UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

El movimiento zapatista: una respuesta a la crisis de las utopías

Fabio Andrés Cruz Arévalo

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Económicas, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI)
Bogotá, Colombia
2022

El movimiento zapatista: una respuesta a la crisis de las utopías

Fabio Andrés Cruz Arévalo

Tesis de investigación presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magíster en Estudios Políticos

Director:

José Mario Aguilera Peña

Línea de Investigación:

Análisis y Teoría Política

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Económicas, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI)

Bogotá, Colombia

2022

El chiste es estar organizado.

Subcomandante Insurgente Moisés.

Un estado cuyo bienestar depende de la buena fe de alguien, y cuyos asuntos no pueden ser correctamente administrados a no ser que aquellos que se ocupan de estos quieran actuar de buena fe, de ningún modo será estable; sino que, para que pueda conservarse, los asuntos públicos deben ser ordenados de modo que los que administran estos, sea que sean guiados por la razón o bien por el afecto, no puedan ser inducidos a ser desleales o a actuar mal.

B. Spinoza.

Resumen

El movimiento zapatista: una respuesta a la crisis de las utopías

Tras la caída del muro de Berlín y el derrumbe del socialismo soviético, Víctor Flores Olea ha planteado que el mundo ha ingresado en un periodo de *crisis de las utopías*. Por un lado, el paradigma capitalista y liberal, que en nombre de la libertad aseguraba traer bienestar y progreso para todos, ha creado una brecha de desigualdad social en la que sólo una reducida minoría se beneficia del sistema, mientras que la inmensa mayoría es sometida a la explotación y miseria. Y por el otro, los Estados declarados marxistas devinieron en regímenes autoritarios en donde se consolidaron burocracias despóticas cuyos aciertos en las políticas sociales no compensaron sus aspectos negativos.

A raíz de lo anterior, el mundo ha sido sacudido por una fuerte oleada de pesimismo y escepticismo en donde concebir una teoría política que presente un nuevo horizonte utópico parece algo imposible.

En medio de esta desesperanza, y como respuesta a la crisis utopías, emerge en 1994 el movimiento zapatista al compás del grito ¡Ya basta! Se trata de una organización rebelde que asegura no inscribirse dentro de los cánones ideológicos tradicionales, sino apostarle a algo nuevo.

El objetivo de esta investigación es identificar los aportes que ha brindado la experiencia zapatista para la elaboración de nuevas formulaciones teóricas que puedan hacer frente a la crisis de las utopías. Al respecto se sostiene que las contribuciones más novedosas del zapatismo contemporáneo han sido, en primer lugar, brindar una perspectiva revolucionaria novedosa consagrada en los principios *preguntando caminamos*, *mandar obedeciendo*, y *para nosotros nada, para todos todo*, que le han llevado a distanciarse y a *superar* al marxismo; y en segundo término la propuesta de una nueva manera de gestionar la democracia que en el presente documento se ha denominado *democracia como trámite*.

Palabras clave: EZLN, movimiento zapatista, utopía, marxismo, capitalismo, democracia liberal, democracia como trámite.

Abstract

The Zapatista movement: a response to the crisis of utopias

After the fall of the Berlin Wall and the collapse of Soviet socialism, Víctor Flores Olea has argued that the world has entered in a period of *crisis of utopias*. On the one hand, the capitalist and liberal paradigm, which in the name of freedom claimed to bring well-being and progress for all, has created a gap of social inequality in which only a small minority benefits from the system, while the vast majority is subjected to exploitation and misery. And on the other hand, the Marxist states became authoritarian regimes where despotic bureaucracies were consolidated. Their successes in social policies did not compensate for their negative aspects.

As a result of the above, the world has been shaken by a strong wave of pessimism and skepticism where conceiving a political theory that presents a new utopian horizon seems impossible.

Amid this hopelessness, and in response to the utopian crisis, the Zapatista movement emerged in 1994 shouting "¡Ya basta!". It is a rebellious organization that claims not to register within the traditional ideological canons, but to be something new.

The objective of this research is to identify the contributions that the Zapatista experience has provided for the elaboration of new theoretical formulations that can face the crisis of utopias. In this regard, it is suggested that there are two contributions offered by contemporary Zapatismo. In the first place, a novel revolutionary perspective enshrined in the principles *asking, we walk, command obeying*, and *for us nothing, for everyone everything*, which has led him to distance himself and overcome Marxism; and secondly, the proposal for a new way of dealing with democracy, which in this document has been called *democracy as a process*.

Keywords: Zapatist Army of National Liberation, Zapatista movement, utopia, Marxism, capitalism, liberal democracy, democracy as process.

Contenido

Pág.

Resumen ..... **VII**

Lista de figuras ..... **XI**

Lista de tablas ..... **XII**

Lista de abreviaturas ..... **XIII**

Introducción **1**

1. Capítulo 1. Una vieja conceptualización en medio de nuevos tiempos **9**
1.1 Marxismo, ¿una teoría superada? 9
1.2 Comunismo, el paraíso que nunca fue 11
1.3 Una estrategia en dos pasos: tomar el poder y transformar el mundo 13
1.4 El papel de la vanguardia revolucionaria 16
1.5 ¿Violencia armada o lucha electoral? 23

2. Capítulo 2. Abajo y a la izquierda, ¿una nueva esperanza? La irrupción de los zapatistas en el escenario de la historia **37**
2.1 ¿Qué ha sido estudiado del zapatismo? 39
2.2 Chiapas, indígenas y acción colectiva 42
2.2.1 Etapa de incorporación (1917-1940) 49
2.2.2 Etapa de la dependencia (1940-1974) 50
2.2.3 Etapa de la ruptura (1974-1979) 52
2.2.4 Etapa de la independencia (1979-1994) 55
2.2.5 Etapa de la rebelión y consolidación de la autonomía (1994-2020) 57
2.3 México insurgente: guerrillas urbanas y rurales 60
2.3.1 El movimiento rural revolucionario armado (1943-1969) 62
2.3.2 La guerrilla urbana entra en acción (1969-1983) 66
2.3.3 De vuelta al campo (1983-actualidad) 69
2.4 El problema de la integración de dos mundos 74
2.4.1 Implantación y adaptación (1983-1986) 80
2.4.2 Contacto e interacción con las comunidades 1986-1991 81
2.4.3 Crecimiento y consolidación (1991-1992) 87
2.4.4 Consulta acerca de la guerra (1992-1993) 88
2.4.5 Preparación de la insurrección (1993-1994) 88
2.5 Perfil del movimiento zapatista 90
2.5.1 El EZLN 91
2.5.2 Las comunidades indígenas y su autonomía 98
2.6 Trayectoria política del movimiento zapatista 106

3. Capítulo 3. Democracia como trámite. La propuesta política del zapatismo contemporáneo 119
3.1 Algunos cambios político-ideológicos a partir de la segunda mitad del siglo XX 120
3.2 ¿Alternativas a la democracia liberal? La epistocracia y otras propuestas 127
3.3 ¿El movimiento zapatista como marxismo renovado? 130
3.4 ¿Movimiento indigenista, indianista u Otro? 142
3.5 Democracia como trámite: la propuesta zapatista frente a la democracia liberal 147
3.5.1 La democracia como trámite es una forma de ejercer el poder 148
3.5.2 La democracia como trámite requiere de instituciones 149
3.5.3 La democracia como trámite gestiona la voluntad del pueblo 150
3.5.4 La democracia como trámite es una forma de vida 152
3.5.5 La democracia como trámite impide la creación de una clase política 152
3.5.6 La democracia como trámite constituye una forma de lucha contra el capitalismo... 153
3.5.7 La democracia como trámite es también una respuesta crítica al socialismo real 154

4. Conclusiones 157

Bibliografía 161

Lista de figuras

Pág.

Figura 1: Mapa de Chiapas. 43
Figura 2: Mapa de la ubicación de las comunidades indígenas en Chiapas. 46
Figura 3: Diagrama básico de los movimientos armados en México 1940-1996. 61
Figura 4: Organización del EZLN. 91
Figura 5: Mapa de las poblaciones tomadas por el EZLN el 1 de enero de 1994. 108

Lista de tablas

Pág.

Tabla 1: Porcentaje de población en situación de pobreza, según entidad federativa, 2008-2018. 44
Tabla 2: Evolución de la pobreza en Chiapas, 2008-2018. 45
Tabla 3: Evolución de la pobreza por ingresos en Chiapas, Guerrero y Oaxaca en 1990, 2000 y 2010. 46
Tabla 4: Principales rebeliones indígenas en el territorio mexicano. 47
Tabla 5: Avance de los procesos organizativos indígenas: Chiapas-México (1917-2020). 58
Tabla 6: Caracterización de las principales organizaciones guerrilleras posrevolucionarias de México. 71
Tabla 7: Avance cuantitativo en el proceso formativo del EZLN (1983-1994). 79
Tabla 8: Momentos clave en la trayectoria política del movimiento zapatista. 106

Lista de abreviaturas

Abreviatura	Término
ACG	Asociación Cívica Guerrerense
ACNR	Asociación Cívica Nacional Revolucionaria
AMLO	Andrés Manuel López Obrador
ANIPA	Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía
ANPIBAC	Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües
ARIC	Asociación Rural de Interés Colectivo
CAP	Comandos Armados del Pueblo
CNC	Confederación Nacional Campesina
CNOP	Confederación Nacional de Organizaciones Populares
CNPA	Coordinadora Nacional Plan de Ayala
CNPI	Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas
CPGB	Partido Comunista de Gran Bretaña
CRAREZ	Centros de Resistencia Autónoma y Rebeldía Zapatista
CSRT	Consejo Supremo de la Raza Tarahumara
DSL	Declaración de la Selva Lacandona
EIM	Ejército Insurgente Mexicano
ELN	Ejército de Liberación Nacional
EYOL	Estudiantes y Obreros en Lucha
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
EPR	Ejército Popular Revolucionario
FARC	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
FIPI	Frente Independiente de los Pueblos Indios
FLN	Fuerzas de Liberación Nacional
FRENAPI	Frente Nacional de Pueblos Indígenas
FSLN	Frente Sandinista de Liberación Nacional
FUZ	Frente Urbano Zapatista
FZLN	Frente Zapatista de Liberación Nacional
GPG	Grupo Popular Guerrillero
INE	Instituto Nacional Electoral
INI	Instituto Nacional Indigenista
JBG	Juntas de Buen Gobierno
LC23S	Liga Comunista 23 de Septiembre
MAR	Movimiento de Acción Revolucionaria
MAREZ	Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas

Abreviatura	**Término**
MORENA	Movimiento Regeneración Nacional
MRP	Movimiento Revolucionario del Pueblo
MRTA	Movimiento Revolucionario Tupac Amarú
PAN	Partido de Acción Nacional
PAOM	Partido Agrario Obrero Morelense
PCUS	Partido Comunista de la Unión Soviética
PDLP	Partido de los Pobres
PPS	Partido Popular Socialista
PPUA	Partido Proletario Unido de América
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PROCUP	Partido Revolucionario Obrero Clandestino - Unión del pueblo
PRPM	Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano
RIBMA	Reserva Integral de la Biósfera de Montes Azules
SL	Sendero Luminoso
TLCAN	Tratad de Libre Comercio de América del Norte
UNOI	Unión de Organizaciones Indígenas
UP	Unión del Pueblo
URSS	Unión de Repúblicas socialistas Soviéticas

Introducción

Hacia finales del siglo XX el mundo experimentó una serie de transformaciones político-ideológicas que fueron interpretadas por Francis Fukuyama (1994) como el fin de la historia. Esto se ha de entender como el alcance del punto culminante de la evolución ideológica de la humanidad y, por tanto, la finalización de las disputas ideológicas. En adelante, todo se desarrollaría bajo los esquemas de aquel que resultó vencedor tras la Guerra Fría, a saber: el capitalismo y su sistema político, la democracia liberal.

En efecto, la caída del muro de Berlín y el derrumbe del socialismo soviético abrió paso a lo que Víctor Flores Olea (2010) ha denominado *la crisis de las utopías*. En este punto es necesario mencionar que, para la presente investigación, la categoría *utopía* no refiere a un supuesto propósito o idea irrealizable, sino "a los ideales o valores que en su origen aparecieron como altamente deseables y dignos de luchar por ellos, inclusive entregar la vida por ellos" (Flores Olea, 2010, p. 13). De ahí que la utopía se entienda como un horizonte de sentido que propone determinadas metas para una sociedad pues plantea un proyecto político que parte de la exterioridad negada del sistema vigente desde donde es concebida[1].

Esta forma de pensar la utopía se puede retomar desde Ernst Bloch quien postula que, más allá de toda abstracción, la utopía logra contener elementos que la convierten en una posibilidad concreta inscrita en el horizonte de toda realidad (Bloch, 2007). Conforme a ello, la utopía concreta emana de las fuerzas sociales en movimiento y deviene en una posibilidad real de la acción.

Bajo esta perspectiva, Flores Olea (2010) ha planteado que, por un lado, la utopía marxista no resolvió las necesidades de la población ya que, a pesar de sus avances en materia social, devino por lo general en sistemas políticos autoritarios. Por el otro, el capitalismo tampoco ha solucionado jamás las necesidades de la gran mayoría de la gente y en su lugar ha producido una fuerte brecha social y económica entre poseedores y desposeídos.

---

[1] "La utopía no es el fruto de una mera 'imaginación creadora' desde la Totalidad […] sino, aún más, la afirmación de lo que 'no tiene-lugar (ouk-tópos)'; el 'pobre', la mujer 'castrada', el Edipo alienado, el pueblo explotado, las naciones periféricas del capitalismo, etc. Dichas 'ouk-topías' (los que no tienen lugar con la totalidad dominadora) son los 'no-ser', que, sin embargo, tienen realidad. No hay que crear futuros proyectos fruto de la fantasía, imaginación, 'posibles' para el orden vigente. Hay que saber descubrir en la exterioridad trascendental del oprimido la 'presencia' vigente de la utopía como realidad actual de lo imposible, sin el auxilio del otro, imposible para el sistema de dominación" (Dussel, 1994, p. 167).

Ahora, y sin un rival que suponga cierto contrapeso, el capitalismo ha comenzado a ser más devastador que nunca y ha llevado a cabo mayores procesos de acumulación de capital en detrimento del bienestar social, e incluso de la naturaleza y del planeta. Bajo este panorama, el mundo ha quedado sumido en un ambiente de pesimismo y resignación en donde concebir un proyecto de mundo alternativo parece algo imposible.

En medio de esta crisis de las utopías irrumpe en la esfera pública de México en 1994 el movimiento zapatista[2]. Se trata de una organización rebelde que asegura que su ideología no se inscribe dentro de los cánones políticos tradicionales revolucionarios, sino que afirma ser algo nuevo que no corresponde a los anteriores esquemas usados para analizar la realidad (Subcomandante Marcos, 2013a). ¿Se trata entonces de otro rezago de la vieja utopía marxista que se rehúsa a abandonar el escenario de la historia?, o acaso ¿esta organización ha logrado engendrar una nueva utopía y su experiencia aporta elementos para nuevas formulaciones teóricas?

Vale la pena recordar que, como ha señalado el filósofo Enrique Dussel (2014), las nuevas teorías que proponen estructuras eficaces, justas y válidas de organización política, no nacen de un momento para otro ni tampoco provienen de la genialidad de un pensador, sino que surgen de la experiencia de las comunidades históricas que intentan diversas maneras de sobrevivir y que hallan las formas para lograrlo. En sus propias palabras: "las nuevas teorías expresan experiencias previas reales, existenciales, objetivas, que los teóricos críticos saben descubrir en la realidad. El teórico se enfrenta a 'nuevos observables' que ya no pueden ser explicados por las teorías vigentes" (Dussel, 2014, p. 205).

Ante este "nuevo observable" que supone ser el movimiento zapatista, esta investigación se propone como horizonte responder a la pregunta: ¿cuáles son los aportes que ha brindado la experiencia zapatista para la elaboración de nuevas formulaciones teóricas que hagan frente a la crisis de las utopías?

Al respecto se plantea que el movimiento zapatista ha nacido precisamente como respuesta a la señalada crisis, por lo que de su experiencia se han desprendido ciertos aportes con los que ha hecho frente tanto a la ideología marxista, como a la democracia liberal del capitalismo. Dicha experiencia ha surgido con base en las necesidades de las comunidades indígenas de Chiapas, y presenta ciertas innovaciones y singularidades que parten de su origen multicausal.

Frente a la utopía marxista, el movimiento zapatista ha retomado la crítica que esta doctrina hace al capitalismo, así como el propósito de librar una lucha emancipadora. Esto ha hecho que de manera

[2] También llamado por algunos autores: movimiento neozapatista. Para la presente investigación se entenderá por zapatista (como ellos mismos se denominan) al movimiento que cobra vigencia a partir del levantamiento armado del primero de enero de 1994 en Chiapas, México, y no al relacionado con el General en jefe del Ejército Libertador del Sur, Emiliano Zapata, figura histórica de la revolución mexicana de principios de siglo XX en la cual se inspiran y de quien toman su lema: "Tierra y Libertad"; llamado también por los habitantes de las comunidades indígenas del sureste mexicano: Votán-Zapata, que significa: Guardián y Corazón del pueblo (Hernández Millán, 2007a).

equívoca algunos sectores pretendan interpretar esta organización como una rectificación o renovación del marxismo.

Sin embargo, lejos de esto, el zapatismo se ha distanciado de la corriente marxista, aportando una nueva visión acerca de los objetivos y prácticas que han de acompañar una lucha revolucionaria.

En efecto, el marxismo parte de la búsqueda del comunismo como meta final a lograr. Para llegar a él, es necesario construir un partido de vanguardia con una dirección central que sepa unificar la teoría marxista con el proletariado. Esto para direccionar una lucha cuyo objetivo central es la toma del poder político a través de la violencia revolucionaria. De esta manera se puede edificar, bajo la dictadura del proletariado, los cimientos del nuevo mundo. El zapatismo, por su parte, ha implementado tres principios que le distinguen del marxismo: preguntando caminamos, mandar obedeciendo y para nosotros nada, para todos todo.

Mediante el primer principio, el zapatismo plantea que su accionar no se articula bajo pretensiones políticas universales, como el socialismo o el comunismo, sino que en vez de ello ha optado por crear espacios de discusión y deliberación en el que el pueblo mismo (y no una racionalidad superior) sea quien decida las metas y rumbos a seguir. Para ello no acude a la figura del proletariado, del que de por sí resulta complicado hablar actualmente como se verá en el primer capítulo, sino que ha apelado a la sociedad civil en general como sujeto de transformación social.

A través del segundo principio se asegura que no importa quien mande, sino que quien quiera que lo haga obedezca al pueblo. Ya no se trata de que sea una vanguardia, líder, dictador o presidente quien dirija a los demás, creando una brecha entre gobernantes y gobernados, sino que es directamente el pueblo quien manda sobre sí mismo. Esto lo hace a través de un grupo cuya única función es operacionalizar las decisiones de la población.

Conforme al último principio, el zapatismo se distancia de posiciones tales como la toma del poder político, o la pretensión de ocupar cargos burocráticos en el Estado. En vez de esto aseguran que los beneficios que traiga la lucha revolucionaria han de ser para la población entera y no para apenas una élite que se beneficie a costa del pueblo. De ahí que no se consideren vanguardia, no hablen en nombre del pueblo, ni tampoco pretendan dirigirlo.

Resumidas así las anteriores características, se puede afirmar que la experiencia zapatista aporta una forma de superación (*Aufheben*) del marxismo, desechando algunas nociones de su propuesta, conservando otras de su crítica, y trascendiendo otras más para constituirse en algo nuevo, algo Otro en el sentido expuesto por Lévinas y Dussel[3].

Sin embargo, a pesar de las innovaciones señaladas, el principal aporte de la experiencia zapatista se encuentra en la manera como las comunidades indígenas autónomas han venido tramitando la política. Y es que el levantamiento zapatista trajo consigo la posibilidad de que muchas de sus bases

[3] Ver capítulo 3 de la presente obra.

de apoyo se organizaran como comunidades indígenas autónomas con sus respectivas formas de autogobierno.

Así, frente a la democracia liberal que se presenta como el sistema político del fin de la historia, los zapatistas han aportado una nueva forma de organización política que a la luz de la presente investigación se ha denominado *democracia como trámite*.

Se trata de una forma de organización política que posee ciertos trámites configurados de tal manera que permitan que la voluntad del pueblo pueda surgir y ser efectiva. Tales trámites se encuentran acompañados de cierta racionalidad anticapitalista y democrática cuyos objetivos son el de no repetir los principales errores de la democracia liberal, pero tampoco los del socialismo real.

De igual manera en que las democracias liberales, o los socialismos reales, consolidaron ciertos principios dentro de sus ordenamientos jurídicos que guiaran sus actuaciones como la libertad, la igualdad, etc., las comunidades zapatistas también han esbozado ciertos principios que acompañan su quehacer político. Tales principios son obedecer y no mandar, representar y no suplantar, construir y no destruir, servir y no servirse, bajar y no subir, convencer y no vencer, proponer y no imponer (Aranda Andrade, 2017).

La diferencia aquí es que mientras que para la democracia liberal y el socialismo real los principios establecidos permanecían en una esfera deontológica, en el zapatismo los mencionados principios son una expresión de los mecanismos reales mediante los cuales los zapatistas tramitan su democracia. Es decir que no sólo hacen parte del deber-ser del ejercicio político comunitario, sino que expresan determinados trámites reales que hacen que el ejercicio político no pueda desviarse ni corromperse, aun cuando incluso el individuo así lo deseara.

Estos trámites poseen algunos ejes: el primero de ellos expresa que las decisiones las toma el pueblo a través de un sistema asambleario de democracia directa. Quienes ostentan cargos públicos sólo agencian dichas decisiones (mandar obedeciendo).

En segundo lugar, los cargos son rotativos y de corta duración, de tal manera que pueden ser de semanas o meses. Todo habitante de la comunidad ha de asumir en cualquier momento de su vida un cargo público. Por ello no hay “políticos profesionales”.

En tercer lugar, los cargos no son remunerados, sino que es la comunidad misma quien solventa los gastos del funcionario y de su familia por el tiempo que ejerza la tarea pública.

Así mismo, la vigilancia del pueblo es constante. Cualquier miembro de la comunidad puede exigir cuentas que el funcionario ha de rendir a su pueblo en el momento en que se las soliciten. Si quien ejerce el cargo resulta responsable de algún hecho de corrupción, será destituido de su cargo, pero en vez de ir a prisión repondrá con trabajo aquello que tomó indebidamente de la colectividad.

La democracia como trámite posee determinados rasgos: 1) Es una forma de ejercer el poder. 2) Requiere de instituciones 3) Gestiona la voluntad del pueblo. 4) Es una forma de vida. 5) Impide la creación de una clase política. 6) Constituye una forma de lucha contra el capitalismo. 7) Es también una respuesta crítica al socialismo real.

En síntesis, una nueva formulación teórica que pretenda hacer frente a la crisis de las utopías no podrá perder de vista las lecciones que ha aportado la experiencia zapatista en lo que refiere a los dos aspectos anteriormente señalados, a saber: 1) las rupturas que ha tenido con el marxismo y que lo han llevado a superarlo convirtiéndolo en una novedad, y 2) la implementación de una democracia como trámite en el seno de sus comunidades autónomas, desafiando así al imperante modelo de la democracia liberal.

Antes de proceder a la defensa de la anterior tesis es necesario referir que, debido a la orientación epistemológica sustentada en la comprensión histórica y teórica del proceso zapatista, y apoyada en algunas categorías de la filosofía política, este trabajo se inscribe en la línea de investigación: Análisis y teoría política, de la Maestría en Estudios Políticos del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) de la Universidad Nacional de Colombia.

El paradigma cualitativo será el derrotero que marque el desarrollo del problema planteado ya que, conforme lo señala Packer (2013), este tipo de investigación posibilita un estudio sensible respecto a las formas de vida de las comunidades, así como el distanciamiento frente a las pretensiones de "neutralidad desinteresada" que vanamente intentan dar cierta ilusión de cientificidad, pero que en últimas terminan por perpetuar esquemas de dominación en donde una élite intelectual se sitúa por encima de los grupos humanos abarcados por el estudio.

En efecto, neutralidad es diferente a objetividad, por lo que, si bien se parte de una clara intencionalidad ética y política que no es otra que buscar herramientas para ayudar a la emancipación de los grupos humanos oprimidos y explotados, esto no deviene de manera alguna en ausencia de objetividad, rigurosidad y crítica, las cuales, son indispensables para la consecución de las metas establecidas.

En cuanto al corte de investigación será descriptivo, ya que permite identificar y obtener información de un tema en particular, determinando y refiriendo las principales características de las cuestiones a estudiar (Gall et al., 1989). De esta manera se busca detallar y examinar la experiencia del movimiento zapatista (1994-2020), partiendo desde su configuración histórica, atendiendo a sus acciones, discursos, métodos y perspectivas que han tenido para encarar su realidad y que representan novedad en el panorama actual.

De igual forma se busca hacer un acercamiento a la realidad a través del rastreo documental. Dicho rastreo será caracterizado por la consulta de fuentes primarias y secundarias conforme a la relevancia y cercanía respecto a las categorías trabajadas. Así mismo serán indispensables fuentes tales como entrevistas, material audiovisual, entre otros., para referenciar situaciones concretas de carácter histórico.

Se establece que la investigación es de tipo teórico pues se limita al análisis de documentos, libros, comunicados, artículos de revistas y al rastreo de corrientes de teoría política que permitan hacer un estudio exhaustivo del problema señalado. Se plantea la necesidad de analizar las prácticas políticas del zapatismo (esto es aquellas que involucran las nociones de poder, autoridad, organización y gobierno) que representan novedad respecto a los derroteros teóricos de la tradición marxista, y que

se encuentran descritos en la literatura existente. No serán entonces indispensables instrumentos de medición e indagación que hicieran necesario un trabajo de campo.

Finalmente, el enfoque hermenéutico aporta elementos fundamentales para el desarrollo de la investigación puesto que brinda algunas herramientas tales como el principio de la Historia Efectual, bajo el cual se comprende a la historia no como algo muerto sino como algo que tiene efectos sobre el presente configurando las percepciones que se tienen sobre el mundo, por lo que todo estudio sobre el pasado se encuentra vinculado con el presente. También se rescata el proceso de Fusión de Horizontes, que evidencia la manera en que las orientaciones de sentido se van ampliando mediante la interpelación del otro, haciendo posible todo acto de comprensión (Gadamer, 2017).

Para posibilitar esta fusión de horizontes, el presente documento se estructura así: en el capítulo uno se analizan las principales características del marxismo, no sólo a causa de la tendencia analítica que ha pretendido encasillar al zapatismo contemporáneo en este campo, sino porque ha sido la utopía que históricamente ha tenido más impacto en el intento de construir una alternativa frente al capitalismo. De hecho, tal y como plantea Hobsbawn (1983), de entre todas las teorías que han estado relacionadas con los movimientos sociales modernos, el marxismo ha sido la que más interés ha despertado, y la que ha ofrecido la más amplia gama de posibilidades tanto al trabajo político como a la construcción ideológica.

En el capítulo dos se estudian los diversos aspectos que han configurado la singularidad del zapatismo: se examina la situación de pobreza en Chiapas, la marginalidad indígena, y el proceso de aculturación e integración al proyecto del Estado-nación moderno que pretendió realizar el Estado mexicano a través de políticas indigenistas. Esto permitirá entender el avance de las luchas indígenas en Chiapas que rompieron su relación con el Establecimiento, se independizaron de él y finalmente exigieron autonomía.

Así mismo se indaga en la historia guerrillera del señalado país, resaltando algunos aspectos relevantes como su ideología y el tipo de acciones que implementaron, las cuales permiten posteriormente dar cuenta de la ruptura que significó la insurrección zapatista.

También se aborda en este capítulo el problema de la integración de los mundos indígena y mestizo, afirmando que fue un mutuo intento de instrumentalización aquello que permitió el reconocimiento del otro y el surgimiento del movimiento zapatista de la manera en que se conoce actualmente.

El capítulo cierra trazando un breve perfil del movimiento zapatista que permite caracterizarlo, así como observar parte de su trayectoria política. Allí se evidencian los grandes aciertos que ha tenido el zapatismo respecto a sus formas de tramitar su política en el interior de sus comunidades, pero también sus grandes derrotas al haber fallado en el intento de construir una organización política horizontal junto con la sociedad civil.

Finalmente, el capítulo tres parte del estudio de algunos cambios político-ideológicos que surgen a partir de la segunda mitad del siglo XX y que alcanzan su punto álgido a finales de los 80 y principios de los 90. De ahí que sea necesario examinar la teoría del fin de la historia de Fukuyama, la condición postsocialista de Fraser y la crisis de las utopías de Flores Olea. Después de lo anterior, se enuncian

brevemente algunas alternativas a la democracia liberal, como la epistocracia, exponiendo por qué dichas propuestas no suponen una solución real a los problemas que acompañan al actual sistema político dominante.

Hecho esto, se analizan dos de las más frecuentes propuestas interpretativas respecto al fenómeno zapatista: el zapatismo como rectificación o renovación del marxismo, y el zapatismo como movimiento indigenista e indianista.

Respecto a la primera se concluye que el zapatismo no es un marxismo renovado por dos razones: en primer lugar, por las rupturas que su propuesta y práctica significan frente al marxismo, y en segundo lugar porque los zapatistas deliberadamente han buscado distanciarse de él. Más bien se trata de una superación del marxismo que, aunque heredera de Marx, es no marxista en el sentido expuesto por Derrida. Y frente a la segunda, se determina que tampoco se trata de un movimiento indigenista ni indianista debido a las particularidades que hacen que dicho movimiento no se realice en las instituciones mestizas mexicanas, pero que tampoco se quede en la simple reivindicación de autonomía de sus comunidades indígenas, constituyéndose así en un movimiento que se mueve en la categoría de la otredad.

Con esto se abre paso a la propuesta política que brinda el zapatismo, denominada aquí *democracia como trámite*. Se estudian sus rasgos para finalizar el capítulo. Como cierre de la investigación, se postulan algunas conclusiones que recogen los aportes realizados por la experiencia zapatista para la construcción de nuevas utopías, estudiados en el presente documento.

1. Capítulo 1. Una vieja conceptualización en medio de nuevos tiempos

No es una tarea sencilla definir lo que es el marxismo, no sólo por la amplitud académica de este concepto (ya que puede ser estudiado desde la filosofía, sociología, economía, historia, etc.), sino también porque que ha estado vinculado históricamente al plano político, siendo permeado por múltiples conflictos de intereses y relaciones de poder. En efecto, en su nombre se han emprendido vastos proyectos humanistas y solidarios con el objetivo de cesar la explotación del hombre por el hombre, así como efectuado actos monstruosos y de degradación humana en donde la constante ha sido el terror (Merleau-Ponty, 1968). Igualmente, en algunos Estados el marxismo ha servido como un factor de cohesión social que ha legitimado el orden establecido, mientras que en otros lugares ha funcionado como catalizador de insurrecciones, guerras y revueltas (McLellan, 1984).

Por lo anterior, resulta fundamental emprender la tarea de acercarse y delimitar este concepto ya que permitirá esclarecer cuál es el horizonte político de la principal fuente de inspiración de las revoluciones del siglo XX y así, en el marco de la crisis de las utopías, comprender posteriormente la respuesta y novedad que pudiera suponer el accionar zapatista frente a él.

Con este propósito, y aun cuando un examen del conjunto del marxismo es complicado por su vastedad y complejidad, el presente capítulo identificará las coordenadas o nudos centrales que mejor permiten caracterizarlo, a saber: 1) su definición, 2) su gran objetivo: el comunismo, 3) el papel del Estado en la transformación de la sociedad, 4) el porqué de una vanguardia revolucionaria y de un partido político, y 5) el debate en torno a las vías para lograr sus metas.

1.1 Marxismo, ¿una teoría superada?

El marxismo ha sido definido de diversas maneras, por ejemplo, el filósofo Adolfo Sánchez Vásquez afirma que es, en primer lugar, “una crítica de lo existente y, en segundo término, un proyecto de sociedad más justa, más libre, etc.” (Sánchez Vásquez, 2014, párr. 18). De esta definición se destaca una particularidad esencial, esto es que el marxismo se compone de dos momentos: el primero se refiere a la crítica del estado de cosas existente, y el segundo vendría a ser la superación (o proyecto de superación) de aquel estado de cosas, es decir, la propuesta de una sociedad alternativa.

En cuanto al primer momento, Grüner afirma que el marxismo no es una verdad revelada o eterna, sino que atiende "a determinadas condiciones históricas: principalmente, la existencia del modo de producción capitalista, del cual el marxismo es su *conocimiento crítico*" (Grüner, 2006, p. 124). Esto significa que el marxismo no es una teoría cuya vigencia sea permanente o que emerja con independencia del ámbito temporal como bien podrían considerar algunos sectores dogmáticos.

Dussel declara que los grandes filósofos no se dedicaron simplemente a estudiar otros textos de filosofía, sino que lo que estudiaron fue, principalmente, su realidad (Dussel, 2011). Todo pensamiento filosófico es siempre situado: parte de cierta espacialidad y temporalidad, es decir: de determinadas condiciones reales y concretas. El pensamiento de Marx no es la excepción pues su obra ha sido, sustancialmente, la crítica de las categorías del sistema político-económico burgués de su época.

Sin embargo, hace más de 150 años que Marx escribió su obra cumbre: *El Capital,* en donde realizó una férrea crítica del capitalismo: ¿quiere decir esto que su obra (y toda la corriente teórica que se desprendió de ella -marxismo-) no corresponde a nuestra realidad? ¿Es pues, el marxismo, una teoría muerta cuyo estudio solo tiene valor en tanto análisis y comprensión de fenómenos pasados?

Para Jean-Paul Sartre esto de ninguna manera es así, puesto que considera al marxismo como "la filosofía insuperable de nuestros tiempos" (Sartre, 1963, p. 10), toda vez que no se ha superado el momento histórico del cual es expresión. Es decir que al no haber sido superado el modo de producción capitalista, y al ser la teoría de Marx una crítica de este sistema, su obra no ha perdido su potencial crítico. Es por ello que Eric Hobsbawm (1983) señalará que toda vez que el capitalismo requiera una crítica, el marxismo podrá ser transformado, pero es improbable que desaparezca. De ahí que se pueda entender al marxismo, entonces, como un proceso de "actualización" (o legado) de la obra de Marx frente a los avances y transformaciones del mundo, siempre que el capitalismo se mantenga vigente.

Por su parte, Alain Badiou caracterizará al marxismo como un *pensamiento* que establece la posibilidad de una práctica política, con el propósito de inventar una nueva práctica que supere las divisiones ancladas a la categoría de clase social (Badiou, 2016).

Conforme a lo anterior se puede afirmar que para Badiou el marxismo es una reflexión que invita a la acción política. En concordancia con ello se encuentran las reflexiones de Atilio Borón (2011) quien plantea que el marxismo es un proyecto cuyo objetivo es transformar el mundo real, partiendo de su conocimiento y crítica. En últimas: una teoría y una práctica férreamente vinculadas.

Es importante resaltar aquí que los planteamientos de los autores anteriormente relacionados coinciden en los dos momentos del marxismo señalados por Sánchez Vásquez: el primero, ya visto, que es el de la crítica del orden existente, y el segundo que es el de la propuesta (y práctica) de transformación de dicho orden, con miras a establecer una sociedad alternativa que supere al capitalismo. Dicha propuesta es el comunismo.

1.2 Comunismo, el paraíso que nunca fue

Marx no dejó establecidos los criterios, instituciones, formas económicas y demás, que caracterizaran a la futura sociedad alternativa, pues su objeto principal de estudio fue el capitalismo y no el comunismo. Sin embargo, no debe sorprender este hecho ya que para Marx dicha sociedad "no podía ser construida ni programada, sino que evolucionaría a partir de una sociedad socialista" (Hobsbawm, 2011, p. 17). Y es que, en efecto, toda crítica efectuada en el plano del materialismo histórico (corriente filosófica de Marx) solo puede darse en el terreno de lo realmente existente, por lo que entrar en el plano de la especulación de una nueva sociedad cuyas bases son aún desconocidas, sería ingresar nuevamente en el plano del idealismo del que tanto propugnó Marx por su superación.

Es por esta razón que muchos de los debates al interior del marxismo, son debates que no se pueden encontrar en la propia obra de Marx, sino en pensadores posteriores que fueron analizando las nociones marxistas conforme a las condiciones concretas de su tiempo; en particular, las cuestiones relacionadas con la edificación de la sociedad comunista (Hobsbawm, 2011).

No obstante, en algunos pasajes de sus libros es posible encontrar algunas referencias y postulados que, aunque no profundamente desarrollados, permiten hacerse una idea de lo que concebía Marx por comunismo e identificar algunos rasgos que le acompañarían. Destaca un pasaje de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en donde se señala al comunismo como:

> superación *positiva* de la *propiedad privada*, como *autoenajenación humana* y, por tanto, como real *apropiación* de la esencia *humana* por y para el hombre; por tanto, como el retorno total, consciente y logrado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior, del hombre para sí como un hombre *social*, es decir, humano. Este comunismo es, como naturalismo acabado = humanismo y, como humanismo acabado = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la *verdadera* solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución (Marx, 1968, p. 114).

Esta definición permite destacar que el comunismo emerge como una *superación* de las anteriores configuraciones sociales históricas, en la cual el ser humano se apropia del cúmulo de la riqueza producida por sí a través de toda la historia y se realiza socialmente en ella. Esta nueva configuración cobra forma a través de la superación de la propiedad privada, o, en otras palabras, es el estado cualitativamente superior que se logra al abolirla. En el Manifiesto del partido comunista, Marx y Engels (2014) lo plantean claramente: "En este sentido los comunistas pueden resumir su teoría en esta expresión única: abolición de la propiedad privada." (p. 594).

Sin embargo, resulta necesario recordar aquí que el pensamiento de Marx se apoya ampliamente en la filosofía hegeliana, en donde la *superación* (Aufheben) no es un mero "dejar atrás" u "olvidar", sino que es un momento dialéctico especulativo, o racional-positivo, que implica un suprimir,

conservar y elevar (Díaz, 2009). Así, la abolición o superación de la propiedad privada no es un mero "desechar" o "destruir" toda forma de propiedad, sino que se refiere a suprimir el régimen de propiedad burgués y conducir tal supresión hacia la configuración de una nueva forma de propiedad bajo la cual toda la sociedad pueda gozar de ella.

En este sentido Marx y Engels (2014) afirman que "Lo que caracteriza al comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa" (p. 594), y por tanto: "el comunismo no le quita a nadie el poder de apropiarse de productos sociales, sólo quita el poder de sojuzgar trabajo ajeno mediante esta apropiación" (Marx y Engels, 2014, p. 598). De acuerdo con esto, la propiedad pierde su vieja condición, a saber, el estar en poder de la burguesía y, en esta superación comunista, pasa a estar en manos de la sociedad entera.

Ahora bien, la finalidad de la abolición de la propiedad privada no es otra que el establecimiento de una asociación de hombres libres cuya producción sea socialmente regulada. En efecto, en *El Capital* se invita al lector a imaginar, en contraposición a la sociedad capitalista, una "asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción comunes y gastan conscientemente sus numerosas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social" (Marx, 2016, p. 110). Es así como Marx postula al comunismo: como una asociación de seres humanos libres que trabajan bajo los esquemas de una producción planificada y socialmente regulada. En este ideario, la propiedad privada burguesa es superada para permitir que los medios de producción sean comunes y la fuerza de trabajo individual se torne en una fuerza social consciente, generando así, producto del trabajo colectivo, distribuciones equitativas entre todos los miembros de la asociación.

A esta nueva sociedad no solo le caracteriza un nuevo modo de producción sino con él, nuevos valores y formas de asumir la vida colectiva: "El comunismo es, para Marx, la sociedad que queremos (terreno de los valores, de las opciones éticas, de la construcción –en gran medida voluntaria– del futuro por parte de los seres humanos)" (Lander, 2006, p. 219). En la sociedad comunista se reemplaza el deseo de enriquecimiento individual (como motivación lucrativa de la actividad económica capitalista), por la solidaridad social en donde la riqueza asegure un armonioso desarrollo de todos los individuos (Mandel, 2013).

Formulado así, al comunismo cabría hacerle dos observaciones: en primer lugar, es necesario destacar que uno de los logros más importantes de este proyecto fue su incidencia en la espiritualidad de los revolucionarios. En efecto, el marxismo no sólo consiguió unificar la conciencia de explotación y miseria en una conciencia de clase referida al momento presente, sino que a través de la propuesta comunista dicha conciencia abrió paso a una esperanza futura. Multitudes de trabajadores se lanzaron a las calles luchando codo a codo por mejorar al mundo, considerando que el logro de una vida digna para todos no era una fantasía sino algo real y posible.

No obstante, en segundo lugar, este destacado logro se convirtió, al mismo tiempo, en uno de sus principales defectos. El comunismo terminó por transformarse en el Edén perdido que había que buscar. La tierra prometida sin explotación, miseria y sufrimiento. El paraíso negado para los pobres de este mundo. Para muchos, una suerte de nueva religión, y como a toda religión terminó por

acompañarle un séquito de dogmáticos que no (se) permitían colocar en tela de juicio ninguna de las verdades reveladas.

Si bien el comunismo ha sido una gran utopía que ha tenido la virtud de haber movilizado a muchas personas en busca de un mundo mejor, vale decir que se trata de una utopía cerrada, acabada, que no supone mayor reto una vez que hipotéticamente se ha alcanzado. Es un proyecto que hace recordar la crítica hecha por Estanislao Zuleta (2000) a nuestro concepto de felicidad: en lugar de desear una vida y sociedad en donde sea necesario trabajar arduamente para para lograr nuestros propósitos, soñamos con encontrar islas afortunadas, paraísos de Cucaña, tener vidas sin riesgo, sin superación, sin luchas y sin muerte.

1.3 Una estrategia en dos pasos: tomar el poder y transformar el mundo

Sería Vladimir Ilich Uliánov (Lenin) quien, en cabeza del partido Bolchevique, lideraría los esfuerzos de los revolucionarios rusos para colocar en marcha, por primera vez, el proyecto marxista.

Para Lenin "sin teoría revolucionaria tampoco puede haber movimiento revolucionario" (Lenin, 2010, p. 40), por esta razón enarbola en su proyecto político la teoría construida por Marx y Engels, adaptándola al contexto convulso de las postrimerías de la Rusia zarista.

En efecto, según la teoría de Marx, históricamente ha existido una lucha entre clases sociales en donde opresores y oprimidos han estado enfrentados entre sí (Marx, 1968); en medio de tal enfrentamiento, en la modernidad, la clase opresora burguesa se ha hecho con el control del Estado para mantener su dominio sobre la clase obrera o proletaria.

A raíz de lo anterior, Lenin sostiene que el Estado surge "en el sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase *no pueden*, objetivamente, conciliarse. Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables" (Lenin, 1968, p. 7). Por esta razón, para el marxismo, el Estado no es un ente armonizador de las clases sociales creado para beneficio de la comunidad entera, sino que se presenta como un "órgano de *dominación* de clase, un órgano de *opresión* de una clase por otra, es la creación del 'orden' que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases" (Lenin, 1968, p. 8). Bajo esta perspectiva, el papel del Estado resultará de vital importancia a la hora de derrocar el sistema capitalista y encaminar la lucha por la construcción del comunismo.

Ahora bien, Lenin distingue dos momentos: uno de ellos es destruir el Estado, mientras que el otro es la extinción del Estado. Con la destrucción del Estado, Lenin cita a Marx para referir lo siguiente: "expongo como próxima tentativa de la revolución francesa, no hacer pasar de unas manos a otras la máquina burocrático-militar, como se venía haciendo hasta ahora, sino *r o m p e r l a* (…), y ésta es justamente la condición previa de toda verdadera revolución popular en el continente" (Lenin, 1968, p. 45). Es decir que, para Lenin, al menos en lo que refiere a sus objetivos finales, la lucha

popular no debe tener como propósito que los revolucionarios logren asumir la dirección del poder ejecutivo dejando intactas las estructuras burocráticas y militares que en tal caso dirigirían, sino que el proletariado ha de propender por la destrucción de tales estructuras, y a esto se denomina la destrucción del Estado, la cual se presenta como **previa** condición de cualquier verdadera revolución popular.

Es por esto que Lenin (1968) plantea que "la liberación de la clase oprimida es imposible, no sólo sin una revolución violenta, *sino también sin la destrucción* del aparato del Poder estatal que ha sido creado por la clase dominante" (p. 9). Evidentemente las estructuras burocrático-militares no aceptarán ser destruidas sin oponer resistencia y ante tal resistencia la revolución se tornaría violenta.

Una vez que el proletariado ha derrotado a su enemigo, toma el poder político, ya no conservando sino destruyendo las estructuras burguesas organizadas en el aparato burocrático-militar. Para Lenin, y de acuerdo con Engels, el Estado es una fuerza especial de represión, con lo que "se deduce que la 'fuerza especial de represión' del proletariado por la burguesía, de millones de trabajadores por un puñado de ricachos, debe sustituirse por una 'fuerza especial de represión' de la burguesía por el proletariado" (Lenin, 1968, p. 21). De esta manera se consolida algo que ya no es propiamente un Estado (en el sentido burgués de la expresión), pero que tampoco es una ausencia total del mismo; este evento vendría a ser catalogado como un semi-Estado, o, más precisamente, es lo que se conoce como la **dictadura del proletariado.**

El proletariado asume la dirección de este nuevo poder semiestatal con el objetivo de contener las contrarrevoluciones burguesas y reorganizar de una nueva forma la producción sobre la base de una asociación libre e igual de productores socializando los medios de producción (Lenin, 1968). Esta etapa se conocerá como socialismo, paso fundamental para la edificación de la sociedad comunista. En esta fase el proletariado busca destruirse a sí mismo como clase porque disuelve las clases sociales, y al hacerlo también extingue el Estado, o en palabras de Lenin: "El Estado burgués no se 'extingue', según Engels, sino que '*es destruido'* por el proletariado en la revolución. El que se extingue, después de esta revolución, es el Estado o semi-Estado proletario" (Lenin, 1968, p. 21). Con ello emerge el comunismo: una sociedad de productores libres e iguales en la que las clases sociales se han disuelto y por tanto el Estado, al no ser ya necesario, se ha extinguido también (Lenin, 1968).

Pues bien, esta teoría marxista-leninista acerca del papel del Estado en la revolución es la que Immanuel Wallerstein denominó la *estrategia de dos pasos*: "primero tomar el poder estatal, luego transformar la sociedad" (Wallerstein, 2017, p. 226).

Bajo esta concepción estratégica se llevaron a cabo múltiples revoluciones (e intentos de revoluciones) durante todo el siglo XX en diversas partes del mundo: desde aquella encabezada por Lenin en 1917 cuyo fruto sería la creación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), pasando por la China de Mao en 1949, Vietnam de Ho Chi Minh en 1945, la Cuba de Castro en 1959, entre otras. Y por supuesto, también resalta el sinnúmero de partidos, organizaciones, movimientos y grupos armados guerrilleros que se originaron para lograr tal fin. Entre estos se

destacan en Latinoamérica: el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), en Nicaragua, El Movimiento Revolucionario Tupac Amarú (MRTA) y Sendero Luminoso (SL) en Perú, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), la Liga Comunista 23 de septiembre (LC23S) y el Ejército Popular Revolucionario en México (EPR), etc. Todas estas organizaciones adaptadas a contextos diferentes, pero persiguiendo el mismo objetivo: tomar el poder político y desde allí lograr transformar el mundo.

Sin embargo, esta concepción sería fuertemente criticada por algunos pensadores debido a que, en casi todos los casos, tal concepción no condujo a una verdadera transformación del mundo como sí a la reproducción de la violencia estructural pero ahora bajo nuevos parámetros. Los pueblos se libraron de la clase burguesa, pero dicha clase fue reemplazada por una organización burocrática y partidista que mantenía su control y dominio sobre los medios de producción y, con ello, sobre toda la sociedad.

Es cierto, como señala Hobsbawm, que una de las principales razones de la desacreditación del marxismo fue el anticomunismo de la Guerra Fría en donde se atacó cualquier intento de revolución acusándole de totalitaria y de ir en contra del liberalismo, identificando así la doctrina de Marx con el terrorismo y con los campos de trabajo forzado (Hobsbawm, 2007). Sin embargo, también hay que señalar que no todo se trató de propaganda anticomunista, sino que los regímenes marxistas tuvieron grandes fallas estructurales que no permitieron lograr la transformación prometida y la creación de comunidades de personas libres e iguales. Aun con magnos avances en materia social, estos regímenes devinieron en estructuras autoritarias y antidemocráticas.

En ese sentido, Raúl Zibechi (2019) describe que la gran lección que nos deja la veintena de revoluciones triunfantes en el mundo a partir de 1917 es que los trabajadores, los campesinos y en resumen, los pueblos organizados, pueden luchar y destruir a las clases dominantes y al imperialismo, creando así cierta esperanza de transformación social. No obstante, no se debe perder de vista que la estrategia de dos pasos ha presentado mayores dificultades en el último paso, es decir, en transformar la sociedad una vez se ha conquistado el poder político a tal punto de hacer estallar las revoluciones desde adentro.

Lo anterior se debe a varias razones, en primer lugar Zibechi sostiene que debido a que las revoluciones han provenido de las guerras, cuando triunfan “se instala en el poder un grupo dispuesto de forma jerárquica, integrado por hombres blancos ilustrados” (Zibechi, 2019, p. 10). Si bien la disposición del nuevo poder resulta fundamental a la hora de derrocar a las clases dominantes, también resulta ser un obstáculo para construir una sociedad más igualitaria.

