramente:

*No hay documento de cultura que no sea a su vez documento de barbarie.*¹²¹

La concepción antropológica de los pueblos originarios no se construye sobre la base de la dicotomización Natura-Cultura, ya que ambas están contenidas en la definición más amplia de la

¹²⁰ Popul-Vuh: las antiguas historias del quiché, FCE, México, 1988.

¹²¹ Adorno (2009), p.241. Sobre este tema en Adorno consúltense sus obras: *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1998 y *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2009. como las más importantes a este respecto. La crítica de la cultura requiere paralelamente la crítica de nuestras formas de vida y formas de reproducción cultural, de comprobar la viabilidad de nuevas relaciones sociales y proponer alternativas al modelo dominante de la modernidad.

J'nantik lu'um, y todos pertenecen a ella por tener *corazón*; por ello la sociedad humana es parte integrante de la naturaleza: no hay una cultura diferenciada de la naturaleza, somos todos parte integrante de la misma *comunidad cósmica de la vida*. Esto tiene implicaciones en la ética que desde esta perspectiva resulta ser una ética política, ya que la personalidad individual está determinada por la co-responsabilidad con todos los componentes de la comunidad y del cosmos, definiéndose desde la comunidad y no como moralidad subjetiva, individualista. La ética es el proceso de inserción en esta colectividad o “sociedad cósmica”, ya que es una sociedad que trasciende la comunidad humana. Las relaciones con todo lo que vive definen las culturas desde relaciones más amplias que desarrollan los seres humanos entre sí y sus interacciones con el “medio ambiente”. La cultura se define en un complejo de comunicaciones e interacciones con todo lo que nos rodea, sea en el ámbito de lo humano o no, ampliando así nuestra idea de cultura. Esta concepción nos permite visualizar alternativas para atender y solucionar los problemas actuales y emergentes, como son los conflictos generados en las relaciones interculturales y por nuevas y más sanas relaciones con *Gea*.¹²² Hay una horizontalidad entre los seres que conforman este cosmos viviente; intersubjetividad en la que cada parte ocupa un sitio y cumple con un papel determinado, actúa de modo necesario para el equilibrio y funcionamiento del orden del cosmos; las relaciones entre los seres vivos responden a dichas dinámicas necesarias para la óptima realización y reproducción de la vida. La humanidad es parte de esta comunidad, su *ethos* se define también con la consideración a este componente extrahumano.

*“Es decir, el comportamiento ético tiene que hacerse realidad en nuestras relaciones con todo lo que vive, y que nos sale al paso en todas las manifestaciones del cosmos. (...) Dicho de otro modo, estamos ubicados en un contexto del **cosmos vivo**, que nos abre perspectivas hasta ahora desconocidas y poco o nada investigadas, a no ser que comencemos a consultar y aprender de los sabios de los pueblos originarios.”*¹²³

La comunión entre la cultura y la naturaleza hace difícil de conceptualizar lo que los pueblos consideran como cultura; nos encontramos ante una perspectiva teórica que podría generar nuevos conocimientos para redefinir la cultura, la ética y la política.

¹²² Al respecto de la concepción del planeta tierra como *Gea*, consúltense las obra de James Lovelock: *The ages of Gaia, Gaia . the new look at life on earth* y *Gaia: the practical science of planetary medicine*. En estas obras se fundamenta científicamente la idea del planeta como una entidad viva, la Tierra como un organismo.; además de explicar las consecuencias de la idea ilustrada de la naturaleza como objeto utilizable, relacionados a la catástrofe climática que estamos viviendo a causa de nuestro comportamiento hacia la naturaleza y la vida en el planeta.

¹²³ Lenkersdorf (2005), p.143.

La cultura como rasgo identitario, como lo más propio de un pueblo, está compuesta de múltiples variables: la lengua, religión, manifestaciones artísticas, narrativas históricas comunes, fenotipos, concepciones de sí mismos, etc. Los pueblos indígenas han tenido siempre una identidad fuertemente arraigada y se consideran herederos de culturas milenarias; pero la referencia a la propia comunidad no es la única determinante de su identidad; también se definen a partir de la tierra en la que viven y que les da vida, del sustento vital de su visión del mundo. La comunidad de la que expresan a cada momento su pertenencia, para los pueblos indígenas de Chiapas, no es solo la sociedad humana, es una comunidad cósmica en la que participan todos los seres con los cuales convivimos en nuestras vidas, todos los elementos de la naturaleza forman una comunidad en la que la humanidad es una manifestación entre otras. La referencia a la Madre Tierra expresa este sentimiento de identidad colectiva.

Ahora analizaremos esta concepción de la comunidad cósmica y a cultura en relación a la noción de política propiamente dicha, como se refleja en un quehacer político. La frase por la cual los tojolabales conciben la manera de equilibrarse y conformar la intersubjetividad, en la horizontalidad de todos los miembros, es *lajan lajan 'aytik* – que equivale para ellos al “estar parejo”, o a la *equidad* en nuestros términos.¹²⁴ Esta intersubjetividad del “emparejamiento” incluye también a todos los demás integrantes de su mundo, es válida para cualquier integrante de la multitud de elementos de la naturaleza. Al concebir de este modo la realidad, la sociedad humana se vincula de forma amable con las demás “sociedades de la naturaleza”, ya que cada ser humano y cada componente de la naturaleza tienen una dignidad propia que debe respetarse. Todos nos encontramos en el mundo de modo “parejo”, entablando vínculos con todos los miembros de la comunidad cósmica.

El término del emparejamiento es también, en el ámbito propiamente político, condición previa del acuerdo comunitario y la forma de concebir las relaciones sociales. La misma palabra *lajan*, puede derivar en una multiplicidad de significados, relacionando de ese modo la Tierra-sociedad-cultura. En los diferentes usos de la palabra se muestran los ejemplos que en la estructura lingüística representan la relación de interdependencia entre ambos: el ser humano y el mundo, la sociedad y la naturaleza. En el siguiente ejemplo veremos la correspondencia de la misma palabra en cuanto a su relación directa con la tierra y, por otra parte, con el acto de llegar a acuerdos y equilibrar la sociedad.

¹²⁴ Lenkersdorf, (1996), p.106.

“En tojolabal el concepto de cultura-agricultura sí tiene palabra correspondiente, se trata de ‘a’telta ja lu’umi-trabajar la tierra.”¹²⁵

El trabajo de la tierra no solo es una labor económica, en el sentido de proveer los recursos materiales precisos para la vida; es también una labor política y aún religiosa, es el fundamento de la cultura. Esta dimensión múltiple de la tierra, en las relaciones humanas, le hace referencia indispensable en su pensamiento y en su comportamiento ético-político. Trabajar la tierra, prepararla para la cosecha, se menciona con el término: emparejar-*’alajan*; siendo igual al emparejamiento interpersonal en las asambleas. Vemos la correspondencia del trabajo en la tierra del *lajanum*-agricultor, el emparejador; con el esfuerzo político de la participación simétrica en la toma de acuerdos comunitarios, al querer reunir todas las distintas voces en un solo acuerdo.

La política tiene así esta misma correspondencia con el trabajo de la Tierra para cultivarla, el político es también una especie de agricultor, ya que, desde esta perspectiva, la sociedad humana está en conexión y simetría con la tierra, es parte de ella. La comunidad es también un campo de cultivo y quien trabaja la tierra realiza el mismo trabajo del político en la sociedad, al emparejar la multiplicidad de las individualidades para en ellas depositar las semillas de la vida comunitaria. Otro término paradigmático de esta idea, es la noción de “pueblo”, que en la lengua tzotzil y tzeltal se denomina: *lum*;¹²⁶ siendo la misma palabra para designar a la Tierra: Nantik lu’um, en tojolabal; *balumil*, en tzotzil y tzeltal. Se hace patente que la pertenencia a la Tierra define al pueblo, ya sea como espacio geográfico de una comunidad humana; o designando al ‘pueblo’ como una categoría social que hace referencia a una colectividad unida en su condición de vida, pertenecientes a una misma cultura. El ‘pueblo’ es la Tierra, pertenece a ésta y se define de acuerdo a la misma “Madre”.

Siguiendo el análisis lingüístico; la frase en tojolabal que expresa el haber alcanzado un acuerdo comunitario es: *’oj jlaj jb’ajtik*- literalmente ‘nos emparejaremos a nosotros mismos’, “nos pondremos de acuerdo”; en el cual el verbo principal es *jlaj*, expresando la pluralización de esta igualdad. Esto implica no solo la condición del acuerdo, sino también el acuerdo mismo. La comunicación solo es posible al estar en condiciones de equidad los participantes del diálogo, tal como se ha cansado de demostrar la ética del discurso y el mismo Habermas con su teoría de la acción comunicativa; la discusión de ideas y toma de decisiones requieren del *lajan lajan*, como condición

¹²⁵ Lenkersdorf, (2006), p.51.

¹²⁶ Tomado de diccionarios especializados en la lengua tzotzil y tzeltal, Laughlin (1975) y Zapata Guzmán (2002). También me he basado en: *Diccionario tzotzil de San Andrés*, UNAM-IIF, México, 1987.

previa para alcanzar consensos. La misma palabra *lajan*, hace mención de la simetría en la participación de las asambleas y del objetivo de la comunicación, que es el acuerdo, el entendimiento mutuo, el llegar a los corazones de todos, que son finalmente parte integrante de una misma esencia: la vida de la Madre Tierra. El trabajo político en las asambleas consiste en sembrar y cosechar en la comunidad tal como se trabaja en la Tierra; la sociedad es parte integrante de la comunidad cósmica y el trabajo que se da en la sociedad se corresponde al que se ofrece al cultivar el suelo en el que se nació y que da vida. La labor política que se realiza en el *lajan lajan 'aytik*, es la misma que realiza el *lajanum*, cuando prepara la tierra para sembrar: unir los corazones para en ellos sembrar las palabras, que florecerán en los acuerdos que darán sus frutos en el bienestar común, en tzotzil el *Jlekilaltik*.¹²⁷ El *lajan* se dá tanto en la Tierra como en la sociedad, la política es también un trabajo ligado a la reproducción de la vida de la comunidad y toma como referencia para su quehacer la forma en que se requiere trabajar la Tierra, para que ella nos de vida. Otro aspecto se nos revela en la lengua tzotzil de nuevo, ya que como se ha visto la “tierra” y el ‘pueblo’ tienen términos que se corresponden, también la acción de sembrar está presente en la Naturaleza y en la constitución de la cultura y la sociedad:

En tzotzil el pueblo, como sociedad, se dice: *Teklum*, palabra compuesta de dos términos; por un lado *lum*, que como ya mencioné refiere a la tierra, y *tek'*, que es el verbo sembrar. De esta forma percibo como la referencia a la sociedad, al *pueblo*, es el “estar sembrado” en la tierra, la identidad es la pertenencia a la tierra de donde se procede. De este modo, en la lengua tzotzil hay correspondencias entre la tierra y la sociedad. De hecho, la misma sociedad se define según la familia: *naklej-* familia; *naklejetik-* ‘nuestra familia’ o sociedad; y *tso'm naklejetik-* comunidad.¹²⁸ Vemos cómo en la cosmovisión de estos pueblos la individualidad humana está vinculada primero con la Tierra, y luego se extiende a la comunidad en general. La concepción de la vida humana está unida a la Tierra: si ella es la “madre”, entonces de ella surge no solo el mundo natural, sino el mundo cultural también; la sociedad no se concibe como entidad autónoma de la naturaleza, sino como componente y producto de la tierra, la política tendrá también este carácter de vínculo y relación estrecha entre la dimensión humana y la cósmica. Esto demuestra como a través de la lengua, se manifiesta de nueva cuenta la relevancia de la Madre Tierra en la vida cultural de los pueblos originarios de Chiapas.

Desde esta perspectiva la cultura no pertenece ya solamente a un ámbito de lo humano restringido a su propia esfera y definido por sus propias determinaciones internas, sin referencia al

¹²⁷ Para una explicación más detallada de este término, consúltese: Lenkersdorf, (2004), p.31.

¹²⁸ Miguel Hernández (2000), p.130-132.

Todo en el cual este ser humano desenvuelve su propia existencia cultural y su individualidad. No somos los encargados de “nombrar la creación”, sino que como un ser viviente más con su *a'ltzil*, como cualquier otro, nuestra identidad cultural incluye esta otra esfera constitutiva del propio ser, que es la totalidad en la que nos encontramos y de la cual somos parte dentro de un todo orgánico. Esta forma de conocernos es del todo distinta del modo como se realizó en la metafísica occidental la determinación del mundo objetivo y la reproducción cultural derivada de ésta.

Para cerrar este estudio de las relaciones de la cosmovisión indígena y su filosofía en contraste con el pensamiento occidental, analizaremos lingüísticamente las formas de constitución de la identidad del pensamiento tojolabal y de la modernidad; como fundamentos de la racionalidad indígena distinta raíz. Al realizar este análisis, podremos darnos cuenta de la importancia filosófica de la concepción de la Madre Tierra y sus implicaciones.

En el pensamiento cartesiano, inicio filosófico de la modernidad, la fórmula *cogito ergo sum* expresa el paradigma de la identidad subjetiva moderna, constituida en la esfera del pensar, del *cogito*, en contraposición implícita a una exterioridad material o *res extensa*. La identidad es autorreferencial, en el sentido de que la certeza de la propia existencia, y esencia, proviene de la misma interioridad del sujeto, de su *principio de razón*, como facultad autónoma y desligada del mundo concreto. Para los indígenas mayas, en cambio, si pudiéramos encontrar una aproximación a esta fórmula, se expresaría de la siguiente manera: *a'ltzil ergo 'aytik*; donde “*a'ltzil*”, además de la vida, se representa también la capacidad de pensamiento, de discernimiento y entendimiento profundo; y en el que el *'aytik* expresa el “somos”, el conjunto de los seres vinculados por este corazón: el *Nosotros* en último término. La identidad de los tojolabales no es individual sino colectiva, es una identidad que concibe la unicidad desde la diversidad. Estos rasgos de la identidad son, por cierto, una forma muy alejada de los esquemas lógicos occidentales de la identidad, ya que ésta, en Grecia o la filosofía escolástica, se concibe como la plena identificación de los seres consigo mismos, identidad del ser con su propio concepto, una mismidad que constituye una diferencia sustantiva respecto de la exterioridad múltiple. La identidad es así un modo de la conciencia que se define según la correspondencia única del concepto con su propio significante: no podemos ser al mismo tiempo sí mismo y otro, la identidad así concebida se funda en el principio básico de no-contradicción, según el cual no es posible ser y no ser al mismo tiempo: no puedo ser una persona individual y colectiva en un mismo acto, no puedo ser Yo y Otro. Podemos entender las diferencias fundamentales entre la cultura occidental, moderna, con la de

los pueblos originarios de Chiapas; introduciéndonos más en la propia lógica de los pueblos originarios, los cuales se están enfrentando a la lógica de la conquista y de la modernidad.

“La forma de pensar es todo lo contrario a lo que dijo Descartes: “pienso luego existo”, es decir, existo luego pienso. (...) La manera de pensar consiste en existir para percibir las cosas en nuestro entendimiento, y determinarla por nuestra voluntad. Así, el maya debe estar presente para poder sentir lo que ve e imaginar sus pasiones e incluso concebir cosas puramente inteligibles, son maneras diferentes de apreciar (...)”¹²⁹

El tener entendimiento, desde el pensamiento tojolabal, es propio del ámbito del “corazón”, del sentir; una intelectualización integral que lo mismo incluye el ámbito del pensar racional como el del sentir emocional, la intuición sensible y la empatía: no hay contradicción ni dicotomías entre cuerpo y alma.

Para decir “pienso”, los tojolabales pronuncian: “dice mi corazón”; el entendimiento profundo llega por un sentimiento no intelectualizado y más inmediato, una intuición pura que logra un entendimiento profundo y de identificación con lo que se conoce o quiere comprender. Vemos de esta forma como el a’ltzil representa, además del principio vital, la esencia del ser humano, al vincularlo con el pensamiento y la capacidad de la razón. Si el ser humano en su capacidad pensante tiene uno de los fundamentos de su ser, si su identidad se la representa según su capacidad racional, en el pensamiento indígena esta capacidad, nuestra esencia, está vinculada al principio vital del cual participan todos los demás seres, que es el corazón, el a’ltzil. Así éste se convierte en el principio básico y fundamental de identidad del ser humano, pues no solo anima a los seres vivos, sino que provee el entendimiento, que es la base de la comunidad humana como cultural. Ahora bien, esta característica de entendimiento es, repito, integrante de un cosmos, de una totalidad a la cual se pertenece; por lo que la cultura y la esencia del ser humano no son contrapuestas a la Naturaleza sino parte integrante de ésta: la Cultura es Natura.

Por el lado de la razón también se opera un desplazamiento muy interesante, ya que las capacidades intelectuales no se emplean en el dominio de la naturaleza sino en el mejor modo de relacionarnos con el todo del que formamos parte, es una racionalidad imbuida en el cosmos. La forma en que esta racionalidad se desarrolla es también muy peculiar, ya que sus métodos de conocimiento

¹²⁹ Miguel Hernández, (2000), p.19.

buscan la correspondencia con el mundo, se integran a la corriente de la naturaleza. Un pensar acorde con el ritmo de la vida, tal como soñaban los románticos alemanes desde Hölderlin, Schiller, Goethe, Schopenhauer, etc., no solo es posible, sino que ha sido la realidad de los pueblos mayenses de Chiapas. Tal como menciona Miguel Hernández, filósofo tzotzil:

*"Para ello, el pensar de las cosas es la **cohabitación entre ellas**, que solo se piensa de sus imágenes para unir las representaciones y transportarlas en la conciencia. Esto es el juicio de las cosas que se armonizan en la genuina idealización, y así se da la pura esencia del pensamiento maya."*

130

Estas son las características propias del pensamiento de los pueblos indígenas respecto a la sociedad, concepciones que se plantean claramente como opciones filosóficas, antropológicas y aún científicas, ya que estamos descubriendo las pautas de un *logos* distinto, que nos ofrece conceptos para encarar los retos que se presentan a la humanidad entera. Ahora proseguiremos el estudio con la búsqueda de los puntos comunes entre el pensamiento indígena de Chiapas que hemos analizado con el zapatismo propiamente dicho y su inserción en la política.

Podemos cerrar este apartado con la idea general de que la opción del pensamiento indígena es vigente y queda mucho aún por conocer. El acercamiento desde la lengua nos apoya en esta indagación, pero aún queda por escuchar que es lo que los mismos pensadores indígenas están diciendo desde su propia lógica y cómo legitiman sus discursos desde la alteridad. Las voces del *afuera* de occidente son las palabras de paradigmas culturales que cuestionan el monopolio del pensamiento moderno y abren la vía a nuevos modelos en las ciencias, en la política y las concepciones de la cultura.

¹³⁰Íbid, p.20. Este solo tema es muy extenso y sería tema de una tesis aparte: ¿Cómo es el conocimiento que deriva de una racionalidad como esta, que forma parte integral del mundo?, ¿cómo se expresa el conocimiento de este pensamiento? La epistemología indígena es algo que no se ha querido estudiar, debido a la colonización de sus culturas, pero que nos abre nuevas perspectivas para los métodos científicos y los paradigmas de conocimiento.

2.3) Cultura indígena y zapatismo.

Luego de haber reconocido algunas características de aspectos fundamentales de la cosmovisión de los pueblos de Chiapas, se relacionarán ahora con el zapatismo y su discurso; entendiéndolo como un *lógos* alterno a nuestro pensamiento, capaz de construir nuevos lenguajes políticos.

¿Cómo se manifiesta el carácter indígena del movimiento, más allá de su composición étnica y social?, ¿cómo identificar características propias de los pueblos de Chiapas en el movimiento zapatista?, ¿cuál es la raíz de su discurso? Desde el amanecer de 1994, los zapatistas han enfatizado la relevancia del componente indígena del movimiento. Desde su manifestación pública, se han escrito numerosos estudios del zapatismo, de los pueblos indígenas y de lo que el EZLN significa para los pueblos y cómo se relacionan. Algunos de los estudios del zapatismo han reconocido el pensamiento y formas de organización política de los pueblos indígenas en el movimiento, pero aún falta escuchar más la propia voz indígena, mediada casi siempre por la personalidad de *Marcos*. ¿Es el EZLN la voz que está en la palabra de *Marcos*, o es el Subcomandante quien ha dado voz al zapatismo? Percibir la propia voz de los pueblos en esta “red de mediación”, es una labor difícil; por más que los discursos los pronuncien los mismos comandantes indígenas, la pluma de *Marcos* se hace presente subrepticamente. Hay dificultades para investigar y penetrar en el mundo indígena, conociendo la lengua de los pueblos y su forma de vida, por ello es que en este estudio ha sido fundamental el estudio de la cultura indígena, a través del conocimiento de su cosmovisión. Esto da herramientas para analizar el zapatismo desde la filosofía. ¿Cuál es la filosofía del EZLN?, ¿cuál es la palabra del EZLN, como voz de la liberación de los pueblos? Esa es la interrogante.

Acercarse a este movimiento desde dentro, con la vivencia directa en las comunidades, posibilita el percibir que el zapatismo hereda mucho de los pueblos indígenas; no son sólo su “base de apoyo”, son su componente fundamental, su dirección y sus pensadores también. El problema para la interpretación de la realidad indígena, se presenta cuando la presencia retórica del “Sub” no deja apreciar claramente la lengua y palabra de los pueblos. ¿Cuál es la realidad de los pueblos indígenas

actuales de Chiapas? Tras la experiencia de trabajo de campo de un año que tuve en Chiapas¹³¹, en comunidades indígenas; me encontré con un mundo que no se plasma en los libros suficientemente; los pueblos me enseñaron pensamientos y saberes distintos. Aprendí de sus formas de convivencia, me percaté del fuerte sentido de comunidad, de la práctica continua del asambleísmo, de la importancia del trabajo comunitario y en el uso colectivo de la Tierra. Hay otra forma de ser y de vivir, que hay otros modos y otros mundos. Estos mundos están abiertos a la comunicación e intercambio con nosotros.

Aún falta escuchar la propia elaboración discursiva de los mismos integrantes del movimientos, y de otros pertenecientes a los pueblos indios de México. ¿Cómo influye en el zapatismo el pensamiento indígena?, y más aún: ¿cómo se hace filosofía desde la cosmovisión indígena?, ¿de qué forma se incorpora en el zapatismo?, ¿cómo hacen política revolucionaria los pueblos indígenas? ¿Quién habla en el discurso zapatista?

Las principales características del pensamiento indígena, que más claramente se manifiestan como alternativas al orden vigente, son: la concepción de la **Madre Tierra**, como referente primero de la vida (humana y natural) y la **comunidad de la vida** (expresado por la “palabra clave” *TIK* o ‘nosotros’), como un concepto ligado al primero y que les hace concebir la existencia como un todo interrelacionado y conectado, un conjunto simétrico donde todos se encuentran como sujetos vivientes, con igual dignidad. Estos dos conceptos, si se hallan presentes en el zapatismo, hará que sea posible interpretarlo como un movimiento profundamente crítico y que pone en juego alternativas originales a la sociedad presente, ya que conservan y practican valores que no tienen vigencia en el modelo dominante de la sociedad. ¿Cómo? Mediante la interpelación de los pueblos indígenas a la cosmovisión dominante, caracterizada por el dominio sobre la naturaleza y la preeminencia del *ego* por sobre la comunidad. El pensamiento de los pueblos indígenas se orienta a trascender el individualismo y a reconectar con la Madre Tierra. Esta orientación del pensamiento es del todo distinta al modelo dominante de las ciencias y la filosofía.

La existencia de los pueblos indígenas ha sido producto de estrategias de resistencia, en las cuales han puesto en práctica sus propios saberes para no dejarse colonizar. Algunos ejemplos de ello son las formas del sincretismo religioso, la oralidad en la que conservan su historia y sus narrativas, el habitar en regiones apartadas de los centros urbanos, el rescate de sus conocimientos tradicionales para

¹³¹ Años 2003-2004, en el período de fundación de los Caracoles, realizando una labor educativa de alfabetización programas de salud en comunidades de la Selva Lacandona, con tzotziles, ch’oles y tzeltales; y en la zona de frontera, con desplazados de guerra guatemaltecos, de los pueblos ch’uj y k’anjobal.

curarse, etc. Todas ellas han sido estrategias de resistencia a la modernidad, que de forma concreta han adoptado para contrarrestar los procesos de colonización y sobrevivir. Podemos concluir de ello que la cosmovisión indígena se ha conservado a pesar de la destrucción de las formas de vida y de la constante amenaza que las prácticas de colonización representan para ellos. La resistencia de los pueblos se da en los planos sociales, económicos y culturales. Los pueblos manifiestan los modos más claros de resistencia cultural con los saberes tradicionales, ya que éstos son expresión clara de oposición a las prácticas de los estados nacionales. Los pueblos indígenas, desde su cosmovisión, resisten culturalmente a la modernización y a las políticas que atentan contra ellos. El pensamiento indígena es una clara manifestación de resistencia cultural: el Nosotros y la Madre Tierra son alternativas a la modernidad.

*“(...) estas comunidades son, frente al entorno nacional, formas de organización alternativas, sustento de unos modos de vida particulares y el nicho en que identidades étnicas dinámicas y vivas se desenvuelven, haciendo posible la existencia de millones de seres humanos”.*¹³²

Tal como lo explica Díaz-Polanco, los pueblos indígenas, a partir de sus propias formas de vida, conllevan implícitamente una resistencia a los modelos de la globalización que anula sus culturas y las asimila, siendo por ello un movimiento que en su carácter crítico a dicho proceso de uniformización cultural, hace posible la existencia de las poblaciones marginadas a partir de modos alternos de vida. Estrategias de resistencia cultural que aseguran la supervivencia concreta de los individuos de pueblos sometidos.

Desde este punto de vista, los pueblos originarios de estas tierras, culturas anteriores a la colonización y a los procesos de constitución de los Estados nacionales, son ahora las principales opositoras ante los nuevos procesos coloniales, puestos en marcha por la globalización neoliberal. Los zapatistas han sido muy claros al respecto; ya que la posición de los pueblos originarios de Chiapas, de cara a los estados nacionales, es marginal y periférica, éstos representan alternativas ante el “callejón sin salida” de los esquemas modernos de reproducción social y los patrones capitalistas de organización de la economía. La cosmovisión indígena manifiesta un mundo alterno, el cual puede coadyuvar en la reconstrucción de nuestras sociedades modernas, si es que podemos aprender de su pensamiento y forma de relacionarse con el mundo y los demás.

¹³² Díaz-Polanco, (1997), p.22.

