



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**La resonancia de la ética política
zapatista en la construcción de un
proyecto alternativo global**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

Licenciada en Relaciones Internacionales

P R E S E N T A:

Betsabe Guillen Pasillas

**DIRECTOR DE TESIS:
Dr. José Martín Iñiguez Ramos**



Ciudad Universitaria, CD. MX., 2017



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.

Índice

	Pág.
Introducción.....	3
Capítulo 1. Ética, política y Estado.	
1.1 Ética y moral.....	10
1.2.Ética política.....	12
1.3. Ética política y Estado.....	13
1.4. Ética y política internacional.....	15
1.5. Ética y globalización neoliberal.....	20
1.6. En defensa de una ética crítica aplicada.....	26
1.6.1. Autodeterminación, libertad y dignidad.....	30
1.6.2. Desigualdad, pensamiento único y violencia.....	34
1.6.3. Libertad, responsabilidad social y pensamiento crítico.....	37
Capítulo 2. Ética política zapatista.	
2.1. “El bien” en la moral de los pueblos mayas: lekil kuxlejal y jlekilaltik...41	
2.2. “El bien” y “el mal” en la ética política zapatista.....	48
2.3. Libertad.....	49
2.4. Democracia.....	52
2.4.1. Cultura democrática.....	57
2.5. Justicia.....	64
2.6. Ética y ecología en el pensamiento zapatista.....	66

2.7. La Sexta Declaración de la Selva Lacandona como síntesis de la ética política zapatista.....	69
Capítulo 3. La resonancia de la ética política zapatista en la construcción de un proyecto alternativo global.	
3.1. Ecos del zapatismo en el contexto internacional.....	71
3.2. La situación de los pueblos indígenas en el mundo.....	76
3.3. Despliegue del altermundismo.....	78
3.4. El “contagio” de la libertad y la autonomía.....	87
Conclusiones.....	90
Fuentes.....	106

Introducción

Con el desarrollo del capitalismo, y más aún con la llegada de su etapa de globalización, a lo largo y ancho del planeta se multiplican los subsistemas en los que se reproduce la explotación del hombre y la naturaleza. La categoría de humanidad es la esfera donde se plantean frecuentemente los retos que solían verse como cuestiones aisladas y bien encerradas dentro de una determinada sociedad. Sin embargo, hoy es poco o nada cuestionada la idea de que los grandes problemas del mundo, así como la catástrofe ecológica o la guerra potenciada por la desigualdad y la pobreza habrán de afectar a la humanidad en su conjunto.

A lado de la afirmación anterior que forma parte del cuerpo del discurso oficial auspiciado por organismos internacionales, yace la creciente conciencia y afirmación de que las consecuencias de los grandes problemas mundiales no están afectando de igual manera a todas las partes de ese todo llamado humanidad. Sectores que por su especificidad étnica o de clase resultan más vulnerables a los resultados del proceso histórico en el que la humanidad se ha embarcado. Dichos sectores, afectados ya en muchos casos de manera directa por el despojo o el deterioro de su calidad de vida a causa de la dinámica del sistema económico global toman conciencia de dichas causas y se inicia un proceso de *deslocalización de los conflictos* que opera primero en la conciencia para llevar las acciones y estrategias a un contexto amplio que es el del sistema económico mundial. La guerra contra la globalización neoliberal declarada por un sector de los pueblos indígenas del estado de Chiapas a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional es un ejemplo del paso a una conciencia sistémica y a la búsqueda de alternativas en un contexto de crisis.

La búsqueda de alternativas incluye la reflexión ética, el intento por racionalizar el proceso histórico que sigue la humanidad y determinar las causas que nos llevaron a dicho proceso, así como las consecuencias de no hacer un ejercicio racional de discernimiento que nos permita encontrarnos con aquellas acciones, conductas y posturas políticas que apelen a la conservación de los bienes públicos y a la solución de los males comunes. Al respecto Cuadra comenta que

“Frente al desencanto, hay una alternativa: una reflexión renovada acerca de las causas y razones del fracaso de ideologías y utopías, de la derrota de la razón y de la pregunta sobre cuál razón. Por lo tanto, cabe preguntarse si es aún posible un comportamiento político que proponga contravenir el mal. Y preguntarse por igual, si ése es un comportamiento moral (Cuadra, 2008: 14-15).”

Tal es la motivación del presente trabajo que habiendo reflexionado sobre los principios y prácticas del zapatismo ha identificado un cuerpo normativo con vocación política que hemos denominado ética política zapatista y que no tiene otro propósito que no sea contravenir el mal mediante un comportamiento que se identifique como moralmente bueno.

El paso por el sureste mexicano es obligado en la reflexión del desarrollo del altermundismo, mismo que puede ser leído en términos éticos como la opción deslocalizada del mismo deseo de contravenir el mal cambiando las prácticas políticas. Hay que tener en cuenta, como considera Rovira que “el caso del zapatismo transnacional sirvió como un primer ensayo de un nuevo ciclo de protestas que tendrán en común ubicar la necesidad de luchar en la esfera transnacional contra un modelo de globalización neoliberal” (Rovira, 2009: 238). Asimismo, es necesario entender la convergencia de aspiraciones de los excluidos del planeta en el movimiento zapatista puesto que en dicha identificación reside la fuerza de su discurso. En palabras de Girardi, “[...] la solidaridad nacional e internacional con el movimiento zapatista no consiste en apoyar una causa justa, pero lejana, sino en compartir una lucha que está asumiendo dimensiones mundiales (2004: 84).” Veremos que el principal problema moral para el zapatismo es la existencia del sistema capitalista global que genera desigualdad, explotación y surimiento, ello nos conduce asimismo a pensar en las cualidades de la dominación en el nivel mundo. Vemos que la dinámica y la lógica del capital ven a través y más allá de fronteras nacionales, ven el territorio superficial y sus recursos sin llegar siquiera a insinuar la consideración del territorio complejo o profundo que es planteado no sólo por el zapatismo, sino por un gran número de pueblos indígenas y campesinos. El hacer de los pueblos mayas bases de apoyo del EZLN

frente a la realidad política y económica internacional crea una interpelación a la ética, una demanda moral histórica y legítima, un argumento claro y comprobable de su justificación de encarnar el lugar antagónico al capital:

[Si bien] la lógica del maldesarrollo va del mundo al individuo, [...] el potencial de desarrollo parece ir en dirección opuesta. También, si se quiere, del sistema-mundo al individuo es el camino de la determinación, de la lógica del sistema que se impone a sus componentes, mientras que el contrario es el camino de la transformación, de las posibilidades de cambio que cada subsistema tiene frente al sistema del que forma parte (Tortosa citado por Martínez, 2000: 63)

Existe gran riqueza en el pensamiento generado por los movimientos sociales, hay en el mejor de los casos un ejemplo o alternativa de qué es lo que se puede hacer frente al capitalismo neoliberal, tal es el caso del cristal a través del cual he decidido mirar el problema ético: la ética política zapatista o el zapatismo de manera general, resulta ser un caso paradigmático de cuestionamiento ético al neoliberalismo global.

Así, en el presente trabajo abordaremos en primer lugar, nociones de Ética y moral, se definirá el espacio de confluencia entre la Ética y la Política, las dimensiones éticas de la acción política. Asimismo, se contrastará el contenido de la Ética y la noción del progreso moral con las prácticas del neoliberalismo. Al final se busca revalorizar a la Ética como una ciencia racional, práctica y crítica. En el segundo capítulo se exponen los principales elementos que la ética política zapatista ha aportado con el fin revertir los vicios de las democracias contemporáneas. El tercer capítulo hace un recuento del altermundismo con el fin de enmarcar en esta tendencia la ética política zapatista y conocer sus aportes no sólo en el análisis del sistema capitalista sino también para “contravenir el mal” que dicho sistema causa.

Nuestra propuesta es una especie de “estudios subalternos de las relaciones internacionales”, pues, como ha hecho notar Ranahit Guha, la autoridad “decide”, mediante una discriminación donde el criterio central es la existencia del mismo Estado, qué es aquello que debe pasar a ser “histórico” y por lo tanto, objeto de

estudio y “reflexión”. Y es el propio Estado el elemento básico en la “visión de la historia del mundo, y especialmente de la Europa moderna, como una historia de sistemas de estados (Guha, 2002: 19).”

Para la presente propuesta de investigación, consideramos que los movimientos sociales deben ser tomados en cuenta porque son importantes actores que pueden tener impactos muy diversos y precisos en la vida política de un país o conjunto de ellos. En los últimos años algunos movimientos sociales han tenido impactos electorales muy precisos como en el caso de Bolivia. Otros más representan con muy variadas propuestas, símbolos, actitudes y acciones, un impacto relevante en las culturas políticas de sus espacios de acción. Los impactos pueden ser muy diversos debido a la complejidad de la vida pública, sin embargo, hemos elegido reflexionar sobre aquellos impactos precisos de la ética política zapatista que han enriquecido, modificado o cuestionado la moral subyacente al orden neoliberal. Los movimientos sociales son objetos de reflexión y en su avance hacia una transnacionalización de sus agendas, y mejor aún, hacia la internacionalización de sus estructuras, sus demandas y sus protestas cabe preguntarse acerca del fenómeno como un nuevo actor del sistema global atento y propositivo ante la realidad moral de las relaciones de poder que caracterizan al orden mundial existente.

El proceso de la globalización es ampliamente estudiado en la disciplina de las Relaciones Internacionales, desde los procesos de internacionalización del capital, la reconfiguración geopolítica y el desarrollo institucional en el marco de la denominada gobernanza global, hasta las repercusiones ideológicas, culturales e identitarias generadas por este fenómeno. Un tema menos frecuentado es el del proceso de transnacionalización de las demandas de los movimientos sociales y la constante oposición al neoliberalismo, la convergencia de sus demandas en una agenda global, así como la creación de instancias o estructuras -como las redes transnacionales de solidaridad y el Foro Social Mundial- que son del mismo modo productos de la globalización que han propuesto, al igual que los zapatistas y en algunos casos motivados por su ejemplo, una alternativa ética al neoliberalismo.

La convergencia de las demandas de los sectores marginados del mundo, así como la transnacionalización de sus luchas no puede ser explicada sin hacer referencia a la constante búsqueda de una ética capaz de unificar y dar coherencia a los postulados y alternativas planteadas desde el movimiento alternativo global.

Lo que interesa a la presente propuesta de investigación es ahondar en el “patrimonio de ideas” (Girardi, 2004: 153) que el movimiento zapatista ha legado al movimiento alternativo mundial, dicho patrimonio nos conduce a pensar en una ética libertadora que da forma al zapatismo y que resuena en el movimiento altermundista; no a manera de dogma, sino de constante búsqueda, crítica y práctica de la unidad en la diversidad. Cabe señalar que esta tarea de preguntarse por el camino ético de los movimientos sociales y de la humanidad en su conjunto ya ha sido asumida por otros en distintos niveles y con distintos fundamentos: Desde la ética mundial llamada por Hans Küng (2002), las reflexiones en torno al tema de Jünger y Ellacuría (Palacios y Jarauta, 1989), y hasta la ética planetaria esbozada por Boff (2004). Ahondando en el legado zapatista encontramos a Giulio Girardi (2004) y a Guillermo Michel (2003).

Personalmente encuentro necesario dar respuesta a algunas de las interrogantes que el estudio de las Relaciones Internacionales me ha planteado; ¿Cómo sobreponerse a la crisis civilizatoria que atravesamos? ¿Puede una ética política como la zapatista ayudarnos a explicar dicha crisis y a plantearnos posibles alternativas?, y ¿Cómo afrontar el reto como parte de la sociedad civil global? Se propone entonces una contribución necesaria que no escatime en la consideración de la complejidad que afrontamos cuando nos referimos a la realidad internacional y cuando nos hemos propuesto mirarla a través de una perspectiva ética.

Asimismo, consideramos necesario reflexionar en torno al impacto de la ética política zapatista en la construcción de redes de solidaridad transnacional como modelo de movilización social para el siglo XXI dentro del marco de una lucha anticapitalista global considerando a la par el auge y el desgaste del Foro Social Mundial, primera instancia de participación internacional considerada por algunos

estudiosos como fuertemente influenciada por el ideario zapatista (Aguirre 2008, Rovira 2009: 237-271, Wallerstein 2006).

El zapatismo constituye un caso paradigmático, no porque haya fundado una carta de principios éticos irrefutables, sino porque ha contribuido en la búsqueda de una perspectiva ética propia del sitio de la subalternidad, ¿desde dónde mirar?, esa ha sido la cuestión frecuente. Tal cuestión, según consideramos, es fundamental y fundante de toda ética que pretenda la liberación. En este sentido, la ética de la liberación de Dussel inicia el camino por la liberación de la filosofía a través de una historia de las ideas que pasa por varios centros en un intento por alejarse de Europa como centro único.

Hay que advertir que la posibilidad de convertirse en caso paradigmático se le presentó al zapatismo por un cúmulo de factores entre los que se cuentan elementos interiores de los pueblos mayas, elementos intersubjetivos como lo simbólico de la revuelta indígena y elementos o factores externos que constituyen el denominado *world time* del levantamiento zapatista, factores estos últimos, sin los cuales no estaríamos ahora mismo en la búsqueda de “La resonancia de la ética política zapatista en la construcción de un proyecto alternativo global”. Y con este título no queremos decir que el zapatismo ha creado un instructivo o receta microscópica de cómo hay que construir la alternativa macroscópica al capitalismo.

La construcción a la que nos referimos es en primera instancia una construcción interior, una construcción ética y crítica que se desarrolla al interior del sujeto y comienza cuando nos atrevemos, según la célebre frase atribuida a John Berger, a “dejar de pensarnos como nos piensa el poder” condición que no excluye el despliegue de acciones o una construcción autonomista más acabada como alternativa al capitalismo, opción que por ahora se encuentra en el horizonte de la *utopística* (Wallerstein, 2003).¹ La hipótesis del presente trabajo apunta al reconocimiento de la ética política zapatista como una alternativa moral frente al

¹ Concepto desarrollado por Wallerstein, quien lo describe como “una evaluación seria de las alternativas históricas, el ejercicio de nuestro juicio en cuanto a la racionalidad material de los posibles sistemas históricos alternativos. (2003: 3)”.

poder impositivo y violento que se percibe en el escenario de la política internacional.

Capítulo 1. Ética, política y Estado.

1.1. Ética y moral

Tanto lo moral como lo ético atañen a la actividad humana en sociedad, se trata de un ámbito intersubjetivo que se relaciona con el orden y el establecimiento de las instituciones sociales. Desde la producción, distribución y manejo de los alimentos en las sociedades antiguas, hasta el establecimiento de formas políticas complejas como el Estado-nación y los organismos internacionales, no podemos imaginar el sentido de la vida humana sin su dimensión moral.

La actividad humana pierde su sentido subjetivo, su total relatividad y autonomía en el momento en que un ser humano se sabe vulnerable en solitario y considera los beneficios de un orden de reciprocidad, respeto y lealtad a un clan, tribu o cualquier otra célula social; en ese momento principia una experiencia moral en colectivo, experiencia que se hace costumbre y deviene más tarde en norma e institución para preservar el orden que promete estabilidad. La moral es ante todo un afán de preservación que crea normas y parámetros de convivencia y se justifica en el cuidado que cada individuo se procura a sí mismo y en la naturaleza social de los mismos. En este apartado deseamos precisar el contenido mínimo de los conceptos de ética y moral, pero también confrontarlos con los cambios paradigmáticos de la realidad humana.

Partamos ahora de una definición tradicional o clásica del concepto de ética: “La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad. O sea, es ciencia de una forma específica de la conducta humana (Sánchez, 1969:22).” Como toda teoría científica, según la propia concepción tradicional antes enunciada, la ética debería estar constantemente en la búsqueda de la objetividad, la racionalidad y la sistematicidad de sus formulaciones. Dichas características la delimitan y la apartan de ser confundida con su objeto de estudio: la moral concreta. Entendida ésta última como sistema de costumbres de una determinada sociedad en un tiempo y espacio específicos. La anterior es una

concepción clásica defendida por algunos que como Adolfo Sánchez Vázquez consideran pertinente resaltar el sentido formal de la Ética en un campo disciplinar de la Filosofía. Para otros la distinción entre ética y moral carece de sentido y ambos términos son utilizados en sus reflexiones de manera indistinta. Tugendhat, por ejemplo, llama la atención sobre el sentido que se le dio en la antigua Grecia a la ética como una reflexión sobre “las cualidades del carácter” (2010: 34), tal como las categorizaciones sobre vicios y virtudes de la ética aristotélica.

Asimismo, se llama la atención al hecho de que tanto el término ética como el de moral desde su raíz etimológica del griego *ethos*, así como a partir del latín *moris* evoquen a los usos y costumbres. Por tanto, no se encuentra en su origen una diferencia considerable para argumentar una tajante diferenciación, además, se aprecia que ya como términos técnicos propios de la filosofía se hayan usado por largo tiempo como equivalentes (Tugendhat, 2010: 35). La Ética -con mayúscula-, si adquiere un sentido bien diferenciado que le confiere su calidad formal de disciplina filosófica. Para los fines del presente trabajo deseamos proponer un criterio que consideramos, nos ayuda a establecer una pertinente diferenciación entre ética y moral, términos usados muchas veces como equivalentes y otras tantas con marcadas diferencias.

Toda ética se articula como discurso objetivo con una justificación racional. La moral no carece de justificación racional pero se sabe relativa a un sujeto, grupo o sociedad. La ética, por su parte, se objetiva en la búsqueda de “lo bueno en sí”, aquello que no necesita relativizarse en el discurso de algunos para ser moralmente aceptable. Para el caso de nuestro estudio Gutiérrez aporta una sencilla y pertinente definición de lo que es la ética: **“Es una ciencia práctica y normativa que estudia racionalmente la bondad y maldad de los actos humanos”** (Gutiérrez, 1997: 23).”

En la oración anterior se destaca el carácter formal y práctico de la Ética, la actividad racional que le confiere su carácter científico y lo diferencia de juicios u opiniones morales. Asimismo, queda delimitado el objeto de estudio de dicha ciencia como “la bondad y la maldad de los actos humanos” ya que si bien los actos humanos pueden ser objeto de estudio de otras ciencias como la antropología,

psicología o sociología, sólo la Ética investiga el contenido y las causas de su carácter bondadoso o malvado. De la definición de Ética que hemos adoptado, deseamos poner énfasis en la cualidad normativa que señala su autor destacando la diferenciación entre lo *normal de hecho* frente a lo *normal de derecho*, señalando que “Lo normal de hecho es lo que suele suceder, lo que estamos acostumbrados a constatar. Lo normal de derecho es lo que debería suceder, aunque no siempre suceda, o tal vez nunca (Gutierrez, 1997: 20).” Así, vemos que el campo de la Ética se refiere a lo normal de derecho, aquello que debe suceder conforme a la racionalidad humana.

1.2. Ética política

El término Ética política que aparece en el título del presente trabajo y que es parte esencial del mismo pudo resultar contrario a la Ciencia Política moderna en su surgimiento, puede aún hoy en día carecer de sentido si es observado desde algunas perspectivas que defienden supuestos tradicionales que parten de un esquema en el cual se sitúa al poder en el centro de la discusión y el estudio de la Política. Por tal motivo, deseamos señalar el contenido y los lugares donde se hace posible que Ética y Política confluyan de tal manera que podamos hablar de una ética política zapatista.

La Política como ciencia formal que tiene desde su génesis la cuestión del poder en su centro adquirió con Maquiavelo y Hobbes una tendencia amoral que niega a la Ética, haciéndola aparecer como incompatible con los fines de la Ciencia Política. En el entendimiento de una naturaleza malvada y egoísta del ser humano, sólo el poder puede ser garante de una cierta estabilidad. Las cuestiones del Estado y su supervivencia no podían estar supeditadas a un conjunto de valores universales o a cualquier cuestionamiento ético.

Sin embargo, la idea que aquí defendemos es que si la Ética es una ciencia que estudia racionalmente la bondad o maldad de los actos humanos y a ello se agrega que es una ciencia práctica en el sentido de que sus postulados tienen como destino la orientación de ciertas vivencias, entonces, la Ética política es la orientación de

dicha ciencia hacia el estudio de la bondad o maldad de los actos humanos en el terreno de la acción política, es decir, en la administración de lo público o común.

1.3. Ética política y Estado

A lo largo de la historia humana, los distintos grupos han otorgado valor a distintas prácticas, conductas, formas políticas o sociales, es decir que el contenido moral ha sido de gran diversidad, reconociéndose en todas las experiencias la calidad indisociable de la relación ética-política. Todo sistema de organización social se origina con una noción de sociedad o agrupación deseable, aquello que es de valor para el común de sus participantes y también aquello que se le opone y que da lugar a un desfase entre la sociedad deseable y la sociedad existente.

El Estado como entidad política compleja apareció hace apenas unos 5,000 años al sur de Mesopotamia. Históricamente sólo se hace posible con el abandono del estilo de vida nómada de algunas poblaciones y el crecimiento demográfico, situación propiciada a su vez por el descubrimiento de la agricultura y la generación de excedentes por medio de ésta (Christian, 2005: 301). El paso de las pequeñas comunidades a ciudades relativamente grandes es decisivo en el nacimiento del Estado; la organización comunitaria tradicional se desdibuja, la división del trabajo se acentúa y profundiza, el parentesco como principio de cohesión se difumina, y la delegación del poder para gestionar y organizar la cotidianidad aparece así como una consecuencia ineludible del aumento de la complejidad social.

Otro elemento clave en el nacimiento del Estado es el ya mencionado descubrimiento de la agricultura que permitió generar excedentes y la acumulación de cierta riqueza generando así la primera desigualdad económica de importancia que habría de ser la semilla de una desigualdad mayor en la que un grupo privilegiado se apropiaba de buena parte del excedente generado por el trabajo de otros a la vez que iban privatizando para sí la violencia que habría de defender su poderío hasta nuestros días. Para Christian “la aparición de los estados representa una transición fundamental de las relaciones personales al poder impersonal y del dominio de las cosas al dominio sobre las personas (Christian, 2005: 301)”. Existe

por tanto, para nosotros, una relación esencial entre la moralidad y el ejercicio de la política en todas sus formas históricas. Existe también un debate sobre las formas en que ambas dimensiones se articulan o determinan. Karl- Otto- Apel se pregunta “¿acaso no fue siempre la situación del hombre un problema ético para el hombre? (1989: 24), lanza esta cuestión en un sentido muy amplio, tanto en dirección histórico-evolutiva como unida al contexto actual con sus problemas de dimensiones globales. Nosotros queremos lanzar dicha cuestión a los confines del Estado para hacer aparecer en el terreno racional de la ética un escenario que es a todas luces injusto para las mayorías desde su nacimiento.

Más aún, esta pregunta pretende desinhibirnos para razonar la responsabilidad ética que tenemos para con nuestra situación y nuestro destino. Los seres humanos hemos optado por una forma de explotación institucionalizada, por un parasitismo dentro de la propia especie y en términos éticos por un sistema desigual, injusto y arbitrario que nos hace objetos, despojándonos así de nuestra capacidad ética que redundaría en una negativa a la pregunta de Otto- Ape que se presentó arriba. Nuestra especie debiera tener presente que “ninguno de los derechos <<inviolables>> de la humanidad pueden verse amenazados por otra cosa que por la humanidad y sólo pueden ser tutelados por la propia humanidad (Resta, 2001: 25).” Esto equivale en algún sentido a que la situación del ser humano es un problema ético para el ser humano como sujeto y no como objeto. El Estado hace del ser humano un objeto, el ser humano dejó de crear al Estado.

El ser humano espera del Estado educación, salud, alimentación, organización, arte, recreación, ideología. El mercado entra en escena como entidad supraestatal, proveedora también y la situación del humano y la violación de los derechos no es asunto del humano sino de especialistas, funcionarios públicos y en el mejor de los casos de defensores de derechos humanos. Por supuesto que el ideario anarquista se nos ha adelantado por mucho en esta reflexión, por lo que sólo deseamos enfatizar la intrínseca relación entre las capacidades políticas y éticas de los seres humanos como especie-sujeto. Asimismo, subrayar que en su historia, las sociedades humanas han pasado por diversas formas de organización no estatales

y que el proceso de aprendizaje colectivo al que se refiere Christian, tan característico de nuestra especie, que ha alcanzado el nivel global en la etapa en la que vivimos, puede conducirnos a nuevas formas de organización fuera del Estado y del mercado, en una reivindicación de nuestras capacidades políticas, éticas y creativas.

La democracia contemporánea, pese a que haya tomado distintas formas que redundan en una gran diversidad de sistemas políticos, partidos de aún más variadas ideologías y actores de versátil personalidad; se fundamenta en el paradigma liberal, aquel que Rousseau expuso en *El Contrato Social*: la representación, la delegación de poder, la renuncia a una especie de soberanía individual, etc. Todos ellos preceptos constitutivos del paradigma de la democracia occidental al que subyace una moral empírica que constituye un sistema ético ampliamente legitimado por los países occidentales. En dicho sistema, el Estado, la democracia, la representatividad y los procesos electorales son entendidos como valores, una posibilidad del *bien* que la historia nos ha legado.

1.4. Ética y política internacional

Como en el nivel doméstico, el Leviatán de Hobbes es una medida insustituible para mantener cierta paz y seguridad entre las personas, en el nivel internacional se presenta la necesidad de un elemento que permita que cada nación sobreviva en medio de un mundo anárquico, tal elemento es para la teoría del Realismo es la capacidad de disuasión de los Estados, lo que equivale a su capacidad para mostrar su poderío militar, económico o cultural. Dicha capacidad de disuasión es el medio para lograr los objetivos políticos.