En segundo lugar, se plantea que otro de los grandes inconvenientes de las revoluciones marxistas es que nunca se ha contado con una economía socialista, y el intento de construirla ha sido más difícil de lo que se pensaba (Zibechi, 2019). En efecto, como ya se ha mencionado, los estudios de Marx se centraron, principalmente, en el análisis y crítica del capitalismo mas no en orientaciones sobre

las formas económicas de una sociedad alternativa, por lo que los movimientos revolucionarios al tomar el poder político no tenían una ruta predefinida en esta materia.

Debido a esto, los movimientos revolucionarios tuvieron que "improvisar" y asumir la situación desde sus particularidades y momentos históricos concretos, como en el caso de la recién fundada URSS, que aun siendo el país más extenso del mundo y el tercer más poblado, era atrasado y pobre en comparación con países más desarrollados (Turádzhev, 1967). Para intentar industrializarlo y desarrollarlo, el régimen de Stalin decidió implementar los llamados Planes Quinquenales. Se trataban de planes de desarrollo forzado que pretendían sacar del atraso al país, más allá de cualquier consideración respecto a las condiciones laborales y los costos humanos que acarreaba tal proceso (Laqueur, 2003). Reciben su nombre ya que constituye el proyecto económico central que se llevaría a cabo durante los cinco años siguientes.

Así pues, a raíz de esta planificación y dirección centralizada, los dirigentes y burócratas del Estado soviético adquirían mayor poder frente a los obreros y campesinos quienes se limitaban a ejecutar las órdenes. Hobsbawm también sería crítico de este tipo de procesos al afirmar que la economía soviética se dedicó a trabajar para objetivos establecidos a priori, pero nunca pudo ir más allá del círculo vicioso de tratar de ajustar los mercados a una estructura burocrática dirigida (Hobsbawm, 2011).

Lo anterior, según Zibechi (2019), ha dado como resultado la imposibilidad de construir una economía que no funcione basada en la división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, entre ciudad y campo, entre producción y distribución y, en últimas, entre quienes mandan y quienes obedecen.

Finalmente, un punto importante a destacar respecto a las problemáticas inherentes a la estrategia basada en la toma del poder es la cuestión de la vanguardia, la cual será desarrollada en el siguiente apartado.

1.4 El papel de la vanguardia revolucionaria

Conforme a los planteamientos expuestos se puede afirmar que el objetivo del marxismo era superar la explotación capitalista mediante la creación de una sociedad en donde las personas sean libres e iguales y que para hacerlo su estrategia era la toma del poder político por parte del proletariado, destruyendo así el Estado burgués y gestionando desde este nuevo poder las transformaciones que la sociedad requiere. Ahora bien, para el marxismo el proletariado es toda una clase social[4]: ¿cómo

[4] El problema del sujeto de la revolución fue siempre objeto de debates. Si bien Marx y Engels (2007) postulan al proletariado como aquella clase obrera transformadora que no tiene nada que perder más que sus cadenas, esta propia categoría ha tenido a través de la historia cambios significativos conforme al contexto en que se aborde. Mao Tse-tung (1968), por ejemplo, llegó a incorporar a amplios sectores del campesinado dentro de la categoría de proletariado rural, justificando así como marxista y proletaria la revolución campesina de China

puede tomar el poder político? ¿Cómo y por qué puede una clase social entera administrar la vida pública? ¿Quién ejerce realmente ese poder? ¿Quién puede decir: "yo soy el proletariado", o al menos tener la legitimidad para hablar en su nombre?

Desde luego que para el marxismo no todo el proletariado se encuentra en la capacidad de asumir la dirección del rumbo revolucionario que requiere la sociedad puesto que gran parte de los propios obreros no dudarían en anteponer los intereses de sus jefes o patronos a sus propios intereses, o a lo sumo luchar por unas cuantas reivindicaciones salariales que no cesarían de manera alguna la explotación a la que son sometidos. Esto se debe al fenómeno de la *ideología*, la cual se entiende como cierta "falsa conciencia o encubridora de la verdad" (Ludovico, 1989, p. 14).

En *La ideología alemana*, se plantea que las ideas de la clase dominante son las ideas que dominan en cada época, toda vez que quien ejerce el poder material ejerce, así mismo, el poder espiritual (Marx & Engels, 1976). Por esta razón la conciencia es ante todo un producto social. Ahora bien, si las relaciones sociales se expresan en términos de dominación es lógico que las ideas dominantes de la sociedad sean aquellas que defienden las relaciones bajo las cuales tiene lugar dicha dominación, es decir, las ideas que defienden el statu quo.

El obrero, desprovisto de los medios para producir su vida material, y del tiempo necesario para formar ideas de sí, asume una actitud receptiva y pasiva frente a las ideas que defienden y encubren la explotación a la cual él mismo es sometido. Debido a esto, con el concepto de *ideología* se hace referencia a "ciertas creencias cuya verdad estaría distorsionada por la función social que cumplen" (Villoro, 1995, p. 578).

Louis Althusser profundizaría en aquel análisis explicando cómo las instituciones que regulan la vida social (como la escuela, la iglesia o el ejército) son Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) en tanto su función es enseñar las habilidades que permiten la reproducción de las formas que aseguran el sometimiento por parte del proletariado a la ideología dominante (Althusser, 1974). De ahí que una clase obrera, constantemente bombardeada por las ideas de la clase dominante, y que por lo tanto permanece sin emanciparse ideológicamente, difícilmente pueda guiar la sociedad a una revolución. Así mismo, resulta complicado referirse a una clase obrera o proletariado, pues en tanto grupo social ha ido sufriendo grandes transformaciones a través de la historia con lo que se podría incluso colocar en tela de juicio que constituya a la mayoría de la población como se analizará al final de este apartado.

---

en 1949. Por su parte, autores como Gramsci rechazarían la idea de un sujeto ideológico unificado y preexistente con pensamientos revolucionarios correctos como el proletariado, y en su lugar reconocería la pluralidad de formas de ser e identidades del sujeto, sosteniendo una naturaleza multifacética de la conciencia colectiva (Hall, 2005). Posteriormente, otros autores continuarían problematizando esta cuestión como se verá más adelante en este documento.

Por otra parte, la teoría marxista es comprendida desde esta óptica como una teoría científica que es capaz de combatir las ideas de la clase dominante ya que puede explicar la situación de explotación en la que se encuentra el proletariado bajo la sociedad capitalista, evidenciar cómo terminar dicha explotación y presentar los medios más apropiados para alcanzar tal fin (Harnecker, 1972a).

Sin embargo, esta concepción epistemológica que atribuye un carácter científico a la teoría marxista conlleva a entenderla como verdad revelada e incuestionable, haciendo imposible cualquier ejercicio crítico. El obrero no debe pensar por sí mismo, con ser adoctrinado es suficiente. De hecho, de lo planteado por Harnecker se sigue que el reto no es que los obreros piensen críticamente, bien sea desde el marxismo, pero también más allá de él, sino que el desafío es simplemente fusionar la teoría marxista con la clase obrera.

Para lograr esta fusión se propone la existencia de una organización que represente los intereses de todo el proletariado, y sea capaz de despertar su conciencia de clase para guiarlo hacia la transformación radical de la sociedad, dicha organización es el *Partido* (Harnecker, 1972a), máximo órgano de dirección del movimiento obrero en la lucha por el comunismo. El Partido debe, por lo tanto, guiar al proletariado y defender su independencia política e ideológica.

Ahora bien, ¿quiénes pueden integrar este Partido? ¿Por qué, según la teoría marxista, están legitimadas estas personas, y no otras, a direccionar el rumbo de la lucha revolucionaria? Es aquí cuando entra en juego el concepto de *vanguardia*, por el que se debe entender a un grupo de personas de quienes otras, conscientemente, aceptan la dirección (Maneiro, 2007). Así pues, el Partido se encuentra conformado por los elementos más destacados de la clase proletaria (aquellos trabajadores líderes del movimiento obrero quienes cuentan con amplia experiencia en la lucha revolucionaria), y por aquellos intelectuales que por su oficio han podido dedicar mayor tiempo al estudio y se han puesto del lado de los explotados, es decir, los intelectuales revolucionarios (Harnecker, 1972a). Estos dos estamentos integran el *Partido de vanguardia*, el cual deberá prepararse para educar a la clase obrera y direccionar la lucha revolucionaria.

¿Cómo funciona este Partido de vanguardia? Hay que recordar que su esquema de organización interna es **jerárquico** y recoge varios sectores y niveles: en la parte baja se encuentran los **organismos de base** que se encargan del trabajo en los barrios y fábricas, luego en un nivel intermedio se encuentran los **organismos regionales**, cuya misión es conectar los organismos de base con el **organismo central** y armonizar así el actuar del Partido. Finalmente, este último organismo superior y central es llamado **Comité central** y es quien dirige la vida política general del Partido que, no obstante, tiene un último nivel máximo de un número reducido de miembros que se encargan de resolver los problemas políticos surgidos en la cotidianidad; este organismo suele ser conocido como Comisión política o Secretariado político (Harnecker, 1972b).

Con todo, este Partido de vanguardia no puede tomar decisiones arbitrarias ni separarse de sus bases, sino que debe regularse por ciertos principios de dirección política y trabajo partidario, a saber, en primer lugar: **el principio del centralismo democrático**, que permite una comunicación desde la base a la cumbre, y de arriba hacia abajo. En efecto, el Partido debe organizarse de una forma

unificada en torno a una **línea de acción** que debe ser definida democráticamente mediante discusiones en las que participen todos los militantes del Partido. Posterior a ello tales discusiones y decisiones se transmiten a representantes quienes se reúnen en un encuentro final llamado Congreso en el que se da un enfrentamiento dialógico para resolver cuál es la mejor línea por seguir. Una vez definida dicha línea el Partido se organiza de tal manera en la que la dirección central se encarga de vigilar su cumplimiento (centralismo). Esto se hace para lograr que las minorías se sometan a la decisión de las mayorías, y generar la disciplina del militante haciendo que los niveles inferiores se sometan a los superiores (Harnecker, 1972b).

Un segundo principio es el de la **dirección colectiva**, por el que se espera evitar caer en posiciones individualistas haciendo que cada integrante del Partido aporte su pensamiento, experiencia y preparación, para tomar decisiones y resolver los problemas y tareas del momento. No obstante, esto no implica de manera alguna que la responsabilidad ante las tareas sea también colectiva, pues como señala Lenin: "debemos centralizar la dirección del movimiento. Pero debemos también (y precisamente para ello, pues sin información no es posible la centralización) descentralizar en cuanto sea posible la responsabilidad ante el partido de cada uno de sus miembros por separado" (Lenin, 1967, p. 53).

Finalmente, se puede encontrar el principio de la **crítica y autocrítica** por el que se pretende identificar tanto los errores propios como aquellos que cometen los compañeros, que impiden progresar respecto a los objetivos propuestos por el Partido. En ese sentido la crítica debe ser permanente, objetiva y realizada desde una perspectiva de clase (Harnecker, 1972b).

Esta forma de organización y principios concebidos por Lenin nacen como respuesta eficaz en tanto sistema de dirección y coordinación en medio de una situación de clandestinidad en donde los revolucionarios rusos eran fuertemente perseguidos por el régimen zarista (Tarrow, 1997). No obstante, tales esquemas devinieron posteriormente en formas autoritarias de ejercer el poder político.

Desde luego que Lenin se encontraba preocupado porque el movimiento lograra mantenerse cohesionado bajo una unidad de acción, la disciplina de sus militantes y protegido de la persecución de las autoridades zaristas. Por ende concebía inoportuno proceder con formas más horizontales de organización, pues él mismo tachaba de perjudicial la llamada "amplia democracia", debido a que los intentos por ponerla en marcha "sólo facilitan a la policía las grandes redadas y perpetúan los métodos primitivos de trabajo dominantes" (Lenin, 2010, p. 200).

Sin embargo, una vez superada la amenaza zarista las prácticas políticas conservaron su carácter autoritario, y ni siquiera principios teóricos tales como el del centralismo democrático lograron equilibrar la situación, pues devinieron "en una estructura de centralismo vertical. Su secreto consiste en cortar las comunicaciones horizontales, en no tener líneas de comunicación más que de sentido vertical y en especial descendente" (Sartori, 2005, p. 142).

En efecto, la vanguardia se fue deformando lentamente hasta pasar de ser un órgano que protegía estratégicamente los intereses del Partido y del movimiento revolucionario, a ser un órgano defensor de los intereses de los dirigentes burócratas, y con ello del nuevo statu quo. Con esto el centralismo democrático quedó más reducido a centralismo que a democracia, pues la misión de los dirigentes, en todos los escalones, era verificar que los militantes colocados bajo sus órdenes acataran las instrucciones y, así mismo, el deber de los militantes era implementar sin cuestionamientos la política del partido (Duverger, 2012; Ware, 2004).

De ahí que la relación de la vanguardia con la sociedad civil también se estableciera de manera vertical, y que su articulación fuera posible sólo a través de la conducción y la guía de los primeros respecto a los segundos. Y es que ya desde sus escritos de juventud Marx anunciaba que el proletariado era una clase especial debido a que al emanciparse a sí misma, emancipaba inevitablemente a todas las esferas de la sociedad (Marx, 1978). Por ello resulta entendible que quien dirige al proletariado hacia la revolución, termine ejerciendo también un papel de conducción frente al resto de la sociedad civil, o como bien lo señalaba Lenin: "educando al Partido obrero, el marxismo educa a la vanguardia del proletariado, vanguardia capaz de tomar el Poder y de *conducir a todo el pueblo* al socialismo, de dirigir y organizar el nuevo régimen" (Lenin, 1968, p. 31).

Este sistema vertical y autoritario que separaba a las masas y a los cuadros inferiores frente a la vanguardia revolucionaria sería no solo criticado por los enemigos de la revolución, sino también por intelectuales marxistas y militantes de izquierda. La contradicción existente entre un movimiento que pretendía efectuar la revolución en nombre de la clase obrera y los desposeídos, y un sistema que nuevamente generaba divisiones entre dominantes y dominados era tan notoria que incluso personajes tales como Rosa Luxemburgo llegarían a criticarlo:

> Si le otorgamos, como quiere Lenin, poderes absolutos de carácter negativo al órgano más encumbrado del partido fortalecemos peligrosamente el conservadorismo inherente a dicho organismo (…). El ultracentralismo que pide Lenin está colmado del espíritu estéril del capataz, no de un espíritu positivo y creador. A *Lenin le preocupa más controlar el partido que hacer más fructífera la actividad del mismo; estrechar el movimiento antes que desarrollarlo, atarlo antes que unificarlo* (Luxemburgo, 2008, p. 130).

Piotr Kropotkin también le haría saber a Lenin sus preocupaciones en torno al excesivo aumento de poder del partido comunista, en detrimento de los sóviets, a través de una carta enviada en 1920. En ella afirmaba que aun cuando parecía que los sóviets iban a cumplir con el objetivo de crear una organización desde abajo, en realidad la influencia del partido sobre la gente había destruido la energía constructiva de los sóviets, por lo que Rusia era una República Soviética apenas de nombre: "En el momento actual, son los comités del partido, y no los soviets, quienes llevan la dirección en Rusia. Y su organización sufre los defectos de toda organización burocrática" (Kropotkin, 2017, párr. 9). Por esto insta al líder bolchevique a retomar todo el potencial creativo que habita en las fuerzas locales de cada comunidad.

En efecto, el Partido Comunista de la URSS fue adquiriendo cada vez mayor poder sobre la sociedad rusa, por lo que la administración de la vida colectiva se tornó profundamente burocrática. De hecho, el filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez realizó una sucinta crítica de la política soviética, caracterizando su funcionamiento en los siguientes términos:

- Propiedad estatal, no social, sobre todo de los medios de producción.
- Estado omnipotente, fundido con el Partido único, en manos de una nueva clase: la burocracia estatal y del Partido.
- Ausencia de la democracia en todas sus formas.
- Posición privilegiada de la burocracia en la distribución de la riqueza social (Sánchez Vásquez, 2007, p. 16).

Esta burocratización y forma de totalitarismo político conllevó inevitablemente a que no sólo se apuntara contra un enemigo externo, sino también contra toda discrepancia en el interior de la sociedad revolucionaria, anulando cualquier posible diferencia, intentando de esta manera uniformar y homogeneizar el pensamiento de toda la colectividad (Zibechi, 2019). Por esta razón, cualquier ideología que surgiera en los diversos estamentos sociales, era suprimida en caso de no ajustarse a la ideología del partido (aun cuando dichas ideologías pudieran tratarse del propio marxismo desarrollado bajo otros enfoques).

No obstante, sería desacertado atribuir esta verticalidad y autoritarismo únicamente a la URSS. En realidad, esta situación fue más bien el común denominador en las revoluciones del campo socialista. En China, por ejemplo, los guardias rojos emplearon la violencia y el terror para denunciar, perseguir y destruir todo aquello que tuviese relación con la cultura china prerrevolucionaria y, en general, con todas las cosas que pudieran suponer diferencias frente al régimen. En su lugar se instauró el culto a la personalidad de Mao a través del sistema educativo oficial, así como mediante la propaganda, la censura y el miedo (Amador Bech, 2013).

En Cuba, por su parte, el proyecto socialista también se vio direccionado bajo los objetivos de la cohesión social a través de la uniformidad y la supresión de las diferencias. Si bien es cierto que este país ha tenido que enfrentar la hostilidad de los Estados Unidos quien pretendía (y aún pretende) revertir la soberanía de los cubanos, intervenir como actor político interno en Cuba y evitar cualquier opción de progreso bajo el socialismo, las medidas para hacer frente a esta problemática no fueron las más democráticas. En efecto las tendencias burocráticas al interior del régimen han sido un aliciente para el desarrollo de un férreo autoritarismo, así como de restricciones y exclusiones justificadas en la defensa de la revolución (Valdés Paz, 1997). De ahí que el régimen se haya encargado de suprimir y perseguir cualquier atisbo de pluralidad, como sucedió con los homosexuales por ejemplo, pues consideraba que no se acoplaban al ideal del “hombre nuevo” (Alderete, 2013).

Bajo esta misma óptica se puede percibir a Vietnam en donde, tras su exitosa resistencia frente a Estados Unidos, el régimen socialista fue sacudido por un fuerte autoritarismo, burocratismo, mala apropiación de la propiedad pública, desperdicio económico, y una afanosa crítica al individualismo (Novelo, 1984). Y ni qué decir de Corea del Norte la cual, bajo la ideología juche (que sustenta un socialismo al estilo norcoreano), la dictadura de los Kim se ha mantenido durante tres generaciones ya, en donde el culto a la personalidad y el autoritarismo han estado siempre presentes (Hukporti, 2014).

Estas prácticas producidas en los diferentes regímenes socialistas no sólo condujeron entonces a un intento fallido de superar al capitalismo, sino que se terminaron por reproducir sus propias dinámicas, puesto que las propuestas homogeneizadoras, guiadas por parámetros de eficacia en la lucha de clases, se encontraban permeadas por la lógica militar y excluyente que constituye un rasgo fundamental del capitalismo (Ornelas, 2004).

Los intentos de uniformidad sólo condujeron a una nueva división de la sociedad en la que se encontraba un grupo de "profesionales" (el partido), el cual tenía que llevar su conciencia (desde afuera) a otro segmento de la sociedad: el proletariado, pues éste por sí solo no hubiera podido producir una acción revolucionaria consciente. Por esto se puede afirmar que la revolución era pensada a partir de un centro simétrico al del estado capitalista en donde su forma cultural dominante era el pensamiento leninista (Tischler, 2001).

De esta manera, la pretensión de uniformidad impulsada por los diferentes partidos comunistas para supuestamente propender por la causa del proletariado, en realidad terminó volcándose contra éste. Desde luego ¿cómo generalizar a una clase social que en su interior tiene múltiples componentes sociales y una rica diversidad de pensamientos? Y no sólo esto, sino que es notorio que a medida que avanza la marcha capitalista, tal diversidad se va multiplicando y haciendo más compleja.

Así lo refiere Atilio Borón (2008) para quien el proletariado industrial clásico ha encogido drásticamente sus filas, a la vez que su heterogeneidad ha ido en ascenso. Para ello se apoya en la idea de un "pobretariado" integrado por obreros industriales, desempleados, sectores empobrecidos, informales rurales y urbanos, masas indígenas y campesinas sometidas al imperio mercantil y jóvenes sin perspectivas de progreso en el capitalismo. En síntesis: todo aquel que en este sistema no tiene esperanza.

En el mismo sentido, Gerard Cohen señala que hoy por hoy en la sociedad industrial avanzada no existe ningún sector que reúna las características del proletariado clásico, a saber: "1) ser los productores de los que depende la sociedad; 2) ser explotados; 3) ser (junto con sus familias) la mayoría de la sociedad; y 4) estar tremendamente necesitados" (Cohen, 2001, p. 145). A raíz de lo anterior es legítimo preguntar si existe una clase cuyo interés particular represente el interés universal, tal y como lo postulaba Marx, y con ello si se puede seguir hablando del proletariado como el sujeto de la transformación social o si es necesario replantear este paradigma.

Así pues, este vanguardismo que ha generalizado al proletariado y a la sociedad, reduciendo e identificando sus prácticas con el saber de los intelectuales comunistas, ha producido una deformación sustituista (Grüner, 2006). Lo anterior, sumado a un camino de violencia, ha conducido al enquistamiento de líderes "iluminados" de directrices incuestionables al frente de guerrillas, como es el caso de Abimael Guzmán y Sendero Luminoso, cuyo accionar ha terminado por bañar en sangre a sus propios pueblos, como se verá a continuación.

1.5 ¿Violencia armada o lucha electoral?

El comunismo ha sido constantemente relacionado con el fenómeno de la violencia, lo cual no es extraño. Históricamente a nivel mundial han surgido desde grupos guerrilleros que en su nombre se han alzado en armas, o movimientos populares que buscan un levantamiento insurreccional, hasta otros grupos que, intentando ampararse en la doctrina de Marx, han acudido al terrorismo.

Así pues, ¿qué tan cierta es esta relación? ¿Realmente es el marxismo una forma de pensamiento que promueve y genera violencia o tiene esta mencionada violencia otra génesis? ¿Acaso sólo puede triunfar el comunismo bajo el derramamiento de sangre, o hay formas pacíficas de llegar a tales objetivos?

Resulta necesario recordar que si bien Marx consideraba que la violencia tendría un papel preponderante para el logro de los objetivos del proletariado, no descartaba que en ciertos escenarios (aun cuando no fuera la regla general) estos se pudieran alcanzar a través de métodos pacíficos (Marx, 2002). Incluso Lenin también concibió dicha posibilidad siempre que el gobierno burgués entregara a voluntad el poder al proletariado, como en el caso de Hungría en 1919 (Lenin, 1961). Sin embargo, si para estos autores esta era más bien la excepción a la regla ya que la revolución en su mayoría de veces debía seguir el camino violento, otras corrientes de pensamiento, en cambio, plantean que la llegada al socialismo puede darse a través de una vía democrática.

Es el caso de la socialdemocracia, la cual se origina en Francia en 1848 en el entorno de Louis Blanc, y se consolida, sobre todo, en el movimiento obrero alemán cuando la asociación de trabajadores creada por Lassalle (cuyo periódico se llamó La Socialdemocracia), se une con el partido marxista de Liebknecht y Bebel, intentando aunar estas dos posiciones bajo el llamado *Programa de Gotha*. Este programa propendía por reivindicaciones reformistas que permitieran una organización democrática del Estado nacional, tales como el sufragio universal, la educación obligatoria, la milicia popular, y una distribución igualitaria del poder económico y político (Ruiz Miguel, 1992).

Este programa sería duramente criticado por Marx en su *Crítica del programa de Gotha*, en donde tilda estas reivindicaciones de "lindas menudencias" que desconocían la realidad del Estado prusiano-alemán, del que señalaba que no era para nada una república democrática. Así mismo, en su criterio, este programa ignoraba las relaciones históricas de producción que hacen que la única manera de superar realmente al capitalismo sea a través de la sociedad comunista sin clases, la cual sólo se lograría a través de la dictadura del proletariado (Marx, 1977).

De hecho, ya desde *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx criticaría a los nacientes partidos socialdemócratas asegurando que sólo se trataban de coaliciones entre pequeños burgueses, que veían sus intereses amenazados, y obreros a cuyas reivindicaciones se les limaba la punta revolucionaria dándoles un giro democrático. Así pues argüía que la exigencia de construir instituciones democrático-republicanas no se hacía "para abolir a la par los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino para atenuar su antítesis y convertirla en armonía" (Marx, 2005, p. 75). Por esto, para Marx, esta vía democrática de transformación de la sociedad resultaba ambivalente ya que, aun cuando se apoyaba en el movimiento obrero, sus concepciones se arraigaban en los preceptos e intereses de la pequeña burguesía.

En este caso la historia parece haberle dado la razón a Marx pues esta corriente de pensamiento, aun cuando en algunas sociedades ha tenido aciertos que han conllevado a reducir los antagonismos sociales, no siempre se ha caracterizado por tener objetivos y estrategias, o al menos orientaciones claramente definidas, por lo que en algunos momentos a través de su historia "apoyaron la vía revolucionaria hacia el socialismo, en otras se inclinaron por la vía reformista, y en otras más han dejado de lado el objetivo de la construcción del socialismo para optar por reformas sociales dentro del sistema capitalista" (Silva Triste, 2005, p. 9).

Otro de los intentos por llegar al socialismo a través de una vía democrática lo propone Nicos Poulantzas (2005) quien afirmaba que había que comprender al Estado ya no al estilo del marxismo-leninismo clásico, esto es: como un mero aparato que administra los intereses de la clase dominante, puesto que esto daba lugar a las interpretaciones de la existencia de un doble poder, a saber: el de la burguesía en control del Estado, por un lado, y externo a él, el del movimiento popular y revolucionario cuyo papel sería derrocar al primero.

Para Poulantzas (2005) el Estado no es un ente aislado de las masas populares, sino que debe entenderse como la expresión de una serie de relaciones de fuerza que se presentan entre diversas clases sociales y que se condensan en él. Por lo tanto, para este autor el Estado no es una cosa que se pueda tomar, sino que es el centro del ejercicio del poder político.

A partir de esta interpretación considera que se puede llegar al socialismo a través de una forma democrática al volcar esta relación de fuerzas en favor de las masas populares en el terreno del Estado. Para tal fin propone que se profundicen y amplíen las instituciones de la democracia representativa, así como la articulación de estas a una democracia directa de base.

La lucha revolucionaria de masas, entonces, ya no vendría siendo una lucha armada de un poder exterior al Estado que pretende derrocar a otro poder representado por éste, sino que vendría siendo la modificación de fuerzas en el seno estatal. Esto sólo sería posible a través de un largo proceso que profundice en el pluralismo político e ideológico aceptando la participación varios partidos y reconociendo el papel del sufragio universal, así como extendiendo y profundizando las libertades políticas (incluyendo las del adversario), en contraposición al ya conocido modelo unipartidista que termina por confundir partido y Estado. De igual manera se requeriría desarrollar nuevas formas de democracia directa de base acoplada a procesos autogestionarios que permitan la participación de toda la sociedad.

Esta vía democrática, reconoce Poulantzas, podría no tratarse de un simple paso pacífico pues la burguesía puede encargarse de boicotear el proceso. Sin embargo, señala con convicción que aun cuando existe el riesgo encaminarse hacia los campos y matanzas siendo ya de antemano sus víctimas, “es preferible esto de todas formas que matar a los demás para terminar nosotros mismos bajo la guillotina de un Comité de Salvación Pública o de cualquier dictador del proletariado” (Poulantzas, 2005, p. 326).

Otros autores que consideran fundamental la democracia para llegar al socialismo son Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2005), quienes no parten propiamente del marxismo sino de aquello que han denominado posmarxismo En él pretenden distanciarse del horizonte de la concepción de la subjetividad y de las clases sociales descritas por Marx, así como de su visión del curso histórico del desarrollo capitalista y del comunismo como sociedad en la que no se encuentran los antagonismos sociales.

La propuesta de estos autores consiste en realizar una revolución democrática que no pretenda abolir el liberalismo, como sucedía en las revoluciones marxistas, sino modificarlo de tal manera que rompa su vínculo con el enfoque individual de la libertad: “La tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal democrática sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural” (Laclau & Mouffe, 2005, p. 222).

Es decir que, conforme a su teoría, no es el liberalismo como tal el que debe ser puesto en tela de juicio, pues la defensa de la libertad del individuo es un principio ético vigente, sino

la defensa del individualismo burgués que conlleva a las desigualdades sociales y anula la posibilidad de una democracia radical. Esta se entiende como aquella que combina un liberalismo de corte democrático junto con una pluralidad de sujetos en el marco de una lógica de equivalencias.

En efecto, para Laclau & Mouffe (2005), la idea clasista en la que el proletariado era el agente privilegiado en quien residía el papel fundamental del cambio social, constituye un obstáculo para construir una democracia radical pues esto implica atribuir un carácter fundacional inherente a un hecho revolucionario en el que el poder se concentra en un punto que podría reorganizar "racionalmente" a la sociedad entera, anulando toda posibilidad de pluralidad y participación política.

En su lugar indican que en la sociedad industrial avanzada las luchas sociales van más allá de intereses de clase, y atraviesan otras reivindicaciones tales como demandas urbanas, ecológicas, feministas, antiautoritarias, sexuales, regionales, etc. De esta forma se constituyen cadenas de equivalencia en las que cada sector, desde su experiencia, hace resistencia al capitalismo liberal a la par que se expanden las luchas contra la opresión, inscribiendo cada antagonismo en un escenario que permite la pluralidad y la articulación.

En concepto de los mencionados autores, este proyecto de democracia radical que enlaza liberalismo y democracia se debe engranar al socialismo. Esto debido a que las relaciones de producción capitalistas anulan la pluralidad al cristalizar la acumulación en un grupo reducido de personas, por lo que la socialización de los medios de producción sería un elemento clave en la estrategia de una democracia radical ya que permitiría "una verdadera participación de todos los sujetos a quienes interesan las decisiones acerca de lo que va a ser producido, de cómo va a ser producido y de las formas de distribución del producto" (Laclau & Mouffe, 2005, p.224).

Esta propuesta de transformación de Laclau y Mouffe ha sido ampliamente criticada por algunos académicos, entre ellos Atilio Borón (2000) quien plantea que no se trata de que a nadie se le haya ocurrido pensar antes en esa ruptura entre dominación burguesa y liberalismo, sino que la propuesta de democracia radical choca con límites estructurales de clase que impiden su realización, por lo que no se evidencia un solo ejemplo de democracias radicalizadas y pluralizadas en el capitalismo contemporáneo.

Ahora bien, así como han existido vías pacíficas que se han acogido a lineamientos democráticos desde perspectivas reformistas para alcanzar el socialismo, también han existido vías violentas que han intentado ser más radicales en el mismo objetivo. De hecho, el propio Marx afirmaba que sólo en unas cuantas excepciones la revolución podría ser pacífica, pero "en la mayoría de los países del continente será la fuerza la que deberá servir

de palanca de nuestras revoluciones" (Marx, 2002, p. 313). Resulta entonces necesario clarificar qué se entiende por violencia, comprender cómo se manifiesta y observar el devenir de la lucha revolucionaria bajo esta perspectiva.

Por violencia se suele entender la violencia física o visible, esto es la violencia que un agente efectúa sobre otro: un hombre que golpea a su vecino, una persona que roba y asesina a otra, un Estado que bombardea a un país enemigo, etc. A esta forma de violencia se le puede denominar violencia subjetiva (Žižek, 2009) o violencia directa (Galtung, 1985).

Sin embargo, el problema de limitar el concepto de violencia al ámbito directo es que encubre algunas otras formas de violencia que se tornan imperceptibles, violencias "invisibles" que pueden ser incluso mucho más agresivas y con peores consecuencias que la visible.

En efecto, la violencia no sólo es violencia *per se*, sino que involucra las circunstancias en que se presente, pues no se trata de una "propiedad exclusiva de ciertos actos, sino que se distribuye entre los actos y sus contextos, entre actividad e inactividad. El mismo acto puede aparecer como violento o no violento en función de su contexto" (Žižek, 2009, p. 251). Esto se da a tal punto que incluso actos "pacíficos" pueden ser considerados en realidad violentos.

De ahí que para entender la relación del marxismo con la violencia sea necesario señalar en qué contexto emerge la lucha revolucionaria para entender sus vías. Tal contexto está marcado por la existencia de otros dos tipos de violencia que, aunque se presentan de una manera "invisible", no por ello dejan de ser menos reales, a saber: la estructural u objetiva, y la cultural o simbólica.

Respecto a la violencia estructural, Galtung (1985) señala que "puede no haber en la estructura ninguna persona que dañe directamente a otra persona. La violencia está edificada dentro de la estructura y se manifiesta como un poder desigual y, consiguientemente, como oportunidades de vida distintas" (p. 36). Desde luego que puede existir una forma de violencia donde se perciba que aparentemente nadie daña a nadie y las cosas mantienen su orden "normal" o "natural". No obstante, "la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas 'normal'. La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos subjetivamente como violento". (Žižek, 2009, p. 10).

He ahí la relación entre la violencia directa y la violencia objetiva o estructural: la primera altera la aparente normalidad que existe como si se estuviese previamente en un nivel cero de violencia, en donde posteriormente un agente llega a perturbarlo; pero lo que se

desconoce es que ese orden anterior y aparentemente "normal" en realidad ya era de por sí violento, y que además engendra otras formas de violencia, entre ellas la violencia directa.

Un ejemplo de lo anterior podría ser el ladrón que golpea a un sujeto con el objetivo de hurtar sus pertenencias por lo que quebranta dicho nivel cero, es decir, se percibe el fenómeno de la siguiente manera: antes de la aparición de dicho ladrón no había violencia, sin embargo, después de que apareció y de que cometió su acción quebrantó ese estado de "paz", de tranquilidad o de normalidad que había, imponiendo la violencia de una manera visible.

No obstante, aquí habría que preguntarse: ¿cuáles fueron aquellas condiciones que le otorgaron al ladrón este rol social? ¿Por qué preferiría esta persona arriesgarse a ser detenido, golpeado, estar en un calabozo, o incluso ser asesinado en medio de una confrontación, en lugar de estar ganándose la vida de forma tranquila bajo un empleo digno y estable? Como se puede observar, este análisis conduce a indagar por el fundamento de la violencia visible, y ese fundamento no es otro que la violencia estructural, es decir aquella forma de violencia por la que, en este ejemplo, el ladrón adquirió tal condición (Cruz Arévalo & Henao Plaza, 2016).

¿Pero cuál es la violencia estructural? ¿Qué se entiende por estructura? En *Dialéctica y estructuralismo* Lucien Seve define estructura como un "concepto de relaciones internas estables y características de un objeto, pensadas de acuerdo con el principio de prioridad lógica del todo respecto a las partes" (Seve, 1969, p. 94). Esta estructura no es otra, en este caso, que el sistema capitalista.

De esta manera la violencia estructural es aquella que proviene de la forma en la que se encuentra estructurado el capitalismo en torno a factores objetivos tales como: la división entre clases sociales, la inequitativa distribución de la riqueza, la existencia de la propiedad privada, etc. (Sánchez Vásquez, 1967). O más precisamente, y como señala Galtung (1985), la condición de violencia estructural también puede ser referida como injusticia social.

Así mismo, la metamorfosis de esta violencia estructural no se detiene en la violencia directa, sino que también involucra otras formas de violencia tales como la violencia cultural o simbólica, que es la manera mediante la cual se legitima el orden inherente a la injusticia social. Es decir, se hace referencia a aquellos aspectos de la cultura o del orden simbólico (religión, ideología, arte, etc.) que se utilizan para justificar la violencia estructural (Galtung, 2003).

En coherencia con Galtung, Bourdieu y Wacquant sostienen que la violencia simbólica es "aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste. (...)

los agentes sociales son agentes conscientes que, aunque estén sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de aquello de los determina" (Bourdieu & Wacquant, 1995, p. 120). Se trata de la validación y aceptación no solo del orden social sino de los roles otorgados por este orden social a cada sujeto, y con ello dicho orden asegura su reproducción.

Debido a este triángulo de violencia que se observa, en su parte visible, como violencia física o directa, pero que subyace también como una violencia cultural o simbólica, y se fundamenta siempre, en todo caso, en la violencia estructural intrínseca al sistema capitalista, es que Merleau-Ponty afirmaría que "el comunismo no inventa la violencia, la encuentra establecida" (Merleau-Ponty, 1968, p. 45).

Por esto el debate desde el marxismo en torno a la vía revolucionaria no se ha dado tanto (en su fundamento) respecto a si se debe asumir una violencia armada o una lucha electoral en términos morales, sino que tales debates han cobrado vigencia, principalmente, en cuanto a elegir la mejor táctica frente a los diferentes contextos a los que se enfrentan los revolucionarios comunistas. Para ello se ha llegado incluso a combinar o alternar unas opciones con otras, atendiendo así las particularidades de cada situación. Pero el marxismo tiene claro que no propicia (al menos en principio) la violencia, sino que la encuentra hecha.

Por eso Marx afirmaba que la clase obrera, incluso conquistando el poder por la vía del sufragio, tendría que prepararse para la arremetida violenta que vendría por parte de la burguesía puesto que "cuando se halla en peligro la existencia de la clase dominante, ésta no vacila en recurrir a las formas violentas más extremas incluso el terror masivo, pues ninguna clase social está dispuesta a abandonar voluntariamente el escenario de la historia". (Sánchez, 1967, p. 305).

De ahí que la violencia no sea una simple elección de supermercado, sino que se vea condicionada por la violencia estructural a la cual se enfrenta. Esto queda más claro trayendo a colación el poema de Roque Dalton (2020) que precisamente refiere a este problema:

Maneras de Morir

El comandante Ernesto Che Guevara
llamado por los pacifistas
"el gran aventurero de la lucha armada"
fue y aplicó sus concepciones revolucionarias a Bolivia.
En la prueba se perdió su vida y la de un puñado de héroes.

Los grandes pacifistas de la vía prudente
también probaron sus propias concepciones en Chile:
los muertos pasan ya de 30 mil.

Piense el lector en lo que nos dirían
si pudieran hablarnos de su experiencia
los muertos en nombre de cada concepción.

En este poema Dalton evidencia de manera clara cómo la violencia no es una mera elección de los revolucionarios, sino que se encuentra anclada en la estructura del capital: en Bolivia, Ernesto Guevara se alzó en armas contra el Establecimiento y encontró la muerte en las manos del ejército enemigo. Por su parte, Salvador Allende, quien sería el primer presidente marxista de Latinoamérica en llegar al poder de manera pacífica a través de la vía electoral, sería arrinconado y muerto tras un golpe de Estado por las fuerzas militares comandadas por Augusto Pinochet, generando así una oleada de violencia que superó las treinta mil víctimas.

Debido a esto es que Marx plantea que los comunistas "declaran abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente" (Marx & Engels, 2007, p. 132). Bien sea a través de la vía electoral o a través la vía armada, el marxismo considera que la violencia resultaría ser necesaria para instaurar o mantener el nuevo orden en donde el poder será ejercido por el proletariado.

Ahora bien, ¿no es acaso una contradicción, como comúnmente se refiere, intentar combatir violencia con violencia? ¿Por qué ha de ser reemplazada la violencia estructural del capitalismo por la violencia revolucionaria de los oprimidos? ¿Si ambas son violencias se diferencian en algo?

Por supuesto que existe una gran diferencia entre estas dos formas de violencia ya que, para el marxismo, al atentar contra la totalidad del sistema capitalista, la violencia revolucionaria arremete contra el orden establecido y contra las condiciones que dan paso a la manifestación de cualquier otra forma de violencia. Es decir, atenta contra la violencia que origina a las otras formas de violencia: la violencia estructural.

Conforme a lo anterior, Sánchez Vásquez (1967) afirma que la violencia que ha acompañado de manera histórica a las sociedades divididas en clases sociales queda también abolida con la abolición de las clases y de sus instrumentos de dominio. Precisamente la ausencia de las formas violentas para resolver los conflictos sociales será un índice de cuán desarrollada se encuentra una sociedad, sustituyendo así a los organismos de coerción, por organismos de autogestión social y garantizando de esta manera la llamada sociedad de personas libres que se propone a alcanzar el comunismo.

En ese orden de ideas, “la violencia revolucionaria que hoy contribuye a crear ese estado futuro de cosas, en verdad es potencialmente la negación de sí misma, y, en ese sentido, es, como su propia negación, la única violencia legítima” (Sánchez Vásquez, 1967, p. 321). Es decir que si la violencia estructural tiene como objetivo mantenerse y reproducirse, la violencia revolucionaria se propone a desaparecer, o como Brecht expresó en *La medida*, “quiere ser la última mancha tras cuya limpieza la habitación quedará limpia” (Žižek, 2009, p. 246).

Así pues, esta violencia revolucionaria se ha organizado de múltiples maneras ya que, se reitera que, atendiendo a los contextos, intereses y necesidades propias de cada circunstancia, la lucha revolucionaria se ha llevado a cabo de una u otra forma. La revolución bolchevique, por ejemplo, ha inspirado el denominado modelo de Guerra Insurreccional (GI) el cual consiste en “levantamientos populares, masivos, que en poco tiempo toman los centros de poder más importantes” (ERPI, 1999, párr. 38). Es una guerra de decisión rápida, producto de una gran conspiración clandestina cuyo objetivo es producir levantamientos masivos que conlleven a la toma del poder político. De esta manera, bajo las condiciones de persecución a los revolucionarios por parte de la autocracia zarista, principalmente en los centros urbanos en la Rusia de principios de siglo XX, el partido bolchevique lograría salir victorioso.

Por su parte, en China, atendiendo a su contexto principalmente rural, el sujeto de la revolución no sería tanto el obrero como sí el campesino, por lo que desarrollaron un modelo denominado Guerra Popular Prolongada (GPP) que consiste en el desgaste de “la fuerza del enemigo mientras se acrecienta la propia, utilizando el tiempo como un elemento fundamental para modificar la correlación de fuerzas, para igualar y posteriormente superar la del enemigo y poder pasar a la ofensiva” (ERPI, 1999, párr. 15), es decir: iniciar con una fuerza pequeña a luchar contra un enemigo grande, y a través de una tarea defensiva prolongada en el tiempo ir sumando fuerzas a la fuerza propia hasta cambiar la correlación de fuerzas y derrotar al enemigo, lo cual llevaría al triunfo de la revolución de Mao Tse Tung en 1949.

Dicha GPP requiere de tres instrumentos, a saber: un ejército, o guerrilla, que es el elemento armado del pueblo en donde reside su fuerza militar; un Frente Único Nacional, cuya función es unificar al pueblo; y un Partido político cuyo objetivo es dirigir la lucha revolucionaria y, por lo tanto, ser el mando de los dos anteriores instrumentos. No obstante, hay contextos en donde aun sin ser aplicada la GPP, estos tres elementos han sido utilizados de distintas maneras en las más variadas luchas sociales (ERPI, 1999).

Como se puede observar, el contexto es quien define principalmente la forma de lucha a tal punto que, atendiendo a sus propias situaciones, otros grupos revolucionarios, en otras partes del mundo, han tenido que mezclar estos dos modelos de guerra o incluso crear nuevos para poder sobrevivir.

De hecho, hay sectores cuyos escenarios han requerido la combinación de todas las formas de lucha llegando, por un lado, a participar en elecciones y a tener representantes en los cargos de elección popular, y por otro a defender con ahínco la lucha armada[5]. Sin embargo, también es cierto que en muchos casos en el siglo XX varios procesos revolucionarios intentaron imitar revoluciones atinentes a otros contextos (así como a sus vías), por lo que tales procesos inevitablemente fracasaron ya que desconocieron las particularidades de sus propias situaciones, haciendo caso omiso a lo que Ernesto Guevara había referido en 1964 acerca de que las revoluciones no se exportan, sino que nacen de las condiciones de opresión en que se encuentran los pueblos (Guevara, 1964)[6].

Con todo, más allá del modelo de guerra elegido, ¿qué ocurre cuando esta violencia revolucionaria se desvía y deja de apuntar a la destrucción de la violencia estructural para convertirse tan solo en una forma de violencia que también pretende autoreferenciarse y perpetuarse?

En efecto, la violencia revolucionaria no es una violencia pura, santa o infalible, sino que es realizada por seres humanos que han sido condicionados moral, política e ideológicamente, etc., por las estructuras del medio en que se desenvuelven. De ahí que la violencia revolucionaria también pueda corromperse y en lugar de apuntar contra la destrucción del sistema de explotación, pueda terminar reproduciendo o creando nuevas formas de dominación.

Merleau-Ponty (1968) sería consciente de dicha situación y por ello, ya en el año 1947, interrogaría sobre si el proyecto comunista vigente en aquella época estaba realmente en camino de hacer desaparecer las clases sociales y el sistema de explotación humana, o si por el contrario se estaba deformando atendiendo a nuevos objetivos: "¿La violencia tiene en el

[5] Al respecto puede consultarse la entrevista que realiza Martha Harnecker a Gilberto Vieira en febrero de 1988, en donde el dirigente del Partido Comunista Colombiano de aquel entonces describe cómo el contexto de extrema violencia en Colombia conllevó a que fuera necesario que se combinaran las diversas formas de lucha, intentando no absolutizar ni privilegiar ninguna, para la supervivencia del movimiento revolucionario (Harnecker, 1989).

[6] Salta a la vista la paradoja de que el propio Che intentara emular la revolución cubana en el territorio boliviano, desconociendo las particularidades circunscritas a este país, bajo el ideario de que la cordillera de los Andes fuera la Sierra Maestra de Latinoamérica (Soria Galvarro, 2019), lo cual lo llevaría a su trágica y última derrota.

comunismo de hoy el sentido que tenía en el de Lenin? ¿El comunismo es igual a sus intenciones humanistas?" (Merleau-Ponty, 1968, p. 12).

Si bien Merleau-Ponty (1968) no era un pacifista y reconocía la necesidad y el papel de la violencia revolucionaria frente al discurso del pacifismo liberal al identificar la no-violencia con la defensa de la violencia establecida, también es cierto que llegaría a vislumbrar los peligros de entrar en el juego de la violencia, ya que podría significar quedarse atrapado en ella para siempre. Por eso, a pesar de aceptar la violencia que propone Marx en cabeza del proletariado para la liberación de toda la sociedad, también se constituyó en uno de los principales críticos del sistema de la URSS, encabezado por la burocracia comunista, y referiría que la jerarquía social en ese país había ido en aumento a la par que la importancia del papel del proletariado en los congresos del Partido se había tornado drásticamente insignificante.

De igual manera criticaba la imposibilidad de sostener divergencias políticas debido a que esto se había convertido en un delito que conllevaba incluso a la pena de muerte. Es decir, criticaba el terror instaurado por los comunistas cuya incoherencia entre sus discursos y sus hechos era cada vez más notoria. Para este autor, la violencia bolchevique se tornó lentamente en un hábito que volvió a los comunistas incapaces de sostener una política de unidad, pues señalaba que no concebían la unión más que con los débiles que pudieran dominar, así como no consentían el diálogo sino con los mudos (Merleau-Ponty, 1968).

Y no se trata solamente de casos aislados pues en realidad el terror y la degradación humana llegaron hasta diversos lugares del globo en donde se luchaba en nombre del marxismo: desde campos de concentración, gulags, purgas y fusilamientos en Estados declarados marxistas, hasta masacres y atentados contra la población civil cometidos por grupos armados bajo la promesa de transformar el orden social. En Perú, por ejemplo, se presentó uno de los casos más sanguinarios en la historia del marxismo: en tan solo diez años la guerrilla comunista Sendero Luminoso, dirigida por Abimael Guzmán, alias Presidente Gonzalo, acumuló más de 40000 muertes violentas, entre las cuales al menos el 12% eran víctimas que fueron torturadas como forma de escarmiento para causar terror y zozobra entre la población civil (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003).

En realidad, grupos como este no asumieron la violencia revolucionaria como un mal necesario para erradicar la violencia estructural, sino como un mecanismo permanente que les permitía consolidarse territorialmente sembrando terror y causando nuevas formas de violencia. Esto se vería materializado en siniestros actos tales como: desde perros colgados en los postes de luz en la capital Lima, hasta masacres e incendios de hogares de civiles

perpetrados por senderistas encapuchados (Theidon, 2004) que dejaron en las narrativas de la población un Sendero Luminoso que más que liberador era productor social de sufrimiento (Gamarra, 2001).

Es cierto que en el marxismo se reconoce la necesidad de emplear las más diversas formas de lucha que vayan emergiendo en el transcurso de la lucha de la clase obrera para cumplir con sus objetivos, debido a que no reconoce fórmulas abstractas para tomar el poder sino que cada dificultad ha de ser superada atendiendo siempre a las condiciones históricas concretas del momento en que se presenten (Lenin, 2000). No obstante, también es cierto que aquellas formas de lucha deben ir en consonancia con el propósito que se persigue, el cual no es la destrucción de determinado sector del sistema, sino que se trata de la destrucción del sistema mismo (la destrucción de la violencia estructural). Por esta razón el marxismo se ha expresado, al menos teóricamente, en oposición al terrorismo debido a que se trata de acciones violentas sectorizadas que finalmente resultan ser inocuas en cuanto a la destrucción del sistema se refiere y que además empequeñecen la conciencia y el papel revolucionario de las masas (Trotsky, 2000).

A pesar de esto, algunas organizaciones, como la mencionada guerrilla SL, combinaron un proyecto político totalitario con una ideología que absolutizaba la violencia y la envestía de una esencia purificadora en donde el mal, que se identificaba con las tradiciones y formas de vida de los pueblos, debía ser extirpado a sangre y fuego (Degregori, 1996). Dinámica por demás insostenible que no sólo no conduciría a ninguna transformación social, sino que, por el contrario, llevaría a una profunda agudización y aceptación de la violencia estructural y simbólica, así como al rechazo de cualquier intento de revolución.