Las poblaciones americanas, tras la colonización, quedaron soterradas; los estados nacionales de las colonias americanas prescindieron en su constitución del componente indígena, por lo que adoptaron un carácter monoétnico y cohesionaron de forma totalitaria sobre las culturas autóctonas. Los pueblos indígenas, como parte de México, son, sin embargo, periféricos en tanto a la sociedad, la economía, el derecho y la política. La forma en que los pueblos indígenas son integrados en la dinámica nacional es por medio de la explotación y el despojo de sus territorios. ¿Cómo van a sentirse parte de la modernidad? Han sido y son: su parte oculta, su origen fatal, su presente invisible y, por ello, su realidad negada. Solucionar los problemas de los pueblos indígenas, incorporar en la Constitución política mexicana el reconocimiento de sus culturas, requiere de transformar de fondo la sociedad, fincada sobre un cimiento tan oscuro: la negación de la raíz indígena de nuestra cultura. Esta negación, que se hace patente en el desprecio y maltrato, requiere mucho más que una reforma constitucional o un cambio en las leyes, requiere una transformación cultural de toda nuestra sociedad. Con meras reformas no se solucionará un problema de siglos, que se ha cimentado en nuestra conciencia nacional y es parte de nuestra forma de ser; el racismo de la sociedad mexicana habrá de transformarse, para poder solucionar realmente los problemas que padecen los pueblos indígenas. Afortunadamente, cada vez más hay conciencia de parte de la población y se multiplican las demandas de reconocimiento de los pueblos, apoyadas por la sociedad civil, lo cual ha sido catalizado por el EZLN en su constante llamado a la sociedad, para que ésta haga suyo el llamado de los pueblos.

Los zapatistas han insistido siempre que su lucha no es solo para los indígenas, ni solo para los mexicanos, es una lucha por todos los que son excluidos y marginados. De esta forma percibimos que los zapatistas han hecho de la subjetividad del pobre, del diferente, del oprimido, marginal; una identidad común para conformar un bloque y una colectividad de las víctimas, que actúe como oposición y crítica al orden neoliberal generando, desde su exterioridad, mejores opciones concretas de vida.

Los movimientos indígenas, con la reivindicación de la diversidad cultural, como oposición a los principios de la modernidad, son un referente en la reconstrucción de los diversos órdenes jurídicos, políticos y económicos del Estado, ya que proponen una transformación integral del poder político, del gobierno y de la economía.

Al respecto menciona Jesús de la Serna:

“La lucha de los pueblos indios en América Latina es, pues, larga y compleja. Gracias a ella, al diverso pero ascendente y multitudinario movimiento por alcanzar sus derechos políticos y culturales, así como sus diversos proyectos de autonomía, lograron generarse cambios jurídicos que modifican el concepto de nación.”¹³³

Los zapatistas sostienen que la evolución y reconstrucción nacional depende en buena medida del replanteamiento de la relación del estado con los pueblos indígenas y con los excluidos. Desde que surgieron los movimientos indígenas de liberación, tanto en México como en América Latina, se ha replanteado la visión monocultural de los estados y se ha demandado la constitución de un estado plurinacional o pluriétnico como modelo de los estados futuros; esta es la principal opción para solucionar los problemas que enfrentan los estados multiculturales en su composición, pero que se han negado como tales, aniquilando su propia diversidad. Las recientes constituciones de Bolivia y de Ecuador, son las que han logrado avances en este sentido, al incorporar el componente multiétnico en la definición de los estados nacionales. Así, la Constitución de la República de Ecuador, menciona en su preámbulo esta idea de la composición indígena de su nación:

“RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, (...)”

Y en su artículo primero:

*“Art.1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia social; democrático, soberano, independiente, unitario, **intercultural, plurinacional** y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada.”¹³⁴*

Aceptar la diversidad étnica es el primer momento necesario en la renovación de nuestras sociedades. Se puede llegar a hablar de una re-fundación de los estados nacionales, que incorporando esta perspectiva multiétnica, asisten al nacimiento de un nuevo tipo de Estado y, por ende, a la creación de un nuevo país. Esto es lo que los zapatistas sostienen cuando afirman en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona que: *“Chiapas no tendrá solución real si no se soluciona México.”*

¹³³ Serna Moreno, *Autonomías zapatistas en Chiapas*, en: Soriano, (2009), p.69.

¹³⁴ *Constitución de la República del Ecuador*, 2008, pp. 13 y 14.

Para más adelante afirmar, en relación a esta transformación de México, surgida por la solución de los problemas que plantean los indígenas chiapanecos:

“De esta antesala histórica saldrá no solo un México más justo y mejor, también saldrá un México nuevo”¹³⁵

Es evidente que los zapatistas ponen en el centro de la discusión las reivindicaciones étnicas como el principio de una transformación nacional, convirtiendo de esta manera lo étnico en político y lo político en liberador. La época que vivimos no es la culminación de los procesos históricos que han pretendido dar forma a la nación, sino condiciones previas de constitución de un México completo: donde haya justicia, democracia y paz. Ello es el pre-requisito de un *México nuevo*. El movimiento zapatista, desde esta perspectiva, conmina a toda la sociedad a construir este nuevo México, ¿porqué?, ¿será por el desgaste y vacío cultural en el que se encuentra el modelo actual,?, ¿por el agotamiento de un modelo de sociedad y de nación que, a la vista de las contradicciones que han surgido en su seno, se revela insuficiente y falto de legitimidad, imponiéndose solo por la violencia institucional? Los pueblos zapatistas, con su pasamontañas, han desenmascarado el fondo oculto de una sociedad que les ha negado, han evidenciado sus carencias y ponen en juego su futuro. Esos pasamontañas, decía *el viejo Antonio*, son los carbones que habrán de alumbrar el mañana.¹³⁶

Ahora relacionaremos la cosmovisión indígena en Chiapas con el movimiento zapatista. Para poder realizarlo nos basaremos en su discurso, que es el que más explícitamente expresa el sentir del movimiento y que consiste en una elaboración plenamente consciente y propia del sentir y pensar indígena contemporáneo. El zapatismo manifiesta su esencia indígena no solo a través del discurso, sino fundamentalmente por sus actos. Esta investigación merecería otro estudio particular y una metodología de investigación más especializada; ya que en su misma *praxis*, los zapatistas han manifestado claramente la forma de actuar de los pueblos originarios: consultando a todos los pueblos el inicio de la guerra, tomando decisiones por consenso, enarbolando una lucha que tiene como principio: “para todos todo, nada para nosotros”, alzando la palabra y cultivando el silencio para escuchar; tender su mano a todos los movimientos, haciendo de la lucha algo colectivo. En todo ello percibimos manifestaciones claras del pensamiento y actuar indígenas.

¹³⁵ 2da DSL, parte II, en: palabra.ezln.org.mx/

¹³⁶ Bartra, (1998), p.72.

El problema de interpretación de acontecimientos es propio de la metodología historiográfica, principalmente; para el análisis filosófico, se interpretará el zapatismo a partir de su propio discurso. Analizando documentos firmados por el CCRI-CG EZLN, o por declaraciones de sus comandantes, se encontrará la correlación entre el discurso zapatista y la cosmovisión indígena. Lo primero que cabe considerar al realizar esto, es abrirnos a la forma discursiva propia del zapatismo, lindante más con la poesía y el relato mítico que del discurso racionalista o axiomático. Ahí es donde primeramente se manifiesta una forma de pensamiento diferente, una lógica que se expresa mejor con la analogía del lenguaje simbólico que con la fría precisión del silogismo. Por medio de la poética zapatista, que es la expresión más auténtica de los pueblos indígenas, se trasluce su propia forma de pensamiento, aunque sea *Marcos* quien hable. La palabra poética guarda, para los pueblos mayas de Chiapas, una cercanía con el conocimiento, es la expresión propia de la sabiduría, es su manera de nombrar el mundo y conocerlo.

Así lo expresa Miguel Hernández, como voz privilegiada de un filósofo maya contemporáneo, que entiende su propia cultura y nos hace conocerla, explicándola desde una visión interna:

*“El habla del maya en Chiapas es apasionante. Introduce su sentir y pensar mediante la expresión de vocablos de una sonoridad singular, para llevar al nivel de la razón las cosas que observa. La estética de la lengua surge desde **Xnichimal k’op** (la palabra florida); tal es la versión de los ancianos tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales. La palabra **xnichimal k’op** está en la concepción tzotzil, que extrae su pensar desde el sentir de las cosas que mira, así como el hablar alegre con la naturaleza, cuando hay una interacción entre múltiples seres, tales como las plantas y los animales.”¹³⁷*

De este modo lo expresa nuestro autor, como una voz maya que nos enseña y abre las puertas de su mundo. Tal como menciona, la sabiduría de los pueblos de Chiapas se expresa por medio de la *palabra florida*. León-Portilla ha escrito abundantemente sobre el tema de la poesía en el México antiguo. La palabra en flor, *Xóchitl in cuicatl* para los nahuas, expresaba la sabiduría, una forma de conocimiento que se manifestaba por medio de una palabra viva y sensible, que manifestaba la belleza de la vida y generaba la semilla que florecería en el corazón de quien la escuchara. Los aztecas expresaban, por medio de la palabra poética: “(...)el meollo de su pensamiento, de su más profunda

¹³⁷ Miguel Hernández, (2000), p.55.

intuición.”¹³⁸ El pensamiento es poético, se despliega en las imágenes que guardan una significación honda. La razón es flexible con las ondulaciones de la palabra florida, poesía que es también filosofía.

*“Con la palabra en flor a veces interroga de dónde vino, qué hace y a dónde va. Para preguntar todo esto utiliza la palabra en flor.”*¹³⁹

De manera similar, los pueblos indígenas de Chiapas expresan su pensamiento, su reflexión sobre el mundo y sus anhelos; tal como hacía la sabiduría maya, la cual también busca desentrañar los misterios de la vida y la naturaleza, las preguntas fundamentales de la existencia. Por todo ello, la expresión poética zapatista puede ser considerada una fuente válida de conocimiento, más allá de un análisis retórico como poesía, abordo la lectura del discurso zapatista como una forma de filosofía política, expresada en esta *palabra en flor*, la cual abre alternativas ante los discursos dominantes, donde la parte sensible de nuestra razón es abandonada por las elaboraciones teóricas modernas.

*“No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.”*¹⁴⁰

Esta primera característica, nos muestra que el pensamiento indígena está presente de variadas maneras en el zapatismo, aunque no tan evidente; en lo que dice y en cómo lo dice, en su palabra y en su acción. La palabra florida del zapatismo expresa múltiples facetas del movimiento: el encontrar una expresión adecuada a sus formas de representación de la realidad; de alzar la voz, como origen de una toma de conciencia, el abrirse paso, desde su particularidad, en medio de los discursos dominantes; desafiar la razón instituida desde su lógica alterna. La palabra en flor expresa otra forma de pensar y de expresar, manifiesta una nueva forma de entender el mundo y de nombrarlo. La insistencia de los zapatistas en *la palabra*, es la manifestación más clara de la necesidad de reivindicar su propia voz, acallada dentro del orden del discurso, de quien puede enunciar el discurso y de quien no puede. Tomar la palabra, hacerse escuchar, romper el silencio; todas son expresiones de un despertar de la conciencia indígena que comienza con la rebelión zapatista.

Uno de los aspectos más relevantes del zapatismo, es su insistencia en la colectivización del movimiento. Desde los primeros días del fuego rebelde, la palabra de ellos se dirigía a todo aquellas

¹³⁸ León-Portilla, (1984), p.19.

¹³⁹ Miguel Hernández, (2000), p.56.

¹⁴⁰ 4ta DSL, en: palabra.ezln.org.mx/

personas que quisieran hacer suyo el movimiento, la causa y el llamado. Esto implica que la organización insurgente, desde la Primera Declaración de la Selva Lacandona, hiciera una apelación al pueblo para unirse a su causa. Y este llamado lo han mantenido los zapatistas hasta el presente, haciendo en todo momento de su lucha patrimonio de la humanidad. Esto tiene explicación por la fuerte raíz de la colectividad, el *Tik* de la concepción básica de los tojolabales, tzotziles, tzeltales, entre otros

*“Por eso la palabra junto, la palabra **nosotros**, la palabra unidos, la palabra colectivo, marcan la palabra de los compañeros. Es una parte fundamental del discurso zapatista.”¹⁴¹*

El arraigo de la idea de comunidad está asentada en el zapatismo de tal forma, que cualquier acción que éstos realizan la hacen siempre pensando en ese nosotros, en un actor colectivo que funciona como principio unificador, característica ésta que opera en el zapatismo y que es ahora dilucidado gracias al conocimiento del *Tik*. La orientación de la reflexión filosófica actual se inclina hacia el pensar colectivo, hacia la idea de comunidad, más que a la noción de individualidad y singularidad. El sujeto del zapatismo es colectivo, en contraposición al solipsismo dominante en la modernidad.

Parece evidente, tras el estudio realizado, que dichas palabras son conceptos con una fuerte carga de significado, constituyendo la columna vertebral del discurso zapatista y denotando el fuerte componente indígena del movimiento, lo cual manifiesta en toda su plenitud que el zapatismo ha conformado una ideología propia. Esta ideología nace del contacto de un pensamiento moderno revolucionario con la sabiduría maya milenaria, pensamiento abierto a la crítica e híbrido culturalmente. Estamos ante un movimiento que nace desde esa raíz, que se constituye como una resistencia al mundo globalizado con una lógica anterior a la modernidad, una lógica aún viva, en movimiento constante y en fecundación con todo el mundo. Las ocasiones en que los zapatistas mencionan la necesidad de extender el movimiento a toda la sociedad, son muy abundantes, y refieren a la demanda central del movimiento y su significación plena: democracia, justicia y paz.

Los procesos de democratización del movimiento son un aspecto fundamental del zapatismo, y es una de las mayores aportaciones a los movimientos sociales del mundo. También el actuar de los pueblos conlleva procesos democráticos, pero entendidos desde su propio pensamiento, tal como

¹⁴¹ Intervención de Marcos en la Mesa 1 del Encuentro Intercontinental por la humanidad y contra el Neoliberalismo” del 30 de julio de 1997, en Sub Marcos (1999) Tomo 3, p. 178.

estamos viendo. De esta manera, encontramos que los zapatistas tienen una concepción propia de lo que es la democracia, fundada en esta concepción cósmica de la vida y en la primacía de la comunidad sobre la individualidad. Sobre todo, se basa en el principio de la consulta, de “recoger la palabra” y el acuerdo consensuado o “emparejamiento” (el *lajan lajan*). Desde que se gestó la guerrilla en las entrañas de la montaña, las comunidades experimentaban procesos democráticos para decidir el futuro del movimiento. También cada miembro del Comité es elegido o retirado según el principio de la sujeción a la autoridad popular. Así lo comenta el comandante *Isaac*:

“Quiero agregar un poquito sobre el CCRI. Ya se ha dicho que ha sido elegido democráticamente. Si el pueblo dice que un compañero miembro del CCRI no hace nada ahí, que no estamos respetando al pueblo o no le estamos cumpliendo lo que el pueblo diga, pues el pueblo dice que nos quiere sacar. ¿Por qué no? Cómo va a estar uno ahí, ocupando un espacio que no hacemos nada (...) Lo que dijo el pueblo es lo que tratamos de cumplir. Se hace el plan de lo que quiere el pueblo.”¹⁴²

En el zapatismo se opera un desplazamiento de la guerrilla tradicional a lo que es una guerrilla democrática; lo cual es posible por el fuerte componente indígena del movimiento.¹⁴³ Esto, por sí solo, ya comporta un aporte fundamental a los procesos de liberación que se libran en México y el mundo. La historia del zapatismo tiene variados ejemplos de esta democratización en la toma de decisiones y de la colectivización de los procesos de lucha, desde los encuentros con la sociedad civil en su territorio hasta la llamada *Otra Campaña*, iniciativa que recorrió todo el país, escuchando a todos los sectores de la sociedad para construir un bloque nacional e internacional contra el capitalismo transnacional. Los zapatistas siempre han apelado a que el movimiento sea de todos, que la revolución por venir será realizada por el *Nosotros de abajo*.

¹⁴² ENTREVISTA de *La Jornada*, 3 de febrero de 1994, a miembros del CCRI-EZLN: *Hay en nosotros un solo rostro y un solo pensamiento. Nuestra palabra camina con verdad*, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_02_03.htm

¹⁴³ Para conocer más a fondo la historia del zapatismo previa al levantamiento, donde se explica este proceso de conformación de la guerrilla y de consulta a las bases para el estallido, consúltese la obra de Gloria Muñoz (2004), la cual es un relato fidedigno de los hechos en la selva, ya que es narrada por la propia voz de los protagonistas de esa historia. Este libro además forma parte del cuerpo de textos que el mismo EZLN considera como propios, ya que fue gestado en la misma selva Lacandona.

Bajo esta óptica el movimiento requiere siempre de la democratización constante de su lucha, del consenso como principio de la toma de decisiones, de la horizontalidad de las organizaciones y de la constante escucha a las bases.¹⁴⁴

La gran lección de los zapatistas al mundo, es el que otorga más importancia al factor colectivo y al sentimiento de comunidad, que a la individualidad. Deberíamos superar la esfera del individuo, del *ego*, para poder generar nuevas sociedades. El zapatismo no se ha aislado debido al énfasis que pone en la necesidad de compartir el movimiento y de hacerlo patrimonio de la humanidad; así, han extendido su lucha más allá de todas las fronteras nacionales y han creado un movimiento de alcance internacional. También han generado una nueva relación al interior de las comunidades, fortaleciendo los lazos comunitarios, las redes de solidaridad y el sentimiento de unidad en las comunidades; frecuentemente divididas por los intereses políticos partidistas y por las órdenes religiosas. Así lo explica, de manera concisa, el comandante *Moisés* desde el inicio del levantamiento:

*"¿Por qué son Comité Clandestino Revolucionario Indígena?-pregunta el reportero al comandante- Pues Comité porque estamos en colectivos, así, colectivamente- responde sin más éste-. (...) Los mismos pueblos nos han nombrado. Así, primero, se ha nombrado responsable de cada pueblo. Pues así avanzando de pueblo en pueblo, hubo tiempo, pues, de nombrar delegados. Así llegamos, pues, a ser el CCRI."*¹⁴⁵

Ambas declaraciones, realizadas por comandantes tzotziles y tzeltales, enfatizan el carácter democrático y plural del movimiento. Estas dos características se corresponden plenamente con lo que hemos analizado de la cosmovisión maya de la comunidad cósmica, del sentimiento de colectividad y de la preeminencia de la comunidad por sobre la esfera de la individualidad: el significado del Tik en la sociedad se hace presente. Todo ello nos lleva a pensar en la clara posibilidad que tiene la cosmovisión indígena de realizarse como un pensamiento pleno y con la potencialidad de fundamentar una organización política en la que la estructura del movimiento se da de forma horizontal, consensuada y participativa; generando un movimiento social de nuevo tipo, con nuevas formas de organización, toma de decisiones y acción. Eso es lo que me parece más relevante del zapatismo, al incorporar plenamente el pensamiento de los pueblos en un discurso y práctica política.

¹⁴⁴ Véase al respecto la obra de Lenkersdorf *Aprender a escuchar*; donde éste enfatiza la importancia del *escuchar* en la cultura tojolabal. Lenkersdorf, (2008).

¹⁴⁵ ENTREVISTA de *La Jornada*, 3 de febrero de 1994, a miembros del CCRI-EZLN: *Hay en nosotros un solo rostro y un solo pensamiento. Nuestra palabra camina con verdad*, en:
http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_02_03.htm

El otro aspecto que reluce en el análisis de la cosmovisión indígena, es el de la significación de la Madre Tierra; de su valor dentro de las comunidades y su importancia en la vida de los pueblos de Chiapas. Tanto la concepción del Nosotros como la de la Madre Tierra son parte de una misma idea, de una profunda concepción de la vida, fuertemente arraigada en la cultura de los pueblos originarios. Ambas subyacen en el lenguaje y pensamiento mayas, que se ha transmitido a los actuales pueblos indígenas de Chiapas y que ellos ahora elaboran conscientemente.

Una de las características analizadas es la concepción cósmica de la existencia, según la cual todo tiene “corazón” y una particular vitalidad, participando en el concierto universal de la vida. Cada parte del mundo contiene vida y el ser humano se relaciona con todo lo existente de esta forma. Es posible advertir esta concepción en algunas declaraciones de los zapatistas, en sus manifiestos y comunicados, así como en las cartas con las que se dirigen a otros pueblos, con los que comparten la lucha. Analizando el siguiente fragmento de una carta dirigida a otro movimiento indígena, en un lenguaje dirigido a otra cultura autóctona como la suya, hablan de este modo:

“En nuestro corazón había tanto dolor, tanta era nuestra muerte y pena, que no cabía ya, hermanos, en este mundo que nuestros abuelos nos dieron para seguir viviendo y luchando.(...), y se llenaron de pena y dolor los corazones de animales y plantas, se llenó el corazón de las piedras, y todo nuestro mundo se llenó de pena y dolor, y tenían pena y dolor el viento y el sol, y la tierra tenía pena y dolor. Todo era pena y dolor, todo era silencio.”¹⁴⁶

Tomando en consideración lo que se define como corazón en el pensamiento de los pueblos de Chiapas, y leyendo estas líneas, no podemos dejar de notar la consonancia entre la concepción de la Madre Tierra y la vitalidad de todo lo existente. Como se lee, habla del dolor histórico como un legado de los antepasados. Pero más adelante describe que ese dolor es compartido por todos los seres vivos, por la tierra, por el sol y el viento; todos los seres tienen un ‘corazón’, y este corazón se hermana en el sufrimiento histórico del pueblo maya. Por ello es que los pueblos se han levantado, por la negación de la vida, por la injusticia, por el dolor causado por causas concretas, que los zapatistas quieren transformar, liberar a la tierra misma. Pero esta transformación es algo que ha de beneficiar a todos, a cualquier ser viviente, por ello dicen: *Para todos todo, nada para nosotros*, expresando no solo el desinterés de su lucha sino remarcando el carácter universal de sus demandas: luchan por la vida.

¹⁴⁶ CCRI-CG, EZLN, *Carta al Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, A.C.: que nuestros corazones junten sus pasos*, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_02_01_b.htm.

Pero hay otro elemento central, el cual es el eje de la propuesta y reivindicación zapatista: la lucha por la tierra. Para los pueblos, la tierra no es posesión de nadie, sino que somos parte integrante de ella, somos como células dentro de un todo orgánico. Por ello, la tierra ha de ser cultivada y alimentada por todos, por todo el pueblo. Recordemos como en las lenguas tzotzil y tzeltal, la misma palabra *lum*, puede denominar tanto a la tierra como al pueblo¹⁴⁷.

Dice uno de los comandantes, respecto a la demanda de la tierra:

*“Queremos leyes nuevas para repartir la tierra, tal vez diferente de como Emiliano Zapata decía de que a cada campesino se le dé un pedazo de tierra. Ahora entendemos de otra manera. Vemos que repartiendo un pedazo de tierra tal vez se va a acabar. Se necesita otra forma de trabajar, de organizarse. Pero que las tierras que pasen en manos del pueblo, pues.”*¹⁴⁸

Pretender que la tierra sea posesión exclusiva de alguien, una forma de propiedad privada (bien le pese a Locke) es contraria a la naturaleza y al más básico principio de la vida: la tierra no es de nosotros, nosotros pertenecemos a la tierra. A partir de esta premisa, la reivindicación agraria puede entenderse de otra forma, como una lucha no por la posesión de la tierra, sino como una lucha por la vida de la tierra y de todos sus integrantes. Los zapatistas siempre han insistido en que su lucha es por la vida. La humanidad, como parte integrante de esta vida universal, es también el referente básico de la lucha: ambas son parte de la misma esencia. Los pueblos indios de América han tenido esto en cuenta siempre; cabe recordar la famosa carta del Jefe Seattle, indio piel roja que critica duramente toda la cultura occidental y a la modernidad, desde su posición vital y la sabiduría de su cultura. Dice el Jefe Seattle, con una conciencia crítica bien fundamentada en sus conocimientos y visión del mundo:

*¿Cómo se puede comprar o vender el cielo o el calor de la tierra? Esa es para nosotros una idea extraña.*¹⁴⁹

La figura de Zapata, como la imagen de la lucha por la tierra, es transformada en mito también, es el símbolo de la liberación de los pueblos indígenas de Chiapas. Tal resignificación de la figura de Emiliano Zapata es posible por su analogía con un héroe mítico de los pueblos mayas: *Votán*, “corazón

¹⁴⁷ Zapata (2002), p.79.

¹⁴⁸ ENTREVISTA de *La Jornada*, a miembros del CCRI-EZLN: *Hay en nosotros un solo rostro y un solo pensamiento. Nuestra palabra camina con verdad*, 3-feb-94, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_02_03.htm

¹⁴⁹ *Carta del Jefe Seattle al presidente de los EEUU*, en: <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/seattle.htm>

del pueblo, corazón de la tierra”. Así hablan los zapatistas de este guardián del pueblo, el cual camina con ellos, acompaña la lucha y les guía desde el pasado:

“Votán Zapata, luz que de lejos vino y aquí nació de nuestra tierra. Votán Zapata, nombrado nombre de nuevo siempre en nuestras gentes. Votán Zapata, tímido fuego que en nuestra muerte vivió 501 años. Votán Zapata, nombre que cambia, hombre sin rostro tierna luz que nos ampara. (...) Es y no es todo en nosotros... Caminando está... Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo. Amo de la noche... Señor de la montaña... Nosotros... Votán, guardián y corazón del pueblo. Uno y muchos es. Ninguno y todos. Estando viene. Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo.”¹⁵⁰

Palabras cargadas de simbolismo, poesía de un pueblo que manifiesta que el mundo mítico y encantado de los antepasados mayas está presente, invocado mediante el ritual de la lucha y hecho presente en la palabra indígena. Guardián del pueblo, *Votán* es “*nosotros*”, es nadie y todos. Con esta expresión se nos hace patente de nuevo la forma indígena de nombrar el mundo, en la que todo tiene vida, en la que todos somos parte de una misma esencia. La retórica zapatista está de lleno imbuida en la historia y los relatos de los pueblos, en una narrativa cultural que no se ha perdido y que ahora se manifiesta más viva que antes.