La guerra, la paz, el acuerdo y el Derecho Internacional entre muchas otras situaciones son explicadas frecuentemente en el ámbito de las Relaciones Internacionales en términos de relaciones de poder a partir de la teoría realista. Reconocemos que las relaciones de poder no pueden quedar fuera del análisis ético que proponemos. Tugendhat se ha preguntado: “¿Es realmente lo ético lo decisivo

en la vida social o lo son más bien las relaciones de poder? Y, ¿no son éstas las que determinan de hecho las concepciones éticas de una época? (2010: 13)”

En la complejidad de las sociedades que hoy conocemos observamos un importante desfase entre aquello que ha sido enunciado como éticamente deseable y las acciones que los gobiernos y otros agentes políticos y económicos ejercen. Pareciera que la respuesta a tal interrogante es que el poder determina la vida social, sin embargo, la esfera del poder no es ajena a la moral; a toda práctica o discurso subyace una serie de conceptos y valores de índole moral. En el reconocimiento del poder como un elemento determinante de la vida social y más aún en vista de un poder impositivo y represor, la ética puede formularse como un contrapoder privilegiando la voluntad de los individuos y de los grupos, la libertad, el activismo frente a la violencia, y las acciones positivas de creación y generación de discursos alternativos.²

Gutiérrez dice que el Realismo Político “parte de la premisa de que el estudio de la sociedad internacional no puede estar basado en saber que las intenciones o buenos deseos de que los gobiernos de los Estados nacionales se asumirán éticamente para respetar las normas de convivencia internacional, por lo que es preciso entender la realidad en su exacta dimensión, en la dimensión de la política (Gutiérrez, 1997:195).” Con ello, Gutiérrez Pantoja parece sugerir la incompatibilidad de la perspectiva ética con la perspectiva política; en donde pareciera que el lugar de la ética es puramente el lugar del idealismo, de tal manera que no coadyuva a entender la realidad y mucho menos es consecuente con los objetivos de una política internacional. Sin embargo, debemos ser cuidadosos al señalar a esta corriente de estudio de las Relaciones Internacionales como una perspectiva inmoral. Sotomayor nos advierte de ello al señalar que “el Realismo es menos normativo en su enfoque (no busca analizar el mundo como “debería” ser en un

² En Reflexiones sobre ética y política internacional, Cuadra caracteriza al poder como siempre particular, violento, que doblega voluntades, es impositivo y busca crear mecanismos de control tanto materiales como ideológicos. Frente a esa noción del poder, describe el contrapoder que se caracteriza por poder ser general, ejercer una voluntad propia, ser resistencia contra el poder y la violencia, privilegiar el ámbito comunicacional y la realización de acciones positivas.

escenario ideal) y más prescriptivo (diagnostica el mundo como es en la realidad) (Sotomayor, 2013: 13).”

Por su parte, Cuadra, en su libro *Reflexiones sobre ética y política internacional* nos ilustra sobre las diversas posturas que dentro del Realismo se han postulado con respecto a la ética, clasificando en dos categorías a los realistas con respecto a su postura frente a la Ética: los escépticos y los empiristas. Los primeros consideran a la Ética como un elemento ajeno a la política del Estado cuyo actuar está basado en intereses y no en principios morales. Los empiristas, por su parte, consideran que la moral del Estado debe ser considerada en tanto a su ser y no en cuanto a su deber ser como desea la Ética.

La doctrina Realista es una doctrina estado-centrica que aunque no niega la importancia de otros actores, conserva al Estado como el elemento más importante dentro de la sociedad internacional. Morgenthau realiza una crítica a los realistas que como Carr buscaron confrontar la disciplina con la Ética argumentando que todo proceso ético se lleva a cabo en el nivel individual (Cuadra, 2008). El estudio de la política internacional, desde la perspectiva del Realismo es una práctica constante y extendida. Aún en nuestros días goza de un lugar privilegiado y resulta muy útil en diversos tipos de análisis en donde la disuasión, la lucha por el poder o el conflicto de intereses entre Estados son el tema a tratar. Para éste enfoque, el ámbito internacional es caótico a causa no sólo de la esencial maldad humana, sino de la ausencia de un gobierno mundial o de una autoridad superior que obligue a los Estados a cumplir con sus responsabilidades. Ante tal postulado básico del Realismo, sólo deseamos objetar que en un contexto bien diferente al que vio nacer esta escuela de pensamiento, si bien no se han encontrado los mecanismos que obliguen a los Estados, empresas y otras organizaciones internacionales a cumplir sus deberes, el contexto internacional presente cuenta con un incentivo aún mayor para obtener la cooperación y el cumplimiento de los diversos actores internacionales: la supervivencia de la biodiversidad, incluida la vida humana.

Es cierto que no es la primera vez que la sociedad internacional atraviesa crisis y se propone cambiar las reglas o mejorar. El ánimo con el que se redactó el

texto fundacional de la ONU y más tarde la Declaración de los Derechos Humanos son muestras de un interés común de develar el deber ser o lo normal de derecho frente a la política. Este interés que surge de una necesidad profunda ha sido las más de las veces puesto bajo la etiqueta de Idealismo y acusado de no dar testimonio de la realidad.

Veamos que la necesidad en cuestión, ese ánimo y decisión que tiende hacia la Ética no pierde nunca su base racional. Un acercamiento más afortunado entre la Ética y la Política se ha hecho posible en el terreno del enfoque liberal; independientemente de lo cuestionable que resulte la multitud de prácticas emanadas de sus principios, dicho enfoque parte de una consideración ética y por lo tanto racional de la organización social: sitúa la libertad del individuo en el centro y como motor del progreso de la sociedad, defiende los derechos civiles y políticos de los individuos, así como su igualdad ante la ley. En el plano internacional destaca la interdependencia entre las naciones, lo que las motiva a buscar acuerdos, crear instituciones, buscar la paz y el mutuo beneficio por medio de la cooperación. A menudo este enfoque ha sido identificado como idealista y criticado por dejar de lado un hecho que en política exterior resulta tan evidente: el poder.

En este sentido, lo que el enfoque marxista observa en el nivel de la política internacional no es el predominio del Estado- nación, ni de la disuasión por medio del poder militar, tampoco la voluntad para hacer acuerdos o la interdependencia lo que le da sentido al escenario internacional. En cambio, rompe con la idea de la nación como “unidad integrada y homogénea”, lo concibe como una falsedad al servicio del nacionalismo burgués (Gutiérrez, 2005: 307-309) y en su lugar llama al internacionalismo proletario. A partir de las proposiciones de Marx, y de los avances científico- tecnológicos que han propiciado la globalización, han tenido lugar en el debate sobre política internacional, diversos enfoques que no han privilegiado al Estado y al poder como centro, sino que han tomado como ejes de análisis la estratificación social, el imperialismo, la división internacional del trabajo, la estructura internacional, etcétera. Todos ellos siguiendo la vocación marxista de

denuncia-transformación de la sociedad, mediante la cual se sitúan en un nivel ético, cualesquiera que fuesen sus unidades morales y sus postulados centrales.

Quienes han ido más allá del status-quo al cuestionar de manera más radical los postulados de la política internacional alejándose cada vez más del tradicional debate entre idealistas y realistas, son un conjunto de experiencias teórico-metodológicas caracterizadas por su orientación crítica, su capacidad para repensar las identidades y crear conceptos que pretenden explicar nuevas realidades internacionales a partir de la propia identidad y de su relación con lo internacional. Nos referimos a enfoques radicales como el post-estructuralismo, el decolonialismo y el feminismo que aunque no son propiamente escuelas de las Relaciones Internacionales, aportan elementos de valor para el debate y la reflexión; se acercan a la ética en cuanto reclaman su derecho a existir en el plano internacional, reivindican una identidad propia frente a la homogenización y la heteronomía; y asumen su libertad epistémica en demanda de la justicia epistémica (Icaza, 2013: 76)

CUADRO 1. DISTINTOS ENFOQUES Y SU RELACIÓN CON LA ÉTICA

Enfoque	Su relación con la Ética	Unidad moral	Orientación	Postulados centrales
<i>Realismo</i>	Convierte el deber-ser en ser, desligándose así de los objetivos de la Ética.	El individuo	Pragmática	El poder es el elemento que determina las relaciones entre Estados.
<i>Liberalismo/ Idealismo</i>	Asume el deber-ser y busca la institucionalización del mismo.	El individuo El Estado La institución	Ideal Pragmática	La interdependencia motiva las relaciones de cooperación entre los Estados.
<i>Marxismo</i>	Cuestiona la moral burguesa, las leyes al servicio de esta clase	La clase social	Pragmática y transformadora.	La idea del Estado-nación resulta incompatible con sus

	social y al Estado. Antepone la solidaridad de clase y la emancipación a cualquier otro valor.			objetivos transformadores. En cambio se aboga por el internacionalismo proletario.
<i>Feminismo y decolonialismo</i>	Identifica mecanismos y relaciones de dominación para subvertirlos.	El individuo La institución Las sociedades	Pragmática, emancipadora y decolonial.	Lo hegemónico (patriarcado, occidente, capitalismo etc.) perturba y determina gravemente las vidas de los subalternos.
<i>Ética política zapatista</i>	Asume el deber-ser de manera crítica.	El individuo La colectividad	Pragmática, emancipadora y decolonial	Los Estados se encuentran subordinados al poder económico y reproducen actitudes anti-democráticas.

Fuente: Elaboración propia.

1.5. Ética y globalización neoliberal

Del mismo modo que durante la Guerra Fría se tuvo conciencia del peligro que corría la humanidad frente al riesgo de una guerra nuclear, hoy las ciencias no osan negar que el riesgo de una catástrofe ecológica concierne a toda la humanidad, que es incierto el futuro de las próximas generaciones de seres vivos en el planeta a causa de la actividad económica neoliberal. Aunque la experiencia moral de opresión y dominación trasciende las diversas etapas históricas de los seres humanos, la experiencia de opresión bajo el neoliberalismo adquiere sus propios matices, profundidad y nivel de colonización de la vida cotidiana.

El escenario planteado por el neoliberalismo entraña los problemas éticos fundamentales de libertad y responsabilidad social. Desconocemos las consecuencias de la devastación ecológica a mediano plazo por lo que el problema ético rebaza el esquema de relaciones entre grupos e individuos, así como la libertad y responsabilidad en dichas relaciones. Se ha planteado el problema entonces, como un problema común a toda la humanidad. Las mismas instituciones de la denominada gobernanza global lo asumen así, pero las respuestas al problema no son satisfactorias debido a que dichas instituciones están ligadas de manera intrínseca con el poder político y económico que difícilmente se propondría de manera seria cambiar el orden económico en detrimento de sus propias ganancias.³

Por ello, a pesar de apelar a la objetividad científica de la Ética, algunos no han abandonado la idea de una ética global o mundial que si se mira de modo superficial se antoja más a una moral concreta de un contexto histórico social y que de cierto modo lo es, en el sentido de que corresponde a una experiencia moral de la humanidad en su conjunto. Sin embargo, consideramos que este prejuicio puede descartarse si se reflexiona seriamente acerca del nuevo contexto histórico en el que de ninguna manera se pretende borrar la existencia y subjetividad de la inmensidad de pueblos, organizaciones, grupos y religiones que pueblan la tierra sino afrontar las preocupaciones de las mayorías en el contexto de la globalización.

En segundo lugar, no podemos menospreciar el aporte teórico que diversas éticas (la ética mundial propuesta por Kűng, la ética planetaria de Boff o la ética política zapatista que es el objeto central de nuestra investigación) han realizado en torno a problemas tradicionales y nuevos de la disciplina filosófica y de la práctica social tomando partido por la libertad como condición humana esencial.

Diversas éticas de las que hablaremos en el presente trabajo han sido teoría y moral práctica a la vez; en algunos casos es difícil determinar si la práctica moral

³ Como ejemplo de ello véase el caso del entrometimiento de grandes empresas transnacionales en la agenda de la Organización Mundial de la Salud en Shah Sonia, "How Private Companies are Transforming the Global Public Health Agenda" en Foreign Affairs 2011.

ha definido la teoría o si la teoría ha inspirado la práctica moral. Pero no es el estudio de la globalización neoliberal en sí lo que motiva nuestra reflexión sino la oposición coherente y organizada que ha generado alrededor del mundo, los paralelismos en las demandas sociales de los grupos subalternos, en su dimensión ética y en su práctica moral. El encuentro con dichos paralelismos puede confirmarnos la existencia de patrones y mecanismos de saqueo llevados a cabo por diversos actores en el contexto de la globalización neoliberal, y no sólo eso, sino que nos acerca de manera irremediable a la oposición organizada al saqueo o a los intentos de ello. Por lo anterior encaja de manera plena en las referencias al movimiento altermundista, al Foro Social Mundial y a otros tantos movimientos con vocación transnacional.

Queda claro que no podemos abordar en el presente trabajo cada una de estas expresiones de manera separada sino apenas convocarlas todas en la gran categoría de movimiento altermundista o movimiento por la justicia global haciendo caso omiso de las precisiones que cada uno de los términos pudiera motivar. El movimiento por la justicia global puede ser definido –a partir del planteamiento de Alan Touraine como propone Tania Sánchez (2004)-, en vista de la propia identidad del movimiento que asume una agenda global y se reconoce a sí mismo como un actor en el contexto global cuyo adversario es el neoliberalismo y que posee el objetivo fundamental de una sociedad global que respete la dignidad humana, la sustentabilidad de las prácticas económicas y la democracia, es decir, nos conduce a pensar problemas éticos a escala sistémica.

Una categoría central en la investigación que se propone es la de transnacional. En primer lugar se parte de que la globalización es producto de la transnacionalización del capital, proceso auspiciado por los avances científico-tecnológicos que entrañan una transformación de la vida política y social de modo que algunos autores pueden hablar de la transnacionalización del Estado (Robinson, 2013). Siguiendo esta idea observaremos que se puede afirmar que la sociedad civil sigue la misma dinámica de transnacionalización. Lo anterior es parte fundamental de la identidad del movimiento altermundista, lo es también de la

práctica zapatista, lo es de muchos movimientos que a pesar de tener bien definido su campo de acción como nacional, poseen la conciencia de la transnacionalización de sus demandas y se sienten unidos a un movimiento mayor que se está generando cada día en otros niveles.

El proceso de formación de una sociedad global supone la transnacionalización de procesos políticos y culturales (Robinson, 2013:30). En el mismo sentido, recuperamos la existencia de redes transnacionales de defensa y solidaridad, sin embargo, no consideramos que sustituya la idea de movimientos sociales (Keck y Sikkink, 2000), sino que consideramos dichas redes como herramienta y estructura básicas del movimiento por la justicia global. “Una red transnacional de defensa incluye a aquellos actores relevantes que trabajan internacionalmente sobre un asunto dado, y que están ligados por valores compartidos, por un discurso común y un denso intercambio de información y servicios (Rovira, 2009:85).”

Al observar el ámbito internacional o global surgen inquietudes sobre los problemas que en este nivel exigen nuestra atención. Las recurrentes crisis que atraviesa el sistema económico, la tan criticada dictadura del sistema financiero, las políticas migratorias de los Estados Unidos y de Europa que no pueden tapar el problema que nos interpela a ver de manera objetiva el problema de la migración y pretende distraernos de la respuesta genocida empleada por los gobiernos.

El Estado, concepto/ unidad central del estudio de las Relaciones Internacionales no sólo reafirma para los estudiosos su supuesto poder explicativo, sino que también justifica los efectos de las políticas y pretendidas soluciones que se emplean frente a los problemas. El Estado es entonces, responsable y posee el legítimo derecho de establecer sus políticas migratorias. Se ha inventado el concepto de “interés nacional” para explicar muchas veces la conducta de los Estados. Es un concepto arbitrario que borra al ser humano, no sólo en la teoría, sino de igual manera en la práctica, está ligado a la concepción unidimensional del mismo y al pensamiento único. La actitud de estos Estados se justifica en dicho interés nacional, definido, ejercido y suplantado por una élite transnacional que

nada le debe ya a la idea de nación y cuyo interés seguramente se centrará en el ámbito económico-financiero.

Bajo el ropaje de democracias representativas, los gobiernos del mundo que son elegidos en su mayoría por procesos de apariencia democrática favorecen intereses bien definidos por las élites transnacionales a las que muchas veces pertenecen los propios funcionarios de gobierno. Vemos entonces que la proposición de una conceptualización de la ética en el momento presente implicaría una crítica al mismo contexto en el que se realiza esta abstracción. Y algunas teorías éticas lo hacen, redefiniendo el papel de la racionalidad del ser humano, revalorizando la capacidad emotiva del mismo y a la luz de los cambios que acontecen en nuestras sociedades, con una visión global y transdisciplinaria.

Asimismo, la cuestión del progreso moral, tan fundamental para la ética nos invita a pensar en la preeminencia de algunos valores sobre otros: la justicia y la libertad son a menudo ideales que se rescatan como exigencias ante situaciones dadas. Cuando la televisión o el periódico dejan ver la muerte de niños por falta de alimento en algún lugar del mundo, solemos encontrar el eco de una desaprobación generalizada ante tal situación. Nadie espera que se fundamente teórica y objetivamente la desaprobación de tal acontecimiento. Encontramos en la indignación, la frustración o la tristeza que causa este infortunio, una verdad, principio, valor y postura construida en base a la emotividad que parte de una experiencia moral individual y colectiva.

Afirmamos que lo único capaz de transformar estos sentimientos o emociones en un sistema ético es el pensamiento crítico que se inicia con preguntas tales como: ¿Por qué mueren de hambre estos niños?, ¿Por qué nadie hace algo?, ¿Alguien gana cuando ellos/nosotros perdemos?, o bien ¿Cómo hemos podido llegar a esto? Deseamos encontrar las causas y cuando estas se nos revelan, deseamos cambiar el orden de las cosas, encontrar un nuevo pacto ético que nos permita calmar el dolor.

Esperanza Guisán titula a uno de sus libros “La ética mira a la izquierda” y formula que además la izquierda mira a la ética. Es una relación recíproca que advierte el carácter militante de la disciplina el cual conmina a pensar en la conducta humana, en la responsabilidad de la conducta humana, sus determinantes y consecuencias. La militancia de una disciplina está dada en función de la perspectiva que se adopte, no resulta intrínsecamente rebelde, lo mismo en el caso de las Relaciones Internacionales, que desde la óptica de la teoría crítica pudiese invocarse como una disciplina liberadora por su profundidad en el análisis de la realidad internacional, el hambre, la guerra, los intereses económicos y las alternativas.

Pero el orden que establece el proceso científico posee sus propias reglas y sus actores/sujetos legítimos para ejercer la tarea científica, estos son con más frecuencia individuos, grupos o pequeños círculos y sociedades ligadas a la academia, institución de una élite intelectual. Dado el orden anteriormente descrito, puede resultar ofensiva la siguiente aseveración, sin embargo, corremos el riesgo de que ésta pueda ser discutida aunque en ella se fundamente buena parte del presente trabajo: los movimientos sociales pueden ser sujetos que teorizan. La participación en los movimientos sociales es a menudo un acto educativo y de desarrollo del pensamiento crítico. En el movimiento por la justicia global y las redes transnacionales por la solidaridad estas prácticas son recurrentes (Padierna, 2012). Los procesos educativos se llevan a cabo en amplios espacios que no tienen vínculo con la academia de manera directa; espacios variados, multiformes, plurales en el que confluyen de manera más flexible un gran número de experiencias morales. El movimiento social como espacio que desde su existencia posee una apreciación de la realidad, una lectura del tiempo y de la sociedad que se discute y se reflexiona de manera colectiva es uno de estos espacios educativos que puede lograr distintos grados de autonomía con respecto a la academia. Además, por caracterizarse frecuentemente como un espacio de búsqueda de soluciones frente a la realidad social, es también espacio para la imaginación, la creatividad y el ensayo de soluciones.

La ética que busca el acuerdo mínimo entre los seres humanos –sin excluir de su acción y resultados a los otros seres vivos- ha sido a menudo descalificada por sus pretensiones “universalistas” que son reconocidas como agresiones a la objetividad científica de la disciplina. Pero hay que reconocer que si la moral es concreta y finita, la ética es también finita y queda como todo lo humano, delimitada en un lenguaje, en una cultura, relegada al contexto, al conocimiento y la información existentes, a la época, al paradigma dominante, etc.

Quizás en nombre de la objetividad científica fundada en una supuesta neutralidad del sujeto se espera que la teoría de la moral se abstenga de emitir juicios, incluso ante el genocidio, el racismo, la muerte por hambre de miles, la desaparición forzada, etc. A la tolerancia entonces, que se erige como valor superior debemos contrastarla con esta realidad que nos obliga a ser intolerantes frente a estas prácticas o daños. Consideramos que la labor ética debiera partir de una concepción del hombre y la naturaleza y que debe procurar dicha concepción responder a la racionalidad, tanto como a la realidad histórica concreta para poder pensar en la globalización como resultado y proceso.

1.6. En defensa de una ética crítica aplicada

La tajante separación entre ética y moral, y el disfrute de un elevado prestigio por parte de la primera, así como de un frecuente desprecio para la segunda podría darnos la idea de una mejor aceptación de la teoría. Dicha separación de la que hablamos reza que una está llamada a ser teoría mientras que la otra está llamada a ser práctica. Consideramos que no debe entenderse una sin la otra y eso puede ser afrontado o bien recibido incluso por aquellos que defienden esta separación. Una consecuencia de la institución del orden moral o de la costumbre es la ley pero esta no se conserva de un modo automático, requiere de manera continua un proceso de interiorización que permita a todos los individuos de determinada sociedad aceptar y acatar la costumbre para acatar la ley.

Suele entenderse a la moral como producto de la costumbre de una determinada sociedad en un tiempo determinado, por ello se la agrega frecuentemente el adjetivo de “concreta” que pretende ser una delimitación. Esto sucede aun cuando se utiliza el término ética concreta: “Entre las éticas concretas hay de todo: desde la moral cotidiana de un pueblecito perdido en la sierra, hasta la ética de toda una época histórica como el imperio romano o el medievo; desde la ética de una remota comunidad indígena del amazonas a la moral de una sociedad de millones de personas en países extensos y no muy homogéneos como España o Argentina (Martínez, 2000: 18).”

Por su parte, Emilio Martínez hace una distinción entre la “ética concreta” que refiere al conjunto de valores, principios y convicciones que orientan la práctica social; y la Teoría Ética como la labor formal de teorización de la anterior. Aunque a ambas les atribuye la calidad de ética, el autor no parece escapar a la noción tradicional de separar de manera tajante la práctica de la reflexión, sin embargo, abre un espacio que en el que confluyen ambas para dar vida en una propuesta que se acerca más a la nuestra: la Ética aplicada.

El término es desarrollado por el autor partiendo de la idea de que se trata del “fruto de una labor interdisciplinar en la que resulta imprescindible contar, junto a la reflexión filosófica, con las aportaciones de los agentes y afectados de cada parcela de la actividad social (Martínez, 2000: 18).” Es decir que de manera implícita se reconoce la posibilidad de que la reflexión y la práctica se tomen de la mano para alimentarse la una a la otra. Además se reclama la interdisciplinariedad que defendemos en el presente trabajo, así como la necesidad de participación de afectados y agentes en el tema o aspecto social que se trate.

Y agrega el autor que la Ética aplicada es “aquel otro discurso específico que trata de establecer principios, valores y orientaciones que convienen a un ámbito de acción determinado. Ética médica, Ética educativa, Ética empresarial,

Ética periodística y la propia EpD⁴ son algunos ejemplos de Éticas aplicadas correspondientes a otros tantos ámbitos concretos de la actividad humana (21).”

La objetividad como condición fundamental del carácter científico de la disciplina se defiende contra proposiciones universalistas, sin embargo, esta misma concepción tradicional de la ética no puede descartar una aproximación macro del estudio de la conducta humana, esto es, una aproximación histórica, universal e interdisciplinaria:

Los datos y conclusiones de la antropología y la historia contribuyen a que la ética se aleje de una concepción absolutista o suprahistórica de la moral, pero a la vez le plantea la necesidad de abordar el problema de si, a través de esta diversidad y sucesión de morales efectivas, existen también, junto a sus aspectos históricos y relativos, otros que perduran, sobreviven o se enriquecen, elevándose a un plano moral superior. En suma, la antropología y la historia, a la vez que contribuyen a establecer la correlación entre moral y vida social, plantean a la ética un problema fundamental: el de determinar si existe un progreso moral (Sánchez, 1969:31).

Dicha búsqueda del progreso moral puede coincidir, por ejemplo, con la búsqueda que realiza Hans Küng de una ética mundial basada en principios y valores éticos compartidos por los ciudadanos del mundo representados por las más grandes religiones, de las cuales algunos sectores han asumido la práctica de un diálogo interreligioso que posibilite una ética mundial capaz de traer la paz entre los seres humanos. “No habrá en nuestro Globo supervivencia en paz y justicia sin un nuevo paradigma de relaciones internacionales basadas en estándares éticos globales (Küng: 9)”. La afirmación de Küng plantea la cuestión no como una posibilidad teórica de investigar el progreso moral, tampoco pretende la imposición u homogenización de una moral dogmática y dominante sino que es planteada como una necesidad humana ligada al contexto de la globalización. Por ello consideramos que esta apuesta (asumida también por otros teóricos como Leonardo Boff o los zapatistas), no equivale a perder el carácter científico de la disciplina, sólo coloca

⁴ Ética para el Desarrollo

al sujeto teórico en una posición de auto-crítica, es decir, de sujeto-objeto a la vez. Hay que alejarnos de aquella ética puritana que pretende observar a ésta únicamente como teoría, radicalmente separada de la práctica. La ética también es proceso, por su carácter finito también es práctica del pensamiento y del despliegue del mismo en formas institucionales, actitudes, valores, juicios, organizaciones y diversas formas de rebeldía.

La ética entendida de manera general como teoría de la moral nos coloca en una posición reflexiva ante la conducta social o colectiva de los individuos. De ningún modo nos referimos a la ética como un código normativo determinista o dogmático, por lo que interesa subrayar que entendemos, en el sentido más fundamental del término, a la ética como la teoría que reflexiona, explica, analiza, contextualiza y plantea hipótesis en torno a la conducta moral de las sociedades, objeto de estudio que debe entenderse siempre en su carácter histórico y subjetivo.

En 1969 escribe Sánchez Vázquez que la ética “cumple una función práctica al contribuir a desmitificar las pretensiones universalistas o humanistas abstractas de ciertas morales concretas, así como a señalar la necesidad de considerar sus valores, normas o ideales en su contexto histórico social (Sánchez, 1969: 11).” Sin embargo, en 1969 no se experimentaban los riesgos comunes que enfrenta hoy la humanidad, o al menos, no habían sido descubiertos como tales. Dicho “descubrimiento” solo se hace patente en el contexto de la globalización neoliberal y es avalado ahora por el conocimiento científico.

En este punto hay que considerar que las condiciones sociales han cambiado y con ellas ha cambiado el entendimiento de la realidad, la forma de aproximarnos a ella; la generación de conocimiento exige hoy un esfuerzo mayor por pensar a distintos niveles y desde diversos enfoques. Al respecto Murray Gell-Mann comenta que “Vivimos en una época de especialización creciente y no sin motivo. La humanidad no deja de aprender cosas en cada campo de investigación, y conforme se desarrollan las especialidades, tienden a dividirse en subespecialidades. [...] Por otro lado, sin embargo, crece también la necesidad de que la especialización se complemente con alguna clase de integración (Citado por Christan, 2005: 22).”.

Asimismo, consideramos que no puede dejarse a un lado la apreciación de la experiencia de interiorización de la moral que más tarde habrá de devenir otra vez en exterioridad en la práctica del individuo. Interioridad y exterioridad aparecen así como elementos indisociables. El individuo y el colectivo son capaces de pensar la exterioridad de la moral concreta y finita que los vio nacer; así como la interioridad, son capaces de convertirse en objetos de su propia reflexión y someter a ella sus prácticas morales en una tarea teórico- ética. Individuos y colectivos son capaces de hacer la tarea del filósofo y del teórico de la Ética y se atreven a pensarse en la finitud de su propia moral y a veces trascienden el ejercicio del pensamiento e impactan las prácticas recreando la moral concreta, dando un salto en el tiempo-espacio que se antojaba determinista. Otra moral surge del ejercicio intelectual del sujeto-teórico- objeto.