Así mismo, otro problema es que la violencia señalada no permanece simplemente arraigada bajo formas estructurales y simbólicas en la sociedad, sino que también genera efectos morales conforme a los cuales se producen fuertes dosis de ira acompañadas de deseos revanchistas. Tales deseos revanchistas pueden conducir a ciclos de violencia interminables.

Esta preocupación es manifestada por Julián Ramírez (2020) quien, siguiendo los postulados de Honneth y Nussbaum, argumenta que la ira puede tener un componente esperanzador y de bienestar hacia futuro, pues permite que una situación de menosprecio e injusticia sea identificada y sirva como motor para la corrección de tales situaciones haciendo que la sociedad avance al reconocer e incorporar los derechos de sectores excluidos a un nuevo estado. A esto le denomina *ira de transición.* Sin embargo, también acepta que la ira no necesariamente conlleva este camino y que puede devenir en una variación llamada *ira bélica* que no hace otra cosa más que perpetuar la violencia.

A través de esta variación de la ira, el agravio sufrido empieza a justificar actos de venganza contra quien desencadenó el daño, otorgando a la víctima una justificación moral de su propia violencia por la cual se ha tornado ahora en victimario. Esto no sólo ocurre a nivel personal, sino que puede darse en el marco político de una lucha armada de transformación social.

A manera de ejemplo, Ramírez señala el conflicto armado colombiano en donde, basándose en las investigaciones de Aguilera, se acerca al contexto multicausal que da origen a la guerrilla comunista denominada Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. En la génesis de este grupo armado, señala este autor, existe una desigualdad frente a la tenencia de la tierra, ante la cual se sigue una lucha campesina por la igualdad que desata a su vez la reacción de grandes hacendados terratenientes que buscan venganza y que explotará en el punto álgido de la ofensiva a Marquetalia. Así mismo, esto constituye un relato fundacional que sirve como justificación moral de la violencia perpetrada por la guerrilla posteriormente.

Aquí no acaba la cuestión puesto que, conforme a Ramírez (2020), los hechos descritos pueden seguir encontrando una fundamentación revanchista en periodos pasados: la rebelión armada contra el Estado se justifica en la violencia estatal dirigida por conservadores contra liberales y comunistas, la cual, a su vez encuentra un relato en el que las bandas de policías apoyadas por conservadores manifiestan estarse vengando por los hechos del Bogotazo. Como es de observar, se pueden crear de esta forma ciclos *ad infinitum* de hechos atroces.

Así pues, nutriéndose de estas experiencias el marxismo y el comunismo han obtenido cierto nombre y cierta fama que ya no sólo se encuentra vinculada a un proyecto político, social y económico de nobles propósitos, sino a una historia que integra la muerte, el terror y el sufrimiento.

Aunque señala Hobsbawm (2011) que el final del marxismo oficial de la Unión Soviética ha liberado a Marx de la identificación pública con los regímenes leninistas, cabría preguntarse si esto en verdad es suficiente para “redimir” al marxismo. En efecto, este pensamiento se encuentra anclado en la paradoja de, por un lado, no representar ya para la gran mayoría de la población mundial una esperanza real de cambio (al menos no una que pueda ser contemplada sin cierta y justificada sospecha), y por el otro, de seguir siendo una herramienta crítica imprescindible ante el avance y devastación del sistema capitalista.

2. Capítulo 2. Abajo y a la izquierda, ¿una nueva esperanza? La irrupción de los zapatistas en el escenario de la historia

El primero de enero de 1994, fecha en que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), un gran número de encapuchados irrumpió en la vida pública de México al tomar por las armas varias cabeceras municipales en el Estado de Chiapas. Estas personas se identificaron como pertenecientes a una estructura denominada: Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), organización que hoy continúa vigente.

Parecía impensable que en el escenario del fin de la historia miles de rebeldes, mayoritariamente indígenas, se levantaran en armas, ya no para defender las banderas del socialismo, sino para luchar por democracia, libertad y justicia.

El gobierno mexicano, así como algunos intelectuales como Fuentes o Vargas Llosa, tacharon a esta organización de arcaica y anacrónica, acusándoles de poseer ideas simplistas propias de gente que vive en otra época (Uribe Iniesta, 1998). Pero, por otra parte, muchos otros intelectuales, así como la sociedad civil, permanecieron atentos a una nueva narrativa poética que se deslindaba de los viejos discursos de la izquierda ortodoxa, y que parecía abrir nuevas esperanzas.

El presente capítulo indaga en algunos factores que contribuyen a explicar la singularidad del movimiento zapatista, y que permiten afirmar que su origen y modo de accionar corresponde a una convergencia de múltiples causas, cada una de ellas acompañada de sus propias particularidades.

En primer lugar, se plantea que la pobreza en el estado de Chiapas, y especialmente en las comunidades indígenas, ha sido una problemática histórica y permanente que se constituyó en un elemento estructural para el surgimiento de este movimiento. No es extraño que esta rebelión se haya dado precisamente en el estado más pobre de México.

Sin embargo, la pobreza por sí sola no explica la irrupción del EZLN, pues, en segundo lugar, esta organización requiere ser analizada también desde la perspectiva histórica de las luchas indígenas en México.

Frente a ello, se afirma aquí que ha prevalecido en este país un enfoque colonialista que ha pretendido la integración de los pueblos indios al proyecto del Estado-nación moderno. Para tal fin el Estado

mexicano ha diseñado históricamente políticas indigenistas con el objetivo de lograr la aculturación de dichos pueblos.

En ese sentido, las luchas indígenas han debido atravesar diferentes etapas: desde la incorporación y dependencia respecto a las corporaciones estatales, pasando por la ruptura con éstas para defender su independencia, hasta finalmente demandar su autonomía. El movimiento zapatista no es causa sino consecuencia de este proceso de reivindicaciones históricas.

En tercer lugar, otro factor que no hay que perder de vista es el de la tradición guerrillera de México, el cual también significó una fuente importante de esta subversión. En efecto, antes del EZLN hubo una amplia tradición de lucha armada en este país en el siglo XX, cuyos procesos hicieron tránsito del campo a la ciudad y de la ciudad al campo.

Se plantea que en la mayoría de los casos se trataron de grupos guerrilleros de ideología socialista, de corte marxista-leninista, castrista o maoísta. Tales grupos se componían principalmente de jóvenes entusiasmados por la revolución cubana que, en plena efervescencia ideológica, se asumieron a sí mismos como la vanguardia que debía guiar a los demás hacia el éxito de la revolución. Sin embargo, después de algunos hechos de violencia, estos grupos en su mayoría terminarían por ser aplastados de una manera relativamente sencilla por el Establecimiento. Sus actos no trascendieron las fronteras de los asaltos, secuestros y ejecuciones.

Sin embargo, sería desacertado afirmar que los hechos de violencia fueron producto exclusivo de aquellos jóvenes que anhelaban un cambio, pues en el otro extremo se encontraba un Estado paternalista que, cual monstruoso Leviatán, se extendió por todo el territorio mexicano monopolizando la política en cabeza de su partido de gobierno: el Partido Revolucionario Institucional (PRI). De hecho, para defender su posición, este partido no dudó en más de una ocasión en cometer asesinatos, masacres y fraudes electorales, cerrando de esta manera las puertas de la participación política a otros sectores de la sociedad.

Debe afirmarse entonces que los múltiples grupos guerrilleros que emergieron en aquel entonces contribuyeron a la democratización de la política mexicana, lo cual se vio representado en la reforma electoral de 1977.

Con todo, uno de estos grupos llevaría el accionar armado de la ciudad al campo. Se trata de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN). Sería esta organización aquella que entraría en contacto con las poblaciones indígenas de Chiapas. Esto conlleva a plantear el cuarto eje para entender el surgimiento del zapatismo contemporáneo, a saber: el problema de la integración del mundo indígena con el mundo mestizo.

En esta sección se afirma que aquello que permitió la consolidación del movimiento zapatista en su forma actual, fue un mutuo intento de instrumentalización del otro. En su lectura marxista, los guerrilleros urbanos intentaron instrumentalizar a las comunidades indígenas, viéndolas como el proletariado explotado del campo que, bajo su dirección, debían de luchar por la revolución socialista. Por su parte, los indígenas se sumaron a la lucha armada, pero no para buscar el socialismo

como pretendían los citadinos, sino para aprovechar toda la capacidad militar de los insurgentes y hacer frente a sus problemas locales: el despojo de tierras y la violencia. Al final este choque condujo a un reconocimiento del otro, en donde las comunidades indígenas tomaron el control de la organización guerrillera, lo cual permitió la subsistencia, crecimiento y evolución de la organización.

Una vez comprendido este origen multicausal, se esboza brevemente al final del capítulo el perfil del movimiento zapatista y su trayectoria política, para identificar los rasgos que mejor lo han caracterizado. Allí se puede observar, por un lado, sus infructuosos intentos de crear una organización, junto con la sociedad civil, horizontal, anticapitalista y antipartidista, para revolucionar desde abajo a la sociedad mexicana. Tales intentos se encuentran consagrados en lo que fue el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), y el proyecto de La Otra Campaña.

No obstante, por otra parte, se puede observar su fructuoso desarrollo político en lo que corresponde a las maneras organizativas de autonomía y autogobierno que han desafiado a las formas de organización política propias de la democracia liberal y del capitalismo. Esto se dejará planteado como una *democracia como trámite*, que será profundizada en el siguiente capítulo.

Conforme a lo anterior, el presente capítulo se estructura mediante las siguientes secciones: 1) ¿Qué ha sido estudiado del zapatismo? 2) Chiapas, indígenas y acción colectiva. 3) México insurgente: guerrillas urbanas y rurales. 4) El problema de la integración de dos mundos. 5) Perfil del movimiento zapatista, y 6) Trayectoria política de la organización.

2.1 ¿Qué ha sido estudiado del zapatismo?

Ríos de información han sido escritos acerca del zapatismo. No es para menos, pues el impacto que ha tenido este movimiento no sólo a nivel local, sino global, ha sido tan contundente que diversos académicos han intentado abordar este fenómeno desde múltiples perspectivas.

Algunos autores han indagado en torno a los orígenes de esta organización. Adela Cedillo (2012), por ejemplo, parte desde el enfoque de la acción colectiva insurgente y reconstruye el proceso formativo del EZLN a partir del análisis de las experiencias de la guerrilla que le precedió: las FLN.

En sus estudios, Cedillo problematiza las deducciones netamente estructurales, y en su lugar evidencia una dinámica entre factores estructurales, coyunturales, orgánicos y subjetivos. Plantea que el éxito de la convocatoria de los guerrilleros en las comunidades indígenas atendió al agotamiento de otras opciones políticas para satisfacer las demandas respecto a la lucha por la tierra, y a la necesidad de autodefenderse tras la represión y amenaza de desalojo a las que constantemente eran sometidas las poblaciones de la Selva Lacandona.

Otro autor que ha estudiado los orígenes del EZLN, pero ya no enfocado tanto hacia la acción colectiva insurgente sino más bien atendiendo a la configuración histórica de las comunidades indígenas, ha sido Marco Estrada Saavedra (2007). Su interés por las bases de apoyo zapatistas lo ha

llevado a profundizar en el estudio de la población indígena en las Cañadas Tojolabales del municipio de Las Margaritas en Chiapas.

Este autor problematiza la relación que existe entre el EZLN y sus bases de apoyo, e interroga acerca de la formación del zapatismo en la zona señalada. Cuestiona por qué algunos indígenas deciden integrarse a esta guerrilla y otros no. Asimismo, ahonda en los conflictos existentes al interior del zapatismo, y entre los conflictos de este respecto a otros actores colectivos de la región.

Cabe aclarar que la principal obra de Estrada en torno a los chiapanecos, llamada *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, encuentra una delimitación temporal que va de 1930 a 2005. Por esto, si bien logra el autor ofrecer un amplio panorama histórico de las comunidades indígenas, no logra, por otra parte, abordar muchas de las transformaciones que apenas se empezaban a suscitar o que se desarrollaron posteriormente en respuesta a los conflictos que él plantea, y que produjeron nuevas metamorfosis en el interior del movimiento zapatista como se verá más adelante.

Por su parte, Abelardo Hernández Millán (2007a) ha contribuido en el análisis político del accionar zapatista. Sus reflexiones abarcan un recorrido minucioso por cada elemento identitario de los insurgentes en donde los ha caracterizado como una organización político-militar de izquierda, mayoritariamente indígena, y con una amplia participación de mujeres.

También resalta este investigador que los zapatistas han logrado, con el paso del tiempo, articular una propuesta política revolucionaria que consiste en establecer un nuevo tipo de relaciones entre: 1) la Nación y los pueblos indígenas, partiendo del reconocimiento de su autonomía. 2) Gobernantes y gobernados, a través de la instauración de una nueva democracia, y 3) entre los seres humanos del planeta, a partir de un nuevo humanismo. Propuesta política que se aparta de la premisa de la toma del poder político para lograr estos objetivos, y en su lugar se ha decantado por la construcción de espacios de encuentro, discusión y acuerdo.

En cuanto a la ideología, Hernández Millán (2007a) asegura que esta organización se nutre de múltiples elementos, los cuales se sintetizan en el cristianismo y el zapatismo. Respecto al cristianismo, afirma que este se ve representado en la influencia que han tenido en las comunidades la Teología de la Liberación y la Teología Indígena, a raíz de una fuerte e histórica presencia de la iglesia católica en Chiapas.

El zapatismo, por su parte, hace referencia al proyecto político de Emiliano Zapata, quien fue un dirigente campesino mexicano de principios del siglo XX que lideró una rebelión armada en busca de reivindicaciones agrarias y sociales. El ideario de Zapata se desplegó en el documento *Plan de Ayala* de 1911, en donde planteó la necesidad de expropiar tierras por causa de utilidad pública, confiscar los bienes a los enemigos del pueblo y restituir terrenos a individuos y comunidades despojadas. A partir de esto, refiere Hernández (2007b), no resulta extraño que los zapatistas hayan adoptado este ideal, pues la insuficiencia del reparto agrario en Chiapas haría que la cuestión de la distribución de la tierra se ubicara tanto en el corazón de la lucha de Zapata como en la lucha del EZLN.

Además del cristianismo y del zapatismo, Hernández Millán (2007b) afirma que la ideología de los zapatistas se nutre de la cosmovisión indígena maya, la cual propende por el colectivismo, así como del pensamiento que rechaza el actual orden neoliberal. Todos estos elementos harían que los rebeldes vinieran construyendo una ideología propia que, aunque parte de las necesidades de la población indígena, coincide con las aspiraciones democráticas de muchos ciudadanos mexicanos. Para este autor, uno de los principales aportes del movimiento zapatista ha sido su contribución a la democratización del sistema político mexicano, el cual estuvo dominado por siete décadas por el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

López y Rivas (2014), analiza la autonomía de los pueblos indios, y su consolidación en el zapatismo. Examina la manera en que las autonomías han constituido una vía estratégica para que los indígenas manifiesten su identidad, diferencias y modos de vida alternativos. Al ser la autonomía una estrategia de resistencia se convierte también en una estrategia de lucha con repercusiones en el plano nacional y social. Por lo tanto, señala este autor, la autonomía se convierte en una herramienta para enfrentar con éxito al capitalismo y contribuir hacia la democratización de las sociedades.

Otros autores que también han puesto a la autonomía zapatista como uno de los ejes centrales de sus reflexiones, han sido Ornelas (2004), Bartra & Otero (2008), y Lang (2015). Para el primero de ellos, la resistencia zapatista, y su lucha contra el neoliberalismo y el capitalismo, no sería posible si en el centro de esta experiencia no se hallaran procesos de autonomía y autogobierno. Debido a esto indaga en la evolución que ha tenido dicha autonomía, la forma en que se ha estructurado y la manera en que crearon Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), Aguascalientes, Caracoles y Juntas de Buen Gobierno (JBG). Todas ellas instituciones no estatales que han construido los zapatistas para administrar su vida colectiva.

Bartra & Otero (2008) se han interesado más por la problemática que parte del choque histórico que ha existido entre las reivindicaciones de autonomía de los pueblos indígenas y campesinos, y las medidas tomadas por un Estado mexicano paternalista que ha intentado negar tal autonomía y que, por el contrario, ha pretendido cooptar los procesos populares de organización social y política.

Lang (2015) se ha interesado por la manera en que emerge y se desarrolla una institucionalidad revolucionaria de autogobierno, así como por las iniciativas que ha tenido el EZLN para la creación de estructuras transformadoras desde abajo en el resto del territorio de México, principalmente en el marco de La Otra Campaña, iniciativa de los rebeldes para juntar diversas rebeldías y establecer una red de apoyos solidarios a nivel nacional.

Este tema de las redes de solidaridad también ha sido abarcado por la obra de Guiomar Rovira Sancho (2009) en su obra: *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo.* Allí recorre la historia del levantamiento zapatista enfocándose en la importancia que tuvo el impacto mediático del EZLN a nivel nacional e internacional para la creación de redes de apoyo que les permitirían avanzar hacia sus objetivos políticos. Sostiene que gracias al uso de medios tecnológicos tales como Internet, el movimiento obtuvo una visibilidad de tal magnitud que

incluso terminó por recibir apoyo de un gran número de intelectuales en América y en Europa, tales como: Saramago, Chomsky, Touraine, Galeano, entre otros. Esto serviría también para presionar al gobierno nacional a cerrar la vía militar y buscar una salida negociada al conflicto de Chiapas.

Como se puede observar, es un vasto escenario de reflexión política y académica el que ha desatado la experiencia zapatista. En esta investigación no se pretende simplemente describir nuevamente los escenarios ya conocidos por la amplia literatura que narra la historia zapatista, sino analizar su experiencia de cara a la posibilidad de encontrar en ella herramientas políticas que sean susceptibles de ser teorizadas para hacer frente a la crisis de las utopías. Una de estas herramientas que aporta esta experiencia es el desarrollo de lo que en la presente investigación se ha denominado *democracia como trámite*, lo cual se desarrollará en el siguiente capítulo. Para entender lo que esto significa resulta necesario puntualizar brevemente la forma como evoluciona el movimiento zapatista hasta sus configuraciones actuales, como se verá a continuación.

2.2 Chiapas, indígenas y acción colectiva

Una de las principales características que ha diferenciado al EZLN de otros grupos insurgentes ha sido el poder contar con vastas bases de apoyo indígenas en Chiapas. Pero ¿cuál es el contexto en el que se encuentra el Estado de Chiapas? ¿Qué retos enfrentan sus comunidades frente a las situaciones de marginalidad y pobreza en las que viven? ¿Cuál ha sido la experiencia de organización y lucha de los pueblos indígenas durante el último siglo?

En este apartado se da respuesta a las anteriores preguntas evidenciando la manera en que históricamente el Estado mexicano ha intentado integrar a los indígenas al proyecto del Estado-Nación a través de políticas e instituciones indigenistas[7] que desconocen y niegan las culturas propias de los pueblos indios.

Esto ha causado la instrumentalización de las comunidades indígenas (o al menos la imposición de ciertas perspectivas de mundo), bien sea por parte de líderes políticos e instituciones partidistas estatales que sólo buscaban consolidar su poder, o por parte de sectores religiosos, como la diócesis de San Cristóbal (que tomó la "Opción Preferencial por los Pobres"), o por algunos grupos maoístas allegados que, aun cuando buscaban ayudar y formar políticamente a las comunidades, no dudaron en romper los procesos que beneficiaban a los indígenas cuando sus intereses se pusieron en juego.

Lo anterior devendría en un proceso de autorreconocimiento indígena en el que rechazarían seguir en el rezago de la agenda estatal o bajo los intereses de las organizaciones campesinas. En su lugar

[7] Algunos académicos como el antropólogo Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente, Alejandro Marroquín, entre otros, han adoptado la definición de indigenismo como "la política aplicada hacia la población indígena por los no indios" (Zolla & Zolla Márquez, 2004). Para el caso de México toda la política indigenista se encontrará vinculada con el nacionalismo y el deseo de integrar a los indígenas, a través de un proceso de aculturación, en el proyecto del Estado-nación moderno.

iniciarían procesos con exigencias de reconocimiento cultural, así como de autonomía, con el objetivo de determinar libremente la organización, administración y formas de vida de sus pueblos.

Pues bien, para iniciar habría que contextualizar a Chiapas indicando que es uno de los 31 Estados que, junto con la capital, conforman los Estados Unidos de México. Se encuentra ubicado en el suroeste del país y abarca el 3.7% de extensión del territorio nacional. Limita al norte con Tabasco, al este con la República de Guatemala, al sur con el océano Pacífico, y al oeste con Oaxaca y Veracruz, como se puede observar en la *Figura 1*.

Figura 1: Mapa de Chiapas.

Fuente: Chiapas (Geoatlas, 2004).

En cuanto a su situación económica, se puede afirmar que actualmente **Chiapas es el estado más pobre de México**. Así lo demuestran las cifras del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), que en su último informe señala que la cifra de pobreza de esta entidad territorial es de 76.4 %, superando al estado de Guerrero que se encuentra en un segundo lugar con un 66.5%, y al estado de Oaxaca que es tercero con 66.4% (ver *tabla 1*).

Tabla 1: Porcentaje de población en situación de pobreza, según entidad federativa, 2008-2018.

Entidad federativa	Porcentaje					
	2008	2010	2012	2014	2016	2018
Aguascalientes	37.6	38.1	37.8	34.8	28.2	26.2
Baja California	26.0	31.5	30.2	28.6	22.2	23.3
Baja California Sur	21.4	31.0	30.1	30.3	22.1	18.1
Campeche	45.9	50.5	44.7	43.6	43.8	46.2
Coahuila	32.7	27.8	27.9	30.2	24.8	22.5
Colima	27.4	34.7	34.4	34.3	33.6	30.9
Chiapas	77.0	78.5	74.7	76.2	77.1	76.4
Chihuahua	32.1	38.8	35.3	34.4	30.6	26.3
Ciudad de México	27.6	28.5	28.9	28.4	27.6	30.6
Durango	48.4	51.6	50.1	43.5	36.0	37.3
Guanajuato	44.1	48.5	44.5	46.6	42.4	43.4
Guerrero	68.4	67.6	69.7	65.2	64.4	66.5
Hidalgo	55.2	54.7	52.8	54.3	50.6	43.8
Jalisco	36.7	37.0	39.8	35.4	31.8	28.4
México	43.6	42.9	45.3	49.6	47.9	42.7
Michoacán	55.5	54.7	54.4	59.2	55.3	46.0
Entidad federativa	Porcentaje					
	2008	2010	2012	2014	2016	2018
Morelos	48.8	43.2	45.5	52.3	49.5	50.8
Nayarit	41.7	41.4	47.6	40.5	37.5	34.8
Nuevo León	21.4	21.0	23.2	20.4	14.2	14.5
Oaxaca	61.8	67.0	61.9	66.8	70.4	66.4
Puebla	64.6	61.5	64.5	64.5	59.4	58.9
Querétaro	35.2	41.4	36.9	34.2	31.1	27.6
Quintana Roo	33.7	34.6	38.8	35.9	28.8	27.6
San Luis Potosí	50.9	52.4	50.5	49.1	45.5	43.4
Sinaloa	32.4	36.7	36.3	39.4	30.8	30.9
Sonora	27.1	33.1	29.1	29.4	27.9	28.2
Tabasco	53.8	57.1	49.7	49.6	50.9	53.6
Tamaulipas	33.8	39.0	38.4	37.9	32.2	35.1
Tlaxcala	59.6	60.3	57.9	58.9	53.9	48.4
Veracruz	51.2	57.6	52.6	58.0	62.2	61.8
Yucatán	47.0	48.3	48.9	45.9	41.9	40.8
Zacatecas	50.1	60.2	54.2	52.3	49.0	46.8

Fuente: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2020b).

El CONEVAL (2020b) basa su medición a partir de dos criterios. El primero de ellos es la línea de pobreza que se establece con base en la sumatoria de los costos de la canasta alimentaria y no alimentaria. Se entiende que están por debajo de esta línea aquellas personas que aun haciendo uso de todo su ingreso, no tienen los recursos suficientes para adquirir los bienes y servicios que necesitan para la satisfacción de sus necesidades básicas. Así mismo, la línea de pobreza extrema refiere a la población que, aun usando la totalidad de su ingreso para comprar alimentos, no puede adquirir lo básico para tener una adecuada nutrición.

El segundo criterio se define a partir de seis carencias sociales: rezago educativo, calidad y espacios de la vivienda, servicios básicos en la vivienda, acceso a la seguridad social, acceso a la alimentación y acceso a servicios de salud.

El CONEVAL (2020b) considera que una persona está en situación de pobreza cuando tiene, aunque sea, una carencia social y su ingreso se encuentra por debajo de la línea de pobreza. De igual manera considera que una persona está en situación de pobreza extrema cuando tiene al menos tres carencias sociales y su ingreso se halla por debajo de la línea de pobreza extrema.

Ahora bien, de aquel 76.4% de pobreza en la cual está sumido Chiapas, un 46.7% corresponde a pobreza moderada, y un 29.7% a pobreza extrema, es decir, personas que aun empleando todos sus

ingresos no pueden adquirir los alimentos suficientes para tener una nutrición adecuada. Esto constituye una cifra dramáticamente elevada.

También hay quienes, aun sin caer en el criterio de pobreza, se encuentran en situación de vulnerabilidad bien sea por tener una o más carencias sociales o por tener unos ingresos por debajo de la pobreza extrema, los cuales representan un 17.5%. Esto quiere indicar que en total hay un 93.9% de la población chiapaneca que se encuentra en situación de pobreza y/o vulnerabilidad, y tan sólo un 6% de la población no es pobre ni vulnerable *(*ver *tabla 2).*

Tabla 2: Evolución de la pobreza en Chiapas, 2008-2018.

Chiapas	2008		2010		2012		2014		2016		2018	
	%	Miles de personas	%	Miles de personas	%	Miles de personas	%	Miles de personas	%	Miles de personas	%	Miles de personas
Pobreza	77.0	3,682.3	78.5	3,866.3	74.7	3,782.3	76.2	3,961.0	77.1	4,114.0	76.4	4,174.6
Pobreza moderada	38.3	1,831.5	40.2	1,980.9	42.5	2,153.1	44.4	2,306.6	49.0	2,615.3	46.7	2,551.3
Pobreza extrema	38.7	1,850.8	38.3	1,885.4	32.2	1,629.2	31.8	1,654.4	28.1	1,498.6	29.7	1,623.3
Vulnerables por carencias sociales	15.9	760.5	13.0	641.4	17.2	869.7	15.3	793.3	13.8	736.4	15.0	822.0
Vulnerables por ingresos	1.5	70.6	2.4	116.7	1.7	87.6	2.5	129.8	2.7	145.5	2.5	136.8
Población no pobre y no vulnerable	5.6	268.2	6.1	301.9	6.4	324.5	6.0	313.5	6.4	341.2	6.0	329.9

Fuente: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2020b).

Este escenario de pobreza no es un fenómeno que atienda simplemente a una situación presente o pasajera, sino que ha sido una constante en la historia de Chiapas. Al comparar, por ejemplo, las cifras entre los tres estados históricamente más pobres de México en la década de los 90 y del 2000, sigue Chiapas estando a la cabeza en lo que a la situación de pobreza se refiere *(*ver *tabla 3).* Esta situación contrasta con la riqueza que proviene de este estado que se ubica como segundo lugar en la Nación en cuanto a generación, transmisión y distribución de energía eléctrica, tercer lugar en extracción de petróleo y gas, y cuarto lugar en fabricación de productos químicos básicos (INEGI, 2013).

Tabla 3: Evolución de la pobreza por ingresos en Chiapas, Guerrero y Oaxaca en 1990, 2000 y 2010.

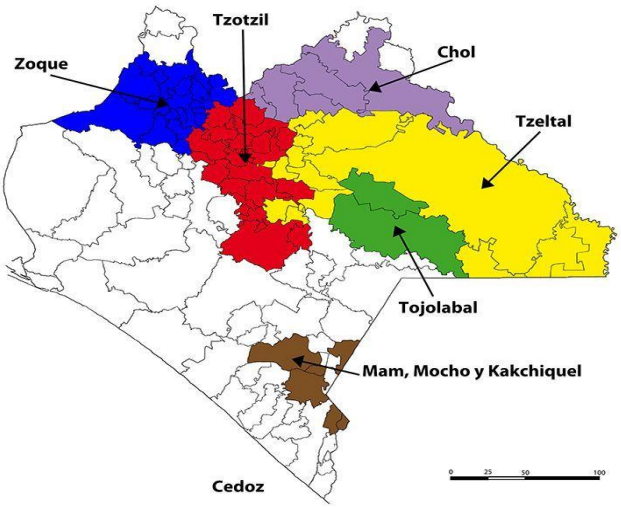
	EVOLUCIÓN DE LA POBREZA POR INGRESOS								
	Alimentaria			Capacidades			Patrimonio		
Entidad federativa	1990	2000	2010	1990	2000	2010	1990	2000	2010
Chiapas	46,2	53,3	48,6	55,1	61,5	58,0	75,1	79,1	78,1
Guerrero	40,6	50,8	38,4	49,2	58,4	48,0	69,9	75,7	71,0
Oaxaca	41,3	52,7	35,4	49,9	60,0	44,6	70,4	76,1	67,4

Fuente: elaboración propia con base en los datos del CONEVAL (2020a).

En medio de todo este contexto de pobreza se encuentran los indígenas. Según los datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México (INEGI), en 2020 Chiapas registró como población un total de 5'543.828 personas, de las cuales 1'387.295 son hablantes de lenguaje indígena, es decir un 25 % del total de sus habitantes (INEGI, 2020). No obstante, hay que aclarar que hay personas que aunque no hablan ninguna lengua indígena, se reconocen como indígenas, por lo que tal cifra podría elevarse hasta llegar a un 36.1% (Secretaría de Hacienda del Estado de Chiapas, 2019).

Se podría decir que los pueblos indígenas más numerosos o representativos de Chiapas son el Tzeltal, Tzotzil, Tojolabal, Zoque, Chol, Mam, Mocho y Kakchiquel, entre otros, los cuales se ubican en esta región conforme lo indica la *figura 2*.

Figura 2: Mapa de la ubicación de las comunidades indígenas en Chiapas.



Fuente: Centro de Documentación sobre Zapatismo (CEDOZ, 2020).

Estos grupos indígenas han sido históricamente marginados y golpeados por la pobreza, lo cual los ha llevado a bajos niveles de desarrollo humano. Para 2015, por ejemplo, el 22% de los indígenas no tenía escolaridad, el 69% llegó a la educación básica, y apenas el 6.6% alcanzó la educación superior. Así mismo, el 4.2% tiene alguna discapacidad, superando al 2.7% de la población no indígena. Los niveles de acceso a la salud son también bajos, así como los ingresos económicos y las oportunidades de trabajos bien remunerados (Secretaría de Hacienda del Estado de Chiapas, 2019).

A partir de las anteriores cifras se puede afirmar que si bien las condiciones estructurales e históricas de pobreza no son el único factor que determinaría el levantamiento armado indígena (como se analizará más adelante), sí tienen un papel fundamental para que se diera en Chiapas una insurrección.

Ahora bien, para comprender a cabalidad el surgimiento del zapatismo es necesario observar la manera en que han evolucionado los procesos organizativos de los indígenas en México. Y es que, de acuerdo con sus narrativas, su lucha no emerge hace apenas unos años o décadas, sino que proviene de 1492 cuando inicia la invasión, sometimiento y esclavización de sus pueblos por parte de los europeos. De hecho, en su declaración de guerra los zapatistas abren el texto afirmando: "Somos producto de 500 años de luchas" (EZLN, 1994, párr. 1) [8].

Esta afirmación no resulta exagerada ya que como se evidencia en la *tabla 4*, han sido numerosas las rebeliones indígenas que han tenido lugar en la historia del territorio hoy mexicano.

Tabla 4: Principales rebeliones indígenas en el territorio mexicano.

Rebelión indígena	**Fecha**
La guerra del Mixtón	1541 - 1542
La guerra Chichimeca	1547 – 1600
La rebelión de los guamares	1563 – 1568
La rebelión de Acaxee	1601 – 1607
La rebelión tepehuana	1616 – 1618
La rebelión de Sacalum	1624

[8] No por esto, y como se verá más adelante, se debe considerar al EZLN como un tipo organización que realiza una lucha netamente indígena, sino que su virtud reside en lograr articular la defensa de las comunidades indígenas mayas con el deseo de expandir los horizontes democráticos en toda la sociedad mexicana (Touraine, 2015).

La rebelión de Tehuantepec	1660 – 1661
La rebelión Tzeltal	1712
La rebelión de los pericúes	1734 y 1737
La rebelión de Cisteil	1761
La guerra de Castas	1847 – 1901

Fuente: elaboración propia.

A pesar de estas luchas que dieron los pueblos indígenas, es necesario aclarar que también hubo momentos en que estas comunidades aceptaron pasivamente la dominación ya que sencillamente no podían hacer nada frente al poderío de las élites dominantes, por lo que tuvieron que acoplarse a esquemas organizativos impuestos. De hecho, en los inicios del siglo XX y tras la revolución mexicana, el rasgo paternalista del Estado mexicano fue de tal magnitud que el rango de acción política de los indígenas en todo el país quedó limitado a las instituciones oficiales.

Es necesario señalar también que ya desde épocas tempranas, incluso en el periodo poscolonial, el Estado mexicano intentó eliminar a los indígenas como categoría social desconociendo de esta forma su cultura. Esto con el fin de construir una identidad nacional que partiera de las élites blancas descendientes de los españoles, pues la homogenización racial de la población fue uno de los objetivos de los procesos de nacionalización de los Estados en América Latina (Quijano, 2014). Así mismo, durante el Porfiriato se modificaron las leyes con el objetivo de expropiar a la iglesia Católica y a los indígenas de sus tierras, por lo que estos últimos perdieron, en consecuencia, al menos un 90% de sus territorios (Bartra & Otero, 2008).

Posteriormente, una vez termina el conflicto armado de 1910-1917, que se presenta bajo el marco de la revolución mexicana, los procesos de organización indígena se desarrollarán de diferentes maneras, pudiéndose establecer una ruta que va desde el paternalismo estatal hasta la autonomía. Para dar cuenta de lo anterior, en el presente trabajo se ha establecido una periodización con el fin de comprender la forma en que evolucionaron dichos procesos organizativos, y entender así el porqué del surgimiento del zapatismo contemporáneo. Esta periodización permitirá, así mismo, distinguir algunos rasgos característicos en cada una de sus etapas, así como las reivindicaciones y las principales organizaciones políticas en las que participaron los pueblos indígenas.

Se evidenciará cómo tras el despojo y la explotación a la que fueron sometidas las comunidades indígenas, el Estado intentó acercarse a ellas controlándolas y a la vez reconociéndoles algunos derechos que de ninguna manera las liberó. Luego se mostrará la forma en que los indígenas establecen alianzas con grupos religiosos y marxistas que, aunque tampoco los libera, les brinda

experiencias y herramientas políticas significativas que luego serán aprovechadas para configurar una organización y forma lucha autónoma y novedosa, como lo es la del movimiento zapatista[9].

2.2.1 Etapa de incorporación (1917-1940)

En esta etapa recién comienza a estructurarse el Estado mexicano. Los indígenas son vistos como lastres que impiden el avance del país. Por lo tanto, deben ser educados e incorporados al proyecto de nación sin importar la pérdida de su identidad cultural. Para tal fin el Estado crea algunas instituciones como el Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación de la Cultura Indígena y el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena.

Por su parte, los indígenas, ante la prohibición de fundar partidos y organizaciones en pro de alguna religión o raza determinada, se vieron obligados a acudir a las nacientes organizaciones campesinas para exponer sus reivindicaciones que, por el momento, se limitaban al plano agrario.

Posteriormente se incorpora en el artículo 27 de la Constitución Política de México una promesa de reforma agraria que apenas llegaría a ser implementada levemente en la década del treinta con la administración de Lázaro Cárdenas (1934-1940) quien llevó a cabo una mayor distribución de la tierra, afectando a los latifundios en favor de la propiedad ejidal[10] (Estrada Saavedra, 2007). Para coordinar los asuntos agrarios y dar una representación fuerte al sector campesino, se crea la Confederación Nacional Campesina (CNC).

Con el pasar de los años, la distribución de tierras va suponiendo nuevos retos a las comunidades indígenas y campesinas pues, por un lado, la mayoría de los terrenos cedidos no eran aptos para la agricultura, y por el otro "era el Estado el que dirigía sus procesos productivos, y los campesinos tenían que lidiar con un conjunto de instituciones del Estado que tendían a cooptar sus organizaciones de clase" (Bartra & Otero, 2008, p. 405).

---

[9] Si bien esta periodización se realiza enfocada principalmente en el avance de los procesos organizativos indígenas de Chiapas hasta desembocar en el zapatismo, no puede apartarse de algunas situaciones e instituciones de carácter nacional que influirían en este proceso, las cuales son rescatadas en la tabla 5 y descritas a continuación. Justamente el criterio seleccionado para elaborar esta periodización ha sido el de los quiebres que se fueron presentando hasta alcanzar la autonomía. Así mismo, a pesar de que en la historia de México ha existido un sinnúmero de organizaciones que han aportado a la lucha indígena, en el presente apartado sólo se tomarán algunas que resultan ser clave frente a la delimitación de la temática que se estudia en este documento. Esta periodización se realiza a partir de los insumos que aportan las investigaciones de Silva (1985), López Bárcenas (2016b), y Ávila Romero et al. (2017).

[10] El ejido se entiende como una "sociedad de interés social integrada por campesinos mexicanos por nacimiento, con un patrimonio social inicial constituido por las tierras, bosques y aguas que el Estado les entrega gratuitamente en propiedad inalienable, intransmisible, inembargable e imprescriptible" (Ruiz Massieu, 1987, p. 234).

Así mismo, con Cárdenas en la presidencia, aunque el asunto indígena comienza a presentar un enfoque diferente, su tratamiento en realidad no será tan distinto. Cárdenas consideraba que los indígenas eran fuerzas de progreso que podían impulsar la nación mexicana, por lo que promovió encuentros indígenas y creó nuevas entidades en el seno del Estado para reconocer todas sus problemáticas y coordinar sus acciones colectivas (lo cual implicaba el control sobre ellas). En este intento de incorporar los pueblos indígenas al proyecto de nación se crean organizaciones como el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara (CSRT) que, en medio del ya señalado dominio estatal, y bajo el influjo de las organizaciones campesinas, afianza en ellos su necesidad de luchar por la tierra.

2.2.2 Etapa de la dependencia (1940-1974)

En esta nueva etapa se consolida la dependencia de los indígenas frente a las instituciones y políticas indigenistas de un Estado paternalista que, después del gobierno de Cárdenas, se fue tornando cada vez más y más represivo. Este Estado fue destruyendo lentamente los poderes locales a la vez que intentaba cooptar los procesos populares de forma institucional.

Y es que, si bien algunos indígenas se habían liberado de los latifundios privados y se constituían ahora como "campesinos libres", esta nueva condición encubrió una forma de sometimiento en la que para disponer de dicha libertad debían de enfrentarse a la burocracia de las organizaciones gestadas por el Estado puesto que estas regulaban la vida social en las regiones. De hecho, en las memorias de los indígenas se encuentra anclada una férrea desconfianza hacia las instituciones gubernamentales a quienes no veían en sus territorios solucionando problemas y demandas, sino por el contrario ejerciendo violencia, manipulación y engaño[11].

De esta manera el proyecto cardenista se desarticula y en su lugar se impone un modelo desarrollista, en donde a través del naciente Instituto Nacional Indigenista (INI) se busca integrar a estos pueblos en la sociedad nacional a través de un indigenismo burocrático. Para tal fin el Estado creó órganos de representación para los indígenas llamados Consejos Supremos, con los que no buscaba otra cosa más que el afianzamiento del dominio gubernamental sobre sus comunidades. Tales organismos

[11] Un ejemplo claro de esta situación es la de los indígenas tojolabales en la selva Lacandona:
"El gobierno era representado por el maestro rural (Secretaría de Educación Pública), el cobrador de impuestos de la 'contribución de la tierra' y el 'forestal' (Departamento de asuntos agrarios y Colonización), el técnico de salud encargado de las fumigaciones en contra del paludismo de las campañas de la Comisión Nacional para la Erradicación del Paludismo (Secretaría de salubridad y asistencia), el soldado (Secretaría de Defensa) y de agencias gubernamentales como Banrural. Pero, las intervenciones de los agentes de las distintas burocracias públicas son recordadas por los campesinos, más que como con la intención de proporcionar un servicio o de cumplir con una obligación gubernamental, como momentos de engaño, manipulación, corrupción, extorsión y hasta violencia. En realidad, según fueron entendiendo los tojolabales, los representantes del gobierno y sus agencias no pretendían solucionar sus necesidades y demandas sociales; por esta razón aumentó la desconfianza y el escepticismo de los campesinos hacia el gobierno" (Estrada Saavedra, 2007, p. 154).

nacieron burocratizados y por tanto separados de las comunidades indígenas, por lo que no pudieron atender a las verdaderas necesidades de los pueblos indios.

Los indígenas, por su parte, al observar que el gobierno prestaba poca atención al asunto de la tierra, comenzaron a radicalizar su lucha a través de organizaciones como el CSRT, exigiendo la defensa de la tierra, los bosques, y mejores salarios. Sin embargo, los líderes del CSRT, que eran maestros normalistas de formación socialista, deciden que esta organización debe integrarse a la CNC ya que consideran que ésta puede garantizar el cumplimiento de sus objetivos. Se crea entonces una Secretaría de Asuntos Indígenas en la CNC, que finalmente no terminó por significar una representación real de los pueblos indígenas ya que lentamente se fue burocratizando (Guerrero Olivares & Villalobos Díaz, 2016).

Así mismo otras organizaciones son creadas como la Unión Nacional de Organizaciones Indígenas (UNOI), con reivindicaciones educativas y culturales, la cual termina por vincularse a la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), ya que sus líderes consideraban que existían intereses comunes de clase entre pueblos indígenas y sectores populares (Sarmiento Silva, 1985).

La unión del CSRT a la CNC y de la UNOI a la CNOP, permite evidenciar cierta instrumentalización de los indígenas por líderes políticos quienes, bajo sus propias lecturas, pretendían diluir los asuntos indígenas en otros proyectos políticos de más amplio espectro, con lo que se terminaba por desconocer sus condiciones y necesidades propias.

Nótese también que hay una incidencia ideológica en esta situación puesto que los maestros que conformaban la CSRT eran socialistas y por ello deciden que, en medio de la lucha de sectores más amplios, como la del campesinado, los indígenas pueden lograr sus reivindicaciones. Por su parte, en la unión de la UNOI a la CNOP hay definitivamente una lectura de clase propia de la tradición marxista, en donde se homogeneiza al indígena como si por su pobreza se pudiera incluir en la categoría del proletariado, sin analizar reivindicaciones que van más allá del plano económico. Esta historia muestra que la cooptación no era exclusiva del Estado, sino que los grupos marxistas también intentaron cooptarlos al asumir a los indígenas como miembros de sectores populares, sin comprender que se trataban en realidad de un proyecto de Nación diferente, que necesitaban independencia cultural.

Lo anterior fue aumentando la desconfianza en los sectores indígenas hacia las organizaciones estatales pues sentían que sus problemáticas no eran tomadas en cuenta. El epicentro del conflicto ya no se ubicó entonces sólo la cuestión agraria sino también en la necesidad de ganar independencia frente al Estado. De ahí que se empiecen a presentar, aunque de forma muy incipiente, reivindicaciones de independencia organizativa. Será esta la génesis de una tensión entre rebelión y cooptación que, como bien refiere Bartra (2003), se ha tornado en la constante que ha marcado la historia de estas comunidades.

2.2.3 Etapa de la ruptura (1974-1979)

A esta tensión descrita entre comunidades indígenas y sectores estatales se sumarían los trabajos de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en Chiapas que le apostaría a una catequesis integradora y a las teologías de la liberación e inculturación con las comunidades indígenas (Morales Bermúdez, 2005).

En principio, el obispo Lucio Torreblanca (1944-1959) identificaría que a pesar de las políticas agrarias existía una grave situación de explotación y pobreza en las comunidades indígenas, por lo que inició una acción pastoral en 1952 (Valtierra Zamudio, 2012). Dicha acción pastoral era de corte doctrinario y asistencialista.

Posteriormente Samuel Ruíz García, quien fue el trigésimo séptimo obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en Chiapas desde 1959 hasta 1999, continuaría el legado de su antecesor con un accionar también asistencialista enfocado en la ayuda a los pobres, más allá de cualquier particularidad respecto a su condición étnica y al trabajo político. De hecho, incluso sus posturas llegaban a ser anticomunistas (Ríos Figueroa, 2002).

Sin embargo, a raíz del Concilio Vaticano Segundo (1962-1965) y de la segunda conferencia episcopal latinoamericana que tuvo lugar en 1968 en la ciudad de Medellín, Colombia, Ruíz García decide tomar la Opción preferencial por los pobres y colocar en marcha una pastoral de base progresista. En efecto, la *Opción por los pobres y liberación de los oprimidos*, y la *Inserción activa en la realidad social, en la historia y encarnación en las culturas, especialmente indígenas*, fueron las dos líneas diocesanas que más caracterizaron y destacaron la totalidad del periodo del obispado de Ruíz García (Estrada Saavedra & Pilar Calveiro, 2004).

De ahí que se fortaleciera el trabajo pastoral indígena con lo cual, en el curso del estudio de las corrientes liberacionistas y en el desarrollo del trabajo comunal, el proceso eclesiástico desarrollaría un rostro cada vez más político.

De hecho, los discursos anticomunistas se diluyeron, el trabajo de las colectividades aumentó, y se gestionaron algunos encuentros como el Primer Congreso Regional Indígena de Chiapas en 1974 en homenaje a Bartolomé de las Casas. En este encuentro, a pesar de haber sido gestionado por la iglesia con recursos del Estado, los líderes indígenas tuvieron un papel protagónico en el que además de tratar temas de educación y salud, pudieron alzar la voz y denunciar las invasiones de tierras por parte de latifundistas, la corrupción del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, los abusos de funcionarios intermediarios, etc. (Harvey, 2001). No obstante, las conclusiones del evento girarían en torno a un accionar básicamente campesino y no tanto de carácter indígena pues los temas principales fueron la tierra, el comercio, la salud, entre otros.

El Estado, tomando atenta nota de lo acontecido, gestionaría al año siguiente el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas por el que se crearía Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas (CNPI), que primero estuvo asociado al INI, pero luego se fue convirtiendo lentamente en un sector corporativo del PRI.

Al convertirse el CNPI en un órgano burocrático alejado de las dinámicas locales de las poblaciones indígenas, se crea una ruptura en su interior por el que un sector disidente crea la Coordinadora Nacional de los Pueblos Indios, que agrupó a indígenas nahuas y popolucas, y que posteriormente se fue ampliando.

Otro intento por crear una organización con raíces en comunidades locales, pero con obediencia al gobierno, ocurrió en 1977 con la creación de la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (ANPIBAC). En síntesis, se trató del resultado de una política indigenista conforme a la cual un gremio de maestros indígenas era formado en instituciones estatales con el objetivo de que retornaran a sus comunidades y contribuyeran a la aculturación e incorporación de las comunidades indígenas al Estado moderno (Dietz, 1996).

No obstante, el afianzar sus vínculos con sus comunidades de origen implica para los maestros dar un viraje hacia una lucha política y agraria propia de sus pueblos, por lo que de inmediato el Estado le retira su apoyo. A consecuencia de lo anterior se presenta una ruptura en el interior de la ANPIBAC por lo que un sector decide continuar apoyando al Estado, y otro se vuelve independiente de él.

Este escenario de ruptura que se presentaba a nivel nacional tenía efectos a nivel local ya que la desconfianza hacia el Estado se hacía más fuerte y lentamente empezaban a brotar organizaciones indígenas independientes. Estas organizaciones se iban uniendo paulatinamente para defenderse de las amenazas y extorsiones a las que eran sometidas por agentes externos. En Chiapas los indígenas constituyeron una unión de 18 ejidos (fruto también del Congreso Indígena de 1974) llamada Quiptic ta lecubtesel (Unidos por nuestra fuerza) que agrupaba a indígenas tzeltales, tzotziles y tojolabales, a la que luego se agregarían otros 25 ejidos.

No obstante, aun cuando se trataba de una organización indígena, esta tendría un contacto permanente con grupos mestizos. Un ejemplo de lo anterior es la asesoría y apoyo de la pastoral a través de la llamada Catequesis Integradora, la cual ya no se trataba de un modelo pastoral exclusivo del clero sino de las comunidades pues centraba la atención en sus procesos y necesidades, adaptándose a las condiciones socio-religiosas de cada región. Allí se proponía: 1) la interpretación del evangelio en las comunidades indígenas sin desplazar o negar su propia cultura. 2) Una forma de catequesis en la que la comunidad se encargara de la solución de los problemas de todos y se analizaran las circunstancias de opresión política y económica en la que se encontraban, y 3) una mayor presencial pastoral (Valtierra Zamudio, 2012).

Los procesos nacidos de la evangelización cristiana llevaron a la creación de una nueva identidad multiétnica a la que la pastoral denominó Hermanos de fe, convirtiéndose en un importante eje de articulación de las comunidades. Sin embargo, la influencia organizativa no era únicamente pastoral pues trabajando mancomunadamente con la diócesis se encontraba la organización Política Popular-Línea Proletaria.