Los ejemplos son numerosos, y el movimiento zapatista ha buscado siempre que el sesgo indígena del movimiento esté presente en todo momento. La reivindicación por los derechos constitucionales de los pueblos originarios, es parte de su lucha de reconocimiento de las culturas autóctonas, pero la relevancia del zapatismo a nivel mundial es producto de la estrecha relación entre la lucha étnica y la transformación nacional. El criterio para esta transformación, está dada en la concepción de la vida de los pueblos, la cual choca con el modelo dominante de la sociedad. El punto de partida de la crítica, es la certeza que tienen los pueblos de la validez de sus formas de ver el mundo. Anteponiendo sus propias concepciones de la vida a la lógica de la modernidad y del Neoliberalismo, descubren la falta de legitimidad de éste, el punto sin salida al que ha llegado y al valor que subyace a las concepciones de los pueblos zapatistas. La crítica es posible cuando existe un panorama de alteridad posible, cuando la factibilidad de transformar la realidad y la puesta en marcha de alternativas se revelan como viables. Por ello, los zapatistas han renovado las estrategias de lucha y ahora ponen en marcha programas de desarrollo comunitario a partir de sus propias necesidades y con

¹⁵⁰ Comunicado del 10 de abril de 1994, en : <http://palabra.ezln.org.mx/>

sus propios medios, ya que son ellos quienes deben de conducir sus propios destinos, a su modo, a la medida de sus necesidades y capacidades.

"Como gente madura y consciente, nuestro pueblo es capaz de gobernar a su propio pueblo porque nuestra gente sabe, piensa".¹⁵¹

Concluimos con este análisis del pensamiento indígena y su relación con el zapatismo, caracterizándolo como la puesta en marcha de alternativas a la modernidad, haciendo posible que el movimiento trascienda el carácter local, regional o de un grupo particular; transformándose en una lucha que podemos enarbolar todos los que creemos en la emergencia de alternativas ante una modernidad que nos ha excluido (como sujetos pertenecientes a países dependientes y periféricos) y que se revela como inviable para el desarrollo de la humanidad. No es solo una lucha de los pueblos para los pueblos, es una invitación a poner en marcha alternativas culturales, sociedades trans-modernas y opciones de vida más acordes con el equilibrio vital de la tierra. En todo ello se hace presente la cultura de los pueblos de Chiapas en el zapatismo.

Reconocer la palabra indígena en la voz del zapatismo, nos hace comprender de forma distinta los procesos de liberación que comienzan a aparecer en el siglo XXI y entender de forma distinta el ejercicio de lo político, volteando la mirada hacia las comunidades que resisten, aprendiendo de ellas. La palabra indígena es ahora portadora de un mensaje de liberación del todo nuevo y que re-significa la noción de revolución. Hemos hallado la huella indeleble del pensamiento indígena en el zapatismo y es ahora que este pensamiento puede ser considerado seriamente en todas sus consecuencias y revela potencialidades inesperadas. Ahora, tras haber comprendido mejor el pensamiento indígena de los pueblos de Chiapas, el análisis se centrará ahora en la filosofía zapatista propiamente dicha.

¹⁵¹ ENTREVISTA de *La Jornada*, a miembros del CCRI-EZLN: *Hay en nosotros un solo rostro y un solo pensamiento. Nuestra palabra camina con verdad*, 3-febrero-94, en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_02_03.htm

CAPITULO 3

FILOSOFÍA ZAPATISTA

3.1) Filosofía de la historia zapatista.

Tras haber analizado la misma historia del EZLN, las características del pensamiento indígena de Chiapas y sus relaciones con el zapatismo, ahora la investigación se centrará en la propuesta filosófica propiamente dicha del EZLN. Los campos que se analizarán son el de la filosofía de la historia, la política y la ética. Estudiar la filosofía zapatista es pertinente debido a la gran cantidad de estudios en filosofía política, antropología y sociología que lo abordan y por la importancia del zapatismo como referente de la rebelión global contra el neoliberalismo. Los principios políticos y las formas organizativas de los zapatistas han calado hondo en la reflexión sociológica desde sus inicios y ahora se orienta hacia el ámbito de la reflexión filosófica, para conocer mejor sus concepciones propias.

Comenzaremos el capítulo sobre la filosofía del EZLN, con una reflexión sobre el significado de la historia para el EZLN. No es posible que un movimiento de liberación no tenga una idea del sentido de la historia. Le es necesario a un proceso de transformación social ubicar el pasado en relación con su papel dialéctico, para ubicarse en el tiempo y entender mejor el sentido de su lucha por transformar condiciones históricas. Ya que los zapatistas han reflexionado tanto sobre ella, sobre el papel que cumplen como “peatones de la historia”, hay en su pensamiento una concepción que puede ser considerada una ‘Filosofía de la historia’, nacida del pensamiento desarrollado por el zapatismo en su trayectoria.

El zapatismo está enraizado en la historia de los pueblos mayas de Chiapas, desde el período Clásico hasta el presente; un pasado que alimenta la lucha zapatista y le hace enfrentarse a la historia desde una visión propia, la cual es importante resaltar. El zapatismo se nutre de una concepción de la historia, que al ser también propia de muchos movimientos de liberación en México y Latinoamérica, se puede considerar de corte mesiánico, de redención. Al analizar la concepción de la historia del zapatismo, propia de los pueblos de Chiapas, encontramos relaciones con la filosofía de la historia de Walter Benjamin, ya que ambas se alimentan del *ideal mesiánico*, que implica la liberación definitiva de los oprimidos. Las concepciones de la temporalidad y la historia de ambas, la del zapatismo y la de Benjamin, distintas de la historicidad imperante, positivista y progresiva, son filosofías con un marco

categorial crítico a la modernidad, que generan otro tipo de reflexión del mundo y nos hacen pensar a su vez en otra política.

El análisis del significado de la historia para el zapatismo, se interpretará a partir de conceptos de la filosofía de la historia de W. Benjamin, tales como: ‘tiempo mesiánico’, la historia de los oprimidos, la crítica al progreso y la vuelta al ‘*continuum*’ del transcurso temporal. Más que forzar las ideas zapatistas a las de Benjamin, describiré los puntos de encuentro entre ambos y la forma en que los zapatistas están escribiendo la historia, cercana a lo que Benjamin menciona del historiador materialista imbuido del espíritu mesiánico: el entendimiento del pasado con la intención de transformar el presente. La filosofía de Benjamin brinda elementos para pensar el mesianismo, el cual se ha encontrado presente en los movimientos latinoamericanos de liberación, en especial de los provenientes de los pueblos indígenas. El mesianismo forma parte del pensamiento social en América Latina a través de la historia de las revoluciones, ya que se basa en la conciencia histórica de los pueblos:

El indio andino y el mestizo sí tienen conciencia de raza, de identidad étnica o, dicho de otro modo, tienen auténtica conciencia histórica. (...) La conciencia del pueblo está preñada del mensaje cristiano de la salvación. (...)

Los movimientos mesiánicos representan la salida repentina, explosiva, de la conciencia histórica popular al campo de la política.¹⁵²

La vida de los pueblos originarios de Chiapas se define por la acción que busca transformar las condiciones negativas de su existencia, su conciencia histórica ha estado impregnada de mensajes de salvación, provenientes en buena medida de la misma iglesia luterana en Chiapas. ¿Cómo considerar esta conciencia histórica que entra en el ámbito político? Esta conciencia es también religiosa y forma parte de una concepción de la política que no rechaza el plano religioso, por lo que se convierte en un contenido ético fuerte. La Teología de la Liberación infundió este espíritu de modo más claro en la época contemporánea, con el mensaje de salvación, que es la promesa cristiana de redención de los pobres y pudo llevar a la acción social a grandes grupos en el sureste del país. La Teología de la liberación, incorporando el materialismo histórico al cristianismo, traduce el discurso revolucionario marxista al mesianismo presente en los movimientos indígenas. El zapatismo se alimenta de esta

¹⁵² Lafaye, (2008), p.23.

tendencia mesiánica de los movimientos sociales en Chiapas y así formula su filosofía. Los movimientos de Chiapas y de otras organizaciones indígenas en México, nacen como opciones ante la modernidad colonialista.

La ‘modernidad’ es el punto nodal de la crítica de Walter Benjamin a la historicidad, ya que esta modernidad racionalista concibe “otro ritmo” de la historia y ofrece una temporalidad vacía, en la que el pasado no juega en el “tiempo actual”, tal como lo menciona el Subcomandante *Marcos*, retomando la idea de Benjamin del “tiempo homogéneo y vacío”:

*“En el mundo de la "modernidad", el culto al presente es arma y escudo. El "hoy" es el nuevo altar en que se sacrifican principios, lealtades, convicciones, vergüenzas, dignidades, memorias y verdades. El pasado no es ya, para los tecnócratas que nuestro país padece como gobernantes, un referente a asimilar y sobre el cual crecer. El futuro no puede ser, para estos profesionales del olvido, nada más que un alargamiento temporal del presente.”*¹⁵³

La historia tiene, para el zapatismo, sentido al no perderse, y alienta las luchas revolucionarias del presente. El pasado se reconecta con el tiempo actual por medio de ejercicios de la memoria. Esta es la principal arma del poder contra los pueblos que luchan: el olvido. Al intentar contra la memoria, al intentar borrar las huellas de la opresión e injusticias pasadas, se intenta desalentar a las generaciones presentes, quitándoles la justificación de luchar por el pasado, viendo al futuro.

La historia que escriben los zapatistas es la historia no dicha, no contada, la historia desconocida de los vencidos, quienes no tienen el poder de escribir su propio pasado. La narrativa del Poder escribe una parcela de la realidad, omitiendo en su relato toda visión que cuestione su *status* y legitimidad. Los zapatistas critican tal construcción del presente y ofrecen una nueva visión del pasado, en el que *la memoria* juega un papel fundamental. La memoria alimenta la concepción del presente y da sentido al futuro y a la lucha; así lo expresan los zapatistas: “(...) *la memoria es la única esperanza que nos queda para, con ella y por ella, abrir un mañana.*”¹⁵⁴ Una nueva narrativa de la memoria está aguardando su momento de escribirse, hablar a nuestro mundo para desfeticizar la utilización de la historia por el poder y alcanzar la liberación.

¹⁵³ Subcomandante Marcos: *La Mesa de San Andrés. Entre los Olvidos de Arriba y la Memoria de Abajo*, 27 de febrero de 1998, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

¹⁵⁴ EZLN (2000), p.149.

Como podemos apreciar, el inicio de la crítica a cierta noción de historia es la crítica a una noción del tiempo propia de occidente y de la Modernidad: la crítica histórica se convierte en crítica cultural; ésta es lanzada a una linealidad temporal que pretende homogeneizar el pasado, para así anular el sentido del futuro y neutralizar los anhelos de cambiar el porvenir y alcanzar la liberación; lo que F. Fukuyama nombró “el fin de la historia”; expresión del significado de la historia para el neoliberalismo y su proyecto: el mismo neoliberalismo como la finalidad histórica del rumbo de la humanidad, tautología de un sistema autorreferencial. La noción de la historia concebida por los zapatistas es opuesta a esta idea; siendo, de cierto modo, cercana a la filosofía de Walter Benjamin, la cual es también una dura crítica a la civilización occidental desde una visión histórica. La utopía de ambos, Benjamin y el zapatismo, está depositada en la idea de cambio revolucionario en el tiempo, tal como lo menciona Bolívar Echeverría en su introducción a las *Tesis*, ¿cómo es que Benjamin entendía la *revolución*?:

“El núcleo reflexivo o el punto teórico central en torno al que giran los muy variados temas que Benjamin aborda en sus Tesis, está dado por el intento de mostrar que una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad capitalista sólo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos.”¹⁵⁵

Al realizar este análisis de la historia en el zapatismo, retomo ideas de sus *Tesis sobre la historia*, ya que brindan conceptos para entender de modos nuevos el pasado y su relación con el presente, conceptos como: redención, “pasado oprimido”, progreso y barbarie, tiempo “mesiánico”, tiempo actual, etc; son fundamentales en el pensamiento de Benjamin y se relacionan con la propia idea de los zapatistas en varios puntos, sin implicar que sean iguales. La revolución es el móvil que los zapatistas ponen en la historia, como utopía; esta idea, proveniente del materialismo histórico, es atravesada por la concepción de *salvación* de los pueblos de Chiapas, alimentada por sus propios anhelos culturales e influidos por la Teología de la Liberación: de esta hibridación nace la propia idea de la historia del EZLN y su objetivo como movimiento.

En el primer capítulo, tras ubicar al zapatismo en su contexto histórico y presentar la historia de los pueblos indígenas a contraluz del desarrollo de la modernidad, encontramos el origen de nuestra

¹⁵⁵ Bolívar Echeverría, *Benjamin, la condición judía y la política*, versión electrónica:
<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf>

modernización como un acto de violencia civilizatoria y al zapatismo como una respuesta en contra de dicha violencia. Ahora quiero entender cómo las estrategias de resistencia mayas han concebido la ‘historicidad de las luchas’ de los pueblos y la supervivencia de los mismos, dando un sustento de identidad para la resistencia ante la anulación de sus culturas. Oponiéndose a la violencia de la modernidad, los zapatistas desarrollan prácticas culturales de supervivencia, por lo que su historia puede definirse como una lucha por la vida. Esta concepción conlleva a que la historia contenga un sentido redentor del pasado, una carga de liberación ante esta situación padecida por siglos; activando la memoria de la tradición de los oprimidos y así evitando el olvido de las víctimas del poder. Esta investigación sobre la historia busca dilucidar lo que León-Portilla llama la “visión de los vencidos” y que Manuel Reyes Mate, pensador judío-español, expresa del siguiente modo:

*“La memoria rescata finalmente la mirada de la víctima. La realidad tiene muchas perspectivas, pero la víctima tiene la suya propia, que no es la de la historia, ni la de la ciencia, ni la de la sociología. No es una perspectiva más, pues lo que ella ve es el lado oculto de la realidad. No habrá verdad ni conocimiento verdadero si no se tiene en cuenta esa parte de la realidad.”*¹⁵⁶

Precisamente esta es la concepción que subyace tanto en Benjamin como en el zapatismo: una definición del devenir histórico en correlación con el pasado de la víctima, con el pasado vivo de nuestro pueblo oprimido; oponiéndose de este modo a la idea de la linealidad del tiempo, propia del historicismo oficial y del poder, queriendo anular el cambio revolucionario o liberador al borrar la historia de los mayas y proponer el olvido. Para los zapatistas, la liberación de los pueblos significa enmendar el pasado y romper con el ciclo de la sumisión indígena a los fines de la modernidad. El ejercicio de la memoria es imprescindible para los pueblos en lucha por su liberación, ya que la realidad histórica solo puede completar su figura si toma en cuenta la lucha de los pueblos que les ha tocado vivir, es el otro lado del *logos* de la modernidad y la parte no dicha de la verdad.

La filosofía de Benjamin, cercana a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, sumergida en la tradición hebraica, formada en el pensamiento judío y heredera del marxismo; denota una concepción de la historia y el sentido de ésta animada por el deseo de redención definitiva de los oprimidos y por la esperanza del “Mesías”, como el advenimiento de *lo nuevo*: es lo que nombra como “tiempo Mesiánico”. ¿Qué significa la redención y la llegada del mesías para Benjamin?

¹⁵⁶Reyes Mate *Políticas de la memoria*, EL PAÍS - 13 de noviembre de 2002. Versión electrónica: http://www.foroporlamemoria.info/articulos/reysmate_politicas_de_la_memoria/

Algunas notas sueltas de sus famosas *Tesis*, nos expresan lo que pensaba Benjamin del Mesías:

*“Definición del presente como catástrofe; definición desde el tiempo mesiánico. El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no aparece al final de un desarrollo.”*¹⁵⁷

¿Qué es el tiempo mesiánico que define al presente como catástrofe? Estas ideas lo van llevando paulatinamente a pensar en el mesianismo como la ruptura de la linealidad del tiempo, como lo siempre nuevo que hace entrar lo Otro de la historia en acción, sin formar parte de un proceso lineal. La revolución no es entendida como un paso de un sistema de producción al otro (criticando la teoría del materialismo histórico) sino como un salto histórico, una superación dialéctica, tal como los zapatistas entienden la liberación. Menciona Benjamin este proceso de ruptura:

“(…) detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra forma, de una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La toma para hacer saltar una época determinada del curso de la historia (…)”.¹⁵⁸

La historia como linealidad se detiene en los momentos de ruptura, en la brusca interrupción del devenir temporal en el momento del cambio revolucionario. Hacer “saltar el tiempo” es cambiar el curso de la historia. La idea de Benjamin de la revolución va más allá de la idea marxista del paso al socialismo, como ideal de progreso de la historia. La revolución es este salto, esta nueva época que busca alterar el curso de la historia oprimida. No es el paso de un sistema a otro, es la completa transformación del pasado, es redención de las generaciones vencidas, es la apertura a lo nuevo en la historia, es la emergencia de una forma más alta de vida.

El factor utópico es lo que más claramente empata al zapatismo con el mesianismo de Benjamin, ya que ambas concepciones de la historia se nutren de una visión del devenir y la temporalidad distinta de la metafísica occidental, del racionalismo moderno y el pensamiento ilustrado: la tradición maya zapatista y la tradición hebraica de Benjamin. Esto no quiere decir que ambas concepciones del tiempo y la historia son análogas y susceptibles de comparación, solo se rescatan ejercicios de la memoria y dimensiones del tiempo que den las líneas para la escritura de una nueva historia. Las ideas desarrolladas por Benjamin pueden ser aplicadas a la especificidad del zapatismo, ya que ambas se nutren del ideal de revertir la historia y caminar otro rumbo: liberación le

¹⁵⁷ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia: apuntes, notas y variantes*, en: <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf>

¹⁵⁸ Benjamin, (2006), Tesis XVII, p.76.

llaman los zapatistas, redención le nombraba Benjamin; ambas hablan de la posibilidad del futuro de ser mejor, de redimir a los antepasados, de voltear la historia de opresión.

Solo desde una visión de la historia no lineal, la vigencia de la revolución se vislumbra como horizonte factible, ya que la historia comporta este carácter de cambio y de transición de una época a la otra. La peculiaridad de la revolución en Benjamin no es que sea producto de un curso progresivo de desarrollo, como en el materialismo histórico; la revolución se nutre del pasado y restaura un lugar para los oprimidos: puede suceder en el momento de apertura histórica o en un *impasse* revolucionario. La liberación no es consecuencia de un proceso de desarrollo de las fuerzas materiales, es la ruptura de la temporalidad lineal, “homogénea y vacía”, que tanto criticara Benjamin como propia de la concepción del historicismo moderno. La noción de la historia, para Benjamin, es la idea del despertar de la fuerza mesiánica del pasado en el presente, más allá de la condicionante del progreso indefinido que quiere dejar atrás el pasado.

La transmisión de la historia no es ajena a los intereses del poder: se juegan en su seno y en la disputa se logra una imagen de la realidad, de lo que fue y de lo que será. Los zapatistas hacen esto consciente y oponen a las leyes del mercado y a la temporalidad del poder, la memoria como resistencia. Así lo expresa el Subcomandante *Marcos*:

*“En un lado está el Mercado, la nueva bestia sagrada. El dinero y su concepción del tiempo que niega el ayer y el mañana. Del otro lado está la Historia (la siempre olvidada por el Poder). La Memoria y su empeñamiento en fundar y fundir la humanidad en pasado, presente y futuro.”*¹⁵⁹

La filosofía de la historia zapatista es una filosofía de la liberación, es un pensamiento crítico ante la historia oficial y plantea la transformación del *continuum* histórico, rescatando la dimensión de la temporalidad propia de la cosmovisión maya: una filosofía de la historia propia del EZLN como una filosofía indígena de liberación. El tratamiento de la historia que realiza Benjamin no es ajeno a la propia reflexión sobre “los calendarios” o las “Estelas”, que lleva a cabo el zapatismo por medio del Subcomandante *Marcos*, que utiliza estos dos símbolos (calendarios y estelas) para expresar una *nueva escritura de la historia*. Ambas provienen de una tradición cultural ajena a la occidental y tienen como punto de partida el pensamiento utópico y su crítica a la calendarización de la “política oficial”:

¹⁵⁹ Subcomandante Marcos: *La Mesa de San Andrés. Entre los Olvidos de Arriba y la Memoria de Abajo*, 27 de febrero de 1998, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

*“(…) cuánto debe costar a nuestro pensamiento habitual, una concepción de la historia que evite toda complicidad con aquella a la que los políticos continúan ateniéndose”.*¹⁶⁰

Los zapatistas realizan lo que menciona Benjamin como necesidad del historiador traspasado de la idea de redención, historiador que es el mismo actor de la historia y que debe de concebirla de otro modo: como actor de su transformación y agente del cambio. La historia cumple un papel fundamental en el proceso de lucha, ya que en la visión del devenir el poder político funda su propia legitimidad, la crítica a tal noción de historia es el principio de desfeticización de su orden.

El pasado, con la imagen de injusticia que nos proyecta, nos exige redimirlo en el presente, ya que como dice Benjamin, la imagen de los antepasados oprimidos alimenta la lucha más que la de los descendientes liberados, ahí está precisamente la fuerza del pasado que conlleva a la liberación:

*“We might conclude that there is a great political affinity between Benjamin and the EZLN, and this lies in the awareness that liberation is a question of historical praxis or, to put it Benjamin’s terms, the key of this affinity lies in the meaning of the notion of remembrance, and its correlative notion of awakening, in relationship to past and present historical suffering and injustice, and how this linkage reflects upon the consciousness and action of man.”*¹⁶¹

Podemos pensar que la coincidencia más fuerte entre ambos, Benjamin y el zapatismo, es de carácter ético-político, más que intelectual, ya que la visión de la historia y su sentido están al servicio de la humanidad en camino a su redención, ese es el criterio de verdad. La idea de historia se corresponde con las aspiraciones de los oprimidos.

Tales conceptos del tiempo y el sentido de la historia alteran y cuestionan al poder, son dispositivos de la memoria que rescatan tradiciones silenciadas y abren a un nuevo porvenir para los vencidos de ayer, ante una Modernidad que les ha querido aniquilar. La modernidad se constituyó como un relato unitario, con un *logos* totalizador, el cual habla siempre de un devenir como proyección del presente, sin referencia al pasado. Los zapatistas critican esta concepción lineal del tiempo y

¹⁶⁰ Benjamin, (2006), Tesis XI, p.70.

¹⁶¹ “Podemos concluir que hay una gran afinidad política entre Benjamin y el EZLN y que ésta reside en la conciencia de que la liberación es cuestión de una *praxis* histórica o, puesto en términos de Benjamin, la clave de esta afinidad recae en el significado de la noción de remembranza y su noción correlativa de despertar, en relación a los sufrimientos e injusticias del pasado y el presente, y como éste vínculo se refleja sobre la conciencia y acción del ser humano”.

Lucero Montaña, Alfredo, *Walter Benjamin’s political philosophy of history*.

Versión electrónica: <http://aluceromontano.tripod.com/id40.html>

rescatan otra visión de la historia, alimentada del recuerdo de las generaciones pasadas como generaciones dominadas: es **la historia del Otro**. Tal acción de la memoria es propia de la cosmovisión indígena y su legado maya, realizando desde su horizonte cultural una crítica a la Modernidad.

“(...) los símbolos nos recuerdan que México se funda sobre un islote. Y, sobre un islote, como ha sido a lo largo de toda su historia como Nación, la mexicana enfrenta ahora un nuevo intento de destrucción, ahora con la coartada de la "modernidad". Y, como en toda guerra, el poderoso ataca primero los dos objetivos principales: la verdad... y el calendario.”¹⁶²

En esto, el zapatismo tiene una concepción en la cual la vivencia de su temporalidad no se ajusta a los calendarios del poder, sino a otros tiempos, que quieren escribir otra historia: sitio de la *memoria*. La idea de historia conserva la remembranza de las generaciones pasadas, las vencidas, las de *abajo*, que habitan el recuerdo y están en la esperanza de un nuevo amanecer: el “sol de la historia”. Así lo expresan los zapatistas, del mismo modo en que lo hiciera W. Benjamin al anunciar el advenimiento del Mesías como ruptura del tiempo lineal y la llegada de la nueva historia. La activación de la memoria de los oprimidos, con vistas a su liberación, es el punto nodal donde se tocan la visión benjaminiana y la zapatista.

Para el pensamiento judío, la memoria es el lugar de encuentro con la propia identidad, ya que en el pasado el judío rememora el lugar originario de su pueblo, tras la diáspora que les ha hecho vagar por el mundo, la memoria es la patria del judío en perpetuo exilio; de ahí la importancia que comporta el pasado para Benjamin, como lo que redime las generaciones pasadas:

“La historia aparecía, en Benjamin, como el gran escenario del mal, como el terrible sitio donde se consumaba la opresión; pero también era el único lugar en el que podía combatirse en nombre de los vencidos de ayer.”¹⁶³

La historia en la concepción benjaminiana, se alimenta de la tradición judaica, la cual es una tradición de oprimidos, de eternos migrantes del mundo, pueblo cuya patria se encuentra en la memoria y su esperanza cifrada en la salvación. La tradición de la rememoración propia de la tradición hebraica se encuentra en la base del pensamiento del Benjamin, por lo que es una concepción

¹⁶² Subcomandante Marcos, *Leer un video (parte 1)*, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

¹⁶³ Forster, (1999) p.99.

del tiempo distinta, que habita en el pasado, que lo reactualiza y le da una fuerza de salvación. La concepción de la historia zapatista también se nutre de una forma distinta de relación con la temporalidad histórica.

La concepción de la historia del zapatismo, puede ser vista como una mezcla de dos paradigmas: una, de la cultura indígena, en conjunción con otra, surgida del mismo espíritu emancipador ilustrado de occidente. En primer término subyace la concepción del tiempo propia de los mayas, por lo que dicho entendimiento del transcurso histórico remite a las distintas dimensiones de la temporalidad en esta cultura; por otra parte, persiste aún la idea materialista del progreso de la historia y la revolución como impulsora de ese cambio. Para los zapatistas, el mal gobierno pretende detener la historia al obstaculizar las demandas de los pueblos indígenas, las cuales reivindican el pasado como fuente de lucha, detener el proceso de liberación es ir contra la historia.