1.6.1. Autodeterminación, libertad y dignidad

La auto-determinación que proponemos aquí como concepto articulador de las distintas proposiciones éticas de izquierda o críticas es, ha sido y será la contraparte de toda dominación desde la esclavitud como una de las formas más radicales de la degradación de la dignidad humana, hasta la represión de un ser humano por manifestarse en las calles contra la injusticia. Como comenta De Sebastián, “la condición de esclavo es la negación de la dignidad, la soberanía y la autonomía de la persona. Es negarle la calidad de ser <<otro>>, alguien como yo, una variante de la misma esencia, de mi humanidad. Es la negación más total y absoluta de la solidaridad entre personas (De Sebastián, 2000: 30)”.

Por ello defendemos el carácter militante de la ética propuesto por Guisán. Creemos como ella que la aceptación de la tolerancia como un valor superior, debe acompañarse por una intolerancia a aquellas prácticas, pensamientos y discursos intolerantes, crueles e inhumanos. De otro modo, la ética carecería de valor, sería una simple descripción (a lo mucho exótica) de las costumbres sociales y morales concretas. La autodeterminación y la autonomía son rescatadas aquí como abstracciones del despliegue de la personalidad y la subjetividad humanas, sin embargo, y dado el vínculo que establecemos entre teoría y práctica, debemos

anteponer a este “horizonte abstracto”, la concreción de la vida humana, tal como es entendida por Dussel, en su sentido más puro y concreto como “modo de realidad de cada ser humano” y como condición absoluta de la ética (Dussel, 2011). La autodeterminación como aspiración de libertad ha sido también pensada en el nivel social/nacional y es un término frecuente en la jerga de los derechos sociales. Al respecto Gilberto López y Rivas apunta:

El principio de autodeterminación, entendido como el derecho de pueblos y naciones a elegir libremente su régimen político, económico y cultural, incluida la formación de un Estado independiente, y resolver todas las cuestiones relacionadas con su existencia se consolida como un elemento fundamental del marco jurídico internacional, al menos formalmente, a partir de la Segunda Guerra Mundial, cuando el artículo primero de la Carta de las Naciones Unidas especifica la igualdad de derechos entre las naciones y la “autodeterminación de los pueblos” (2000: 35-36).

Hay que destacar el llamado a las categorías de pueblo y nación a ser sujetos del derecho a la autodeterminación en lugar de al Estado-nación plenamente constituido, reconocido y legitimado en el ejercicio de sus derechos empezando por el de la autodeterminación: “No es sino hasta la Segunda Guerra Mundial que el principio de autodeterminación se constituye en uno de los pilares de los procesos nacionales que destruyen los imperios coloniales y neocoloniales, cuyos casos paradigmáticos los encontramos en India, Argelia, Vietnam, Angola y otros muchos países que durante estas décadas surgen a la vida independiente (López y Rivas, 2000:46).”

La dominación no ha aparecido siempre como una dominación explícita y coercitiva. Muchas veces aparece como un proceso que interfiere con la voluntad, que la socava poco a poco. El colofón de este modo de dominación sería el de “una mentira repetida un millón de veces se convierte en verdad”, su doctrina el pensamiento único, su mayor herramienta los medios masivos de comunicación. La dominación es, en este modo, algo que resulta cómodo al ser humano, lo provee de certezas frente a las incertidumbres del entorno, le da seguridad a su condición y modo de vida, le permite entenderse con el grueso poblacional y comunicarse con la ciudadanía mundial por medio del mercado y los patrones de consumo. Entonces,

¿para qué liberarse?, ¿Por qué no adherirse a la condición de dominado?, ¿Por qué no optar por la imagen benévola de la humanidad y el progreso que nos regalan el mercado, el pensamiento único y la doctrina neoliberal? Resulta que aparecen crisis, que el sistema contiene sus contradicciones y desordenes que redundan en problemas sociales, guerras y problemas cada vez más difíciles de solucionar. La dominación implícita y silenciosa de la que hablamos va acompañada de la dominación material que tiene su base en el trabajo lucrativo independientemente de si éste es formal o no.

En las democracias contemporáneas se insiste en reclamar valores y Derechos Humanos como supuestos ordenadores de la vida democrática. Es la carta de los Derechos Humanos de 1948 la búsqueda también de una ética mínima universal para normar la convivencia entre los seres humanos, entre estos y sus gobiernos y entre los gobiernos del mundo. Pero resulta obvio que el consenso mínimo pretendido en esa carta no ha sido tan mínimo como la tiranía hubiese querido y por eso no ha representado tampoco un consenso. La práctica de la violación a los Derechos Humanos, que es siempre además una práctica sistemática se observa en todos los niveles de gobierno y la impunidad en todos los niveles de gobierno y gobernanza. El contenido de los Derechos Humanos puede generar aún hoy desacuerdos, opiniones encontradas y contradicciones, especialmente cuando entran en contacto o intentan dialogar con otros ordenes morales como las religiones. Quizás sea posible encontrar mayor consenso si se piensa en los factores que posibilitan que exista la pretensión de establecer unos Derechos Humanos aun cuando pueda no existir consenso en la “condición natural” de los mismos (Guisán).

En este sentido hay que rescatar que en principio lo que posibilita que exista la pretensión de unos Derechos Humanos, o de una ética mundial, o de una ética planetaria es la existencia misma de unos seres racionales, sociales e interdependientes. Son estas características las que nos han traído hasta aquí, hasta el momento de la globalización neoliberal. Son estas características las que nos proveen como individuos y como pueblos de una relativa autodeterminación.

Siempre relativa por su carácter finito, social-moral concreto. La relativa autodeterminación ejercida con amplia consciencia de su ejercicio por individuos y colectivos deviene frecuentemente en rebeldía cuando después de un proceso interior que más adelante abordaremos y que puede denominarse pensamiento crítico, se exterioriza en una práctica que atenta contra el orden concreto establecido (sociedad o clase dominante, pensamiento dominante, religión, gobierno anti-democrático, sistema económico y opresión).

Ahora vale la pena rescatar un comentario de Torralba: “El ser humano es un ser potencialmente capaz de autodeterminarse, pero existen obstáculos y dificultades [...] es un animal vulnerable y ello significa que, inclusive su capacidad de autodeterminarse, debe leerse desde su intrínseca vulnerabilidad (Torralba, 2007: 14).” Pero si la vulnerabilidad del ser humano puede responder esencialmente a su propia naturaleza, ello no implica que no existan elementos exteriores y artificiales que constituyen obstáculos para la autodeterminación de individuos y pueblos. Hay que advertir que muchas de esas limitantes están dadas por un contexto histórico concreto, un determinado sistema económico que no ha acompañado al ser humano desde su existencia. La rebeldía se convierte en una condición o posición permanente en la búsqueda de la autodeterminación, la autoposición y la autonomía. Continúa Torralba: “La autodeterminación es, pues, una posibilidad de la existencia humana que requiere de la autoposición y del autogobierno [...] la persona puede o no autodeterminarse, según sus facultades y sus capacidades, pero ello no altera lo más mínimo su dignidad ontológica (Torralba: 15-16).” Por su parte, otro autor señala la necesidad de reconocer en las personas una dignidad inherente a su personalidad y a su unicidad: “Las personas, conforme a la célebre distinción kantiana, son eses tipo de seres que no tienen equivalente, y por lo tanto no tienen precio, sino que tienen dignidad, son dignas de un trato muy especial en todos los aspectos de su vida. Y en virtud de su dignidad no es lícito tratarlas solo como medios, sino que deberían ser tratadas como fines en sí mismas (Martínez, 2000: 59)”.

Por último deseamos llamar la atención acerca de lo que apunta Sánchez Vázquez sobre la influencia de los esquemas socio-económicos en el desarrollo ético, vínculo que se da en dos sentidos:

- a) En cuanto que las relaciones económicas influyen en la moral dominante en una sociedad dada. Así, por ejemplo, el sistema económico en el que la fuerza de trabajo se vende como mercancía y en el que rige la ley de la obtención del máximo beneficio posible, genera una moral egoísta e individualista que responde al afán de lucro. [...]
- b) En cuanto que los actos económicos [...] no pueden dejar de tener cierta coloración moral. La actividad del trabajador, la división social del trabajo, las formas de propiedad de los medios de producción y la distribución social de los productos del trabajo humano, plantean problemas morales. La ética como ciencia de la moral no puede dejar en la sombra los problemas morales que plantea, particularmente en nuestra época, la vida económica, y a cuyo esclarecimiento contribuye la economía política, como ciencia de las relaciones económicas o de los modos de producción (Sánchez, 1969: 31)

Este acercamiento disciplinar propuesto por Sánchez Vázquez avanza un poco hacia la consideración de la complejidad del problema ético, sin embargo sólo lo hace hacia niveles más elevados, quedando en deuda con el universo psicológico, es decir con la interioridad inconsciente del ser humano.

1.6.2. Desigualdad, pensamiento único y violencia

El plano epistemológico es la base de la dominación y lugar común de la ética y el poder, por eso se hace énfasis en la presente obra en desentrañar las bases intelectuales de la dominación debido a que en este nivel confluyen, tanto la enajenación de la capacidad intelectual y la dominación intelectual representada por el pensamiento único (que posibilita tanto la praxis de la dominación como la vulnerabilidad de las víctimas); con la propia ética, con la filosofía crítica que antepone el pensamiento riguroso y profundo como instrumento previo a la movilización, a la auto-organización y finalmente, a la emancipación.

Existe una intrínseca relación entre pensamiento único y violencia. El pensamiento único no sólo niega o restringe al máximo la individualidad creativa, lo mismo hace con colectividades en todos los niveles: grupos, pueblos, naciones. Siguiendo una lógica de absoluta dominación se les restringe al máximo su capacidad de hacer (en las dimensiones política, económica, cultural, social, espiritual, etc.). A la práctica de dominación, sea ésta de esclavismo o explotación neoliberal subyace el desprecio del otro y la negación de su autodeterminación.

La globalización se presenta como un fenómeno a nivel macro que tiene su más grande alcance en las tecnologías, la producción, los movimientos financieros y los patrones de consumo que muchas veces son equiparados a intentos de homogenización cultural, y es precisamente a partir de dichos síntomas de la globalización que se puede rastrear, en un nivel inferior, aquello que algunos autores han identificado como una especie de colonización de la vida cotidiana y/o del pensamiento: “Pero la heteronomía tiende hoy a imponerse también, para decirlo así, por la base, es decir, en el pensamiento y los comportamientos individuales. Es el resultado de la invasión de la vida cotidiana por las máquinas (Blanchard, 2009: 159).” A ello podríamos añadirle la mención de la colonización de la vida cotidiana por el mercado.

La tendiente homogenización de los patrones de consumo entraña un impacto importante en la conciencia, la identidad y la cultura de las sociedades. La publicidad como estrategia idónea del mercado transnacional ha generado una cultura predominantemente aspiracional. Se aspira, ante todo, a parecer, a ser un reflejo creíble de la burguesía: “En los estratos inferiores, la imitación miserable de las posturas de la clase superior, la atrofia de la mayor parte de las relaciones sociales en intercambios mercantiles, incluido el trabajo, y la reducción instrumental de la conciencia de sí y de los otros, han desagregado el vínculo social y, por lo tanto, la calidad humana (Blanchard, 2009:161)”. El pensamiento único que en su institucionalización puede devenir mercado, academia o teoría pues se encuentra intrínsecamente ligado al poder. Vemos que frecuentemente “Se trata, con la ayuda asidua de los intelectuales, de persuadir a los pueblos del final de las ideologías:

es decir, del final de cualquier ideación de una sociedad diferente de la actual y, por lo tanto, de toda alternativa (Ramonet, 2000: 13)”

La “libertad” económica y el derecho a la propiedad privada son el fundamento y la esencia del pensamiento único, ejes fundadores del liberalismo y de su sucesor, el neoliberalismo. Son vistas como verdades pocas veces cuestionadas, emitidas como derechos inapelables de los ciudadanos que Proudhon ha cuestionado en el ámbito legal como una tradición que a lo largo de la historia ha definido al poder y al privilegio para algunas élites. Sosa Fuentes observa que la libertad económica es señalada como una condición para la libertad individual y como una noción o cualidad de la libertad en general (Sosa, 2011:61).

Por supuesto que todo orden económico tiene repercusiones en la configuración ética y moral, en las concepciones sociales de la libertad y en los vínculos y relaciones entre las personas. Luis de Sebastián demuestra cómo el pensamiento darwinista-spenceriano ha permanecido, a veces encubierto, hasta llegar a los tiempos del neoliberalismo, muestra como ha hecho presencia en las políticas y cómo se asomado en los discursos políticos de los Estados Unidos (De Sebastián, 2000: 135) El zapatismo por su parte, hace hincapié en la reflexión en este sentido a partir del concepto de desprecio que sintetiza un sinfín de actitudes y ejercicios de violencia discriminante, intolerante e irrespetuosa que se genera a partir de la idea de la existencia de minorías frente a una mayoría homogénea y hegemónica. Así como hemos señalado que del pensamiento crítico que es también una práctica organizada, rigurosa que demanda respuestas y alternativas a sus interrogantes, el pensamiento único es también una práctica que se institucionaliza para cumplir sus objetivos:

[...] se ha puesto en marcha un movimiento ideológico, político y organizativo que amenaza de una manera radical el avance que todavía nos queda hacia la solidaridad. Me refiero a esa utopía conservadora que algunos llaman <<pensamiento único>>, pero que, a mi entender, más que un pensamiento es un programa de acción basado en algunos simples principios y una interpretación parcial e interesada de la realidad presente [...] Los promotores de esta utopía-programa nos quieren hacer creer que para sobrevivir en un mundo globalizado, nos tenemos que relacionar todos con

todos, en casi todo, a través del mercado. Y que fuera del mercado no hay relación beneficiosa ni duradera (De Sebastián, 2000: 181).

O bien, despojando a diversos actores de sus capacidades de incidencia política por medio de prácticas de cooptación o discursos que promueven el descrédito de las alternativas:

Desde el grito de la Thatcher afirmando que “¡no hay alternativa!” los complejos militares-empresariales que dominan el mundo han aplicado la política de lo no negociable a las medidas de desnacionalización, privatización y desregulación por las que han empobrecido sistemáticamente a todos los pueblos del mundo, incluso a los metropolitanos [...] La política de lo no negociable ha acabado con la capacidad de los partidos políticos y las organizaciones sociales y laborales para protestar, presionar y negociar.... (González, 2013: 212-213).

En cuanto práctica también, el pensamiento único refiere a actitudes, a relaciones que se establecen en virtud de estructuras jerárquicas, métodos clientelares, formas de interacción y medios de comunicación, todos ellos haciendo alarde del orden existente y desvalorizando órdenes alternativos.

1.6.3. Libertad, responsabilidad social y pensamiento crítico

Aunque estemos completamente en nuestro derecho, según las leyes del país y las reglas de nuestra estructura social, podemos, sin embargo, estar participando en la injusticia general, de manera que al dar ayuda a una persona desafortunada no le damos algo gratuito, sino sólo ayuda para devolverle aquello de lo cual la injusticia global de nuestro sistema le ha privado. Porque si nadie obtuviera para sí mismo una porción mayor de la riqueza del mundo que su vecino, no habría pobres ni ricos. Por lo tanto, incluso la caridad es un acto de deber que nos imponen los derechos de los otros y la deuda que les debemos (Kant).

La diversidad es un signo de todos los tiempos, es característica de la vida en el planeta, es característica de las sociedades humanas y de los individuos. El concepto de minorías nos llama frecuentemente la atención hacia los sitios de la diversidad pero muchas veces nos da la idea de las minorías como pequeñísimas islas en el mar de lo homogéneo- hegemónico. Bien vale la pena reflexionar que tan acertada es dicha noción, sobre todo ahora que estamos pensando éticamente los

movimientos sociales, los cuales, muchas veces son conformados por grupos que se introducen en la categoría de minorías. Vale la pena pensar que la sola idea de “minoría” posee una perspectiva bien determinada: pensar la otredad desde lo homogéneo- hegemónico. Sólo si nos llamamos a pensarnos críticamente en nuestras diferencias podemos dilucidar críticamente quién nos llama a pensarnos de una tal manera, cómo y por quién son introducidas las nociones morales que nos permiten concebirnos en masa como mayorías homogéneas-hegemónicas y en última instancia y lo que más interesa a los movimientos sociales altermundistas: ¿qué pasaría si las “mayorías” de las que hablamos devienen minorías en un ejercicio de pensarse a sí mismas y ven las posibilidades que existen en ser minoría y dejar de pretender ser una mayoría homogénea?

Decimos que la dominación le es ajena al pensamiento crítico porque la libertad es su condición. Consideramos aquí a la Ética como un pensamiento crítico y refrendamos la idea de que ésta mira a la izquierda, tal como lo hace el pensamiento crítico. La ética política zapatista, lo mismo que la ética de la liberación y toda ética crítica parten de la necesidad de la autonomía debido a que la misma existencia y teorización de dichas éticas implica el reconocimiento, implícito o explícito de la autonomía, en primer lugar de la autonomía intelectual que permite discernir entre conocimientos y modelos de dominación, pensar y pensarse, cuestionar la realidad aun cuando de ella se obvian muchas cosas o aun cuando una mentira ha sido repetida un millón de veces y reclama por ello su legitimidad. La lucha por la autonomía intelectual que es condición para la autonomía como proceso organizativo político o social. La autonomía intelectual conduce a repensar las formas determinadas o cuestionar los paradigmas o pensamiento dominante. La historia, por ejemplo, convertida en “estudios subalternos” trata de la abolición del estatismo a favor de una historia social. Se propone dimensionar la autonomía intelectual como un proceso crítico pero relativo debido a que, como hace notar Cleaver “El trabajo intelectual siempre ha sido intrínsecamente social y comunicativo (52)” Cuando pensamos en la diversidad social, cultural, lingüística, organizativa y artística del mundo podemos dar un paso también hacia la desmitificación del triunfo

absoluto del pensamiento único y situar a éste más como una tendencia y un proyecto, muy lejos aún de realizarse:

[...] no parece existir una buena razón *a priori* para pensar que cualquier conjunto específico de “ideas dominantes” –incluyendo las que se generan en el capitalismo- logró jamás establecer una hegemonía completa ya sea localmente o universalmente. Dicho esto, el relativo triunfo totalizador del capitalismo –la construcción e imposición de sus propias formas de organización social sobre gran parte de la humanidad- ha sido probablemente más efectivo que cualquier sistema social anterior para generar un auténtico *general intellect* (Cleaver, 54).

El pensamiento crítico está ligado a la praxis emancipadora y al proceso de autonomización entendido aquí como un conjunto de experiencias, programas y proyectos alternativos a la dominación en todas sus formas. Existe un consenso entre algunos pensadores críticos al adoptar como nivel preferido el nivel de la subalternidad, de aquello que no salta a la vista ni convoca grandes multitudes o cambios intempestivos. Así como Ranahit Guha hace énfasis en la imposibilidad de la espontaneidad de las revueltas y nos invita a buscar en los procesos profundos de las voces subalternas; Enrique Dussel nos invita a una ética de la liberación que parte de la cotidianidad y los zapatistas nos invitan a mirar desde abajo y advierten “cuando todos se vayan, quedaremos nadie”, un nadie que se afirma fuera de las miradas, las coyunturas y los canales mediáticos hegemónicos. Asimismo, Ouviaña nos convoca, desde su visión de la autonomía urbana argentina:

[...] deberíamos hacer foco en la infrapolítica cotidiana que aspira a la autonomía, más que en episodios mediatizados. Aquella que, de forma subterránea e intersticial, permitió que fuera posibles no sólo resonantes rebeliones populares, sino también – y sobre todo- profundas metamorfosis de la subjetividad de las masas en los últimos años en nuestro país” (Ouviaña, 2009: 253).

El proceso hacia la emancipación y la autonomía puede ser largo y casi siempre subterráneo, como ejemplo, el levantamiento zapatista, precedido por diez años de organización como Ejército Zapatista de Liberación Nacional, por varias décadas de preparación política y organización, y por un mínimo de cinco siglos de resistencia. La elección del subterráneo y la cotidianidad como nivel predilecto del

pensamiento crítico no es azarosa ni se encuentra restringida por tratarse de un “lugar inferior”. Por el contrario, nace de la consideración de la realidad compleja, de la asimilación de elementos macro, de la apuesta por una transdisciplinariedad y se elige con plena conciencia de las implicaciones que hay en su método. Se elige porque la emancipación puede surgir de la víctima, del oprimido, nunca del opresor. Pero a todo proceso por la emancipación (práctica), lo acompaña una concepción, visión, explicación o teoría de su actuar. En suma, podemos decir que un sujeto constituido como persona que ha procurado su autonomía intelectual (relativamente) avanza hacia la autonomía moral, crea sus propios códigos recreando y cuestionando los códigos dominantes; y a partir de ello realiza un despliegue de su autonomía moral en cada una de sus acciones conforme a sus intereses o motivaciones. Dicha motivación moral es el motor de la participación en los movimientos sociales y del deseo y la esperanza de plantear alternativas al sistema neoliberal.

La ética, por su parte, deja de ser un área reservada a la Academia para ser ahora pensada por las colectividades activas en la búsqueda de alternativas al sistema de dominación. De las afirmaciones anteriores podemos saltar al análisis de cualquiera de nuestras éticas que impactan de manera importante la construcción y perspectivas del movimiento altermundista como la ética planetaria, la ética de la liberación o en nuestro caso, la ética política zapatista.

Capítulo 2. Ética política zapatista

2.1. “El bien” en la moral de los pueblos mayas: *lekil kuxlejal* y *jlekilaltik*

La autodeterminación, la autonomía y el autogobierno, conceptos centrales de la ética que hemos tratado en el primer capítulo serán ahora pasadas por la criba del tiempo y del espacio que son uno solo cuando hablamos del territorio desde una perspectiva indígena. Una de las tesis fundamentales de lo que plantea aquí como ética política zapatista es que ésta nace de una moral de los pueblos mayas y que debe al pensamiento occidental menos de lo que muchos se han empeñado en defender. Esta es una de las ideas principales que intentamos defender en el presente capítulo.

El 1 de enero de 1994, un levantamiento indígena en el estado de Chiapas sorprende al mundo al declararle la guerra al gobierno mexicano. Pronto, en la comunicación que sigue a esta declaración, se manifiestan las condiciones que otorgan legitimidad a este levantamiento armado, algunos prefieren subrayar (en aquel momento y hasta ahora) que su vocero no es indígena. En ese sentido, en el entendido de la numerosa presencia de organizaciones religiosas y políticas en el estado de Chiapas y en la consideración del denominado *world time* del levantamiento zapatista se ha minimizado a los pueblos casi hasta tornarlos invisibles. Se estudia el zapatismo como un posicionamiento ideológico occidental. A esta tendencia, nosotros anteponeamos en primer lugar, desde el estudio de la moral, un diálogo con los pueblos mayas más allá del zapatismo o mejor dicho, previo a éste, para poder dilucidar cuál es el proceso que la organización zapatista –como persona colectiva- ha seguido en el desarrollo de la ética que ha inspirado a miles en el mundo. Para abordar el diálogo moral con dichos pueblos mayas - *tsotsiles*, *tseltales*, *tojolabales* y *choles*⁵ llamamos la atención ante una moral

⁵Debido a la imposibilidad de transitar por las posturas éticas de cada uno de los pueblos mayas, advertimos que en el presente trabajo sólo nos referiremos brevemente a algunas nociones éticas. (especialmente *tseltales* y *tojolabales*) que hemos podido apreciar desde diversos análisis socio-lingüísticos -la basta obra de Carlos Lenkersdorf en el caso de los *tojolabales*- y de otros tantos en el caso del pueblo *tseltal* que se complementa con la experiencia de convivencia en dos comunidades *tseltales* en las que pude corroborar la vivencia moral y la apreciación de algunos de los ideales éticos.

práctica inspirada muy frecuentemente por una moral ideal, tan superior que no logra alcanzarse por completo. Para ejemplificar lo anterior, pensemos en la referencia constante a los hombres y mujeres verdaderos, cuyo ejemplar comportamiento se discute entre los pueblos, por su sencillez, esmero, sabiduría y obediencia. El individuo como elemento de la comunidad se integra plenamente a ella con la obediencia de la voluntad y el bien común o se separa de la misma por su arrogancia, desobediencia o individualismo. Una opinión recogida por Paoli que parece sintetizar muy bien el sentimiento de un buen número de hombres y mujeres entrevistados en torno a su sentir sobre el ideal de *batsil winik* y la *batsil ants*:

“¿Quién es hombre verdadero? ¿Quién es mujer verdadera? Quien habla verdad y está rectamente dirigido hacia lo humano-hombre, rectamente dirigida hacia lo humano-mujer. Ella o él es bueno y así su palabra es buena. Cree en la palabra y obedece la palabra de la comunidad. No miente. Lo que dice es aquello que hace y su corazón es bueno. Ama mucho a su compañero. Es noble todo aquello que realiza. No juega con las palabras. Es justo su decir y ciertamente es fiel al cumplir lo que ha dicho. Su corazón está integrado en sí mismo, tiene un solo corazón (Paoli, 2003).”

Acercas del papel que estos hombres y mujeres rectas y verdaderas pueden jugar en la conservación de la armonía dentro de una comunidad, un joven de San Martín Cruzton, en el ejido de San Gerónimo Bachajón nos comenta:

El *batsil winik* en una comunidad no solo es quien toma el papel de cuidador de la familia sino también la *batsil ants* ya que en algunas comunidades donde no abunda mucho el alcoholismo o algún vicio que afecte a la familia como a la comunidad se comunican o hay una buena comunicación con la familia donde ni el hombre ni la mujer posee la autoridad para mandar sino lo tratan o dialogan entre ambos o en su caso acuden con los *trensipales* de una comunidad ya sea a los padres o los abuelitos para pedirles consejos de cómo solucionar algunos problemas.

En ambos testimonios es detectable una experiencia moral concreta con valores y estructuras bien definidas que pueden ser considerados como uno de los ejes sintetizados por el zapatismo. Los *hombres y mujeres verdaderos* son los sujetos que tienen la vivencia del bien dentro de su comunidad, ellos ayudan a reestablecer el orden frente a los desequilibrios, son ejemplo para el resto y su

acción está encaminada a la realización o restablecimiento de la vida buena (*lekil kuxlejal*) o del bien generalizado (*jlekilaltik*). La partícula *lek*, presente en ambos términos (el primero *tseltal* y el segundo *tojolabal*) que es a la vez adjetivo (bueno/bien) y sustantivo (lo bueno/ el bien) alude a una primera noción de la idea del bien entre los pueblos mayas, sin embargo, no es la intención de este apartado profundizar en la idea abstracta del bien, sino acercarnos a las nociones de *jlekilaltik* y de *lekil kuxlejal* como despliegues éticos y prácticos de la idea del bien.