Política Popular fue una organización creada en 1968 en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por Adolfo Orive. Esta organización era de corte maoísta, pero no propendía por la lucha armada ni por la organización partidista, sino por la integración de los activistas en las masas. Buscaban generar esquemas organizativos independientes a través de formas asamblearias y liderazgos rotativos que estimularan la democracia directa. Es decir, pretendían una fusión con el pueblo para politizar la población y que esta encontrara cauces populares para resolver por sí misma sus necesidades (Puma, 2016).

Bajo este objetivo Política Popular desarrolló su trabajo en gran parte del territorio nacional. En 1976 fue invitado por la diócesis de San Cristóbal para iniciar sus trabajos comunitarios en Chiapas. Allí los activistas se cruzarían con algunos militantes del ala no guerrillera de la Unión del Pueblo, quienes por afinidad ideológica terminaron finalmente por unirse a Política Popular (Puma, 2016).

Así, estos militantes rechazaron las imposiciones vanguardistas, pues consideraban que no era conveniente como estrategia, sino que por el contrario intentaron ganarse la confianza de los pueblos indígenas. Para politizar, por ejemplo, no lo hicieron en español, sino que se tomaron el trabajo de aprender las lenguas locales, principalmente el tojolabal.

Esto les permitió generar una serie de proyectos productivos que respondieron a las necesidades de la población. Tales programas se sumaron a cursos de luchas de clases e historia de la revolución mexicana. De esta manera se comenzó a desarrollar un régimen de asambleas y democracia directa (Puma, 2016).

Esta forma de trabajo y de organización no chocó con las comunidades indígenas, sino que, por el contrario, se acopló muy bien a ellas. De hecho, a raíz de este trabajo, además de la Quiptic empezarían a surgir otras organizaciones independientes como Tierra y Libertad, Lucha Campesina, entre otras.

Como se puede observar en esta etapa se advierte plenamente el fracaso de las políticas indigenistas, evidenciado en los procesos de ruptura que hubo por parte de varias comunidades indígenas y campesinas respecto a las organizaciones estatales que intentaron fallidamente administrar sus vidas para integrarlos al proyecto del Estado-nación.

El problema de esta incorporación es que no partía de un reconocimiento y respeto del otro (en este caso del indígena), por lo que el proceso se efectuaba en detrimento de la cultura aborigen, y bajo el desconocimiento de sus necesidades sociales y económicas reales. El Establecimiento mexicano, por su parte, se preocupó más por generar en los indígenas lealtad hacia el Estado y hacia su partido de gobierno, que en encontrar alternativas que dieran cuenta de posibles soluciones de sus problemáticas.

A su vez, siguiendo una línea de masas, Política Popular no intentó imponerse sobre las comunidades (al menos en una etapa inicial) o incorporarlas a su organización, sino que se fusionó con el pueblo, aprendió su lengua, escuchó sus necesidades e impulsó proyectos que no iban en contravía de la cosmovisión indígena, sino que por el contrario ayudó a fortalecer sus procesos internos.

Finalmente, y por su importancia para la futura constitución del movimiento zapatista, vale la pena resaltar en esta etapa el papel de un pequeño ejido del norte de Chiapas, conformado por indígenas tzotziles, llamado Lázaro Cárdenas. Los integrantes de este ejido tenían la particularidad de haber luchado infructuosamente por regularizar su situación de posesión de tierras desde 1940.

Para 1976 los ejidatarios de Lázaro Cárdenas, apoyados por 21 representantes de otras comunidades del sector, recuperaron de manera pacífica 190 hectáreas que habían sido arrebatadas por el finquero y capitán del ejército Mariano Ruíz, quien intentó por la fuerza retomar las tierras. Ante esta situación los ejidatarios secuestraron a Ruíz en 1977, por lo que posteriormente llegarían más de mil soldados apoyados por finqueros armados y policías judiciales para rescatarlo. Como resultado de esta operación 16 ejidos fueron atacados, las tierras recuperadas fueron desalojadas, los edificios públicos fueron saqueados e incendiados y la escuela local sirvió como cárcel para retener a más de 250 personas. Además de los detenidos se cuentan más de 60 heridos y torturados, mujeres violadas, y diez indígenas tzotziles y choles asesinados, entre los cuales se cuentan a dos arrojados desde un helicóptero y a tres niños ahogados. Debido a esta situación Cedillo afirma que no sería exagerado afirmar que esta operación fue el germen que desató la convicción de la lucha armada por parte de los indígenas ejidatarios de Lázaro Cárdenas (Cedillo, 2010).

2.2.4 Etapa de la independencia (1979-1994)

Tras las rupturas suscitadas en la etapa anterior, en esta nueva fase emergen nuevas organizaciones (o se consolidan las ya existentes) independientes de los poderes estatales, bien sean total o parcialmente indígenas. Es el caso de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), nacida en 1979. Se trataba de una organización intersectorial que agrupaba principalmente a indígenas, pero también a campesinos, solicitantes de tierra, etc. Organización que luchaba por la defensa de la tierra y por reivindicaciones culturales, principalmente en el ámbito jurídico (Ávila Romero et al., 2017).

Así mismo, en Chiapas, en 1980 la Quiptic ta lecubtesel se une junto con otras organizaciones para crear la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, la cual fue integrada por 180 comunidades indígenas. Organización que tuvo buenos resultados en diversas negociaciones con el gobierno, pero que en 1983 tendría una ruptura en su interior.

Esta ruptura se presentó debido las disputas que ya venían emergiendo entre la diócesis y los activistas maoístas de Política Popular-Línea Proletaria. Ante el avance del trabajo político de los maoístas, muchos catequistas se sintieron amenazados considerando que tal grupo político no tenía otro objetivo más que cooptar y dirigir la base popular del proceso. Sintieron que de seguir las dinámicas de la manera en que se iban desarrollando, terminarían subordinados a los maoístas y por ello exigieron su retiro. A su vez, los maoístas miraron con recelo la actuación de la diócesis y la atacaron criticando los liderazgos que estaban teniendo los catequistas respecto a las comunidades (Puma, 2016).

Por esta razón muchos de los maoístas abandonan la zona y se dirigen al norte del país en donde tenían otros procesos sociales. Con esto los indígenas quedaron sin apoyo político pues la diócesis no atendía a sus necesidades de luchar por la tierra y de manejar su producción. Señala Estrada Saavedra (2007) con gran acierto, que nuevamente los indígenas quedaron rezagados a un segundo plano por las disputas entre ladinos, pues en efecto, estos dos contingentes no quisieron buscar una solución a su disputa que beneficiara a los principales implicados, es decir, a los indígenas.

No obstante, hay que resaltar que poco antes de que se diera la separación entre la diócesis y Política Popular-Línea Proletaria, algunos ejidos ya se habían deslindado de los maoístas. En efecto, varios indígenas se encontraban inconformes de que los maoístas hicieran tratos con el gobierno, desviando la lucha por la tierra hacia otros requerimientos económicos, y desatendiendo de esta manera los principios democráticos que ellos mismos habían impulsado inicialmente. Entre estos ejidos que ya habían roto sus relaciones con los maoístas, se encontraba el ejido Lázaro Cárdenas (Cedillo, 2010).

Posteriormente, la Quiptic, junto con Tierra y Libertad, crearían la Unión de Uniones y Sociedades Campesinas de Producción de Chiapas (Unión Selva), que toma el cuerpo jurídico de una Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC Unión de Uniones). Esta organización empieza a crecer y a avanzar significativamente en algunos aspectos frente al problema agrario existente, pues al convertirse en asociación amplió su rango de acción y podía acceder a préstamos bancarios y a otros beneficios. También tejió alianzas estratégicas con organizaciones regionales con lo cual se hizo más fuerte (Ávila Romero et al., 2017). No obstante, a pesar de su avance promisorio los problemas estructurales se mantenían, principalmente en cuanto a cuestiones agrarias, económicas y de violencia, como se verá más adelante.

De la ruptura entre los maoístas y la diócesis se puede observar cómo nuevamente sectores externos a los indígenas anteponen sus disputas e intereses personales y políticos a las necesidades de las comunidades, por lo que no es extraño que cierta desconfianza crezca entre los indígenas en donde comienzan a sentir la necesidad de dirigir sus propios procesos.

En este periodo también se crean otras organizaciones a nivel nacional como el Frente Independiente de los Pueblos Indios (FIPI) que, basándose en el modelo de autonomía regional nicaragüense, expone la necesidad de adoptar un régimen de autonomía regional para los pueblos indios de México.

Así mismo se realizan foros internacionales sobre derechos humanos de los pueblos indios y se crea el Frente Nacional de Pueblos Indígenas (FRENAPI). A partir de estos procesos los indígenas se opondrían en 1992 a la celebración de los *500 años del descubrimiento de América*, lo cual era percibido como una burla y gesto de desprecio, y en su lugar gestionarían la campaña *500 años de resistencia indígena negra y popular*. Tras estos eventos se fue construyendo una nueva narrativa indígena que ya no sólo reclamaba acceso a la tierra, manejo de recursos naturales, libertades para elegir a sus autoridades políticas, y un alto a la represión policial o terrateniente, sino también autonomía para que los pueblos indígenas administraran su propia vida (López Bárcenas, 2016b).

2.2.5 Etapa de la rebelión y consolidación de la autonomía (1994-2020)

En esta etapa aparece en Chiapas públicamente el EZLN, organización en principio armada, y mayoritariamente indígena, que declara la guerra al Estado mexicano. Esto implicaría también cierto retroceso para la ARIC Unión de uniones, debido a que aproximadamente un 40% de sus miembros decide sumarse a las filas zapatistas (Hernández Millán, 2007a).

¿Por qué gran parte de la población indígena decide sumarse a este movimiento? ¿Por qué otros, incluso compartiendo perspectivas y experiencias, deciden apartarse del proceso zapatista? ¿Qué factores incidieron en el exponencial aumento de sus filas? ¿Qué propone el EZLN frente a la problemática indígena? Estos interrogantes serán resueltos más adelante a partir del abordaje de los movimientos guerrilleros mexicanos y del proceso de intercambio cultural entre indígenas y milicianos que da origen a esta insurgencia.

Sin embargo, vale señalar de manera preliminar lo siguiente: tras el clamor de la sociedad civil por una salida pacífica al conflicto, la guerra se detiene y el EZLN dialoga con el gobierno guiándose por los siguientes derroteros: 1) elevar al plano constitucional las reivindicaciones indígenas. 2) Luchar por el cambio de un Estado monoétnico a un Estado pluriétnico. 3) En el marco de ese nuevo tipo de Estado colocar como eje central la pluriculturalidad, el pluralismo político, y el pluralismo jurídico[12].

Las anteriores reivindicaciones van orientadas hacia el reconocimiento de los indígenas como mexicanos, pero ya no bajo el indigenismo incorporador que fallidamente intentó el Estado, sino a través del reconocimiento cultural del indígena, admitiendo la diversidad y pluralidad y el derecho a la autodeterminación.

Estas reivindicaciones propias de los pueblos indígenas se encuentran en conexión con una serie de demandas que atienden tanto a las necesidades que impone la realidad inmediata de sus comunidades, como a cuestiones que trascienden al plano nacional (basadas, por ejemplo, en su perspectiva anticapitalista). A criterio de los zapatistas, existe un claro vínculo entre las problemáticas indígenas y la necesidad de ampliar los horizontes democráticos en todo México. Tales reivindicaciones son: techo, tierra, trabajo, salud, libertad, educación, democracia y justicia, y todo esto aunado al concepto de dignidad (Hernández Millán, 2007a).

Como es posible observar estas demandas no son nuevas, sino que recogen el acumulado de reivindicaciones que han venido realizando los pueblos indígenas a través de su historia, y se articulan a una propuesta para construir espacios democráticos en todo México.

---

[12] Estas reivindicaciones son tomadas de los Acuerdos de Derechos y Cultura Indígena, también conocidos como los Acuerdos de San Andrés, producto de los diálogos del EZLN con el gobierno mexicano.

Como el gobierno incumple con los acuerdos a los que llega con el EZLN, éste rompe todo vínculo con el Estado y comienza a desarrollar de facto su autonomía y su autogobierno hasta la actualidad. A partir de entonces los zapatistas se han dedicado a realizar un ejercicio de consolidación democrática en sus territorios, así como a construir, junto con otros sectores de la sociedad, una propuesta política nacional como se verá más adelante[13].

Como se puede observar, la lucha de los pueblos indígenas no sólo ha requerido de un enfrentamiento contra un enemigo externo como lo es el Estado, sino también de una profunda exploración respecto a su propia identidad cultural. Esto se ve reflejado en la *tabla* 5 a través del aumento del nivel de complejidad de las reivindicaciones indígenas que iban surgiendo periodo a periodo.

Tabla 5: Avance de los procesos organizativos indígenas: Chiapas-México (1917-2020).

Etapa	Periodo	Instituciones /organizaciones	Características del periodo	Reivindicaciones indígenas
Incorporación	1917-1940	Confederación Nacional Campesina (CNC). Consejo Supremo de la Raza Tarahumara (CSRT).	Estructuración del Estado moderno mexicano. Creación de instituciones y políticas indigenistas. Indígenas expresan necesidades a través de organizaciones campesinas.	Agrarias.
Dependencia	1940-1974	Instituto Nacional Indigenista (INI). Secretaría de Asuntos Indígenas en la CNC. Unión Nacional de Organizaciones Indígenas (UNOI).	Tratamiento de asuntos indígenas dependen de instituciones estatales. Política fallida de indigenismo burocrático. Instrumentalización de los indígenas y cooptación de sus procesos. Hay desconfianza de los indígenas hacia el Estado.	Agrarias. Educativas. Culturales. Independencia organizativa.

[13] Vale la pena aclarar que, aun cuando la anterior periodización intenta explicar las experiencias organizativas indígenas previas al EZLN y por tanto tiene como objetivo culminar en él, otras organizaciones y espacios de encuentro indígena también surgieron a partir de esta quinta etapa como la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) que consolidó la participación de organizaciones indígenas a partir de la propuesta de autonomía regional del FIPI, y otros sectores. Así mismo también emergen otros espacios de encuentro como el Congreso Nacional Indígena (CNI), impulsado por el EZLN, pero independiente de él, en donde los pueblos indígenas discuten sus problemas y coordinan sus acciones (López Bárcenas, 2016b).

Ruptura	1970-1979	Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas (CNPI). Coordinadora Nacional de los Pueblos Indios. Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (ANPIBAC). Quiptic ta lecubtesel. Tierra y Libertad. Lucha Campesina.	Fracaso de políticas indigenistas. Ruptura de organizaciones indigenistas estatales. Crece la desconfianza entre los indígenas. Necesidad de crear organizaciones independientes. Celebración del Congreso Regional Indígena de Chiapas de 1974. Nace Unión Quiptic ta lecubtesel, Tierra y Libertad, y Lucha campesina, independientes del Estado.	Agrarias. Educativas. Culturales. Sociales. Independencia organizativa.
Independencia	1979-1994	Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA). Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos de Chiapas. Asociación Regional de Interés Colectivo (ARIC) Unión de uniones.	Nacen y se consolidan organizaciones indígenas y campesinas independientes. Se crean uniones ejidales integradas por un gran número de comunidades indígenas. Ruptura de la diócesis y las organizaciones maoístas en Chiapas. Se mantienen los problemas estructurales de tierras y violencia en Chiapas. Reivindicación de 500 años de resistencia indígena. Incrementa el deseo de autonomía de los pueblos indígenas.	Agrarias. Educativas. Culturales. Sociales. Autonomistas.
Rebelión y consolidación de la autonomía	1994-2020	Movimiento Zapatista	Levantamiento armado. Negociaciones de paz y acuerdos de Derechos y cultura indígena de San Andrés. Consolidación de la autonomía y autogobierno por el movimiento zapatista. Construcción de espacios para articular con otros sectores de la sociedad una	Techo Tierra Trabajo Salud Libertad Educación Democracia Justicia

			propuesta de lucha política nacional.	

Fuente: elaboración propia a partir de las investigaciones de Silva (1985), López Bárcenas (2016b), y Ávila Romero et al. (2017).

Si bien es innegable que bajo el sistema latifundista de fincas el indígena era explotado y sometido, también es verdad que de alguna manera en este sistema tenía cierta "seguridad" pues sabía cómo desenvolverse en él. Sin embargo, a raíz de la reforma agraria desarrollada en la revolución mexicana, el indígena, ahora libre, quedó en muchos casos desorientado respecto a su propia identidad y formas de subsistencia, y por lo tanto tuvo que emprender una serie de luchas para alcanzar nuevos modos de supervivencia.

Es por esta razón que, a partir de la estructuración del Estado mexicano moderno, el indígena se identificó más como campesino que como indígena, por lo que sus reivindicaciones tendieron a limitarse al ámbito agrario. Así mismo esto provocó que los indígenas se ubicaran como retaguardia del sector campesino por lo que la mayoría de las veces fueron ignoradas sus demandas.

Las luchas que han tenido que dar los indígenas les ha permitido realizar un autorreconocimiento de su cultura. En medio de la lucha han sabido que son indígenas, que poseen una cultura diferente y que les han querido arrebatar esa cultura para insertarlos en un proyecto nacional sin su consentimiento. A pesar de todo, han resistido a todos estos abusos y atropellos y han logrado defender su identidad y dignidad.

Los indígenas mexicanos han estado divagando a través de la historia bajo el timón de diversas organizaciones políticas que los han instrumentalizado para defensa de sus propios intereses. Aun así, los indígenas se han sobrepuesto y han ido lentamente constituyendo un movimiento propio.

¿Podría decirse entonces que el EZLN constituye una nueva manera de instrumentalizar a los indígenas?, toda vez que: 1) aunque es un movimiento mayoritariamente indígena no es totalmente indígena pues en sus orígenes existe un proceso de inculturación con guerrilleros mestizos, y 2) sus demandas no se reducen a la mera reivindicación propia de los pueblos indios, sino que abarcan una esfera nacional y global.

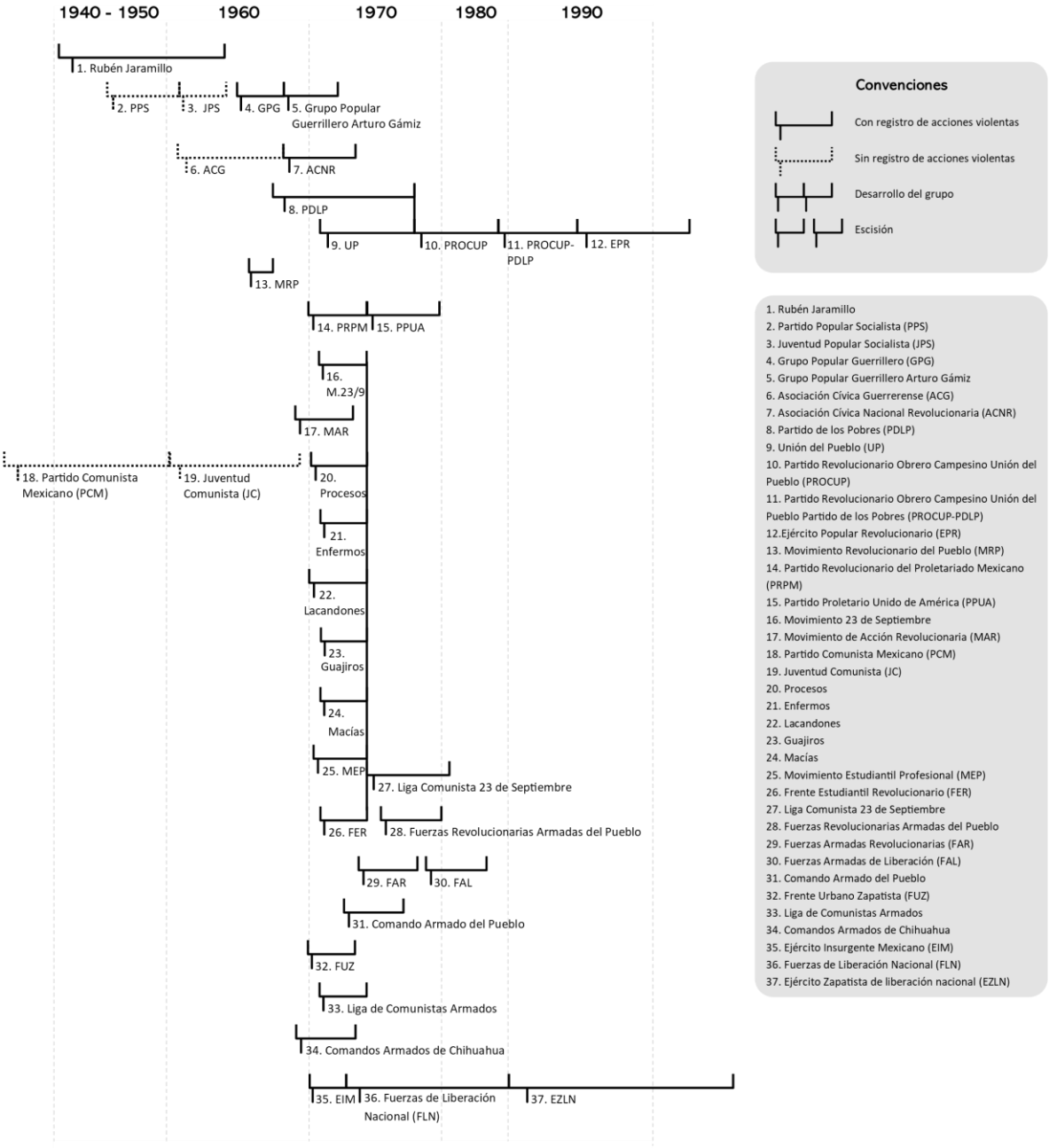
Para responder a esta interrogante resulta necesario comprender la manera en que se han configurado las luchas guerrilleras en México, así como el proceso de intercambio cultural que surgió entre los guerrilleros y comunidades indígenas como se verá a continuación.

2.3 México insurgente: guerrillas urbanas y rurales

Si bien el papel protagónico en el movimiento zapatista lo desempeñan las comunidades indígenas, hay que mencionar que la lucha del EZLN se inscribe en los confines de la tradición guerrillera mexicana, de la que tomará algunos elementos, pero así mismo generará notables rupturas. Para dar

cuenta de lo anterior es necesario primero realizar un breve bosquejo acerca de las guerrillas mexicanas que precedieron al EZLN, y que se pueden contemplar en la *figura 3*.

Figura 3: Diagrama básico de los movimientos armados en México 1940-1996.



Fuente: elaboración propia con base en Castellanos (2007) y Reyes Peláez (2019).

Estudiar la historia de estos grupos armados permitirá comprender los contextos bajo los cuales emergieron, así como sus ideologías, formas de lucha y accionar. Esto posibilitará de igual forma explicar posteriormente de manera clara la novedad que supuso el EZLN respecto a sus prácticas y discursos, y entender por qué aun cuando se dio a conocer al mundo a través de una lucha armada, ha logrado obtener un vasto apoyo por parte de la sociedad civil tanto nacional como internacional.

Para el estudio de esta historia guerrillera, Pedraza (2008) propone la siguiente división: 1) La guerrilla de Madera, Chihuahua. 2) La guerrilla rural del Estado de Guerrero. 3) La guerrilla urbana del periodo 1969-1973. 4) La Liga Comunista 23 de septiembre, en tanto esfuerzo de unificación de los grupos actuantes en México entre 1973 y 1982. 5) Las secuelas guerrilleras amortiguadas, del periodo 1982-2008, fecha en que realiza el documento.

Sin embargo, Castellanos (2007) da cuenta de algo muy interesante. Analiza cómo la secuencia cronológica de los movimientos armados revolucionarios en México se divide en tres momentos: en primer lugar, parte del sector rural con las reivindicaciones agrarias de Jaramillo en Morelos, el asalto al cuartel de Madera efectuado por el grupo de Gámiz en 1965, y las luchas de Lucio Cabañas y Genaro Vázquez en Guerrero. En el segundo momento, que se da principalmente en el marco de los años 70, la lucha se desplaza hacia las ciudades emergiendo varias organizaciones de guerrilla urbana y estudiantil, de las cuales muchas terminan confluyendo en la Liga Comunista 23 de Septiembre. Finalmente, una de estas guerrillas nacida en la ciudad, como lo es el FLN, lleva la lucha guerrillera nuevamente al campo dando origen al EZLN.

Con base en esta reflexión de Castellanos se ha propuesto la siguiente periodización de la historia de los movimientos guerrilleros de México, atendiendo a sus tres grandes momentos: campo-ciudad-campo[14]. A partir de ella se podrá establecer una caracterización de los principales movimientos armados, presentada en la *tabla 6*, por la que se podrán analizar los principales rasgos de las organizaciones armadas antecesoras del EZLN y dar cuenta así de las características propias del zapatismo.

2.3.1 El movimiento rural revolucionario armado (1943-1969)

Este primer momento inicia a partir del **Jaramillismo** (1942-1962), un movimiento liderado por Rubén Jaramillo en Morelos. Su lucha surge, por un lado, tras los varios intentos de asesinato del que fue víctima por parte del gobierno local y la élite azucarera; por otro, debido a las reformas que

[14] Los tres momentos propuestos para la periodización no corresponden a fechas exactas o rígidas, pues como puede observarse en la *figura 3*, las organizaciones armadas no se sucedieron siempre de manera lineal o secuencial. Por el contrario, en muchos casos coexistieron organizaciones armadas urbanas y rurales. Sin embargo, esta periodización permite identificar aquellos momentos en que la acción armada se concentró más en uno o en otro sector, así como dar cuenta del surgimiento de la guerrilla zapatista.

se realizaban a la Constitución, las cuales terminaban por beneficiar a los terratenientes en detrimento de los campesinos.

Después de la revolución mexicana el movimiento de Jaramillo fue el primer grupo armado que mantuvo un proyecto de revolución social enmarcado en un programa llamado *Plan de Cerro Prieto.* En él convocaba a una Junta Nacional Revolucionaria que, desconociendo los poderes federales, repartiera tierras entre los campesinos y expropiara la industria. Se considera al movimiento jaramillista como una continuidad de la lucha agraria iniciada por Emiliano Zapata.

La lucha de Jaramillo abarcó múltiples formas: En primera instancia la lucha partidista electoral[15] y la huelga general. Podría decirse que la lucha armada fue su último recurso en el que empleó esquemas de autodefensa y guerra de guerrillas, siendo precursor de métodos tales como: invasiones de tierra, expropiaciones, emboscadas, secuestros y ajusticiamientos. En 1958 firmó una amnistía con el gobierno que le prometió resolver las demandas de los campesinos. En 1962 Jaramillo se afilia al Partido Comunista y planea realizar un viaje a Cuba, que es visto con desconfianza por funcionarios del gobierno ya que piensan que va a recibir apoyo y entrenamiento guerrillero, por lo que ordenan al ejército y a la policía judicial asesinarlo (Reyes Peláez, 2019).

Después de la lucha jaramillista se puede encontrar al **Grupo Popular Guerrillero -GPG-** (1964-1965). Fue una organización liderada por Arturo Gámiz, profesor y activista del Partido Popular Socialista (PPS). Fue el primer grupo armado en México que, inspirado en el método de guerra de guerrillas del Che Guevara y la revolución cubana, se alzó en armas contra los terratenientes y el Estado mexicano con el objetivo de tomar el poder.

Este grupo surge a partir de un problema de cacicazgo en Chihuahua, en donde el gobierno favorecía con decretos a un número reducido de personajes influyentes (caciques), para facilitar la toma de tierras en detrimento de los campesinos.

Tras esta situación, Gámiz y otros líderes se organizan para protestar invadiendo latifundios, por lo que deben soportar la represión no sólo del gobierno sino también de las guardias blancas (ejércitos privados de los caciques), bajo el lema de las tres erres: encierro, destierro y entierro (Rangel Hernández, 2011).

Para organizar mejor su lucha, Gámiz organiza un encuentro con varias organizaciones y líderes en la Sierra, Dolores, en el que, si bien se contempla la lucha armada, la decisión final es intensificar la toma de tierras. Sin embargo, tras el encuentro son severamente reprimidos y Gámiz arrestado.

Al salir de prisión Gámiz se suma a otros compañeros que habían decidido enfrentar a los caciques a través de las armas a manera de autodefensa, lo cual lo lleva a romper con el PPS, y posteriormente

[15] Jaramillo fundó el Partido Agrario Obrero Morelense (PAOM) con el que fue candidato a gobernador, siendo víctima de fraude por el PRI. Los militantes de este partido fueron perseguidos, encarcelados y asesinados (Reyes Peláez, 2019).

a fundar el GPG. Se realiza un segundo encuentro en la Sierra, del que emanan cinco resoluciones en las que declaran ser una vanguardia marxista, socialista, antiimperialista, en medio de una lectura en donde afirman que las condiciones están dadas para que el campesinado tome las armas y pase a la ofensiva, apoyado por estudiantes y maestros.

De esta manera se entrenan en armas para iniciar el primer foco insurreccional en México, por lo que deciden atacar el cuartel de Madera el 23 de septiembre de 1965. El asalto sale mal, algunos compañeros no logran llegar, y de trece combatientes ocho caen muertos.

A pesar del poco trayecto que tuvo esta organización, su fallido intento influyó en muchas organizaciones revolucionarias que, tras su ejemplo, tomaría las armas. Incluso la organización revolucionaria armada más grande que tuvo México, la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC23S), tomaría su nombre a partir de estos sucesos (Castellanos, 2007).

Los militantes que quedaron del GPG dedicaron sus esfuerzos a intentar articularse nuevamente para retomar la lucha guerrillera. En 1967 se celebra una reunión en la que el grupo se divide en dos: una sección en cabeza de Óscar Gonzales y otra en cabeza de Pedro Uranga.

Pedro y sus seguidores serían detenidos mientras organizaban con Víctor Rico el Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP). El de Óscar terminó por adoptar el nombre de **Grupo Popular Guerrillero Arturo Gámiz** (1967-1968). Esta organización asumió los mismos principios marxistas del GPG, así como su concepción vanguardista de la revolución. Su principal objetivo fue la toma del poder político (Reyes Peláez, 2019).

Sus integrantes decidieron volver a la sierra en 1968 para retomar la estrategia del foco guerrillero, cayendo asesinados debido a su inexperiencia militar. Los restos de los grupos de Óscar y Pedro terminaron por unirse en el Movimiento 23 de septiembre, fusionándose posteriormente con el Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR), para después convertirse en uno de los grupos integrantes de la LC23S.

Por otro lado, en el estado de Guerrero surgiría la **Asociación Cívica Nacional Revolucionaria -ACNR-** (1968-1972). Nació a partir de la Asociación Cívica Guerrerense (ACG) de 1959, liderada por el profesor Genaro Vásquez Rojas, que se manifestaba contra el gobernador de Guerrero Raúl Caballero Aburto.

La pobreza y el atraso de Guerrero fueron los principales desencadenantes de esta organización. En la década de los cincuenta este estado ocupaba el primer lugar nacional en analfabetismo, y el último en fuerza de trabajo dedicada a la agricultura (1%) (Reyes Peláez, 2019). Lo anterior, para un Estado agrícola como este, resultaba totalmente desafortunado.

Tras la huelga civil desatada contra el gobernador, éste responde enviando tropas del ejército para que abra fuego contra los manifestantes lo cual finaliza con una masacre de 18 personas y decenas de heridos. No obstante, esto haría caer al gobernador, y ganar a la ACG un fuerte apoyo popular que usaría para participar en las siguientes elecciones a la gobernatura. Esta contienda electoral se resolvería con un fraude a favor del PRI, nuevas masacres a manos del ejército, la declaración de

ilegalidad de la ACG y, tras un periodo de clandestinidad, el arresto de Genaro Vásquez (Rangel Hernández, 2011).

En 1968 Genaro sería liberado tras una acción armada de la ACG, que después de este hecho se convertiría en la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria. Esta organización pasaría de la lucha política abierta, de masas y regional de la ACG a una estructura organizativa de comandos armados que empleaba la guerra de guerrillas como forma de lucha. Sus principales métodos de financiamiento fueron los secuestros y asaltos.

En cuanto a su ideología, no se encuentra totalmente definida: afirman guiarse por los principios del marxismo-leninismo (Alonso Vargas, 2008), pero al mismo tiempo aseguran no ser socialistas (Reyes Peláez, 2019). Aseveran ser un movimiento nacional, revolucionario, vanguardista, democrático y antiimperialista que sostiene las banderas de la liberación nacional.

Una vez su líder es arrestado y asesinado en 1972 la organización se disuelve, quedando algunos remanentes que, o se vincularon a otros grupos armados, o conformaron posteriormente organizaciones políticas abiertas.

El **Partido de los Pobres -PDLP-** (1967-1974) fue fundado por Lucio Cabañas, activista y maestro rural que, tras sobrevivir a la matanza de Atoyac contra padres de familia el 18 de mayo de 1967, se repliega a las montañas e inicia esta organización armada.

El PDLP poseía de bases de apoyo provenientes de los barrios rurales que se organizaban en torno a asambleas democráticas en donde se elaboraban las líneas de acción de la guerrilla, además de servir de espacio para politizar y educar. Por otro lado, tenía un brazo armado llamado la **Brigada Campesina de Ajusticiamiento**.

El PDLP realizaba anualmente asambleas en las que renunciaba toda la dirección del partido y se presentaba una nueva propuesta de cinco miembros para la dirección del Partido y de la Brigada. Sin embargo, Lucio era un guerrillero bastante carismático, de hecho básicamente gracias a su liderazgo se había construido toda la organización y por ello siempre quedaba nuevamente en el mando de ambas organizaciones (Reyes Peláez, 2019).

En cuanto a su ideología, el PLDP afirmaba que su objetivo era la toma del poder político, destruir al Estado burgués, construir un estado proletario y hacer la revolución socialista para abolir la propiedad privada, colectivizar la tierra, acabar con el capitalismo y disolver las clases sociales.

Cabañas es asesinado en 1974 tras una embocada del ejército. A raíz de la pérdida de su líder el PDLP comienza a desarticularse, quedando algunos remanentes que siguieron actuando bajo estrechas relaciones con el Partido Revolucionario Obrero Clandestino - Unión del Pueblo (PROCUP), bajo el lineamiento de la guerra popular prolongada. En 1996 aparece el Ejército Popular Revolucionario (EPR), organización resultante de la fusión de doce organizaciones, entre ellas el PDLP.

Otro de los grupos a rescatar de este periodo, es el **Partido Proletario Unido de América -PPUA-** (1974-1979). Fue una organización armada de corte maoísta liderada por Florencio Medrano Mederos, quien se unió a una organización maoísta llamada Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano (PRPM). En 1969 Medrano, junto con algunos de sus compañeros, viaja a China, y queda maravillado con lo que encuentra, por lo que, al volver a México, decide fundar la colonia Rubén Jaramillo para crear la "primera comuna de Latinoamérica", o "primer experimento socialista de México". Esta colonia agrupó a alrededor de 1500 familias pobres (Reyes Peláez, 2019).

En 1973 el ejército reprime y detiene a los habitantes de la colonia. Medrano logra escapar y decide pasar a la lucha armada fundando el PPUA. El grupo declara ser marxista-leninista-pensamiento Mao Tse Tung. Afirma que debe prepararse para la guerra popular prolongada y la toma del poder político. Entrena y forma cuadros, comete secuestros exigiendo cuantiosos rescates, toma tierras y comete algunas ejecuciones. Finalmente, su líder sería asesinado por pistoleros de terratenientes en 1979, y a partir de allí la organización se desmorona.

2.3.2 La guerrilla urbana entra en acción (1969-1983)

Para esta época, varias de las instituciones creadas por la revolución mexicana enfrentarían una gran crisis de legitimidad. Desde el Partido Revolucionario Institucional (heredero del Partido Nacional Revolucionario), que se convirtió en el bastión hegemónico y autoritario de la derecha mexicana, hasta el dominio corporativo de los movimientos obreros y campesinos, pasando incluso por el control de los campos de la salud, educación, seguridad, entre otros (Aguirre Rojas, 2017).

Este aumento de las tensiones sociales en México devendría en las movilizaciones de sectores tales como el magisterial en el 58, el ferrocarrilero en el 58 y 59, y el médico en el 65, quienes enfrentarían al poder político de forma multitudinaria. Sin embargo, este clima de insurgencia social encontraría su punto álgido en el movimiento estudiantil y popular de 1968 el cual sería severamente reprimido (Hernández Millán, 2007b).

Tras la matanza de Tlatelolco del 2 de octubre de 1968, y posteriormente la masacre del 10 de junio de 1971, perpetradas por el Estado mexicano, se produjo una fuerte frustración y desconcierto por parte de los jóvenes quienes pretendían encontrar, bajo la movilización y la protesta social, un camino para lograr ciertas reivindicaciones en la sociedad mexicana. Aguirre plantea que serían estas represiones las que los harían decantarse por la vía armada al concluir que: "no había para nada condiciones para una lucha legal de ningún tipo, y que por lo tanto, las vías pacíficas, o políticas, o institucionales, para tratar de modificar la situación social imperante de una manera realmente sustantiva, estaban totalmente clausuradas" (Aguirre Rojas, 2017, p. 45).

Este planteamiento de Aguirre explica en gran medida el porqué de las insurrecciones pues, como se ha visto hasta aquí, el nacimiento de la mayoría de los movimientos armados insurgentes estuvo precedido por algún acto de represión estatal. No obstante, la explicación aun es insatisfactoria ya que carece de algunos otros elementos que fundamentan este origen guerrillero. Uno de estos

elementos a tener en consideración es el entusiasmo que engendró la revolución cubana en los jóvenes latinoamericanos.

En efecto, al observar la caracterización ideológica de los movimientos armados, descrita en la *tabla 6*, es notorio que todos tenían una orientación marxista o socialista[16], y varios de ellos se veían influenciados por el castro-guevarismo. En efecto, saber que la vía armada era una posibilidad real (y cercana) para lograr los objetivos de transformación social, inspiró a muchos jóvenes mexicanos a tomar las armas. Esto conllevó a que en muchos casos se desatendiera el contexto real de la situación mexicana, romantizando las condiciones en las que se encontraban al calificarlas como propicias para la revolución, lo cual sólo condujo a una guerra sucia y a baños de sangre.

No obstante, todo no partió de un criterio subjetivo de los revolucionarios, sino que, como se vio en el apartado anterior, tras el periodo de Cárdenas el gobierno mexicano cerró toda posibilidad de participación y apertura democrática mediante fraudes, alianzas represivas con las élites, y la cooptación de todo el aparato estatal y con ello de las corporaciones populares y sindicales.

A partir de lo anterior es posible afirmar que la violencia revolucionaria no fue un simple capricho revanchista de la población mexicana, sino que debe observarse como respuesta ante la imposibilidad de participación democrática de amplios sectores. Esto sumado a la radicalización ideológica producto del contexto político, no conllevó a la búsqueda de soluciones puntuales a problemas puntuales, sino a concebir la toma del poder político, a través de la violencia, como único camino para transformar la sociedad.

Es así como aparecen algunos grupos revolucionarios urbanos como el **Movimiento de Acción Revolucionaria -MAR-** (1969-1979). Se trató de la primera guerrilla urbana socialista que saltó a la escena pública en México. Fue creada en 1969 en Moscú por estudiantes mexicanos, y entrenada en Corea del Norte. Se dio a conocer a través del asalto al banco de Morelia en 1970, por el que al año siguiente sería capturada parte de su dirigencia iniciando así su debacle.

Era un grupo marxista leninista que buscaba convertirse en la vanguardia clandestina revolucionaria. Pasarían de la concepción del foco guerrillero a la línea del trabajo político de masas bajo una dirección revolucionaria, enfocándose en el sector de clase media y estudiantil.

Posteriormente, una parte del MAR se une a la Liga Comunista 23 de Septiembre. El resto continuaría trabajo político hasta 1979 cuando en una emboscada del ejército asesinan a la última dirección que se conoció de esta organización. Los militantes restantes crearían una nueva organización llamada MAR 9 de abril (Reyes Peláez, 2019).

Otras organizaciones que entran en acción en este periodo son el **Frente Urbano Zapatista -FUZ-** (1969-1972**)**, el cual se distinguió en la escena nacional por ejecutar el primer secuestro político

[16] Con excepción de Rubén Jaramillo que, no obstante, al final de su vida se afilio al PCM y quiso viajar a conocer la revolución cubana.

contra Julio Hirschfeld, un alto funcionario del gobierno federal. Este grupo, como su nombre lo indica, reivindicaba la figura de Emiliano Zapata, pero también se declaraba socialista, marxista-leninista y antiimperialista. Realizó además asaltos y acciones de propaganda armada al repartir dinero entre la población civil. En 1972 la mayoría de los integrantes del grupo fue detenido dando final a la organización (Castellanos, 2007).

También están los **Comandos Armados del Pueblo (CAP),** nacidos y desmantelados en 1971. Se trataba de una pequeña organización marxista-leninista que se dedicó a realizar algunos asaltos ante lo cual fueron fácilmente capturados. La **Unión del Pueblo -UP-** (1968-1978), grupo de reivindicación maoísta cuyo principal accionar fue el de colocar bombas en diversas ciudades del país, posteriormente se transformaría en el Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo (PROCUP), el cual se uniría con el PDLP (PROCUP-PDLP), y daría origen luego al EPR (Reyes Peláez, 2019).

Finalmente, otras organizaciones tales como Procesos, Enfermos, Lacandones, Guajiros, Macías, Movimiento 23 de Septiembre, Movimiento Estudiantil Profesional y el Frente Estudiantil Revolucionario, entre otros, confluyeron para unificar las luchas comunistas de todo México, y fundar así la llamada **Liga Comunista 23 de Septiembre -LC23S-** (1973-1983).

El accionar de este grupo se basó en asesinatos, secuestros y asaltos a bancos en la época del presidente Luis Echeverría. Esta organización estaba conformada principalmente por graduados universitarios radicalizados tras la represión del movimiento estudiantil en 1968, y la ausencia de respuesta del autoritario sistema político mexicano (Castañeda, 1995).

Para colocar en marcha la revolución armada, la LC23S se basó, principalmente, en un modelo insurreccional que implementaba “la huelga económica, la huelga política, combate de calle y, por último, el desarrollo de la guerra de guerrillas” (Gamiño Muñoz & Toledo González, 2011, p. 28).

La huelga económica en el sistema de producción debía de conducir a una huelga política caracterizada por la agitación, propaganda y hostigamiento. Así, la movilización política y los combates callejeros debían de pasar de la ciudad al campo para invadir y recuperar tierras, y conducir al pueblo a la toma del poder del Estado (Gamiño Muñoz & Toledo González, 2011).

No obstante, este plan no funcionaría y tras un periodo en que aumentaron significativamente sus acciones guerrilleras en el que realizaron secuestros y asaltos, llegaría un momento en que la fuerza pública les golpearía fuertemente asesinando a más de 150 guerrilleros y encarcelando a otros 300.

Pero el momento que determinaría la fragmentación del grupo sería cuando David Jiménez Sarmiento, dirigente nacional de la LC23S, murió mientras intentaba secuestrar a la hermana del presidente López Portillo en 1976. Su sucesor fue Luis Miguel Corral García “quien replanteó la estrategia militar del grupo. Pronto la Liga comenzó a fragmentarse en corrientes, y hacia fines de 1982 estaba dividida en 7 grupos. En el siguiente lustro terminó disuelta” (Chávez, 2009, p. 113).

2.3.3 De vuelta al campo (1983-actualidad)[17]

En 1969 se crea el llamado Ejército Insurgente Mexicano (EIM), encabezado por el periodista y director de la revista *¿Por qué?*, Mario Menéndez Rodríguez, e integrado principalmente por estudiantes del Distrito Federal, Veracruz, Yucatán y Nuevo León, entre quienes se encontraban también aquellos que huyeron y se radicalizaron tras el terror de la matanza del 2 de octubre (Cedillo, 2008). Este grupo no duraría activo sino apenas unos cuantos meses debido a tropiezos operativos y a falta de recursos económicos.

Sin embargo, varios de sus miembros decidieron persistir en sus objetivos revolucionarios y continuar con su estrategia de lucha armada, por lo que entre julio y agosto de 1969, bajo el liderazgo de César Germán Yánez, decidieron fundar una nueva guerrilla denominada: **Fuerzas de Liberación Nacional** (Sierra Guzmán, 2003).

Este nuevo grupo de corte político-militar y de tendencia castro-guevarista buscaba tomar el poder político con el objetivo de instaurar el socialismo en México (Cedillo, 2012). Para lograr esto quisieron convertirse en una organización de vanguardia que preservara la estrategia de la guerra de guerrillas y estableciera una base de entrenamiento y acción política en el entorno rural, así como también la construcción de redes urbanas encargadas de las líneas de abastecimiento hacia el campo (Cedillo, 2008).

No obstante, Aguirre (2017) plantea que se deben desechar estas caracterizaciones que califican a las FLN como una organización castro guevarista y reconocerla como un grupo cuyos rasgos no tienen precedentes, debido a que se pueden descubrir en ella algunas características bastante originales que no destacan en otras organizaciones guerrilleras latinoamericanas de su época.

Estos rasgos originales que destacan en las FLN, de acuerdo con Aguirre (2017), son: una moral o ética de lucha revolucionaria verdaderamente radical, íntegra y excepcional, en donde el fin no justificaba los medios por lo que más allá del éxito de cualquier acción se pensaba siempre en sus daños colaterales; una vocación anti-protagonista y anti-espectacularidad, con lo que rechazaron

[17] Esta periodización culmina con el surgimiento del EZLN para dar cuenta de sus encuentros y rupturas con las organizaciones guerrilleras que la antecedieron. Sin embargo, cabe mencionar que después del levantamiento zapatista, algunas otras guerrillas aparecieron en el plano político nacional. Ejemplo de esto es el Ejército Popular Revolucionario (EPR) que entra en escena en 1996 y se nutre de los remanentes del PDLP y la UP, así como de otras organizaciones que se sumarían a él. Sin embargo, más allá de la unidad de varias guerrillas, este grupo no ha representado novedad alguna frente a las organizaciones ya estudiadas. Se trata de una organización socialista, de tendencia marxista-leninista-maoísta, que reivindica la guerra prolongada popular y la toma del poder político. Entre sus acciones han cometido atentados con explosivos y han sostenido enfrentamientos con la fuerza pública, entre otros. De hecho, la unificación guerrillera que suponía el EPR se fue minando con el tiempo hasta irse disolviendo en varias organizaciones como el Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI), o la Tendencia Democrática Revolucionaria (TDR). Esta última organización hizo público que las rupturas al interior del EPR se daban por mal manejo de recursos y armas, así como por un ejercicio de poder inquisidor y dogmático por parte de unos mandos rígidos (Castellanos, 2007).

golpes mediáticos tales como robos bancarios, secuestros, asaltos a establecimientos comerciales burgueses o cualquier otra acción que atrajera atención sobre ellos. Por esto, asegura, se vieron volcados a la necesidad de sobrevivir con los recursos propios de sus miembros, lo cual les permitió ganar cierta aprobación de las comunidades que no veían en ellos a una amenaza, así como gestar un largo periodo de acumulación de fuerzas en silencio que sería aprovechada posteriormente.

De igual manera, continúa Aguirre, sobresale una dimensión estrictamente mexicana en donde si bien se discutieron los paradigmas del marxismo-leninismo, esto se hizo enfocado en la comprensión de la historia de México y de la realidad concreta de aquellos días. No buscaron encajar de manera forzosa las teorías de Marx y Lenin en la realidad de aquel país, sino que tomaron sus ideas como herramientas que aportaban a la construcción y debate en torno a los caminos y objetivos de la organización (Aguirre Rojas, 2017).

En efecto, no se puede negar que esta organización constituyó cierta originalidad frente a los rasgos de las guerrillas antecesoras o coexistentes a tal punto que algunos investigadores se preguntan con asombro: "¿Cómo hubo una organización entre todas, las Fuerzas de Liberación Nacional, que se negó a cometer secuestros o 'expropiaciones' (asaltos)?" (Castellanos, 2007, p. 19).

Sin embargo, tales rasgos de originalidad no son el simple resultado de un mero voluntarismo colmado de nobles decisiones tomadas por los militantes, como pareciera presentar Aguirre, sino que son el resultado de procesos históricos complejos que beben de diferentes fuentes y que se vieron condicionados por el contexto al que pertenecían.

A manera de ejemplo, como bien describe Cedillo, la decisión de realizar asaltos bancarios, secuestros o golpes a establecimientos comerciales, en realidad sí fue considerada por los integrantes de las FLN. Sin embargo, la razón principal para no efectuarlos fue que ninguno de los integrantes tenía la preparación y experiencia militar necesaria para llevar a cabo acciones de ese tipo (Cedillo, 2019)[18].

También la ética revolucionaria radical, íntegra y excepcional, que tanto alaba Aguirre, puede ser puesta en tela de juicio, puesto que se conocieron casos en donde la dirección de las FLN ordenó el asesinato de algunos de sus propios militantes, como es el caso de Napoleón Glockner y Norma Rivera, bajo sospecha (jamás confirmada) de traición (Cedillo, 2010).

---

[18] "Cuando se discutió lo relativo al financiamiento, algunos –bajo el influjo de Marighella y los Tupamaros– propusieron la comisión de asaltos a instituciones bancarias y secuestros. Estas opciones fueron rechazadas, en principio, por la insuficiente preparación de los militantes, pero se contempló que en el futuro podría haber condiciones para ejecutarlas. A partir del año de 1972, en que los comandos guerrilleros de otras agrupaciones asolaron bancos, tiendas, comercios, etc. y perpetraron secuestros a lo largo y ancho de la república, esta alternativa fue descartada completamente por la Dirección Nacional, la cual valoró que los operativos en la ciudad eran acciones de alto riesgo que, pese a contar con una justificación ideológica –la expropiación de los expropiadores– representaban un alto riesgo para los militantes y suscitaban el rechazo generalizado de la sociedad. Este antimilitarismo convertiría a las FLN en la organización más excepcional del movimiento armado mexicano" (Cedillo, 2008, p. 220).