Cabe aclarar que la concepción de la historia ha sido escrita principalmente por *Marcos*, y así es complicado encontrar la propia voz de los pueblos en los escritos de éste. Pero lo que es posible resaltar es que *Marcos*, al hablar de la historia, recurre frecuentemente a los símbolos de la mitología y cosmología mayas; por lo que podemos leer estas interpretaciones del *Sub* realizando una exégesis de dichos símbolos. El conocimiento de lo que el tiempo significó en la cosmología y astronomía maya, como menciona León-Portilla, manifiesta otra significación y por ello se debe de entender de otra forma:

*“Para ellos el tiempo mismo fue la realidad primordial y sin límites, la deidad de los múltiples rostros, periodos o ciclos, que en jornadas alternantes y con la posibilidad de retornos en un ámbito que no alcanza término, comunican su carga a todos los planos y a todos los rumbos del universo.”*¹⁶⁴

Lo que subyace a la concepción de la historia del zapatismo es la idea de liberación o revolución. En lo que Walter Benjamin denomina la *salvación* o la llegada del “Mesías”, el zapatismo contiene una voluntad de liberación de los pueblos indígenas, como representantes del “pasado oprimido”, como portadores de una tradición plena de sentido, que busca cambiar el rumbo de la historia y romper con la condena de los pueblos. Es la idea latente de la trascendencia de la vida actual, es la aspiración utópica hacia algo mejor, lo que los zapatistas cargan de significado con su constante referencia a *la esperanza*. Tal esperanza se alimenta del pasado y es transportada a la actualidad como

¹⁶⁴ León-Portilla, (2003), p.100.

redención, en la cual el pasado actúa, no como muerto y vacío de significado, sino como fuerza del presente y guía al futuro. Dice Benjamin al respecto:

*“El pasado contiene un índice temporal que lo remite a la salvación; hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra; a nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho”*¹⁶⁵

El “acuerdo” del que habla Benjamin, es propio de las clases que se identifican con su pasado; sólo quien sabe mirar la memoria no repite los errores del pasado y busca nuevos caminos. La relación del presente con el pasado es vital en este movimiento, ya que la “fuerza mesiánica” espera su llegada, actúa en la historia, *rompe el tiempo*, hace saltar el *continuum* de la historia por medio de esa “fuerza mesiánica” que nutre la esperanza de los pueblos.

El pensamiento utópico zapatista concibe la historicidad desde la idea del tiempo cíclico de la cultura maya. La idea que se forman de la historia resulta consecuente con tal concepción del transcurso temporal, dándole un sentido desde la propia identidad de los pueblos: para los mayas conocer el tiempo es esencial en su cultura, el pasado está vivo y tiene relación con el presente, ya que la vida misma es este movimiento sin fin, en la cual el ser humano participa:

*“(…) el acontecer humano, se concibe como una trayectoria cíclica en la que el pasado retorna de acuerdo con el orden del tiempo, porque el hombre no es una realidad aislada de las otras realidades dinámicas que constituyen el universo.”*¹⁶⁶

Para los pueblos mayas, el tiempo no transcurre como un ciclo lineal y vacío, en un indefinido progreso que lleva en ascenso a la humanidad, la memoria no se activa como recreación de un pasado que se ha perdido para siempre. El tiempo que se transita es como la vida, una sucesión de ciclos, de ‘eternos retornos’ y posibles advenimientos de lo nuevo.

Cada ciclo temporal, en la cosmogonía maya, tenía un nombre, un símbolo y características especiales, que otorgaba razón a lo que había acontecido. En la sucesión de los soles, de las eras, cada momento tenía un profundo sentido y formaba parte de un proceso aún mayor. Cada era, representaba una etapa del ciclo universal, la cual se recreaba de manera espiritual en los rituales con los cuales

¹⁶⁵ Benjamin Tesis II (2006), p.64.

¹⁶⁶ De la Garza, (1975), p.103.

recibían cada nuevo ciclo, cada nuevo comienzo. El tiempo no corre con indiferencia hacia un horizonte inalcanzable; cumple procesos, los cuales pueden ser descifrados. Con la precisión científica de las matemáticas, los mayas tuvieron la capacidad para crear calendarios tan exactos, en los cuales plasmaron el transcurrir de los astros y predecían racionalmente el curso de los acontecimientos cósmicos, los cuales se relacionaban con los sucesos humanos. Dado el conocimiento que tenían de la naturaleza, se percataron de que todo en el mundo cumple con ciclos. También pensaron que el movimiento de la historia lleva de un ciclo a otro, que puede compararse con el curso del día y la noche por la tierra. Del amanecer de una era, se llega a la noche de los tiempos. Cuando se cumple un período, comienza otro. Tal sucesión de las eras correspondía con los diferentes momentos de su calendario, los cuales se eslabonaban gradualmente, hasta complementar la conclusión de tales ciclos. Para los mayas hay un sentido claro del transcurrir temporal:

*“(...) la historia para el maya no es algo aparte de la armonía astral, sino que forma parte de ella, lo cual explicaría la connotación astronómica de los textos sobre el pasado y la señalada función práctica de la astronomía”.*¹⁶⁷

Los cálculos matemáticos hicieron que los mayas racionalizaran el ciclo temporal, otorgando sentido a su propia existencia. Su concepción del tiempo es cercana al mismo orden de la naturaleza, y en los ciclos del universo confiaban su propia vida. Los astros, los dioses y los seres humanos, formaban una unidad, regida por los mismos procesos y cambios. La posibilidad de contabilizar y estructurar el tiempo, en calendarios definidos, les dio la sensación de poder conocer no solo el pasado, sino también prever el futuro; ya que los ciclos se repetían en el universo innumerables veces. La utilización ritual del calendario tenía una función profética, la cual les aseguraba la sobrevivencia. En las ‘estelas’,¹⁶⁸ dejaban constancia del curso de los acontecimientos con símbolos que expresaban la relación de los hechos pasados y anuncio de los venideros. El zapatismo ha hecho uso de este símbolo de la historicidad maya, escribiendo en forma de “estelas”, comunicados a la sociedad civil.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Ibid, p. 97.

¹⁶⁸ Inscripciones y “documentos” de los mayas, donde plasmaron en piedras hechos históricos y anunciaban sucesos futuros, los cuales se han considerado como profecías. Las estelas son los testimonios que los mayas dejaron de su visión de la historia, así como los calendarios expresan su concepción del tiempo.

¹⁶⁹ “Estelas: piedras grabadas, trabajadas con la técnica de bajorrelieve, que contienen representaciones de personajes, fechas, nombres, hechos... y PROFECIAS.”

Sub Marcos: *México, Otro calendario, el de la resistencia*”, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

La concepción cíclica del tiempo, propia de los mayas, les hace concebir la historia como el curso de procesos históricos bien definidos, que actúan como recreaciones de los ciclos del pasado.¹⁷⁰ El tiempo, para los mayas antiguos, no es algo misterioso y entregado al azar, en el cual se precipitan los acontecimientos; el tiempo es descifrable y el pasado nos da la clave de su comprensión: el tiempo está ‘lleno’, en palabras de Benjamin. El futuro no está determinado y condenado a la eterna repetición del pasado, es vivo y obedece a un orden en el ciclo de los acontecimientos. La realidad está conectada de este modo con el transcurso temporal. El pasado tiene claves o mensajes para el futuro, los ancestros hablan al presente, aconsejan y dan sentido a los actos de los vivos. La historia, para los indígenas zapatistas, se desarrolla y tiene sentido como un impulso hacia la liberación de los oprimidos, ya que tal opresión es la experiencia histórica de los pueblos indígenas, es la vivencia del pasado que buscan cambiar. El conocimiento de la historia debe de resultar consecuente con tal objetivo y con los anhelos latentes de los pueblos. Mantener vivo el pasado mediante la transmisión de la tradición oral, ha sido también una fuente de resistencia de los indígenas mayas; del mismo modo, el recurso a la memoria es parte de las estrategias de lucha de los zapatistas, ya que de ella se alimenta la esperanza:

“Cuando decimos que estamos exigiendo el reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas, estamos diciendo, entre otras cosas, que exigimos el reconocimiento de nuestra lengua. En ella hay palabras que hablan de la historia que somos, sí, pero también hablan del mañana. Y hay que saber escuchar estas palabras, hay que saber empuñar esas palabras para que nazcan otras que hablan de un tiempo que viene todavía.”¹⁷¹

En la palabra, los mayas encuentran esta conexión con su pasado, **la lengua maya conserva la memoria**. Tal concepción se halla presente en el zapatismo, como una idea que alimenta y da vida a la misma lucha de los pueblos, con su propio calendario. Para el zapatismo, la principal fuente de su lucha y movimiento está dada en la fuerza que viene desde el pasado, el “pasado oprimido” de los pueblos indígenas. La frase más significativa al respecto es con la que comienzan la *Primer Declaración de la Selva Lacandona*, con la que se presentan ante el mundo y ante la historia:

“Somos producto de 500 años de luchas.”

¹⁷⁰ En esta concepción del tiempo los mayas encontraron el inicio de la creación y las subsecuentes eras de la humanidad. Toda el revuelo que en la actualidad han ocasionado las mal llamadas “profecías mayas del fin del mundo”, no son sino consecuencias de esta misma concepción del tiempo, según la cual el universo cumple con dichos ciclos.

¹⁷¹ *Palabras del EZLN el 25 de febrero del 2001 en Juchitán, Oaxaca*, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

Esta declaración condensa el sentido de la revolución zapatista, como resultado de una larga tradición histórica de los oprimidos, alimentada de dicho pasado. En este sentido, la lucha zapatista contiene en sí misma la historia de la resistencia indígena, de la cual se consideran herederos. Pero no solo de la lucha de los pueblos mayas, sino como portadores de la identidad más auténticamente revolucionaria de la historia de México. En los escritos del EZLN, se manifiesta dicha hibridación histórica, comenzando con la declaración de los 500 años de resistencia (como un fuerte catalizador del movimiento indígena a finales del siglo XX) y la historia de los héroes nacionales. Aunque difusa, la mención de la resistencia de 500 años les da una fuerza mayor pues les une, remitiéndose al propio pasado de las culturas indígenas. Así lo hacen consciente los mismos comandantes indígenas en uno de los discursos pronunciados por el EZLN durante la “Marcha del color de la Tierra”:

*“Nosotros los zapatistas sabemos el papel heroico que los indígenas de estas tierras han tenido en toda la historia de México, y por eso es que ahora tratamos todos de entender nuestra historia como indígenas. y para eso tenemos que buscar en nuestra memoria. Somos indígenas, y muchos preguntan quiénes son los indígenas. **Los indígenas somos los guardianes de la historia.**”¹⁷²*

Tal ejercicio de la memoria de la lucha indígena, les hace portadores de la historia, guardianes de sus secretos; son políticas de la memoria que, al activarse, portan consigo una carga crítica y transformadora mayor. Para Benjamin, la historia de lucha de los antepasados nutre a las revoluciones presentes, ya que la gran revolución se alimenta de la imagen del “pasado oprimido”, el cual remite a la salvación; por ello es que los pueblos indígenas resguardan la historia, para no dejarla perderse en el olvido. No es en la representación de un futuro dichoso, dice Benjamin, donde se cifra la esperanza de la salvación, sino en la imagen de la reivindicación de una memoria oprimida: ¿cómo permanecer impasibles ante la inminencia de la barbarie y su consumación?

“Memoria moral es sinónimo de justicia, y el antónimo de olvido es injusticia. La memoria moral no es recordar el pasado, sino reivindicar el sufrimiento oculto como parte de la realidad o, lo que es lo mismo, denunciar toda construcción de presente que ignora la vigencia de una injusticia pasada.”¹⁷³

¹⁷² CCRI-CG, EZLN, Desde Tehuacán, Puebla., Febrero del 2001,.Versión electrónica: <http://palabra.ezln.org.mx/>

¹⁷³ Reyes Mate, *Políticas de la memoria*, Diario *El País* - 13 de noviembre de 2002, versión electrónica: http://www.foroporlamemoria.info/articulos/reyesmate_politicas_de_la_memoria/

Entonces, para los zapatistas, hablar de la reivindicación del pasado, significa llevar a un nuevo momento la acción de liberación emprendida por todas las generaciones anteriores. La vida de los pueblos mayas actuales, es también el acto de renovación de su propia cultura de la resistencia. Como dice Benjamin, la posibilidad de redimir a los pueblos oprimidos del pasado instaura *nuevos calendarios*; crea un “calendario de la resistencia”, un nuevo tiempo, un nuevo sol. El amanecer es, para los pueblos mayas de hoy, la entrada en una nueva era.

*“La conciencia de hacer saltar el continuum de la historia, es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción. La gran revolución ha introducido un **nuevo calendario**.”*¹⁷⁴

De este modo, el zapatismo se nutre primariamente de la lucha de los pueblos oprimidos, de la cual se conciben como prolongación en el tiempo y como un nuevo comienzo.¹⁷⁵ Ahí se expresa la alteridad como una nueva historicidad, en la posibilidad que tienen los oprimidos de revertir el curso de la historia lineal. La clase oprimida tiene la tarea de romper con el curso homogéneo de la historia rescatando el pasado. La esperanza se alimenta de éste pasado como un árbol de sus raíces, la redención es la ruptura del transcurso temporal y el reencuentro con el origen. Precisamente en este movimiento de las clases oprimidas Benjamin concebía la revolución, dicen los zapatistas a sus hermanos indígenas de Guerrero:

*“Que la voz de la sangre que nos unió cuando la tierra y los cielos no eran propiedad de grandes señores nos llame otra vez, que nuestros corazones junten sus pasos, que los poderosos tiemblen, que se alegre su corazón del pequeño y miserable, que tengan vida los muertos de siempre.”*¹⁷⁶

La invocación del pasado es otro recurso frecuente de los zapatistas, ya que en los ancestros encuentran ellos una guía en la lucha del presente, “la voz de la sangre”, los muertos viven: recreación simbólica del ritual que evocaba a los antepasados en los antiguos mayas. Como se aprecia en un texto poético de la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, a propósito de la mención del pasado, la renovación de los símbolos sagrados de los mayas y cómo alimentan ellos el presente y su lucha:

¹⁷⁴ Benjamin (2006), Tesis XV p.74

¹⁷⁵ A este respecto, es interesante notar que la distancia que separa el Congreso Indígena de Chiapas de 1974 al levantamiento zapatista de 1994, es precisamente un *katún*. Puede ser una coincidencia, o uno más de los símbolos que los zapatistas frecuentemente utilizan para conectar su movimiento con una tradición de lucha más amplia que tiene como fondo la historia de los pueblos indígenas.

¹⁷⁶ CCRI-CG, EZLN, *Carta al Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena*, A.C., en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

“De cara a la montaña hablamos con nuestros muertos para que en su palabra viniera el buen camino por el que debe andar nuestro rostro amordazado. Sonaron los tambores y en la voz de la tierra habló nuestro dolor y nuestra historia habló nuestro dolor y nuestra historia habló.”¹⁷⁷

La montaña, como depositaria de la memoria, y los muertos, guardianes de la sabiduría que brindan su palabra, forman parte de un modo de pensar y de relación con la historia interconectada y en relación constante con el pasado, de forma viva. Ellos manifiestan una visión que remite principalmente a la liberación o “redención” de dicho pasado. Los antepasados son el referente básico en los pueblos, ya que en ellos se da la permanencia de la identidad comunitaria.

“(…) el hecho de recordar en todos los aspectos importantes de la vida a los antepasados, significa también el intento de afirmar la identidad comunitaria.”¹⁷⁸

Para Benjamin, en el pasado se guarda la posibilidad de la salvación. Dicha reserva que la memoria puede retomar en el proceso de liberación, está presente en cada lucha, en cada acto del camino que lleva a la redención y se hace presente a cada nuevo intento de los oprimidos por revertir el curso de los acontecimientos y entrar en un nuevo ciclo, el cual no es solo necesario, sino que es parte del movimiento mismo de la historia. Impedir este proceso es pretender detener la historia, tal como hacen los aparatos de poder y la represión a procesos de cambio, como los que han padecido los zapatistas o que orillaron a Benjamin al suicidio.

Marcos hace una referencia constante a la historia como testigo de lo que sucede y juez de lo que vendrá; en el “Sub” hay siempre una mención a la historia como sustento del presente y arma del futuro. El “mal gobierno”, imbuido en la lógica del progreso (carrera indefinida hacia el futuro) pretende destruir la resistencia indígena (portadora y sustento de la historia) por medio del *olvido*, pero el Poder no se percata de que sin raíces nada vivo puede crecer; por eso su política es la de la muerte, es una ética sin raíces; así lo expresa Marcos tras la decepción por el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés:

“El Mercado se siente poderoso y omnipotente, pretende dominar la historia y reescribirla. El resultado de este despropósito es evidente; la crisis terminal del todo social. Sin fundamento (puesto que la historia ha sido borrada), la estructura social y su cúspide, el Estado, se desmoronan.”¹⁷⁹

¹⁷⁷ CCRI-CG, EZLN, *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

¹⁷⁸ De la Garza, (1975), p.79.

Se trata de re-conducir la reflexión filosófica al ámbito de las víctimas, reconsiderar esta situación concreta que vive la humanidad y tratar de entenderla en estos términos: la historia ha sido la de los vencedores, los que actúan desde el poder. Todo el horizonte exterior a éste ha quedado afuera, tanto que ha sido imposible verlo.

La vuelta del pensamiento, a *contrapelo de la historia*, examinando este interminable recuento de víctimas, hace necesaria una reconducción del pensar y del quehacer intelectual en este sentido: la escritura de una nueva historia. La idea de historia lineal, homogénea, carece ya de vigencia y no funciona para el historiador que se hace presente en la lucha de clases, una nueva forma de la historia emerge cuando los oprimidos recurren a ella para denunciar el presente, hecho de olvidos. Hay una clase vencedora, pero sus victorias son cuestionadas por los dominados, con la luz de la liberación: la historia recorre nuevos rumbos, se re-hace, se re-activa, se narra de otra forma, desde los pueblos ‘de abajo’:

*“La reescritura de la historia consiste, desde esta perspectiva, en la recuperación del pasado no-oficial que se ha intentado borrar de los textos aunque no totalmente de la memoria colectiva, en una redignificación de los rebeldes derrotados, pero sobre todo en evidenciar que después de quinientos años, “cuando comenzó nuestra lucha contra la esclavitud”, la historia puede invertirse: el “viento de abajo” ya no responde al soplo del “viento de arriba” que durante quinientos años puso y quitó las nubes en un cielo que él dominaba, sino que es iniciativa cuyo significado es la esperanza”.*¹⁸⁰

Los vencidos hablan de otra historia, que no es atendida por no ser cómplice de las injusticias con que se construyen nuestros logros civilizatorios. La otra historia es lamento e iluminación: por una parte denuncia el dolor del pasado, a su vez que arroja luz sobre el rostro oculto de la realidad que no es percibida por los brillos del presente. Las injusticias del pasado son soslayadas en el discurso de la modernidad: el mañana del progreso olvida, la conciencia histórica voltea atrás para saber qué será el mañana. La nueva historia requiere nuevos narradores y nuevos lenguajes, que se harán oír desde las voces soterradas de la humanidad por las formas diversas de la colonización. El nuevo historiador debe de rehacer la narrativa del poder, estando penetrado de un índice salvífico, que le hace entender el

¹⁷⁹ Subcomandante Marcos: *La Mesa de San Andrés. Entre los Olvidos de Arriba y la Memoria de Abajo*, 27 de febrero de 1998, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

¹⁸⁰ Enrique Rajchenberg S. y Catherine Héau-Lambert, *Historia y simbolismo en el movimiento zapatista*, Revista *Chiapas* #2, México, 1994.

pasado y el proceso de construcción de la escritura histórica con mirada crítica: de este modo nace una nueva idea de historia. Una visión de perspectiva de “larga duración” y desde la mirada de las ‘víctimas’, descubre el fondo oculto del presente y de la tradición de los vencedores y evita complicidad con la interpretación del pasado desde esta perspectiva.

Para Benjamin es el historiador materialista o “mesiánico”, el que puede entender que el patrimonio cultural que heredamos y su tradición tienen también un sustento en la violencia destructiva del poder; en el caso de México en la violencia de la conquista. Penetrado del dolor de los antepasados, el historiador mesiánico, dice Benjamin, se aleja del discurso del poder:

*“Porque todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie.”*¹⁸¹

El progreso moderno, duramente criticado por Benjamin es también el motivo principal de lucha de la rebelión zapatista, ya que los pueblos originarios representan el ‘otro lado’ de la modernidad. Los zapatistas se han levantado contra el neoliberalismo, la última expresión de la modernidad, ya que saben lo que ha significado para los pueblos dicho progreso: “ruina sobre ruina”, tal como lo contempla el horrorizado *Ángel de la historia*.¹⁸²

¿Son los pueblos indígenas, con toda su cultura y cosmovisión, opuestos a la lógica de la modernidad y el ritmo destructor del progreso?, ¿acaso no han experimentado la violencia física, material y simbólica contra sus culturas a lo largo de cinco siglos?, ¿cómo puede considerarse la existencia de los pueblos de Chiapas sin referencia a la larga historia de resistencia y de lucha por sobrevivir? Por ello es precisa una visión histórica de larga duración y desde la mirada de las víctimas, para situar al zapatismo respecto a la historia y así entender su propia visión de ésta.

Cuando los pueblos vencidos, rompen con la dominación, a su vez rompen con el *continuum* de la historicidad que enarbola el progreso, abriendo la puerta a la liberación. En el pensamiento zapatista, la revolución no entra en el curso del progreso como salto al futuro, como lo fuera en el marxismo, la revolución de la que hablan los zapatistas consiste en el cambio de rumbo del progreso moderno,

¹⁸¹ Benjamin, (2006) Tesis VII, p.68.

¹⁸² Véase Tesis IX, *ibid*, p. 69.

entrar en el tiempo de otra forma y construir alternativas al capitalismo y la temporalidad que éste impone. Es el tiempo de los oprimidos:

“La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la concepción del proceso de la historia misma como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de la idea de este proceso debe constituir la base de la crítica de la idea del progreso como tal.”¹⁸³

Cerramos estas reflexiones afirmando que el zapatismo mantiene una posición crítica frente a la historia, en la cual ésta cobra una nueva dimensión. El presente, para los zapatistas no es sino la antesala de la redención de los antepasados; un presente “cargado de tensiones”, éste presente puede concebirse como anuncio: puente colgado al futuro; y como denuncia: “saldo de cuentas” con el pasado. Para los zapatistas la historia conserva esta carga, la memoria es activación de la resistencia inmemorial indígena, devolviendo al pasado su puesto en la lucha presente. El “tiempo-actual” no sigue el curso de un tiempo vacío, está lleno, cargado de una fuerza que alienta a las generaciones de vencidos a variar el rumbo de la historia. Entonces, los zapatistas parten de su concepción de la historia para realizar una crítica a la civilización moderna y a la lógica de su sistema; esto lo realizan poniendo en práctica sus estrategias de la memoria y el pacto con el pasado. Es aquí donde encontramos otro concepto muy importante para el zapatismo: **la esperanza**. El pasado vive, su latido alienta a las generaciones actuales y les da fuerzas. La esperanza es así: *la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías.*¹⁸⁴

La concepción de la historia zapatista, más que una noción teórica, es herramienta fundamental en el proceso de liberación. La idea de cambiar el rumbo de sus destinos y de concebirse a sí mismos como agentes de este cambio, es resultado de una reflexión propia sobre la historia, el sentido que guarda para los pueblos indígenas y el papel activo que ellos pueden desempeñar en el cambio de rumbo. Un tiempo mejor aguarda a los pueblos, siempre que estén despiertos y guarden la *esperanza* en sus corazones. La noche cede paso al día y la historia de los pueblos indígenas empieza a llenarse de esta luz, que es la luz de un nuevo sol, de un tiempo nuevo.

¹⁸³ Benjamin, (2006), Tesis XII, p.73.

¹⁸⁴ Ibid, Tesis B, p.78.

CAPITULO 3.2) Filosofía política zapatista.

El capítulo anterior estudió la Filosofía de la historia zapatista, ahora se analizará la concepción de la política y de lo político en el pensamiento zapatista. Tal como quedó dicho, la historia para los zapatistas guarda una fuerza de liberación, ahora el objetivo es encontrar una filosofía política concordante con esta concepción de la historia y de la acción creativa de los insurgentes en el proceso de transformación social, coadyuvando en este proceso.

El EZLN, al ser un movimiento fundamentalmente político, ha elaborado una noción propia de lo que entienden por política, la cual es el principio fundamental de sus formas de lucha. En este capítulo las nociones de *la* política (propio de una estructura establecida del poder delegado) y *lo* político (como ejercicio del poder popular legítimo) serán sometidas a crítica y se establecerán sus diferencias. Ambas nociones serán comprendidas en su complejidad analítica, pues la política y lo político son nociones distintas y en la dilucidación de su diferencia se clarificará mejor qué es lo que los pueblos entienden por *liberación*. Analizaremos, dentro del discurso y acción del EZLN, la noción de su quehacer, sus actores y su sentido, dentro de una concepción redefinida de la política. La propuesta que emerge en el seno del movimiento zapatista, es producto de su experiencia de lucha, de la reflexión crítica sobre la “política oficial” o *Realpolitik* y nace también de las formas de gobierno de los pueblos indígenas de Chiapas y su cosmovisión (mencionadas en el capítulo II: la comunidad y la Madre Tierra). La filosofía política zapatista es crítica, compleja y está elaborada en una forma poco convencional, ya que es una filosofía colectiva y práctica. Se basa en la exigencia política del reconocimiento de los pueblos indígenas, de sus formas de gobierno y organización propias. Las preocupaciones teóricas de los zapatistas nacen de la realidad y se enfocan en solucionar sus problemas culturales, económicos y sociales; mediante la acción, los zapatistas ponen en práctica sus ideas y mediante la reflexión filosófica dotan de un sentido ético a su lucha, teniendo como ejes de su pensamiento y acción la libertad y la democracia, como lo mencionan repetidamente en las Declaraciones de la Selva Lacandona, por ejemplo:

“Nuestro camino de fuego se abrió ante la imposibilidad de luchar pacíficamente por derechos elementales del ser humano. El más valioso de ellos es el derecho a decidir, con libertad y democracia, la forma de gobierno.”¹⁸⁵

La manifestación del planteamiento zapatista se menciona en la muy conocida fórmula: *mandar obedeciendo*, que expresa la concepción del poder y su definición de lo político en los pueblos de Chiapas. En esta fórmula, aparentemente contradictoria, se condensa la concepción política de los pueblos de Chiapas, de manera excepcional. ¿Qué significado tiene el principio político *mandar obedeciendo*?, analizarlo es importante, ya que para los zapatistas es una reformulación radical del poder, ¿qué importancia tiene en nuestro mundo actual?, ¿se pueden redefinir la política oficial, las instituciones y las formas de gobierno, desde las concepciones de los pueblos indígenas? El Subcomandante *Marcos* lo explica de este modo:

“Esta nueva relación con el poder nosotros lo sintetizamos en la frase “Mandar obedeciendo”, es decir, el poder debe cambiar su relación de sujetador, o sea del que manda al ser el que obedece y que se tienen que crear los mecanismos para que esto pueda producirse.”¹⁸⁶

Así como existen dispositivos de poder, que funcionan para mantener un orden establecido, *Marcos* habla aquí de los *mecanismos de contrapoder*, que son los que hacen funcionar una estructura política alterna que dinamiza cambios en la establecida. Las sociedades indígenas de Chiapas tienen formas de organización política que han resistido a los moldes occidentales y a la constitución de los estados nacionales modernos. La comunidad indígena, dentro de sus formas de organización, manifiesta un modo de hacer y entender la política muy distinta de como lo concibe la cosmovisión dominante. Expliquemos esto. Mientras que en la forma de gobierno indígena la participación activa del todo comunitario se expresa en acuerdos colectivos, tomados en una asamblea en la que sus participantes se encuentran de forma horizontal; la forma ilustrada-occidental del Estado, delega el poder de los miembros de la comunidad, mediante un pacto, en una estructura ajena a éste cuerpo comunitario, al cual le cede su propio poder en una situación asimétrica. El ciudadano de la modernidad, enajenado su poder en el Estado, se halla desvinculado del gobierno de sus propios destinos y no tiene poder como individuo. Esto ha llevado a la gran división entre gobernantes y gobernados y la nula democracia de los estados contemporáneos.