En primer lugar, *el jlekilaltik* del pueblo tojolabal evoca el bien o lo bueno como algo que es bueno para todos. La partícula *lek* es lo bueno o el bien de manera general; *al* es un generalizador, es decir, algo que es bueno para todos, y el *tik* hace referencia a la primera persona plural. Entonces, algo que es bueno para todos nosotros deja la pregunta de quiénes conformamos ese nosotros y cómo vamos a construir el contenido de lo bueno. Libertad, democracia y justicia son parte del *jlekilaltik*, de lo que es bueno para todos, la justicia se nombra como valor supremo. Lo hace también en nuestra civilización occidental, que no es la civilización, sino una civilización. La justicia es valor supremo, ideal poco cuestionado en cuanto a que mira al otro por definición, atiende en principio al otro, al respeto a su libertad y su autonomía. El *jlekilaltik* y el *lekil kuxlejal* presentan el problema ético fundamental de determinar qué es eso bueno de lo que se habla, es decir, de dar contenido a una ética y de establecer una moral práctica que dé sentido a la vida en comunidad, que dé cohesión y supervivencia al pueblo, y que permita la paz entre los pueblos del mundo.

El *jlekilaltik* como lo bueno generalizado, es decir, como un bien público, podría encontrar diversos contenidos, podría ser la paz que *disfrutamos nosotros* o la salud cuando es para todos, como disfrute pleno de la vida, no sólo en ausencia de malestar físico o de dolor, mucho menos es ausencia de una sintomatología que es catalogada como una determinada enfermedad. Es algo bueno que se busca para todos porque frecuentemente la salud está determinada por el medio ambiente, por la relación con el mundo, por la forma en que el sujeto es en relación con la naturaleza.

Cuando Valls critica la búsqueda del bien común como una “falacia angélica”, es decir, que carece de contenido real lo hace argumentando que el bien común es siempre realmente particular porque es una noción abstracta que no intenta delimitar el bien común; “¿a quién debe beneficiar? ¿Qué intereses debe acoger? ¿A qué nivel debe pensarse? (Valls, 2003:165).” En el caso de la noción de *jlekilaltik*, aunque aparece también en principio como una noción abstracta, cuando se aterriza en el sistema ético tojolabal puede muy bien responder a las preguntas anteriores. Si consideramos la presencia de un principio de vida o existencia que en tojolabal se dice *’altzil* y que se encuentra presente en todos los seres vivos o no, en las cosas y en los elementos del planeta; y si a ello sumamos la consideración de unidad presente en el universo tojolabal, así como el generalizador *al* y la conjugación en la primera persona plural *tik*, entonces podemos considerar que el bien del *jlekilaltik* en la ética tojolabal refiere a los hombre, mujeres, niños, ancianos, animales, plantas, montañas, ríos, milpas y estrellas por ejemplo. Esa noción de unidad no es ajena a planteamientos ecológicos que buscan una conciencia más amplia de la complejidad del cuidado del planeta y del lugar que ocupa el humano en el universo.⁶

Una buena alimentación, una salud física, la salud mental dependen de la relación con el medio. La salud es un bien que no puede ser aislado, nunca podrá ser un bien individual, es el ideal supremo del *lekil kuxlejal* (vida buena), es la democracia que se manifiesta en la participación de ese mundo, es la justicia absoluta de lo bueno para todos, de la consideración del otro; y en ese “todos” está presente, como ya lo vimos, el propio sustrato –tierra- que nos contiene. Vemos en esto un despliegue de la noción superior de justicia, aunque sea considerada por algunos como una noción “angélica”, carente de materialidad o incluso supersticiosa, observamos que tiene un contenido mítico, que se ha aterrizado en ideales políticos, estructuras políticas, quehaceres sociales

Ejemplo de ello es la práctica que han hecho los zapatistas para acercarse al diagnóstico y curación de algunos malestares físicos. Un odontólogo o un radiólogo

⁶ Véase la obra de Leonardo Boff.

que es un sujeto profesional que ha precisado de una especialización a través de su paso riguroso por la academia y de su reconocimiento oficial y su legitimidad social para desempeñar su labor se convierten en el mundo zapatista en un bien hecho social, cuando en las comunidades en rebeldía se capacitan promotores autónomos de salud, odontólogos o radiólogos se le da contenido al *jlekilaltik*, se intenta despojar a la salud y el conocimiento de su calidad de privilegio o mercancía que tantas veces adquiere en las ciudades. También se aprecia que el bien común logrado es forjado desde la colectividad, es que cada sujeto se ha comprometido en la construcción de la justicia o *lekil kuxlejal*. La popularización de esos saberes, tanto como del quehacer político, nos habla de una práctica de la justicia, de una democracia vivencial, este es el contenido de eso que Valls llama angélica o incorpórea.

Esta noción se enfrenta a problemas que son planteados por la modernidad y por el neoliberalismo, por ejemplo, el uso de semillas transgénicas genera una reflexión y más tarde una resistencia; atenta contra la justicia, contra el *jlekilaltik* y contra el *lekil kuxlejal*. No considera al otro que bien puede ser la tierra, el pueblo mismo, no considera el pasado, ni a los ancestros cuidadores de las semillas, no considera a la tierra en su más mínima dignidad, ni a las especies “transgénicas”, forjadas a través de miles o cientos de años que no han reportado malestar o enfermedad sino pluralidad y sustento para los pueblos. Porque hoy al hablar de bioética no se puede ser tan irresponsable como para negar al otro; la crisis de la civilización que pone en riesgo muchas vidas, exige considerar al otro, conforme su principio de vida (*altzil o ch'ulel*) y su dignidad más primaria.

El *lekil kuxlejal* traducido frecuentemente como vida buena nos da otra pauta para acercarnos a la noción del bien, de ningún modo es un código acabado que daña las libertades de quienes lo buscan, se plantea más bien como un instrumento que requiere constantemente del discernimiento colectivo para crear las posibilidades liberadoras y del bien común. Un joven base de apoyo del EZLN perteneciente al municipio autónomo Ricardo Flores Magón me ha puesto varios ejemplos acerca de lo que es el *lekil kuxlejal*, ha puesto como ejemplo los problemas

más comunes de la comunidad: una pelea entre compañeros, una riña entre esposos. En ambos casos es la comunidad quien busca el restablecimiento de la paz por medio del *lekil kuxlejal*, nos percatamos de que desde su punto de vista *lekil kuxlejal* se acerca más aún a la noción de justicia pues en todos los casos señalados como ejemplos se habla de la intervención de las autoridades autónomas, testigos y familia que pueden hablar de la situación, de quién o quiénes y cómo han generado el conflicto. Del mismo modo, la solución corresponde a la comunidad. Vemos que la solución corresponde al mejor arreglo que trae consigo la paz y el acuerdo entre ambas partes y constituye el establecimiento del *lekil kuxlejal*. Este punto de vista coincide con los testimonios recogidos en San Martín Cruzton, Municipio de Chilón:

Pero para llegar a un buen acuerdo por cualquier problema dentro de la comunidad se habla con las autoridades de la comunidad y así mismo con los *trensipales* para que ellos sean testigos de lo que el autoridad resuelva para que así no vuelva a ser otro problema más adelante. Por ejemplo: dos ejidatarios que están peleando por un pedazo de tierra que se colindan en sus parcelas, entonces el autoridad se encarga de escuchar a ambos y luego piden a los testigos de cada dueño que hablen sobre el terreno quien lo heredo, quien lo trabajo desde hace años y como se fue otorgado a los dueños de ahora, en base a eso sacan las conclusiones y tomándole el consejo de los *trensipales* llegan a un acuerdo pero justificando con razones para no llegar a otro conflicto más grave, ya que aquí es análisis de los *meil tatiles* y de la autoridad de la comunidad.

Por su parte, Paoli habla del *lekil kuxlejal*, a partir de su experiencia en el mundo tseltal, como de “la vida buena por antonomasia” (12), y agrega que “No es una utopía, porque no se refiere a un sueño inexistente. No, el *lekil kuxlejal* existió, se ha degradado pero no se ha extinguido y es posible recuperarlo” (71). El *lekil juxlejal* refiere siempre a un estado de paz y armonía entre los que conforman la comunidad, a una disposición común para solucionar los conflictos y para igualarse al otro al momento de hacer acuerdo. Esto último resulta especialmente importante: cualquier actitud arrogante o posición contraria al emparejamiento de los sujetos constituye un obstáculo para la comunicación y la búsqueda de acuerdo, siendo el acuerdo un elemento central en la vida diaria y en la convivencia en comunidad. *Jlekilaltik* y *lekil kuxlejal* son asumidos de manera general por los pueblos como la

noción de justicia y han pasado a formar parte de la vivencia moral de las comunidades zapatistas con un contenido muy específico de justicia como consecuencia de la experiencia moral de dominación sufrida por los indígenas. Hablando del contexto maya tojolabal Carlos Lenkersdorf equipara la noción de emparejamiento con la de democracia, ello nos da una idea de la importancia del emparejamiento que se fundamenta en la capacidad para escuchar al otro con una actitud de igualdad y respeto:

...el escuchar conduce al diálogo por el cual se emparejan los dialogantes, quiere decir, rigen relaciones de una democracia de iguales y participativa. Si no se reconoce esta relación, se forma otra clase de democracia que es jerárquica o simplemente el régimen de una sociedad estratificada que se puede llamar una “democracia modificada” desde la perspectiva tojolabal, aunque no usan el término de democracia sino el de lajub’al, es decir, emparejado que corresponde a la democracia participativa (Lenkersdorf, 2011: 27-28).

A lo anterior está intrínsecamente unidas las ideas y prácticas de autonomía, autogestión y auto-organización. La capacidad de los pueblos de hacer algo por sí mismos, en colectivo, se acerca siempre a la dignidad, a la vivencia de sus capacidades y de su propia conciencia. El movimiento zapatista, además de su ética política nos ha permitido asomarnos a una moral propia que se ha desarrollado a interior de las comunidades en resistencia. Una moral relativa que no puede ser confundida con la ética política, parte objetiva de su discurso. Por ejemplo, si se ha dicho que dentro de una comunidad en resistencia las mujeres tienen tal o cual papel, conciben su participación de un modo determinado u optan por conservar la tradición en algunos sentidos, no se pretende expresar que se quiera lo mismo para las mujeres de otros contextos sociales. En el discurso zapatista están prácticamente ausentes los juicios a la moral relativa adoptada voluntariamente por otros pueblos.

No obstante, el movimiento zapatista permite apreciar ciertos valores como muy deseables dentro de los miembros de la organización. En el cuento de “El Chompiras”, narrado por el subcomandante Marcos en Radio Insurgente podemos encontrar una síntesis de los valores deseables para las comunidades en

resistencia. “El Chompiras” es un base de apoyo del EZLN del que se dice que es “bueno de por sí”, no porque tema algún castigo del diablo o porque espere algún premio de Dios por hacer lo que él considera un deber moral intrínsecamente bueno. Lo que caracteriza a este personaje es su voluntad para enterarse y respetar los acuerdos colectivos, para organizarse, que permanece alerta a las necesidades de los demás “siempre está viendo cómo ayudar”, brinda orientación o consejo, es astuto para no “venderse” o rendirse; permanece en la resistencia y en la rebeldía, además es modesto “no se anda presumiendo”, asume plenamente el ideal “para todos todo, nada para nosotros”.

2.2. “El bien” y “el mal” en la ética política zapatista

Lo bueno lleva consigo una pretensión objetiva. No se pretende ni en la ética política zapatista ni en alguna otra ahondar en valores morales que son buenos para alguien en específico, en este caso para los zapatistas, lo que le conferiría un carácter relativo y le restaría legitimidad. Si en sus mensajes se leyese: “Esto es bueno para nosotros, los zapatistas; ignoramos si es bueno para otros, y vemos que muchos valores nuestros se contraponen a los de otros sectores sociales, así que defendemos frente a ellos nuestra moral.” Pero ese no es el caso, la ética política zapatista no sólo se encuentra ligada a valores universalmente aceptados como la justicia, la igualdad, la libertad; sus planteamientos éticos son resultado tanto de movimientos sociales anteriores, como de experiencias históricas de dominación, marginación y exterminio.

Entonces, “el bien” para la ética política zapatista es el bien desde el punto de vista de las víctimas del poder, que son las grandes mayorías del planeta, estén éstas conscientes o no de su papel. De este modo se fundamenta la objetividad de la ética política zapatista. En sentido contrario, el mal es la corrupción de los valores, la corrupción de la democracia, el poder impositivo y violento. El mal es mal para las víctimas. El “mal gobierno” es el que ejercido violencia y ha traicionado a su pueblo. Los malos son los poderosos que reprimen, despojan y explotan a otros. El mayor de los males es el orden capitalista, es intrínsecamente malo y es origen de otros tantos males.

2.3. Libertad

Podemos imaginar que muchos pueblos indígenas en México y en el mundo, así como numerosas minorías que han vivido marginados u olvidados en lugares apartados, frecuentemente negados por el racismo o la discriminación no establezcan de manera sencilla o inmediata un vínculo con la idea de pertenencia a un Estado-nación, sino que se conciben únicamente a sí mismos como unidad y entidad necesaria para la reproducción social, no se comparte una identidad ni un objetivo con el Estado-nación ni con las poblaciones mayoritarias. Ello no sería de extrañar siempre que pensemos en poblaciones alejadas en el espacio y despreciadas por su cultura. Esta brecha puede advertirse en el sonido de “*Binti a te Mexicoe?/ ¿Qué es el México ese?*” (Paoli, 2003:61)” pronunciado por un indígena tseltal en la década de los setenta.

Tampoco es de extrañar que asentamientos humanos con estas características posean su propia dinámica de organización y su relativa independencia o libertad con respecto al exterior, la idea de auto-organización es intrínseca a su situación y al lugar que ocupan en el sistema, aparece de manera natural, no se cuestiona hasta que es agredida por elementos que llegan del exterior, que atentan contra la libertad y contra la capacidad de auto-organización. Los pueblos indígenas han visto atacados así sus dinámicas propias en lo político cuando se les ha negado la elección de sus autoridades con sus propios métodos, el ejercicio de la justicia según su entendimiento de la misma; en el ámbito económico hay que decir que la vida e independencia de las comunidades ha sido severamente transformada por la globalización neoliberal. Toda cultura, que entraña una ética y una cosmovisión necesita de elementos materiales para su reproducción, cuando las bases materiales son violentadas se violenta también la cultura y con ella los sistemas éticos y morales de las sociedades Podemos determinar entonces que este ataque material sea inmediatamente un atentado contra la libertad y la auto-organización de los pueblos, entendida esta última como el despliegue material de la autonomía colectiva en la que el grupo humano venía

desenvolviéndose. Frecuentemente la autonomía y la auto-organización se vulneran por heteronomía, es decir, por una dirección venida de afuera con intereses muy diversos. Lo cierto es que el nivel local no puede de ninguna manera escapar a la dinámica del sistema global. Ya en la década de los setenta Carlos Lenkersdorf recoge el siguiente testimonio de una comunidad que es vulnerada en su poder de auto-organización por medio de la labor de convencimiento por parte de instancias gubernamentales y vinculada a la economía global por medio del mercado de café:

Durante los años setenta del siglo pasado, es decir el siglo XX, instancias agrarias y agropecuarias del gobierno empezaron a visitar a las comunidades tojolabales para promover el monocultivo del café. Razonaban que el café es un producto comercializable, cuyo valor de venta es muy superior al maíz y a otros granos básicos. [...] La promoción convenció a una comunidad tzotzil de tierra caliente. Con las primeras ventas del café los comuneros se sintieron satisfechos con el cambio de milpa por cafetales. Además hubo una organización de gobierno, el Inmecafé, que les compraba el café y les garantizaba un precio fijo y determinado. Pero dentro de pocos años, se produjo la sobresaturación de café en el mercado mundial. Los precios cayeron. Inmecafé ya no funcionaba. Los campesinos tenían café que nadie quería comprar pero no tenían maíz ni frijoles... [...] Se arrepintieron de su fe en la promoción oficialista y de su falta de crítica a la propaganda monista (Lenkersdorf, 2005:92-93).

Lo mismo que la auto-organización en la producción económica-material de las comunidades mayas, el principio de autonomía o auto-organización política se vive en las comunidades en diversos niveles en función de los obstáculos que desde afuera le son impuestos; el sistema colonial, la organización en torno a la hacienda, los objetivos nacionales de modernización o en años más recientes las agendas de saqueo impuestas por las políticas neoliberales. Así, desde la República de Indios hasta la creación de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, podemos observar un ejercicio de auto-organización en el ámbito político por los pueblos indígenas en diversos niveles de complejidad y más aún como proyección de las diversas éticas que se despliegan en las formas organizativas, las instituciones y las prácticas políticas de cada pueblo o comunidad.

A partir de una relativa autonomía de hecho que por el abandono y el desinterés del gobierno posibilitaba que un indígena tseltal preguntase *Binti a te Mexicoe?* y que los pueblos prescindieran de cualquier apoyo gubernamental podemos inferir el nulo control que el Estado ejercía sobre estos pueblos, la inexistencia de vínculos entre ellos y la presencia en su lugar de otras instancias organizativas y de control como la finca. Los mismos bases de apoyo zapatistas han preparado una serie de reflexiones acerca de lo que la libertad significa para ellos. Los libros de texto y videos han sido repartidos en la *escuelita zapatista* con el nombre de *La libertad según l@s zapatistas*. En estos materiales se explican los pormenores de las maneras en que las bases de apoyo han asumido la libertad, los obstáculos que han tenido y lo que aún les falta por llevar a la práctica. En dicho material los zapatistas refieren sobre todo a la libertad operativa de la democracia en territorio rebelde, a la conformación de las Juntas de Buen Gobierno, a la instauración del sistema de justicia autónomo, a la inclusión de las mujeres en el gobierno, etcétera.

Sin embargo, la reflexión de la libertad según los zapatistas va más allá de cuestiones prácticas u operativas del gobierno autónomo o de la economía de las comunidades con la implementación de colectivos de producción. En la reciente convocatoria al Seminario del Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista los zapatistas reafirman su compromiso con la búsqueda de la libertad, ahora en el plano epistémico. Así, se dieron cita intelectuales, colectivos e individuos de todo el mundo y cuyos impactos empiezan apenas a sentirse en las múltiples reproducciones del seminario en otras latitudes, en la edición de varios libros del seminario, su aceptación y promoción en variadas universidades. La propia definición zapatista del pensamiento crítico constituye una aguda interpelación:

Como zapatistas que somos, aunque pequeñas y pequeños, lo pensamos el mundo. Lo estudiamos en sus calendarios y geografías. El pensamiento crítico es necesario para la lucha. Teoría le dicen al pensamiento crítico. No el pensamiento haragán, que se conforma con lo que hay. No el pensamiento dogmático, que se hace Mandón e impone. No el pensamiento tramposo, que argumenta mentiras. Sí el pensamiento que pregunta, que cuestiona, que duda. Ni en las condiciones más

difíciles se deben abandonar el estudio y el análisis de la realidad. El estudio y el análisis son también armas para la lucha. Pero ni sola la práctica, ni sola la teoría. El pensamiento que no lucha, nada hace más que ruido. La lucha que no piensa, se repite en los errores y no se levanta después de caer. (Subcomandante Insurgente Moisés, Enero 2015).

Los zapatistas han avanzado en la búsqueda de su libertad por diversos ámbitos, la libertad política, económica y epistémica ha ido acompañada por el festejo de la cultura, por la libertad de ser diferentes. Así, la estética, el amor y el arte evocan a formas alternativas de relacionarse con el mundo. Por ejemplo, los relatos de Elías Contreras y la Magdalena promueven una estética alternativa e incluyente y nos remiten a experiencias morales del amor en diversos contextos. Hay una reapropiación y festejo de las capacidades creativas y artísticas de las colectividades fuera de los cánones estéticos y de la moral tradicional.

El aporte a los movimientos sociales de un elemento pocas veces explorado que Oviña denomina “Mixtura desbordada de prácticas creativas” (Oviña, 2009: 252) y que remite a elementos muy diversos, desde la alegría de sus fiestas, el juego-reivindicación-apropiación y transformación de la lengua castellana; la transformación de los mitos e historias tradicionales, hasta los ensayos de organización política.

2.4. Democracia

No nos sorprende entonces que la libertad y la auto-organización apunten además de a la búsqueda de una tierra donde se pueda trabajar para comer, a la práctica del trabajo colectivo para la supervivencia de la comunidad:

Dentro del mismo contexto horizontal de respeto mutuo entre iguales y de relaciones multidireccionales, se ubica también el lineamiento de compartir, es decir, de hacer participar. Así se explica la costumbre de repartir el trabajo en el trabajo colectivo, de caminar en compañía y al ritmo del más lento, de no dejar a nadie a solas en el hospital, de compartir hasta la última tortilla con sal, etcétera, etcétera. Al lado opuesto, está el desprecio de la acumulación. Las

sociedades originarias en su mayoría, si no todas, no fueron acumulativas. No entendían el afán por el oro por parte de los españoles [...] Por ello, los bienes acumulados no representan un fundamento para el desarrollo auténtico y posible del comportamiento ético (Lenkersdorf, 2005: 132-133).

Para Lenkersdorf el nosotros es el principio organizador de la ética tojolabal, si aceptamos esto y lo apreciamos también en los otros pueblos mayas del Estado de Chiapas aunado al trabajo colectivo como pilar de la auto-organización y por tanto de la autonomía, no resulta difícil aceptar la proposición zapatista de un pueblo que manda y un gobierno que obedece debido a que a la función del gobierno se le imprime la misma lógica del trabajo colectivo; la autoridad es así una función, un trabajo dentro de la colectividad que está desprovisto de los honores, los privilegios y los fueros que con gran frecuencia se le otorgan en la civilización occidental. Al respecto nos comenta el autor:

Se dice en tojolabal, el que tiene su trabajo por nosotros es mandado por nosotros. [...] La función de las autoridades se llama *‘a’tel*, es decir, trabajo, y las autoridades son trabajadores *‘a’tijum*. No suelen emplear títulos honoríficos u otros, porque tanto las autoridades como todos los demás miembros del nosotros, son hermanos, es decir, emparejados (Lenkersdorf, 2010: 36).

Un comentario cercano al principio zapatista del mandar obedeciendo en tojolabal es *Jama’ ay ya’ tel kujtiki mandar ‘ay kujtik*, expresión de la cual podemos destacar los siguientes elementos: el principio apunta a un grupo de personas que tienen una función o un trabajo *Ja ma’ ay ya’ tel*. *Kujtiki* pronombre personal de la primera persona del plural que indica origen o causa, es decir, coloca al nosotros como causa de que aquellos tengan su trabajo o función dentro de la comunidad. Entonces, se dice que los que por nosotros tienen su trabajo reciben órdenes (Mandar ‘ay- recibir órdenes) del mismo nosotros, un nosotros que refiere el espacio de *Ja b’a yoj jkomontik*- dentro de nuestra comunidad).⁷ El principio de auto-organización que devela al pueblo como sujeto, motiva el surgimiento de numerosas y diversas organizaciones en el estado de Chiapas, incluyendo por

⁷ Véase la obra de Carlos Lenkersdorf.

supuesto a aquellas que dan vida al EZLN.⁸ Entonces, ¿qué particularidad aporta el EZLN como organización de conformación mayoritariamente indígena? ¿Qué particularidad aporta esta organización a demandas que por definición y esencia no son propiamente indígenas? Y ¿por qué no hablar sencillamente de ética política de los pueblos mayas?

Con la organización del Ejército Zapatista, más tarde con su levantamiento y más aún con la construcción de la autonomía, se plantea lo que parece ser un cambio moral que se exige tanto en el nivel personal (el abandono del alcoholismo y de las prácticas que degradan a la mujer) como en el nivel colectivo (trabajo colectivo, esfuerzo y creencia en la autonomía). Esto que hacia afuera parece ser un desciframiento, empeño y proceso de politización (frecuentemente visto como heteronómico), es entendido al interior de muchas comunidades como un proceso de restablecimiento de la vida buena común o buena para todos –*lekil kuxlejal* para el pueblo tseltal o *jlekilaltik* para el pueblo tojolabal- que se ha roto por los vaivenes del capitalismo o por la ambición de los finqueros *kaxlanes*. Adherirse a la organización ha sido en muchos casos una decisión personal (según la edad) porque se ha visto en la organización el restablecimiento de la vida buena y de la justicia; una posibilidad que brinda el gobierno autónomo como instancia donde la propia comunidad resuelve los conflictos dentro de ella surgidos. La ética política zapatista sistematiza las demandas de los pueblos y las formas de hacer política de los pueblos para levantarlas como instrumentos o herramientas que posibilitan la liberación y que mejoran la vida de manera tangible. La ética política zapatista es un camino al *lekil kuxlejal*, por ello es posible la noción- práctica del mandar-obedeciendo, ya que en la noción de obedecer se inserta la condición de la creencia, es decir, la obediencia de la que se habla implica en el nivel sociolingüístico no sólo el acatamiento de las decisiones y acuerdos comunes, sino que tiene la implicación moral de la creencia y la confianza que el individuo posee en el acuerdo o la decisión para ejecutarlo, no se trata de una obediencia a ciegas, sino de un acuerdo

⁸ Por ejemplo la Organización Campesina Emiliano Zapata, la CIOAC, la Kiptik ta lekubtesel, la ARIC entre otros procesos organizativos como el Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de las Casas. Para un panorama detallado de dichos procesos. Véase Pérez Ruíz, ¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas en México.

bien interiorizado en el que el individuo se sabe inmerso. Así *ch'ujun* es la vez creer y obedecer en tojolabal (Lenkersdorf), del mismo modo que *ch'ujunel* tiene en lengua tseltal los significados de creer, obedecer y adorar (Paoli, 2003). Además Paoli añade un comentario acerca de la actitud de obediencia que es bien valorada en la constitución del gobierno autónomo:

Quien manda tiene que mandar respetando el acuerdo y debe ser *p'ekel, ma'stoy sba* (humilde, no ser alzado o arrogante), debe ser el primero que empieza a trabajar fuerte para realizar la labor acordada en el día acordado. Esta actitud se enuncia como un principio fundamental de la organización social y se ha traducido como “mandar obedeciendo”.

Dichas actitudes, preceptos y formas de organización son observables no únicamente en el nivel sociolingüístico, sino que forman parte de la historia de los pueblos, de sus anécdotas y recuerdos en muchos casos. A Paoli no se le escapa el hecho de que los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) tengan coincidencias geográficas con los municipios regionales tradicionales (Paoli, 2003: 26)

Pero también nuestra resistencia y rebeldía nos dice que no porque seamos nosotros, nosotras, las que vamos a gobernar como la misma raza, no quiere decir, como desde el principio lo dijimos, que nosotros decimos Junta de Buen Gobierno, pero no estamos diciendo que porque son muy buenos, hay que cuidarla, hay que vigilarla. Por eso lo estoy diciendo de lo que expusieron pues los compas, aunque seamos indígenas que llegan en el poder, si el pueblo no está organizado para vigilar a su gobierno pues vamos a salir más mejores ratas, porque indígena pobre ahí no ha visto lo que ve en la oficina, tantas cosas, eso es lo que nos pasa a nosotros eso. Entonces no hay que confiar, tenemos que organizarnos para vigilarlos, por eso decimos que es el pueblo la que manda con todo. (Subcomandante Insurgente Moisés, 08 de Mayo de 2015, Seminario El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista, CIDECI, San Cristóbal de las Casas, Chiapas)

Asimismo, los zapatistas reconocen en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona a la autonomía como una forma de gobierno practicada por los pueblos indígenas desde hace varios siglos:

Bueno, pues empezamos entonces a echarle ganas a los municipios autónomos rebeldes zapatistas, que es como se organizaron los pueblos para gobernar y gobernarse, para hacerlos más fuertes. 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 (Sexta Declaración de la Selva Lacandona).