Así mismo, si bien se concibieron en contraste con las demás organizaciones guerrilleras como un grupo heterodoxo, abierto y ecléctico, también hay que reconocer que la revolución cubana seguía ejerciendo una influencia espiritual notoria sobre todos aquellos grupos revolucionarios que se levantaban en armas siguiendo los parámetros de la guerra de guerrillas, por lo que "las FLN se concebían a sí mismas como una organización socialista, basada en los principios científicos del marxismo-leninismo y en la línea militar castro-guevarista" (Cedillo, 2008, p. 226).

Finalmente, el objetivo de estos insurgentes, siguiendo principalmente el espectro cubano, era organizar algunos focos guerrilleros en la Selva Lacandona con el objetivo de agitar y movilizar a la población local, y crear de esta manera unas condiciones subjetivas que permitieran a la organización pasar a una lucha ofensiva a la par que iban sumando fuerzas y despertando nuevos focos. Para tal fin los integrantes de las FLN adquirieron en 1972 una casa en el poblado San Miguel Nepantla, llamada *La Casa Grande*, en donde residían varios miembros y guardaban armas. Así mismo, César Yánez estableció en un rancho de Ocosingo, Chiapas, un campo de entrenamiento con el fin de crear el Núcleo Guerrillero Emiliano Zapata (Cedillo, 2012).

En 1974 los guerrilleros son descubiertos por las fuerzas estatales ante lo cual entran en confrontación directa y su líder César Yánez es abatido, situación por la que las FLN se ven obligadas a retirarse del lugar, asumiendo posteriormente el liderazgo Fernando Yánez, quien decidirá usar el nombre de Germán en honor a su hermano caído.

Tras un periodo de repliegue estratégico, en 1978 las FLN adquieren una casa de seguridad en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Allí empiezan a establecer contacto con algunos indígenas, y ya para 1983 se instalarían en la montaña y fundarían oficialmente el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Sin embargo, el plan no ha variado mucho: entrenarse en armas, aumentar sus fuerzas y tomar el poder (Hernández Millán, 2007a). Este planteamiento chocaría con las concepciones de las comunidades indígenas, por lo que el nacimiento de esta organización supondría un proceso de mestizaje bastante complejo como se verá en el siguiente apartado.

Tabla 6: Caracterización de las principales organizaciones guerrilleras posrevolucionarias de México.

Periodo de actividad	Nombre de la organización	Formas de lucha / Acciones	Rasgos ideológicos
1943-1962	Movimiento Jaramillista	Autodefensa, guerra de guerrillas, guerra del pueblo / Invasiones de tierras, emboscadas, secuestros, ejecuciones.	Agrarismo, zapatismo, nacionalismo revolucionario.
1964-1965	Grupo Popular Guerrillero	Guerrilla urbana / asaltos, propaganda armada.	Marxismo-leninismo, socialismo, guevarismo, vanguardismo.

1967-1968	Grupo Popular Guerrillero Arturo Gámiz	Guerra de guerrillas / sabotaje armado.	Marxismo-leninismo, socialismo, guevarismo, vanguardismo.
1967-1974	El Partido de los Pobres	Guerra de guerrillas / secuestros, asaltos, ejecuciones.	Pobrismo, socialismo, marxismo.
1968-1972	Asociación Cívica Nacional Revolucionaria	Guerra de guerrillas / secuestros, asaltos.	Marxismo-leninismo (moderado), anticapitalismo, liberación nacional, antiimperialismo, vanguardismo, nacionalismo revolucionario.
1974-1979	Partido Proletario Unido de América	Guerra popular prolongada (preparación) / secuestros, ejecuciones, invasiones de tierra.	Marxismo-leninismo-maoísmo antiimperialismo.
1969-1979	Movimiento de Acción Revolucionaria	Guerrilla urbana, trabajo de masas / asaltos.	Marxismo-leninismo, vanguardismo, socialismo.
1969-1972	Frente Urbano Zapatista	Guerrilla urbana / secuestros, asaltos, propaganda armada.	Marxismo-leninismo, socialismo, zapatismo, vanguardismo, antiimperialismo.
1971-1971	Comandos Armados del Pueblo	Asaltos.	Socialismo, marxismo-leninismo, vanguardismo, antiimperialismo.
1973-1983	Liga Comunista 23 de Septiembre • Procesos. • Enfermos. • Lacandones. • Guajiros. • Macías. • Movimiento 23 de Septiembre. • Movimiento Estudiantil Profesional. • Frente Estudiantil Revolucionario.	Guerra insurreccional / secuestros, asaltos, huelga política y económica, combate callejero.	Comunismo, marxismo-leninismo, vanguardismo, antiimperialismo.
1969-1994	Fuerzas de Liberación Nacional	Guerra de guerrillas, autodefensa / ejecuciones, acumulación de fuerzas.	Marxismo-leninismo, socialismo, castro guevarismo, vanguardismo,
1994-actualidad.		Autodefensa, guerra insurreccional, guerra de guerrillas, organización armada pacífica / Desarrollo de autonomía y autogobierno en	(?)

	Ejército Zapatista de Liberación Nacional	sus bases de apoyo, encuentros con la sociedad civil nacional e internacional, campañas para el reconocimiento de los derechos indígenas y la democratización de México.	(Afirman que su ideología no corresponde a los esquemas anteriores de análisis de la realidad).

Fuente: elaboración propia con base en las investigaciones de Reyes Peláez (2019) y Castellanos (2007).

Al analizar la *tabla 6* es posible observar algunos comunes denominadores que caracterizaron a las principales organizaciones armadas insurgentes posrevolucionarias de México, las cuales destacaron bien sea por el impacto que tuvieron en la sociedad mexicana o por la influencia que ejercieron sobre otros movimientos guerrilleros.

Casi la totalidad de estas organizaciones se asumía ideológicamente dentro del plano del socialismo como marxistas-leninistas, y gran parte de ellas estuvo marcada por la influencia castro-guevarista de la Cuba revolucionaria. No obstante, algunas otras corrientes de la época como el maoísmo también tuvieron su lugar.

Si bien no se discuten las potencialidades que otorga el marxismo como herramienta para lograr una férrea crítica de la realidad, tal y como se expresó en el capítulo uno, hay que señalar que el marxismo no fue tomado aquí precisamente como una herramienta sino como un dogma que impidió a muchas ocasiones realizar un análisis riguroso de las condiciones a las que se enfrentaban. De hecho, terminó siendo un instrumento para legitimar un ventajoso papel protagónico que sus actores deseaban tener.

No es extraño entonces que, convenientemente, cada grupo que entró en acción se asumiera a sí mismo como la vanguardia revolucionaria, aun cuando se tratara de un reducido número de personas de influencia bastante limitada. En Chihuahua, por ejemplo, tras la experiencia guevarista consideraron que los campesinos debían ser el sujeto revolucionario impulsado por una vanguardia armada que era constituida por ellos. Lo mismo ocurrió en Guerrero con la lucha de Vásquez.

Por su parte, en la zona urbana, las guerrillas estudiantiles aseveraron que, al haberse masificado la educación en la ciudad, las universidades se habían convertido en fábricas de reproducción cultural por lo que el estudiantado ya no era un simple aliado del obrero, sino su vanguardia. El deber de hacer la revolución estaba en manos de los estudiantes y la clase media (Castellanos, 2007).

Como es de observar, estos análisis más que estar guiados por cierta reflexión política y social, se encontraban empapados de un entusiasmo ideológico propio de una generación que vio el rostro de Dios, en donde se destacó el dogmatismo, las fantasías de algunos líderes que se creyeron iluminados, el afán de formar ejércitos en algunos casos antes que organización y, sobre todo, una ira revanchista que produjo ciclos de violencia que incluso hoy no se han cerrado.

Con todo, sería equivocado afirmar que este escenario de violencia revolucionaria fue producto exclusivo de la voluntad de unos jóvenes que anhelaban un cambio social, pues se desconocerían los hechos de violencia estructural y las represiones de las que fue víctima el pueblo.

Después del periodo de Cárdenas, en verdad el Estado mexicano se convirtió en el Leviatán que intentó despojar de cualquier pizca de independencia y autonomía a los sectores populares, quienes no encontraron soluciones a sus problemas en el corporativismo del Estado.

Más que atender a las necesidades de la población, el Estado de México, encabezado por el PRI, buscó extenderse a todos los rincones de la sociedad para consolidar su dominio. Esto lo hizo incluso más allá de las fronteras legales, recurriendo desde fraudes electorales hasta masacres. No es de extrañar entonces que la mayoría de los levantamientos armados estuvieran precedidos por hechos de violencia represiva, como ha quedado consignado en este capítulo.

Y es que no fueron pocas las guerrillas que se levantaron en armas, como permite detallar la *figura 3*. Una apertura democrática del Estado hubiera reducido significativamente los alzamientos armados aquí descritos, pues la población hubiera encontrado otras maneras de manifestar su inconformidad y organizar sus proyectos políticos.

De hecho, la actuación de las guerrillas sirvió para ayudar a la democratización del sistema político mexicano. En 1977 se hizo una reforma al sistema electoral que permitió una apertura en la que a los partidos de izquierda, como por ejemplo el Partido Comunista de México, se les autorizó a participar en las elecciones (Cámara de diputados, 2021). Como puede observarse a partir de este punto, los levantamientos, aunque no desaparecieron, sí disminuyeron significativamente.

Así mismo, la *tabla 6* permite observar que una constante dentro de estos grupos revolucionarios fue la comisión de secuestros, asaltos, atentados, y enfrentamientos con la fuerza pública, etc. Esto conllevó a que muchos sectores sociales rechazaran el accionar de los guerrilleros, por lo que la insurrección popular que esperaban los revolucionarios nunca ocurrió. La insubordinación de las masas se quedó apenas en un anhelo, y los alzados en armas se transformaron en vanguardias sin contenido, direcciones que no dirigían a nadie.

El FLN, por su parte, rompe en gran medida con esta tradición en su accionar, lo cual no sólo evitó el rechazo de la población, sino que le permitió acercarse a ella. A partir de este acercamiento se iría constituyendo el EZLN, una guerrilla revolucionaria que, al compás de las comunidades indígenas de Chiapas, iría transformando lentamente sus concepciones ideológicas marxistas-leninistas y vanguardistas, para dar paso a otra cosa. ¿Cómo ocurrió este proceso?

2.4 El problema de la integración de dos mundos

Puede pensarse que la relación entre los movimientos insurgentes socialistas y las comunidades indígenas tiende a darse dentro del campo de la fraternidad y de la camaradería, puesto que al situarse ambos en el lado de los pobres y explotados, compartirían intereses conforme a los cuales podrían articularse e incluso complementarse. Sin embargo, la experiencia dicta lo contrario. El marxismo

ha significado muchas veces una maldición para los pueblos indígenas y una condena a sus posibilidades de acción comunitaria.

En nombre del socialismo y de la lucha de clases se ha instrumentalizado a múltiples comunidades aborígenes, imponiéndoles planteamientos que chocan con su cosmovisión y con sus procesos organizativos, pues pretenden reducir su condición a simplemente una parte más del proletariado explotado.

El resultado de esta imposición reduccionista ha pasado por el prisma de una violencia directa, cultural y simbólica, en donde quienes han terminado por derramar la sangre o por ser despojados de su identidad cultural y de sus territorios, han sido los pueblos indios.

No se trata de una cuestión marginal o coyuntural, en realidad ha sido una problemática constante en la historia latinoamericana. Siguiendo a Touraine, Ricardo Peñaranda (2015) plantea que el problema radica en la compleja relación que existe entre las vanguardias revolucionarias, y los movimientos sociales o comunitarios.

Dando cuenta de lo anterior, expone el caso colombiano de los indígenas del Cauca en donde sus comunidades han quedado en medio de un conflicto que no les pertenece. Por un lado, el ejército ha justificado su presencia y uso de armas en sus territorios asegurando que existe cierta colaboración de los indígenas con la insurgencia. Por otro lado, las guerrillas, principalmente las FARC, han intentado cooptar sus procesos, controlar sus territorios y acumular fuerzas allí, incorporando a parte de la población en sus filas.

Esto, señala Peñaranda, ha dejado a los indígenas en medio de una guerra ajena, en la que han sido ellos quienes han puesto los muertos. Desde la primera acción ofensiva de las FARC que se desarrolló precisamente en el Cauca y dejó, entre otras víctimas, doce indígenas asesinados, hasta la posterior agudización del conflicto.

Y no solamente han sufrido daños “colaterales” los indígenas, sino que en más de una ocasión sus procesos han sido deliberadamente saboteados por los guerrilleros. Un ejemplo de esto son las acciones perpetradas por el Sexto frente de las FARC entre 1981 y 1984. Los indígenas emprendieron varias acciones para recuperar territorios ante lo cual varios líderes fueron asesinados por la guerrilla (como en la masacre de Los Tigres), pues el grupo armado se encontraba protegiendo a los propietarios que pagaban extorsiones (Peñaranda Supelano, 2015).

Perú, entre otros países, también pueden dar testimonio de este problema. En este país la influencia del dogma maoísta constituyó un tamiz, ante los ojos de Abimael Guzmán, por el que debía pasar todo análisis político. Esto hizo que el máximo líder de Sendero Luminoso viera con desprecio las costumbres nativas e indígenas, en tanto herederas de tradiciones coloniales de dominación, por lo que, conforme a su parecer, debían ser destruidas (Portocarrero, 2012). Por tal motivo decidió exterminar todo aquel rasgo cultural que no se ajustara a la concepción que tenía acerca de lo que debía ser la nueva sociedad, aun a costo de sangre y fuego.

Como resultado de lo anterior varios pueblos indígenas fueron sus víctimas. Se calcula, por ejemplo, que de 55.000 indígenas Asháninkas en Perú, alrededor de 10.000 fueron desplazados de manera forzada, 6.000 murieron, y aproximadamente 5.000 estuvieron en cautiverio por Sendero Luminoso. Así mismo, se calcula que en el periodo del conflicto desaparecieron entre 30 y 40 comunidades indígenas Asháninkas (Instituto de Defensa Legal, 2010).

García Linera (2008), ha descrito acertadamente cuatro razones que explican el divorcio que se ha dado entre el marxismo y las luchas indígenas[19].

En primer lugar, señala que, debido a la visión lineal y teleológica de la historia, el marxismo ha desechado las estructuras sociales de los pueblos indígenas, pues al no ser capitalistas no propician el desarrollo de fuerzas productivas que permitan un avance de la historia. Aun cuando no todas las corrientes marxistas afirmen que haya que desarrollar el capitalismo, es cierto que en muchos casos la cosmovisión indígena termina siendo vista como un estorbo, como algo que pretende volver a sociedades arcaicas en lugar de colocar sus miras en la futura sociedad comunista (como ya se vio, por ejemplo, en el caso de SL). Los indígenas sólo se volvían interesantes en la medida en que se ponían en tránsito para convertirse en proletarios.

En segundo lugar, está la consideración de que todo indígena, en tanto campesino, se asemeja a un pequeño burgués dueño de sus medios de producción, y por tanto será defensor de la propiedad privada y enemigo de la revolución. Por esta razón, las luchas indígenas no tenían un valor histórico real.

En tercer lugar, se encuentra la lectura marxista sobre las comunidades indígenas en la cual estas son vistas como un arcaísmo agrario que habría que sustituir por formas de trabajo asalariado o por cooperativas estatales.

Un último punto importante, señala García Linera (2008), es la forma en que el marxismo enfocó el asunto de las identidades culturales al interior de los Estados nacionales. En efecto, la identidad cultural y la diversidad lingüística de los indígenas fueron vistas como residuos del pasado que inevitablemente desaparecerían con la expansión de la modernidad capitalista. A lo anterior se le podría agregar que la lucha de los indígenas no encaja dentro de la lucha de clases, pues ellos se asumen a sí mismos como una nación con pretensiones de autonomía.

Por estas razones el interés del marxismo hacia las luchas indígenas, junto con sus identidades y sus culturas, pasó a un segundo plano.

Ahora bien, teniendo en consideración lo anterior, es posible advertir que aquello que le permitió al EZLN consolidarse y tener el impacto y fortaleza que ha demostrado hasta el día de hoy, es precisamente el haber superado esta problemática en beneficio del sector indígena. De esta manera

[19] García Linera (2008) hace la salvedad de algunos casos como por ejemplo el de Juan Carlos Mariátegui quien se preocupó realmente por las luchas indígenas desde una perspectiva marxista, pero critica que sus lineamientos no fueron retomados y desarrollados por estructuras partidistas e intelectuales posteriores.

la experiencia zapatista se convierte en una de las pocas excepciones latinoamericanas en donde un grupo marxista no aplasta, instrumentaliza o desecha las luchas de los pueblos indios.

Sin embargo, esto no quiere indicar que el acercamiento entre los guerrilleros que provenían de las ciudades y las comunidades indígenas haya sido armónico, o que en un primer momento no haya existido ese deseo de usar a los pueblos indígenas como herramientas para abrir camino hacia su objetivo de tomar el poder y transformar a México. De hecho, sería un proceso de integración que tardaría más de diez años y que sólo se entiende al indagar la vuelta de las FLN a Chiapas en 1978, cuando los rebeldes adquirieron una casa de seguridad en San Cristóbal de las casas.

En realidad, el primer contacto entre los guerrilleros y los grupos indígenas no tuvo lugar en el medio rural, sino que se dio en la capital del país. Allí la red urbana de las FLN estableció contacto con estudiantes indígenas chiapanecos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), bajo el pretexto de querer iniciar un trabajo comunitario en aquel estado del sur del país.

Los estudiantes indígenas otorgaron el contacto de un familiar que vivía en San Cristóbal de las Casas, con quien entraron en contacto los guerrilleros ubicados en la casa de seguridad de la misma ciudad. Este hombre se trataba de un dirigente tzotzil, cercano a la diócesis, que a sus 22 años había liderado varias tomas de tierras. Él les permitió establecer contacto con otros familiares que vivían cerca de la zona rural de Sabanilla al norte del estado de Chiapas, y que trabajaban las tierras del ejido Lázaro Cárdenas (Cedillo, 2008).

Es importante resaltar en este punto que, como dan cuenta las diversas experiencias relatadas en este capítulo, es imposible homogeneizar a las comunidades indígenas. En efecto, su tránsito histórico y político a través de múltiples procesos y organizaciones bien sean estatales, campesinas, populares, eclesiásticas o maoístas, entre otras, hacen que no todos los pueblos indígenas tengan el mismo pensar y sentir.

De hecho, en Chiapas se pueden encontrar comunidades indígenas profundamente cristianizadas que ni de riesgo tomarían un fusil, comunidades que creen en las acciones colectivas y en las tomas pacíficas de tierras, grupos que siguen la teología de la liberación, o que han estudiado la lucha de clases y tienen acercamientos con perspectivas marxistas y maoístas de la historia, así como otras comunidades que por sus propias experiencias se han venido radicalizando hasta concebir el alzamiento armado como una forma legítima de lucha. Este es el caso de los indígenas del ejido Lázaro Cárdenas.

Cuando los indígenas de este ejido entraron en contacto con los guerrilleros de las FLN, no hubo en primera instancia mayores desencuentros, sino que en gran medida hubo coincidencia respecto a la decisión de radicalizarse. Como se señaló anteriormente, estos indígenas llevaban luchando a través de métodos pacíficos desde 1940 por regularizar su situación respecto a la posesión de tierras. Sus demandas no sólo eran desatendidas, sino que además estas personas eran agraviadas y desplazadas por finqueros locales y por el estado mexicano como se vio en uno de los apartados anteriores. De ahí que no sea extraña la aquiescencia de esta comunidad ejidal respecto a la idea de la lucha armada.

En realidad, el testimonio del enlace indígena que contactó a los guerrilleros con los familiares del Lázaro Cárdenas afirma lo siguiente: “nos dieron contacto con unos compañeros que hablaban sobre la lucha armada, que es las FLN y nos dio mucho gusto conocerlos, porque de por sí lo pensamos que la solución definitiva de las luchas es la lucha armada” (Cedillo, 2012, p. 24). Esta comunidad sólo propuso dos condiciones: que se respetara la religión católica, de la cual eran creyentes, y que el trato con los indígenas fuera igualitario.

Este sería el primer gesto de respeto de la organización armada marxista frente a las creencias de los indígenas chiapanecos. Si bien no había mayor reflexión en torno a la identidad cultural de las comunidades y estas sólo eran vistas en términos de clase social oprimida, el respeto que tuvo las FLN por la religión católica que impulsaba la diócesis de San Cristóbal les permitió congeniar no sólo con los indígenas, sino también con el obispo Samuel Ruíz quien veía que, a diferencia de los maoístas, el grupo guerrillero respetaba la religiosidad de los indígenas y no criticaba el funcionamiento de la diócesis ni la autoridad del obispo (Cedillo, 2010). Aun cuando la diócesis no se vinculó nunca a la lucha armada, esta buena relación le permitió posteriormente a los miembros de las FLN moverse con mayor libertad por las comunidades indígenas católicas.

Esta fue la primera articulación que se dio entre guerrilleros de las FLN e indígenas chiapanecos. Como los adultos debían trabajar la tierra y sostener la lucha pública, el acuerdo al que se llegó con los tzotziles (y posteriormente con algunos choles) fue el de que sus hijos menores pasarían a manos de las FLN y se instalarían en las casas de seguridad de la organización para su formación. Es así como algunos pocos adolescentes de alrededor de catorce años son llevados a la casa de seguridad de San Cristóbal de las Casas en donde los líderes guerrilleros les empiezan a dar clases de español, historia, matemáticas, política, geografía, primeros auxilios, cocina, conducción vehicular, tiro, mantenimiento de armas, entrenamiento físico, y marxismo (Cedillo, 2010).

Este proceso duraría desde 1978 hasta 1983, o incluso hasta fechas posteriores ya que algunos de estos jóvenes indígenas fueron a las universidades para aprender algo que aportara a sus comunidades, como medicina, por ejemplo. Algunos de los indígenas ya formados empiezan a formar a otros indígenas iniciando de esta manera nuevos ciclos.

Como se puede observar, el éxito de esta etapa inicial de integración de estos dos mundos se debió a que el contacto se estableció con una comunidad que ya tenía cierta historia y bagaje en cuanto a luchas sociales, y cuyas aspiraciones de radicalizarse no iban en contravía de los propósitos del grupo guerrillero. Así mismo, favoreció a la consolidación originaria de la organización que los reclutamientos no los hacían directamente los guerrilleros, sino que eran las mismas comunidades las que decidían a quienes enviar a las casas de seguridad para su formación. Esto implicó que la integración al movimiento armado no tuviera un carácter de decisión individual, sino que se asumiera con un propósito tanto familiar como comunitario.

Así mismo existían aún problemas tales como la ausencia de una reflexión en torno a los aspectos identitarios y culturales de la lucha. En realidad, en este punto los indígenas no hacían reivindicaciones de este corte y aceptaban los parámetros de las FLN. Como bien describe Cedillo

(2010), en las casas de seguridad los indígenas recibieron su formación en español y no en sus lenguas nativas pues estaban muy entusiasmados por las novedades que estaban aprendiendo y por considerar que de esta manera podrían ayudar a sus familias y pueblos. Pero así mismo, esto hizo que la causa socialista fuera mayormente aceptada por quienes se formaron con los guerrilleros, que por los militantes indígenas y colaboradores que no pasaron a la clandestinidad.

En 1980 las FLN crean los estatutos que regularán el funcionamiento de su organización, en donde destacan tres organismos constitutivos, a saber: la Dirección Nacional, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional para las zonas rurales, y las células de Estudiantes Y Obreros en Lucha (EYOL) para las zonas urbanas.

Aunque el EZLN sólo era entonces un proyecto, la pretensión era que este ejército abarcara todo el territorio nacional, se recogiera en las convenciones de Ginebra, ayudara a vincular a las FLN con las masas del campo, liberara territorios, instalara autoridades revolucionarias locales, luchara contra el Estado y las fuerzas reaccionarias extranjeras y, en síntesis, permitiera la toma del poder político por parte de las FLN e instaurar un gobierno socialista bajo los principios del marxismo-leninismo (Cedillo, 2010).

Como es de observar la estrategia de lucha armada ha cambiado. Se ha abandonado la concepción del foco guerrillero, y en su lugar se ha planteado la necesidad de crear un ejército regular que pueda sostener una guerra prolongada.

A partir de estos planes, en 1983 se instaló el primer grupo de rebeldes en la selva que dio vida al EZLN. Hernández Millán (2007b) ha destacado una periodización del proceso formativo del EZLN que, tras el contraste con otras investigaciones, he modificado y formulado en la *tabla 7* dando cuenta del proceso de mestizaje que conllevó al incremento del número de combatientes en sus filas[20].

Tabla 7: Avance cuantitativo en el proceso formativo del EZLN (1983-1994).

FASE	FECHA	NOMBRE	NÚMERO DE COMBATIENTES
1	1983-1986	Implantación y adaptación	6 a 12
2	1986-1988	Contacto e interacción con las comunidades	12 a 80
	1988-1991		80 a miles

[20] Cabe aclarar que a la fecha no existen datos que muestren la cantidad exacta de combatientes con los que ha contado el EZLN en sus distintas etapas y, por lo tanto, conforme al contraste que he realizado entre diversas investigaciones consultadas, referidas en las fuentes de la *tabla 7*, se establece el crecimiento cuantitativo en cifras aproximadas. Sin embargo, estos datos permiten verificar los procesos de masificación que hubo al interior de este movimiento armado en sus distintas etapas del proceso formativo.

3	1991-1992	Crecimiento y consolidación	Miles a decenas de miles
4	1992-1993	Consulta acerca de la guerra	Decenas de miles
5	1993-1994	Preparación de la insurrección	Decenas de miles

Fuente: elaboración propia con base en las investigaciones de Hernández (2007a), Aguirre (2017), Cedillo (2010), y la entrevista de Le Bot (1997).

2.4.1 Implantación y adaptación (1983-1986)

El 17 de noviembre de 1983, tres insurgentes mestizos: Elisa, Rodolfo y Germán, junto con tres insurgentes indígenas: Frank, Javier y Jorge, instalaron en la selva Lacandona el primer campamento del EZLN al que denominaron *La garrapata*[21]. En esta fase de implantación los militantes aprenden a conocer el terreno, vivir y adaptarse a él, cambiar constantemente de posición y algunos compañeros suben y bajan de la montaña para cuestiones de correo y abastecimiento (Cedillo, 2012).

Este proceso de adaptación mantendría al grupo en una posición aún distante respecto a las comunidades indígenas, sosteniendo sólo ocasionalmente comunicación con los ejidatarios de Lázaro Cárdenas (con quien sigue vigente su acuerdo).

Para el año siguiente, 1985, el número de integrantes apenas ha aumentado en seis personas, incluyendo algunos cuadros de la ciudad, entre los que vendrían dos indígenas provenientes de las casas de seguridad y el futuro vocero de la organización: el subcomandante Marcos (Cervantes Mejía, 2007). Este grupo "se plantea como objetivo la toma del poder político por la vía armada, el derrocamiento del gobierno autoritario, la instalación de un gobierno de transición y la construcción del socialismo" (Hernández Millán, 2007a).

Una vez que han logrado adaptarse al terreno, hacia finales de esta fase, los zapatistas inician los acercamientos con las comunidades locales, principalmente a través de las redes familiares de los integrantes indígenas del Lázaro Cárdenas (Cedillo, 2010). De esta manera iniciaron una fase de reclutamiento que todavía no es masiva, sino que se enfocó en captar a los líderes comunitarios, principalmente aquellos que provenían de los mencionados procesos maoístas, ya que son conocedores del marxismo. No obstante, también lograron el reclutamiento selectivo de otros líderes, como algunos catequistas indígenas conocedores de la teología de la liberación y así se empezaron a acercar a aquellos dirigentes indígenas que de cierta manera compartieran su visión de mundo.

[21] Otras fuentes aseguran que en realidad el nombre del campamento era *La Pesadilla*, por todas las dificultades iniciales que pasaron los insurgentes (Hernández Millán, 2007a).

El problema para la organización es que la gran mayoría de comunidades indígenas no compartía los postulados del socialismo, de la toma del poder, e incluso de la lucha armada, y será este el primer gran obstáculo que deban enfrentar para lograr la masificación de la organización.

2.4.2 Contacto e interacción con las comunidades 1986-1991

En esta fase se encuentra el punto álgido del problema de la integración del mundo mestizo con el mundo indígena. Es el momento en que, tras acercarse a pueblos indígenas tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales, los guerrilleros lograron "ganarse" a comunidades enteras por las que pudieron circular libremente. ¿Cómo lo consiguieron?

Para empezar, hay que tener presente que a la mayoría de los pobladores indígenas no le interesaba la toma del poder político o la construcción del socialismo. Sus intereses eran más locales y se podría decir que versaban en torno a dos necesidades inmediatas: por un lado, la tierra (problema histórico agrario), y por otro a la necesidad de hacer frente a la violencia del Estado y de los finqueros mestizos (caxlanes).

En cuanto a la tierra, los problemas se agudizaron tras el decreto presidencial de 1971 que arrebató territorios de tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles y zoques. La selva se volvió entonces potestad de la Compañía Forestal Lacandona S.A. Esta empresa extraía al año "35.000 metros cuadrados de madera, lo que equivalía a 10.000 árboles de cedro y de caoba. La selva se volvió monopolio de la compañía. Su extensión era nada menos que de 614.321 hectáreas" (González Casanova, 1995, p. 86).

De igual forma, con otro decreto gubernamental en 1978 se creó la Reserva Integral de la Biósfera de Montes Azules (RIBMA), con una extensión de 331,200 hectáreas que abarcaban los territorios de 26 comunidades indígenas (Cedillo, 2012). Y, como si fuera poco, además de la extracción de madera se empezaron a crear proyectos extractivistas de petróleo y uranio en la selva Lacandona, en donde los indígenas representaban apenas un estorbo (Le Bot, 1997).

De esta manera, en los años ochenta el despojo agrario aumentó por parte de compañías y terratenientes, incrementando así la tensión entre invasión y recuperación de tierras. Esto produjo que ya para principios de los noventa, de los 10.600 expedientes de conflictos de tierras sin resolver que reposaban en la Secretaría de la Reforma Agraria, 3.000 correspondieran al estado de Chiapas, es decir, el 28% de todo el país (González Casanova, 1995).

Así mismo, ante los procesos de organización que se iniciaron a partir del Congreso Indígena de Chiapas de 1974, la violencia también se incrementó. En ese mismo año se asentó en Ocosingo un cerco de 3000 soldados y su primer acto fue asesinar a doce personas acusándoles de pertenecer al PDLP. En el 75 los soldados desalojaron a familias tzeltales dejando 300 casas quemadas, en el 77 las tropas de la XXXI Zona Militar asesinaron a diez indígenas choles y tzotziles, en el 78 el ejército desaloja a tzeltales de Nuevo Monte, Líbano, quemando 150 casas, torturando a seis indígenas y

asesinando a dos. En el 81 se acelera la militarización y se instalan cercos de 9.000 soldados en Las Margaritas, Tila y Sabanilla (Arellano, 1998).

Fueron estas condiciones las que dispararon el acercamiento entre los guerrilleros mestizos y los indígenas, ya que un importante sector de la población de estos últimos empezó a considerar como necesario el camino de las armas. No obstante, la cuestión es que cada uno de estos bandos veía en dicha posibilidad una ruta que conducía a un destino diferente: para los indígenas se trataba de una vía para defenderse frente a la inminente amenaza de despojo de sus tierras y de represión violenta por parte del Estado y los caxlanes. Para los guerrilleros mestizos era la forma de lucha que les permitiría tomar el poder y construir el socialismo.

Superar esta divergencia de intereses no fue fácil. Algunos autores como Estrada Saavedra (2007) o Legorreta (2015) han identificado en la génesis de la organización armada una estructura jerárquica y autoritaria, propia de cualquier grupo guerrillero, en la que simplemente la dirigencia del EZLN se impuso y obtuvo el control sobre la población indígena. Por otra parte, autores más afines al zapatismo, como Aguirre Rojas (2017), han encontrado aquí un proceso de intercambio y mestizaje profundo en donde la ideología política de la guerrilla entró en contacto con la cosmovisión indígena, transformándose y creando algo nuevo.

A diferencia de estas dos perspectivas, se sostiene en este análisis que aquello que le permitió al EZLN consolidarse en aquel momento en que había esta discrepancia de intereses, fue un mutuo intento de instrumentalización del otro, proveniente tanto del mundo mestizo como del indígena. ¿Por qué afirmar algo como esto?

Hasta este punto está claro que hay una notoria intención de instrumentalizar a los indígenas por parte del grupo armado. Aun cuando en el acuerdo inicial entre las FLN y los miembros del ejido Lázaro Cárdenas, los guerrilleros se comprometieron a respetar las creencias católicas indígenas, esto lo hicieron más por estrategia política que por respeto mismo. Este paso fue fundamental para abrir las posibilidades de los primeros reclutamientos que fueron tan fructíferos en el futuro.

No obstante, hasta esta fase no existió una reflexión seria acerca de la identidad cultural de los indígenas, de su pensamiento, sus formas de concebir la lucha, la política, y la vida misma. Por el contrario, ellos sólo siguieron siendo vistos como una clase pobre y oprimida, y por ello como potenciales sujetos transformadores que en medio de la lucha popular debían ser guiados por la vanguardia revolucionaria para que, conforme a los principios marxistas-leninistas, surgiera la posibilidad de tomar el poder político y edificar así el socialismo en México.

Sin embargo, a pesar de esto los indígenas no permitieron que se les instrumentalizara. Y es que muchas veces se concibe a estas comunidades como herméticas y endógenas que no han sido “contaminadas” o “corrompidas” por el mundo. En consecuencia, se tiende a infantilizar a sus pueblos concibiéndolos apenas como títeres de intereses ajenos. Un ejemplo claro de esto son las declaraciones de Mario Vargas Llosa (1998) quien, tras el levantamiento armado, se refirió a los

indígenas de Chiapas como instrumentos de manipulación o “simples cobayas”, cuya función era la de colocar los muertos.

Se pierde de vista entonces que estos indígenas conocen muy bien la nación en la que se encuentran, pues a través de políticas indigenistas gubernamentales intentaron ser abruptamente integrados a ella. Conocen también la explotación que supone trabajar la tierra bajo el mando de terratenientes y finqueros, ya que antes de la revolución mexicana (e incluso después de ella) fueron sometidos como peones al servicio de élites blancas y mestizas. Conocen las instituciones del Estado, porque históricamente participaron en ellas y sufrieron procesos de cooptación, por lo que también saben de la necesidad de la independencia y autonomía. Conocen de religiones, pues han tenido múltiples experiencias de inculturación por lo que algunos son católicos, otros protestantes, otros aún poseen religiones milenarias, y otros sencillamente combinan estos elementos dando paso a nuevas expresiones teológicas. Conocen de ideologías y organizaciones, pues han trabajado con grupos maoístas, han adoptado nuevas formas de organización y han estudiado el marxismo. En síntesis: son indígenas que, a través de las luchas históricas que han librado, se han dado cuenta de que son indígenas, y han rescatado sus raíces en combinación con una rica experiencia política y social en el mundo. Por lo tanto, infantilizarlos es un error más que evidente.

Así, lejos de dejarse instrumentalizar, los indígenas respondieron con gran pragmatismo intentando a su vez instrumentalizar a los mestizos. Para entender la manera en que lo hicieron, es necesario rescatar el papel de los llamados *Príncipes de la selva*: un grupo de líderes indígenas que provenían de la Quiptic, de la Unión de Uniones, o que también participaban de los procesos de catequesis indígena. Eran personas reconocidas por sus comunidades y con una amplia trayectoria de lucha, organización, tomas de tierras y resistencia (Cedillo, 2010).

Este grupo logra ser reclutado en esta fase por aquellos indígenas que habían sido educados en las casas de seguridad. En efecto, los Príncipes de la selva, aun cuando no les interesaba el socialismo y la lucha nacional, accedieron a unirse al EZLN ya que observaron la posibilidad de utilizarlo para obtener armas y recibir capacitación técnica, militar y política. Marcos describe esta interacción de la siguiente forma:

> Empezamos primero a hacer contacto con esas comunidades indígenas, con estos jefes indígenas, y se logró una especie de acuerdo tácito de ayuda mutua, un pacto de convivencia entre el grupo armado y las comunidades o estos jefes de comunidades. Ya no es el grupo politizado, sino los jefes de las comunidades. Una especie de intercambio: «Enséñennos a pelear y nosotros les ayudamos a obtener abastecimiento» -que era nuestra dificultad- «y a transportar sus cosas.» Y así se dan los primeros contactos (Le Bot, 1997, p. 61).

Con este acuerdo el EZLN pudo hacer un primer despliegue cuantitativo y pasar de doce combatientes a ochenta hacia finales de 1988. Pero este sería sólo el comienzo pues, aunque los Príncipes de la selva por ser figuras reconocidas no podían integrar ellos mismos la organización rebelde, decidieron usar sus redes familiares y comunitarias para realizar un reclutamiento que

empezó siendo selectivo, pero que terminó por ser masivo. Por esto pasaron de ser decenas, a ser cientos de integrantes, lo cual les permitió a los zapatistas obtener sus primeros pueblos como bases de apoyo.

Sin embargo, a medida que creció la organización fue siendo cada vez más evidente la existencia de contradicciones en su interior. En primer lugar, un mando militar integrado por una élite mestiza que provenía de la ciudad, sobre una organización rural, compuesta casi en su totalidad por indígenas, en donde tendía a incrementar la participación comunitaria. En efecto, en antaño los pueblos indígenas habían visto que entes externos a ellos, y que lideraron procesos sociales, habían antepuesto sus propios intereses a los de las comunidades. No podía haber plena confianza entonces hacia una organización que, aunque integrada principalmente por indígenas, no estaba liderada por ellos.

En segundo lugar, una vanguardia indígena que se había formado desde muy joven en las casas de seguridad, que había asimilado los principios del marxismo-leninismo y de la lucha armada a nivel nacional por el socialismo; y otra vanguardia indígena conformada por líderes comunitarios cuyas principales preocupaciones eran agrarias y regionales, y que veían en la lucha armada una solución más bien autodefensiva y práctica a sus problemas puntuales.

En tercer lugar, una verticalidad de mando en medio de comunidades que habían adquirido el hábito de deliberar sus decisiones de manera horizontal y asamblearia. Esto hacía que no todos los indígenas se sintieran identificados con las determinaciones de los líderes.

En resumidas cuentas, el marxismo-leninismo no tenía la respuesta para los problemas indígenas. Es por esta razón que Marcos caracterizará a esta fase como la del *foco fundido*: “el origen fundamental del EZLN: un grupo de ‘iluminados’ que llega desde la ciudad para ‘liberar’ a los explotados y que se encuentra con que, más que ‘iluminados’, confrontados con la realidad de las comunidades indígenas, parecíamos focos fundidos” (Subcomandante Marcos, 2003a, párr. 28).

Es en este momento cuando los indígenas exigen una reestructuración del EZLN. Solicitan la democratización del movimiento, que el mando pase a las autoridades indígenas y a las comunidades, o de lo contrario no continuarían participando de la organización. Esto evidentemente implicaba también un viraje en la orientación del grupo, pues su vocación ya no sería ofensiva, para luchar por la toma del poder político y la construcción del socialismo, sino defensiva para la protección de los intereses indígenas.

Lo anterior puso en una encrucijada a la vanguardia mestiza que tuvo que decidir básicamente entre aceptar los términos de los indígenas o la desaparición de la organización pues la gran mayoría de integrantes ahora provenían de las comunidades. Por esta razón varios mestizos abandonaron las filas del EZLN, quedando en ellas apenas tres o cuatro (Le Bot, 1997). El subcomandante Marcos relata este episodio como la “derrota” de la cual surge la organización en su forma actual, pero con esta palabra no quiere expresar el aniquilamiento de la guerrilla o algo parecido, sino

> un fracaso más íntimo, el del propio proyecto zapatista tal como lo habían concebido e iniciado, a principios .de los ochenta, los pioneros del EZLN, un puñado de indígenas y mestizos. Una «derrota» infligida no por el enemigo, sino por el encuentro de esos guerrilleros con las comunidades indígenas. Lejos de convertir a éstas a la lógica de la organización político-militar, el contacto produjo un choque cultural que desembocó en una inversión de las jerarquías; así, los miembros de la antigua vanguardia guerrillera que sobrevivieron y se quedaron en la selva se transformaron en servidores de una dinámica de sublevación indígena (Le Bot, 1997, p. 33).

Debido a lo anterior se modificó la forma en que se tomaban las decisiones al interior de la organización, y el mando pasó a manos de los representantes de las comunidades indígenas. De esta manera los portavoces de diversos pueblos, regiones y zonas en las que estaba posicionada la insurgencia, se convirtieron en los líderes que integrarían las bases de lo que posteriormente se conocería como Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del EZLN (CCRI-CG).

Es decir, se trata de un liderazgo colectivo superior que desplazó el mando político militar urbano y dio paso a una dirección más abierta, democrática y plural (Díaz-Polanco & Sánchez, 2002). De hecho, es por esta razón que el denominado en aquel entonces como Marcos, no será un comandante pues esta posición sólo podía ser desempeñada por los líderes de las comunidades indígenas, y por ello su rango será el de subcomandante. Ahí, señala el vocero, “se empieza a dar el proceso de transformación del EZLN, de un ejército de vanguardia revolucionaria a un ejército de las comunidades indígenas, un ejército que es parte de un movimiento indígena en resistencia, dentro de otras formas de lucha” (Soriano González, 2012, p. 242).

Esta particular situación emergida bajo el contexto multicausal que tiene el EZLN en México será la que irá abriendo paso a la aplicación de su famoso principio *mandar obedeciendo*: “formalmente el mando sigue siendo militar pero, en realidad, éste ha pasado a manos de representantes de las comunidades indígenas, las cuales exigen a aquel sector subordinarse a la toma de decisiones colectivas, es decir, que ‘mande obedeciendo’” (Hernández Millán, 2007a, p. 113).

El subcomandante Marcos en entrevista afirmó: “yo pienso que lo que le permitió al EZLN sobrevivir y crecer fue aceptar esa derrota. Si el EZLN no la hubiera aceptado, se hubiera aislado, hubiera quedado pequeño, hubiera desaparecido” (Le Bot, 1997, p. 63). En efecto, ceder ante las exigencias de los indígenas y reestructurar la organización fue lo que propició el crecimiento del EZLN ya que pasaron de ser cientos a ser miles, pues la confianza de las comunidades en una organización en la que tenían voz y voto brindó mayores seguridades respecto a sus intereses.

De aquí en adelante, y bajo el nuevo enfoque, los rebeldes no se quedaron simplemente siendo soldados de tiempo completo, sino que también iniciaron un fuerte trabajo comunitario. Desde 1988 el EZLN se dedicó a la construcción de clínicas, letrinas en cada casa, centros de reunión, campos deportivos, parques, milpas colectivas, electrificación de espacios, así como también a realizar

campañas educativas, de vacunación, planificación, talleres de agronomía, entre otros (Aguirre Rojas, 2017).

Podría pensarse que a raíz de lo anterior triunfó la instrumentalización efectuada por los indígenas respecto a los militantes urbanos, convirtiendo a la ahora autodefensa en una organización de planteamientos netamente indígenas, anulando así el proceso de mestizaje. Sin embargo, esto no es del todo correcto. La influencia ideológica que tuvieron los guerrilleros que provenían de la ciudad, así como los indígenas formados en las casas de seguridad ya había permeado la organización por lo que en su interior logró albergar una gran diversidad de pensamientos y perspectivas que nutrieron los futuros debates y retos que debió asumir el grupo, o en palabras del subcomandante Marcos:

> nosotros llegamos a la selva con este planteamiento. Es la clásica historia de la élite revolucionaria que se acerca a un actor de cambio y en torno a ese actor de cambio construye la teoría y el movimiento: el proletariado, en el caso de la revolución marxista–leninista. Lo que pasa es que esa propuesta inicial choca con las comunidades indígenas, con su planteamiento, tienen otro sustrato, una prehistoria de emergencias. Y modificamos nuestro planteamiento, hay un antes y un después del zapatismo con respecto a 1994. El zapatismo, lo que es el EZLN, no nace de planteamientos que vienen de la ciudad, pero tampoco nace sólo de planteamientos que vienen de las comunidades indígenas. Nace de esa mezcla, de ese cóctel molotov, de ese choque que produce un nuevo discurso" (Vásquez Montalbán, 2007, p. 105).

Ahora bien, esto no implicó que todos los pueblos indios de Chiapas se volvieran zapatistas puesto que, como se señaló anteriormente, no son comunidades homogéneas por lo que hay gran diversidad de pensamientos y sentires: hay por ejemplo indígenas que pensaron que una rebelión armada iba en contra de los principios católicos de los cuales eran fieles creyentes o también hubo quienes continuaron apostándole a las organizaciones legales. Incluso hasta el día de hoy, en medio de territorios en donde el EZLN tiene fuertes bases de apoyo, hay comunidades que no se reconocen como zapatistas.

Aun así, hubo otros factores que, aun cuando no fueron decisivos, también coadyuvaron a la radicalización de algunos sectores indígenas que se mostraron inicialmente renuentes a la propuesta armada. Uno de estos factores fue el fraude electoral de 1988 en el que, como bien confesó el expresidente Miguel de la Madrid al periódico *The New York times*, los resultados de la votación presidencial fueron manipulados para que ganara el PRI. Este partido había perdido las elecciones, entre otras razones, debido al fuerte descontento que había por parte de la población civil tras la crisis económica de aquella época, por lo que tres años después de la elección todos los sufragios fueron quemados para ocultar la evidencia del fraude (Thompson, 2004).

Esto causaría una terrible afrenta y agravio entre todos los sectores subalternos de México, quienes, en un espontáneo acto de rebeldía cívica a nivel nacional, y mediante el uso del voto, habían decidido derrocar la hegemonía del PRI quien llevaba instaurado en el poder por más de cincuenta años. Este episodio, como señala acertadamente Aguirre (2017), y sumado al contexto anteriormente descrito,

haría también que muchos indígenas concibieran que los caminos legales (por los que muchos aún optaban) se estaban agotando y que de seguir así las cosas no iban a mejorar. Por esta razón más indígenas se siguieron sumando a la lucha armada.

2.4.3 Crecimiento y consolidación (1991-1992)

Como producto de la reestructuración del movimiento armado descrito en el punto anterior, en esta fase el EZLN empezaría a cosechar frutos, pues los indígenas que se reconocían como zapatistas pasaron de ser miles a ser decenas de miles. En efecto, los procesos internos de expansión del movimiento a través del reclutamiento masivo mediante el uso de redes familiares y comunitarias devinieron en la separación de la línea que dividía a los rebeldes de las comunidades, haciéndose ahora parte de su propio territorio. No se trata ya de un ejército aislado que permanece en las montañas y va ocasionalmente a los pueblos a realizar tareas comunitarias, sino que ahora constituirá parte del cuerpo mismo de la población indígena y será su brazo armado (Hernández Millán, 2007b).

Es bajo esta perspectiva que se debe comprender el conteo expresado en "decenas de miles". No significa que sean decenas de miles quienes han tomado las armas, sino que para este punto van a ser decenas de miles los que se reconocen como zapatistas, incluyendo hombres, mujeres, niños y ancianos. De hecho, en un comunicado de enero de 1994 el CCRI-CG señaló: "somos miles de indígenas alzados en armas, detrás de nosotros hay decenas de miles de familiares nuestros. Así las cosas, estamos en lucha decenas de miles de indígenas" (EZLN, 2003, p. 74).

Ahora bien, más allá de la necesidad de hacerle frente al desalojo de tierras y a la represión sistemática que venían experimentando, hubo otro factor que también contribuyó a la radicalización de los indígenas y fue la reforma al artículo 27 de la Constitución en 1992.

Esta reforma fue impulsada por el presidente Carlos Salinas de Gortari, y decretó la muerte total del reparto agrario ya que el ejido, en tanto propiedad inalienable, intransmisible, inembargable e imprescriptible, ahora podía ser vendido, comprado, expropiado y transferido, lo cual representó un profundo atropello para las comunidades indígenas y campesinas pues las condenaba a su extinción.

Debido a esto, algunos autores como Le Bot (1997), Aguirre (2017), o Hernández Millán (2007a), coinciden en que este factor contribuiría no sólo para continuar con el crecimiento de la organización, sino que también sería el principal detonador del alzamiento.

De hecho, el movimiento armado, que estaba concebido como una organización de autodefensa (pues una vez que los indígenas tomaron el mando abandonaron toda pretensión de tomar el poder político y de construir el socialismo), tuvo que enfrentar la decisión acerca de si se debía pasar a una ofensiva o no. Algunos sectores indígenas consideraron que tras la reforma constitucional el despojo de tierras sería muy fácil y el aplastamiento que efectuarían las fuerzas del Estado sobre su resistencia sería breve y silencioso, pues su capacidad militar era a todas luces insuficiente, como se mostrará más adelante.

Precisamente en una entrevista el subcomandante Marcos afirmó que aquello que hizo pasar al movimiento armado de ser una organización de autodefensa a realizar una ofensiva, fue la reforma del artículo 27 que, a su criterio, actuó como un poderoso catalizador de las comunidades, ya que anulaba las posibilidades legales de tener tierra que era lo que mantenía a la organización como grupo de autodefensa (Petrich & Henríquez, 1994).

Desde luego que un levantamiento armado y mediatizado centraría los ojos del mundo en aquello que estaba aconteciendo en Chiapas, mientras que una resistencia defensiva y silenciosa, permitiría la aniquilación no sólo de los armados, sino de las comunidades indígenas en general.