¹⁸⁵ 2DSL, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

¹⁸⁶ Martha Durán, (2001), p.49.

Ahora analizaremos la propuesta zapatista ante este panorama, sintetizada en la frase: *mandar-obedeciendo*. En el pensamiento occidental, la verdad debe de fundamentarse en principios lógicos fundamentales, unos de los cuales es el principio de no-contradicción. Siguiendo esta lógica en el análisis del poder, el que manda no puede obedecer, es una contradicción y tal proposición no es verdadera. Pero a la luz de otra razón (la del corazón dicen los zapatistas) tal proposición es más que verdadera, es necesaria y es central en relaciones sociales legítimas. Aunque encierre una contradicción en los términos, en la realidad es necesaria la relación entre ambos, de manera interdependiente y dialéctica. Este es uno de tantos aspectos que, indagando en el pensamiento de los pueblos, abre nuevos caminos para pensar lo político y la sociedad.

Mientras en el mundo moderno, desde Hobbes, el gobierno se ejerce soberanamente por el representante elegido, el cual tiene la legitimidad del control y en cuya figura se deposita el poder de cada individuo; la política de los pueblos de Chiapas y de los zapatistas, pone el énfasis en la relación entre gobernantes y gobernados en términos de equidad y correspondencia, ya que los gobernantes tienen poder por la comunidad, a la vez que los representantes de dicha voluntad popular trabajan por el bienestar común. Tanto los gobernados se atienen al mandato del gobernante, como los gobernantes se adhieren a la voluntad del pueblo, correspondiendo su actuar a los intereses de la comunidad. Esta actitud proviene de una tradición muy antigua en los pueblos de Chiapas:

“(...) la propuesta democrática nace de los mismos pueblos indígenas que desde su realidad reformulan la utopía viable de una Nueva América.”¹⁸⁷.

En tojolabal la frase que refiere a esto es: *ja ma ´ay ya´tel kujtiki, mandar ´ay kujtiki* (“las autoridades elegidas por nosotros, son mandadas por nosotros”).¹⁸⁸ En esta frase resaltan dos aspectos: el término *ja ma ´ay ya´tel*, se traduce literalmente por “el que tiene su trabajo”, en oposición a ‘gobernante’. El que tiene un trabajo en la comunidad es el que gobierna, pero su mandato está delineado por los intereses de la comunidad, del todo nosótrico del cual nunca olvidan su pertenencia.

Como se mencionó en el capítulo anterior, respecto a la significación de la Madre Tierra, el trabajo político en las asambleas también es comparado al trabajo de cosechar la tierra: el *lajan lajan*, como nivelador de los participantes en el acuerdo, deriva del verbo *laj-* ‘emparejar’ (preparar la tierra

¹⁸⁷ Roitman, (2006), p. 256.

¹⁸⁸ Lenkersdorf, (2004), p. 24.

para la cosecha).¹⁸⁹ El término en las lenguas tzeltal, tzotzil y tojolabal para designar “el pueblo” es el mismo que “tierra”: *lum*; la misma palabra designa el territorio y la gente que en él vive como ‘pueblo’. Estos términos, vistos a detalle, permiten comprender la importancia del desarrollo y bienestar de la comunidad como fundamento del trabajo político en las comunidades indígenas y viceversa: el quehacer político es fundamental para la sobrevivencia de la comunidad. La política es el trabajo de cosechar la vida en el pueblo: tal es la noción de los zapatistas.

Las autoridades no mandan soberanamente sobre la sociedad, están al servicio del bienestar común; si no lo realizan están exentas de legitimidad y de éste modo pierden su poder. Es otra concepción de las relaciones políticas y de las relaciones entre el gobierno y los ciudadanos. Es un aspecto en el cual han insistido los zapatistas para la democratización del Estado, siendo una de las características principales de sus formas de organización. Un ejemplo lo dan los comandantes:

*“Para terminar, el comandante Tacho señaló: "Les recuerdo que las autoridades del pueblo siempre deben mandar obedeciendo lo que el pueblo diga. Si ustedes se apartan del camino que marca la voluntad del pueblo, serán desconocidos por el mismo pueblo."*¹⁹⁰

El *mandar obedeciendo* del zapatismo tiene una significación profunda en tanto que nos enseña otra forma de concebir el trabajo político, las relaciones entre la sociedad y el gobierno, dota de valores éticos a la política y le hace entrar en la dialéctica fructífera de las relaciones simétricas entre gobernantes y gobernados. También es una forma de crítica al poder, en todos sus niveles, funcionando como nivelador social. Ahora desplegaremos el potencial de esta concepción, originalmente zapatista, que nace de la raíz cultural de los pueblos de Chiapas, los cuales tienen concepciones de la política con una fuerte carga ética, una política de valores humanos y no de intereses económicos: una alternativa ante el capitalismo. Por ello, por este trasfondo ético de su lucha, los zapatistas han extendido su movimiento a todos los sectores, anunciando un nuevo sistema social:

*“Una nueva política, una nueva moral política, una nueva ética política es no sólo un deseo, es la única posibilidad de avanzar; es factor de cambio y esperanza, en particular para los más pobres y los más pequeños.”*¹⁹¹

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ *Creación del Municipio zapatista San Pedro de Michoacán*, Palabras del Comandante Tacho relatadas por Hermann Bellinghausen, diciembre de 1994. Versión electrónica: <http://palabra.ezln.org.mx/>

Las formas de representación en los sistemas políticos vigentes delega el ejercicio del poder, creando estructuras que cumplen con la función de gobernar. Variadas formas de gobierno se apropian del ejercicio propiamente político, patrimonio de cualquier ciudadano, en nombre de una supuesta legitimidad, expropiando su carácter comunitario al sujeto. Tal legitimidad pretenden fundamentarla en un acto contractual, perdido en algún lugar del tiempo, ocultando de éste modo su origen real, que encontramos en el juego de relaciones de poder. Por la historia conocemos como las diversas estructuras de gobierno se han manifestado como totalitarismo, que tienen en común el ser representaciones del quehacer político alejado de la vida común y como patrimonio de una clase particular: así fue constituido el poder del Estado tal como lo conocemos:

*“(...) a medida que el Estado ganó aceptación como término político, dejó de equipararse como ‘res pública’ (la sociedad organizada políticamente como un todo), identificándose cada vez más con las estructuras de mando (autoridad, poder, coacción) que inciden sobre la sociedad”.*¹⁹²

Tal poder construye una estructura en la cual las relaciones de dominio quedan aseguradas por medio de controles ideológicos y fácticos, que evitan la verdadera actuación política de la sociedad civil. La política, como acto de una élite, expropia lo verdaderamente político de lo social, convierte el gobierno de la sociedad en una realidad aparte del quehacer cotidiano y monopoliza el ejercicio del poder. ¿La soberanía reside en el pueblo o en los gobernantes? Pregunta que los zapatistas contestan de modo muy sabio: en ambos. Es un ejercicio dialéctico de alimentación mutua entre la base de la sociedad y los representantes, elegidos para llevar a cabo los acuerdos comunitarios. No se trata de “tomar el poder” o de desaparecer cualquier forma de gobierno, sino de restituir la relación originaria del quehacer político (estar al servicio de los intereses populares), como una relación simétrica entre la sociedad y sus representantes. El ‘contrato social’ requiere, para su aplicación real, del consenso que hace vigente la legalidad de cualquier pacto y acuerdo. Este consenso solo es posible en la relación equilibrada entre el poder político y el pueblo: su base, fundamento y referencia.

Las formas de representatividad política de los pueblos de Chiapas, que constituyen al EZLN, están basadas en principios asamblearios, en las cuales el destino de la comunidad se determina con base en la discusión pública, el diálogo y el consenso. Todas estas formas de acción política forman parte de una tradición democrática que ha existido desde mucho tiempo atrás en las comunidades y que

¹⁹¹ Marcos, *La larga travesía del dolor a la esperanza.*, septiembre de 1994. Versión electrónica: <http://palabra.ezln.org.mx/>

¹⁹² Sartori, (1989), p.345.

tiene raíces muy profundas. Las formas de gobierno de los pueblos no aceptan la centralización del poder y el control despótico por parte de los gobernantes. La política de los zapatistas restablece este vínculo esencial, entre representantes y representados y transforma desde la base social a la cúspide política.

*“Es decir, el EZLN intenta cambiar desde abajo la configuración general del sistema, las bases más profundas de su reproducción, propiciando junto con muchas otras fuerzas que luchan en el mismo sentido, la sustitución del sistema de partido de Estado por un orden político y social basado en la democracia, en donde quienes manden, manden obedeciendo, en donde se restituya el estado de derecho y la vigencia de la ley”.*¹⁹³

El punto de partida de la crítica zapatista al poder establecido, el “mal gobierno”, es la concepción indígena sobre *la política*, cuya expresión es el *mandar obedeciendo*. Con esta base, los zapatistas cuentan con una profunda concepción filosófica, fundamentando la crítica de la política partidaria y los órdenes de gobierno, planteando propuestas que surgen desde su propio horizonte cultural. Ellos proponen una democratización de las estructuras políticas y el empoderamiento de la sociedad ante estas estructuras, a las cuales sostiene.

Hacer consciente al pueblo, entendiendo por pueblo a la base de la sociedad, de que el poder reside originariamente en él, de que la soberanía de los gobernantes no es posible sin la participación y colaboración de la sociedad, llevaría a transformar el mundo. Gandhi habló de la posibilidad del empoderamiento y unidad popular, como el paso previo para la consecución de la Independencia o *Swaraj* (del hindi: *swa*-propia, *raj*-ley; se traduce por ley propia o *autonomía*) ya que al re-tomar el poder, al reconstruirlo desde fuera de las estructuras del gobierno, la legitimidad de los soberanos ya no tiene sustento. La filosofía de la No violencia gandhiana se basaba en este principio básico: el empoderamiento popular quita el suelo a los gobernantes, los cuales no pueden sobrevivir sin la cooperación de los mismos ciudadanos, siendo el modo como se puede alcanzar la liberación. Nos dice Gandhi acerca del principio de la no-cooperación y la desobediencia civil:

¹⁹³ Marcos, *La larga travesía del dolor a la esperanza.*, septiembre de 1994. Versión electrónica: <http://palabra.ezln.org.mx/>

*(...) power resides in the people and it is entrusted for the time being to those whom they may choose as their representatives. **Parliaments have no power or even existence independently of the people.***

(...) Civil Disobedience is the storehouse of power.¹⁹⁴

Al fetichizarse la estructura gubernamental como residencia del poder y la voluntad común, la sociedad pierde referencia con dicha estructura y cede cada vez más sus libertades en nombre de esa legitimidad auto-referencial del poder establecido, sin percatarnos, como dice Gandhi, de que las instituciones del poder político “no tienen poder, ni aún existencia, independientemente del pueblo”. Desmitificar el poder ha sido una de las estrategias del zapatismo, la cual se convierte en acción cuando forman organizaciones políticas en el seno de la sociedad, basadas en las prácticas de desobediencia civil. Es en la sociedad en quien reside el poder y la soberanía, es a ella a la que deberían de referirse en su intención y acción los gobernantes, pero esto no sucede así. La crisis de las estructuras políticas de nuestro tiempo es producto de esta falta de relación bilateral y comunicación entre los gobernantes y gobernados. El gran descontento popular es consecuencia de que el Estado y sus instituciones no han funcionado como garantes del bienestar de la sociedad ni como canales adecuados de participación de ésta en la toma de decisiones.

Los gobiernos que se han sucedido en México, solo han hecho de la política y sus instituciones un uso privado y clientelar, sin referencia al todo social que le da vida. El Subcomandante *Marcos* analiza críticamente esta relación del poder con el sustrato popular de una nación y hace hincapié en la necesidad de:

“Replantear el problema del poder en este marco de democracia, libertad y justicia obligará a una nueva cultura política dentro de los partidos. Una nueva clase de políticos deberá nacer y, a no dudarlo, nacerán partidos políticos de nuevo tipo.”¹⁹⁵

¿Cuál es esta “nueva política”? Para Dussel, existen dos dimensiones de la política: la que llama *potestas* y otra que denomina *potentia*. Ambas son propias de la existencia de la política, son las dos posibilidades que tiene de realizarse. La primera, la *potestas*, se refiere al aspecto más conocido de la política en nuestro contexto mundial: la política como ejercicio del poder y los políticos como representantes de ese poder y esa estructura, sin relación con la sociedad; esta es el ejercicio común de

¹⁹⁴ M.K. Gandhi, (2008), p.25. “El poder reside en el pueblo y es confiado por un tiempo a aquellos que son elegidos como sus representantes. **Los parlamentos no tiene poder, e incluso existencia independientemente del pueblo.** La desobediencia civil es el depósito del poder.”

¹⁹⁵ Segunda Declaración de la Selva Lacandona, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

la política en nuestras sociedades. El otro lado de la política es una respuesta a este planteamiento: la *potentia* política es el ejercicio verdaderamente político, en el cual todo miembro de la comunidad se descubre como fuente de la legitimidad del poder, y por ello su constructor y guía. Dice Dussel:

*El poder de la comunidad (potentia) se da instituciones políticas (potestas) que son ejercidas delegadamente por representantes elegidos para cumplir con las exigencias de la vida plena de los ciudadanos, con las exigencias del sistema de legitimidad, dentro de lo estratégicamente factible.*¹⁹⁶

Cuando la *potestas* pasa por ser el verdadero ejercicio y lugar de Lo político, el resultado es La política; y es ahí donde entra en juego la *potentia*, como resistencia y como potencia de transformación, queriendo devolver el sitio que usurpa La política a Lo político real: algo humano en lo cual todos participamos y no asunto de ‘profesionales’ (los políticos-“el mal gobierno”). La pérdida de referencia de la *potestas* con la voluntad popular, desencadena la falta de legitimidad de dicha institucionalidad y la *potentia* política se manifiesta como perspectiva crítica y transformadora, como impulso revolucionario. Cuando se reconecta la política con la sociedad, ésta tiene nuevos contenidos, los cuales son fundamentalmente éticos. La política que se perfila ha de tener un ‘sentido humano’, una política con ética, una política de la vida. Esto es así porque la estructura del poder político retorna su interés al “bien común”.

Cuando los individuos de una sociedad hacen consciente su papel como agentes activos en el destino de su sociedad, retoman el compromiso de actuar y mejorar el estado de cosas, por lo que el ejercicio de Lo político se reencuentra con su origen: la voluntad popular. Cuando los zapatistas hablan de esta participación de todos los sectores de la sociedad en el actuar político, lo enfatizan haciendo referencia a que su lucha es patrimonio de todos “los de abajo”.¹⁹⁷ La propuesta zapatista consiste en un equilibrio nuevo entre la sociedad y el Estado, o en una nueva ‘economía del poder’. Pero el poder tiene diversas aristas, las cuales hay que tener en cuenta en este análisis crítico que realizan los zapatistas. No solo se encuentra centralizado en la cúspide de la estructura establecida: el Estado; sino que se encuentran focos de éste en cualquier parte de la sociedad, en las partes más subterráneas, cotidianas, ordinarias, en el todo social se reproducen y generan relaciones de poder, lo que Foucault llamaba la “microfísica del poder”. Para Foucault el poder es:

¹⁹⁶ Dussel, (2006), p.50.

¹⁹⁷ Esta noción de “abajo” podría ser ampliamente estudiada, ya que hace siempre referencia a una parte de la sociedad con las capacidades y la misión histórica de cambiar el rumbo del mundo. La dicotomía entre los “de arriba” y “los de abajo” es el germen de una nueva sociedad. Los “de abajo” son los sectores periféricos de la sociedad en una época en que la exclusión sistemática de una parte de la humanidad sostiene un sistema y lo reproduce en todas las esferas.

*“Omnipresente, no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes”*¹⁹⁸

Dichos juegos de dominio son parte de la reproducción de un orden que excluye y controla a la mayoría de la sociedad, pues el poder no pertenece a todos, o todas, es propiedad de un grupo. La crítica a las relaciones de poder, en su complejidad “microfísica”, es una de las características notables del zapatismo, que ha incorporado en su lucha política con el gobierno y al interior del movimiento, en las comunidades autónomas. Una analítica del poder desde la crítica zapatista es fundamental en su lucha, ya que hace coincidentes los principios con los fines del movimiento: una sociedad justa, libre, digna, en todas las superficies de la sociedad. Aclaran los zapatistas:

*“Cuando nosotros decimos que estamos tratando de producir o de hacer emerger una nueva política, partimos del hecho fundamental de que hay que **definirse de otra forma frente al poder**”*¹⁹⁹

Podemos reconocer en el discurso zapatista, en las declaraciones y comunicados, la insistente crítica al poder: el poder político, económico o aquel que se manifiesta de forma subrepticia en la totalidad de la sociedad, como racismo o machismo. El hecho de criticar las relaciones de género, como constitutivas del poder patriarcal que se acentúa en los usos y costumbres de los pueblos de Chiapas, es parte de este movimiento de crítica al orden establecido. La ley revolucionaria de las mujeres es el ejemplo de la criticidad del zapatismo respecto de los poderes establecidos del patriarcado.

El machismo de las comunidades indígenas (no mucho mayor al de las sociedades occidentales) es una injusticia y un recurso del poder que no se basa en la clase o la etnicidad, sino en la dominación masculina. Es parte esencial de un orden social violento e injusto, el que las relaciones humanas se basen en diferencias de sexualidad y que las mujeres padezcan situaciones inhumanas. Un primer paso hacia la construcción de mejores sociedades y seres humanos requiere la necesaria eliminación del patriarcado. La comandante Esther, en su discurso ante el Congreso, menciona de manera clara esta triple opresión, como mujeres indígenas, criticando la acción del Poder en las dimensiones de lo étnico, lo económico y de género y lo político, pues ser zapatista también es estar

¹⁹⁸ Foucault, (1981), p.113.

¹⁹⁹ Subcomandante Marcos en: Martha Durán, (2001) p. 48.

más allá de la ley y por ello fuera de la sociedad. La experiencia de la exclusión es el nodo de la crítica zapatista al poder y su transformación es el principio que fundamenta su actuar.

El camino a la meta sigue el mismo curso de lo que se anhela, la crítica del poder se manifiesta como acción en todos los aspectos de la vida, ya que no se puede realizar una crítica al poder y reproducir los mecanismos de éste, la crítica zapatista es radical porque invita a desplazarnos del discurso al *ethos*: ¿hasta qué punto la ética necesariamente es crítica y la crítica ha de requerir de una ética en la cual fundamentarse? Relación de doble vía, que sin universalizarse se tocan, que sin reducirse el uno al otro, dan de sí.

En esta larga historia de resistencia indígena, a la vez que se manifiesta el poder al interior de las comunidades, como residuo inevitable de las relaciones humanas y el legado de la violencia colonial; también existen estrategias que ‘escapan’ al poder. ¿Cómo *escapar al poder*?, ¿qué ponen en juego los pueblos al desafiar a los poderes establecidos, ellos, “los hijos más pequeños de la tierra?”, ¿cómo lo hacen? Así responden a esta pregunta los zapatistas:

*“Esa rebeldía manifiesta que oponemos al poder que nos rechaza nuestro propio valor”.*²⁰⁰

Ese valor es la dignidad humana, la única condición ética para luchar contra el poder, desde la periferia, ‘desde abajo’. Dignidad que no se entiende con la razón imperante, sino con la intuición pura, más allá de la intelectualidad, aprehendiéndose instantáneamente con el corazón. Dignidad que frente al poder manifiesta el contrapoder de la propia humanidad.

La tradición de los pueblos oprimidos ha rescatado de lo profundo de su propia cultura, elementos que resisten a las tácticas de dominación; la historia de los oprimidos hace de su resistencia una práctica de sobrevivencia, estrategias que subsisten a la modernidad y el colonialismo.²⁰¹ Escapar al poder es parte de una estrategia de resistencia de las culturas indígenas. En las estrategias de resistencia de los pueblos indígenas, la relación con la propia tradición, con la lengua y el pasado es fundamental, como un modo de resistir a la modernidad. Una forma que escapó al control de la colonia y a los consecuentes dispositivos de poder, fue la conservación de la memoria histórica por medio de la transmisión oral, através de los relatos que dan identidad al pueblo.

²⁰⁰ Villoro, (2007), p.23.

²⁰¹ La diferencia entre táctica y estrategia es que, mientras la estrategia se da en el terreno de los dominadores, de una forma unívoca como mecanismo establecido y coordinado de acción, de alcance duradero y de reproducción del poder; las estrategias de resistencia son múltiples, adecuadas a las circunstancias, cambiantes ante las estructuras de poder y han sido patrimonio de los oprimidos.

Otra forma de manifestación de la filosofía política zapatista de escapar al poder, se ha manifestado en la constitución de los municipios autónomos y la construcción de los Caracoles, en los cuales experimentan el “Otro mundo posible” y lo ponen en práctica. Dada la experiencia del zapatismo de no hallar solución a sus demandas por los cauces institucionales, ellos mismos han decidido experimentar sus propias formas de gobierno, de legalidad y de organización en territorios que han ocupado de forma estratégica, haciendo de su lucha un movimiento de significado geopolítico. Mediante sus propias formas comunitarias, los pueblos de Chiapas han logrado mantener vivas sus tradiciones culturales, sus formas de lucha y la historia de los pueblos. En sus comunidades experimentan los principios políticos y filosóficos que enarbolan en su lucha y caminan hacia la construcción de proyectos autonómicos, que hablan de la viabilidad o no de las propuestas zapatistas y la posibilidad de vivir independientes del gobierno. La historia de los municipios autónomos y los ‘Caracoles’ ha comprobado la realización efectiva de los medios de los pueblos indígenas de gobernarse, organizarse y autorepresentarse.

“La lucha del EZLN es, entonces, una batalla contra la actual centralización del poder (nacional e internacional) y pretende modificar los términos de las relaciones de poder entre los diversos actores sociales, dándoles a la sociedad civil y a los desposeídos mayor acceso a los recursos sociales y mayor participación en el control social de dichos recursos.”²⁰²

Estos “laboratorios del alter-mundo” o intentos de construcción de nuevas sociedades, han resultado ser formas efectivas de organización social, jurídica y económica; adaptándose mejor a las necesidades de las comunidades. En ellas, los pueblos encuentran cauces más adecuados de organización política y de participación comunitaria, formas más efectivas de impartición de justicia, basadas en tradiciones que los procesos de colonización han querido desaparecer. Estas comunidades se convierten también en formas de oposición al Estado y alternativas ante el neoliberalismo, ya que manifiestan espacios no controlados por éste, en el cual se dan prácticas políticas acordes a las necesidades de los pueblos. Lo que se está poniendo en juego con los “Caracoles” zapatistas, es la construcción de un poder alterno al Estado que cumple el papel de dinamizar procesos de autonomía en espacios controlados por los mismos pueblos. Así se practican formas de autogobierno y de participación colectiva, propias de una democracia participativa. El gobierno mexicano ha mostrado su preocupación de que estas formas alternas de gobierno no dividan al país; no entienden que la

²⁰² Ibid., p.673.

posibilidad de coexistencia de múltiples formas de organización social, es la mejor opción en un país atravesado por diferentes modos de vida y visiones del mundo.

Nada más adecuado a las necesidades de los pueblos que su derecho a ejercer el control de sus comunidades y territorios, de gobernarse y cuidar su seguridad, por medio de formas de gobierno propias; y no aniquilar las diferencias existentes por medio de prácticas únicas de control social y regulación jurídica. ¿Cómo pueden coexistir ambos modelos de organización de lo político? Los pueblos indígenas de México han creado órganos de autorrepresentación, en los cuales expresan esta necesidad y el rechazo a continuar normándose por modelos ajenos a sus propias formas de vida.

Las comunidades zapatistas son una forma política de confrontación no-violenta con el Estado, mediante la construcción de un poder alternativo. Los zapatistas han dejado la confrontación militar por la construcción de un poder popular, alterno, lo cual es la actitud más radical de transformación del Estado, ya que mediante dicho poder alterno, los pueblos indígenas están mostrando la posibilidad de otras formas de organización social y de justicia, ante lo que representan las actuales formas de gobierno. Todo ello lo plantean los zapatistas, desde su concepción de la política, como: democratización del Estado.

*“(...)la transición a la democracia como el proyecto de reconstrucción del país; la defensa de la soberanía nacional; la justicia y la esperanza como anhelos; la verdad y el mandar obedeciendo como guía de jefatura; la estabilidad y la seguridad que dan la democracia y la libertad; **el diálogo, la tolerancia y la inclusión como nueva forma de hacer política.**”²⁰³*

La democracia zapatista, nutrida del principio del *mandar obedeciendo*, y de la tradición política indígena basada en el consenso y el “emparejamiento”, el *lajan lajan*, son las formas en que la propuesta zapatista busca hacerse realidad, no solo en sus comunidades sino en todo el país. Con la existencia de la autonomía indígena, a las estructuras políticas contemporáneas se le presenta un reto de democratización que los zapatistas reclaman como uno de los puntos fundamentales de su lucha. Pero la democracia misma es replanteada por los movimientos indígenas y de los excluidos, la democracia se dota de un nuevo significado. La democracia adquiere un sentido renovador de la política, denotando la acción e inclusión de amplios colectivos humanos excluidos del pacto.

²⁰³ Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

Democracia significa para los zapatistas participación e inclusión, la posibilidad del pueblo de gobernarse y entrar en acción en el rumbo de su destino:

*“(...) el proyecto democrático que había olvidado o marginado a las comunidades étnicas que, como pueblos indígenas, se plantean su reconocimiento a partir de una redefinición del Estado y sus vínculos con el poder político.”*²⁰⁴

Ante procesos democráticos, el pacto originario del Estado y del derecho, con los pueblos indígenas, se transforma, ya que se incluyen nuevas legalidades, incorporando principios jurídicos y sistemas normativos propios de los pueblos. Además, la propuesta zapatista es aún más amplia, ya que incluye en esta redefinición del estado a todos los excluidos, no solo a los pueblos originarios. La democracia zapatista construye formas de gobierno y construye espacios de representación mayor de los individuos frente a los gobiernos. Esta propuesta zapatista ha cuajado muy bien en el ánimo de las sociedades modernas, que experimentan la crisis de sus estructuras políticas y demandan más ámbitos de ejercicio pleno de la participación en la toma de decisiones y la reconstrucción social. La democracia es así, la antesala de las nuevas formas de gobierno del futuro, las cuales se perfilan en las comunidades y municipios autónomos zapatistas, nutridas de una amplia historia de los pueblos indígenas por organizarse y resistir.