Si regresamos al nivel sociolingüístico encontramos muy diversas expresiones que poseen la noción de autonomía en las lenguas mayas. El trabajo colectivo tiene sus productos, da sus frutos que son recibidos con alegría por el colectivo, se enfatiza frecuentemente el hecho de que fue algo realizado por ellos mismos, por el nosotros del colectivo o la comunidad. En tseltal la expresión *jtukel jbahtik* anuncia aquello que es realizado por nosotros mismos, solos o de manera independiente, asimismo, la expresión *ku' elin jbahtik* nos indica que existe la capacidad de hacerlo por sí mismos. En lengua tsotsil son *svu' emal y koman abtel* las que nos indican esa autonomía y capacidad de realizar un trabajo, actividad o proceso por sí mismos, poniendo énfasis el último en la realización en colectivo. Por su parte, en lengua tojolabal se dice *kechan ye'na* para referirse al mismo estado de capacidad y autodeterminación que les permite llevar a cabo el *comon a'tel* o trabajo colectivo.

Al cuestionar la postura de quienes consideran que es imposible reconocer la autonomía indígena en México, la puesta en práctica de municipios y regiones autónomas representa una alternativa viable de instalación y ejercicio de autogobierno que cuenta con la virtud de abrir una serie de campos de reflexión y de implicaciones en debate de lo que su puesta en práctica significa (Cerda, 2011: 14).

La autonomía y la autodeterminación humanas, con sus respectivos confines parecen estar presentes de manera intrínseca en las cualidades humanas, sin embargo, aparecen negadas en múltiples escenarios y por medio de muy diversas condiciones a través de siglos y milenios.

2.4.1. Cultura democrática

En el ámbito de la cultura política destacan las prácticas democráticas acordes a los principios de libertad, autonomía, dignidad y autodeterminación. Deseamos destacar tres de ellas: el anti- personalismo (que corresponde a la igualdad en dignidad de los individuos), el anti-vanguardismo (que nos refiere a la autodeterminación y la autonomía) y la cultura de paz en la diversidad.

Del anti-personalismo, habrá que decir que aun cuando el personaje más popular del zapatismo es el subcomandante insurgente Marcos, los zapatistas han hecho un esfuerzo por dejar ver sus formas a pesar de la omnipresente figura de su vocero. El pueblo, el colectivo o la organización son ensalzados como actores de su propia liberación por encima de cualquier persona: “No ha sido, ni es, ni será por un individuo o individua que nos va a llegar el regalo de la libertad, de la verdad, de la justicia. Porque resulta, amigos y enemigos, que la libertad, la verdad y la justicia no son regalos, sino derechos que hay que conquistar y defender. Y son los colectivos los que lo logran (Subcomandante Insurgente Moisés Enero de 2015).” Si bien la cultura política en México, orientada al culto a la personalidad, ha hecho posible que se identifique a un individuo como símbolo del movimiento zapatista, la práctica de la democracia en las comunidades no exhibe las actitudes prevalecientes en la cultura política mexicana. Ya se ha dicho, por ejemplo, que el papel de las autoridades no es concebida como una posición ventajosa o de poder, sino como un servicio o un trabajo para la comunidad. Otro ejemplo que ilustra el anti-personalismo de las comunidades zapatistas es que los candidatos a autoridad no se proponen ellos mismos, no realizan campañas tratando de convencer o engañar a alguien, sino que son propuestos como candidatos por la comunidad, en virtud de sus acciones cotidianas. El 21 de diciembre de 2012, los zapatistas han realizado un signo de este anti-personalismo: tras haber colocado templetes fuera de cinco cabeceras municipales, los zapatistas subieron y desfilaron por el templete con el puño arriba en completo silencio. Los templetes, que son ocupados la mayor parte de las veces por personajes políticos o religiosos, eran ahora ocupados por las comunidades en signo de ser protagonistas de su vida y su política.



Marcha del 21 de Diciembre de 2012. Cabecera municipal de Ocosingo, Chiapas.
Fuente: <http://rubenmartinmartin.wordpress.com>

Su crítica del vanguardismo sigue en la dirección de su concepción de autonomía, igualdad y dignidad de los seres humanos. Si todos poseemos la capacidad de pensar, cuestionar y experimentar no necesitamos pasar una vez más por la deshonrosa experiencia de creer que un movimiento, organización o partido ha llegado a la verdad y tiene en sus manos nuestra salvación (Ouviña, 2009:252). El anti-vanguardismo de los zapatistas se muestra en su rechazo por ser guiados, absorbidos o tutelados por diversos partidos, organizaciones o colectivos de diversas ideologías con tendencia vanguardista. Del mismo modo, los zapatistas se niegan a concebirse a sí mismo como una vanguardia política y se muestran respetuosos en su discurso y en su práctica hacia las actividades y decisiones de otros movimientos.

En tercer lugar, encontramos en la ética política zapatista algunas coincidencias con la ética del cuidado que destaca la ternura y el cuidado como competencias humanas que son susceptibles de ser aprendidas y coadyuvan en la creación de una cultura pacifista. El método del zapatismo para acercarnos a la ternura y el cuidado es siempre relato, lleno de múltiples personajes como el Viejo Antonio, Don Durito de la Lacandona, el gato-perro, la niña defensa zapatista, Elías Contreras, etc. Personajes que mediante sus vivencias explican un modo peculiar de relacionarse con su entorno donde prevalecen el amor, el cuidado, la ternura y la creatividad para responder a situaciones a menudo hostiles. Así, el zapatismo nos hace partícipes- testigos de una moral que se plantea a todas luces como instrumento de paz.

Otro acercamiento que encontramos entre la ética política zapatista y la ética del cuidado es el énfasis y el aprecio mostrado por la diversidad cultural, la conciencia de la riqueza que hay en ello, la importancia del diálogo, de valorar y entender al otro, de conocer a profundidad sus necesidades. Este aprecio y celebración de la diversidad es expresado por la ética del cuidado en primera instancia advirtiendo que no hay una cultura de la paz sino que hay “culturas para hacer las paces” (Comins, 2009: 14) y lo describe en los siguientes términos:

no existe una sola forma de cultivar las relaciones entre estas y la naturaleza [...] Así pues se trata de que cultivemos las distintas posibilidades y competencias que tenemos para hacer las paces [...] Además, el término culturas para las paces hace referencia a la indispensable diversidad e interculturalidad que necesita la paz. No hay nada más violento culturalmente hablando que la homogeneización y no hay nada más rico y pacífico humanamente hablando que la diversidad cultural (Comins, 2009:15).

En el mismo sentido se da la interpelación para aprender a escuchar: A partir de la capacidad y la educación para escuchar planteada por el movimiento zapatista en base a la experiencia moral comunitaria de los pueblos mayas, la búsqueda de acuerdos y consensos, escuchando a todos los elementos de la comunidad, observamos a la ética política zapatista como una cultura y aprendizaje para la paz. Los discursos y encuentros zapatistas se han caracterizado por el festejo de la

diversidad, el reconocimiento y el respeto a quienes son diferentes. El llamado es frecuentemente a esas denominadas minorías que sufren algún tipo de dominación por su condición. Carlos Lenkersdorf ha expuesto la predisposición de los pueblos mayas al escuchar y a dicha vivencia que puede resumirse en la cultura comunitaria sumamos la experiencia moral que los pueblos indígenas de Chiapas tuvieron y tienen en el contacto con la teología de la liberación.

La gran extensión de las consignas zapatistas tales como “Otro mundo es posible”, “Queremos un mundo donde quepan muchos mundos”, “Para todos todo, nada para nosotros” reflejan un impacto en la cultura política. Las prácticas zapatistas, discutidas frecuentemente en los círculos de izquierda no sólo son referente sino interpelación constante para modificar el pensamiento y las formas de relacionarse. Por ejemplo, la inclusión/celebración de lo diferente en la práctica y lenguaje zapatistas que incluso han dado lugar a términos como “compañeroas” es una interpelación y un reto para sus interlocutores respecto a la manera de convivir y organizarse. En relación a este comentario, deseamos rescatar una valiosa idea de Katsiaficas que contribuye en la reflexión en este sentido y da lugar a evaluar el papel de los zapatistas en una sociedad global donde apenas figuran sus ideas y cuyas prácticas son a los ojos de algunos una utopía apenas esbozada y bien delimitada en el estado de Chiapas:

Si se lleva más lejos el tema de la marginalidad, podríamos preguntar si los “marginales” están al margen de la sociedad o son centrales para los cambios sociales. Los movimientos sociales de la “segunda sociedad” (las personas desempleadas o con empleos marginales, los jóvenes, las minorías, las mujeres), aquellos que quedan fuera de lo que los alemanes llaman los “dos tercios de la sociedad” (zwei-drittel Gesellschaft) producen, sorprendentemente, importantes cambios sociales: se mantienen con nuevos valores (feminismo, liberación sexual, igualdad de derechos para los extranjeros) y nuevas formas de organización social (vidas compartidas en grupo, programas de empleo y estudio autodirigidos, relaciones de trabajo cooperativas) que transforman a toda la sociedad a lo largo del tiempo (Katsiaficas, 2009:146).

Debido a ello, en el presente trabajo hemos insistido en la importancia de la cotidianidad, de aquello que parece no tener incidencia en la vida política y económica pero que sin embargo, la determina. El zapatismo, como síntesis de experiencias morales concretas de dominación y de liberación, ha construido formas, estructuras y vivencias acordes a esa concepción de la realidad. La autonomía zapatista que ha motivado un gran número de reflexiones que van desde lo más técnico del funcionamiento del gobierno autónomo hasta lo más abstracto de los vínculos políticos y los planteamientos filosóficos continua siendo hoy, pese al enfriamiento del altermundismo, una propuesta teórica y práctica alternativa que suele ser considerada con seriedad por aquellos que se encuentran en la búsqueda de alternativas. Una de las acciones más características del zapatismo es la ruptura con el gobierno y sus instituciones, así mismo su negativa a constituirse como alguna fuerza electoral o institución oficial de la política mexicana. Para algunos como Holloway dichas acciones son parte de un principio anti-poder establecido por los zapatistas. Aunque los zapatistas no han nombrado su actuar con dichos términos y queda a debate si sus acciones y teorías refieren realmente a una condición anti-poder, lo cierto es que, como comenta Haug:

Una meta del EZLN nunca fue una revuelta que conduzca a la toma del poder. Más bien desean alcanzar la descentralización y democratización del poder mediante una rebelión continúa. Como puede ser apreciado su práctica muestra la conciencia, la responsabilidad y la postura autocrítica con el poder, en el marco de la auto-organización. Las y los zapatistas han roto el monopolio político y con ello han comenzado la vivencia de una política ética y responsable. Esto ha desencadenado múltiples procesos de democratización (Haug, 2004).⁹

En 2003 el EZLN anunció la creación de las entidades socio-políticas denominadas *caracoles*, las cuales permitirían la reorganización de los municipios autónomos rebeldes, de los servicios comunitarios y la conformación de las Juntas de Buen Gobierno. Además “Los caracoles imprimieron por lo menos dos elementos

⁹Traducción personal.

originales a tales formas de auto-organización: la definición explícita y clara de cómo se asumía un derecho a la diversidad que desde el inicio se había reivindicado, y el traslado a las bases zapatistas de la responsabilidad por el manejo de su autonomía (Guillén, 2011: 257-258).”

Con la creación de las Juntas de Buen Gobierno se pone en marcha un proyecto ético político alternativo a los sistemas de dominación política, cultural, ideológica y económica que imperan en el mundo; basado en las experiencias morales de los pueblos, este proyecto ético es la antítesis de los vicios del “mal gobierno”; por medio de ellas se lleva a la práctica el mandar obedeciendo junto a sus 7 principios básicos: 1) Servir y no servirse, 2) Representar y no suplantar, 3) Construir y no destruir, 4) Obedecer y no mandar, 5) Proponer y no imponer, 6) Convencer y no vencer y 7) Bajar y no subir. En la práctica, vemos que, en primer lugar el quehacer político en el contexto zapatista se encuentra desprovisto de la idea de privilegio que permea a la política oficial. Como ya hemos descrito en líneas anteriores, el ser autoridad corresponde a tener un trabajo dentro de la comunidad, un trabajo que le otorga a alguna persona la misma comunidad en consideración de sus características morales, sin necesidad de que la propia persona se postule para un cargo, realice promesas difíciles de cumplir o haga alarde de algunas virtudes. En sentido contrario, la comunidad elige a un compañero o compañera que sea obediente y respetuoso de los acuerdos, que sea sencillo y tenga actitud de servicio, que no tenga vicios y que participe activamente en las propuestas de la organización. Fernández nos comenta al respecto que “llegando el momento de proponer y elegir a sus autoridades, en las preferencias personales se manifiesta la síntesis de una moral zapatista que se expresa a través de la evaluación cotidiana de las cualidades individuales y colectivas que el pueblo aprecia, aprueba y reprueba (Fernández, 2014: 121).”

Otra de las grandes diferencias del proyecto político zapatista con la política oficial es que el trabajo de autoridad no se encuentra reservado para ningún tipo de élite, cualquiera que observe una moral adecuada al contexto puede ser autoridad, no se requiere que tenga estudios de política o derecho y ni siquiera es requisito que sepa leer pues se concibe la participación como autoridades como un

aprendizaje colectivo mediante el cual los pueblos en resistencia están aprendiendo a gobernar y gobernarse. Ya hemos señalado también, la importancia que juega la búsqueda del acuerdo en la convivencia dentro de las comunidades indígenas sean o no zapatistas. Claro que en el contexto de “la otra política” planteada por los zapatistas este elemento cobra singular importancia, por tal motivo, la asamblea es quien elige de manera directa y abierta a sus autoridades, lo mismo que decide cualquier asunto de importancia para la comunidad.

Otro de los elementos que causa más admiración del proyecto zapatista es la autonomía lograda en el ámbito de los servicios: escuelas y clínicas autónomas dan cuenta de ello, ambas son de vital importancia para la reproducción comunitaria y para la continuación del proyecto político zapatista. Al respecto de la educación Baronnet nos cuenta:

Después del levantamiento de 1994, los militantes tseltales, tsotsiles, choles y tojolabales han construido más de 500 escuelas “en resistencia”, revalorizando la lengua, la memoria y las identidades. Sin contar con recursos estatales, entre mil 300 y mil 500 promotores de educación (en servicio y formación) reciben consejos, apoyos y alimentos proporcionados por cada comunidad. Algunos observadores estiman que más de 45 mil jóvenes han sido atendidos en las escuelas zapatistas, y muchos de ellos ahora fungen como promotores de educación, de salud o de comunicación, e incluso como representantes del núcleo ejidal o consejeros municipales (Baronnet, 2012).

Al igual que en el trabajo de autoridades, el trabajo de promotores de salud o educación exige gran compromiso con la organización y con la ética que subyace al proyecto zapatista:

Los educadores se vuelven entusiastas investigadores de las demandas y los saberes locales, y movilizan su creatividad para que los niños gocen de un aprendizaje situado desde lo comunal en articulación con lo nacional y lo global [...]En momentos en que la mundialización capitalista en países como el nuestro agrede a millones de seres humanos con su violencia estructural, y la que se aplica por medio del crimen organizado, la militarización, la criminalización sistemática de las oposiciones y la creciente incertidumbre sobre el futuro de la niñez y los jóvenes, no es un logro menor disputar al Estado el derecho de regular, planear y decidir la formación de sus

sistemas educativos según sus proyectos étnicos y sus coordenadas políticas antisistémicas, [...] (López y Rivas 2013).

El comentario de Gilberto López y Rivas nos invita a trazar la envergadura de un proyecto autonómico en lo tocante a la educación y en un contexto hostil con las clases populares y las minorías como es el neoliberalismo.

2.5. Justicia

En la perspectiva zapatista es la memoria de la dominación finquera y estatal lo que da el impulso para hacer de la autonomía un fin de liberación. Lo es para muchos de los movimientos sociales, de los colectivos y de los individuos que han experimentado la dominación como un estado que atenta contra la dignidad y que no permite el despliegue de las capacidades y las necesidades humanas, sino que depende de los intereses, los sentimientos y los planes de otros, negando así la autodeterminación de los sujetos.

Testimonio de lo anterior es la valiosa recopilación de memorias de los abuelos zapatistas que vivieron bajo el yugo de la finca hasta 1994, realizada por Paulina Fernández que da cuenta de un escenario en el que el actor principal es el finquero, él impone un control punitivo y absoluto sobre el tiempo y la vida de los peones que viven bajo sus órdenes por el hecho de no contar con una tierra propia para trabajar y conseguir el alimento para sus familias. Explotación generalizada de la familia entera, largas horas de duro trabajo para los hombres, lo mismo que los niños mayores de 8 años y para las mujeres, violencia sexual para éstas últimas; castigos para ambos en caso de cualquier muestra de desobediencia o desacuerdo, castigo que podía llegar al encarcelamiento y al asesinato. Y es que la única autoridad conocida en esas tierras era la del finquero, no existe una autoridad capaz de hacer justicia por encima del poder económico del finquero, de su autoridad y las corruptas relaciones entre los representantes municipales del poder público y los finqueros. Es frecuente encontrar que se habla de justicia como sinónimo de castigo impuesto por el patrón. En el escenario narrado por las y los abuelitos zapatistas a la autora, es claro además que los anhelos de libertad y verdadera justicia habitaban en la mente de los peones y sus familias quienes sufrían por igual la represión de

este sistema, para realizar dicho anhelo de libertad y justicia era necesario librarse del patrón y contar con tierras propias que les permitieran resolver sus problemas por sí mismos, hacer justicia de modo que todos quedasen satisfechos y se reparasen siempre los daños en la medida de lo posible (lekil kuxlejal). Al respecto la autora nos comenta:

Buscar una alternativa debe haber estado en la mente de los peones cada día y, aunque aseguraban que “no se aguantaba trabajar con el patrón”, lo cierto es que aguantaron demasiado, mientras encontraban un lugar para instalarse a vivir de una tierra sobre la que tuvieran derecho a trabajar y a comer. Pero “hacer pobladito” con miras a la constitución de un ejido y de esa forma librarse de la explotación y el maltrato del patrón, tenía también un alto costo, el de la represión. Entre los viejitos que hoy viven en el Municipio Autónomo Francisco Villa hay quienes lo intentaron, sobrevivieron a la represión y viven hoy para contar que tan pronto como los finqueros se percataron de la construcción de unas casas, trajeron soldados, quemaron las viviendas, golpearon mucho a unos y llevaron presos a otros, echaron balas y mataron a dos compañeros (Fernández, 2014: 88)

El trabajo de Fernández es de suma importancia para entender el cambio que opera en las comunidades indígenas zapatistas, anteriormente bajo el yugo de la finca, respecto a su concepción de la justicia. Si antes la justicia era sinónimo de castigo, arbitrariedad o poder, después del levantamiento zapatista se convierte en un imperativo moral. Lo anterior explica el esfuerzo de las comunidades para proveerse de un sistema de justicia autónomo y participativo que se mantiene alejado de corrupción o favoritismo. Sin embargo, es interesante también, encontrarnos el contraste generacional en cuanto a la concepción de la justicia. Observamos que la noción de libertad y justicia que poseen los zapatistas que vivieron más de cerca la experiencia en la finca puede alejarse de la idea que de ello tienen los más jóvenes, quienes más alejados de la experiencia finquera pueden no valorar de igual manera la recuperación de la tierra, la posibilidad de trabajar sin patrón y de auto-organizarse. Alejandra Aquino (2012) en su artículo “La migración de jóvenes zapatistas a Estados Unidos como desplazamiento geográfico, político y subjetivo” refiere a la decisión de los jóvenes zapatistas de migrar hacia el norte en búsqueda de la libertad que no encuentran en su comunidad o en la organización

y que por supuesto ya no corresponde a la libertad soñada y conquistada por sus padres y abuelos

2.6. Ética y ecología en el pensamiento zapatista

Imaginaos, por un momento, que sois un camellero que vive en el Sudán. Durante toda vuestra vida no habéis conocido más que estaciones malas, y, en vuestra desesperación, guiáis vuestros rebaños a las tierras de los campesinos, con quienes antaño os casabais y comerciabais, y una vez allí el ganado pisotea las cosechas y siembra la discordia.

Durante décadas el mundo ha achacado vuestra situación a que no habéis sabido gestionar los recursos naturales, y ahora el gobierno más poderoso del planeta os acusa de genocidio. Pero entonces descubrís una prueba fehaciente –en la medida en que la ciencia puede proporcionarla– de que la lluvia ya no cae porque las naciones más ricas y poderosas han estado contaminando el gran océano aéreo y al hacerlo han oprimido al pueblo del Sahel con hambre, pobreza y conflicto (Flannery, 2006: 329).

El deterioro medioambiental ocupa hoy un lugar preponderante en la agenda internacional, así como en las demandas de los movimientos y las organizaciones sociales. La relación actividad económica- degradación medioambiental es uno de los debates más actuales y generador de las mayores disputas y contradicciones. Los peligros del calentamiento global, evidenciado por el derretimiento de los polos y la desertificación de ciertas zonas del planeta hacen de la situación algo urgente y muy delicado. Las respuestas que se ofrecen al tema en ámbitos multinacionales abren la puerta a un cúmulo de cuestionamientos de carácter ético tales como el derecho que tenemos como especie a deteriorar el medio ambiente y poner en riesgo a otras especies, el cuidado que le debemos a las otras especies y a las generaciones humanas futuras, así como la hipocresía e ineficacia de algunos acuerdos internacionales como el Protocolo de Kioto que como señala Flannery: “Antes del Protocolo de Kioto, todos los individuos poseían un derecho sin límites a

contaminar la atmósfera con gases invernadero. Ahora sólo los países que lo han ratificado poseen un derecho reconocido de manera internacional a contaminar dentro de unos límites (Flannery, 2006: 333). El problema por supuesto debe ser mirado con una perspectiva multidisciplinaria, necesitamos de la ciencia dura para conocer a detalle el proceso de y los impactos del calentamiento global, así como realizar predicciones de los daños. Necesitamos de la perspectiva económica para conocer el comportamiento de la economía y de la distribución de la riqueza y el alimento de frente a la necesaria implementación de modelos sustentables.

No podemos olvidar, como ya lo hemos sugerido, la dimensión ética de la crisis medioambiental ni los aportes de la ecología que parece ser la disciplina y el quehacer en que desembocan como propuestas, estrategias y concepciones, las aportaciones de las demás disciplinas. Al respecto, entenderemos la ecología en su amplitud y complejidad propuesta por Leonardo Boff para quien la ecología dejó de ser un movimiento verde para convertirse en una “crítica radical del modelo de civilización”, propuesta que resulta conveniente frente a otras perspectivas que parecen concebir al ser humano de manera separada del medio ambiente, y que además resulta idónea para explicar el problema ético desde una perspectiva indígena:

...la ecología es un saber acerca de las relaciones, interconexiones, interdependencias e intercambios de todo con todo, en todos los puntos y en todos los momentos. En esa perspectiva, la ecología no puede ser definida por sí misma, al margen de sus implicaciones con otros saberes. Ella no es un saber que atañe a objetos de conocimiento, sino a las relaciones entre los objetos de conocimiento. Es un saber de saberes, relacionados entre sí (Boff).

Puesto que es la dimensión ética de este problema lo que más nos ocupa y en relación con el zapatismo, debemos decir que los movimientos indígenas de América Latina han dado una respuesta especial a la situación medioambiental que deviene paradigma, una práctica y una concepción ética que bien puede alumbrar el debate y la búsqueda de soluciones. La reiterada idea de la tierra como madre, *-Jnantik lu'um* en lengua tzeltal- no sólo remite a la tierra como un ser vivo sino que

lo hace también como sujeto, como principio de vida, sujeto dador y reproductor de vida. Reconocer esta dignidad a la tierra es un aporte de los pueblos indígenas, muy recurrente como demanda, muy ligado a su reproducción y muy frecuentemente vinculado a concepciones de lo sagrado. Boff defiende de igual manera la dignidad de la tierra y con argumentos de la ciencia dura nos propone considerar a la tierra como un ser vivo, de la misma manera como lo hacen los pueblos indígenas. En este punto sólo podemos decir que el zapatismo como expresión de un movimiento mayoritariamente indígena no es la excepción en este punto, es frecuente la llamada de atención a defender a la madre tierra en los comunicados, discursos, canciones y otras expresiones de los zapatistas. Como ejemplo presentamos a continuación algunos fragmentos de una ley de conservación de bosques:

Por acuerdo de la Junta de Buen Gobierno Corazón del Arco Iris esta ley es válida en los territorios de los municipios autónomos rebeldes sin distinción de nadie; esta ley es para proteger los bosques porque los bosques llaman el agua, el oxígeno, porque es nuestra vida y también es protección de los animales silvestres; por eso todos debemos entender que es importante cuidar nuestro bosque en todos los territorios de los municipios autónomos [..]

1. Los árboles sólo deberán ser cortados para las necesidades domésticas, no es para vender.
2. Tenemos la obligación de cuidar y conservar los bosques y también nosotros tenemos el derecho de usar árboles de uso doméstico bajo un permiso de las autoridades autónomas.
3. Por cada árbol cortado la obligación del que cortó es sembrar dos arbolitos y cuidarlos.
4. Cada territorio autónomo sancionará en cada municipio de acuerdo con su reglamento.
5. Sin autorización de tumbar árbol se sancionará con sembrar 20 arbolitos.
6. Todos los permisos se harán con la comisión de tierra y territorio [...]

2.7. La Sexta Declaración de la Selva Lacandona como síntesis de la ética política zapatista

La Sexta Declaración de la Selva Lacandona representa un nuevo nivel en la organización zapatista, es producto de un esfuerzo teórico y práctico de varias décadas. En las diversas declaraciones emitidas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional observamos una clara evolución hacia un progreso ético. Si la primera era una declaración de guerra al gobierno mexicano y una convocatoria a los oprimidos de México para levantarse en armas; la Sexta es más un recuento de la experiencia moral, una declaración de guerra a la injusticia y una convocatoria para pensar y vivir la autodeterminación. Entre la primera y la última de las declaraciones hay un camino de narrativa y preguntas. Los zapatistas han hecho parte a sus interlocutores, frecuentemente se les pregunta por su opción moral, se le plantean situaciones éticas de tal modo que resulte difícil mantenerse al margen de la situación. La última declaración no ha sido la excepción, es un cuestionamiento en el sentido ético frente al cual, los interlocutores están casi obligados a responder, no sólo en el sentido de afirmación o negación de la perspectiva zapatista, también en el sentido práctico en la primera opción. La adherencia a la Sexta Declaración viene acompañada por diversas convocatorias que inciden en la búsqueda de un orden moral justo y los medios autónomos para lograrlo.