Sin embargo, no todos los indígenas pensaban de esta manera. Había quienes consideraban que una guerra sólo iba a tornar más dramática la situación de pobreza y marginación en que se encontraban las comunidades. Por esta razón en 1992 el EZLN realizó una consulta en las comunidades para que ellas mismas decidieran el futuro de la organización.

2.4.4 Consulta acerca de la guerra (1992-1993)

Entre septiembre, octubre y noviembre de 1992 se realizó la consulta sobre si pasar a la ofensiva o no. Alrededor de 500 comunidades indígenas participaron en ella. El voto fue unipersonal, público y directo. Se efectuó a través de asambleas integradas por mujeres, hombres, ancianos y jóvenes. En ellas se dieron fuertes debates tanto a favor como en contra del levantamiento armado. Quienes dijeron que no, aseguraron que la insurrección iba a generar represión no sólo sobre los combatientes, sino principalmente sobre las comunidades. Finalmente, y tras largos debates, la amplia mayoría de pueblos se pronunció a favor del sí, por lo que le dan formalmente la orden al EZLN de iniciar la guerra (Le Bot, 1997).

Este periodo de consulta coincidió con algunas coyunturas entre las que destacan: la conmemoración de los 500 años de resistencia indígena, los efectos de la creciente crisis económica en Chiapas tras el desplome de precios del café (que llevó al desempleo y a la miseria a muchas personas que debieron migrar para rebuscarse la vida), y así mismo a una epidemia de enfermedades como la mononucleosis que provocó la muerte generalizada de niños. También en este tiempo se realizaron algunas protestas en contra de la negociación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Muy seguramente todos estos factores también contribuyeron al resultado de la votación de los pueblos indígenas sobre la guerra.

2.4.5 Preparación de la insurrección (1993-1994)

Los resultados de la votación supusieron un problema logístico para el EZLN, pues en tanto organización de autodefensa habían concebido que la guerra llegaría a ellos y no ellos a la guerra. Ahora debían reestructurarse para adecuar su ejército a una estrategia ofensiva.

Debido a lo anterior, en esta fase se constituye oficialmente el CCRI-CG siendo integrado por los líderes de las comunidades indígenas, y se llevó a cabo la adecuación de la tropa para otorgarle una dimensión profesional, regular, consciente, instruida y disciplinada (Hernández Millán, 2007a).

Sin embargo, este cambio de planes llevo así mismo, a que algunos compañeros que habían concebido la organización como algo regional se salieran del EZLN, entre ellos algunos de los Príncipes de la selva que consideraron que la guerra ofensiva no era conveniente para sus intereses (Cedillo, 2010).

También se distanciaron algunos militantes que sostuvieron que con este plan el EZLN iba a llevar a las comunidades directo al matadero, o algunos otros que decían que no había la suficiente fuerza para declarar una lucha a nivel nacional.

Lo anterior se sumó a una confrontación que ocurrió a mitad del año 93 en la que el EZLN cruzó fuego con una columna militar de 80 soldados que se dirigía hacia su cuartel en la selva Lacandona. Esto ocasionó que helicópteros y 3.000 soldados llegaran a la zona. Sin embargo, después de pocos días de combate el ejército releva tropas y se retira del lugar (Hernández Millán, 2007a).

En opinión del subcomandante Marcos, esta decisión de retirarse del sitio no fue militar sino política puesto que un pequeño grupo de guerrilleros podía ser fácilmente eliminado, pero con ello el gobierno debía admitir que había guerrilla en vísperas del TLCAN. Por lo tanto, el gobierno decidió aplazar su ofensiva contraguerrillera para después de que el TLCAN entrara en vigor, es decir, para fechas posteriores al primero de enero de 1994. Por esta razón, los zapatistas apuraron sus planes para atacar ellos primero (Le Bot, 1997).

Como resultado de esta confrontación en la Selva Lacandona, el EZLN tiene una baja y pierde un arma, mientras que el ejército federal se retira con catorce bajas y seis heridos. Los guerrilleros descubren que tienen la capacidad de entrar en batalla y herir a sus enemigos. Pero así mismo, ver directamente el rostro de la guerra desató cierto temor e implicó que algunos militantes desertaran de la organización.

Sin embargo, aun con todos estos factores que se comenzaban a colocar en su contra, el EZLN mantuvo sus planes de insurrección. Se puede afirmar que esto fue así ya que la guerra no era concebida como el único camino a seguir, sino que tan sólo era una breve parte de algo más grande que se estaba preparando y que se dio a conocer en la madrugada del primero de enero de 1994, cuando el grupo armado salta al escenario público.

Tras la insurrección, el EZLN entró en contacto directo con la sociedad civil lo cual implicó una nueva relación entre el mundo indígena y el mundo mestizo. Sin embargo, a este punto ya quedó plasmada la manera en que se desarrolló el problema de la integración de estos dos mundos respecto al proceso formativo de la organización armada, lo cual constituía el objetivo de este apartado.

La historia de otras latitudes en donde grupos marxistas instrumentalizaron a los indígenas y se impusieron sobre ellos se intentó repetir aquí. Las FLN y el grupo inicial del EZLN vieron a estas

comunidades como un simple sector oprimido que debía ser liberado bajo la dirección de su vanguardia. No obstante, las comunidades indígenas de Chiapas poseían una amplia experiencia social y política que les permitió no ceder frente a las pretensiones de los guerrilleros, y lograr acuerdos con ellos.

Al final hubo un mutuo intento de instrumentalización que produjo un fuerte choque interno en el que las comunidades lograron que sus intereses prevalecieran. Sin embargo, y a pesar de que sólo quedaron tres o cuatro mestizos en la organización, para este punto ya se había producido una gran compenetración multicultural entre estos dos mundos, que condujo a una pluralidad de perspectivas ideológicas cuyo resultado no pudo ser otro más que la creación de algo nuevo basado en el reconocimiento de la diversidad del otro.

La síntesis de este proceso de mestizaje puede verse representada en la figura del subcomandante Marcos, quien fue a partir del levantamiento el vocero de la organización armada. Un traductor (¿o palabrero?) ubicado entre el límite del mundo indígena y mestizo.

2.5 Perfil del movimiento zapatista

El primero de enero de 1994, el EZLN apareció públicamente a través de una operación militar ofensiva en la que tomó los municipios de San Cristóbal de las Casas, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas del estado de Chiapas, ocupando los edificios locales de gobierno y declarándole la guerra al Estado mexicano (Reynoso Jaime, 2016). Posteriormente tomaría otras tres cabeceras municipales: Chanal, Oxchuc y Huixtán.

Ante esta ofensiva, el Ejército Federal respondió con fuego, desatando combates que duraron alrededor de doce días y que dejaron poco más de una centena de muertos. Los insurgentes dieron a conocer al mundo sus demandas a través de la toma de emisoras locales en donde leyeron su declaración de guerra, pero sobre todo mediante conversaciones que sostuvieron con periodistas que se encontraban en las ciudades. La sociedad civil, por su parte, no se sumó a la insurrección, pero salió masivamente a las calles exigiendo un cese de hostilidades y una salida dialogada al conflicto.

¿Quiénes eran estos hombres y mujeres de rasgos indígenas que portaban armas de fuego o palos? ¿Cuáles eran sus motivos de lucha? ¿Cuál era la ideología del grupo y su propuesta política?

Para responder a estos interrogantes hay que comprender que si bien el EZLN fue la chispa que desató la revolución chiapaneca dada a conocer en enero de 1994, el zapatismo es un movimiento social y político que se articula a raíz de dicho levantamiento (De la Rosa, 2006).

Es decir que el zapatismo va más allá de la esfera guerrillera o armada. Son en realidad dos actores quienes lo componen esencialmente: en primer lugar, está el EZLN que vendría siendo el elemento de corte político-militar; y, en segundo lugar, se hallan las comunidades indígenas de Chiapas (organizadas de forma autónoma) que son la parte civil y a quienes se deben los primeros. De ahí que cuando se hable de Movimiento Zapatista, se haga referencia “a las personas, actos, símbolos,

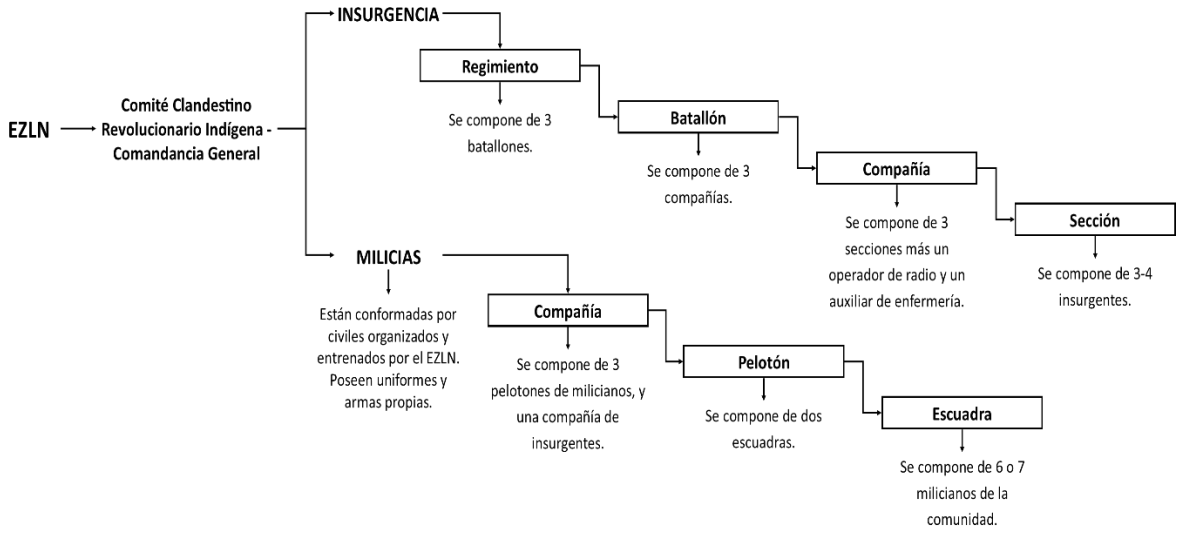
valores y estrategias que simpatizan, se adhieren y/o promueven el alzamiento, demandas y actos del EZLN" (Meneses et al., 2012, p. 157).

Conforme a lo anterior, el siguiente apartado mostrará el perfil del EZLN, señalando el significado de su nombre, su organización, sus integrantes y líderes, características, objetivos, principios e ideología. Posteriormente se describirá la forma en que se organizan las comunidades indígenas para el desarrollo de su autonomía[22].

2.5.1 El EZLN

Nombre: sus siglas son EZLN. Con la primera letra, este grupo reivindica ser un Ejército y cumplir con todas las disposiciones requeridas para ser reconocido como tal. Hizo una declaración de guerra contra el Ejército Federal consagrada en la Primera Declaración de la Selva Lacandona (DSL). Sus integrantes usan uniformes y tienen rangos militares que en orden jerárquico van así: Comandante, Subcomandante, Mayor, Capitán Primero, Capitán Segundo, Teniente y Subteniente. Se organiza como se observa en la *figura 4*.

Figura 4: Organización del EZLN.



Fuente: elaboración propia con base en la investigación de Estrada Saavedra (2007)[23].

[22] Por su parte, la interpretación acerca del aporte del movimiento zapatista al pensamiento político democrático será desarrollada en el capítulo 3.

[23] Estrada Saavedra (2007) señala que es difícil determinar con exactitud la estructura organizativa del EZLN, así como el número total de sus integrantes, pues hay escasa documentación al respecto. Los datos que pudo conseguir fueron logrados a través de entrevistas a exmilitantes, en donde, en muchos casos, se presentaba una

Como todo ejército, posee armas, aunque su capacidad militar es más bien baja. Marcos en entrevistas ha asegurado que las armas que consiguieron eran viejas o estaban pedaceadas, rotas o descompuestas, y fueron reconstruidas por sus compañeros. Entre ellas destacan rifles 22, chimbas, escopetas de taco, aunque luego lograron obtener algunas AK-47, M-16 y ametralladoras UZI que provenían del mercado negro, del Ejército y de policías corruptos, o de guardias blancas a quienes se las compraban (Muñoz Ramírez, 2013; Petrich & Henríquez, 1994).

Su principal arma, en cambio, ha sido el discurso empleado por su vocero, el subcomandante Marcos, que le ha permitido alcanzar legitimidad frente a la sociedad civil e incluso reconocimiento internacional. Por eso bromea el subcomandante y dice que se puede aplastar a una guerrilla bien armada, pero no a unos indígenas mal armados (Vásquez Montalbán, 1999). De cualquier modo, después del año 94 los rebeldes no volvieron a usar sus armas y, en cambio, asumieron un carácter antimilitarista asegurando que son soldados que quieren dejar de serlo.

Con la letra Z, como fue señalado anteriormente, se reivindica la figura de Emiliano Zapata y sus ideas consagradas en el *Plan de Ayala* a favor de una distribución justa de tierras. De ahí que tomen para sí el lema de Tierra y Libertad.

Cabe destacar que Emiliano Zapata se ha convertido en un símbolo de unidad entre indígenas y mestizos. El subcomandante Marcos (1994d) en su texto *La historia de las preguntas*, retoma a dos divinidades prehispánicas que son el Votán, identificado como el dios de la luz o del día, y el Ik'al, su opuesto, dios de la noche o de la oscuridad. Estos dioses que son dos y uno a la vez, son considerados como el corazón de los pueblos. En el relato, estos dioses en su andar se hacen uno solo encarnándose en Emiliano Zapata, quien será entonces una figura que reconcilie a los opuestos.

Para García Rojas (2013) este relato tiene una intencionalidad política debido a que en contraposición de los santos patronos católicos, el Votán-Zapata es reconstruido como el guardián y corazón del pueblo. Es decir que el EZLN se convierte, aun por encima de la religión, en quien guarda la protección y cuidado de la vida comunitaria. Es una forma de representar que el compromiso con la organización insurgente y su resistencia es lo que garantiza la vida de los pueblos.

De cualquier manera, la figura de Zapata se ha convertido en un importante símbolo de identidad de la comunidad rebelde de Chiapas, y los relatos construidos en torno a él son una muestra más del proceso de mestizaje propio de la formación del EZLN.

La letra L, de Liberación, refiere a una lucha contra el colonialismo que puede identificarse en un plano regional en el que las comunidades indígenas de Chiapas han sido discriminadas y relegadas por una cultura colonial desde el siglo XVI. Pero también refiere al plano nacional-internacional, en

---

confusión entre las tropas milicianas civiles y el cuerpo insurgente. Así mismo, hay que tener en consideración que esta estructura se proyectó para el levantamiento armado de 1994, pero se desconocen las nuevas formas organizativas que rigieron una vez que abandonaron el proyecto militarista y se empezaron a volcar sobre la construcción de procesos junto con la sociedad civil.

donde se toma a México como un Estado neocolonial dominado por el imperio norteamericano, por lo que su lucha contra las formas económicas de dominación, como el neoliberalismo, será una constante (Hernández Millán, 2007a).

Precisamente la última letra, N, refiere a una organización que no sólo lucha por reivindicaciones indígenas, sino que hace un llamado a toda la sociedad civil a luchar. Son indígenas que se saben mexicanos y que quieren serlo, pero desde el reconocimiento de la pluralidad. Por eso en la primera DSL, los zapatistas amparan su lucha en el artículo 39 de la Constitución que refiere a que la soberanía nacional reside en el pueblo, de quien emana el poder público, y puede cambiar en cualquier momento su forma de gobierno (EZLN, 1994).

Integrantes y líderes: afirman ser una organización compuesta por mujeres y hombres mayoritariamente indígenas. De hecho, como se relató en el apartado anterior, para el periodo de contacto e interacción con las comunidades indígenas en donde el EZLN comenzó su reestructuración (finales de los ochenta), Marcos afirmó que apenas quedaban tres o cuatros mestizos y que el resto de la organización era indígena. Así mismo, después del levantamiento armado afirmaría que casi el 100% de la organización pertenece a los pueblos indios. De hecho, el único mestizo que se conoce como militante activo en la actualidad (al menos públicamente) es precisamente Marcos (hoy Galeano). No obstante, desde el 2014 Galeano dejó de ser el vocero de la organización, y le dio paso al subcomandante indígena Moisés para ocupar este lugar (Subcomandante Galeano, 2014).

De igual manera, en 1994 el gobierno de Carlos Salinas intentó descalificar a la organización indicando que no se trataba de un movimiento indígena sino de profesionales de la violencia nacionales y extranjeros. Como respuesta, en un comunicado del mismo año, el EZLN afirmó lo siguiente: “El gobierno dice que no es un alzamiento indígena, pero nosotros pensamos que si miles de indígenas se levantan en lucha, entonces sí es un alzamiento indígena” (EZLN, 2003, p. 74). Más adelante en el mismo comunicado señala que la dirección es totalmente indígena, así como también los miembros de los comités clandestinos revolucionarios.

En efecto, el CCRI-CG del EZLN se encuentra integrado por veintitrés comandantes y comandantas indígenas, representantes de los pueblos tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, mame y zoque. Ellos son los encargados de la elaboración de ideas y proyectos para dar cumplimiento a las órdenes de las comunidades. Por otra parte, resalta la participación del entonces Subcomandante Insurgente Marcos, cuyo nombre de pila es Rafael Sebastián Guillén Vicente. Se trata de un mestizo nacido en la ciudad de Tampico en el estado de Tamaulipas. Guillén se graduó como Licenciado en Filosofía y Letras de la UNAM recibiendo una medalla por méritos académicos del entonces presidente López Portillo. Fue docente de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) de Xochimilco y en 1984 se vinculó al EZLN. Allí alcanzó el grado de subcomandante, y se convirtió en el jefe de las operaciones militares (Ortiz de Zárate, 2015). Desde 1994 a 2014 fue el vocero de la organización. En la actualidad sólo hace apariciones públicas esporádicas.

La mayoría de los líderes e integrantes de la organización usan pasamontañas, según afirman, por medidas de seguridad y como vacuna contra el caudillismo. Sin embargo, con el paso del tiempo esto tuvo algunos efectos adversos ya que en la mayoría de las ocasiones la atención mediática se centró en el misterioso encapuchado que fumaba pipa y en su identidad secreta, en vez de en las demandas y situación del pueblo indígena mexicano. Posteriormente, más allá de cualquier utilidad, el pasamontañas obtuvo un valor simbólico constituyendo parte de la iconografía zapatista (Cortecero et al., 2020).

Características: Es necesario rescatar dos importantes características del EZLN que le han hecho distinguir de los anteriores grupos armados revolucionarios de México de siglo XX: el rechazo a la toma del poder político, y el rechazo a convertirse en una vanguardia revolucionaria.

En la primera Declaración de la Selva Lacandona la comandancia general del EZLN ordena: "*Primero*. Avanzar hacia la capital del país venciendo al ejército federal mexicano, protegiendo en su avance liberador a la población civil y permitiendo a los pueblos liberados elegir, libre y democráticamente, a sus propias autoridades administrativas" (Comandancia General del EZLN, 1994, párr. 10). El hecho de derrotar a las fuerzas enemigas no implica de manera alguna que ellos deseen el poder para sí mismos y que consideren que la transformación llegará a raíz de cómo decidan usar el poder del Estado. Por el contrario, se deja entrever desde el principio su marcado aspecto democrático al pretender que tras sus victorias sean los pueblos en libertad quienes elijan sus propias autoridades administrativas.

De hecho, apenas un mes después del levantamiento, el subcomandante Marcos en carta al antropólogo y escritor Gaspar Morquecho, plantea lo siguiente: "Fuimos muchos los que dimos este paso sin retorno, sabiendo ya que al final nos espera la muerte probable o el improbable ver el triunfo. ¿La toma del poder? No, apenas algo más difícil: un mundo nuevo" (EZLN, 2003, p. 125).

Ahora bien, tras iniciar los combates entre el ejército Federal y el EZLN, miles de mexicanos salieron a las calles clamando el cese al fuego a los actores contendientes, exigiendo la resolución pacífica del conflicto por lo que a los doce días se detienen las hostilidades para dar paso al diálogo (Antón González, 2010).

A partir de esto se podría interpretar que un grupo armado que ha participado en una insurrección declarándole la guerra al Estado mexicano y a su ejército, y que tras no más de dos semanas de combate se ve obligada a silenciar sus fusiles sin haber tomado el poder, es un actor político-militar que ha fracasado pues, como afirma Ceceña (1998), el problema del poder ha sido históricamente el referente esencial que han tenido los movimientos revolucionarios. No obstante, (y es aquí donde se rompe el paradigma de la estrategia de dos pasos señalada por Wallerstein en el capítulo anterior) el EZLN declaró desde sus inicios que su objetivo no era la toma del poder político, o como destaca su vocero, el subcomandante Marcos:

> el "centro" nos pide, nos exige, una firma pronta de la paz y una rápida conversión en fuerza política "institucional", es decir, convertirnos en una parte más de la maquinaria del Poder.

> A ellos nosotros les respondemos "NO" y no lo entienden. No comprenden el que nosotros no estemos de acuerdo con esas ideas. No entienden que no queramos cargos o posiciones en el gobierno. No entienden que nosotros luchamos no porque las escaleras se barran de arriba para abajo, sino para que no haya escaleras, para que no haya reino alguno. No entienden que no queremos una paz que sólo significa renombrar la esclavitud y la miseria, otra forma menos fuerte de decir "muerte". No entienden que la paz que pregonan, la paz de los de arriba, es sólo garantía para el poderoso y condena para los de abajo (Kanoussi, 1998, p. 171).

Como se puede observar el EZLN considera que la política va más allá de quién se encuentra en el poder (independientemente de si son partidos de izquierda o derecha) y le otorga un papel privilegiado a las relaciones sociales constituidas entre los subalternos. Es decir que los zapatistas consideran que el problema fundamental de la política no es quién está arriba o quién está abajo, sino que el problema real es la estructura misma que hace que haya gente arriba y gente abajo. Los zapatistas no luchan por escalar posiciones sociales y ahí sí gestionar cambios, sino por agenciar esos cambios desde abajo, como se verá más adelante respecto al accionar autónomo de sus comunidades.

Este rechazo a la toma del poder político se encuentra conectado con el rechazo a convertirse en una vanguardia revolucionaria. El EZLN se asume como un actor político más que obedece a las decisiones de sus comunidades. En ese sentido señala que no puede universalizar su propio accionar político como si fuera el único válido, pues sabe que existen otras rebeldías en otros lugares del mundo y que cada una de ellas asume una praxis diferente en el ánimo de transformar la realidad (Aguirre Rojas, 2008).

Bajo esta perspectiva no se erigen como líderes, élites o representantes del pueblo mexicano que aventajan a otros sectores políticos y que tienen una guía de instrucciones y procedimientos infalibles acerca de cómo se hace la revolución. Este rechazo al vanguardismo y a tomar la vocería o representación del pueblo ha quedado plasmada en sus diversos comunicados, por ejemplo, en una carta que dirige el subcomandante Marcos a ETA:

> nosotros no alegamos representar a nadie, sólo a nosotros mismos. No representamos a todo el pueblo mexicano (hay muchas organizaciones políticas y sociales en este país). No representamos a la izquierda mexicana (hay otras organizaciones de izquierda consecuentes). No representamos a la lucha armada mexicana (hay cuando menos otras 14 organizaciones político-militares de izquierda). Tampoco representamos a todos los pueblos indios de México (hay, afortunadamente, muchas organizaciones indígenas en México, algunas mejor organizadas que el EZLN) (Subcomandante Marcos, 2003b, párr. 47).

Para el EZLN, estas representaciones suelen implicar la usurpación del ser político de los pueblos, toda vez que suelen darse sin que los “representados” se enteren, por esto afirma en la misma misiva que: “no nos apena el reconocer que nuestras ideas y propuestas no tienen como horizonte la

eternidad, y que hay otras ideas y propuestas mejor planteadas que las nuestras. Así que hemos renunciado al papel de vanguardia, y a obligar a nadie a aceptar nuestro pensamiento" (Subcomandante Marcos, 2003b, párr. 50).

Así, en lugar de organizarse a través de una vanguardia revolucionaria en donde una reducida élite iluminada dirige y los militantes y la población obedecen, han preferido considerarse como *los más pequeños*, que son parte de un movimiento más amplio, democrático y basado en alianzas que en varias ocasiones han intentado crear.

Objetivos: Si el EZLN no se propone la toma del poder político ¿entonces cuál es su objetivo? ¿Qué pretende lograr? En algunos intercambios epistolares que ha sostenido el vocero del EZLN con otras organizaciones guerrilleras, como el EPR, ha señalado que lo importante no es quién se encuentre en el poder, sino que exista democracia, libertad y justicia para todos:

> Ustedes luchan por la toma del poder. Nosotros por democracia, libertad y justicia. No es lo mismo. Aunque ustedes tengan éxito y conquisten el poder, nosotros seguiremos luchando por democracia, libertad y justicia. No importa quién esté en el poder, los zapatistas están y estarán luchando por democracia, libertad y justicia (Subcomandante Marcos, 1996, párr. 9).

En efecto, para el EZLN no existe la necesidad de hacer uso de las herramientas del poder institucional ya que estiman que con ellas se pretende universalizar identidades e historias. No plantean pues que la solución ha de provenir de construir un único modelo de sociedad que luego se aplique a toda la nación. Por el contrario, pretenden aunar las diversas luchas de los excluidos bajo el objetivo de construir *un mundo donde quepan muchos mundos*, es decir una sociedad plurinacional que le haga frente a los mercados globales impuestos por poderes políticos nacionales y trasnacionales (Auger, 2013).

A partir de lo anterior, el EZLN no se plantea como objetivo la construcción de un modelo de sistema universal como el socialismo, o el comunismo, sino que plantea sus propósitos partiendo de sus necesidades inmediatas. Tales necesidades son planteadas a través de las reivindicaciones que han ido construyendo a partir de su accionar histórico las comunidades indígenas, las cuales son: techo, tierra, trabajo, salud, libertad, educación, democracia y justicia (Hernández Millán, 2007a).

Es por esta razón que el EZLN ha chocado tanto con la política institucional de México, y eso incluye partidos políticos y reconocidos personajes bien sean de derecha o de izquierda progresista como el PRD y Morena[24]. Esto ha llevado a que de cierta manera el EZLN quede aislado frente a otros sectores de la izquierda mexicana, y a que precisamente tales sectores los critiquen como ellos mismos reconocen en su carta al EPR:

> Nosotros nos hemos trazado un camino, nuevo y radical. Tan nuevo y radical que todas las corrientes políticas nos han criticado y nos ven con fastidio, ustedes incluidos. Somos

[24] Ver la sección *Trayectoria zapatista*, del presente capítulo.

> incómodos. Ni modos, así es el modo de los zapatistas (Subcomandante Marcos, 1996, párr. 5).

El EZLN propone una revolución desde abajo en donde los oprimidos vayan juntando sus diversas rebeldías para luchar por causas comunes. Esto no implica que los zapatistas pretendan desconocer la existencia de ese poder de arriba que se ejerce desde las instituciones estatales, pues en más de una vez se han visto en la necesidad no sólo de confrontarlo, sino de dialogar y negociar con él (Aguirre Rojas, 2008). Sin embargo, sí quiere indicar que los zapatistas no se asumen dentro del ámbito institucional mexicano bien sea desde el sector dominante o desde la oposición que pretende disputar el poder a través de procesos electorales o de la vía armada.

En vez de apuntar sus esfuerzos a una disputa por el poder, el EZLN ha realizado un llamado general a la sociedad civil enfocándose en los excluidos y en todas aquellas personas que no se sienten representadas por los partidos políticos de derecha o de izquierda. Esto porque considera que el autoritarismo puede surgir desde diferentes sectores, incluso de aquellos que se autoproclaman de izquierda. Es decir que el EZLN no emerge sólo como una necesidad ante las condiciones opresivas del capitalismo vigente, sino también como una respuesta crítica a la praxis revolucionaria que devino en férreos autoritarismos durante el siglo XX.

Si bien este rechazo a la toma del poder político ha sido uno de sus aspectos más llamativos, también se ha constituido en una de sus limitantes más grandes, pues ha impedido que se den procesos de participación política en las instituciones del Estado que probablemente permitían abrir nuevos espacios en busca de la democratización de la sociedad. Sin embargo, ese no es su camino y así lo han dado a conocer varias veces[25].

> lo que necesitamos y queremos es que toda esa gente sin partido ni organización se ponga de acuerdo en lo que no quiere y en lo que quiere y se organice para conseguirlo (de preferencia por vías civiles y pacíficas), no para tomar el poder sino para ejercerlo. Ya sé que dirán que es utópico y poco ortodoxo, pero así es el modo de los zapatistas. Ni modos (Subcomandante Marcos, 1996, párr. 2).

Principios: Es posible distinguir tres principios en la organización rebelde: *mandar obedeciendo, preguntando caminamos, y para nosotros nada, para todos todo.*

El *mandar obedeciendo* (o *poder obediencial*) proviene de las tradiciones indígenas chiapanecas (tzeltales y tojolabales) que los zapatistas han tomado para sí, y que han nutrido a partir del pensamiento occidental heredero del marxismo (Ahumada Infante, 2016). Refiere a un oxímoron que deconstruye de forma radical la lógica de la política global que ha separado y opuesto históricamente el mando de la obediencia, asignando el primero a una pequeña élite de individuos,

[25] No obstante, en 2018 se abrió la posibilidad de participar en las elecciones con la candidatura de la indígena Marichuy, como se verá en el apartado de la Trayectoria política de la organización.

y la segunda a la inmensa mayoría de la población, producto de una sociedad basada en un esquema de lucha entre clases sociales. Así, el mandar obedeciendo significa que el pueblo manda sobre sí mismo a través de un pequeño grupo cuya función es operacionalizar y dar curso práctico a los mandamientos colectivos (Aguirre Rojas, 2008).

Por su parte, el *preguntando caminamos* proviene de la tradición indígena tojolabal y su forma de entender la democracia, pues se refiere a la manera en que se construyen las propuestas sociales y políticas. "El 'andar preguntando' plantea una manera otra de hacer política muy distinta al 'andar predicando' de la cosmología judeocristiana occidental reproducida por los marxistas, conservadores y liberales por igual." (Grosfoguel, 2009, p. 683). Los zapatistas no poseen programas preestablecidos que intenten imponerle al pueblo como suelen hacerlo los diversos partidos de izquierda o derecha, sino que a través de la deliberación y el consenso entre comunidades construyen sus proyectos.

Finalmente, el principio *para nosotros nada, para todos todo* proviene de la filiación intelectual del zapatismo y de las reflexiones antivanguardistas y de izquierda que le acompañan. Por un lado, el *para nosotros nada* resalta su negativa a tomar el poder o a obtener cargos burocráticos o cualquier otro beneficio por su accionar revolucionario, y en su lugar propenden por la creación de espacios democráticos en donde la sociedad pueda decidir en conjunto su destino. Por otro, el *para todos todo*, hace referencia a su perspectiva anticapitalista en el que rechazan la acumulación de riqueza por parte de unos pocos.

Ideología: El movimiento zapatista no se identifica con alguna ideología definida en sentido estricto como el marxismo-leninismo, castrismo, maoísmo, o socialismo, sino que aseguran que se trata de algo novedoso que no se puede comprender usando los anteriores esquemas para analizar la realidad.

Aun así, algunos autores como Tagarelli (2009) o Cortés Castillo (2017) sostienen que, por su tradición de lucha guerrillera y por las posiciones políticas que presenta, como el izquierdismo y el anticapitalismo, se trata de un marxismo renovado, pero al fin y al cabo marxismo. Otros, como Escalante (2004) y Pitarch (1998), aseguran que se trata de una organización que ha hecho un viraje hacia el indigenismo e indianismo. Estas perspectivas serán analizadas en el capítulo tres de la presente investigación.

2.5.2 Las comunidades indígenas y su autonomía

Tal y como se describió anteriormente, en México y especialmente en Chiapas la autonomía es una reivindicación que ha ido surgiendo en las comunidades indígenas al compás de las diferentes configuraciones históricas que han ido adoptando sus luchas. Tras la revolución mexicana este proceso relata un tránsito que va desde las políticas indigenistas que pretendían la aculturación de los pueblos indios para integrarlos al proyecto del Estado-Nación, por lo que se impedía la organización indígena en instituciones que no fueran estatales. Posteriormente se da un segundo momento en que ocurre una ruptura con las instituciones indígenas oficiales y se fortalecen los

procesos organizativos independientes. Finalmente se reivindica la necesidad de autonomía en donde los pueblos indígenas puedan autodeterminar su vida colectiva[26]. Debido a lo anterior no debe entenderse al zapatismo contemporáneo como la fuente de la autonomía de los pueblos rebeldes de Chiapas, sino por el contrario, como el resultado de un proceso histórico de luchas que han sostenido los pueblos indígenas.

Y es que aun cuando la reforma al artículo 27 de la Constitución en 1992 puso fin al reparto agrario, las comunidades indígenas zapatistas transgredieron esta normatividad a través de la recuperación de 250.000 hectáreas de tierras en el marco de la coyuntura desatada en 1994 (Gutiérrez Luna, 2011). Sobre estas tierras iniciaría el proyecto de autonomía zapatista, eje central de la revolución chiapaneca.

En cuanto a su economía, como ellos mismos lo han dado a conocer en algunos comunicados, han desarrollado procesos de producción a través del trabajo ejidal en milpas colectivas en las que, no obstante, han sabido combinar el trabajo comunitario con el trabajo individual a través de un proceso de rotación por días[27].

En estas formas económicas implementadas por el zapatismo se destacan algunos rasgos tales como: los modelos agroecológicos, la biodiversidad y autogestión en el que prima el cuidado de la naturaleza, la producción social del territorio, la sustentabilidad como poder social, entre otros (Velasco-Yáñez, 2006).

Sin embargo, el punto fuerte de la autonomía zapatista se encuentra en el sistema político de autogobierno que con el paso del tiempo han venido desarrollando. Es así que a mediados de los años noventa se forman los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y las primeras asambleas generales con el objetivo de que la población pudiera elegir a sus autoridades políticas de forma libre y democrática conforme a su cultura y sus costumbres, sin la intervención de la política tradicional y partidista (Aranda Andrade, 2017).

---

[26] Un relato que describe perfectamente parte de este proceso lo realiza el ahora Subcomandante indígena Moisés, quien asegura: “Nuestros abuelos y abuelas, nuestros papás y mamás, entendieron la necesidad de organizarse. Porque ya veían de lo que le estaba pasando, de lo que le estaba sucediendo… Ya había idea de que hay que organizarse, de que hay que unirse, de que así tenemos fuerza. Pero en aquellos tiempos no se podía, porque los patrones y el mal gobierno no permitían. Y había otras historias largas ahí. Porque nos decía el mal gobierno que hay que entrarse en las organizaciones oficiales, como la CNC, y luego la CTM… nuestros papás y abuelos participaron en esas organizaciones legales, que dice el mal gobierno que ahí se va a resolver las necesidades, las demandas. Lo probaron y no se resolvió nada. Se vino la idea de que hay que organizarse independiente, lo probaron y no se resolvió nada. Puras persecuciones, encarcelamiento, desaparición” (García Rojas, 2013, p. 29).

[27] “Entonces otros quieren elote, y como es colectivo la milpa si alguien agarra uno se va todo, y es donde se viola porque no hay acuerdo todavía. Entonces lo que hacen los compas es que nos vamos a poner de acuerdo, tantos días vamos a hacer el trabajo colectivo todos, y tantos días tenemos para nosotros” (Subcomandante Moisés, 2015, párr. 33).

En efecto, en este intento de llevar a cabo la política de otra forma, no era de extrañarse que incluso las divisiones territoriales se consolidaran también de manera distinta ya que "a diferencia de las divisiones territoriales arbitrarias de los municipios 'oficiales', los municipios rebeldes son el resultado de la afinidad entre sus pobladores" (Ornelas, 2004, p. 73). Esta afinidad puede versar en torno a la etnia, organización para el trabajo, geografía, relaciones de intercambio, es decir: nexos que se han ido configurando de forma histórica. De esta manera delimitaron las zonas, distinguiendo los territorios estatales en donde ejerce dominio el gobierno federal (llamado por ellos: *el mal gobierno*), de los territorios liberados en donde los zapatistas ejercen el control.

Algunos sectores políticos quisieron acusar de separatistas a los zapatistas por crear estos municipios; sin embargo, como se ha señalado, los zapatistas siempre han exigido que se les reconozca no sólo como indígenas sino también como mexicanos y han amparado sus acciones en el artículo 39 de la Constitución Política de México, que afirma que la soberanía reside exclusivamente en el pueblo (EZLN, 2003).

No obstante, la función de los MAREZ no es ser apenas un delimitante territorial, sino también una apuesta por llevar a la práctica el principio *mandar obedeciendo*. Debido a que en la base de esta experiencia autonómica se ubica la comunidad, es ella misma la que toma todas las decisiones atinentes a su vida social y política. Para ello se reúnen todos los pobladores y deliberan sobre sus asuntos en asambleas comunitarias. Con 40 o 60 pueblos se forman regiones las cuales en grupos de 3 a 5 conforman municipios (Aranda Andrade, 2017).

Los MAREZ son integrados por delegados de las comunidades quienes transmiten los mandatos del pueblo a los consejos autónomos allí celebrados. Su función será entonces operacionalizar tales decisiones a través de asambleas o formando comisiones designadas para el cumplimiento de tareas específicas, tales como: la administración de los recursos, la educación, la salud, los asuntos agrarios, entre otros (Gómez Bonilla, 2016).

Posteriormente se construyeron unidades más grandes llamadas Aguascalientes con el propósito de fortalecer los vínculos con la sociedad civil. No obstante, en agosto de 2003 estos desaparecieron para dar paso a los Caracoles que a su vez sirven de sede para las Juntas de Buen Gobierno (JBG). Los primeros "son espacios político-culturales de encuentro entre las comunidades indígenas zapatistas y la sociedad civil que acude a sus territorios" (Martínez Espinoza, 2006, p. 220). O sea que cuando un miembro de la sociedad civil nacional o internacional quiere acercarse a conocer las comunidades zapatistas, o hacer una propuesta de un proyecto productivo, deberá dirigirse a un Caracol. Por su parte las JBG constituyen el tercer nivel de la estructura gubernamental autónoma de los zapatistas (con las comunidades y sus asambleas en primer lugar, y los MAREZ en segundo). Se trata hasta ahora del mayor nivel en cuanto a funciones de coordinación de todos los pueblos y municipios zapatistas.

Las JBG nacen debido a la necesidad de coordinar el desarrollo equilibrado de los MAREZ destinando recursos a cada uno de ellos, mediar en los posibles conflictos que surjan tanto entre estos

mismos como frente a los municipios oficiales, tramitar denuncias contra consejos autónomos, promover las tareas comunitarias y los proyectos entre los MAREZ, etc. (Martínez Espinoza, 2006).

Las JBG están formadas por entre siete y quince personas delegadas de los MAREZ correspondientes a su circunscripción. La forma en que se suelen tomar las decisiones en las JBG recorre un proceso de ida y vuelta. En ocasiones se parte de una consulta que realiza la comunidad y discute la JBG, y que regresa a la comunidad con algunos aportes para repensar la manera de resolver el tema. Otras veces, al tratarse de una metodología horizontal, la discusión demora más de lo pensado pues se intenta siempre lograr el consenso entre quienes integran las respectivas comisiones especiales para tratar los temas. Son procesos que no tienen una temporalidad preestablecida, sino que van acorde a los tiempos de discusión de cada comunidad. A pesar de ser una institución, las JBG no suponen necesariamente una estructura burocrática, sino que en últimas las decisiones recaen en todos quienes se organizan a través de asambleas (en donde primero hablan los ancianos manteniendo el importante valor de la narrativa tradicional) para tomar las decisiones (Darling, 2020).

En 2019 el EZLN reconoció públicamente la existencia de 12 Caracoles, cada uno con su respectiva JBG, y 43 MAREZ (Gutiérrez, 2019). Cada órgano de los diferentes niveles de la estructura gubernativa autónoma zapatista se debe guiar por los siguientes principios éticos: obedecer y no mandar, representar y no suplantar, construir y no destruir, servir y no servirse, bajar y no subir, convencer y no vencer, proponer y no imponer (Aranda Andrade, 2017).

Para el cumplimiento de estos principios y garantizar que el ejercicio político no se corrompa, los zapatistas han tomado algunas disposiciones de vigilancia y control: en primer lugar, ningún cargo de autoridad tiene remuneración alguna y los gastos personales y familiares son solventados por la comunidad.

En segundo lugar, los cargos son rotativos de tal forma que cualquier miembro de la comunidad en algún momento debe asumir una función pública, con lo que desechan la idea de que las funciones de gobierno son para políticos profesionales (Ahumada Infante, 2016; Aranda Andrade, 2017; Ávila Rojas, 2018).

En tercer lugar, las autoridades deben informar regularmente la manera en que han hecho cumplir las disposiciones del pueblo, quien se encuentra constantemente vigilante, por lo que se dificulta bastante ocultar cualquier tipo de enriquecimiento ilícito. Cuando esto ocurre, el responsable es castigado, no mediante prisión sino a través de trabajo colectivo con el que le repone a la comunidad lo que ha tomado de forma indebida. Finalmente, cuando algo así ocurre y la autoridad se corrompe, es removida de su cargo y sustituida por una nueva autoridad (Ornelas, 2004).

Como se puede observar, si bien existen instancias de vocería y delegación, el ejercicio político tiende a darse a través de la democracia directa involucrando a todos los pobladores de sus territorios, resultando de esto una gran mejora en cuanto a las condiciones básicas de subsistencia de las comunidades como por ejemplo en los ámbitos de la salud, alimentación, vivienda, infraestructura, entre otros (Meneses et al., 2012).

Y esto porque la irrupción del levantamiento zapatista trajo consigo no sólo la realización de maniobras militares, sino la convergencia comunitaria y el apoyo de la sociedad civil, que ha dado como resultado la construcción de clínicas[28], centros de reunión, campos deportivos, parques, campañas de vacunación, talleres de agronomía, de educación, constitución de milpas colectivas, etc. (Aguirre Rojas, 2017).

En síntesis, esta es la apuesta autónoma del movimiento zapatista mediante la cual se ha dado cumplimiento al llamado *mandar obedeciendo*, que parte de la pretensión de hacer política desde la propia historia, desde las tradiciones indígenas y campesinas, pero también desde una perspectiva revolucionaria de una izquierda que ha desarrollado perspectivas novedosas.

Aun con sus grandes avances, la autonomía zapatista no es la manifestación del cielo en la tierra y su propuesta aún tiene muchos vacíos y problemas por resolver. Algunos métodos que se han invocado para distanciarse de la política tradicional y del llamado mal gobierno han supuesto cierto entorpecimiento de las funciones de los gobiernos locales. Se ha criticado, por ejemplo, que debido al ejercicio rotacional de los puestos en las JBG es "imposible que quienes los ocupan por muy poco tiempo puedan dominar los problemas y proponer soluciones a organismos que se renuevan en continuación" (Almeyra, 2006, p. 17).

Así mismo los procesos autónomos aquí descritos enfrentan fuertes retos propios de un contexto en el que tiene lugar una Guerra de Baja Intensidad[29] en contra de los zapatistas (Rico Montoya, 2013). Esto ha causado que hayan acciones que deban ejecutarse de una forma inmediata y que por lo tanto no exista siempre tiempo para buscar soluciones desde la óptica obediencial y consultiva (Ahumada Infante, 2016).

De igual manera, este contexto bélico ha derivado en ocasiones en comportamientos autoritarios y prevenidos por parte del EZLN como refieren algunos investigadores. Estrada Saavedra (2007) argumenta que la política de resistencia de los zapatistas causó división y crisis al interior del movimiento debido a que redujo la autonomía comunitaria a través de la subordinación a los

[28] Entre los logros de la autonomía zapatista en el ámbito de la salud (una de las áreas que más aquejaba a la población indígena antes del levantamiento) se destaca la existencia de un sistema de salud auto organizado que cuenta con un hospital de alta complejidad, 25 Clínicas Regionales Autónomas, 200 casas de salud comunitarias, así como comités de salud locales integrados por vacunadores, hueseras, promotoras de salud reproductiva, entre otros (Darling, 2020).

[29] Tras el levantamiento armado de 1994, no sólo se posicionaron de manera permanente alrededor de 60.000 efectivos del Ejército federal en el estado de Chiapas quienes han tendido un cerco a los pueblos zapatistas, sino que también aumentó la creación de grupos paramilitares con filiación al PRI. Estos grupos han intentado destruir el tejido social de las comunidades rebeldes a través del hostigamiento y el terror. Así mismo, además del paramilitarismo se ha implementado un proselitismo político gubernamental combinado con un asistencialismo político mediante el cual se ejecutan programas de abastecimiento de comida, ropa y medicinas para la población indígena no zapatista (Arellano, 1998; Galindo de Pablo, 2015). Sin embargo, las comunidades zapatistas se han sabido mantener organizadas, unidas y creciendo. Como muestra de ello, en 2019 rompieron el cerco militar y se expandieron hacia nuevos territorios que ahora están bajo su control (Mandujano, 2019).

imperativos del EZLN. Esta situación, señala, no fue bien percibida en las comunidades debido a las prácticas militares en cuanto a la toma de decisiones, propias de una organización vertical guerrillera.

Así mismo, expone una situación de recelo y censura al momento de desarrollar una investigación sobre el zapatismo, ya que se le permitió realizarla sólo con la condición de no hablar con las bases de apoyo acerca de asuntos políticos y de la organización, y para tal fin se disponía de la supervisión de un censor ideológico en cada entrevista que realizaba. De igual forma la libertad de movimiento en los territorios zapatistas no era absoluta y tenía ciertas restricciones. A pesar de esto, admite que, con el paso del tiempo y a medida que su presencia se tornó más frecuente, se desarrolló una mayor confianza con los rebeldes por lo que muchas de esas interdicciones se fueron diluyendo (Estrada Saavedra, 2007).

Cabe resaltar que estas observaciones y críticas que recoge Estrada (2007) en su investigación, refieren a momentos previos y de transición a la creación de las JBG y que, como él mismo señala, estas instituciones autónomas nacerían precisamente como respuesta del zapatismo a la crisis que el movimiento atravesaba. Por otra parte, algunos investigadores que efectuaron estudios posteriores en territorios zapatistas refieren un comportamiento respetuoso y abierto por parte de los rebeldes. Ejemplo de esto es Eva Antón (2010) quien relata: “el trato que recibí por parte de los zapatistas fue siempre muy respetuoso, estando totalmente dispuestos a resolver todas las cuestiones que les planteé” (p. 146). Así mismo, frente a las JBG señala: “me atendieron tarde, porque tuvieron mucho trabajo a lo largo de todo el día, pero una vez que llegó mi turno no tuvieron prisa en despedirme, al contrario, se preocuparon de darme toda la información que necesitaba” (Antón González, 2010, p. 146).

Por su parte, Auger (2013) también plantea que en ciertos momentos el EZLN ha tendido hacia comportamientos autoritarios al inmiscuirse en las decisiones de los órganos autónomos de gobierno, y respecto al requerimiento que se le hace a las comunidades solicitándoles que se definan como zapatistas o no, lo cual resulta para el autor una lógica binaria que se aleja de la comunidad intercultural inscrita en el lema de *un mundo donde quepan muchos mundos*. Sin embargo, también refiere que “la academia no pierde nada al hacer una crítica negativa, desde un punto de vista localizado, geográfica e históricamente en posición de poder; el pueblo que integra el movimiento zapatista en cambio, tiene mucho que perder” (Auger, 2013, p. 19).

No obstante esta consideración, Auger también debe tener en cuenta que esta distinción que hace la organización entre zapatistas y no zapatistas es un elemento clave para el desarrollo de su autonomía. De hecho, es una medida incluso respetuosa que permite a los indígenas decidir sobre su forma de vida: si comparte la visión autonómica del EZLN, o si, por el contrario, prefiere participar de los programas del gobierno federal, o si desean otra cosa. Sin esta distinción no habría claridad respecto hasta dónde llega su autonomía, y el zapatismo se convertiría en una imposición para toda la población.

De igual manera se debe tener en cuenta que incluso muchos de los no zapatistas terminan acudiendo a las instituciones zapatistas para poder encontrar respuesta a sus problemáticas que no son tramitadas por las instituciones estatales.

Con todo, lo anterior no debe perder de vista que en efecto cierto autoritarismo en verdad estaba permeando el accionar zapatista. Sin embargo, y como bien resalta Ornelas (2004), el proceso zapatista ha sido ante todo un proceso de aprendizaje que no sólo ha cosechado éxitos sino también, y en igual medida, errores y fracasos. De ahí que no vacile en afirmar que "lo destacado es que los zapatistas han mostrado una capacidad de cambiar que no es común entre las organizaciones sociales (y menos aún entre las organizaciones político-militares)" (Ornelas, 2004, p. 95).

Es pues, justamente esta capacidad de rectificación uno de los aspectos que más sobresale en el proceso zapatista. Desde aspectos simbólicos como, por ejemplo, en un encuentro con la sociedad civil se dio a conocer la llamada Policía Zapatista, la cual causó bastante malestar entre los asistentes por representar una de las instituciones más odiadas del sistema capitalista, por lo que desde entonces desapareció (Ornelas, 2004). Hasta aspectos de fondo y de congruencia respecto a su visión y pretensión de hacer Otra política.

En efecto, en varias ocasiones el Subcomandante Marcos advirtió la necesidad de cesar la interferencia del EZLN en los asuntos civiles, por lo que cuando nacieron las JBG indicó que los consejos autónomos no podrían acudir más a las fuerzas milicianas para solventar las tareas que correspondieran al gobierno, ya que su misión en adelante sería hacer lo que hacen los buenos gobiernos, que es no recurrir a la fuerza, sino a la razón para ejercer poder, pues los ejércitos nunca deben mandar sino sólo obedecer y defender (Subcomandante Marcos, 2003c).