*“La cuestión indígena no tendrá solución si no hay una transformación RADICAL del pacto nacional. La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas a la Nación, es reconociendo las características propias en su organización social, cultural y política. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías más humilladas y olvidadas en el México contemporáneo.”*²⁰⁵

El planteamiento zapatista menciona la importancia de la representatividad, pero también en la necesidad que tienen los representantes de ganar la confianza de su pueblo; los ciudadanos participarán plenamente en el ejercicio político, desde esta concepción es responsabilidad de todos los miembros de la comunidad política, sean o no del mismo origen cultural. Los zapatistas plantean la disyuntiva democrática en: representativa, directa o participativa, decantándose por la última. De cualquier forma, lo que se menciona es la posibilidad de construir un orden político que brinde expresión a los sentires de aquellos que han quedado excluidos de la construcción de cualquier pacto civil.

²⁰⁴ Roitman, (2006), p.216.

²⁰⁵ 3DSL, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

La democratización que proponen los zapatistas tiene dos aspectos: uno práctico: la forma de llegar a acuerdos y tomar decisiones, tomando como modelo las prácticas de los pueblos de Chiapas; y otro político: el reclamo de inclusión y participación de los excluidos en la construcción de la sociedad, incorporando a todos los sectores periféricos de la sociedad en las decisiones y las políticas públicas. La noción de democracia no se re-define solamente, sino que se amplía. Esta es una gran aportación de los zapatistas para la reflexión actual sobre la democracia y para comprender a los movimientos indígenas de liberación. La importancia de la *inclusión* en un régimen democrático.

*“El otro aspecto fundamental de la democracia que queremos para México es el **reconocimiento a los diferentes y a sus derechos**. (...) No hay un mexicano común y corriente sino hay muchos tipos de mexicanos y cada grupo social tiene sus derechos y, esta democracia que queremos debe reconocer esos derechos (...)”*²⁰⁶

En el primer aspecto, la democracia de los pueblos de Chiapas y sus formas históricas de gobernarse se basan en los principios del consenso y la equidad de los participantes.²⁰⁷ No siempre se ha asegurado esto, sobre todo en lo que respecta al caso de las mujeres indígenas; pero las tradiciones comunitarias de los pueblos tzotzil, tzeltal, chol o tojolabal, realizan formas de participación colectiva y toma de decisiones cercanas a los modelos de democracia directa, logrando la participación efectiva de la comunidad en la toma de decisiones. Siempre se ha criticado el que la propuesta democrática zapatista no es viable en el contexto de sociedades mayores, ya que solo funciona en grupos de población reducidos. Eso es cierto, ya que la democracia directa requiere de mecanismos de diálogo y acuerdo que requieren mucho tiempo. Pero por otra parte, no es esto lo que dicen los zapatistas, sino que reclaman una mayor inclusión de los sectores de la sociedad que no se han tomado en cuenta en nuestras formas de gobierno. Los canales democráticos que abren los zapatistas son una alternativa ante la concentración del poder en manos de los gobernantes y la nula participación política de los ciudadanos. Al promover nuevas formas de relación entre gobernantes y gobernados, los zapatistas hacen eco de las demandas de todos los movimientos democratizadores en el mundo y ofrecen una propuesta ante la crisis del sistema del Estado, que nace de los pueblos de Chiapas. El EZLN ha manifestado que la incorporación de demandas autonómicas conllevaría a la transformación del mismo.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p.53.

²⁰⁷ Para este tema de la organización política de las comunidades indígenas de Chiapas puede consultarse: Aguirre Beltrán (1995) y Lenkersdorf (2005), por mencionar las que he utilizado en la bibliografía de este trabajo.

*“En la nueva relación que nosotros estamos proponiendo, esa democracia representativa tiene que balancearse, tiene que enriquecerse con la democracia directa, con la participación continua de los ciudadanos no sólo como electores o como consumidores de propuestas electorales, sino también como actores políticos.”*²⁰⁸

La propuesta filosófica zapatista plantea la redefinición del poder, en una noción de la democracia enraizada en las prácticas culturales indígenas: hay nuevas definiciones de *poder* y *democracia*. Las comunidades indígenas se organizan por medio de asambleas, en las cuales se solucionan los conflictos y se regula la comunidad. Por medio del diálogo se plantean los problemas y sus soluciones. Los acuerdos que nacen en la asamblea son producto de un consenso y toda la comunidad se encarga de que se efectúen. Esto no pasa en nuestro sistema político, por lo que la necesidad de incorporar prácticas dialógicas e incluyentes es urgente ante la crisis de los partidos políticos y las instituciones que no cumplen con los acuerdos, ni escuchan al pueblo. La democratización en el seno del Estado, conlleva a una redefinición de su papel histórico y abre la posibilidad de construir una nueva estructura de gobierno, basada en los principios del diálogo, la participación en la toma de decisiones, la construcción de consensos y la relación simétrica entre gobernantes y gobernados. Todo esto quizá escape al ámbito especulativo, pero es pertinente analizarlo ante un contexto crítico en la sociedad mexicana actual, en la cual se buscan respuestas políticas.

Dichos aspectos contribuirían a solucionar la actual crisis del modelo político y jurídico de nuestra sociedad, lo cual requiere un cambio radical de dicho modelo. Este proceso histórico es algo que las mismas clases que se benefician de la falta de democracia intentan impedir, ya que acabaría con privilegios que ostentan y desenmascararía los mitos sobre los cuales fue fundada nuestra nación, evidenciando siglos de opresión injustificada. La crisis de los partidos políticos tradicionales, es la muestra más clara del agotamiento de dicho modelo y la necesidad de transformarlo. Las estructuras estatales se han convertido en obstáculos a la democracia más que en sus garantes. La democracia es cosa de personas, no de partidos o gobiernos.

Otra de las propuestas zapatistas, ya no solo a la crítica del Estado y la necesidad de cambiarlo, abarca una reflexión original sobre el cómo conseguirlo y el método a emplear. ¿Cómo lograr un cambio real en la sociedad?, ¿es aún posible este cambio?; son las preguntas que los movimientos

²⁰⁸ Martha Durán, (2001), p51.

políticos a lo largo de la historia han ensayado responder, sin lograrlo del todo. De este modo contesta el Subcomandante *Marcos* a estas cuestiones:

*“Sabemos que no vendrán las soluciones a esas demandas del poder, no vendrán de los gobernantes porque están en crisis, tienen otra forma de ver los problemas, no les interesa finalmente lo que está ocurriendo abajo. Esta solución a estas demandas, la lucha en la que estamos, será producto de la organización de los acuerdos y de los caminos que elijan los de debajo de manera conjunta.”*²⁰⁹

Por otra parte, preguntarnos acerca de cómo cambiar las situaciones vigentes no es sólo una pregunta retórica o del plano de la política; es una pregunta fundamental de nuestro tiempo, es un problema que atañe a lo social, político, económico y cultural: es un problema plenamente filosófico. Tal cuestión va más allá de un mero planteamiento conceptual y es una pregunta con un gran significado práctico, que los intelectuales de izquierda no pueden responder. Los zapatistas, como filósofos de la vida, plantean este problema y le van dando solución a partir de su propia historia de lucha y de su pensamiento. Crear un mundo nuevo solo se hace por medios también nuevos; o sea, que la construcción de un nuevo Estado y la creación de una nueva institucionalidad y legalidad solo son posibles mediante formas de acción política también novedosas que no reproduzcan los patrones de la política oficial. Esta es una cuestión muy compleja y que no tiene una solución única y definitiva, por ahora.

Los zapatistas, para formular su pensamiento, parten de dos cuestiones: la crítica a la forma de actuar de los movimientos políticos antihegemónicos o de izquierda, que criticando al gobierno imitan las formas de hacer la política de los partidos o las estructuras de poder establecidas; y por otro lado, la necesidad de realizar una “revolución de la revolución”, creando un nuevo concepto de revolución que ya no aspira a la toma o destrucción del poder establecido; lo que conlleva una transformación radical de las formas de acción revolucionarias y las alternativas a los modelos dominantes, lo que los zapatistas llaman *nuevas formas de hacer política*, contribuyendo así a la humanización de los movimientos sociales.

Dichas nuevas formas de hacer la política nos remiten a la historia reciente de los movimientos sociales contemporáneos (no sólo de origen indígena), que en el mundo entero han puesto en marcha

²⁰⁹ *Ibid.*, p.56.

nuevas formas organizativas, de acción y oposición al capitalismo y al orden de la globalización neoliberal. En esta disputa se ponen en juego formas creativas de rebeldía, se amplían los medios de expresión política, abriéndose a un “arte de la resistencia” o una “poética de la revolución”; experimentando con nuevos lenguajes y medios de expresión, creando espacios de organización regidos por principios tendientes a la horizontalidad, el diálogo y la organización colectiva. Muchas de estas nuevas formas de acción política, descubren en las armas de la palabra y en la acción No-violenta, acciones políticas innovadoras y más efectivas; se abren canales para que las expresiones humanas jueguen un papel fundamental en los procesos de liberación y buscan descentralizar los movimientos políticos, abriendo así la gama de actuación de la sociedad en sus movimientos. Todo esto es lo que comprenden las *nuevas formas de hacer política*, que los zapatistas han tratado de transmitir desde el inicio del levantamiento y reiteran con más énfasis a partir de la “*Otra Campaña*”.

Concluamos diciendo que la propuesta filosófica zapatista apela por una humanización de la sociedad y la desaparición del monopolio que de lo político han realizado “los políticos”. La nueva política que surge de este planteamiento, no se da solo en el plano teórico, sino fundamentalmente en el moral; como los nuevos valores democratizadores que pueden realizarse en el seno de una sociedad no democrática. La ética conforma a la política, le hace reencontrar el elemento humano de su actuar, guiándose por una ética humana y no por la moral del mercado, sustituyendo los valores por los intereses y desarrollando así nuevas formas de relaciones humanas, basadas en la vida y no en el mantenimiento y uso del poder. Todas estas expresiones significan la revolución, la razón de ser de los zapatistas y su búsqueda: la libertad.

*“Estamos proponiendo pues, una revolución que haga posible la revolución (...) Los pasos de todos los que caminan con verdad deberán unirse en un solo paso: el que lleve a la libertad, la democracia y la justicia.”*²¹⁰

Todo este tránsito hacia la justicia es la liberación para los zapatistas. Este proceso hace caminar los pasos de ‘los que caminan con verdad’, aquellos de ‘corazón honesto’, hacia una vida mejor. La experiencia de marginación de los pueblos indígenas les hace pensar en “cambiar el mundo”, como una de las tareas fundamentales de su pensamiento. La libertad, para los zapatistas, comprende todas las características mencionadas de democratización de las relaciones políticas, de crítica a las relaciones de poder imperantes y de acceso a la justicia en el plano legal y social. Todo ello lo hacen

²¹⁰ Marcos, *La larga travesía del dolor a la esperanza.*, septiembre de 1994. En: <http://palabra.ezln.org.mx/>

los zapatistas de un modo reflexivo sobre las condiciones de su presente, enraizados en un pasado profundo y con esperanza de cambiar las condiciones históricas de los pueblos indígenas. La libertad tiene entonces, en el pensamiento del EZLN, una significación profundamente revolucionaria, ya que apela sobre todo a la transformación de las condiciones de vida: la liberación es la posibilidad de alcanzar un estado de vida mejor. La libertad no se concibe como la posibilidad de actuar según la determinación subjetiva de la voluntad, sino que tiene un sentido de bienestar humano colectivo; concepción muy ligada al pensamiento de los pueblos indígenas: *Tekilal* en tzotzil.

Tenemos, entonces, toda una reflexión sobre la liberación, la democracia, el poder y la justicia; la cual articula el actuar del movimiento y se expresa de variadas maneras en su discurso. Sobre la base de reflexiones de alto potencial político, se van constituyendo los principios de una opción frente a las políticas neoliberales; es una filosofía política anticolonialista y liberadora, una “filosofía de la *praxis*” y una propuesta de re-definición conceptual de principios políticos básicos, que conservan vigencia y actualidad apremiantes. La filosofía política zapatista es una filosofía de la liberación indígena.

CAPITULO 3.3) PAZ CON JUSTICIA Y DIGNIDAD: Una ética del pasado para la política del futuro.

A lo largo de esta exposición, hemos comprendido que los pueblos han conservado saberes y conocimientos de la vida, de la sociedad y de la naturaleza, que cuestionan nuestra concepción del mundo, de corte más racionalista y moderna. En nuestra actualidad, atravesando profundas crisis en la política, las ciencias y las humanidades; la cultura latinoamericana siente la imperiosa necesidad de reencontrarse con sus orígenes culturales y renacer: ¿seremos capaces de reconocer la sabiduría de los pueblos indígenas?, ¿podremos aprender de esta sabiduría, acrecentando nuestras ciencias, humanidades, artes y paradigmas políticos?, ¿puede el Estado reconocer la dignidad de los pueblos indígenas?

El florecimiento cultural que experimentan los pueblos indígenas, ofrece soluciones para enfrentar la crisis presente que no podemos comprender desde los mismos esquemas cerrados de pensamiento, sino desde nuevas perspectivas. Asistimos al encuentro de las sociedades pos-coloniales con sus orígenes, con la presencia de culturas que solo se tratan como cosa del pasado pero que son actuales. América precisa volver a los orígenes de su cultura y reencontrarse con ella, aprendiendo así de los conocimientos soterrados por la historia de la colonización. Escuchando a los pueblos indígenas, que son actuales y nos ofrecen sus voces, tenemos un manantial de sabiduría que aún fluye en nuestro país y que es manantial de palabras vivas. Estas palabras hablan: *Paz con Justicia y Dignidad*. ¿Qué quieren decir estas palabras, en sus bocas y corazones? Analizar la ética zapatista es el objetivo de este capítulo: el planteamiento ético zapatista actúa como una reivindicación política y dinamiza una revolución cultural, teniendo como ejes: la dignidad humana, la justicia social, el fin de la guerra y la transformación de la violencia. ¿Cómo es la concepción zapatista de la dignidad humana y de la paz, como principios de su ética?

“(...) no hay estudios sobre el significado que, desde el punto de vista hermenéutico (no semántico, ni semiótico, ni sociológico) adquiere la dignidad. (...) ésta puede considerarse el

*fundamento a partir del cual se va construyendo la propuesta ética-política de los mayenses convertidos en profesionales de la esperanza.”*²¹¹

Para tratar el tema de la paz en relación a la dignidad, hay que considerarlo desde la perspectiva de la historia cultural, dado que las características propias de la constitución de nuestra nacionalidad e identidad mexicanas, tienen un origen esencialmente violento, por la conquista. De ello se deriva que la cultura así nacida se determinará por esta característica fundacional de la Modernidad y buscará transformar esta situación. La ‘razón de ser’ de la Modernidad fue determinada por la pura coacción e imposición de un paradigma cultural sobre otros. De este modo se conformó la modernidad latinoamericana:

*“La búsqueda de una sociedad justa, la erradicación de la violencia destructiva, la conquista de la ‘paz perpetua’ no se encuentran dentro de los planes de la modernidad capitalista”.*²¹²

Las culturas nativas que padecieron esta violencia no pudieron mantenerse intactas y sufrieron diversos problemas de “aculturación”, en el cual los procesos simultáneos de conquista espiritual y de dominación territorial y geoestratégica, les despojaron de los principios constitutivos que regían sus vidas, tanto comunitarias como personales. La nueva ética que tuvieron que adoptar fue siempre una resistencia contra la muerte, diversas estrategias de sobrevivencia que les permitieron resistir a los modelos coloniales. La subjetividad del indígena conquistado quedó marcada por este *shock* inicial, se moldeó por la dominación. La identidad de los pueblos indígenas siempre llevó una marca de violencia, acrecentada por los procesos nacionales de uniformidad cultural. Este proceso deshumanizante es el que buscan contrarrestar los zapatistas, con la reivindicación de la dignidad indígena. Dicen los insurgentes zapatistas:

*“Queremos ser tratados como personas, como indígenas que somos, no como animales, eso es la dignidad. Al venderse con el gobierno se pierde la dignidad. Cuando hay dignidad se abre la puerta de la paz.”*²¹³

El gobierno en México se ha definido por una actitud negativa contra los indígenas. Los pueblos han vivido con la constante de la violencia, por lo que cualquier lucha contra ella tiene la impronta de la búsqueda de la paz y de vida digna, características esenciales de la ética zapatista. Más

²¹¹ Michel, (2003), p.103.

²¹² Bolívar Echeverría. “Violencia y Modernidad”, en: Sánchez Vázquez, (1998), p. 85.

²¹³ Delegado zapatista del Agascalientes IV, citado por Pietro Ameglio (2010), p.199.

que nada, se nos manifiesta una política basada en principios fuertemente éticos, como la justicia, la paz y la dignidad. La ética zapatista se realiza en la práctica política de liberación. Es una ética práctica que se extiende a los procesos de humanización y actúa como referente concreto de la política.

*“Como el camino escogido por Gandhi, el de los zapatistas apela a la conciencia ética de todo ser humano, a cuantos tengan vergüenza y dignidad, para que los acompañen solidariamente en su lucha tan desigual.”*²¹⁴

La vida no se reduce solo a las funciones básicas de la sobrevivencia, ni la satisfacción de las necesidades primarias garantizan una buena existencia; la vida implica la plenitud existencial y la **dignidad humana**; sin estos dos aspectos no es posible que la vida que se tiene merezca tal nombre. Los pueblos indígenas saben esto, y por ello su determinación principal ha sido la de desafiar la muerte impuesta por conseguir la vida anhelada. La muerte ha sido la condena para los pueblos, desde los tiempos de la conquista española hasta los de la conquista neoliberal. Pero la dignidad rescata la vida.

*“La guerra contra la humanidad, es decir, contra lo esencialmente humano: la dignidad, el respeto, la diferencia.”*²¹⁵

Las comunidades indígenas de diversas latitudes han expresado siempre que sufren la violencia constante de parte de las autoridades y de las políticas económicas con las cuales el capitalismo colapsa a las sociedades periféricas. La violencia originaria de la conquista no ha variado con la constitución de los estados nacionales, la violencia se ha convertido en una forma sistemática de relación con los pueblos indígenas. Dichas relaciones son perpetuadas por discursos de poder que legitiman el trato desigual entre clases y etnias, sin simetría en la representación y la participación en sus democracias. Si entendemos esta violencia como la causante de cualquier conflicto social, entenderemos mejor la posición del zapatismo respecto a su lucha por la paz y contra esta violencia estructural, sistemática e histórica. Su llamado a la paz, pretende “voltear” esta historia. Así ellos comenzaron una guerra contra la agresión constante:

*“PUEBLO DE MÉXICO: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es **una medida última pero justa**. Los dictadores están aplicando **una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos** desde hace muchos años, por lo que*

²¹⁴ Michel, (2003), p.108.

²¹⁵ Sub Marcos: *Chiapas: la guerra: I. Entre el satélite y el microscopio, la mirada del otro*, carta del 20 de noviembre de 1999, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz.”²¹⁶

Los zapatistas están convencidos de que transformando las condiciones históricas de opresión se logrará la paz, la cual significa que los pueblos dejarán de ser eliminados, mediante dicha “guerra genocida”, tanto en su existencia como en sus formas de vida culturales. La paz será un estado de la sociedad en la cual se darán las posibilidades de desarrollar la existencia de forma plena. La paz se define en oposición a la muerte, por lo que la búsqueda de una sociedad no violenta resulta un imperativo ético de primer orden. La lucha zapatista también se define en relación a la búsqueda de la paz, que en su propia concepción denota la vida digna.

La paz es posible y verdadera cuando se acompaña de libertad y justicia, si no es así, despoja de la dignidad a quien acepte una paz sin justicia, ya que es una paz nacida del miedo a enfrentar la injusticia; algo más cercano a la *pax romana* que a una auténtica paz. Los zapatistas, de este modo, están cercanos a la concepción de la No-violencia-*Ahimsa*, del pensamiento gandhiano. La *Ahimsa*, para Gandhi, no significaba pasividad, sino fundamentalmente el respeto a la vida en toda su complejidad, el no dañar a los otros y la lucha por la verdad y el amor, lo cual es una actitud y un camino de vida: “(...) *la primera condición de la no-violencia es expandir la justicia a todos los ámbitos de la vida.*”²¹⁷ Esta concepción repercute en todos los niveles de la realidad y tiene consecuencias políticas cuando actúa en la sociedad. La justicia es llevada a todos los rincones de la vida: personal, comunitario, cultural, económico, ambiental, de género, etc.

*“La paz vendrá de la mano de la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos. No puede nuestro paso encontrar la paz justa que nuestros muertos reclaman si es a costa de nuestra dignidad mexicana. La tierra no tiene reposo y camina en nuestros corazones.”*²¹⁸

La violencia que el EZLN sacó a relucir en la ‘madrugada de enero’, fue solo una reacción contra la violencia pre-existente desde hace siglos contra los pueblos indígenas, dando fundamento moral a su levantamiento. No se justifica el uso de las armas, pero cuando las condiciones de opresión y pobreza hacen la vida insostenible, nos encontramos con una violencia estructural contra la cual, en ocasiones, se reacciona de forma violenta también. La violencia primera viene de quien oprime, de

²¹⁶ 1DSL, en: <http://palabra.ezln.org.mx/> (Subrayado mío).

²¹⁷ Gandhi, (1960), p. 176.

²¹⁸ 3DSL, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

quien explota a los otros, de quien les niega la vida. Pero resulta claro que el uso de las armas de los zapatistas fue una violencia de otro tipo, ya que más allá de lo que puedan aparentar las armas, se trata de un acto fundamentado en el anhelo de terminar con la violencia originaria y sistemática.

El EZLN ha emprendido una lucha contra las causas de la deshumanización y no solo contra quienes deshumanizan, lo cual denota una forma diferente de emprender la lucha, tal como ha sido la forma tradicional de las revoluciones en nuestro país. No se puede cambiar la cultura violenta de un momento a otro, o cambiar el modelo del Estado, o de los gobernantes por otros, ya que persisten las mismas figuras de poder. Lo que los zapatistas proponen es un cambio cultural más profundo; la búsqueda de la paz implica un cambio más radical. En la Quinta Declaración de la Selva Lacandona mencionan esta intención de revolución cultural:

*“Además hemos, junto a otros, tendido puentes a todo el mundo y hemos contribuido a crear (al lado de hombres y mujeres de los 5 continentes) una gran red que lucha por medios pacíficos en contra del neoliberalismo y resiste luchando por un mundo nuevo y mejor. También hemos contribuido en algo en el nacimiento de un movimiento cultural nuevo y fresco que lucha por un hombre y un mundo nuevos.”*²¹⁹

Los pueblos saben lo que es padecer racismo, exclusión, hambre y enfermedades; los pueblos conocen la realidad cotidiana marcada por esta falta de vida, esta constante incertidumbre ante el mañana. ¿Cuál tipo de violencia es mayor?, ¿la del que agrede o la de quien se defiende? Obviamente ambas son parte de la lógica de la violencia; pero de una forma consciente, quien empuña un arma contra la injusticia, tiene el impulso de acabar con la situación inicial que genera la violencia, la cual identificamos con el ejercicio del poder sobre el Otro. Eliminar este tipo de relaciones sociales constituye el principio de la lucha para acabar las causas de la guerra, ya que de forma simultánea busca anular las condiciones que generan la guerra permanente, transformando el Estado; y, a su vez, mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas. Es una búsqueda de la paz por el camino de la lucha, de la acción. Pero a la vista de la historia, la violencia ha sido el recurso menos utilizado por el zapatismo, ya que en casi de 30 años de existencia, el EZLN solo abrió fuego 12 días, comenzando posteriormente un movimiento que ha transitado los medios no violentos de lucha. Es muy poco fundado el pensar que han emprendido una lucha violenta y de que el medio militar fue su medio principal: nada más alejado de la realidad el mote que Zedillo les puso al principio del

²¹⁹ 5DSL, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

levantamiento como “profesionales de la violencia”; siendo en realidad el Estado el que ha profesionalizado la violencia como el medio de sostener su estructura injusta. Lo que los pueblos de Chiapas buscan es una paz verdadera, humana, justa. Así lo menciona el comandante David en el marco de los ‘Diálogos de San Andrés’:

*“Nosotros seguiremos dando el ejemplo, seguiremos dando muestras de nuestra buena voluntad de buscar **una paz verdadera, una paz con justicia y dignidad**, como ha manifestado nuestro pueblo: lo que todo México lo pide, lo que todo mundo lo pide, una paz con justicia y dignidad. Pero no una paz de humillación, no una paz que desde hace muchos años nos han venido predicando, que realmente no entendemos qué tipo de paz, mientras nuestros pueblos no tienen ningún derecho, no tiene todo lo que le hace vivir dignamente como pueblo.”*²²⁰

La violencia defensiva o revolucionaria quiere acabar con las causas de la injusticia, la cual genera dicha *violencia estructural*²²¹; mientras que quien ejerce el poder tiene como finalidad perpetuar condiciones de vida que son, en su esencia, la forma más radical de la violencia contra otros seres humanos: la explotación, la discriminación, el racismo, el patriarcado etc. De este modo, la violencia se halla en la base de nuestras sociedades latinoamericanas por medio de la colonización; esta violencia es el inicio de un modelo de civilización que se encuentra en la génesis histórica de la cultura moderna. Ante tal violencia responden los zapatistas.

La violencia de la modernidad solo puede transformarse desde una ética de la No-violencia, la cual encontramos en las sociedades no modernas, como la indígena o la India. ¿Qué significa esto? Los pueblos que guardan concepciones del mundo exteriores a la modernidad, pueden ofrecer planteamientos de sociedades alternas a esta modernidad, en las cuales se construya de otro modo la cultura y el orden político. Los zapatistas han considerado que ante la violencia cotidiana, sistemática y silenciosa contra los pueblos indígenas, es posible oponer principios y valores para la vida humana, como manifestaciones de otras opciones culturales y de vida posibles, encaminadas a la paz. Uno de estos principios, y de gran relevancia para los zapatistas, es su reivindicación de la **dignidad**.