Después del levantamiento zapatista, una serie de mensajes y llamados a la fraternidad y a la unidad han interpelado a personas y colectivos del mundo entero. La solidaridad internacional con el movimiento que bien puede ser definido como una red de solidaridad con Chiapas ha funcionado de manera permanente desde el levantamiento respondiendo a los ataques sufridos por los pueblos zapatistas. Prueba de lo anterior es la respuesta que dicha red pudo articular tras la masacre de Acteal sucedida el 22 de diciembre de 1997.¹⁰ A partir de la publicación de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona en junio de 2005 se reafirma el llamado a la unidad, es un llamado ético a las clases populares que defienden sus derechos,

¹⁰ Para un recuento detallado de la estructura, acciones y estrategias emprendidas por la red de solidaridad con Chiapas tras la masacre de Acteal véase Guiomar Rovira, *Zapatistas sin fronteras*, Ed. Era, 2009.

es también síntesis de la ética política de la que aquí hablamos, de la experiencia zapatista en la resistencia, de su experiencia en la solidaridad; es proclamación de apoyo a todos los pueblos que luchan y punto de encuentro de las demandas de muchos movimientos sociales populares.

Pues en el mundo lo que queremos es decirle a todos los que resisten y luchan con sus modos y en sus países, que no están solos, [...]Y queremos decirle a los pueblos latinoamericanos que es para nosotros un orgullo ser una parte de ustedes [...] Y queremos decirle al pueblo de Cuba, que ya lleva muchos años resistiendo en su camino, que no está solo y que no estamos de acuerdo con el bloqueo que les hacen y que vamos a ver el modo de mandarles algo, aunque sea maíz, para su resistencia[...]Y queremos decirle a los hermanos y hermanas Mapuche, en Chile, que vemos y aprendemos de sus luchas [...]Y a los hermanos y hermanas indígenas del Ecuador y Bolivia les decimos que nos están dando una buena lección de historia a toda Latinoamérica porque ahora sí que le están poniendo un alto a la globalización neoliberal. Y a los piqueteros y a los jóvenes de Argentina les queremos decir eso, que los queremos. Y a los que en Uruguay se quieren un mejor país que los admiramos. Y a los que están sin tierra en Brasil que los respetamos [...]Y queremos decirles a los hermanos y hermanas de la Europa Social, o sea la que es digna y rebelde, que no están solos. Que nos alegran mucho sus grandes movimientos contra las guerras neoliberalistas [...] Que estamos viendo el modo de apoyarlos en sus luchas y que no les vamos a mandar euros porque luego se devalúan por lo del relajo de la Unión Europea, pero tal vez les vamos a mandar artesanías y café para que lo comercializan y algo se ayudan en sus trabajos para la lucha. (Sexta Declaración de la Selva Lacandona).

Pero sobre todo, la Sexta Declaración de la Selva Lacandona es un código ético mínimo de respeto, diálogo y entendimiento que significa, para quienes nos adherimos a él, un compromiso con el mejoramiento y la autocrítica, con el diálogo y la búsqueda de alternativas de resistencia y autonomía.

Capítulo 3. La resonancia de la ética política zapatista en la construcción de un proyecto alternativo global

3.1. Ecos del zapatismo en el contexto internacional

Identificamos al zapatismo como un parteaguas en el proceso de articulación de las demandas, las respuestas y los posicionamientos éticos frente al neoliberalismo. Por ello el zapatismo ha motivado tantas reflexiones, esperanzas y referencias en el espectro de los movimientos sociales y las luchas populares. Las prácticas zapatistas inspiraron la teoría del anti-poder de John Holloway, captaron la atención de Castells hacia los movimientos sociales en la era de la información, inspiraron asimismo la ética de la liberación formulada por Dussel; y en el terreno no académico motivaron y fueron adoptadas algunas de sus consignas por los mapuche, por sectores autonomistas de los piqueteros y la efervescencia del denominado zapatismo europeo. Destacable también es la unión con la lucha por la autonomía del Kurdistán y la motivación a la creación de un gran número de colectivos solidarios en el mundo. Zimmering se pregunta: “si este paradigma tendrá continuidad en el futuro. Los movimientos sociales en toda Latinoamérica, como por ejemplo los Piqueteros en Argentina o los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador afirman actuar de acuerdo con los principios zapatistas. Los foros sociales en todo el mundo se refieren siempre a las normas y valores zapatistas (2010: 12).”¹¹

En la convocatoria a los Encuentros Intergalácticos, al Festival Mundial de las Resistencias y las Rebeldías contra el Capitalismo, Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo existe un vínculo que podríamos denominar diplomacia popular de parte de los zapatistas y a ello subyace una ética de fraternidad esencial para el altermundismo. Hay quienes dicen, como Emmanuel Wallerstein y Carlos Antonio Aguirre Rojas que el zapatismo motivó definitivamente, marcó e hizo eco en las prácticas del Foro Social Mundial. Eso no lo sabemos ahora, es un tema tan amplio que podría motivar otra tesis. Nosotros sólo deseamos

¹¹ Traducción propia.

apreciar las líneas más generales – en cuanto a la reflexión ética se refiere – que ha aportado el zapatismo y que observamos por nuestra experiencia propia y participación en los eventos convocados por el EZLN y por la convivencia con los pueblos que han generado una respuesta teórico- práctica en un pequeño movimiento anticapitalista en el mundo.



Bordado artístico producto del encuentro Zapantera Negra entre el ministro de cultura del Black Panther Party, Emory Douglas y jóvenes artistas zapatistas, presentado en CIOECI en julio de 2016 en el marco del CompArte por la Humanidad, convocado por el EZLN. En el bordado observamos una mujer negra que porta una lanza y viste un atuendo de la cultura tzeltal.

Autor: Emory Douglas.

Nuestro título “La resonancia de la ética política zapatista en la construcción de un proyecto alternativo global” podría, si no se lee cuidadosamente el presente, hacer suponer al lector que nuestra pretensión es imponer al denominado altermundismo un sello zapatista y decirle que a éste le debe todo. Nada más falso. No se pretende mostrar al zapatismo como una panacea, como una respuesta o solución a todos los problemas del mundo, se pretende quizás sólo rescatar de ello preguntas claves, demandas claves en el sentido ético contra el orden neoliberal y a favor de la vida, una ética que motive construcción de un proyecto alternativo global teniendo en cuenta que muy probablemente deberíamos tratar de proyectos en lugar del modo singular de la palabra. En el capítulo anterior hemos esbozado

algunos de los ejes más importantes de lo que llamamos la ética política zapatista, la cual hemos dimensionado como producto de una experiencia moral compleja que incluye diversas experiencias morales que van desde aquella experiencia moral de dominación sufrida por ser indígenas hasta la experiencia de devenir guerrilla en los albores del siglo XXI pasando por la experiencia moral de la teología de la liberación en el continente y de diversas intersubjetividades y subjetividades políticas. Ya en el capítulo anterior se vislumbra lo que habremos de plantear aquí como resonancia de dicha ética en el denominado movimiento altermundista.

Pese a la obviedad de las circunstancias nos parece importante advertir que al hablar de resonancia de la ética política zapatista nos adentramos en una búsqueda a todas luces cualitativa, que insiste en las intersubjetividades, que se adentra en la reflexión de las transformaciones sociopolíticas y culturales para develar posibles rutas por las que el llamado zapatista ha transitado. La tarea que nos hemos impuesto no resulta sencilla; hay que advertir que pudiésemos, motivados por la simpatía, reconocer como herencia zapatista diversos modos, estrategias o concepciones adoptadas por otros movimientos o por el altermundismo en su conjunto que han sido producto de otras dinámicas sociales. Por otro lado, consideraríamos muy injusto no hablar del zapatismo con su ética aplicada, sus interpelaciones y sus teorías como un punto de obligada referencia cuando se habla de movimientos sociales actuales, altermundismo, anticapitalismo, interculturalidad o solidaridad “de abajo”. Y es a partir de este reconocimiento del zapatismo como parteaguas en el desarrollo de los movimientos sociales anticapitalistas que muchos se han preguntado, desde diversos niveles de análisis, ¿cuál es la herencia política, social o cultural del zapatismo? ¿Hasta dónde y en qué medida puede impactar o ser motor de transformación dicha herencia?

Las respuestas corresponden de igual manera a diversos niveles; desde el impacto del zapatismo en comunidades mazahuas específicas del Estado de México (De Luna, 2009), el impacto en la academia (Kastner, 2011) en determinadas regiones del planeta como Europa del este (Brand, 2003), hasta el

nivel de los movimientos antisistémicos con su característico enfoque global (Véase Wallerstein y Aguirre).

Pese a las dificultades que identificamos al abordar este tema, nos ha motivado sobremanera seguir a Maya Pérez cuando se pregunta “¿Cómo explicar la existencia de cientos de organizaciones que se decían indígenas y zapatistas aunque estuvieran a miles de kilómetros de Chiapas y no hubieran establecido nexo alguno con esa organización? (2005: 19)”. La autora lo hace a nivel de las organizaciones indígenas y campesinas de México, pero nosotros hemos llevado la pregunta a un nivel mayor: ¿Cómo explicar la presencia en Chiapas de un buen número de colectivos solidarios de decenas de países que dicen regirse por los principios zapatistas, estar motivados por su discurso esperanzador y aprender de un proyecto político sin precedentes? Cabe destacar que los zapatistas convocan a algunos de los movimientos y colectivos más activos del altermundismo y que resulta muy interesante preguntarse cuáles son las ventajas que el zapatismo ha generado para establecer estas redes de solidaridad que ya han visto dos décadas y que parecen no agotarse, de igual manera, cómo es que el zapatismo ha seguido aportando elementos al debate y la reflexión de las luchas antisistémicas.

De acuerdo a lo anterior y en búsqueda de los criterios que nos permitan discernir los elementos de la ética política zapatista que aún resuenan en el altermundismo, rescatamos una consideración de Calle que a grandes rasgos sugiere algunos criterios para evaluar “los impactos de los movimientos sociales, al respecto nos señala que “...el impacto no es <<uno>>, sino <<muchos>>, es decir, convulsiona las redes políticas, modifica visiones de la ciudadanía, altera agendas y rutinas de los medios de comunicación, obliga a los movimientos sociales a reevaluar constantemente sus lenguajes y sus herramientas de acción (Calle, 2007:135).” Pero el presente capítulo intentará ir más allá, primero definiendo aquello que no ha hecho la ética política zapatista y más tarde sugiriendo cómo es que algunas características o propuestas de ésta podrían ayudarnos a reformular el sitio de las alternativas y la búsqueda de la paz.

Para comenzar por referirnos a aquello que no ha motivado la ética política zapatista y que sin embargo algunos se han atrevido a sumar la herencia sociopolítica del zapatismo habremos de decir que no ha sido el primer movimiento indígena ni en México ni en América: “Un error muy difundido es considerar que el movimiento indígena inició en México con el levantamiento armado del EZLN el 1 de enero de 1994; otro es señalar que los zapatistas fueron no sólo los impulsores, sino los gestores de la lucha por los derechos indígenas en nuestro país (Pérez, 2005:25).” Los zapatistas tampoco han llevado al plano internacional el debate en torno a la situación de los pueblos indígenas del mundo, dicho debate ya había sido inaugurado incluso en ámbitos oficiales como la ONU mediante su grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas que inició sus trabajos en 1982.

De igual modo podemos imaginar que tampoco fue el zapatismo quien develó al indígena como un interlocutor válido en el plano político no solamente local y concerniente a la inmediatez y la cotidianidad del propio indígena sino también en las cuestiones nacionales e internacionales. Aunque Carmen Gomez Mont en su artículo *Medias et néo- zapatisme dans la crise mexicaine: la spirale du silence* llama la atención sobre el silencio del indígena como una práctica redundante que atraviesa los siglos de colonización, la época post-colonial y que viene a desembocar en el uso simbólico del pasamontañas y el silencio guardado por el EZLN a partir de 1998 (Gomez, 1999), no coincidimos con la autora en explicar el silencio de los pueblos indígenas como algo casi inherente a su naturaleza sino que lo pensamos como un entramado de dificultades de comunicación entre sociedades con diversas herencias coloniales y distintas vivencias de la modernización y la globalización. Sin embargo, el zapatismo si ha sido un gran impulsor y catalizador de los procesos políticos antes mencionados y de su reflexión.

También ha sido, desde el primer momento en que saliera a la luz, un cuestionamiento al tiempo en el que vivimos. Para algunos la idea de la guerrilla en los umbrales del siglo XXI hubiese aparecido como algo fuera de lugar, fuera de un contexto que se ofrecía prometedor con la publicidad de eventos como el TLCAN, por eso afirmamos que el levantamiento zapatista es en primera instancia un

cuestionamiento a los tiempos, es el eco de las viejas revoluciones así pensadas pero lo es sólo de manera efímera, simbólica, controlada, lo es sólo para dar un salto a lo que algunos llaman la guerrilla del siglo XXI, para hacer innovadoras formas comunicativas planteadas por el EZLN y que son características de los movimientos sociales actuales que como aprecia Castells cuando habla del desarrollo y perspectivas de los movimientos sociales del siglo XXI, es decir, de los movimientos sociales pensados en el contexto de la preeminencia de las tecnologías de comunicación e información, nos encontramos en una “época de revoluciones encaminadas a explorar el sentido de la vida más que a tomar el poder del estado (Castells, 2012: 14) Esa es uno de los elementos que mejor define la ética política zapatista, se cuestiona constantemente el sentido de la vida y del movimiento mismo, así como las acciones, estrategias y modos a seguir; actitud sintetizada por su consigna “preguntando caminamos” que denota además de su anti-vanguardismo, las nociones de diálogo y humildad.

3.2. La situación de los pueblos indígenas en el mundo

La ONU declaró 1993 como el año de las Poblaciones Indígenas y de 1995 a 2004 fue bautizada como la Década Internacional de las Poblaciones Indígenas, ambas iniciativas motivadas desde el Grupo de Trabajo en el tema y cuyo pilar habría de ser la promoción de los derechos humanos y las estrategias para garantizar el disfrute colectivo de dichos derechos por las poblaciones indígenas, confiando en los derechos humanos como “única instancia mediadora para tratar integralmente la relación entre las poblaciones indígenas y la interdependencia global (Morales, 2001: XVIII).”

Otra herramienta con la que ya contaba la reflexión sobre la situación de los pueblos indígenas era el Convenio 169 de la OIT que ya había identificado como necesidades de los pueblos el reconocimiento de preexistencia y la necesidad de una autodeterminación parcial para tener poder sobre aspectos de vital importancia para los pueblos indígenas. Podemos destacar que la entonces naciente

gobernanza en materia indígena no sólo resultaba prometedora sino que aportó elementos de gran valor para la discusión y para la orientación de las demandas de los pueblos indígenas ya que parece reconocer, como lo hemos hecho nosotros, la existencia de una experiencia moral propiamente indígena que se identifica con una experiencia de dominación en muy diversas formas que habría que atender por medio de la autodeterminación. A partir de dichas iniciativas de los organismos internacionales, los Estados de América Latina realizan cambios en sus legislaciones: los países con población indígena incluyen en sus constituciones temas como el reconocimiento de preexistencia de estas poblaciones, reconocimiento de sus lenguas, cultura y tradiciones, el derecho a la educación bilingüe, la autodeterminación (bien delimitada y con la debida prevención de que no dé lugar a intentos de secesión), entre otros temas concernientes a los pueblos indígenas. El levantamiento zapatista fue una de las voces que se alzaron para denunciar los límites que esa gobernanza tenía pues como entiende González “Por “gobernanza” entienden el arte de construir Estados, gobiernos y elecciones funcionales al Estado Transnacional emergente, el cual integra a los complejos empresariales-militares que lo crean para asegurar su dominación y acumulación (González, 2013:203).” El proyecto zapatista posterior al levantamiento, es decir, la conformación de los Municipios Autónomos Rebeldes y de los Caracoles Zapatistas desafía no sólo al gobierno nacional llevando a cabo por cuenta propia los Acuerdos de San Andrés en los que los pueblos indígenas rebeldes de Chiapas definen sus necesidades y concepciones de autodeterminación y autonomía, también pone de manifiesto que la pretendida gobernanza internacional en la materia pudo ganar sus optimistas y dio sus frutos en las legislaciones nacionales de los estados latinoamericanos, sin embargo, nunca llegó a transformar la realidad de los pueblos indígenas que con la llegada del siglo XXI y tras uno y otro impulso del neoliberalismo vieron afianzada y generalizada la política del despojo de sus tierras, recursos naturales, medio ambiente sano, de su lengua, cultura, patrimonio, conocimiento, etc.¹²

¹² Tan sólo en México, a través del Congreso Nacional Indígena y los medios de comunicación libres o alternativos conocemos la oposición al neoliberalismo desde los pueblos indígenas. El Congreso

3.3. Despliegue del altermundismo

También hicimos encuentros internacionales, o sea que nos juntamos a platicar con personas de América y de Asia y de Europa y de África y de Oceanía, y conocimos sus luchas y sus modos, y dijimos que son encuentros “intergalácticos” nomás por hacernos los chistositos y porque invitamos también a los de otros planetas pero parece que no llegaron, o tal vez sí llegaron pero no lo dijeron claro. Y lo primero que vimos es que nuestro corazón ya no es igual que antes, cuando empezamos nuestra lucha, sino que es más grande porque ya tocamos el corazón de mucha gente buena. Y también vimos que nuestro corazón está como más lastimado, que sea más herido. Y no es que está herido por el engaño que nos hicieron los malos gobiernos, sino porque cuando tocamos los corazones de otros pues tocamos también sus dolores. O sea que como que nos vimos en un espejo (Sexta Declaración de la Selva Lacandona).

La idea de unificar las luchas más allá de las fronteras de los estados nacionales no constituye ninguna innovación de algún movimiento de vanguardia. Ha estado presente en las aspiraciones de grupos de izquierda al menos desde la publicación del Manifiesto Comunista en 1848 y la fundación de la Primera Internacional en 1864 respondiendo con ello a los postulados del denominado internacionalismo proletario tan propio de las reflexiones comunistas (Moreno, 1997). Sin embargo, el internacionalismo proletario corresponde a un escenario histórico determinado, más particularmente a la experiencia moral del trabajador asalariado; si bien el espíritu del internacionalismo apoyado en la solidaridad y la unión de los oprimidos sigue vivo y puede argumentarse que sea el mismo que motiva los movimientos actuales con miras internacionales, los objetivos, planteamientos y herramientas han cambiado sustancialmente. Vemos en el altermundismo la consecuencia de un nuevo momento histórico, profundamente enraizado en la experiencia ética del neoliberalismo.

El altermundismo, caracterizado como una concepción- movimiento en dirección a plantear alternativas al sistema neoliberal globalizado toma forma a finales del siglo XX. Como reflexión se da en un momento en el que se proclama el triunfo del neoliberalismo como vía única del crecimiento económico mientras se

Nacional Indígena formuló en 2014 una denuncia titulada 29 Espejos del despojo en la que se ponía de manifiesto el saqueo que empresas transnacionales pretenden sobre el suelo y los recursos de los pueblos.

contrastan con crisis económicas, empobrecimiento y despojo de sectores marginados del mundo. Como movimiento va tomando forma a partir de diversas iniciativas de diálogo internacional entre movimientos, organizaciones, colectivos e individuos; de tal manera que los asistentes a dichos diálogos, así como sus simpatizantes se van reconociendo como un solo movimiento en la medida en que reconocen a su enemigo y sus problemas como comunes. Se van tejiendo redes de solidaridad con acciones y estrategias concretas como el Día de Acción Global o las marchas simultáneas convocadas en decenas de países por una misma causa. El movimiento altermundista, se quiera o no, mira a una ética global mínima del respeto a la diferencia, la libertad, la dignidad humana y la justicia. Las consignas, las protestas, las estrategias de comunicación, las iniciativas de diálogo y las redes formadas por el altermundismo dan cuenta siempre de la exigencia de dicha ética planetaria mínima; a decir de Pablo González Casanova “La nueva alternativa es inconcebible a nivel mundial sin una cultura universal de la tolerancia, del respeto al pluralismo religioso, ideológico, cultural, así como a las distintas razas, a los géneros, a las preferencias sexuales, a los espacios laicos, a los pensamientos críticos, a la equidad y a la justicia social y a las variadas formas de la autonomía y la soberanía de las naciones y los pueblos (González, 2002:16).” La ética del altermundismo atañe a los derechos fundamentales del ser humano pero también del mundo entero, cuestiona la mercantilización de elementos y formas que la condición intensiva del capitalismo ha creado y recreado en su desarrollo:

cuando en las manifestaciones de Seattle, Porto Alegre o Florencia se proclama que <<el mundo no es una mercancía>> y que no está en venta, se golpea en el centro de los males de esta civilización: si el mundo no es una mercancía, si todas las cosas no se pueden comparar y vender, ¿qué lógica hay que establecer frente a la lógica despiadada del <<individualismo de los propietarios>>, de la carrera hacia el enriquecimiento, del interés privado y del cálculo egoísta? (Bensaïd, 2004: 33-34).

El levantamiento zapatista el 1 de Enero de 1994 y la efervescencia que causó dicho acontecimiento en la sociedad civil nacional e internacional en meses posteriores suele ubicarse como la gestación del movimiento altermundista. No sólo conmocionó al mundo la noticia de una guerrilla en un estado muy pobre de un país

que entraba con el TLCAN a un nuevo esquema de crecimiento económico, sino que de inmediato esta guerrilla movilizó a la sociedad civil para pedir un acuerdo de paz, y no sólo eso, sino que planteó importantes preguntas que serían la base de un amplio diálogo con la sociedad civil que aún no termina; interpeló a los medios de comunicación a tal grado que hubieron de replantear su objetividad o bien, asumir y afianzar su fidelidad al poder. Las mismas consignas zapatistas son siempre una tentación para el diálogo y la reflexión, aun cuando algunas de ellas han sido adoptadas por otros movimientos despojándolas de su contenido radical: “el pueblo manda y el gobierno obedece”, “un mundo donde quepan muchos mundos”, “otro mundo es posible” entre otros, son algunos ejemplos de ello.

Regresando al tema que nos ocupa, después de la agitación social posterior al levantamiento, el EZLN convoca a los primeros encuentros internacionales cuya columna vertebral era la oposición al neoliberalismo, el primero de ellos se llevó a cabo en Chiapas del 27 julio al 03 de agosto de 1996 con el nombre de Primer Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el neoliberalismo, un año más tarde se llevó a cabo en Barcelona el Segundo Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el neoliberalismo del 26 de julio al 03 agosto de 1997. Antes de convocar a dichos eventos, el EZLN ya había definido muy bien su postura frente al neoliberalismo y su llamado a la unión fraterna entre los oprimidos. La Primera Declaración de La Realidad Contra el Neoliberalismo y por la Humanidad publicada en enero de 1996 advertía:

Contra la internacional del terror que representa el neoliberalismo, debemos levantar la internacional de la esperanza. La unidad, por encima de fronteras, idiomas, colores, culturas, sexos, estrategias, y pensamientos, de todos aquellos que prefieren a la humanidad viva.

La internacional de la esperanza. No la burocracia de la esperanza, no la imagen inversa y, por tanto, semejante a lo que nos aniquila. No el poder con nuevo signo o nuevos ropajes. Un aliento así, el aliento de la dignidad. Una flor sí, la flor de la esperanza. Un canto sí, el canto de la vida.

Unos meses después del Segundo Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, el 22 de diciembre de 1997 habría de tener

lugar en el estado de Chiapas, municipio de Chenalhó, localidad de Acteal, la masacre de 45 indígenas tzotziles perpetrada por paramilitares. La impunidad del caso y los indicios de la participación del gobierno en la matanza causó indignación más allá de las fronteras nacionales generando un estallido de protestas muy diversas alrededor del mundo que reflejaban las experiencias de lucha, culturas y creatividades de los distintos grupos. Guiomar Rovira, en su libro *Zapatistas sin fronteras* ha dedicado un apartado para hablar de la respuesta internacional a este caso, el cual ha denominado “Acteal y la red zapatista en todo su esplendor”, en él resume el gran número de acciones, la repercusión de éstas en la opinión pública internacional y su contundencia a la hora de presionar al gobierno mexicano sobre el caso Acteal. En verdad se da cuenta de una red transnacional en todo su esplendor; del activismo cibernético dando sus primeros pasos en solidaridad con Chiapas, de los mecanismos de coordinación para llevar a cabo acciones simultáneas de protesta en distintas ciudades del mundo, así como de la voluntad de los grupos y colectivos para desplegar acciones creativas.

Según Rovira, en el mes posterior a la matanza se registraron 249 acciones de protesta en 22 países distintos, destacando en participación las ciudades de Milán y Barcelona con alrededor de 7000 participantes, seguidas por 5000 en Madrid, 4000 en Sevilla, 2000 en Atenas y 1000 en Buenos Aires. Además de la marcha del 12 de enero en el que se coordinaron con el Distrito Federal y San Cristóbal de las Casas, 82 lugares en el mundo donde se realizaron protestas. Rovira señala estas acciones coordinadas como preámbulo de los Días de Acción Global tan característicos del movimiento altermundista (Rovira, 2009: 111-112).



Manifestación en París en el marco de un día de acción global por Ayotzinapa. El día de acción globales una práctica recurrente del movimiento altermundista. Cabe destacar además, que en el caso de la solidaridad internacional con Ayotzinapa, las redes de solidaridad con Chiapas (EZLN) han tenido una importante participación. Fuente: Reuters.



Mesa de solidaridad con Ayotzinapa en Edimburgo. Muestra de la movilización de la red de solidaridad con Chiapas en el caso Ayotzinapa. Fuente: <http://solidaridadchiapas.wordpress.com>

En resumen, podemos afirmar con Rovira, quien ha realizado la hazaña de estudiar esta temprana red transnacional de solidaridad, que: "... el caso del zapatismo transnacional sirvió como un primer ensayo de un nuevo ciclo de protestas que tendrían en común ubicar la necesidad de luchar en la esfera transnacional contra un modelo de globalización neoliberal (Rovira, 2009:238)." Más tarde encontramos que durante 1998 y 1999 se dan eventos determinantes en la construcción del altermundismo, por ejemplo, del 23 al 26 de febrero de 1998 tiene lugar en Ginebra la Primera Conferencia Mundial de Acción Global de los Pueblos en España bajo el influjo organizativo y los ecos del Segundo Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el neoliberalismo que había tenido lugar en Barcelona unos meses antes¹³; el 27 de abril del mismo año, activistas de 30 países protestan ante reunión de OCDE en París Francia logrando que se postergue la aprobación del Acuerdo Multilateral de Inversión; en mayo se llevó a cabo el Primer Día de Acción Global contra el II Encuentro de G8; el 3 de junio nace ATTAC (Asociación por una Tasa a las Transacciones Financieras para Ayuda a los Ciudadanos) y en octubre del mismo año el movimiento logra la suspensión del Acuerdo Multilateral de Inversiones. El año de 1999 fue igualmente activo, empezando en enero con la propuesta de "El otro Davos" en oposición al Foro Económico Mundial, del 24 al 26 de junio tiene lugar el Encuentro Internacional "Otro mundo es posible" en París.