Esta disposición no siempre fue de fácil implementación por lo que en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona los zapatistas reconocieron su error y se comprometieron a corregir esta situación[30].

Como se puede observar, el corazón de la subversión indígena se encuentra en sus comunidades, por lo que el reto que tienen por delante de sí los zapatistas no es sólo frente al mundo exterior, sino que

[30] En la Sexta DSL señala el CCRI-CG lo siguiente: "vimos que el EZLN con su parte político-militar se estaba metiendo en las decisiones que le tocaban a las autoridades democráticas, como quien dice 'civiles'. Y aquí el problema es que la parte político-militar del EZLN no es democrática, porque es un ejército, y vimos que no está bien eso de que está arriba lo militar y abajo lo democrático, porque no debe de ser que lo que es democrático se decida militarmente, sino que debe ser al revés: o sea que arriba lo político democrático mandando y abajo lo militar obedeciendo. O tal vez es mejor que nada abajo, sino que puro planito todo, sin militar, y por eso los zapatistas son soldados para que no haya soldados. Bueno, pero entonces, de este problema, lo que hicimos fue empezar a separar lo que es político-militar de lo que son las formas de organización autónomas y democráticas de las comunidades zapatistas. Y así, acciones y decisiones que antes hacía y tomaba el EZLN, pues se fueron pasando poco a poco a las autoridades elegidas democráticamente en los pueblos. Claro que se dice fácil, pero en la práctica cuesta mucho, porque son muchos años, primero de la preparación de la guerra y ya luego mero de la guerra, y se va haciendo costumbre de lo político-militar. Pero como quiera lo hicimos porque es nuestro modo que lo que decimos pues lo hacemos, porque si no, pues entonces para qué vamos a andar diciendo si luego no hacemos" (CCRI-CG del EZLN, 2005, párr. 15).

también existe un desafío transformador desde su interior. Esto no sólo referido a la mencionada lucha por la eliminación del autoritarismo, sino también frente a otros aspectos opresivos culturales tales como el machismo.

En efecto, el movimiento zapatista no sólo significó una interpelación de las comunidades indígenas frente al mundo, sino también frente a ellas mismas. La mayor Ana María, por ejemplo, destaca la necesidad que había de que las mujeres indígenas hicieran prevalecer sus derechos ya que los escenarios políticos y cotidianos eran colmados y determinados por hombres (Rovira Sancho, 2002). Y es que en estas poblaciones era común no sólo que el papel de la mujer se relegara a un segundo plano, sino que además soportaran fuertes cargas opresivas por su condición de mujeres. Esto se materializaba en hechos tales como matrimonios forzados, imposibilidad de heredar la tierra, imposibilidad de decidir cuántos hijos tener, violencia de género, obstáculos para el acceso a cargos de representación comunitaria, entre otros (Padierna Jiménez, 2013).

No obstante, el surgimiento del movimiento zapatista propició las condiciones para repensar caminos en los que las mujeres transformaran sus condiciones de vida. No porque este movimiento haya tenido en su génesis una perspectiva de género, pues como confesaría el subcomandante Marcos, eran todos unos machitos, sino porque las mujeres se lo fueron ganando a pulso. De ahí que las mujeres se vincularan a la organización no con el fin de servir a los hombres, sino con el propósito de adquirir saberes, como hablar y escribir en español, ser promotoras de salud, de educación, entre otros, para reivindicar su papel de mujeres en tanto iguales a los hombres en medio de la lucha. De esta forma han llegado a desempeñar importantes roles en todos los niveles de organización, como el de insurgentas, responsables de zonas, autoridades de las JBG, hasta comandantas (Padierna Jiménez, 2013).

A raíz de lo anterior las mujeres se han posicionado en el zapatismo construyendo espacios propios, como los comités de mujeres, cooperativas de trabajo de mujeres, proyectos comunitarios de mujeres, etc. Así mismo también han logrado construir leyes para institucionalizar sus demandas como reivindicaciones de todo el movimiento. Es el caso de la *Ley revolucionaria de mujeres*, promulgada en 1993[31].

---

[31] "Ley revolucionaria de mujeres: Primero. - Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen. Segundo. - Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. Tercero. - Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. Cuarto. - Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. Quinto. - Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCIÓN PRIMARIA en su salud y alimentación. Sexto. - Las mujeres tienen derecho a la educación. Séptimo. - Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. Octavo.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente. Noveno. - Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las

Debido a todas estas transformaciones que se han suscitado en el interior de las comunidades indígenas, algunos autores han afirmado acertadamente que lo que acontece en Chiapas es una revolución para la revolución.

Finalmente, no se debe perder de vista algo fundamental que será desarrollado con más extensión en el siguiente capítulo, pero que de igual manera es necesario postular al menos como una reflexión previa. Esto es, respecto al tipo de democracia que manejan las comunidades zapatistas.

Como se puede observar no es la clásica democracia representativa, pero tampoco es el centralismo democrático de la izquierda tradicional. Se trata de algo novedoso que no se queda en letra muerta o en simples pretensiones nobles y altruistas. Se hace referencia aquí, por ejemplo, a la manera en que los indígenas no sólo enunciaron ciertos principios (como el mandar obedeciendo), sino que estructuraron los mecanismos necesarios para darles cumplimiento.

Bajo la perspectiva anterior, es posible apreciar que la democracia para las comunidades ha constituido ante todo un trámite. No es mera voluntad y deseo, sino que la forma de vida de los pueblos indígenas se ha adscrito a determinados mecanismos para tramitar la vida política, tales como la rotación de los cargos, la ausencia de remuneración, la vigilancia, etc. Esto ha impedido el surgimiento de problemas de representatividad o corrupción, que son tan cotidianos en el mundo de la democracia liberal.

2.6 Trayectoria política del movimiento zapatista

Una vez efectuado el levantamiento armado se pueden señalar ciertos momentos importantes en la trayectoria política del movimiento zapatista, en los que la organización rebelde ha hecho un esfuerzo por implementar ciertas innovaciones que lleven a una nueva fase su lucha política. Estos momentos pueden apreciarse en la *tabla 8.*

Tabla 8: Momentos clave en la trayectoria política del movimiento zapatista.

Año	Nombre	Acciones
1994	Insurrección	Propaganda armada
1994	Diálogos	Se dialoga con el gobierno nacional y con la sociedad civil

fuerzas armadas revolucionarias. Décimo. - Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios" (EZLN, 1993, párr. 2).

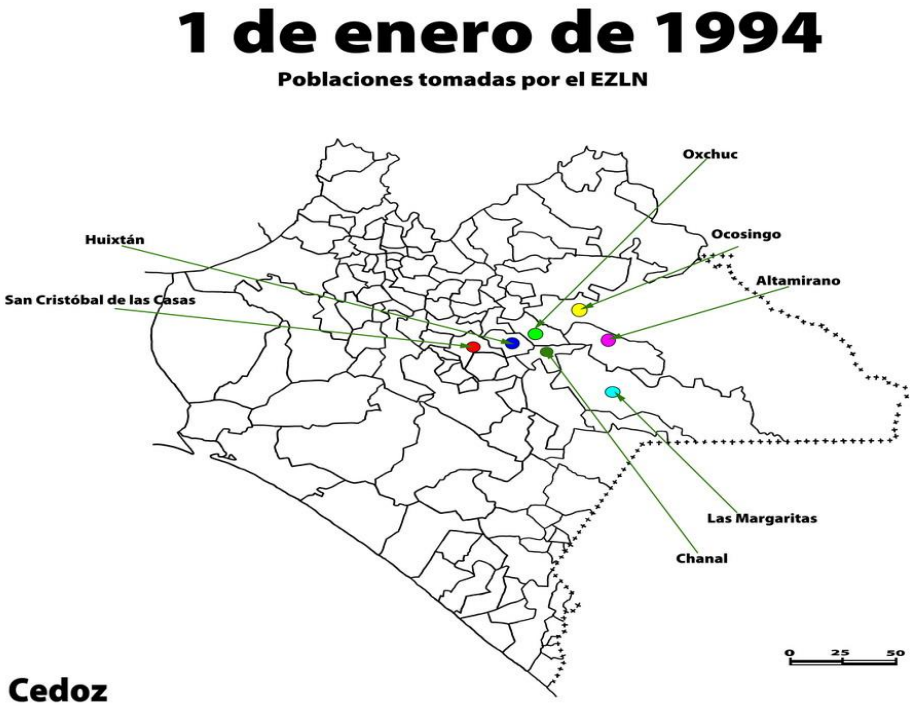
1997	Creación del FZLN	Primer intento por crear una organización política articulada con la sociedad civil
2003	Consolidación de la autonomía zapatista	Creación de Caracoles y Juntas de Buen Gobierno
2005	Sexta DSL y arranque de La Otra Campaña	Segundo intento de construcción de una organización política articulada a la sociedad civil
2018	Lanzamiento de precandidata presidencial	Intento de participación en la política electoral
2019	Rompimiento del cerco	El movimiento zapatista rompe el cerco militar, expande sus territorios y construye nuevas JBG

Fuente: elaboración propia.

A pesar del levamiento armado efectuado en 1994, con todos los años de formación y entrenamiento que implicó en su etapa previa, sería desacertado afirmar que la vía revolucionaria elegida por los zapatistas fue la lucha armada.

Desde luego que las armas tuvieron un papel preponderante en los inicios de la organización (y aún hoy de manera simbólica), y que los rebeldes se organizaron bajo la estructura de un ejército regular con una lógica y disciplina militar. Sin embargo, la estrategia utilizada por el EZLN intentó ir más allá de la confrontación armada para el logro de sus objetivos. Para entender esta situación resulta necesario analizar los primeros movimientos de los insurgentes a la luz pública.

Figura 5: Mapa de las poblaciones tomadas por el EZLN el 1 de enero de 1994.



Fuente: Centro de Documentación sobre Zapatismo (CEDOZ, 2020).

La *figura 5* identifica las zonas urbanas que tomó el EZLN a partir del primero de enero de 1994. ¿Por qué tomar estas ciudades? Militarmente hablando hubiese sido más ventajoso para un grupo guerrillero iniciar los ataques en terreno montañoso y selvático, hostigar al enemigo y replegarse intentando no sufrir bajas al no quedar expuestos en campo abierto. No obstante, este movimiento inicial no fue establecido persiguiendo objetivos militares sino políticos.

El Subcomandante Marcos señala que antes del levantamiento se analizaron algunos obstáculos que de seguro emergerían, principalmente en el ámbito ideológico y de propaganda. A manera de ejemplo: que para intentar deslegitimar sus acciones se les acusara de narcoguerrilla, de bandidos, de extranjeros, etc. Por lo tanto, decidieron que era necesario dar un golpe lo suficientemente espectacular para que los señalamientos que les hiciera el gobierno y los medios fueran insostenibles. Es por ello que decidieron ir directamente sobre las ciudades para dar a conocer de primera mano el movimiento, su contexto y su fundamento social (Muñoz Ramírez, 2013).

De esta manera efectuaron una acción que aparenta ser una maniobra de guerra insurreccional, pero que es en el fondo una acción de propaganda armada con el objetivo de llamar la atención y obtener resultados políticos: “lo que nos planteábamos más seriamente era: vamos a salir, nos van a aniquilar, pero esto va a llamar la atención sobre el problema indígena y atraerá necesariamente la mirada del régimen y la del mundo por acá” (EZLN, 1998, p. 451).

La rebelión haría que la muerte de los indígenas no fuera en vano, como lo venía siendo a causa de sus condiciones socioeconómicas, y serviría para hacerle un llamado de atención no sólo al gobierno sino a la sociedad civil: "teníamos que elevar el costo de la sangre indígena… Algo así como meter la sangre indígena en la Bolsa de Valores. Eso es lo que queríamos hacer" (EZLN, 1998, p. 451).

Desde luego que las probabilidades de obtener una victoria militar derrotando completamente al ejército mexicano eran nulas, no sólo por la profesionalización y la tecnología de punta (así como todo el armamento y equipo de aviación) que estos disponían, sino también por la precariedad de las armas de los rebeldes.

Incluso, tal era la situación paupérrima en cuanto al aparataje armamentístico que algunos combatientes llegaron al campo de batalla cargando algunos "fusiles" que solo eran siluetas de madera (Le Bot, 1997). Esto debido a que las armas no alcanzaban para todos y en ese orden de ideas el guerrillero debía acostumbrarse a cargar algo en las manos, a moverse con ello (Bedolla Villaseñor, 2009). Sin embargo, también tenía cierto simbolismo discutido: el anuncio de un ejército que busca renunciar a seguir siéndolo, fusiles que no desean ser disparados, idea ampliamente reiterada por los zapatistas que afirman ser "soldados que son soldados para que un día no sean necesarios los soldados" (Subcomandante Marcos, 1994b, párr. 4).

Con esta afirmación de ser soldados que se niegan a seguir siéndolo resaltan dos cosas: uno, que no se alzaron en armas para obtener a través de ellas ciertos beneficios personales, bien sea a nivel externo como dinero, dádivas o cargos burocráticos en el Estado Mexicano, o a nivel interno para mandar sobre las comunidades zapatistas usurpando así la democracia indígena, atendiendo a su principio *para nosotros nada, para todos todo*. Dos, que aun cuando fue necesaria la lucha armada como punto de inicio de la rebelión chiapaneca, esta apuesta no estaba concebida como proyecto a mediano o largo plazo. De hecho, tras los doce días de combates en donde la sociedad civil exigió a las partes involucradas el cese al fuego y sentarse a dialogar (Auger, 2013), el EZLN decidió no volver a usar sus fusiles, sino inclinarse a favor de una lucha civil y pacífica en la cual pudieran acercar a su causa a un número de ciudadanos cada vez mayor (Antón González, 2010).

A pesar del viraje que dieron desde entonces hacia una lucha pacífica, el EZLN no considera un error haberse armado y haber luchado así[32]. En realidad, el gobierno de México ofreció perdonar a los rebeldes a través de una ley de amnistía, siempre que ellos entregaran las armas. Los insurgentes respondieron con un comunicado del Subcomandante Marcos titulado: *¿De qué nos van a perdonar?* en el que, mediante una prosa poética, aseguraron que no pedirían perdón pues su causa era justa y

[32] "Nada de lo que hemos hecho, para bien o para mal, hubiera sido posible si un ejército armado, el zapatista de liberación nacional, no se hubiera alzado contra el mal gobierno ejerciendo el derecho a la violencia legítima. La violencia del de abajo frente a la violencia del de arriba" (Subcomandante Galeano, 2014, párr. 99).

su rebelión armada se debió a que encontraron todos los otros caminos cerrados (Subcomandante Marcos, 1994a).

Debido a esto los zapatistas jamás entregaron las armas ya que postulan que gracias a ellas pudieron tener presencia, ser escuchados y vivir, pero aun así se comprometieron a no volverlas a usar, pues afirman que es necesario silenciar los fusiles para que la palabra tenga camino.

En este orden de ideas la insurrección cumplió su función, pues al lograr conservar sus posiciones en las ciudades pudieron establecer comunicación con muchos periodistas que acudieron al acontecimiento (Rovira Sancho, 2009). Allí dieron a conocer al mundo las demandas históricas de los pueblos indígenas de Chiapas y lograron que la sociedad civil las apoyara. También dieron a conocer sus puntos de vista haciendo que los señalamientos y calumnias del gobierno fracasaran ante los civiles. Y lo más importante: establecieron lazos de solidaridad con comunidades nacionales e internacionales.

Ahora bien, el silencio de las armas no implicó la frustración de la propuesta zapatista; por el contrario, fue su punto de partida pues desde aquí iniciaron nuevas formas de hacer política que marcharon a destiempo de la institucionalidad oficial de México (Darling, 2020).

Por un lado, iniciaron un proceso de autonomía con la creación de sus propias entidades gubernamentales tal y como se describió en el apartado anterior; por otro, han intentado llevar sus pretensiones más allá del ámbito de lo local, es decir más allá de su autonomía, pues consideran que la revolución es un asunto que incumbe a la sociedad entera (Aguirre Rojas, 2017). Sin embargo, y como también ya se pudo observar, el EZLN no le apuesta a la toma del poder político por lo que rechaza convertirse en un partido y disputar el poder a través de elecciones, ya que lo que están proponiendo es precisamente otra forma de hacer política.

Esto no implica que los zapatistas desconozcan el poder y la institucionalidad existente pues, como se mencionó, han debido dialogar y llegar a acuerdos con él. Después de los enfrentamientos se iniciaron una serie de acercamientos y diálogos con el gobierno federal que se consagraron en los llamados acuerdos de San Andrés en los que se pactó la creación de una nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas, estableciendo un reconocimiento de derechos políticos, jurídicos, económicos, culturales, sociales y ciudadanos (Martínez Espinoza, 2007).

Con estos acuerdos los indígenas, reconociéndose a sí mismos como mexicanos, exigían que la pluriculturalidad, el pluralismo político y el pluralismo jurídico, se consagrara en la constitución política declarando a México como un Estado pluriétnico.

Esto significaba, así mismo, reconocer la autonomía de los pueblos indígenas respecto a tener gobiernos propios y autoridades locales, así como la apertura a otros aspectos tales como la participación en la toma de decisiones y en la elaboración de políticas públicas, trabajo, producción, tierras, recursos, promoción y defensa de su cultura, entre otros.

Los acuerdos de San Andrés fueron tramitados a través de un proyecto de ley elaborado por la Comisión legislativa de Concordia y Pacificación (COCOPA), que fue presentado ante el Congreso

federal de México, el cual realizó una serie de cambios a la Constitución en materia de derechos indígenas. Sin embargo, para los zapatistas, tales cambios no tenían nada que ver con los acuerdos que se habían firmado (Meneses et al., 2012). Por esta razón se sintieron traicionados y en 2001 rompieron todo tipo de relación con el gobierno y el Estado mexicano.

Sin embargo, se puede afirmar que el diálogo con el gobierno, aunque fue un paso importante en la consolidación de su lucha, no tuvo la importancia que sí llegó a tener sus acercamientos con la sociedad civil.

En efecto, los primeros pasos que se dan en la relación EZLN - Sociedad civil, son espontáneos. Primero, a través del diálogo que hubo con gente del común y periodistas a raíz de la toma de las cabeceras municipales en la insurrección. Posteriormente, entre el 7 y el 12 de enero hubo manifestaciones realizadas en el Zócalo exigiendo el cese al fuego, así como también algunos mítines de solidaridad con la lucha indígena, que se dieron en el exterior en lugares tales como Madrid y París.

Después de esto, y con motivo de la negociación con el gobierno nacional, el EZLN haría un llamado a la sociedad civil para la construcción de un cinturón de paz alrededor de la sede del diálogo. A este llamado acudieron alrededor de 800 personas. Luego los indígenas iniciaron una serie de consultas respecto al avance de los diálogos, con la sociedad civil involucrada en este cinturón de paz para que ellos también participaran y tomaran posición frente a las propuestas del gobierno, con lo que se hizo más estrecha la relación entre civiles y rebeldes (Hernández Millán, 2007a).

A partir de entonces el EZLN se dedicaría a convocar una serie de foros, encuentros y consultas, tales como la Convención Nacional Democrática (CND) llevada a cabo en agosto de 1994 a la que asistieron miles de activistas y de la que queda la reflexión de que es necesario construir una nueva organización política nacional cuyo punto de partida fuera el EZLN.

Así mismo, se encuentra el Foro Nacional Indígena, desarrollado entre el 3-9 de enero de 1996 que serviría como base para la posterior creación del Congreso Nacional Indígena, un espacio de reflexión en torno a las diferentes problemáticas de los pueblos originarios compuesto por indígenas zapatistas y no zapatistas. El Primer encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo en julio de 1996, celebrado en sus territorios, y al que asistieron más de 3000 personas tanto nacionales como extranjeras que se pronunciaron en favor de la creación de una red colectiva en la que participaran todas las luchas y resistencias particulares (Vittorio, 2006).

También realizaron la Marcha por la Dignidad Indígena, ocurrida en el 2001 en el que “un grupo de comandantes zapatistas recorrió 12 estados federados hasta llegar a la capital mexicana, para finalmente exigir amplios derechos de autonomía para la población indígena” (Lang, 2015, p. 220). Esta marcha ocurrió en el marco de apoyo de la ley de la COCOPA, y ante la cual fueron recibidos de forma masiva por la sociedad civil en el Zócalo del D.F.

Entre todos estos encuentros con la sociedad civil, hay que rescatar la iniciativa denominada Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN). Se trató de una organización política que, aunque no

presentó mayor innovación pues su accionar siempre fue muy limitado, tuvo algunas singularidades que vale la pena destacar.

En primer lugar, su nacimiento. Si bien su creación fue anunciada en la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, y su congreso fundacional tuvo lugar en 1997, sus orígenes se remontan a 1995 cuando, motivado por las conclusiones de la CND, el EZLN planteó a la sociedad civil una Consulta por la Paz y la Democracia, cuyos resultados versaron en torno a la necesidad de crear una organización civil y pacífica, en la que el EZLN pudiera expresar su palabra sin necesidad de las armas. Era, en síntesis, un clamor de la sociedad civil por la paz.

En segundo lugar, el FZLN no era propiamente un elemento de la guerrilla, si no que supuso un intento de articulación política entre la sociedad civil y el EZLN con el objetivo de crear un movimiento político a nivel nacional que trabajara por democracia, libertad y justicia.

En tercer lugar, a diferencia de otras guerrillas que tras negociar su desarme conforman un partido político para participar en elecciones, el FZLN no se propuso a participar en la vía electoral, sino que, por el contrario, llamó a su conformación a todos los ciudadanos que no tuvieran partido político ni aspiraciones a ocupar cargos públicos. Esto implicó, así mismo, que la participación en el FZLN no pudiera ser colectiva sino siempre a título individual.

Esta organización tenía como objetivo instaurar nuevas relaciones políticas que pusieran freno al sistema partidista mexicano a través del posicionamiento de la sociedad civil como nuevo actor político, y de esta manera se impulsara una transición democrática (Espinosa Luna, 2005).

Sin embargo, el FZLN fracasó en su propósito. Por un lado, fue difícil articular los esfuerzos para converger con la sociedad civil en medio del cerco militar establecido por el ejército en donde las comunidades zapatistas eran constantemente hostigadas. Por otro, aun cuando era una organización hermana, pero independiente del EZLN, sus principios fueron los mismos que los de la organización guerrillera. Debido a esto, no hubo espacio para que la sociedad civil decidiera aspectos clave como la participación en la política electoral o no, sino que este fue un pilar inmodificable de esta organización. De igual forma, la obligatoriedad de una participación individual hizo que fueran desechados potenciales aliados congregados en diversas colectividades.

Por todo esto, el FZLN se disuelve en 2005 y sus integrantes devuelven al EZLN la potestad sobre este nombre para que lo pueda usar en futuros proyectos políticos. En realidad, esta disolución se da en el marco del nacimiento de *La Otra Campaña*: un segundo intento para articular políticamente al EZLN con la sociedad civil.

En 2005, los rebeldes lanzan su *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* en la que promueven *La Otra campaña*, que como su nombre lo indica, pretendía ir más allá de las dinámicas de las campañas electorales tradicionales y ser otra cosa, más precisamente una iniciativa que sirviera como punto de encuentro para la creación de estructuras transformadoras desde abajo en el resto del del país y por fuera de todo marco electoral (Lang, 2015).

Nutrido de estas experiencias, ahora en el marco de *La Sexta DSL* y *La Otra Campaña* el Subcomandante Marcos (bautizado para esta misión como delegado Zero) junto con algunos compañeros del EZLN (comisión Sexta), recorrieron varios estados de México con el propósito de juntar diversas rebeldías, sin propósitos electorales, en una red de apoyos solidarios y horizontales, declarada de izquierda y anticapitalista, y articulándose con sectores que usualmente la izquierda tradicional no consideraba como aliados, como trabajadoras sexuales o la población LGBTI, así como con otros sectores populares como sindicatos, indígenas, prisioneros, estudiantes, etc. (Lang, 2015).

De esta forma, bajo el lema de "si tocan a uno nos tocan a todos", durante su recorrido forjaron una red de resistencias por las que exigieron la libertad de los presos políticos en San Salvador Atenco, repudiaron el asesinato y violación de activistas, rechazaron leyes en favor de las trasnacionales que permitían la apropiación de la riqueza nacional, impulsaron mecanismos de solidaridad entre pueblos, e hicieron el llamado a la construcción de un frente amplio que llevara hacia un Programa Nacional de Lucha, y hacia una nueva Constitución Política (De Santiago Ávalos et al., 2018a).

En la actualidad, y al mirar en retrospectiva este proceso, se pueden reconocer algunos aciertos y logros que tuvo en medio de la primera década del siglo XXI. Desde poner a disposición de otras comunidades rurales su capital político y su crítica al Estado gestando así ejercicios de autonomía en territorios no zapatistas, hasta la creación de diversos colectivos que le apuestan desde la organización comunitaria a otra forma de hacer política (Hernández Navarro, 2014).

A pesar de tales aciertos, se puede afirmar en definitiva que *La Otra Campaña* fracasó, pero esto no ocurrió tanto debido a intereses particulares o a la corrupción, sino a la misma dificultad que supone la creación de procesos políticos horizontales a gran escala.

En primer lugar, se tiene la centralidad de la figura de Marcos, que aun ocultando su rostro tras un pasamontañas y rechazando en su discurso la idea del caudillismo y del vanguardismo, en la práctica terminaba ocurriendo lo contrario. Las personas asistían masivamente a ver y escuchar al gran líder, por lo que terminaban movilizándose en torno a una persona y no en torno a una causa. Como Marcos guardaba silencio en las asambleas esperando la participación colectiva y democrática de las comunidades en las regiones que visitaba, esto decepcionaba a muchas personas que sin una orientación de un dirigente no sabían qué hacer, lo cual llevaba al movimiento naciente a la inacción.

Debido a esta necesidad de deshacer los caudillismos y protagonismos, entre otras razones, el subcomandante Marcos anunció que dejaba de existir y en su lugar asumiría el nombre de Subcomandante Galeano (en honor a un compañero zapatista asesinado). Quien tomaría la vocería de la organización, en adelante, sería el Subcomandante Moisés (Subcomandante Galeano, 2014).

Así pues, esta situación, sumada a la ausencia de un mecanismo colectivo de toma de decisiones, llevó al EZLN a realizar una consulta Nacional para discutir los objetivos y estructura de *La Otra Campaña*. Sin embargo, los resultados otorgaron prioridad a cuestiones tales como luchar por los

presos políticos y desaparecidos o a las labores de difusión de la Sexta, y dejaron rezagadas cuestiones como decidir el programa nacional de lucha (EZLN, 2007).

Es decir que este proyecto político terminó por centrarse en tareas inmediatistas y coyunturales, las cuales no dejaron espacio a la creación de un programa estructurado con objetivos a mediano y a largo plazo.

Tras esta consulta *La Otra Campaña* comienza a desvanecerse hasta que algunos años después el EZLN anuncia su desaparición formalmente, pero dejando abierta la participación política de quienes quisieran no sólo adherirse y figurar, sino trabajar para la consecución de los objetivos de la Sexta DSL. En esta ocasión nuevamente reiteró su rechazo a vincularse con partidos y movimientos electorales, así como a crear una gran organización con un mando centralizado y homogéneo, y anunciando una lucha de largo aliento (La Jornada, 2013).

A partir de esta consulta, el EZLN empezará un repliegue táctico enfocándose ya no tanto en la transformación de la sociedad mexicana, sino en fortalecer los procesos autónomos de sus comunidades indígenas, lo cual llevó en ocasiones a un silencio de la organización frente a la realidad nacional que se interpretó como el debilitamiento de sus estructuras internas.

No obstante, con ocasión del trece Baktún que cerraba un ciclo en el calendario maya en 2012, los zapatistas realizaron una marcha silenciosa en la que más de 40.000 encapuchados desfilaron por las calles de San Cristóbal de las Casas, entre otras cuatro ciudades, mostrando que lejos de haberse debilitado, habían crecido cualitativa y cuantitativamente (Darling, 2020). De igual manera, realizaron otros eventos en los que volvieron a ser sede de encuentro con la sociedad civil nacional e internacional[33].

Así mismo, cabe resaltar que los problemas de la vía de transformación elegida por los zapatistas, no se limitaron al ámbito orgánico y estructural de procesos como el de *La Otra Campaña*, sino que también versaron en torno a la disputa de concepciones distintas respecto al quehacer político, expresado más concretamente en la rivalidad que se desató con el líder político Andrés Manuel López Obrador (AMLO).

Si bien las discrepancias de los zapatistas con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) iniciaron en el 2001 cuando sus senadores aprobaron la ley indígena que traicionaba los acuerdos de

[33]Eventos tales como: "El Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, el Encuentro de las Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo, el Primer Coloquio Internacional Planeta Tierra: Movimientos antisistémicos, el Festival Mundial de la Digna Rabia, la Escuelita Zapatista, El Festival Mundial de las Rebeldías y las Resistencias, el Seminario: 'El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista', el Seminario: 'Los Muros del Capital, las Grietas de la Izquierda', el CompArtey, el ConCiencias por la Humanidad, el Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan o el festival de cine Puy ta kuxlejaltik. Con la asistencia de visitantes provenientes de más de 45 países y los cinco continentes, cada una de estas iniciativas ha reconfigurado las redes del zapatismo con la izquierda anticapitalista a escala planetaria" (Ríos Gordillo, 2019, p. 151).

San Andrés, y posteriormente cuando miembros de su partido atacaron a zapatistas no armados en Zinacantán y Las Margaritas (Lang, 2015), la tensión más álgida empezaría con el nacimiento de *La Otra Campaña*.

En efecto, cuando esta iniciativa surgió, lo hizo en medio de un contexto de contienda electoral en el que AMLO, candidato del PRD y al que se le veía como la gran alternativa a la política oficialista y de derecha, contaba con grandes posibilidades de ganar. Sin embargo, el subcomandante Marcos se despachó contra él y le acusó de ser un personaje de centro, señalando que el centro no era más que una derecha moderada, y criticó su propuesta de estabilidad macroeconómica la cual calificó como ganancia para los de arriba y miseria para los de abajo. De allí que definiera a AMLO como alguien que desea ser el paradigma del reordenamiento neoliberal, espejo de Salinas de Gortari (Subcomandante Marcos, 2005).

Estas elecciones de 2006 las ganaría Felipe Calderón, del Partido Acción Nacional (PAN), con un 35.89%, mientras que AMLO obtuvo un 35.33%, es decir, una diferencia de apenas 0.56%, por lo que AMLO desconocería el resultado al considerarlo fraudulento y haría un llamado a protestar contra él (Navarrete Vela & Rosiles Salas, 2019).

No obstante, aun cuando Marcos reconoció que en efecto hubo un fraude electoral y que el verdadero ganador había sido AMLO, afirmó el insurgente que era una estupidez culpar al EZLN por su derrota. Ante los señalamiento de que AMLO había recibido fuego amigo, refirió que los zapatistas no son amigos de AMLO, y que por el contrario son enemigos de toda la clase política (Bellinghausen, 2006).

En noviembre de 2011, y con motivo de la siguiente contienda electoral, AMLO, nuevamente candidato presidencial, le hizo un llamado al EZLN a reflexionar para “que no se vuelva a cometer el error de 2006, de descalificar. Porque sin que se lo propusieran, el que nos descalificaran y decir que éramos lo mismo (que el resto de los partidos), ayudó a la derecha”(Mariscal, 2011, párr. 5).

Por su parte, en una carta a Luis Villoro, el subcomandante Marcos analizó a los candidatos, y se refirió a AMLO (sin nombrarlo directamente) como un bribón que ha ido a sus tierras a demandarles silencio; una persona que no acaba de madurar y reconocer sus errores y tropiezos, y que predica y fundamenta sus decisiones en el amor… a la derecha (Subcomandante Marcos, 2011). Nuevamente AMLO perdería las elecciones, ahora contra el candidato del PRI: Enrique Peña Nieto.

Finalmente, en el marco del Congreso Nacional Indígena del 2016, fue elegida como precandidata para las elecciones presidenciales de 2018, María de Jesús Patricio Martínez, más conocida como Marichuy, vocera del Consejo Indígena de Gobierno, representando a 523 comunidades y 43 grupos indígenas de 25 estados de México (Darling, 2020).

El hecho de que por primera vez los zapatistas acompañaran una candidata electoral, después de que en más de veinte años de vida pública hubiesen rechazado constantemente la política electoral, supuso un revuelo en el panorama político de México. Por un lado, AMLO se mostró inconforme y

refirió: “El EZLN en 2006: era ‘el huevo de la serpiente’. Luego, muy ‘radicales’ han llamado a no votar y ahora postularán candidata independiente” (Montoya, 2016, párr. 2).

Por otro, en la línea conspirativa, algunos sectores alimentaron la especulación que existe en torno a los zapatistas y su identidad. Refieren, por ejemplo, que los rebeldes son un montaje del PRI de vieja guardia que pretendía descarrilar al gobierno de Salinas. Tesis modernizada desde el 2005 que refiere que los zapatistas son una creación de Salinas para atacar a la izquierda y mantener el control del país. Otros critican que el EZLN sólo aparece en elecciones con el objetivo de romper la unidad progresista y dividir a la izquierda para favorecer a la derecha (PRI o PAN), ante quienes guardan un cómodo silencio (Ríos Gordillo, 2019). No obstante, con estas teorías de conspiración desconocen todo el proceso zapatista, incluyendo el de la autonomía de sus comunidades, que se postula como una lucha de largo aliento en contra del capitalismo y la exclusión.

Sin embargo, Marichuy, así como el subcomandante insurgente Moisés y el subcomandante insurgente Galeano, refirieron que postular una candidata indígena no se trataba de una desviación de los principios de los zapatistas. Afirmaron que no se presentaban a la contienda electoral con el objetivo de ganar y tomar el poder o de ocupar cargos públicos, sino que, ante la situación de imposición de megaproyectos, privatización, despojo de agua y de territorio, de guerra y violencia, contaminación minera, desforestación, encarcelamiento, asesinato y represión propiciada por empresarios, trasnacionales y el mal gobierno, decidieron hacer algo para nuevamente visibilizar la causa indígena y colocar los ojos del mundo allí tal y como lo hicieron el primero de enero de 1994 (De Santiago Ávalos et al., 2018b).

Sin embargo, tras una ardua batalla contra el tiempo y con sus condiciones materiales, Marichuy no logró recolectar las firmas necesarias para postularse, entre otras razones por los modos exigidos por el Instituto Nacional Electoral (INE) para la recolección de firmas en los que se solicita el uso de una aplicación propia a través de un teléfono inteligente con cámara (Anguiano & Rosiles Salas, 2019).

Lo anterior terminó por demostrar que los zapatistas, en medio de todo, tienen una gran justificación para permanecer apartados de la institucionalidad mexicana, pues con todos los obstáculos surgidos en este proceso de postulación de una candidata indígena a la presidencia, evidenciaron que la democracia mexicana es excluyente y tiene un carácter oligárquico.

Finalmente, quien resultó vencedor en las elecciones de 2018 fue AMLO, por el Movimiento Regeneración Nacional (MORENA), el cual fue recibido con pleno escepticismo por los zapatistas quienes reafirmaron su distancia hacia el político enunciando que “podrán cambiar al capataz, los mayordomos y caporales, pero el finquero sigue siendo el mismo” (Henríquez, 2018, párr. 1).

En la actualidad la tensión entre estos dos sectores de la política mexicana se mantiene. Por un lado, AMLO insiste en impulsar una de las obras insignias de su administración: el denominado *Tren Maya*, un megaproyecto de ferrocarril de aproximadamente 1.500 kilómetros que se extiende desde Chiapas hasta rodear la península de Yucatán, el cual sería la obra de desarrollo de infraestructura

más grande de América Latina y del que afirma que traerá desarrollo sostenible para regiones históricamente marginadas. Por otro, el EZLN se opone a este proyecto, no sólo por la mercantilización y usurpación cultural, sino también por el impacto ambiental y por las posibles consecuencias de reordenamiento territorial inherentes al complejo entramado socioeconómico que le rodea en cuanto a la necesidad de construcción de estaciones, villas con mercados para satisfacer la demanda turística, cadenas hoteleras, así como otros megaproyectos que requieren de territorios indígenas y que pueden culminar en un etnocidio (Ansótegui, 2020).

De hecho, en la *Manifestación de Impacto Ambiental del Tren Maya, fase 1, capítulo 4*, del Fondo Nacional de Fomento al Turismo, se enuncia que: "El etnocidio puede tener un giro positivo, el 'etnodesarrollo'" (FONATUR, 2020, p. 1329). Esta expresión fue ampliamente criticada por algunos sectores sociales ante lo cual la institución rectificó diciendo que hubo un error de redacción y que en realidad en lugar de la palabra *giro*, iba la palabra *opuesto* (Contreras, 2020), desconociendo así la problemática que implicaba el concepto de etnocidio. En síntesis, un conflicto que va más allá de una rivalidad entre figuras públicas y que refiere más bien a la discrepancia entre las políticas económicas de progreso liberal, y los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

A partir de lo anterior se puede afirmar que la vía revolucionaria elegida por los zapatistas no es la tradicional lucha armada, pero tampoco la disputa de escaños públicos a través de contiendas electorales, aun cuando en determinados momentos hayan podido acudir a lo uno o a lo otro (más como avance táctico que como estrategia). En su lugar, se han dedicado a intentar crear organizaciones horizontales y no partidistas que propicien espacios de discusión democrática para lograr un ejercicio del poder a través de consensos.

Este ejercicio del poder consensuado puede verse desde dos perspectivas: la primera desde la autonomía que les ha permitido edificar sus propias formas de gobierno en sus territorios, en donde cada vez demuestran mayor crecimiento y fortaleza; y la segunda desde el intento por construir una red u organización horizontal, de izquierda y anticapitalista, que agrupe las diversas rebeldías en todo el territorio nacional y revolucione a la sociedad mexicana desde abajo, es decir, sin la pretensión de tomar el poder político. Es precisamente esta última en donde, al menos hasta la fecha, han fracasado.

Lejos de volcarse hacia las calles a revolucionar a México desde abajo, la gente terminó por colocar en AMLO sus anhelos de transformación y de una política alternativa para el país. Y es que el intento de crear una organización política, antipartidista, horizontal que se organice, no para tomar el poder sino para ejercerlo, ha fracasado contundentemente respecto al plano nacional. Primero, con el FZLN, y luego con La Otra Campaña.

Quizá esto sea un indicador de que realmente el Estado y la institucionalidad oficial deben ser tenidos en cuenta, en tanto espacio en el que se manifiesta una lucha entre diversos sectores de la sociedad. Sin embargo, la izquierda tampoco puede permanecer impasible ante la experiencia zapatista y debe reconsiderar su relación con el Establecimiento.

Es incierto si el movimiento zapatista en el futuro intentará incursionar de nuevo en el panorama electoral o si de plano cerrará esta puerta. De cualquier manera, los zapatistas se han guiado por principios éticos y no por dogmatismos políticos, por lo que su pragmatismo puede salir a flote. De cualquier manera, el ensayo-error ha sido la forma en que los zapatistas, desde su nacimiento hasta hoy, han experimentado el quehacer político. Esto le da grandes posibilidades de cara al futuro.

Con todo, el zapatismo sigue creciendo y fortaleciéndose en Chiapas. En 2019 el EZLN anunció haber roto el cerco militar establecido por el ejército mexicano frente a sus comunidades autónomas, para extender sus territorios y crear 7 nuevos Caracoles, junto con sus respectivas JBG, 4 nuevos MAREZ, y ahora también los llamados Centros de Resistencia Autónoma y Rebeldía Zapatista (CRAREZ), que funcionarán como sedes para agrupar a las anteriores instituciones (CCRI-CG del EZLN, 2019).

Como se pudo observar a través de todo el capítulo, el surgimiento del movimiento zapatista tuvo un origen que compromete múltiples causas. Comprenderlas permite, así mismo, comprender su perspectiva de mundo y su accionar.

Valga afirmar que dicho accionar ha cosechado múltiples logros y aún continúa resistiendo y creciendo autónomamente en las comunidades indígenas de Chiapas. No obstante, también ha enfrentado innumerables derrotas y tropiezos por cuya experiencia valdría la pena preguntarse: ¿el rechazo a la toma del poder político es una opción viable para transformar las relaciones socioeconómicas más allá de los territorios autónomos? ¿Cómo construir relaciones políticas horizontales en entornos urbanos con cosmovisiones diferentes a las indígenas? ¿Qué tipo de estructura podría conectar las luchas rurales y urbanas, y evitar la dispersión y el pragmatismo inmediatista, por un lado, y superar la burocratización y el vanguardismo por el otro? ¿Qué mecanismos pueden ser utilizados para un ejercicio realmente democrático de toma de decisiones colectivas en organismos integrados por sujetos con una gran variedad de perspectivas ideológicas? ¿Cómo impedir la inacción que deja la ausencia de liderazgos, sin caer en los errores del caudillismo, corrupción y despotismo de un poder central? ¿Basta con el anticapitalismo y el izquierdismo para lograr una apuesta política articulada con objetivos concretos o, por el contrario, se requiere apostarle a un proyecto político definido como el socialismo?

3. Capítulo 3. Democracia como trámite. La propuesta política del zapatismo contemporáneo

El presente capítulo parte de la exploración de las transformaciones político-ideológicas suscitadas en la segunda mitad del siglo XX en occidente, centrando su atención en el periodo que se encuentra entre finales de los 80 y principios de los 90. Se estudia las repercusiones de la caída del muro de Berlín y el derrumbe del socialismo soviético a la luz de las teorías del fin de la historia de Fukuyama, la condición postsocialista de Fraser y la crisis de las utopías de Flores Olea.

Tales teorías arrojan, desde diversas perspectivas, una lectura que comprende una oleada de pesimismo en donde concebir un proyecto de mundo alternativo parece algo imposible. En efecto, tras el fracaso del socialismo real, nada parece poder hacer frente al capitalismo triunfante y su sistema de democracia liberal.

Conforme a lo anterior, se plantea que el movimiento zapatista ha surgido como respuesta a la crisis de las utopías, haciendo frente al marxismo y al capitalismo, aportando elementos para nuevas formulaciones teóricas.

Frente al primero, el zapatismo no ha propuesto una renovación o rectificación como han pretendido hacer ver algunos analistas que desean inscribir cualquier proyecto político alternativo y con sentido dentro de la esfera marxista. En su lugar se afirma que el accionar del movimiento zapatista ha constituido una forma de superación (*Aufheben*) del marxismo, en donde se eliminan, se conservan y se trascienden algunos elementos, para finalmente constituirse en otra cosa.

De hecho, es la categoría de Otredad (propuesta por Lévinas, pero desarrollada por Dussel en lo que a política se refiere), aquella que mejor permite rescatar la novedad política que trae consigo el movimiento zapatista. En realidad, el zapatismo no sólo rompe con esquemas propios del marxismo, sino también de otras ideologías en las que se ha pretendido inscribirlo, como el indigenismo e indianismo. Si bien se nutre con elementos pertenecientes a estas corrientes, su resultado es Otro, tan otro que no se puede enmarcar dentro de las categorías existentes para explicarlo.

Por otra parte, frente al capitalismo, se mostrará cómo, desde su autonomía y su posición política de izquierda anticapitalista, el zapatismo rompió con el hito de la democracia liberal como sistema del fin de la historia y en su lugar ha propuesto un nuevo tipo de democracia que en la presente investigación se ha denominado *democracia como trámite*. Este tipo de democracia posee algunos

rasgos que la caracterizan, a saber: es una forma de ejercer el poder, requiere de instituciones, gestiona la voluntad del pueblo, es una forma de vida, impide la creación de una clase política, constituye una forma de lucha contra el capitalismo, y es también una respuesta crítica al socialismo real.

Para sustentar lo anterior, este capítulo se encuentra organizado conforme a los siguientes subtítulos: 1) Algunos cambios ideológico-políticos a partir de la segunda mitad del siglo XX. 2) ¿Alternativas a la democracia liberal? La epistocracia y otras propuestas. 3) ¿El movimiento zapatista como marxismo renovado? 4) ¿Movimiento indigenista, indianista u Otro? 5) Democracia como trámite: la propuesta zapatista frente a la democracia liberal.

3.1 Algunos cambios político-ideológicos a partir de la segunda mitad del siglo XX

Tras la finalización de la segunda guerra mundial, y el inicio de la guerra fría, la civilización occidental comenzó a experimentar ciertos cambios ideológicos, entre los que resaltan los múltiples enfoques bajo los cuales se empezó a desarrollar el marxismo.

En efecto, la consolidación de la URSS como bloque hegemónico representante de la doctrina marxista, desencadenó la creación de corrientes prosoviéticas que defendían la puesta en práctica que realizaba el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) de su ideología, así como también sectores críticos que, aunque amparados en el marxismo, consideraban otras lecturas e interpretaciones acerca de la obra de Marx.

Entre ellos se destacó la historiografía marxista británica que inició su periodo de auge en 1952 con la fundación de la revista *Past and Present* que se dedicó a publicar en las décadas subsiguientes investigaciones de varios miembros del Grupo de Historiadores del Partido Comunista de Gran Bretaña (CPGB), así como de otros historiadores que compartían campos de interés (Castaños Montesinos, 2018).

Así, entre los aportes realizados por Maurice Dobb, John Morris, Rodney Hilton, Eric Hobsbawm y Christopher Hill, entre otros, surgió una nueva visión del marxismo que retomó algunos postulados de Antonio Gramsci y Georg Lukács para realizar una crítica al cientifismo marxista. Allí se puso en tela de juicio el determinismo económico que había imperado en el marxismo tradicional, y en su lugar se le otorgó una mayor importancia a los aspectos culturales de la lucha de clases (Carrasco Rodríguez, 2010).

Surgió de esta manera una lectura marxista cultural que confirió un papel preponderante a la capacidad humana para influir en la historia, acentuando la relevancia de los elementos que habitan en la llamada superestructura, como por ejemplo la conciencia de clase, la cultura popular, la dominación no sólo económica sino también cultural y social, las tradiciones y los valores populares de las comunidades, las formas de vida, ideas e historia contada desde abajo, etc.

Naturalmente, esto no partió de la simple audacia e inteligencia de los intelectuales referidos, sino que se trataba en realidad de un mundo cambiante que exigía nuevas lecturas e interpretaciones. De hecho, en aquel entonces irrumpieron las más diversas luchas de sectores sociales oprimidos tales como las mujeres, los homosexuales, los negros, entre otros, que desatarán procesos de lucha subalterna como el Mayo del 68, las Panteras Negras, la lucha contra el Apartheid, el movimiento LGBT, etc.

Con todo, las transformaciones más profundas a nivel político-ideológico se darían a finales de los 80 y principios de los 90 con el derrumbe del bloque socialista y la consolidación hegemónica del capitalismo.

En el ensayo titulado: *El fin de la historia*, y posteriormente en el libro: *El fin de la Historia y el último hombre*, Francis Fukuyama planteó que la historia había terminado, "esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano" (Fukuyama, 1989, p. 02). Es decir que la historia es entendida bajo esta perspectiva, no como sucesión de acontecimientos sino como una férrea lucha entre ideologías que finaliza con el triunfo del capitalismo.

Para Fukuyama, lo que acontece a finales de la década de los 80 y principios de los 90 no es sólo el fin de la Guerra Fría o la culminación de un periodo particular de la historia de posguerra sino el ingreso a un periodo de *poshistoria* en el que el liberalismo sería el último peldaño por alcanzar en lo que a organización política y económica se refiere. Afirma que el Estado que emerge al final de la historia "es liberal en la medida que reconoce y protege, a través de un sistema de leyes, el derecho universal del hombre a la libertad, y democrático en tanto existe sólo con el consentimiento de los gobernados" (Fukuyama, 1989, p. 03).

Así, finalizadas las disputas ideológico-políticas, lo que caracteriza al orden que surge tras la caída del muro de Berlín es la pretensión de una eficiente administración y desarrollo de la vida en sociedad a través del libre mercado.

Para este autor, con el fin de la historia, los sujetos políticos dejan atrás la convicción y voluntad de arriesgar la vida por metas abstractas como el comunismo, y en su lugar se encargan de la gestión de los diversos problemas particulares que surgen conforme avanza el tiempo, o en sus propias palabras, la "lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores" (Fukuyama, 1989, p. 18).

Esto no quiere indicar que el nuevo mundo se encuentre completamente liberalizado, puesto que aún existen quienes se niegan a adoptar semejante sistema económico y político, entre ellos Cuba, Corea del Norte, sectores árabes, etc. De igual manera tampoco implica que las disputas ideológicas hayan cesado completamente ya que aún quedan en algunos países determinados partidos políticos y grupos guerrilleros que siguen buscando una política alternativa como lo es el socialismo. Sin embargo, lo

que quiere indicar Fukuyama es que estos fenómenos son rezagos que quedan del viejo mundo y se irán superando lentamente debido a que la humanidad se direccionará hacia el liberalismo: al "final del siglo XX tiene sentido que hablemos de nuevo de una historia direccional, orientada y coherente, que posiblemente conducirá a la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal" (Fukuyama, 1994, p. 13).

Más allá de cualquier intencionalidad política pretendida por Fukuyama, quien para el momento de la publicación de estos textos trabajaba para el Establecimiento norteamericano (González Ferris, 2019), cabe resaltar que, aun cuando posicionar a la democracia liberal como el último escalón de la historia resulta algo pretensioso y dudoso, su obra logra reflejar acertadamente el estado de cosas espiritual producto del derrumbamiento del bloque socialista. Es decir que a partir de entonces se puede evidenciar el desencanto y pesimismo frente a cualquier proyecto político alternativo al liberalismo y con ello la resignación frente al capitalismo.