²²⁰ Palabras del Comandante David, en: San Andrés Sacamch'en de los Pobres, Chiapas, 21 de abril de 1995. Tomado de: <http://palabra.ezln.org.mx/>

²²¹ El término de violencia estructural fue acuñado por Johan Galtung, en sus estudios sobre la paz. Este concepto significa las condiciones de una sociedad, sistema económico-político o una cultura, en la cual sus miembros no desarrollan toda la potencialidad de su vida, alejándose dicha potencialidad de la actualidad de tales personas. En tanto más se aleje la actualidad de su potencialidad, más carga de violencia estructural existe.

El poder actúa irracionalmente, pues despoja al individuo de su historia, de su pasado, de sus derechos y valores. El poder deshumaniza. La dignidad, como un elemento humanizador, se opone al poder, y también lo vacía, lo anula, la *dignidad*, dicen los zapatistas, se entiende con el corazón: “¿Si la dignidad de los mexicanos todos no tiene precio, para qué el poder del poderoso?”.²²² La dignidad humana, cuando es recobrada, desnuda al poder, le quita fuerza y le subvierte. La táctica del poder anula la humanidad, las estrategias de resistencia al poder se re-encuentran con la dignidad como el principal valor de la humanidad. Los pueblos indígenas han llevado a cabo un proceso de búsqueda de la dignidad por lo que Villoro llama una “vía negativa”:

*“(…) la idea de injusticia tiene como supuesto la inoperancia en una sociedad real del acuerdo racional en que se funda la idea de justicia.”*²²³

A partir de la ausencia de dignidad, los pueblos de Chiapas rescatan su verdadero valor humano, y por medio de la indignación ante sus condiciones de vida y a la injusticia, se oponen a una historia en la que su humanidad ha sido puesta en tela de juicio (desde la conquista hasta épocas recientes). Entonces, el rescate de la dignidad indígena es el baluarte de su fuerza, de su convicción de transformar las cosas y de rescatar su propia identidad.

*“La conciencia de propia dignidad de los Zapatistas se ha potenciado desde diferentes ángulos: uno fundamental ha sido el rescate y la autorreflexión de la propia historia, tradición y religiosidad antigua como valiosas y ejemplares; en particular destacan los procesos materiales y orales de recuperación de su historia, desde la dimensión presente hacia el pasado, llegando hasta los mayas míticos.”*²²⁴

Otros principios, vinculados al de la dignidad son: la libertad, la justicia y la paz. Todos tienen como referencia primera la **vida**, siendo el punto central de una reforma del ejercicio de la política y de la constitución de una sociedad nueva, basada en la no violencia. No se trata de utopías, sino de las únicas posibilidades de conservación de la humanidad y la cultura en su totalidad, ante la destrucción que la violencia origina y desarrolla. Cuestiones *de facto* que nos plantean muchos problemas acerca de su realización efectiva y la posibilidad en nuestras sociedades de la incorporación de los principios de la paz en un *ethos* universal.

²²² Segunda Declaración de la Selva Lacandona, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

²²³ Villoro (2000), p.16.

²²⁴ Ameglio, (2010), p.199.

El EZLN ha manifestado que su movimiento tiene como principio básico el de ser una lucha por la vida y la dignidad humana. Dussel menciona, a lo largo de toda su obra, que la ‘vida humana’ es el referente básico y primordial de cualquier fundamentación de un sistema político y toda organización social. Una política que no tiene como principio básico el desarrollo de la vida humana y la comunidad, se torna fácilmente en una política corrompida, que solo atiende a intereses alejados de la sociedad; tornándose por ello en un sistema inmoral e ilegítimo. Una moralidad fundamentada en la vida se transforma, de este modo, en una ética revolucionaria y de la liberación, una ética de la paz y de la justicia. Esta es precisamente la propuesta zapatista: mediante la acción política echar a andar una nueva moral y un nuevo *ethos*, basado en el respeto y valor de la vida humana, por sobre los intereses del capital y del poder, esencialmente violentos. Con ello se constituye un orden social más justo y una cultura de paz, transformando el orden social.

“(…) el juicio emitido por los zapatistas a partir de valores universales, en defensa del Hombre, a favor de la vida digna, es un juicio ético contra el poder del dinero y contra el dinero del Poder (…)”²²⁵

La forma más clara de actuación de una política del dominio, sin referencia a la vida, es el hecho de que los gobernantes tomen decisiones ajenas a los intereses de la sociedad, sin consultarla, teniendo que reprimir luego al pueblo que rechaza tales acuerdos ajenos a ellos (el levantamiento zapatista fue una respuesta negativa a la firma del TLCAN); llegando al extremo de la constitución de tiranías ajenas a los intereses y bienestar del pueblo. Según qué tan alejados o próximos estén los gobernantes de sus gobernados, el régimen político tiende hacia su deslegitimación y se torna despótico, sin referente con el pueblo. Los movimientos de liberación de los pueblos indígenas han considerado que la democratización de las sociedades conllevaría a la disminución de este tipo de injusticia, ya que se respetarían sus propias formas de vida y no serían asimiladas dentro del sistema existente.

Así que, en términos generales, cuando hay condiciones de opresión existe una cultura basada en la violencia. En ocasiones la sociedad estalla, pero puede darse con la intención de desaparecer las causas reales de esta violencia sistemática; así esta acción conlleva otra significación: tiene la intención de transformar las causas de la violencia cotidiana y estructural, las raíces de la guerra. ¿Cuál es el borde liminal en el cual se escapa de la violencia y es posible actuar fuera de ella?, ¿cómo se

²²⁵ Michel, (2003), p.145.

construyen acciones de paz contra la violencia del estado y sus instituciones?, aún más: ¿es posible transformar los órdenes políticos y económicos y todas las condiciones de injusticia, **sin violencia**?

En este nivel se encuentran los zapatistas: quieren ser un ejército de paz. Lo han reiterado en varias ocasiones que su meta más alta es ser: “Un ejército que aspira a desaparecer.” Así lo llamó *Marcos*, al justificar la presencia de las armas, que cederían su paso al fuego de la razón. Estamos en la antesala de un nuevo mundo, naciendo en la ‘palabra florida’ de los pueblos indígenas.

La estrategia zapatista se ha tornado política, en un sentido fuerte: las nuevas fuerzas que adquiere el EZLN se deben precisamente a su actuar no violento, a una estrategia que se disputa en el plano del diálogo y se juega también en el nivel simbólico. Dado que desplazan su objetivo de la toma del poder político establecido, a la construcción de un nuevo orden social, la lucha zapatista tiene como significado el constituir una nueva cultura y no de tomar a su cargo el aparato del Estado, realizando un nuevo pacto político. De este modo buscan evitar el enfrentamiento directo con su estructura represiva, y se enfocan en la creación de alternativas al orden vigente:

“A pesar de estas condiciones, el EZLN desea manifestar su decisión indeclinable de persistir en este intento de seguir el camino político. Manifestamos ante toda la sociedad que seguiremos examinando las opciones de diálogo que permitan encaminarnos a una paz con justicia y dignidad. Nuestro camino ya ha sido trazado: vamos a discutir la transformación democrática de México y del estado de Chiapas, con una idea de democracia que no la reduce al ámbito electoral y de los partidos; vamos a discutir cuáles son las puertas que hay que abrir para alcanzar la justicia verdadera y para todos (...)”²²⁶

La lucha armada fue solo un momento, el más corto, en la historia de la lucha zapatista ¿Cuál es el fin de las armas?, ¿cómo pueden ser utilizadas correctamente? La irrupción intempestiva del EZLN fue parte de un proyecto de lucha, que comprendía desde la preparación previa, al enfrentamiento armado y el posterior contacto con la sociedad. La estrategia de las armas abrió la posibilidad de ser escuchados y mirados, de lograr un re-conocimiento por la sociedad y la apertura comunicativa necesaria. El desplazar el eje de la confrontación bélica a la lucha política propiamente dicha, hizo de los zapatistas un verdadero ejército de paz, o *Shanti Sena* como hablaba Gandhi de los luchadores por la Independencia de la India.

²²⁶ CCRI-CG. EZLN, *Comunicado de Prensa. San Andrés Sacamch'en de los Pobres*, 7 de marzo de 1996. Tomado de: <http://palabra.ezln.org.mx/> (Subrayado mío).

*“Gandhi llamaba a su lucha no-violenta “la fuerza de la verdad” [Satyagraha-en oposición a ‘resistencia pasiva’], y el zapatismo, que habla mucho de la verdad y los hombres verdaderos, basa su lucha en la fuerza de la palabra y el auto-conocimiento, es decir: la capacidad de generar una reflexión individual y colectiva, con determinaciones morales y materiales, a partir de una toma de conciencia de la propia dignidad personal e histórica, como pueblo y etnia.”*²²⁷

Con el tiempo, el EZLN en su conjunto, como una organización militar, abrió los espacios para que la guerra terminara, para que la muerte no siguiera alimentándose de la sangre indígena; pero a su vez abrió el camino para que la “palabra verdadera” no terminara extinguiéndose con el estruendo de fusiles. Los zapatistas caminan con la fuerza de la verdad en sus corazones, por ello su andar no se detiene:

*Mientras el gobierno amontonaba palabras huecas y se apresuraba a discutir con un rival que se le escabullía continuamente, los zapatistas hicimos del silencio un arma de lucha que no conocía y contra la que nada pudo hacer, y contra nuestro silencio se estrellaron una y otra vez las punzantes mentiras, las balas, las bombas, los golpes. Así como después de los combates de enero de 94 descubrimos en la palabra un arma, ahora lo hicimos con el silencio. Mientras el gobierno ofreció a todos la amenaza, la muerte y la destrucción, nosotros pudimos aprendernos y enseñarnos y enseñar otra forma de lucha, y que, con la razón, la verdad y la historia, se puede pelear y ganar... callando.*²²⁸

Las armas del zapatismo, según fuera la estrategia de lucha, se transformaron, adquiriendo progresivamente un carácter más ético. Siempre buscan voltear la lógica del poder, mediante recursos que ponen en juego como “nuevas formas de hacer política: el balance entre palabras y silencios, la búsqueda del diálogo, salir de las montañas y replegarse de nuevo, largos silencios y palabras floridas: esas son algunas de las estrategias de una guerrilla comunicativa y no-violenta como es el EZLN. Los pueblos indígenas comenzaron, después de su primera aparición, una serie de procesos que no han culminado aún en la lucha por una “Paz con justicia y dignidad”. Esta es la expresión de su propuesta ética-política. Para ellos ambas no pueden considerarse por separado: **la ética se transforma en política cuando entra en acción y el ejercicio político se basa en principios éticos para poder definirse como tal.**

²²⁷ Ameglio, (2010), p.204.

²²⁸ Quinta Declaración de la Selva Lacandona, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

Caminar hacia la paz requiere que el camino que lleva a ella no sea ajeno a la meta; esto quiere decir que buscar la paz implica alcanzarla por medio de los pasos que ella misma enseña, o lo que es lo mismo: el fin y los medios no se oponen, se complementan. Hacer consecuentes los fines y los medios, en la política, implica una nueva forma de pensamiento que voltea la lógica maquiavélica de que “el fin justifica los medios”; la raíz cultural indígena del zapatismo le da la base para pensar de otra forma la política:

*“Sólo basta entender que, en la lucha, el principio y el fin son una trampa si se buscan separados. Ésta es nuestra idea. Algunos la llaman necesidad. Nosotros la nombramos esperanza...”*²²⁹

Los zapatistas han desarrollado un discurso en el que estos elementos son coherentes, planteando como principios éticos de su quehacer político **la dignidad, la paz y la justicia**, dotando estas ideas de un sentido propio, ampliando sus nociones básicas por un significado más complejo, estos principios entran en acción en la reconstrucción nacional. Estas son las aspiraciones más propiamente humanizantes que los zapatistas exigen, y así su lucha no depende de coyunturas o de la destitución de un gobernante en turno. Lo que plantea el zapatismo es una transformación de la humanidad, basada en los principios: paz, justicia y dignidad.

Con el giro que conlleva la lucha zapatista del ámbito de la guerra armada al plano de la batalla política, las armas también fueron cambiando; justo es ahí donde encuentro las principales lecciones éticas de los zapatistas, ya que han utilizado algunos de los medios de acción que entran de lleno en las prácticas de la no violencia, dando un carácter realmente transformador a su lucha y demostrando que es posible realizar una revolución dentro del mundo moderno, impregnado de la lógica de la violencia, por medios pacíficos. Los espacios de diálogo con el gobierno, los encuentros con la sociedad civil, las constantes iniciativas por la paz, la desmilitarización de regiones controladas por el ejército, el uso del humor como arma simbólica, las estrategias de desobediencia civil y de movilización pacífica; todas ellas nos demuestran a través de la historia del zapatismo su carácter no violento. Su búsqueda de la paz los hace entrar en diálogo constante con el gobierno y la sociedad civil, buscando canales pacíficos de resolución de conflictos. Pero también ha generado el empoderamiento al interior de las comunidades, generando una nueva concepción de su subjetividad: la cultura indígena se ha dignificado en este proceso.

²²⁹ Sub Marcos, *La historia del principio y el fin*, 30 de junio de 1996, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>.

Una de las lecciones que Gandhi impartió al mundo entero en el movimiento de Independencia de la India, fue que la *Ahimsa*-No violencia, es el medio de transformación más poderoso del mundo, ya que se basa en la fuerza del amor; fuerza tan poderosa y sutil que el poder no entiende y que le rebasa, ya que le humaniza. Desde este punto, encuentro en el zapatismo esta misma intención, de transformar el mundo de un modo totalmente inverso a la lógica de la confrontación y la violencia, de una forma amorosa. El amor es una fuerza de liberación; es parte fundamental de la intencionalidad del revolucionario o libertador: sin este sentimiento no habría motivos que nos movieran a crear la paz.

Las estrategias de resistencia y lucha zapatistas, han desarrollado una creatividad que explora en el campo de los medios de lucha no violentos formas de transformar la realidad de los pueblos. La guerra fue una forma de acción que dejó abierta la posibilidad de entrar en escena; ahora la actuación zapatista se da fuera de ese marco de lucha, desempeñando un nuevo papel, creando nuevos escenarios políticos. El desplazar la lógica de la guerra al territorio del diálogo, generar el encuentro con otros movimientos y luchas, consultar a la sociedad civil y la construcción de alternativas al modelo dominante por medio de la creación de municipios autónomos; son formas de actuación no violentas, que más activamente realizan los zapatistas. Todas entran de lleno en el terreno de la *Ahimsa* y la construcción de la paz. El diálogo es precisamente esta forma de acción que se puede denominar más plenamente ‘política’, una de las estrategias zapatistas para detener la guerra contra ellos, generando iniciativas para abrir canales con la sociedad y realizar ejercicios democráticos de resolución de conflictos.

*“Ello significa que hay una esfera, hasta tal punto no violenta de entendimiento humano, que es por completo inaccesible a la violencia; la verdadera y propia esfera del ‘entenderse’, la lengua.”*²³⁰

El escuchar a la sociedad es la estrategia zapatista para detener el conflicto armado. El diálogo detiene la guerra, el diálogo invierte la lógica de la guerra, tal como lo menciona Walter Benjamin. Entonces, la búsqueda de la paz no puede realizarse más que por medios no violentos también, siendo coherentes los fines con los medios. Medios no violentos conllevan la creación de una transformación social de la violencia por una cultura de paz. Esta es una de las más grandes tareas que México tiene pendiente y en la cual se juega su bienestar y rumbo: construir una sociedad sin violencia.

²³⁰ Benjamin (2006), p.187.

*“Ha pasado ya el tiempo en que la guerra del poderoso habló, no dejemos que hable más. Es ya el tiempo de que hable la paz, la que merecemos y necesitamos todos, la paz con justicia y dignidad.”*²³¹

Ahora la cuestión es la siguiente: ¿cómo la No violencia ha calado en la práctica zapatista y cómo es que la definen ellos mismos? Los pueblos indígenas de Chiapas también saben de la no violencia y la han llevado a la práctica. El EZLN conoce las tácticas de la no violencia que han existido en múltiples movimientos en el mundo entero, así que ellos también tienen una noción propia de la no violencia y de la paz, la cual enarbolan en su movimiento: *Paz con justicia y dignidad*. No es un movimiento “pacifista” en modo simplista, que solo busca la pacificación ante un conflicto; sino que el zapatismo llama a eliminar de raíz las causas de la violencia social, estructural de nuestra cultura moderna. Es una revolución realizada por medios pacíficos, que busca restituir la dignidad humana a los pueblos indígenas (de todo el país) y hacerles acceder a la justicia social: sin dignidad ni justicia, no hay paz. Esto lo enfatizan los zapatistas desde el inicio de su revolución y es la forma en que plantean la No violencia. Entonces, la búsqueda de la paz consiste, primariamente, en la restitución de los derechos fundamentales del ser humano y la creación de una nueva sociedad.

La violencia vulnera cualquier respeto a la dignidad, anula el derecho y por ello la socialidad posible: la violencia elimina la política en su esencia. Los zapatistas se oponen a esta anulación de la política, de ahí que los medios que han creado caminan en el sentido inverso: el diálogo, el encuentro, el baile, la palabra y su propia *alegre rebeldía*.

*“¿Hasta cuándo vamos a dejar de levantar la esperanza como bandera, la dignidad como guía, el amor como arma y la alegría como futuro?”*²³²

La paz no consiste en la ausencia de guerra, ya que esta ausencia puede contener una violencia mayor, como la que describe las condiciones de vida de los pueblos de Chiapas en su historia.²³³ La verdadera paz, es la posibilidad de realización efectiva de las aspiraciones vitales de cualquier ser humano y el respeto a su integridad. Sin estas condiciones no es posible hablar de paz, ya que la violencia también se nutre de la calma, la guerra existe aún sin balas: la guerra del hambre, la guerra del desprecio. La modernidad ha estado en contra de los pueblos indígenas, ha provocado su

²³¹ 5DSL, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

²³² Sub Marcos, 30 de junio de 1996, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

²³³ Para una descripción a fondo consúltese: García de León (2000).

desaparición por muchos medios, prolongando un estado de violencia que se mantiene como trasfondo cultural. La paz que quieren los pueblos es la realización concreta de la serie de demandas que los zapatistas sostienen; demandas básicas que son los derechos de cualquier ser humano: *techo, trabajo, tierra, salud, educación, independencia, democracia, paz.*

*“Reiteramos nuestra disposición a una solución política en el tránsito a la democracia en México. Llamamos a la Sociedad Civil a que retome el papel protagónico que tuvo para detener la fase militar de la guerra y se organice para conducir el esfuerzo pacífico hacia la democracia, la libertad y la justicia. **El cambio democrático es la única alternativa de la guerra.**”²³⁴*

La paz es consecuencia de que estén garantizados todos los derechos básicos de cualquier ser humano, o sea, la restitución de la *justicia*. La justicia conlleva la posibilidad de una vida digna, vinculada a valores democráticos. Vemos así como dignidad, justicia y paz, están co-relacionados en el pensamiento zapatista, de modo que la concepción ética forma parte de la práctica política.

La verdadera paz implica un estado de vida digno; la injusticia social es el correlato objetivo de la violencia estructural contra los pueblos, ante la cual se levanta el zapatismo. La paz solo será posible cuando desaparezcan las injusticias sociales. Su revolución considera este proceso como principio fundamental, no se alcanza uno sin lo otro, ni se camina en otro sentido que no sea el de la dignificación del ser humano, la justicia social y la paz en la humanidad. Paz, justicia y dignidad son parte de una misma necesidad y demanda, son el eje de la transformación que el país y el mundo, requieren. Desde esta perspectiva, su lucha no es patrimonio exclusivo de los pueblos indígenas, sino de cualquiera, la lucha zapatista es una lucha por el ser humano, extendiéndose a cualquier persona del mundo. Entonces, su movimiento alcanza una dimensión ética que impregna su práctica, ejerciendo verdaderamente una política con trasfondo ético. La paz se consigue con justicia y en tal situación es posible acceder a una vida digna.

La dignidad humana es el núcleo de la reflexión zapatista sobre la revolución, es la consecuencia de la paz y la justicia. La liberación se concibe como el medio de restaurar la condición plena del ser humano: su *dignidad*.

²³⁴ 2DSL, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

En el Renacimiento la dignidad humana estuvo en el centro de las reflexiones sobre el humanismo, se le definía como la condición más esencial de éste, siendo la forma de liberarlo de la prisión en que lo tenía la ortodoxia cristiana del Medioevo. Así la exaltaba Picco della Mirándola:

*“¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera!”*²³⁵

Posteriormente, dicha dignidad se secularizó y se le considero implícita en la concepción Ilustrada de la libertad, la cual fue considerada desde entonces la principal característica que define al ser humano, su rasgo ontológico principal. En su condición de ‘libre’, la modernidad entendió al ser humano; el problema es que en nuestras sociedades la posibilidad de ser libre no lleva implícita la de tener una vida digna. Podemos ser libres habiendo perdido la dignidad; pero nos pueden encerrar y poner cadenas y la dignidad sería suficiente para poder mantenernos vivos sin perder nuestro valor personal. La dignidad perdida nos despoja de nuestra humanidad. ¿Pero qué significa esta dignidad, qué sentido tiene reivindicarla como el motor de una lucha revolucionaria?

La dignidad no se comprende desde un aspecto meramente teórico o conceptual, la dignidad es una práctica en la vida y se aplica a todos los campos de nuestra existencia. Es posible afrontar las vicisitudes de una lucha, arriesgando aún la vida, por la dignidad; tal como hicieron los pueblos de Chiapas.

*“A votary of Ahimsa cannot subscribe to the utilitarian formula (of the greatest good of the greatest number). He will strive for the greatest good of all and die in the attempt to realize the ideal. He will, therefore, be willing to die so that the other may live. He will serve himself with the rest, by himself dying.”*²³⁶

Gandhi definía este sacrificio como una de las características de un luchador por la libertad y la paz, tal como los zapatistas que dicen: “nada para nosotros, para todos todo”. La búsqueda de la dignidad perdida, para humanizarnos, implica incluso aceptar el sacrificio para conseguirlo, despojándonos de nuestro *ego* por un bien más allá de nosotros mismos, en la Alteridad Absoluta.

²³⁵ Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad humana*, versión electrónica: <http://www.temakel.com/texmitpicodelamirandola.htm>

²³⁶ Gandhi, (2007), p.6. “Un devoto de la Ahimsa (no violencia) no puede suscribir la fórmula utilitaria (del mayor bien para el mayor número). Él se esforzará por el mejor bien de todos y morir en el intento de realizar el ideal. Por ello, el tendrá la voluntad de morir para que los otros puedan vivir. El mismo servirá al resto con su propia muerte.”

Cuando brota la indignación nace el espíritu de rebelión. La injusticia no se denuncia por un acto intelectual, sino por una actitud ética nacida de la indignación. Este sentimiento es el que mueve a actuar por transformar las condiciones concretas de opresión.

La dignidad hizo que los pueblos de Chiapas se hicieran rebeldes. De esta forma, la rebeldía adquiere un sentido ético profundo, además de un potencial político; la rebeldía y la dignidad son componentes fundamentales de nuestro estar en el mundo, de nuestra humanidad. La rebeldía ha hecho avanzar al mundo del conformismo. La rebelión a lo injusto, en cualquier momento histórico, ha conducido a mejores modelos de sociedad e institucionalidad, la rebeldía abre la puerta a lo nuevo. La crítica, la oposición racional, la búsqueda de la justicia, son los principales medios zapatistas de humanización.

“La rebeldía no es cosa de lengua, es cosa de dignidad y de ser humanos.”²³⁷

La dignidad, de este modo, es también rebeldía y el aspecto que nos restituye nuestra humanidad, ya que conmina a transformar cualquier situación injusta. Siendo un baluarte de nuestra integridad, la dignidad fundamenta nuestro *valor* como personas, ya que nada hay máspreciado para el ser humano que su propia vida digna: una vida de respeto, una existencia plena propia de cualquier ser vivo. El ser humano es digno y en ello estriba su grandeza, en su dignidad está su plenitud, la esencia constitutiva de su ser. ¿Cómo es posible que se haya perdido? ¿Qué rumbo puede seguir una sociedad que no es digna?

La creación de sistemas políticos y económicos en los cuales las personas son abatidas por efectos de poder, es la forma más acabada del absurdo al que puede conducir una política desprovista de principios éticos profundos, tales como la dignidad. Que la economía sea quien rige la mayor parte de los aspectos de la vida, contribuye a la deshumanización de nuestras sociedades, ya que los valores humanos puede ser comprados y están sujetos a los intereses del mercado: la dignidad se convierte en mercancía. La dignidad opone a la ética monetaria una ética de la vida, opone los valores humanos a los del mercado. La dignidad es principio y fuente de la política, pues la provee de una ética. El respeto a la vida y dignidad del otro es el punto de partida de la construcción de otros modelos económicos y políticos. Fundamentar un orden cultural sobre la base de la dignidad humana equivale a postular nuevas normas y modelos de vida social.

²³⁷ Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, en: <http://palabra.ezln.org.mx/>

Resumiendo este apartado, podemos concluir que el que los zapatistas pongan tanto énfasis en la dignidad, es lo que da un carácter humanista a su lucha y les otorga un fundamento ético, tanto en las demandas como en la forma de llevar a cabo sus iniciativas y propuestas. La concepción ética zapatista nutre a la política, es parte de su accionar. La noción de lo político se complementa con este impulso que le otorga la ética, adquiriendo valores que le dan sentido. Ambas, la política y la ética, se encuentran interrelacionadas, dando de sí. Los zapatistas no conciben la política desligada de presupuestos morales: no es posible una política sin principios. Este es el primer aspecto de la ética zapatista.

Por otro lado, debido a la pérdida del referente moral de la humanidad, la dignidad resulta ser un fuerte principio crítico y de oposición, que rescata los valores fundamentales del ser humano en un mundo que los ha perdido. La propuesta ética zapatista es: la paz como base de la cultura; la justicia como condición primera de posibilidad de dicha paz y la dignidad como el principio ético fundamental en la lucha por la justicia. Los tres aspectos se interrelacionan y no es posible el uno sin los otros. La lógica de los zapatistas los concibe como momentos fundamentales en la creación de un nuevo orden social ¿Es posible que la dignidad detenga la guerra en la que estamos involucrados todos, ya no solo los pueblos indígenas?, ¿cómo recobrar la dignidad perdida? Los zapatistas han practicado una ética muy antigua y básica para el ser humano, fundamentada en la dignidad; ésta es la que dará las líneas de la política del futuro: la política de la liberación.

CONCLUSIONES.