Así llegamos a la Batalla de Seattle, emblema del altermundismo y la resistencia global, considerado erróneamente por algunos como el comienzo de un ciclo de luchas anti o alter-globalización. Lo cierto es que la Batalla de Seattle representa y significa las aspiraciones de muchos movimientos y organizaciones en el mundo con conciencia global; sin embargo, se corre el riesgo de ubicar a Seattle como un hecho aislado o espontáneo, ignorando que, como señala Girardi, "es el resultado de múltiples protestas locales, nacionales e internacionales, que encuentran en él un momento de unidad y de visibilidad sin precedentes (2004:85)."

¹³ De la AGP, en coordinación con la Industrial Workers of the World habría de salir más tarde la iniciativa de la movilización en Seattle, emblema del altermundismo.

Considerada de igual manera una victoria del altermundismo puesto que el 30 de noviembre, al tercer día de Acción Global, fracasa la Ronda del Milenio de la OMC.

El año 2000 fue igualmente intenso en este sentido, las protestas contra reuniones de organizaciones internacionales como la UNCTAD, el FMI y la Cumbre de la Unión Europea. Con ello se consolidaban las redes de solidaridad transnacional, la reflexión en torno al neoliberalismo y sus consecuencias y el intercambio de experiencias de los movimientos que posibilitaron en enero de 2001 el Primer Foro Social Mundial como respuesta o alternativa al Foro Económico Mundial, por tal motivo, el FSM se llevó a cabo en Porto Alegre al tiempo que en Davos se realizaba el FEM. El recuento de dicha instancia bien definida como anti-neoliberal y popular es señalado por Girardi de la siguiente manera:

Convocan al Foro Social de Porto Alegre unas 80 organizaciones populares de alcance internacional y unas 50 organizaciones populares brasileñas.

Apoyan el Foro Social unos 150 diputados, 10 de los cuales son suizos. Participan en él personalidades significativas como el Premio Nobel de Literatura 1998, José Saramago, el escritor Eduardo Galeano, el economista Samir Amin, el teólogo Leonardo Boff, la eco-feminista hindú Vandana Shiva, entre otros. Los organizadores preveían la participación de 2,500 personas; llegaron 10,000, de 122 países. Estaban presentes alrededor de 2,000 periodistas (2004: 93).

Con la euforia del movimiento altermundista heredada del exitoso primer FSM llegamos a las protestas contra la reunión del G8 en Génova del 19 al 22 de julio del mismo año en las que participaron grupos de diversas tendencias políticas de izquierda que concebían esta reunión como un símbolo del poder económico y político que los países miembros y sus empresas ejercen en todo el mundo. En el segundo día de las manifestaciones, el gobierno italiano hizo uso de gran violencia contra los manifestantes encarcelando o hiriendo a decenas de ellos y con el asesinato del joven Carlo Giuliani (Montesinos, 2001). Génova es el anuncio de una época de represión, de la respuesta del neoliberalismo a los oprimidos, es el prefacio que alardea del poder frente a aquellos que en los sucesivos se atreven a desafiarlo. La represión parece ser un hecho natural que acompaña a la moral de

los dominadores y un elemento indisociable del proceso de acumulación de capital. Sin la represión no sería posible el robo y el empobrecimiento que constituyen las políticas neoliberales, a ello se refiere Bensaïd cuando habla de la “globalización armada” (2004: 16) y agrega que “no es sorprendente que la privatización mercantil y la privatización generalizada del planeta tengan por corolario una globalización de la violencia social y militar, así como una privatización de su uso por mafias, milicias y otras tropas mercenarias (Bensaïd, 2004: 9).”

Episodios como el de Génova constituyen una amarga experiencia, en algunos casos desmovilizadora, en otros tantos desalentadora. El poder demostraba una vez más que no sería tan fácil una democratización del mundo en la manera en que lo había soñado el altermundismo; sobrevive la reflexión acerca de cómo habría que librar esas batallas con todo y la represión de los gobiernos. Había que pensar en otros esquemas, en otros niveles, en el retorno a lo local, en el papel que tenemos en el consumo, en la cotidianidad. Todavía quedaba el FSM como instancia de diálogo, concertación y esperanza que posibilitara iniciar los urgentes cambios en el sistema global, pero el 11 de septiembre vino a ser la ocasión para otro golpe al altermundismo, las agendas de seguridad en América y Europa se radicalizaron con el pretexto del terrorismo, los gastos en el ámbito militar se dispararon y ello generó ambientes más propicios para la represión y la militarización de las zonas con conflictos sociales. Además, el FSM fue perdiendo su dinamismo, el número de asistentes así como de simpatizantes disminuyó, lo mismo que el entusiasmo de los debates y la credibilidad de las propuestas. El ahondar en los motivos del deterioro del FSM rebasa los modestos propósitos de la presente reflexión, por ello sólo mencionaremos en tono de opinión personal (no por ello carente de argumentos) que el malestar en el FSM principia al no establecer principios éticos claros y acordes a las experiencias morales de los movimientos populares que blindaran el Foro contra inminentes intentos de cooptación. La participación de intelectuales puede ser vista desde diversos ángulos como positiva pero puede del mismo modo tornarse negativa si se da en detrimento de la participación de los movimientos populares. Aunque quizás el punto clave en la pérdida del Foro por los movimientos sociales es el asunto de la financiación, al no

generar el Foro los recursos para su reproducción: “En palabras de Eric Toussaint, miembro del Consejo Internacional del FSM, un dato central es que el encuentro “fue patrocinado por Petrobrás, Caixa, Banco do Brasil, Itapú Binacional y con fuerte presencia de los gobiernos”. O sea, grandes multinacionales que están también en el encuentro empresarial de Davos, donde Lula fue proclamado “estadista global” (Zibechi, 2010: 3).”

Para explicar la confrontación política/militar que el movimiento altermundista ha generado a diversos niveles y que explica también en parte el declive del FSM, recuperamos y equiparamos los conceptos de Keynesianismo militar o globalización armada cuya capacidad explicativa refiere tanto al acontecer mundial marcado por el 11 de septiembre de 2001 como a los cambios que éste generó en las agendas y en las constituciones de los países, como a una represión de los actores sociales que participan en las protestas en diversos niveles (Ben Saïd, 2004; González, 2013 y Robinson, 2013). Rovira señala además como un golpe al entusiasmo altermundista la guerra de 2008 en contra de Iraq la cual tuvo las conocidas y siniestras consecuencias pese a las masivas movilizaciones en contra que tuvieron lugar en las principales ciudades del mundo (en Barcelona y Nueva York se contaron hasta un millón de asistentes); al respecto señala la autora:

Que la guerra tuviera lugar a pesar de las movilizaciones masivas, por encima de la ONU y de la opinión pública manifiesta en las calles, llevó al altermundismo a abandonar la euforia que había vivido desde Seattle y a replantearse sus posibilidades. Las amenazas de criminalización “terrorista” y las restricciones a las libertades llevaron a muchos a estudiar la necesidad de apoyar los procesos “locales” como única forma de construir unos cimientos sólidos para la transformación del mundo. El asesinato de un activista en Génova y el atentado contra las Torres Gemelas parecían cerrar el ciclo altermundista (Rovira, 2009).

Sin embargo, consideremos que la crisis financiera de 2008 contribuye a acelerar el desmoronamiento del “mito neoliberal” que alguna vez prometió prosperidad para todos (Zimmering, 2010:14). Podemos considerar a partir de esa

fecha un nuevo momento histórico caracterizado por nuevos impulsos a la conciencia de la necesidad de un proyecto alternativo global.

3.4. El “contagio” de la libertad y la autonomía

¿A qué podemos atribuir, de manera concreta, el hecho de que la autonomía zapatista logre cautivar a miles de organizaciones y colectivos en el mundo? En primer lugar la respuesta a dicha pregunta se encuentra en la interpelación identitaria lanzada repetidamente por los zapatistas en la que el “abajo y la izquierda” se llena de múltiples contenidos, experiencias morales y culturas en función de quien la habite. En este sentido hay que apuntar que la misma noción identitaria “Ser de abajo y a la izquierda” es una identidad múltiple que se despliega en distintos niveles para cada base de apoyo: se es perteneciente a un pueblo indígena en particular (Ch’ol, tzeltal, etc.), se es indígena, mexicano, mujer, campesino, y se pertenece a un gran espectro de dominados del planeta tierra que luchan por la justicia. El “abajo y a la izquierda” como criterios de identidad sintetizan una experiencia moral histórica desde siglos atrás: está desprovista de un tiempo y un espacio determinados, no constituye siquiera una clase social, llama más bien a un lugar, al lugar de los dominados, ese es el lugar del abajo y cuando se habla de la izquierda, la noción identitaria es igualmente flexible, no refiere a una línea definida de pensamiento o ideología política sino al sitio de la conciencia que desea transformar la realidad. Dicha identidad mínima se despliega en el discurso zapatista en un abanico de identidades de tal manera que resulta sencilla la identificación muchos dominados con el zapatismo.

Además, las propuestas zapatistas avanzan frecuentemente por sendas inesperadas, visitando terrenos poco explorados en la práctica como la autonomía política. Ello genera un precedente muy importante en el terreno de la política; podemos decir que su proyecto autonómico sintetiza esperanzas o anhelos que los dominados pueden poseer respecto a la política: que se genere un cambio, que la democracia se materialice, que se erradique la corrupción, que cualquiera pueda

participar, que no haya plutocracia ni racismo y que se busque la justicia en toda acción política. Los zapatistas practican aquellas cosas que parecen imposibles para otros sistemas políticos, tal es la fuerza de la fascinación que ejerce sobre sus simpatizantes.

Sin embargo, la simpatía con el zapatismo no habría alcanzado sus dimensiones sin la deliberada opción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional para comunicar y compartir las problemáticas, anhelos, proyectos, avances y reflexiones de los zapatistas. Se trata de un movimiento que tiene la vocación de compartir, de hacer participar a otros y de motivar, ininterrumpidamente, a organizarse. Quizás el proyecto de compartición más importante emprendido por el EZLN sea la Escuelita zapatista a la que han asistido más de 5000 personas venidas de diversos lugares del mundo. La escuelita zapatista es un encuentro en el que a cada uno de los participantes le es asignado un guardian-maestro que lo acompaña en el conocimiento y la comprensión de la autonomía y la resistencia zapatista. Explorar la autonomía zapatista a la manera en que lo propone la Escuelita es un acto de reflexión en torno a las posibilidades que tenemos como colectivos e individuos de devenir sujetos auto-determinados y autónomos. Al respecto comenta Baschet: “Observar la autonomía zapatista, así como pudimos hacerlo los alumnos de la Escuelita, lleva a confirmar un principio esencial: nosotros, la gente ordinaria, somos capaces de gobernarnos (2014:25).” En vista del potencial liberador de esta propuesta no resulta extraño pensar en la fascinación y la conveniencia que la autonomía zapatista ejerce entre diversos grupos de izquierda en el mundo.

Tampoco resulta sorprendente que el zapatismo posea una conciencia y una reflexión de la complejidad del sistema y asimismo, que tenga conocimiento de las luchas que se libran en otros espacios geográficos. En opinión de Ramírez “la lucha de los zapatistas de Chiapas representa una de las esperanzas más interesantes del mundo contemporáneo. En la experiencia de la autonomía zapatista, confluyen una historia centenaria de resistencia indígena, una cultura comunitaria que ha

sobrevivido siglos al despojo y a la explotación, junto con ideas políticas y experiencias revolucionarias del mundo occidental (Ramírez, 2009: 395).”



Delegación zapatista en compañía de Havin Güneser, delegada del Movimiento de Liberación Kurdo, durante el Seminario del Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista, otra de las grandes participaciones convocadas por el zapatismo. 06 de Mayo de 2015.

Fuente: Koman Iiel.

Conclusiones

La ética política zapatista afirma en todo momento la vida en la tierra, afirma la realidad, nunca se abstrae de ella a favor de un universo ideológico o puramente poético, nace, crece y se alimenta de la realidad de una parte del sistema mundo en el que a su vez se encuentra presente la totalidad del sistema, afirma entonces una realidad *glocal*, que atraviesa cualquier pretendida fragmentación entre el nivel local y el global, es decir, entre el todo y las partes. La “autoría” de esta ética corresponde al sujeto colectivo conformado por los pueblos zapatistas y su razón es la liberación. En términos de la Ética de la liberación de Dussel, esto equivale a un “pueblo filosófico” como sujeto de liberación (1998: 501) y su razón se encontraría en el nivel de “crítica-liberadora (303)”.

En consideración de los argumentos vertidos a lo largo del presente trabajo y de las tesis aventuradas al principio del mismo podemos advertir que se justifica la existencia de una ética política zapatista debido a la confluencia en ella de diversas experiencias morales, así como de una facultad crítica asumida por el movimiento. Pudimos advertir en el presente trabajo que las comunidades practican y defienden sus prácticas morales. Asimismo, tomando en cuenta el breve balance del altermundismo y el contexto internacional actual, podemos concluir que la ética y práctica del movimiento zapatista se posicionan en un lugar privilegiado del debate altermundista y resuena en ese universo llamado altermundismo con expresiones diversas. Debemos reconocer en primera instancia que el zapatismo ha pasado por diversas etapas, desde la preparación de una década para el levantamiento armado, los doce días que habría de durar la guerra abierta en la que los insurgentes enfrentaban al ejército mexicano, los posteriores intentos de negociación con el gobierno, el fracaso de los mismos y el comienzo de la construcción autonómica que aún está en curso. Llamamos la atención a los procesos de larga duración. La guerra en Chiapas no ha sido cosa de unos días, tampoco de unos meses, unos años o un par de décadas, se trata de un proceso que hunde sus raíces en siglos de marginación y opresión de pueblos con visiones particulares del mundo y con vivencias comunitarias persistentes y alcanza el

tiempo de la globalización neoliberal frente a la que los pueblos pugnan por sobrevivir. No ha terminado la historia, no se ha cerrado el proceso, no ha terminado la guerra. Es común escuchar que la guerra en Chiapas fue cosa de los años 90's, que el zapatismo dejó de existir; y muchos de quienes le conceden la gracia del reconocimiento de su existencia, argumentan que sus ideas y prácticas se encuentran por demás localizadas y restringidas a algunas zonas del estado de Chiapas pero en un contexto globalizado, nada ha quedado en su sitio, nada ha perseverado en una sola tierra. El mismo ambiente que posibilitó el nacimiento del EZLN en la década de 1980 da cuenta de elementos no muy propios de estas tierras; la teología de la liberación era ya un cúmulo de experiencias de la cristiandad y la pobreza en el tercer mundo; la presencia de grupos maoístas y otras tantas corrientes en el suelo chiapaneco nos dicen ya que la globalización había comenzado. Destacamos entonces, los siguientes ejes de resonancia internacional del zapatismo:

El análisis del capitalismo realizado por el zapatismo va más allá de los elementos materiales y estructurales del capital, incluyendo elementos conceptuales que corresponden a ideologías y prácticas que subyacen a las relaciones sociales dentro del sistema económico imperante. Con esto, permite a sus interlocutores ubicar la afectación de sus vidas cotidianas por el sistema.

El zapatismo ha realizado la labor de reflexión, explicación y crítica de los principales problemas éticos tradicionales, así como de otros más planteados por la globalización. Asimismo, la ética política zapatista ha enfrentado de manera objetiva la cuestión de los fines y los medios y de los problemas políticos y económicos cuyas decisiones se concentran en las manos de algunas minorías (gobiernos, empresas transnacionales, instituciones internacionales) pero repercuten de manera grave en las vidas de los sectores mayoritarios oprimidos del mundo. En primer lugar, el zapatismo parte de la consideración del sistema

capitalista como un orden desigual que divide a las sociedades conforme a la relación de cada individuo o grupo con el capital:

Pues vemos que el capitalismo es el que está más fuerte ahorita. El capitalismo es un sistema social, o sea una forma como en una sociedad están organizadas las cosas y las personas, y quien tiene y quien no tiene, y quien manda y quien obedece. En el capitalismo hay unos que tienen dinero o sea capital y fábricas y tiendas y campos y muchas cosas, y hay otros que no tienen nada sino que sólo tienen su fuerza y su conocimiento para trabajar; y en el capitalismo mandan los que tienen el dinero y las cosas, y obedecen los que nomás tienen su capacidad de trabajo.¹⁴

En el párrafo anterior se esboza una experiencia moral propia del capitalismo. A partir de dicho análisis de la realidad económica-social, se encuentra con el argumento de que aquello que posibilita la acumulación de capital que genera la desigualdad y propicia las relaciones sociales donde unos mandan y otros obedecen es en primera instancia la explotación de los trabajadores, seguida del despojo de los recursos naturales y la tierra a los pueblos del mundo; abusos que sólo se hacen posibles mediante la represión, con la intimidación que ésta puede provocar a aquellos que se oponen al orden existente. En última instancia, el zapatismo considera que a la explotación, el despojo y la represión se suma el desprecio por la otredad y la cultura de los pueblos explotados y despojados. Estos son los fundamentos y la esencia del sistema capitalista, estas son sus constantes a través de la historia y funcionan como ejes de análisis de la realidad social:

Y entonces el capitalismo quiere decir que hay unos pocos que tienen grandes riquezas, pero no es que se sacaron un premio, o que se encontraron un tesoro, o que heredaron de un pariente, sino que esas riquezas las obtienen de explotar el trabajo de muchos [...]

Y también el capitalismo hace su riqueza con despojo, o sea con robo, porque les quita a otros lo que ambiciona, por ejemplo tierras y riquezas naturales [...]

Y, además de explotar y despojar, el capitalismo reprime porque encarcela y mata a los que se rebelan contra la injusticia.¹⁵

¹⁴ Sexta Declaración de la Selva Lacandona

¹⁵ Sexta Declaración de la Selva Lacandona

Asimismo deseamos señalar que el mismo documento hace referencia a la globalización de los movimientos sociales, a una negación global de la opresión, a la lucha global contra la injusticia en los rostros de la explotación, el despojo, la represión y el desprecio:

Pero no es tan fácil para la globalización neoliberal, porque los explotados de cada país pues no se conforman y no dicen que ya ni modo, sino que se rebelan; y los que sobran y estorban pues se resisten y no se dejan ser eliminados. Y entonces por eso vemos que en todo el mundo los que están jodidos se hacen resistencias para no dejarse, o sea que se rebelan, y no sólo en un país sino que donde quiera abundan, o sea que, así como hay una globalización neoliberal, hay una globalización de la rebeldía.¹⁶

En este punto de la globalización de la rebeldía vemos desembocar una serie de experiencias morales de dominación y rebeldía que ya sea como experiencia vivida, relato bíblico, narrativa o mito en una experiencia moral unificada que se identifica como contraria al neoliberalismo. La moral reflexiva, crítica, dinámica e inclusiva de los pueblos zapatistas les ha permitido emprender la tarea científica de cuestionar diversas morales desde un enfoque de práctica de clase (los de arriba y los de abajo). Así, la ética política zapatista ha intentado en primer término plantear importantes problemas frente al paradigma hegemónico del poder porque el poder como práctica política ejercida de arriba hacia abajo nos coloca frente a las cuestiones fundamentales de la libertad humana y de las consecuencias de las acciones y decisiones de unos que pesan sobre otros.

La ética política zapatista posee una coherente sistematicidad con respecto a su visión de la globalización neoliberal y la objetividad-subjetividad que este contexto específico plantea a las prácticas morales de los individuos-colectivos:

Y entonces resulta que el capitalismo de ahora no es igual que antes, que están los ricos contentos explotando a los trabajadores en sus países, sino que ahora está en un paso que se llama Globalización Neoliberal. Esta globalización quiere decir que ya no sólo en un país dominan a los trabajadores o en varios, sino que los capitalistas tratan de dominar todo en todo el mundo. Y entonces al mundo, o sea al

¹⁶ Ibíd.

planeta Tierra, también se le dice que es el “globo terráqueo” y por eso se dice “globalización” o sea todo el mundo [...]

Entonces los capitalistas globalizados se meten a todos lados, o sea a todos los países, para hacer sus grandes negocios o sea sus grandes explotaciones [...] Por eso los zapatistas decimos que la globalización neoliberal es una guerra de conquista de todo el mundo, una guerra mundial, una guerra que hace el capitalismo para dominar mundialmente.¹⁷

El análisis de la dinámica del capitalismo y de la globalización neoliberal realizada por los zapatistas parece coincidir con el análisis de Robinson al considerar la invasión capitalista en su extensión geográfica tanto como en su profundidad, categorías que el autor denomina dinámica extensiva e intensiva del capital (Robinson, 2013).

Así, como observamos en el análisis zapatista, el neoliberalismo es ante todo un modelo de organización social, esto le permite un amplio análisis que rebasa los problemas meramente económicos: busca desentrañar las actitudes y conductas sociales para ubicarlas como producto de una lógica neoliberal. Expresar por ejemplo, el trabajo sexual como otro rostro de la explotación neoliberal; la violencia de género como producto de la lógica del capitalismo o cualquier tipo de desprecio y discriminación, definido por las relaciones sociales dentro de este modelo de organización, forman parte del amplio análisis zapatista y le han permitido la existencia de una gran diversidad entre sus simpatizantes.

El zapatismo inaugura la oposición organizada al neoliberalismo

El 1 de Enero de 1994 es la fecha del levantamiento zapatista, lo es también de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. No se trata de una coincidencia, es un signo desde el cual los oprimidos decidieron hablar con el fin de evidenciar el contraste de dos mundos lejanos peleando un espacio para

¹⁷ Sexta Declaración de la Selva Lacandona

no dejar de existir. Por un lado la reafirmación de las políticas neoliberales del país y por el otro la larga historia de la dominación indígena:

En concreto, la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte representó para el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, uno de sus más grandes logros al celebrar un acuerdo comercial que por su importancia puede ser comparado con la creación de la Unión Europea [...]En aquel momento, las miradas del mundo se dirigen a México [...]¿Podría ser este un nuevo modelo de desarrollo para los países del sur?

Nadie imaginó entonces que los enviados de la prensa, la radio y la televisión dirigiesen su atención al estado más pobre del país, Chiapas y que el protagonista no fuese el presidente de México sino un personaje completamente desconocido hasta entonces: el subcomandante Marcos. Fue así que, desde su nacimiento, el movimiento zapatista ha cobrado una dimensión internacional.

En sus comunicados publicados ese mismo año, Marcos señala que sus compañeros decidieron la fecha del levantamiento (1 de enero de 1994) como respuesta al decreto de muerte que para ellos significaba la firma del tratado y por un decreto de vida que les exigía levantarse en armas para exigir la paz y la democracia (Gomez, 1999).¹⁸

La propagación del imperativo moral de la autonomía se da a través del discurso zapatista y propicia la cooperación en la visibilización y fortalecimiento de proyectos autonómicos en el mundo.

El anhelo de autonomía refiere a la reclamación de la dignidad humana más básica y a la capacidad propia, es la posibilidad de hacerlo por nosotras y nosotros mismos, de no delegar a otros, aquello que resulta tan importante para nuestras vidas, más aún cuando aquellos, abusando de nuestra delegación y olvido atentan en contra de nuestros intereses y de nuestras vidas. La voluntad de hacernos cargo de nuestras vidas, de nuestras necesidades y de nuestros intereses supondría la presencia en nuestras lenguas, en nuestras vivencias y en nuestra cosmovisión de frecuentes nociones de autonomía, autogestión y trabajo colectivo como en el caso de las lenguas y culturas mayas porque hacerlo por nosotros mismos no significa

¹⁸ Traducción personal

hacerlo de manera individual y aisladamente, sino que necesariamente acude a la noción de crear acuerdos y trabajar en colectivo con nuestros próximos.

La presencia de un Estado cuyo pilar es la delegación del poder y la evasión de la noción de la autonomía y la autogestión se encuentra bien respaldada por la teoría política clásica que defiende dicha delegación de poder cualquiera que sea la estructura del gobierno y cualesquiera que sean los motivos de dicha delegación que según la teoría, resulta beneficiosa al individuo que la realiza. En vista de que no existen beneficios para el individuo que delega la capacidad- poder sobre asuntos de gran importancia en su vida, la consecuencia lógica sería el cambio de voluntad de delegar la capacidad hacia la voluntad por la autonomía y la autogestión, es decir, hacia la reconquista de la capacidad de hacerlo por sí mismos. Pero esto no sucede con mucha frecuencia, el individuo o la sociedad en general permanecen impávidos ante la afectación de sus vidas por las acciones de sus gobiernos. Ello es explicado en primer lugar por la acción del pensamiento único, seguido por el temor ante una represión cada vez menos encubierta de las voces disidentes. La primera causa –pensamiento único-, institucionalizada para crear y recrear de manera continua el espejismo de que es imprescindible el gobierno y sus instituciones, aquellos servicios y procesos que lleva a cabo, se observan entonces aquella precariedad de los cuerpos sociales de la que habla Daniel Inclán, cuerpos sociales desprovistos de su autonomía intelectual tanto como de su capacidad de acción y organización, que necesitan por tanto de la delegación de su capacidad a un gobierno en la búsqueda de sus necesidades primarias, denominados por tanto cuerpos sociales precarizados: “...cuerpos que no pueden practicarse en plenitud, que para poder reproducirse como cuerpos sociales, dependen por completo de las instituciones modernas: para curarnos necesitamos médicos, para educarnos necesitamos profesores, para tener seguridad necesitamos policía. La precariedad es la marca de los cuerpos de la guerra social.”¹⁹

¹⁹ Inclán, Daniel. Jueves 7 de Mayo de 2015 Seminario Pensamiento Crítico frente a la hidra capitalista. CIDECI- Uni- tierra, SCLC, Chiapas.

En el caso que nos ocupa, la ausencia del Estado mexicano en la procuración de servicios y atención a los pueblos indígenas permitió que la noción de auto-organización sobreviviese a la precarización de los cuerpos sociales. Asimismo, habrá que tener en cuenta la ya mencionada presencia de la autonomía- capacidad de hacerlo por sí mismos- y del trabajo colectivo presentes en las culturas mayas como parte fundamental de la resistencia a la precarización. Sin embargo, la última idea puede resultar peligrosa en cuanto a que, no sin el ejercicio del desdén, el racismo y la discriminación suele ubicarse a la autonomía como un anhelo de la cosmovisión indígena, como una estructura que le permite la conservación de sus denominados usos y costumbres, como un sistema de aislamiento que mantiene vivas excéntricas prácticas anti-civilizatorias o anti-sociales o en el mejor de los casos un régimen cuyas posibilidades se limitan a las zonas rurales, especialmente aquellas cuya cosmovisión indígena privilegia el trabajo colectivo que posibilita el anhelo de auto-gobierno y autonomía.

El confederalismo democrático del Kurdistan no es un sistema estatal sino un sistema democrático de un pueblo sin un Estado. El sistema de autonomía democrático y confederalismo democrático que se está desarrollando en el Kurdistan refuta los argumentos estatistas de quienes han pretendido reducir las experiencias de autonomías como la zapatista dentro de la espacialidad rural exclusiva de socio-etnias indígenas y sin posible incidencia en ámbitos urbanos y sociedades nacionales, olvidando por otra parte, experiencias históricas como la Comuna de París, los gobiernos consejistas propuestos por la compañera Rosa Luxemburgo y las consideraciones en torno al sujeto auto-desarrollado sostenido por Raya Dunayevska.

El sistema kurdo se establece con base en redes de empresas auto-gestionadas de trabajadores, entidades de auto-gobierno comunal, así como federaciones y asociaciones operativas de grupos superpuestos de acuerdo a los principios de auto-organización, democracia participativa directa y estructuras vecinales que operan a través de consejos.²⁰

²⁰ López y Rivas Gilberto, Seminario del pensamiento crítico frente a la hidra capitalista, 6 de Mayo de 2015. CIDECI- Uni- tierra, SCLC, Chiapas.

Consideramos que no solamente han sido olvidadas las experiencias históricas autonómicas sino que de igual forma se trata de invisibilizar a los sectores autonómicos y sus valiosas experiencias actuales. Citamos por ejemplo las experiencias de autogestión de las empresas recuperadas en Argentina, así como las asambleas barriales, procesos emprendidos a partir de las intensas movilizaciones de diciembre de 2001 en Argentina que ponen de manifiesto la posibilidad de procesos autónomos y autogestivos en el medio urbano (Ouviña, 2009: 256).

En este sentido, la propagación de la idea de autonomía como un imperativo moral y ético se da a través del discurso zapatista, posibilitando no sólo la creación de la autonomía política zapatista sino propiciando esquemas de reciprocidad con otros movimientos, a la hora de hacer visible y fortalecer la autonomía.

La prospectiva realizada por el zapatismo está basada en tendencias y vivencias de los oprimidos del mundo y constituye un llamado moral a la organización y la previsión del futuro de la humanidad.

El zapatismo ha impulsado la lucha anticapitalista con base en el pensamiento crítico, alejándose cada vez más de viejos dogmas para repensar los significados, además, respondió muy rápido a la cuestión de las nuevas formas de comunicación aprovechándolas de manera inmediata como un arma de información libre y de cohesión para el movimiento global. El zapatismo, como parteaguas y referente de la lucha anticapitalista por su ejercicio crítico y por su ejemplo al poner en práctica, diversas formas autonómicas. Pero el proceso no ha quedado ahí, como ya hemos mencionado y como mencionan los zapatistas constantemente, falta mucho todavía, la construcción de la autonomía está en curso y no sólo eso sino que se realiza una prospectiva de las condiciones que este proceso habrá de enfrentar:

Está claro que viene lo peor para todas, todos, **todoas**. Porque los grandes ricos multimillonarios de unos cuantos países, siguen con el

objetivo de saquear todas las riquezas naturales en todo el mundo, todo lo que nos da vida como el agua, las tierras, bosques, montañas, ríos, aire; y todo lo que está bajo el suelo: oro, petróleo, uranio, ámbar, azufre, carbón, y otros minerales. Porque ellos no la consideran a la tierra como fuente de vida, sino como un negocio y todo lo convierten en mercancía, y la mercancía la convierten en dinero, y así nos quieren destruir por completo. El mal y el malo tienen nombre, historia, origen, calendario, geografía: es el sistema (CCRI- EZLN 1 de enero de 2016)

La prospectiva zapatista no es azarosa ni aventurada, corresponde a la consideración de la dinámica del capitalismo. El capitalismo sigue explotando los recursos naturales de la tierra, sigue despojando y seguirá explotando a los seres humanos. Necesita hacerlo para sobrevivir; tal es su lógica y su condición. Por eso, el llamado al Seminario del Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista convocado por el EZLN que se inició en mayo de 2015 traía consigo un fuerte llamado a ser “vigías” frente a “la tormenta que se avecina”. La totalidad de los cerebros críticos que se encontraron en tierras zapatistas coinciden en que lo peor está por venir. El deterioro medioambiental, la violencia y el uso de semillas transgénicas son las preocupaciones más frecuentes que se teme habrán de ser catalizador para la tormenta.

Como hemos advertido a lo largo de este trabajo, son muchas las preocupaciones que hoy en día aquejan a algunos sectores de la humanidad y son variados los peligros que acechan al planeta en su conjunto. Estamos frente a una crisis que tiene muchas caras que a veces pretenden ser tratadas fuera de su raíz y contexto, el modo en que se percibe la realidad se asemeja mucho a la metáfora de la hidra capitalista propuesta por el EZLN: un monstruo de múltiples cabezas que cuando son cortadas se regeneran una y otra vez, se parece mucho a la gran crisis llena de pequeñas incertidumbres: no sabemos si un día el aire en las ciudades se torne irrespirable o si nos procure una muerte lenta y dolorosa, no sabemos si antes de que eso pase y como han advertido algunos analistas, el gas y el petróleo lleguen a un momento de escasez (Roberts, 2004) que podría resultar traumático y doloroso para las sociedades en las que estamos inmersos, no sabemos si alcanzaremos el desarrollo de una fuente de energía viable y sustentable capaz de sustituir a estos hidrocarburos, tampoco cuál será la gestión

futura del agua o si la escasez de alimentos nos lleve a intensificar el uso de agroquímicos y semillas transgénicas que deterioren aún más la vida en la tierra. Asimismo, ignoramos cuando el descontento social que posibilita la existencia de grupos terroristas pueda acrecentar los problemas sociales aunados a la violencia generada por el narcotráfico, el crimen organizado en su conjunto o actitudes racistas o xenofóbicas.

Cada cabeza de la hidra representa una incertidumbre sembrada en el horizonte del futuro, cierto es que existen estimaciones, predicciones y análisis prospectivos realizados por expertos en las distintas áreas o problemáticas que hemos mencionado; sin embargo, no existe predicción sin incertidumbre y como bien señala David Christian acerca de los futurólogos: “lo más que pueden esperar es un porcentaje de conjeturas acertadas (2010: 561)” mediante la aceptación de lo que él denomina “reglas básicas de la futurología seria”: “a) buscar las tendencias a largo plazo y analizar su funcionamiento; b) construir modelos que sugieran qué tendencias pueden interaccionar; y c) estar atentos a las contratendencias u otros factores que pudieran desnaturalizar o pasar por alto las previsiones sugeridas por las tendencias a largo plazo y los modelos sencillos (Christian, 2010: 561).”

El mismo autor, frente a las incertidumbres que nos plantea el presente se muestra optimista considerando las redes de conocimiento colectivo que caracterizan a las sociedades de hoy y algunos ejemplos exitosos de gobernanza como la reducción de emisiones que dañan la capa de ozono y algunos acuerdos concretados en la Cumbre de Rio de Janeiro en 1992. Apenas una década más tarde, podemos percatarnos de que la tendencia al futuro no es la intensificación de los acuerdos en el marco de la gobernanza, ni la vuelta de las empresas hacia la denominada economía verde, lo cierto es que estamos en un momento de comunicación y conocimiento colectivo sin precedentes. Momento cuyo nacimiento enmarcó el levantamiento zapatista y da cobijo a un sinnúmero de movimientos autonómicos, ecologistas, pacifistas, feministas o cualquier otra denominación que busque alternativas al sistema capitalista o a alguna de las caras de la crisis. Asimismo, Christian, y seguramente muchos más que consideran que el sistema

actual es rescatable o remendable, sitúan la mayor parte de los problemas actuales en la esfera del mercado, argumentando que podríamos encontrarles solución gravando con impuestos ciertos productos o dirigiendo la economía actual a una economía que privilegie las prácticas sustentables, los procesos de reciclaje y los servicios. Pero, ¿cómo tomar en serio dichos argumentos cuando vemos que el capitalismo no planea siquiera cambiar un poco el rumbo?, en un momento en el que aparece con ánimo de intensificar sus prácticas de despojo del agua y los recursos naturales para seguir lucrando con la explotación de la naturaleza.

Ha quedado claro que para la ética política zapatista, lo que hagamos en el presente, por muy pequeño y marginal que sea, habrá de sembrar algo en el futuro, y pese a la violencia de la que sean capaces los gobiernos del mundo y las incertidumbres que naturalmente se multiplican en un sistema tan complejo, algo podremos rescatar de las experiencias de autonomía y autogobierno que nos han llevado a un nivel superior del ser sujetos en el mundo, de la experiencia de nuestra libertad y la vivencia de una nueva democracia.

Entonces, el problema no se agota en el mercado, los zapatistas han sido más acertados en su análisis del capitalismo, han considerado el despojo y la explotación a lado de prácticas y actitudes de índole moral o cultural como el desprecio o el machismo. Aunado a ello, ha quedado claro entre los autores de la ética en cuestión que el problema de la hidra con todas sus cabezas es más bien un problema de carácter ético-político, el Estado es y será entonces parte de la discusión: no podemos olvidar que el Estado y el sistema capitalista están emparentados desde su nacimiento. Una mirada zapatista hacia el futuro implica ante todo una posibilidad de saldar la deuda con nosotros mismos, convirtiéndonos en sujetos responsables de nuestra común existencia.

La ética política zapatista nos dice constantemente “¡Organícense!” como llamado fiel a la personificación de la colectividad y a la expresión de su voluntad. En entrevista del 23 de Abril de 2016, el subcomandante insurgente Moisés ha hecho hincapié en esa facultad que tienen los pueblos zapatistas para “saber lo que quieren y cómo debe ser un buen gobierno”, “estamos demostrando qué es lo que

queremos”, “estamos diciendo que el pueblo es el que tiene que gobernar” y por si fuera poco ha sentenciado “el cambio se hace con lucha pacifista, política, rebelde y resistente”, dejando en claro una vez más que el cambio social sólo ocurre cuando las colectividades conscientes deciden, luchan y se auto-gobiernan. “La tormenta que viene”, propuesta por los zapatistas como síntesis del análisis y prospectiva del sistema capitalista no carece de las reglas básicas que le brindan seriedad: considera las tendencias a mediano y largo plazo, las interacciones entre las tendencias y aquello que se les opone. Asimismo, posee un plan a corto plazo que implica seguir resistiendo, desplegando nuevas formas y estrategias de acuerdo a las convicciones y necesidades del pueblo. La ahora pretendida vinculación entre la ciencia, el arte y el conocimiento de los pueblos no es mera coincidencia ni capricho, tiene que ver con la vivencia cotidiana de autonomía, es una necesidad urgente en la resistencia, además, es parte de un desarrollo más complejo desplegado en el tiempo que bien podría dar algunas luces al altermundismo: primero se propone el Festival Mundial de las Resistencias y las Rebeldías contra el Capitalismo como una etapa de reconocimiento de los otros y redescubrimiento del nosotros; más tarde el Seminario del Pensamiento Crítico contra la Hidra Capitalista que marca el principio de un rompimiento con actitudes como la pereza de pensamiento y la irreflexión; y ahora un llamado a la creación que puede salvar a la humanidad: el arte y la ciencia.

Con este camino, el zapatismo ha entrado a un sitio no explorado por otros movimientos sociales: primero, en su construcción autonómica ha llevado al “abajo” ciencias y artes exclusivos en las academias y en las elites gubernamentales: de la ciencia médica a los promotores de salud, de la planeación heteronómica de la educación a las escuelas autónomas zapatistas; de la ciencia política a la formación de las Juntas de Buen Gobierno; de la ciencia del Derecho a la justicia autónoma; de las ciencias de la comunicación a los Tercios Compas y en ese sentido sigue la lista de cosas que los zapatistas se han apropiado para propinarle a su vida un poco de la justicia largamente negada.

Por último, debo confesar que la apropiación que más me sorprende es la de la ciencia médica (quizás una de las áreas más delicadas e importantes), por lo que he visto y vivido, dicha apropiación no ha sido tomada a la ligera, se ha realizado en muchos casos con el rigor científico que la medicina exige pero no a la manera tan descorazonada que una clínica oficial o privada, o una empresa farmacéutica nos ofrecen. Probablemente un médico cirujano pasa en promedio 8 años en la academia para formarse, después de eso se considera apto para delegar en él, el cuidado de nuestra salud; algunos promotores zapatistas de salud han llevado una formación de más de 15 años que todavía no termina y su labor, más que la de autoridad de la salud se parece a la de un acompañante que pacientemente nos ayuda a cuidarnos, que busca convencernos y obtener un acuerdo para recuperar la salud o prevenir la enfermedad. Ahí también se vive la democracia. Es en esta área (que tiene estrecha relación con todas las demás áreas) que se hace más palpable la urgente necesidad de acompañarnos aún más de la ciencia, el arte y el conocimiento indígena. Cada una de las apropiaciones de las que hablamos es en el presente una lucha cotidiana en la que se sabe en juego la vida, es un proyecto que enuncia el derecho a la misma en todo momento, al tiempo que es una apuesta hacia el futuro que desafía irreverentemente las tendencias. En ello reside su fuerza y su resonancia que aunque de manera intermitente no deja de aparecer en distintos lugares del mundo.

El discurso esperanzador del zapatismo ha procurado atinadamente la disposición emotiva que exige la participación en un movimiento social, obteniendo así la simpatía de miles de personas alrededor del mundo.

Consideramos importante pensar la ética a otro nivel, al nivel de la interiorización que, como destaca este autor juega un papel determinante en la movilización de las personas. Todo movimiento social tiene una dimensión emotiva tanto individual como colectiva. La primera nos lleva a preguntarnos cuál es el camino que recorre un individuo de la pasividad a la movilización social y la organización; mientras que la segunda nos plantea preguntas tales como cuál es el

camino que va de individuos indignados aislados a la búsqueda de la organización colectiva y la creación de alternativas anticapitalistas. La respuesta a ambas preguntas es ética en cuanto a que el individuo posee una construcción o significación social de lo que es el bien y sólo a partir de ella es capaz de indignarse o llenarse de ira frente a determinados comportamientos de los poderosos. También lo es psicológica en cuanto trata de las motivaciones personales como la ira y la solidaridad, de los obstáculos como el miedo y finalmente de las emociones que permiten superar los obstáculos como el compañerismo y la esperanza. Ambos bien afianzados por el movimiento zapatista y resignificados por la ética política zapatista que como hemos visto hasta ahora, ha sido ejemplo de la lucha constante por la resignificación no sólo de los movimientos sociales y las formas organizativas y comunicacionales, sino del ser mismo constituido por un proceso de significación histórica (Padierna, 2012), de la vida misma y las condiciones morales y psicológicas de las sociedades. Hemos mencionado ya el papel que juega la dimensión emotiva en el movimiento social. En este momento nos resulta claro dicho aspecto en las formulaciones zapatistas, en el constante llamado a sentir “el dolor y la rabia”, que más que una consigna ha representado una estrategia de movilización y resistencia. Estamos ahora frente a una ética interiorizada y que amenaza con convertirse en lenguaje universal porque el dolor y la rabia son experimentados por grandes mayorías frente al despojo y la humillación de los poderosos. Consideramos entonces que la dimensión emotiva que nos conduce a una interiorización de la ética y la moral aparece en primer plano cuando hablamos de la motivación para la organización de un movimiento social, ya sea en su nivel individual o colectivo. Al igual que Castells, Aguirre destaca esta dimensión como motor de la lucha social, lo denomina sencillamente “estado de ánimo de los oprimidos” para después sugerirlo como un complejo entramado de factores psicosociales que Thompson conceptualiza como “economía moral de la multitud (2008: 10)”.

La arrogancia de las élites transnacionales ha generado una desconfianza casi generalizada en torno a la administración económica y política de las sociedades. La opción apartidista de amplios sectores de la izquierda en todo el

planeta da cuenta de dicha desconfianza. Las movilizaciones del 15 de octubre de 2011, llevadas a cabo en 951 ciudades de 81 países a favor de un cambio global lo demuestran (Castells, 2012: 21) Son prueba de que algo está cambiando en el mundo y no son precisamente los métodos de gobernanza global o los mecanismos de distribución del ingreso y erradicación de la pobreza. Lo que realmente está cambiando en el mundo es la forma en la que nos comunicamos, y con ello, la forma en la que nos organizamos. La afirmación anterior tiene múltiples aristas y consecuencias radicalmente diferentes. Con un ánimo pesimista y con no pocas evidencias y argumentos podemos descalificar la preeminencia actual del uso de internet en la comunicación, sus consecuencias en el tejido social, en las habilidades humanas y en la psicología.

Por el contrario, podemos afirmar que el uso de internet plantea enormes oportunidades para la construcción de alternativas. El mismo movimiento zapatista se vio favorecido por el uso del internet aunque no sólo, el zapatismo crea una serie de significantes autónomas que recrean la comunicación entre individuos y colectivos distantes en el espacio y pertenecientes a culturas muy diversas.

Fuentes

Libros

Aguirre, Rojas Carlos Antonio (2010), *Chiapas, Planeta Tierra*, México, Clío.

----- (2010), *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, México, Clío.

Baschet, Jérôme (2014), *La escuelita zapatista y el contagio de la autonomía. Aprender preguntando, de corazón a corazón*, México, Ediciones Cideci-Unitierra Chiapas.

Bensaïd, Daniel. (2004), *Cambiar el mundo*. Editorial Sol 90.

Blanchard, Daniel (2009), "La idea de autonomía. Socialismo o barbarie y el mundo actual." En Albertani, Claudio, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi (Coords.), *La autonomía posible: Reinención de la política y la emancipación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Boff, Leonardo (2004), *Ética planetaria. Para un consenso mínimo entre los humanos*, México, Ediciones Dabar.

Cassen, Bernard et. al. (2001), *ATTAC Contra la dictadura de los mercados*, España, Editorial Icaria.

Cerda, García Alejandro (2011), *Imaginado zapatismo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/ Ed. Porrúa.

Cleaver, Harry (2009), "Trayectorias de autonomía." En Albertani, Claudio, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi (Coords.), *La autonomía posible: Reinención de la política y la emancipación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Comins, Mingol Irene (2009), *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, España, Editorial Icaria.

Cuadra, Héctor (2008), *Reflexiones sobre ética y política internacional*, México, Universidad Iberoamericana.

De Sebastián, Luis (2000), *De la esclavitud a los derechos humanos*, España, Ed. Ariel.

Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación*, México, Ed. Trotta.

Fernández, Christlieb Paulina (2014), *Justicia Autónoma Zapatista. Zona Selva Tzeltal*. México, Ediciones Autónomas.

Girardi, Giulio (2004), *¿Otro mundo es posible?*, España, Editorial Popular.

Guillén, Rodríguez Diana (2011), “De autonomías e instituciones: una mirada al nacimiento de los caracoles zapatistas” en José María Calderón Rodríguez (Coord.) *América Latina. Estado y sociedad en cuestión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Gutiérrez, Saenz Raúl (1997), *Ética*, México, Ed. Esfinge.

Gutiérrez, Pantoja Gabriel (2005). *Teoría de las relaciones internacionales*, México, Orford University Press.

Haro, Tecglen Eduardo, Ignacio Ramonet et. al. (2000) *Pensamiento crítico vs. pensamiento único*, España, Le Monde Diplomatique.

Holloway, John (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, España, Ediciones El Viejo Topo.

Icaza, Rosalba, “Acercamientos radicales a las Relaciones Internacionales”, en Thomas Legler, Arturo Santa Cruz y Laura Zamudio (eds.) (2013), *Introducción a las Relaciones Internacionales: América Latina y la Política Global*, México, Oxford University Press.

Kastner, Jens (2011), *Alles für alle! Zapatismus zwischen Sozialtheorie, Pop und Pentagon*, Deutschland, Edition Assemblage.

Katsiafikas, George (2009), "El significado de los autónomos." En Albertani, Claudio, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi (Coords.), *La autonomía posible: Reinención de la política y la emancipación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Keck, Margaret E. y Kathryn Sikkink (2000), *Activistas sin fronteras*, México, Siglo XXI Editores.

Küng, Hans (2002) *¿Por qué una ética mundial?*, España, Ed. Herder.

Lenkersdorf, Carlos (2010), "El nosotros en el contexto maya tojolabal" en Ricardo Melgar y Rossana Cassigoli, *Pueblos, diásporas y voces de América Latina*, México, UNAM.

Lenkersdorf, Carlos (2005), *Filosofar en clave tojolabal*, México, Ed. Porrúa.

Martínez, Navarro Emilio (2000), *Ética para el desarrollo de los pueblos*, España, Editorial Trotta.

Michel, Guillermo (2003), *Ética política zapatista, una utopía para el siglo XXI*, México, UAM-X.

Montesinos Miguel (ed.) (2001), *La batalla de Génova*, España, Editorial El Viejo Topo.

Morales, Patricia (Coord.) (2001), *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*, México, Siglo XXI Editores.

Moreno, Nahuel (Comp.) (1997), *El internacionalismo y las Internacionales*, México, Ediciones ¡Uníos!.

Ouviña, Hernán (2009), “La autonomía urbana en territorio argentino. Apuntes en torno a la experiencia de asambleas barriales, los movimientos piqueteros y las empresas recuperadas.” En Albertani, Claudio, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi (Coords.), *La autonomía posible: Reinención de la política y la emancipación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Padierna, Jiménez María del Pilar (2012), *Educarse Ciudadanas en los movimientos sociales: las mujeres zapatistas*, México, Ed. Plaza y Valdés.

Palacios, X. y F. Jarauta (Eds.) (1989) *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, España, Ed. Anthropos.

Paoli, Antonio (2003), *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, México, UAM.

Pérez, Ruiz Maya Lorena (2005), *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, México, INAH.

Ramonet, Ignacio (2010), *La catástrofe perfecta: crisis del siglo y refundación del porvenir*. Editorial Riera.

Robinson, William I. (2013), *Una teoría sobre el capitalismo global: producción, clase y Estado en un mundo transnacional*, México, Siglo XXI Editores.

Rovira, Guiomar (2009), *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*, México, Ediciones Era.

Sánchez, Vázquez Adolfo (1969), *Ética*, México, Ed. Grijalbo.

Sotomayor, Arturo, “Realismo” en Thomas Legler, Arturo Santa Cruz y Laura Zamudio (eds.) (2013), *Introducción a las Relaciones Internacionales: América Latina y la Política Global*, México, Oxford University Press.

Tattersfield, Regina e Ilán Rabchinsky (2008) *Y’otan k’op. Corazón de la palabra*, México, INAH/CONACULTA/ INALI.

Tugendhat, Ernst (2010), *Lecciones de ética*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Wallerstein, Immanuel (2008), *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*, México, Clío.

Zimmering, Raina (2010), *Zapatismus. Ein neues Paradigma emanzipatorischer Bewegungen*, Deutschland, Verlag Westfälisches Dampfboot.

Artículos de Revistas

Aguirre, Rojas Carlos Antonio (2008), "Planeta Tierra: Los movimientos antisistémicos hoy." *Contrahistorias (Clío)* Vol. 5, No 10. Pp 69-78.

Brand, Ulrich y Joachim Hirsch (2004), "Suchprozesse emanzipativer Politik. Resonanzen des Zapatismus in Westeuropa." *Das Argument* 253.

Calle, Ángel (2007), "El estudio del impacto de los movimientos sociales. Una perspectiva global." *Reis* No. 120. Pp 133-153.

Cassen, Bernard (2010), "¿Hacia un post-altermundialismo? A los diez años años de la creación del Foro Social Mundial de Porto Alegre." *Le monde diplomatique*.

Gomez Mont, Carmen (1999), "Médias et néo-zapatisme dans la crise mexicaine: la spirale du silence." *Communication et organisation* 16.

González, Casanova Pablo (2013), "Democracia, neoliberalismo y la lucha por la emancipación" *Desacatos* No. 42. Pp. 203-213.

----- (2008), "El capitalismo organizado. Entre el orden y el caos" *Desacatos* No. 28.

----- (2002), "La dialéctica de las alternativas" *Espiral*. Vol VIII. No. 24. Pp. 11-35.

Harnecker, Marta (2001), "El Foro Social Mundial de Porto Alegre: La fuerza de estar juntos" *Aportes (BUAP)* Vol. VI No. 017, Pp. 153-158.

Sánchez, Garrido Tania L. (2004), "El movimiento social altermundista. La nueva praxis de la acción política" *El Cotidiano* (UAM- A) Vol. 20, No. 126.

Wallerstein, Immanuel (1989), "1968: Revolución en el sistema-mundo: tesis e interrogantes" *Estudios Sociológicos* (El Colegio de México) Vol. 7 No. 20 Pp. 229-249.

----- (1995), "Paz, estabilidad y legitimidad 1990-2025/2050" *Argumentos* Estudios Críticos de la Sociedad (UAM-X) No. 22. Pp. 59-77.

----- (2008), "¿Qué es lo que los zapatistas han logrado?" *Contrahistorias* (Clío) Vol. 5, No. 10, Pp. 51-54.

----- (2008), "Estados Unidos, América Latina y el futuro de los movimientos antisistémicos" *Contrahistorias* (Clío) Vol. 5, No. 10, Pp. 37-40

----- (2006), "La Otra Campaña en perspectiva histórica" *Contrahistorias* (Clío), No. 6, Pp. 73-78

----- (2006), "Los zapatistas: la segunda etapa" *Contrahistorias* (Clío), No. 5, Pp. 128-130

Zibechi, Raúl y Alai-amlatina. (2010), "Decimo Foro Social Mundial: Síntomas de decadencia" *Patria Grande* Tercera Época. Año 3, No 24.

Artículos electrónicos

Boff, Leonardo, Ecología. Grito de la tierra, grito de los pobres en www.olimon.org consultado el 18.12.2013

-----, Dignidad de la tierra, Ecología, mundialización, espiritualidad en www.olimon.org consultado el 18.12.2013

Haug, Thomas. (2004), *Globalisierung des Widerstandes der Würde. Zapatismus und seine Wirkungen*. Evangelische Fachhochschule Freiburg.

Tesis

De Luna, Ramírez Lucía (2014), *Práctica de liberación: una mirada desde la filosofía maya-tojolabal hoy*, UAM-I, México.

Ponencias

Inclán, Daniel. Seminario pensamiento crítico frente a la hidra capitalista, Jueves 7 de Mayo de 2015. CIDECI- Uni- tierra, SCLC, Chiapas.

López y Rivas Gilberto, Seminario del pensamiento crítico frente a la hidra capitalista, 6 de Mayo de 2015. CIDECI- Uni- tierra, SCLC, Chiapas.