A lo largo del presente trabajo, se ha procurado dar una visión filosófica del EZLN, basado en la historia y cosmovisión de los pueblos indígenas. Al hacer el examen de las características fundamentales del pensamiento de los pueblos indígenas, se encontraron los puntos de encuentro entre la cosmovisión maya y el discurso zapatista. Elucidar tales características y encontrar los puntos de encuentro ha sido el objetivo de este trabajo. Hemos encontrado como resultado de la investigación, que el EZLN tiene una filosofía propia y que ésta se sustenta en los saberes de los pueblos indígenas de Chiapas. La existencia misma del zapatismo no hubiera sido posible sin la previa historia de lucha de los pueblos originarios, que a lo largo de 500 años resistió la colonización y neo-colonización. En el transcurso de la investigación, adentrándonos cada vez más en la palabra y el mundo indígenas, encontramos la huella de su cosmovisión en el discurso zapatista y en su filosofía. La voz indígena se hizo cada vez más relevante en la palabra zapatista y se reveló como la fuente de su pensamiento.

En esta exposición, variados temas de múltiples procedencias se han dado cita y nos han invitado a reflexionar. A través de la lectura de este trabajo, muchas dudas surgen y nos hacen repensar nociones que tradicionalmente se han considerado como dadas, pero que aún exigen una reconsideración. Los pueblos originarios del mundo están dando las líneas para esta reflexión de nuestro tiempo, enfrentado a un cambio epocal muy drástico, que ocasiona una crisis severa en todos los ámbitos de las sociedades modernas. La crisis se está manifestando claramente en el desmoronamiento económico de los bloques hegemónicos como la Unión Europea y EEUU, los cuales enfrentan crisis estructurales, que al parecer no tienen solución pronta y que están desencadenando procesos de lucha y protestas a nivel internacional, que antes no hubieran sido posibles ni creíbles. La “rebelión de los indignados” en España, el movimiento “*Ocuppy Wall-Street*”, las protestas a todo lo largo de Europa por las políticas fiscales y la tendencia neoliberal de las políticas sociales; son los síntomas de esta crisis de un modelo económico y político que da muestras claras de agotamiento. El problema que subyace a dichos modelos es que se da una separación cada vez más radical entre los intereses de la sociedad en su conjunto y los de los políticos, ensanchando el margen de división entre gobernantes y gobernados. Los políticos, al servir a los intereses de las grandes corporaciones más que

al interés común, han perdido toda legitimidad y son duramente criticados. La creencia de que la vía electoral y representativa es realmente democrática va siendo cada vez más criticada y se le ve con creciente desconfianza. La sociedad exige una “Democracia Real”. La política oficial no tiene credibilidad y cada vez son más los movimientos que no aceptan más la corrupción y el sistema de partido de estado, el cual ha perdido legitimidad a los ojos y sentires de la mayoría de la ciudadanía.

La extrema precarización de la cotidianidad y la poca oportunidad de una vida digna que ofrece el actual paradigma económico, son resultado último de un modelo de pensamiento que podemos considerar propio de la modernidad y que caló más hondamente en la cultura occidental. A nivel global, la crisis ambiental ha puesto en tela de juicio la relación que la humanidad ha tenido con la naturaleza y llama la atención acerca del modelo epistemológico, la relación con el mundo y la forma de vida que promueve. El *factum* de que buena parte de la humanidad se halla en peligro dejó de ser un pronóstico para convertirse en una amenaza real. El sistema que sustenta tal visión de la vida ha sido objeto de críticas y de oposición, por lo que la rebeldía generalizada a este sistema y el presentimiento de que es posible vivir de otra forma, cada vez se tornan más comunes y urgentes. La puesta en marcha de alternativas es cada vez más numerosa y se siguen experimentando nuevas formas de vida, se proponen otros sistemas económicos (bajo el mote de “economía solidaria) y se replantean las relaciones entre personas y de éstas con la naturaleza. Es evidente que buena parte de la humanidad es consciente de los peligros que atravesamos y de que es necesaria una nueva forma de vivir. Es en este punto donde los pueblos indígenas juegan un papel esencial. Las alternativas ante el sistema han estado siempre ahí, solo que no se había contemplado el hecho de que los pueblos indígenas practican formas diferentes de vivir y que su cosmovisión es completamente diferente al modo en que se ha desarrollado esta civilización.

Ahora podemos apreciar la importancia que tiene el comprender a los pueblos originarios y al EZLN como uno de los movimientos más representativos de los pueblos indígenas a nivel internacional. La existencia de tal movimiento y su impacto en la sociedad fue posible debido a que las condiciones generales del sistema mundial eran favorables a la existencia de un movimiento que reivindicara la posibilidad de salir de tal sistema. La opción del zapatismo es posible ya que habla desde una posición de exterioridad respecto a la totalidad de un sistema, que se pretende absoluto.

La globalización neoliberal que vivimos, tiene su contraluz en la exclusión de grandes sectores de la población, los cuales reivindican su inclusión en tal sistema, pero que también ponen en acción

nuevas estrategias de resistencia y alternativas ante los modelos del capitalismo. Nuevas formas de vida están siendo practicadas por los excluidos de la modernidad. Así también, en esta exterioridad se ponen en juego las alternativas concretas, se generan nuevas subjetividades y se generan los discursos críticos que denuncian el sistema imperante y su insostenibilidad.

Los zapatistas han sido un catalizador importante en la historia de este descontento mundial y en el amanecer de la esperanza de que *Otro mundo es posible*. A partir del levantamiento zapatista, grandes sectores de la indignación mundial adoptaron sus principios y los aplicaron a sus propias reivindicaciones, haciendo suya la causa de los pueblos indígenas de México. Hay una identificación profunda entre el zapatismo y los nuevos movimientos sociales, que indica la semejanza existente entre la explotación del capitalismo en cualquier parte del mundo, de la opresión de los organismos financieros internacionales y las políticas neoliberales que agrandan la brecha de la desigualdad y expanden la miseria por todo el mundo. Ante esta situación los zapatistas llamaron la atención del mundo para decir: ¡*Ya basta!*

Es muy significativo el hecho de que la resistencia al neoliberalismo en México haya comenzado con el movimiento zapatista y que sea el valor indígena lo que le da más fuerza a sus reivindicaciones y más sentido a su lucha. La razón es la importancia que adquieren los sectores marginales de la sociedad en la redefinición de la modernidad. Desde el afuera del sistema y en sus bordes liminales se generan discursos que son la manifestación más evidente de la necesidad de cambiar el modelo actual de desarrollo. Esta exterioridad en la que se encuentran los pueblos indígenas, es una frontera invisible que los ha excluido y manifestación de su propia existencia en el *afuera* de la colonia; son el *Otro* de la sociedad latinoamericana y del sistema económico capitalista. Estudiar a los pueblos indígenas, como poseedores de una sabiduría que habla a nuestro tiempo es una labor de gran interés si queremos conocer alternativas al presente modelo económico y político; y es en ello que radica la importancia del EZLN, como catalizador del discurso indígena como transformador de la modernidad.

Al comprender que el zapatismo es producto de una trayectoria histórica de larga duración, se despejan dudas de su origen, situado en los años 80's y nos hace valorar aún más el papel que los pueblos de Chiapas han desempeñado en la lucha que ahora sacude al mundo entero: han conservado su propio mundo cultural, el cual es ahora una alternativa ante la globalización. A través del estudio de la historia de lucha de los pueblos indígenas, desde el siglo XVI hasta finales del siglo XX,

comprendemos al zapatismo desde una óptica más amplia, como resultado de un proceso de largo alcance, que apela por una transformación profunda de las condiciones de la modernidad, de sus sectores marginales y de su propio núcleo ideológico.

Lo más relevante de la revolución zapatista por transformar la modernidad, es que apunta a la esencia misma de su racionalidad y visión de la realidad. Este es el punto central de la rebelión zapatista y es lo que se ha intentado analizar en esta tesis: la contradicción entre formas de pensamiento y visiones del mundo distintas. Por un lado la razón moderna ha impuesto su forma de ver el mundo y ha generado una práctica consecuente con tal uso. Por el otro, los pueblos indígenas y las culturas no modernas son opciones ante la modernidad desde sus propias formas de pensamiento. Este es el pre-supuesto del presente estudio: la racionalidad indígena es alterna y ofrece una vía distinta ante la modernidad. El conflicto de Chiapas no es el de los pueblos indios contra el Estado o contra el capitalismo, lo que le hace tan importante es el que se han confrontado visiones del mundo diferentes, lógicas al parecer incompatibles que ofrecen vías para la humanidad del todo distintas. Ese es también el interés fundamental que me llevó a estudiar el pensamiento indígena, ya que es una forma alterna de racionalidad que ofrece una alternativa ante el desgastado enfoque moderno.

Entonces, tenemos dos paradigmas que conviven: por un lado la modernidad racionalista, tecnocrática, solipsista y encaminada al “progreso”; y por el otro el pensar del corazón, la concepción de la Madre Tierra, la relevancia de la comunidad y el interés de mantener la vida en forma equilibrada entre el ser humano y la naturaleza. ¿cómo pueden convivir ambas? Al parecer aún no llegamos a saber cómo se puede dar la armónica interacción de ambas, pero el conflicto ha dado luz sobre un problema de nuestra sociedad: la existencia de formas de ver el mundo distintas, que deben ser respetadas. De ello se deriva que el movimiento zapatista ha tenido tal repercusión, ya no solo en México sino en todo el mundo. La necesidad de aceptar las diferencias de pensamiento conlleva a que los grupos excluidos tradicionalmente del reconocimiento, ahora emerjan y planteen a su sociedad la inclusión desde su diferencia.

La investigación presente se ha centrado en el componente indígena por dos razones: por la escasez de estudios sobre el pensamiento y cosmovisión de los pueblos de Chiapas, pero también porque en este pensamiento se encuentran algunas claves y respuestas ante la crisis de nuestro tiempo presente. En los pueblos originarios hay una fuente de sabiduría que no se conoce aún en toda su

amplitud y que tendrá futuros desarrollos. Somos partícipes de un cambio cultural profundo, el cual seguirá dando frutos. ¿Cómo comprender al zapatismo?

A lo largo del trabajo se analizaron conceptos claves del pensamiento y cosmovisión tojolabal y tzotzil principalmente, a través del estudio de los trabajos existentes sobre las lenguas de estos pueblos y diccionarios especializados. Al analizar los conceptos de la cosmovisión indígena, aparecieron algunos que eran parte de la misma forma de pensar y expresión del EZLN. Lo que resulta más interesante en este análisis, es que lo que pareciera ser un pensamiento del todo nuevo y vanguardista, es parte de una tradición cultural muy antigua. Nociones de política básicas de las culturas indígenas como el sentido de comunidad, la horizontalidad y el consenso, son prácticas comunes en ellos, pero que en el contexto occidental se consideran del todo nuevas y casi inexploradas. Muchos intelectuales ven en el zapatismo una nueva forma de entender la política y un nuevo discurso, pero no toman en cuenta que ese discurso y esa práctica es resultado de una historia muy larga, en la cual los pueblos indígenas han sido los protagonistas. La posibilidad de existencia del EZLN está dada por la historia de la resistencia indígena, es su heredero y por ello el zapatismo lleva esta matriz discursiva tan original y propia. Por otra parte podemos decir que al ser portador de las luchas de los pueblos originarios, busca transformar condiciones de opresión que tienen siglos de existencia: es un movimiento que apunta hacia una transformación de largo alcance y no meramente coyuntural.

La característica de ser un movimiento indígena, ha hecho que sea motor de reivindicaciones de todos los grupos excluidos que resienten los efectos ya sea culturales, económicos, políticos o raciales del sistema hegemónico y que buscan su transformación. Como se ha expuesto en el primer capítulo, el EZLN es un movimiento de carácter indígena, con una historia propia y que ha elaborado sobre el discurso étnico una fuente de lucha política, resignificando nociones culturales negativas: el indio, el negro, el homosexual, la mujer, el pobre, el joven, etc.; en contenidos críticos de liberación. El gran logro del zapatismo es el de haber agrupado en torno suyo un gran bloque de sectores sociales que se identifican con su movimiento a la vez que enarbolan sus propias causas. El zapatismo tiene un poder que atrae hacia sí, al hacer de la diversidad y la diferencia su elemento principal. Lo étnico se convierte en político cuando es motor de las reivindicaciones de los grupos excluidos y funciona como un contrapoder. Todo esto nos lleva a pensar en un nuevo concepto de revolución, que los zapatistas mencionan como la revolución de tod@s l@s de *abajo*. La inclusión es uno de sus rasgos más característicos y que le dan más fuerza.

Entonces, podemos afirmar que la cosmovisión indígena se encuentra presente de forma determinante en el EZLN. Ya sea por su componente indígena mayoritario, por sus formas de expresión, por las formas de comportarse y sobre todo por las formas de pensamiento y la visión del mundo que tienen los pueblos indígenas. En este punto saltan dos temas de gran importancia para esta tesis: la existencia de un pensamiento indígena auténtico y la justificación de una filosofía del zapatismo. Ahora bien, como ha quedado demostrado, el zapatismo ha sido consecuencia de un cruce de culturas, en las cuales se forjó su propio discurso y hasta lenguaje. Determinar claramente las fronteras donde termina el pensamiento indígena y comienza el occidental es algo imposible de delimitar. Lo que si hemos podido ver, es que el zapatismo no se ajusta a los modos tradicionales de las guerrillas anteriores y que los conceptos predominantes que analizamos de la cosmovisión indígena de sus miembros, se encuentran presentes en sus principios, formas de acción y en su misma organización. Las bases de apoyo reproducen formas de hacer política que se ajustan a las prácticas tradicionales indígenas (para comprobarlo baste con ir a una comunidad zapatista y observar cómo se organizan ellos mismos, cómo eligen a sus autoridades y cómo son sus mecanismos de toma de decisiones). Los conceptos que analizamos en el Capítulo 2, sobre las lenguas tojolabal y tzotzil, que designan el trabajo político, los representantes, el consenso de las asambleas y la misma comunidad; todos ellos se hallan presentes y son fundamentales en el pensamiento del EZLN, por lo que podemos afirmar que el pensamiento y cosmovisión indígenas determinan en gran medida el discurso zapatista y su filosofía.

Acerca de la filosofía del EZLN, esta no se deja captar de la misma forma que la filosofía tradicional y académica y requerimos de otras herramientas de interpretación, para poder analizarla en su complejidad. Lo que si se pudo comprobar, es el hecho de que el EZLN, en su discurso y a través de la voz de *Marcos*, ha generado toda una literatura donde se reflexiona sobre los temas fundamentales de la filosofía política, de la ética y de la historia: tal fue el objeto de análisis del Capítulo tercero, donde se procuró sistematizarlo lo más posible. Delinear las características de esta reflexión propia es un primer paso hacia el reconocimiento pleno de una Filosofía del EZLN. Por ahora baste señalar que se han encontrado reflexiones no sistemáticas de temas auténticamente filosóficos en el zapatismo, los cuales responden a la actitud de reflexionar sobre el mundo, cosa que no puede ser patrimonio de un solo grupo o estudiosos, sino que es de todos. La filosofía del zapatismo se nos manifestó como una filosofía fundamentalmente crítica, práctica, abocada a problemas concretos, imbuida en el espíritu indígena de comunión con la Madre Tierra y con el todo comunitario. El discurso zapatista es

fundamentalmente una construcción desde el afuera del discurso dominante y desde otra lógica. En ello está la característica fundamental del zapatismo, como un movimiento indígena y como un pensamiento propio de los pueblos. Aunque los textos de los zapatistas no guarden una sistematización o elaboración consciente de su propia filosofía, la misma necesidad humana de filosofar le ha llevado a tener conceptos claros y funcionales para su práctica política, una lógica consecuente con tales conceptos y la fundamentación de principios éticos para su accionar. Los conceptos del zapatismo se pueden considerar parte de una reflexión indígena sobre la política, basada en principios éticos y expresados de forma moderna, apta para ser entendida por todos.

Para cerrar estas conclusiones, quisiera retomar este último aspecto de las relaciones entre ética y política en el EZLN y como operan para conformar una política de la liberación propiamente indígena. Los zapatistas han expresado en innumerables ocasiones los principios éticos que les guían en la acción política. Estos conceptos son expresados de formas diversas y sobre todo atañen a la concepción de una política basada en principios éticos. ¿Cómo es que un valor ético opera como fuerza política?, ¿cómo trascender de los presupuestos morales al campo de acción revolucionaria? Lo que los zapatistas han demostrado es que no es posible sostener una lucha de liberación sin contar con un sustento ético que legitime la misma lucha. Los movimientos de liberación escapan al poder desde su misma moralidad, creando nuevos valores que al ponerse en acción, operan transformaciones en la sociedad en general. Un ejemplo claro es la dignidad zapatista. Mediante un principio ético-moral fuerte, como es el rescate de la dignidad humana, generan un discurso y práctica que devuelve la dignidad a quien lo enarbola. La ética ha de sostener a la política democrática y liberadora, a riesgo de perder su propia legitimidad. Lo importante de la reivindicación de la dignidad es que actúa en los niveles personal, social y político. Reivindicar la dignidad confiere valor a la persona individual, transforma la sociedad y genera una crítica a la institucionalidad vigente que no respeta tal valor. La ética contribuye al proceso de transformación de los valores imperantes, de una ética monetaria a una ética de la dignidad humana. La crítica al poder es otro de los aspectos que salen a la luz con la reivindicación de la dignidad humana. La ética provee de categorías esenciales para generar la reflexión crítica y la acción transformadora

El zapatismo ha hecho que reflexionemos de nuevo sobre los valores establecidos en nuestro mundo y ha abierto la puerta de la esperanza de que la situación presente puede cambiar y mejorar. Las alternativas a la modernidad se están poniendo en práctica y en estas alternativas está cifrada la posibilidad de salir de la crisis que atravesamos. Nuevos modelos en las ciencias, la política y la

economía habrán de ver la luz en el futuro próximo; los zapatistas son la pre-historia de este camino hacia un futuro mejor, han tendido en puente y nos invitan a cruzarlo con ellos hacia una nueva humanidad.

BIBLIOGRAFIA.

- Adorno, T., Horkheimer, M. (2009) *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991) *Obra Antropológica IV. Formas de gobierno indígena*, FCE-INI, México.
- Aguirre Rojas, Carlos A. (2002) *Chiapas en perspectiva histórica*, El Viejo Topo, Barcelona.
- Aguirre Rojas, Carlos A. (2008) *Mandar obedeciendo: las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, Contrahistorias-Clío, México.
- Ameglio Patella, Pietro, (2010) *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, Plaza y Valdés-SERPAJ, México.
- Arias Marín, A. (2003), *EZLN: violencia, derechos culturales y democracia*, México, CNDH.
- Belausteguigoitia, Marisa, (2006) *Fronteras y cruces: cartografías de escenarios culturales latinoamericanos*, Leñero, PUEG-UNAM, México, Martha,
- Benjamin, Walter, (2008) *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México.
- Bolívar Echeverría, V. (1999) *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM- El equilibrista, México.
- Bolívar Echeverría, V. (1995) *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM-El equilibrista, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, (1994) *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, México.
- Braudel, Fernand, (2005) *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid.

- Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo, (edit.) (1998) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa ediciones, México.
- CCRI-EZLN, *Declaraciones de la Selva Lacandona*, en: www.palabra.ezln.org
- Correas, Oscar, (2007) *Derecho indígena mexicano I*, UNAM-CONACYT-Ediciones Coyoacán, México.
- Díaz Polanco, Héctor, (1997) *La rebelión zapatista y la autonomía*, s.XXI, México.
- Díaz Polanco, Héctor, (2006) *El laberinto de la identidad*, UNAM, México.
- Durán, Martha, (2001) *El tejido del pasamontañas. Entrevista con el Subcomandante insurgente Marcos*, Ed. Rizoma, México.
- Dussel, Enrique, (1998) *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid.
- Dussel, Enrique, (1994) *El encubrimiento del indio: 1492, hacia el origen del mito de la modernidad*, Ed. Colegio Nacional de Ciencias políticas y administración pública, México.
- Dussel, Enrique, (1996) *Filosofía de la liberación*, Nva. América, Bogotá.
- Dussel, Enrique, (2007) *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés-UANL, México.
- EZLN, (2000) *Detrás de nosotros estamos ustedes*, Plaza y Janés, México.
- EZLN, (2001) *La marcha del color de la tierra. Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Editorial Rizoma, México.
- Florescano, E. (2001) *Memoria mexicana*, Taurus, México.
- Florescano, E. (2002) *Emia, estado, nación*, Taurus, México.

- Galtung, Johan, (1996) *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, Edit. Sage & PRIO, Oslo.
- Gandhi, M.K. (1960) *Non violence in peace and war*, Navajivan Publishing house, Ahmedabad.
- Gandhi, M.K. (2007) *Sarvodaya. It's principles and program*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad-India.
- Gandhi, M.K. (2008) *Constructive programme. It's meaning and place*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad-India.
- Gandhi, M.K. (2002) *Hind Swaraj*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad-India.
- García de León, A. (2000) *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*, México, ERA.
- Geertz, Clifford, (1999), *The interpretation of cultures. Selected essays by C. Geertz*, Basic Books Inc. Publishers, New York.
- Gilly, Adolfo, (1997) *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, ERA, México.
- Guiomar Rovira, (2000) *Mujeres de maíz*, ERA, México.
- Hernández Díaz, Miguel, (2000) *Pensamiento maya actual en Chiapas: un grito desesperado por la aflicción*, Tesis de maestría, FFyL-UNAM, México.
- Hernández Millán, A (1998) *Los hijos más pequeños de la tierra*, Plaza y Valdés, México.
- Hernández Millán, A., (2005) *EZLN: Revolución para la revolución*, Ed. Popular, Madrid.

- Hernández, Natalio, (2009) *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*, Universidad Intercultural de Chiapas-Plaza y Valdés, México.
- Hobbes, Thomas, (2010) *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México.
- Lafaye, Jaques, (2008) *Mesías, cruzadas y utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, FCE, México.
- Laughlin, Robert, (1975) *The great tzotzil dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- Leff, Enrique, (2000) *La complejidad ambiental*, Editorial s.XXI, México.
- Lenkersdorf, Carlos, (1996) *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, s.XXI, México.
- Lenkersdorf, Carlos (2004) *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Plaza y Valdés, México.
- Lenkersdorf, Carlos, (2005) *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México.
- Lenkersdorf, Carlos, (2006) *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, UNAM-IIFL, México.
- Lenkersdorf, Carlos, (2008) *Cosmovisiones*, UNAM-IIF, México.
- Lenkersdorf, Carlos, (2008) *Aprender a escuchar. Enseñanzas mayas tojolabales*, Plaza y Valdés, México.
- Lenkersdorf, Carlos, (2009) *B'omak'umal tojol ab'al-kastiya=Diccionario tojolabal español*, Plaza y Valdés, México.
- León-Portilla, Miguel, (1984) *Trece poetas del mundo azteca*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México.

- León-Portilla, Miguel, (2003) *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM-IIIH, México.
- León-Portilla, Miguel, (2006) *La filosofía náhuatl*, UNAM-IIIH, México.
- León-Portilla, Miguel, (2010) *La visión de los vencidos*, UNAM, México.
- Levinás, Emmanuel, (1974) *Humanismo del Otro hombre*, s.XXI, México.
- Lévinas, Emmanuel, (1987) *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.
- López Austin, A. (2004) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM-II Antropológicas, México.
- Machiavelli, N., (2008) *Il principe*, BUR, Milano.
- Michel, Guillermo, (2003) *Ética política zapatista: una utopía para el s.XXI*, UNAM-X, México.
- Michel, Guillermo, (2001) *Votan-Zapata: filósofo de la esperanza*, Rizoma, México.
- Molina Jiménez, Iván, (2000) *El pensamiento del EZLN*, Plaza y Valdés, México.
- Montemayor, Carlos, (1998) *Chiapas: la rebelión indígena de México*, Espasa, Madrid.
- Montemayor, Carlos (1999) *La guerrilla recurrente*, Universidad Autónoma de Cd. Juárez.
- Montemayor, Carlos (2000) *Guerra en el paraíso*, Seix Barral, Barcelona.
- Muñoz Ramírez, Gloria (2004) *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, ediciones La Jornada, México.
- Olivera Mercedes (coord.), (2008) *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*, Universidad de

Ciencias y artes de Chiapas- Centro de derechos de la mujer de Chiapas, México.

- Pérez Ruiz, Mayra. L. (2005) *Todos somos zapatistas. Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, INAH, México.
- Ramírez Paredes, J.R., (2002) *Nunca más un México sin nosotros: evolución histórica del proyecto del EZLN*, Eon, México.
- Revista Chiapas*, UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas-ERA, versión en internet: revistachiapas.org
- Ruíz Sánchez, Agustín, (1978) *Diccionario Tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales*, Instituto Lingüístico de Verano, México.
- Sánchez Vázquez, A., (1998) *El mundo de la violencia*, UNAM-FCE, México.
- Saravia, Gregorio, (2011) *Thomas Hobbes y la Filosofía política contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Ed. DYKINSON, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas y Universidad Carlos III de Madrid, Madrid.
- Sartori, Giovanni, (1989), *Diccionario de filosofía política* T.I, Alianza, Madrid.
- Serna Moreno, Jesús, (2001) *México, un pueblo testimonio: los indios y la nación en Nuestra América*, UNAM, México.
- Sharp, Gene, (1975) *Politica dell'azione nonviolenta*, Edizione Gruppo Abele, Milano.
- Soriano, Silvia, (coord.) (2009) *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, UNAM-Eón Ediciones, México.
- Soriano, Silvia, (coord.) (2009) *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*, UNAM-Eón Ediciones, México.
- Sousa, Boaventura de, (2009) *Una epistemología del Sur*, CLACSO- s.XXI, México.

- Stavenhagen, Rodolfo, (1988) *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, COLMEX-IIDH, México.
- Stavenhagen, Rodolfo, (2000) *Conflicto étnico y estado nacional*, s. XXI, México.
- Subcomandante Marcos, (1995) *EZLN: Documentos y comunicados*, Tomos I, II, III, ERA, México.
- Subcomandante Marcos, (1998) *Relatos del Viejo Antonio*, CIACH-Chiapas, México.
- Subcomandante Marcos, (1995) *Discusión sobre la historia*, Alfaguara, México.
- Guilly, A. y Ginzburg, C.
- Tello Díaz, Carlos, (2005) *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, Editorial Planeta, México.
- VVAA, (1996) *Cultura y derechos de pueblos indígenas en México*, FCE, México.
- Villoro, Luis, (2000) *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, FCE, México.
- Wallerstein, Immanuel, (2005) *La crisis estructural del capitalismo*, Editorial Contrahistorias, México.
- Zapata Guzmán, Alfredo, (2002) *Vocabulario tzeltal-español*, Edición Servicios educativos para Chiapas, México.