A este fenómeno Nancy Fraser lo denominó como: *La condición postsocialista*, expresión con la cual se refiere al horizonte general en el que necesariamente se mueve el pensamiento político tras el derrumbe del socialismo soviético, "se trata de un estado de ánimo escéptico o de un conjunto de sentimientos que marca la situación en la que se encuentra la izquierda después de 1989" (Fraser, 1997, p. 03).

Ahora bien, tal condición postsocialista se encuentra caracterizada por tres elementos constitutivos. El primero de ellos es "la ausencia de cualquier visión que presente una alternativa progresista respecto del estado de cosas actual y tenga credibilidad" (Fraser, 1997, p. 04). En otras palabras, la época postsocialista se caracteriza por cierto escepticismo, o pesimismo, frente a la articulación de una propuesta política alternativa.

De ahí que se pueda afirmar que existe una incapacidad de la izquierda política, y de los sectores revolucionarios, de mancomunarse en un nuevo proyecto político debido a, principalmente, el fracaso del socialismo real de la Unión Soviética. Siguiendo a Fraser se puede establecer que tras el colapso soviético, lo que fracasa no es solamente el conjunto de acuerdos institucionales que existieron en la realidad, sino también la creencia en el principal ideal que inspiró las luchas por la transformación social durante el último siglo y medio, esto es lo que Habermas llamó "el agotamiento de las energías utópicas" (Fraser, 1997, p. 04). Con ello se indica la ausencia de una nueva visión revolucionaria que ocupe el lugar del socialismo.

A diferencia de Fukuyama, quien afirma un triunfo total del liberalismo y el fin de la historia y de las ideologías, Fraser postula que dicha situación no es ningún fin real y definitivo ya que no hay motivos para considerar que tal situación sea de carácter permanente, aunque reconoce que, en efecto, se trata de una característica de la condición actual: "Por el momento, al menos, las luchas progresistas no están ancladas en ninguna visión alternativa creíble. La crítica política, por consiguiente, está bajo la presión de restringir sus ambiciones y quedarse simplemente 'en la oposición'" (Fraser, 1997, p. 04).

El segundo elemento constitutivo versa en torno al cambio del discurso respecto a las reivindicaciones políticas. Las exigencias de reconocimiento, de acuerdo con Fraser, han llegado incluso a opacar las exigencias de igualdad social. Pareciera entonces que el principal problema de la justicia es el reconocimiento, en donde cada grupo lucha por obtener determinadas reivindicaciones identitarias que adoptan la forma de lucha por una tolerancia multicultural, sin que estas necesariamente se articulen en un proyecto político alternativo[34].

La política social se torna eclipsada por la política cultural, lo cual encubre y naturaliza las formas de dominación presentes en el sistema político y económico. Así mismo se crea una falsa ficción que consiste en que estas dos políticas son mutuamente excluyentes, lo que impide la articulación de las diversas reivindicaciones populares en torno a una nueva propuesta política alternativa.

Finalmente, el tercer elemento constitutivo es el resurgimiento del liberalismo económico. Fraser indica que a la par que el epicentro de la política se desplaza de la redistribución al reconocimiento, los compromisos por la igualdad tienden a desaparecer. El capitalismo mercantiliza las relaciones sociales, echa al piso el bienestar social y empeora la vida de multitudes de personas. Es decir que el tercer elemento gira en torno al aumento de las desigualdades sociales y a la mercantilización de la vida.

De esta manera, la condición postsocialista da lugar a lo que el académico Víctor Flores Olea (2010) denominó: La crisis de las utopías. Para este autor las utopías han entrado en crisis en el mundo contemporáneo, pues el panorama actual permite una lectura histórica de "mundos reales" que alguna vez fueron concebidos como utopías y fracasaron: por un lado, el capitalismo realmente existente, y por el otro, el socialismo realmente existente.

En cuanto al primero, señala que no logró desarrollarse conforme a los postulados de libertad formulados en el siglo XVIII en los tiempos de la Ilustración, sino que, por el contrario, sólo ha conseguido reproducirse a costa de la explotación del trabajo humano, destruyendo la vida de las grandes mayorías de personas, generando miseria en ellas y beneficios únicamente a sectores reducidos. Así mismo, su *telos* no se encamina hacia la corrección de sus fallos, sino en hacer más eficaz su dominio y explotación, incrementando las tasas de ganancia y acumulación, originando sociedades cada vez más desiguales que en su afán de lucro ponen en riesgo a la naturaleza y al planeta.

---

[34] Al respecto plantea Žižek: "¿Por qué hay tantas cuestiones hoy en día que se perciben como problemas de intolerancia más que como problemas de desigualdad, explotación o injusticia? ¿Por qué creemos que la tolerancia es el remedio en lugar de serlo la emancipación, la lucha política o el combate armado? La respuesta se halla en la operación ideológica básica del liberalismo multiculturalista: la «culturización de la política». Las diferencias políticas, derivadas de la desigualdad política o la explotación económica, son naturalizadas y neutralizadas bajo la forma de diferencias «culturales», esto es, en los diferentes 'modos de vida', que son algo dado y no puede ser superado. Sólo puede ser 'tolerado'" (Žižek, 2009, p. 169).

Y en cuanto al segundo, plantea que tampoco consiguió plasmar en la realidad los ideales y valores emancipatorios concebidos por los grandes utopistas del siglo XIX, y de una manera más rigurosa por Marx y Engels. En su lugar, se erigieron regímenes antidemocráticos, tiránicos e injustos, dirigidos por burocracias codiciosas cuyos aciertos en la vida social no lograron compensar sus aspectos negativos (Flores Olea, 2010).

Esto nos arroja a un estado crítico en el que no se puede apartar la vista de lo más inmediato, de lo rutinario y del orden establecido, y que por tanto no puede, con base en sus experiencias, formular nuevas utopías. Antiutopía es el nombre que Flores Olea da a esta situación, la cual consiste en

> la dócil aceptación de una realidad frente a la cual no se tiene respuesta alguna, la mínima perspectiva de renovación y menos aún el impulso de modificarla: se vive, por decirlo así, en el secuestro de un estado fijo de cosas, cosificado en un mundo que considera lo actual la única expresión posible de la verdad, ante lo cual resulta una inútil pérdida de tiempo aspirar a algo mejor (Flores Olea, 2010, p. 401).

La antiutopía es la forma principal en que hoy en día se suele defender el orden establecido, arguyendo que el mundo actual es un producto inmodificable del progreso humano y fin de la historia. Cualquier intento por transformar dicho orden es reducido a idealismo y pérdida de tiempo.

Esto hace recordar las palabras de Estanislao Zuleta (2000) quien señalaba que se ha perdido de vista que la crítica a una sociedad injusta, cuya base es la explotación y el dominio de clase, era esencialmente correcta, y que aún sigue siendo necesario y urgente el combate por un mundo igualitario y racional.

De esta manera se puede afirmar que la antiutopía no es otra cosa más que el sistema de la democracia liberal, que a partir del derrumbe del socialismo real se impuso como el último horizonte político. En efecto, la llamada democracia liberal enunciada de manera frecuente simplemente como democracia, a secas, es asociada a ciertos valores y principios de la civilización occidental entre los que se encuentran la igualdad y la libertad, por los que se deben tutelar ciertos derechos.

La democracia es concebida, al menos en su dimensión deontológica, como una forma de gobierno en la que el *demos*, el pueblo, ejerce la soberanía. Se trata de un sistema que postula una vía para la organización social y la toma de decisiones que se opone a la tiranía y despotismo de unos pocos, llámense estos emperadores, monarcas, dictadores, entre otros.

Para Sartori (1991), la democracia liberal es un sistema político en donde la titularidad del poder pertenece al pueblo, pero su ejercicio es llevado a cabo por representantes que aquel elige de manera periódica. Por esta razón el poder del pueblo se resuelve realmente en el poder electoral.

Sin embargo, a pesar de ser postulado como el sistema político propio del fin de la historia, la democracia liberal no ha estado exenta de críticas y cuestionamientos, bien sea desde sectores de derecha o de izquierda política.

Jason Brennan (2019), por ejemplo, ha señalado que la democracia ha de valorarse de acuerdo con sus resultados, los cuales, asegura no son los mejores. Para este autor, entre los muchos problemas

de la democracia, sobresale el de los votantes, quienes suelen no estar bien informados al ignorar información básica de la política, por lo que terminan por elegir a candidatos cuyas políticas pueden llegar a estar incluso en contra de sus propios intereses.

Así mismo, señala que los votantes promedio, a quienes caracteriza como *hobbits* o *hooligans* de la política, tienen un comportamiento que poco favorece al desarrollo del sistema político, pues los primeros son personas poco informadas, sin interés y con bajos niveles de participación, mientras que los segundos, aunque están más informados, muestran comportamientos irracionales conducidos por sesgos políticos. Como solución, Brennan ha postulado la idea de *epistocracia.* La posición y propuesta de Brennan serán analizadas de manera crítica más adelante.

Otros pensadores han señalado problemáticas más profundas de la democracia liberal. Entre ellos se encuentra Dominique Rousseau (2019) quien ha señalado que en la actualidad la democracia ha quedado atrapada entre la representación y el mercado.

Desde luego que, a raíz de la progresiva expansión de la participación electoral de la ciudadanía, la representatividad se consolidó no sólo como la forma moderna, sino también como la única vía posible de hacer funcionar un aparato democrático. Y es que, en una sociedad compuesta por millones de personas, las formas directas de su ejercicio (que incluyen las asambleas, la participación, el debate y la decisión por parte de todo el pueblo), se tornan difíciles o imposibles de implementar. De allí que los ciudadanos, a través del voto popular, eligieran a un número reducido de personas para que tomaran las decisiones que mejor los representara.

No obstante, en esta solución es donde inician los problemas, pues existe una primera escisión que es la del representante-representado. Una vez que es elegido el representante las decisiones políticas se sustentan en su buen entender o sabiduría. Sin embargo, el representante elegido no es sólo alguien que hable en representación de otro, sino que se constituye por sí mismo en un sujeto social que posee intereses, los cuales pueden coincidir o no con los del pueblo. Pretender que la voluntad general coincida con la de los representantes es un acto de fe.

A lo anterior se podría objetar que muchas de las democracias del hemisferio han incluido en su cuerpo jurídico algunos mecanismos de participación ciudadana que permiten ejercer cierto control sobre los representantes, como por ejemplo la revocatoria del mandato. Sin embargo, más allá de la discusión en torno a las limitaciones e inoperancias y demás complejidades que este tipo de figuras han tenido en su aspecto práctico[35], la problemática de la representación tiene un trasfondo mayor y se puede situar en lo que Cheresky (2015) denominó como la condición de régimen mixto.

Para este autor el régimen mixto es la fuente principal de la inestabilidad y crisis recurrente de la democracia, ya que hace que coexistan en ella de manera explícita los principios de libertad e

[35] Al respecto se pueden ver los estudios sobre Latinoamérica, Estados Unidos y Suiza compilados por Welp & Serdült (2014).

igualdad, junto con los principios de jerarquía y obediencia que se presentan de manera implícita. Estos últimos principios, señala, se manifiestan a través de la existencia de una dimensión aristocrática en la democracia, conforme a la cual se ha constituido cierta élite o "clase política" que goza de múltiples privilegios puesto que puede ejercer el poder en beneficio de sí misma.

Ahora bien, la formación de esta élite no se da simplemente mediante el sufragio, sino que incide en ello la existencia de poderes fácticos que condicionan la oferta política, las campañas electorales y con ello los resultados de las elecciones.

Pero esta dicotomía entre libertad e igualdad y elitismo y jerarquía, no serán propios únicamente del carácter representativo de la democracia liberal, sino que también es producto de la influencia del sistema económico al que se encuentra condicionado: el capitalismo.

Para Rousseau (2019), en un principio la economía de mercado rescató la idea de *individuo* otorgándole la posibilidad de construirse a través de su libertad de acción en el mundo. De esta manera se puso fin a las sociedades de órdenes y monarquías. A pesar de ello, prosigue el autor, en el desarrollo de este tipo de economía, el liberalismo económico terminó por aniquilar a este *individuo* al reducirlo progresivamente a su dimensión económica, olvidando otras dimensiones importantes tales como la social, la cultural o la política.

A partir de lo anterior se produjo un desarrollo desigual de las personas en cuanto al acceso a la vivienda, empleo, salud, educación, etc., por lo que el capitalismo terminó por sepultar al individuo. De esta manera el mercado se impuso junto con sus leyes, haciendo que los gobiernos se tornen menos responsables ante sus pueblos que ante los mercados. Esto ha hecho que el sistema político democrático se convierta en una plutodemocracia administrada por una nueva nobleza de Estado (Rousseau, 2019).

Rousseau parte aquí del liberalismo para efectuar su crítica contra la configuración actual de este sistema. Por ello es entendible que su discurso se efectúe a raíz de la defensa del individuo. Sin embargo, no sólo las personas en tanto individuos terminan por sufrir los atropellos de la incidencia de la economía de mercado en la democracia, sino también las colectividades, como precisamente los indígenas chiapanecos que se armaron para defender los territorios que, en nombre del mercado, el gobierno se disponía a desalojar.

Resulta apenas lógico que, con la caída del bloque socialista, el capitalismo haya dejado de encontrar grandes limitaciones para efectuar procesos de expansión económica y aperturas de mercados, bien sea a través de cambios constitucionales o Tratados de Libre Comercio.

3.2 ¿Alternativas a la democracia liberal? La epistocracia y otras propuestas

La ideología del fin de la historia enunciada por Fukuyama conlleva a pensar que, aunque este no es el mejor mundo, es el único posible. De esta manera clausura toda posibilidad respecto a cualquier configuración política alternativa.

No obstante, esto no ha impedido que las críticas al sistema de la democracia liberal hayan continuado brotando desde los más diversos sectores. El problema aquí no radica en tales críticas, sino en las propuestas que han ido emergiendo las cuales, de ser implementadas, podrían terminar incluso empeorando las cosas.

Conforme a lo anterior, antes de pasar a la alternativa política desarrollada por el movimiento zapatista, resulta necesario detenerse un momento para analizar otras propuestas que han ido surgiendo entre la comunidad intelectual. Se evidenciará cómo estas miradas, aun cuando intentan ir más allá de la democracia liberal, no logran superar los problemas ya señalados que le acompañan, a saber: naufragar entre la representación y el mercado. De esta manera se podrá dilucidar en qué medida la democracia zapatista se ha venido convirtiendo en una alternativa que verdaderamente permite hacer frente al sistema político vigente.

Jason Brennan (2019), por ejemplo, en su libro *Contra la democracia*, ha propuesto la *epistocracia*. Se trata de un sistema político que no distribuye el poder político de una forma equitativa, sino que lo acumula, principalmente, en las manos de aquellos ciudadanos "más competentes" y con más conocimientos.

Para este autor es desacertado el ideal democrático de obtener amplias participaciones en el poder político. De hecho afirma que "pedirle a todo el mundo que vote es como pedirle a todo el mundo que contamine" (Brennan, 2019, p. 17). Esto debido a que considera que la política no es un asunto que ennoblezca, ni que corresponda a todos, sino que debería ser un asunto que se le deje a los que saben.

El ideal de Brennan es reducir las participaciones en el ámbito político y que la mayoría de la gente se dedique a otras actividades: la pintura, la poesía, la música, la arquitectura, etc. Sólo una minoría se tendría que dedicar a la tarea de la política.

La epistocracia es entonces una propuesta que pretende otorgar un poder político de voto diferente a cada persona con base en sus conocimientos, su compromiso respecto al interés social y la capacidad para comportarse de manera racional (Brennan, 2019).

Este sistema propuesto resulta bastante problemático por varias razones, por ejemplo, ¿cómo determinar o medir los conocimientos, racionalidad y compromiso social de cada persona? Siguiendo a Caplan, Brennan (2019) propone la realización de un examen de aptitud del votante cada año, o antes de cada elección, que mida conocimientos en historia, ciencias sociales y políticas. A partir de allí afirma que se podría implementar un "oráculo simulado" con base en los resultados

de los exámenes para determinar lo que el pueblo querría si el pueblo estuviera bien informado y si entendiera de qué se está hablando, colocando por delante lo que diga la sociedad bien informada.

Es decir que, en medio de esta lectura que infantiliza al pueblo, Brennan propone algo así como una especie de Saber Pro político cuyos resultados determinen el grado de participación que puede tener una persona en la política. Como si un examen de estos pudiera determinar realmente el compromiso social que tiene un ciudadano al margen de cualquier esfera práctica, o como si se pudiera medir el comportamiento racional de alguien a través de una prueba aplicada en un ambiente aislado desprovisto de todo contexto social y conflicto real.

Además, como si el conocimiento teórico-académico fuera el único válido, desechando de esta manera todos los saberes populares, lo que equivaldría decir, por ejemplo, que un campesino no tiene nada que enseñarle a un profesional, o incluso, como si el propio campesino no entendiera directamente los problemas a los que se enfrenta y no pudiera tener iniciativa y aportar soluciones a ellos, sino que tuviera que esperar a que viniera un tecnócrata bien informado a resolverle sus asuntos.

Sin embargo, más allá de cualquier minucia operativa relativa a exámenes y procedimientos, lo relevante del asunto aquí es que esta tecnocracia propuesta por Brennan no soluciona los dos problemas principales que acompañan a la democracia liberal: el problema de la representación en donde el representante puede imponer sus intereses por encima de los del representado, y el problema de la imposición del mercado sobre la política, en donde esta última termina atendiendo ya no a las necesidades de la población sino a los intereses de algunas élites económicas.

Vale la pena recordar en este punto la fuerte oposición asumida por Hannah Arendt frente a la filosofía política, principalmente aquella encabezada por Platón y su alegoría de la caverna[36]. Para Arendt, la filosofía política de Platón tiene el inconveniente de establecer la primacía del *bios theoretikos* sobre el *bios politikos*, es decir, instaurar la jerarquía del saber filosófico en detrimento de cualquier posibilidad de la vida política.

En efecto, en la mencionada alegoría, aquel que logra escapar de sus cadenas y salir de la caverna, puede contemplar la idea del bien, ante lo cual decide volver a la caverna con el objetivo de liberar a las demás personas que la habitan. Es decir que en la filosofía política de Platón sólo uno es el iluminado, sólo uno es quien piensa y sólo uno es quien puede liberar a todos, eliminando de esta manera toda posibilidad de política.

Los criterios de lo político se hallan entonces supeditados no a la política misma sino al saber filosófico. Para Arendt, este dominio de la filosofía sobre la política ha tenido un impacto decisivo en occidente, cimentando sobre sus bases el totalitarismo, en donde es el rey-filósofo quien puede

[36] Al respecto, véase: *La lectura arendtiana del mito de la caverna. Contra la soberanía de la filosofía sobre la política* (Abensour, 2007).

imponer su voluntad sobre los demás, por ser el único que pudo contemplar el *agathon*, o la idea del bien.

Así, el dominio de la filosofía sobre la política implica un simple ejercicio administrativo en donde el que ha contemplado la idea del bien, y por ello sabe, dirige a los que no saben, conllevando esta situación a la supresión de la palabra y de la acción. Desde luego, ¿qué sentido tiene que los habitantes de la caverna debatan, lleguen a acuerdos y ejecuten acciones, si todo aquello que digan y construyan va a estar mediado por el velo de la falsedad?

¿No es este acaso uno de los orígenes del totalitarismo? El mandato de uno que, en nombre del bien, la verdad, la sabiduría, etc., se impone sobre la vida colectiva y organiza la sociedad conforme a su parecer. ¡Pero si la política se trata precisamente de lo opuesto a eso! Atraviesa el debate y la acción junto con aquellos que no son como yo. Arendt (2018) esclarece este asunto al indicar que la política se basa en el hecho de la pluralidad de las personas, y versa en torno al estar juntos los unos con los otros de los *diversos*.

De ahí que esta propuesta neoplatónica de Brennan sea excluyente y homogeneizadora, pues silencia la palabra de los diversos, cierra las puertas de la participación a aquellos que no satisfagan los estándares intelectuales académicos requeridos, y anula toda pluralidad por parte de quienes, por ejemplo, sostengan diferentes cosmovisiones. Así se da paso a que sea un "oráculo" de sabios quienes tomen las decisiones que afectarán a toda la sociedad, dejando de esta forma a amplios sectores sociales sin voz ni participación política. ¿No es esta, acaso, una de las razones que condujo al levantamiento zapatista?

La epistocracia no soluciona entonces los problemas frente a la representatividad, ni tampoco frente al mercado, de hecho, los profundiza. Si en la democracia liberal, como afirma Cheresky (2015), las decisiones políticas se sustentan en el buen entender de los representantes, en la epistocracia se sustentan en el buen entender de los sabios, que no por "sabios" son infalibles, ni tampoco se encuentran al margen del poder de la esfera económica que constantemente está permeando las decisiones políticas. Así, la coincidencia entre las decisiones de los "sabios", y los intereses de la economía de mercado, puede terminar por configurar nuevas élites económicas y políticas.

Otras propuestas para hacer frente a la democracia liberal han manejado un corte similar a la epistocracia de Brennan, en donde de ninguna manera se solucionan los problemas frente al mercado y la representación.

David Runciman (2019), por ejemplo, señala la apuesta de Nick Land quien sugiere transformar el Estado democrático en una gigantesca corporación (*gov-corp*) en donde los ciudadanos se transformen en clientes, quienes ya no tendrían que preocuparse por la política, sino dejar que la corporación lo hiciera. Si la gente no se encuentra satisfecha podrían pagar por sus servicios a otro proveedor. También expone la propuesta de Alessio Piergiacomi que propone que los ordenadores, al ser más inteligentes que las personas, deberían ser quienes gobiernen.

Se trata, en síntesis, de propuestas que acumulan el poder en manos de unos pocos (sean sabios, o administradores de una corporación, o ingenieros programadores de ordenadores, etc.), que no impiden la incidencia del mercado en la política, y que, por su carácter excluyente, anulan toda posibilidad de diálogo, debate y pluralidad.

Así pues, frente a estas soluciones que no solucionan nada, y como respuesta a un contexto que impone, por un lado, un aspecto decadente de la utopía marxista, y por el otro, una realidad en donde perdura una democracia liberal deslegitimada y un sistema de libre mercado que pulveriza los tejidos sociales, nace el zapatismo contemporáneo.

3.3 ¿El movimiento zapatista como marxismo renovado?

Respecto a su identidad ideológica los zapatistas se han movido en cierto terreno que puede resultar ambiguo. Por un lado, no afirman ser marxistas, pero por otro tampoco rechazan serlo, más bien se asumen a sí mismos como algo nuevo. El subcomandante Marcos (2013a) ha señalado que esta organización es resultante de dos fuentes: en primer lugar, la tradición cultural e histórica de resistencia de los pueblos indígenas, y en segundo, la tradición de lucha del campesinado mexicano sin tierra, particularmente del sureste mexicano. A partir de esto advierte que

> sería muy difícil encajonar o tratar de definir la ideología del EZLN en cualquiera de las líneas teóricas que se conocían antes del primero de enero, decir son marxistas leninistas, son maoístas, son trotskistas, son socialdemócratas, son teólogos de la liberación, o son milenaristas, o son indigenistas. No, probablemente todo eso o nada de eso. Pues yo les insisto a algunos, cuando me preguntan eso, que tienen que empezar a digerir que están tratando con algo nuevo, que no responde a los esquemas anteriores de análisis de la realidad (Subcomandante Marcos, 2013a, p. 58).

Sin importar tales declaraciones, en ciertos análisis e intentos de interpretación, algunos autores han sostenido que el movimiento zapatista se puede explicar a manera de renovación del marxismo.

Tagarelli (2009), por ejemplo, ha señalado que ante la crisis que ha sacudido al marxismo desde el periodo final del siglo XX, el zapatismo ha realizado un proceso de rectificación de aquel. Para este autor el zapatismo no se encuentra en contravía del marxismo, sino que, por el contrario, se reintegra a él y lo enriquece. Esto lo argumenta afirmando que el marxismo es una ciencia que posee una condición teórica ilimitada cuyo marco teórico nunca puede ser cerrado, lo cual le permite integrar la experiencia del movimiento zapatista.

Bajo un planteamiento similar, Cortés Castillo (2017) ha manifestado que las banderas de lucha del EZLN han rescatado, cual ave Fénix, al marxismo de sus cenizas, proponiendo una renovación de este. Para este autor se trata del paso del marxismo leninismo a un marxismo humanista que redefine contenidos y propone nuevos discursos que lo distancian de las costumbres y visiones erradas del socialismo real.

Por su parte, Aguirre Rojas (2017) también ha sostenido que, tras la crisis posterior a 1989 (que conllevó a cierto abandono y denegación del marxismo), el zapatismo ha restituido, en América latina y el mundo entero, el papel central del marxismo como horizonte indispensable de las reflexiones teóricas contemporáneas frente a la complejidad que abarca la crisis de la civilización capitalista.

Pues bien, lo que se argumenta en esta investigación a continuación es que, aunque en efecto el movimiento zapatista no ingresa en el panorama político e ideológico necesariamente confrontando al marxismo, resulta desacertado afirmar que se trate simplemente una nueva configuración marxista. Esto atiende a dos razones principales: en primer lugar, porque rompe con determinados rasgos propios de la identidad marxista, y en segundo lugar porque a la organización sencillamente no le interesa serlo; en su lugar ha buscado adoptar criterios distintivos que deshagan cualquier imaginario marxista que pueda atribuírseles.

De esta manera se comprenderá que el movimiento zapatista atiende mejor a aquello que en 1993 Jaques Derrida concibió apenas como posibilidad: el surgimiento de un nuevo sujeto no marxista que, sin renunciar a la herencia de Marx, asumiera el relevo de la lucha revolucionaria y pusiera a temblar a sus enemigos.

Dicho relevo implicaría la asunción de nuevas categorías interpretativas que, aun cuando su punto de partida (o más bien, uno de sus tantos puntos de partida) pudiera ser el marxismo, iría más allá de las posibilidades ofrecidas por él hasta convertirse en otra cosa. Por esta razón no es adecuado hablar de una simple renovación o rectificación, sino que sería mejor hablar de una forma de *superación* del marxismo, nuevamente en el sentido hegeliano (*Aufheben*) en donde se suprime, se conserva y se trasciende.

Para el desarrollo de la anterior idea es necesario comenzar recordando que el marxismo, como se evidenció en el primer capítulo, se compone de dos elementos, a saber: una crítica del orden existente y una propuesta y práctica para transformar dicho orden (Badiou, 2016; Borón, 2011; Sánchez Vásquez, 2014).

En cuanto al primer elemento, el marxismo realiza una férrea crítica al capitalismo. En este punto los zapatistas coinciden plenamente con los planteamientos críticos que sostiene el marxismo, ya que “se definen como anticapitalistas y contrarios a la globalización neoliberal, lo que significa que se oponen a la acumulación de capital en manos de unos pocos en detrimento del resto de la población” (Antón González, 2010, p. 150).

Esta posición anticapitalista es acompañada por el desarrollo de elementos teóricos propios del marxismo, tal y como se puede observar en diversos comunicados del grupo en los que plasman la lectura que realizan del mundo contemporáneo. Ejemplo de lo anterior es la sección III, *De cómo vemos el mundo*, de la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, en donde los zapatistas presentan su visión respecto al funcionamiento del capitalismo actual, desarrollando tácitamente categorías

tales como la plusvalía y la fetichización de las mercancías, entre otros, sustentando por qué se oponen a este sistema (CCRI-CG del EZLN, 2005).

De igual manera sostienen que el núcleo central del dominio capitalista se encuentra en la propiedad privada de los medios de producción (Darling, 2020). Por esto en algunos discursos voceros de la organización, como el ahora subcomandante Moisés, han llegado a asegurar que "para afectar al capitalismo hay que tomar en nuestras manos los medios de producción, y que los trabajadores decidan cómo trabajarlos y que las ganancias sean del pueblo" (Henríquez, 2007, párr. 6).

En concordancia, el subcomandante Marcos ha sostenido que existen múltiples formas de anticapitalismo como por ejemplo el consumo anticapitalista en donde se ataca al sistema al no consumir determinados productos, o el anticapitalismo que propende por no adquirir productos en los grandes consorcios comerciales, atacando la circulación, y promoviendo y alentando así al pequeño y mediano comercio, las cooperativas y colectivos de trabajo, los negocios ambulantes, entre otros.

No obstante, señala el vocero, el anticapitalismo elegido por los zapatistas es aquel en donde intentan unirse con los trabajadores explotados para organizarse y luchar entre todos por quitarles a los patrones la propiedad que poseen sobre los medios de producción, pues el problema del capitalismo consiste en que unos pocos son dueños de todo mientras que la mayoría son dueños de nada.

Es decir que los zapatistas atacan la propiedad privada de los medios de producción por lo que, de acuerdo con sus palabras, atacan al corazón mismo del sistema ya que asegura que aun cuando cambiaran los hábitos de consumo y las formas de circulación de las mercancías, de no cambiar la propiedad de los medios para producir, no desaparecería la explotación del trabajo por lo que el capitalismo seguiría vivo (Subcomandante Marcos, 2013b). Lo anterior es a todas luces un planteamiento netamente marxista.

Esta crítica del estado de cosas actuales intenta trascender los límites de la crítica del capital y abarca otras esferas. El subcomandante Marcos (2013b) asegura que el simple anticapitalismo que ataca la propiedad privada de los medios de producción no es suficiente ya que pueden existir otros escenarios en donde, aun desde una perspectiva anticapitalista, también se presente la explotación.

Para ello postula un ejemplo: señala que hace muchos años antes del inicio de la revolución del EZLN, en la selva Lacandona era empleado un método para producir bebidas alcohólicas a partir de caña, maíz o plátanos fermentados. Indica que sin explotar fuerza de trabajo (porque lo hacían en su sembradío de caña o en la milpa de su platanal), sin consumir productos de transnacionales, ni engrosar las cuentas de los grandes propietarios, los indígenas se embriagaban, las mujeres eran golpeadas, humilladas y violadas, y los niños maltratados. Por esto asevera que, aun tratándose de un alcoholismo anticapitalista, era un crimen atroz.

A partir del levantamiento armado, asegura, las mujeres zapatistas lograron reducir bastante el consumo (capitalista o anticapitalista) de bebidas embriagantes, el cual se encuentra prohibido en varias zonas rebeldes.

Esto quiere indicar que la lectura zapatista no se reduce a una interpretación económica-material, como aquellas que permearon a tantos procesos del socialismo real, sino que incluye una visión social, cultural, étnica y de género, entre otros. Por esto los zapatistas aseguran que aun cuando saben que el corazón del dominio capitalista es la posesión de los medios de producción, ello no implica que ignoren otros espacios de dominación por lo que las transformaciones no deben enfocarse sólo en las condiciones materiales, o como bien señala su vocero: "para nosotros no hay la jerarquía de ámbitos; no sostenemos que la lucha por la tierra es prioritaria sobre la lucha de género, ni que ésta es más importante que la del reconocimiento y respeto a la diferencia" (Subcomandante Marcos, 2007, párr. 16).

Debido a esto, Marco Ambrosi asegura que la crítica del orden social que realizan los zapatistas "no se reduce a una visión economicista, es mucho más amplia e integral, con un claro carácter interseccional que rompe con la ortodoxia de izquierda" (Ambrosi De la Cadena, 2018, p. 34).

Sin embargo, y en contravía de lo que afirma Ambrosi, habría que señalar que esta perspectiva no es una creación propia del movimiento zapatista, y que la ortodoxia de izquierda ya se había roto con los desarrollos del marxismo cultural que desbordaron los análisis netamente economicistas en medio de un mundo cambiante. Quizá el verdadero mérito del movimiento zapatista, en este caso, sea el de haber estado a la altura de su época para introducir este cúmulo de transformaciones que se venían gestando en diversos campos sociales, a su propia lucha.

Y es que el hecho de que surjan transformaciones sociales y cambios conceptuales en ciertas épocas no implica de ninguna manera que a esto le acompañe, forzosamente, una metamorfosis en las perspectivas o ideologías de los grupos revolucionarios. En realidad, en muchos casos, estos grupos han exhibido un férreo dogmatismo que se blinda frente a cualquier tipo realidad. Un ejemplo claro de esto es el EPR que, a pesar de haber salido a la luz pública dos años después del levantamiento zapatista, seguía siendo una guerrilla de corte clásico y ortodoxo que luchaba por la toma del poder político a través de la guerra popular prolongada para la edificación del socialismo.

De ahí que una de las virtudes del zapatismo sea la de haber sabido asimilar su propia época y realidad[37], y así interpretar con un nuevo enfoque la situación de las comunidades indígenas y del mundo en general.

Como se puede observar, en cuanto a crítica del orden existente no habría mayor cosa que agregar pues los zapatistas coinciden en sus lecturas de mundo con las críticas esbozadas por el marxismo. Incluso se puede decir que contribuyen a la ampliación de dicha crítica al aterrizarla al contexto de siglo XXI, explorando la manera en que se da la dominación a través del modelo neoliberal y con

[37] Ni siquiera se habla aquí de asimilar transformaciones teóricas, puesto que, por ejemplo, cuando Marcos llegó a la montaña en el 84 era todavía un marxista ortodoxo y althusseriano. Sería entonces en medio de la realidad de las comunidades indígenas que se ve en la necesidad de repensar sus concepciones ideológicas (Le Bot, 1997).

ello la manera en que se dan los procesos de concentración de la riqueza y distribución de la pobreza a escala global, la mundialización financiera, la explotación en el mercado global, entre otros[38].

En realidad, si sólo se tuviera en cuenta este aspecto, podría afirmarse, sin temor a ruborizarse, que el zapatismo es un movimiento marxista. Sin embargo, el distanciamiento, o las rupturas frente éste, comienzan a darse principalmente en el terreno de la propuesta para subvertir dicho orden.

Ramón Grosfoguel (2009), por ejemplo, señala que los zapatistas no parten de universales abstractos tales como el comunismo o el socialismo, para luego predicar y convencer a toda la sociedad acerca de la justeza del mismo, como sí sucedía en las revoluciones socialistas del siglo XX. Por el contrario, las metas establecidas en la lucha zapatista, señala, son aquellas que se van construyendo de forma democrática entre todos los participantes de la organización a medida que la lucha avanza, atendiendo al ya señalado principio del *preguntando caminamos*.

Esta perspectiva es compartida por Ambrosi De la Cadena (2018) quien asegura que los zapatistas no pretenden la imposición de un modelo económico-político, bien sea socialismo o comunismo, sino que proponen un espacio libre y democrático para que los diversos planteamientos e ideas políticas puedan ser confrontadas. De ahí que la acción zapatista no pueda legitimarse en elecciones o en el triunfo de un partido político, sino en el apoyo, práctica y vigilancia de la sociedad a una propuesta política de carácter democrático.

Esta es quizá la más grande ruptura epistemológica que existe entre el zapatismo y la tradición marxista, ya que la necesidad de un partido de vanguardia cuyas metas hayan sido definidas con antelación a cualquier consenso o deliberación (trátese del socialismo o del comunismo, por ejemplo), hace parte de la perspectiva de un discurso que se asume a sí mismo como científico, y en tanto científico se exhibe como verdadero. Esto conlleva a que ningún militante pueda ir en contra de la cientificidad del marxismo y por lo tanto se arroguen una verdad revelada que, así mismo, se torna en una praxis incuestionable y dogmática como bien plasmaron las experiencias del siglo anterior.

Este carácter totalizante de ver la política devino en sistemas políticos totalitarios que en vez realizar un ejercicio legítimo del poder del pueblo terminaron por convertirse en nuevas formas de violencia y dominación (Ahumada Infante, 2016). De ahí que el accionar zapatista se haya guiado no tanto por el qué, sino por el cómo. No se trata pues de predeterminar qué es eso a lo que se debe llegar (que puede ser beneficioso para el pueblo o no) y luego discutir la manera en que ese objetivo debe ser alcanzado, sino del cómo incluso la propia meta se va construyendo entre todos.

Por eso el rechazo al sistema capitalista no sólo se da por ser un sistema de explotación *per se*, sino por tratarse de un sistema **impuesto** que las comunidades no han decidido para sí. Y es por esto mismo que los zapatistas no pueden partir desde una perspectiva finalista, de cara a la sociedad

[38] Al respecto puede consultarse el texto del subcomandante Marcos (1997) llamado *7 piezas sueltas del rompecabezas mundial*.

mexicana, imponiendo al comunismo como meta insuperable a alcanzar. Ya lo expresaba el subcomandante Marcos: cualquier revolución impuesta que no cuente con el apoyo de las mayorías termina por volcarse contra sí misma (Ornelas, 2004).

Imponer al comunismo como meta final sería entonces algo paradójico pues se caería en la misma dinámica contra la cual se combate: la imposición de un modelo político-económico en lugar de la construcción colectiva y democrática del mismo. Por esta razón los zapatistas no desarrollan sus postulados sobre una base definida como el marxismo o el maoísmo (Auger, 2013). Sin embargo, esto le permite ampliar el abanico de posibilidades y actores que se reconocen en su accionar al ser tenidos en cuenta tanto en la construcción de las propuestas colectivas como en las particularidades referidas a sus contextos.

Esto no quiere indicar que entonces el zapatismo se vaya al otro extremo: el antisocialismo, pues como ya se vio, en su lectura de mundo hay planteamientos que son netamente socialistas como las propuestas de la socialización de los medios de producción. Así mismo en uno que otro texto del CCRI-CG o de sus voceros, se puede apreciar cierta apología del socialismo[39]. De lo que se trata entonces es de realizar un giro epistemológico al dejar la puerta abierta a cualquier posibilidad emancipadora, siempre que sea producto de la construcción colectiva, como a bien refiere el *preguntando caminamos*.

Otra ruptura se presenta frente a la lógica de la guerra y los partidos de vanguardia. Raúl Zibechi (2019) destaca que Lenin, siguiendo los postulados de Clausewitz, concibió a la guerra como una continuación de la política por otros medios. A partir de ello se empezó a generar cierta cultura política mediante la cual las fuerzas revolucionarias debían colocar toda su energía y atención en confrontar y aniquilar al enemigo, tanto material como simbólicamente. Esto conllevó a la homogeneización y la uniformización del partido, cerrando toda posibilidad a las diferencias internas y tratando a cualquier discrepante bajo la misma lógica que a los enemigos.

La política como guerra se tornó hegemónica en el campo revolucionario mundial convirtiendo la necesidad de aplastar al enemigo, en la necesidad de aplastar cualquier disidencia e inconformidad. Quienes pensaban diferente eran expulsados y asesinados[40]. Esto no se limitó al ámbito del partido o del ejército revolucionario, sino que trascendió hasta la pretensión de alinear a toda la población bajo esta dinámica, trayendo consecuencias nefastas como, por ejemplo, la violencia masiva contra los campesinos en el régimen soviético.

---

[39] Por ejemplo, en el escrito *Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*, se señala que: "Pero cuando hay un momento de reposo, que los hay todavía, escuchan otra voz, no la que viene de arriba, sino la que trae el viento de abajo y que nace del corazón indígena de las montañas, la que les habla de justicia y libertad, la que les habla de socialismo, la que les habla de esperanza… la única esperanza de ese mundo terrenal" (EZLN, 2003, p. 62).

[40] Evidencia Zibechi (2019) la relación de esta política de guerra con asesinatos tales como los de Roque Dalton y la comandante Ana María, por diferencias de corte político-ideológicas.

Por su parte, la lucha zapatista se ha desligado de estos planteamientos ya que su carácter marcadamente democrático se opone a las ideas de cohesión y uniformidad señaladas, pues, como lo han indicado varias veces: "no se trata de unificar y homogeneizar (¿hegemonizar?) las fuerzas del cambio social bajo directrices generales (el programa) ni direcciones centrales (el partido), sino de ampliar los espacios y las formas de intervención en el proceso emancipador" (Ornelas, 2004, p. 81).

Debido a ello los zapatistas rechazan continuar las dinámicas de la guerra, puesto que aun cuando han insistido en que son un ejército con una estructura jerárquica, también han reiterado que son un ejército que aspira a desaparecer. Esta voluntad se ha materializado en la decisión de no volver a usar las armas (a pesar de no haberlas entregado al Estado) y de distanciarse del control político sobre las comunidades locales.

Esto no se trata de simple voluntarismo, sino que es una decisión calculada que atiende al principio de realidad. Los zapatistas comprenden que de continuar la guerra el movimiento estaría destinado al fracaso, no sólo porque su poder ofensivo es extremadamente limitado, como se vio en el capítulo anterior, sino porque va en contravía de su estrategia que se enfoca en ganar el apoyo de la sociedad civil y tejer lazos con ella. En el levantamiento de 1994 quedó claro que, lejos de unirse a la insurrección, la sociedad civil salió a exigir paz y diálogo. Desconocer esto significaría una gran pérdida de legitimidad para la organización rebelde.

En este punto nuevamente se puede resaltar la virtud del EZLN de acertar en su lectura política y responder adecuadamente a los retos de su época. Y es que algunas organizaciones guerrilleras de Latinoamérica, como por ejemplo el Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Colombia, intentaron construir poder popular a través de la introducción de un *Poder de doble cara* que, por un lado, se movía dentro del escenario de la institucionalidad, y por otro, permitía continuar con la lucha armada (Aguilera, 2006).

Aunque esta estrategia tuvo algunos efectos beneficiosos, a largo plazo terminó siendo bastante infructuosa para la guerrilla pues conllevó a un estancamiento en su crecimiento militar, y con ello a una debilidad ofensiva frente al enemigo. Así mismo, como la estrategia de doble cara implicaba no sólo construir poder popular sino también continuar la guerra, el ELN quedó sumido en una espiral de violencia que, por un lado, la dejó sin un apoyo popular real más allá de sus zonas de retaguardia, por lo que nunca pudo legitimarse ante el grueso de la población civil quien rechazaba la violencia, y por otro, sin una posibilidad real de ganar la guerra pues la correlación de fuerzas jamás se inclinó a su favor. Y esto no se traduce de otra manera más que de una inminente derrota de la insurgencia.

A diferencia del ELN, cuando el EZLN decidió abandonar las dinámicas de guerra se pudo enfocar en obtener legitimidad y ganar apoyo popular y reconocimiento de la sociedad civil tanto nacional como internacional. Por esto, a pesar del cerco militar que los rodea, los zapatistas han podido recorrer todo el país expresando sus puntos de vista, así como realizar alianzas estratégicas con diversos sectores de la población. Incluso para 2021 las mujeres del EZLN tienen planeado recorrer

las calles de Europa para tejer nuevas alianzas internacionales, cosa que otras insurgencias, incluido el ELN, no pueden hacer, o al menos no de una manera abierta y anunciada.

De esta manera toda la energía que en otros escenarios se hubiera podido destinar a formar guerrilleros, soldados, escuadrones, etc., se invirtió en preparar promotores de salud, educación, tejer lazos con la sociedad civil, y en forjar las bases de autonomía y autogobierno con las cuales construyen ese otro mundo hasta el día de hoy (Zibechi, 2019).

Así mismo, los zapatistas desechan la idea de que sus planteamientos políticos son la línea correcta y por lo tanto los únicos válidos, es decir que rechazan la idea de ser vanguardia y abandonan cualquier pretensión de imponer su pensamiento de manera violenta a las comunidades indígenas no zapatistas (que reciben subsidios a través del asistencialismo estatal), a quienes llaman: los hermanos partidistas (antes priistas) (Zibechi, 2019).

Por esta misma razón, los zapatistas rechazan convertirse en un partido político por lo que la hipercentralización en un Estado socialista, o el dominio de un partido único que monopolice el poder estatal no figuran dentro de sus proyectos (Almeyra, 2006). Por el contrario, se plantean a sí mismos apenas como una pequeña parte de la transformación social, puesto que "si el horizonte es el 'mundo donde quepan muchos mundos', no puede ser un solo actor –ni un pequeño número de actores– el que encarne el conjunto de la transformación social" (Ornelas, 2004, p. 83).

Esto explica a su vez que los zapatistas no busquen la toma del poder ni la imposición de su visión de mundo a los demás, generando así una nueva ruptura con la tradición marxista, los partidos de vanguardia, y la ya vista estrategia de dos pasos.

Lo anterior no sólo va a tener implicaciones teóricas frente a categorías marxistas tales como la dictadura del proletariado (que por ende es totalmente desechada), sino incluso con la propia categoría de clase y del sujeto transformador: no se parte del proletariado explotado, sino de una amplia gama de sectores en donde se encuentran: la mujer, el indígena, los discriminados, los sin rostro, los migrados, los otros (Ambrosi De la Cadena, 2018).

Del mismo modo, Aguirre Rojas (2017) sostiene que, conforme a la enseñanza zapatista, la enunciación de los nuevos sujetos sociales de la revolución se encuentra anclada a las diferentes formas de *exclusión social* que se presentan el día de hoy, así como a cierta distinción entre el "arriba" y el "abajo", pues no es lo mismo ser un indígena o una mujer de arriba que de abajo, situación que para este autor no niega la lucha de clases pero sí la complejiza. Por su parte, el subcomandante Marcos ha señalado que el EZLN no apela al proletariado como vanguardia emancipadora, sino a la sociedad civil (EZLN, 1995), y al decir sociedad civil está básicamente

dejando la puerta abierta para que cualquier persona que se identifique con su lucha pueda sumarse a ella[41].

Finalmente, un último elemento de ruptura a rescatar es la construcción de poderes no estatales mediante los cuales los zapatistas realizan y protegen las transformaciones sociales, así como gestionan la vida cotidiana de las comunidades. Se tratan de poderes de nuevo tipo que aun cuando se institucionalizan, no lo hacen bajo el amparo del Estado, ni mucho menos bajo la pretensión de emularlo. Este poder se ha materializado en las asambleas comunitarias, los MAREZ, los Caracoles y las JBG, en donde los cargos son rotativos, no remunerados, vigilados por la comunidad, y tras casi dos décadas de funcionamiento no se han burocratizado ni han sido usurpados por ambiciones partidistas (Zibechi, 2019).

En síntesis, aunque existen encuentros entre el zapatismo y el marxismo que se dan principalmente en el campo de la crítica del orden existente, expresado en el rechazo del sistema capitalista y en un deseo de lucha emancipadora, las rupturas que se dan en el ámbito de la propuesta para la superación de dicho orden son diametralmente opuestas a las que históricamente han acompañado al marxismo.

Estos desencuentros se podrían sintetizar en:

- Rechazo a tomar el poder estatal, así como a participar en él mediante cargos burocráticos (rechazo a la dictadura del proletariado).
- La construcción del nuevo mundo aquí y ahora gestionando los cambios de manera autónoma desde abajo y no desde arriba (rechazo a la estrategia de dos pasos) a través de una gestión rotativa y no burocrática, y separando los poderes militares de los comunitarios.
- Abandono de la idea de constituir o vincularse a un partido político.
- La renuncia a la pretensión de ser vanguardia y de uniformar el pensamiento.

---

[41] En algunos comunicados se puede observar cómo el EZLN ha intentado siempre trazar un puente entre su lucha y la exclusión, marginalidad, opresión y discriminación a la que son sometidos sectores tales como la población LGBTI, los negros, los indígenas, etc. Véase por ejemplo la siguiente nota del subcomandante Marcos: “Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en cu, judío en Alemania, ombusdman en la Sedena, feminista en los partidos políticos, comunista en la post guerra fría, preso en Cintalapa, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes, maestro en la CNTE, artista sin galería ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México de fin del siglo XX, huelguista en la CTM, reportero de nota de relleno en interiores, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 p.m., jubilado en plantón en el Zócalo, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores, y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo «¡Ya basta!». Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos” (Subcomandante Marcos, 1994c, párr. 25).

- El rechazo a una lógica de guerra (aun cuando no rechazan el uso de las armas en caso de ser la última opción) y a imponer sus ideas a los demás, su apuesta por la construcción de *un mundo en el que quepan muchos mundos.*
- La aplicación del principio *preguntando caminamos* por el que rechazan las perspectivas finalistas que toman sistemas, como el socialismo o el comunismo, como metas insuperables a alcanzar. En su lugar proponen la apertura de espacios democráticos para que la sociedad pueda romper toda imposición y decidir qué quiere para sí.
- El apelar como sujeto revolucionario ya no al proletariado sino a la sociedad civil en su conjunto, enfatizando en su llamado a los excluidos, discriminados y oprimidos, entre otros.

Esta ruptura entre la tradición marxista y la propuesta zapatista coloca de manifiesto cierta distinción entre lo viejo y lo nuevo: lo viejo ha sido caracterizado por una perspectiva social anclada en lo estructural y presentada en relación a las clases sociales, bajo fórmulas políticas definidas por actores tradicionales tales como el proletariado, los sindicatos, los partidos políticos, etc., cuyo objeto último era el control del Estado, entendiendo el cambio social a partir de grandes transformaciones y dejando en un segundo plano el papel de los movimientos sociales debido al reduccionismo estructural. Por su parte, lo nuevo ha sido caracterizado por enfocarse en los actores sociales emergentes, pensar la transformación social a partir de pequeños cambios generados a través de prácticas cotidianas encaminadas hacia la autonomía y a la construcción de identidades sociales haciendo hincapié en los elementos culturales de la acción social, llevando lo estructural a un plano secundario (Meneses et al., 2012).

Debido a estas rupturas categóricas no se puede interpretar al zapatismo como un marxismo renovado, pues aceptar la tesis de Tagarelli acerca de que el marxismo es una ciencia que posee una condición teórica ilimitada cuyo marco teórico nunca puede ser cerrado, conllevaría a una terrible vaguedad teórica respecto a lo que es el marxismo, pues si éste se define como todo aquello que critique al orden establecido, entonces marxismo podría ser en realidad cualquier cosa. De hecho, incluso darle al marxismo esa categoría de cientificidad, iría en detrimento de lo ya planteado en este apartado al respecto.

Además, como se enunció anteriormente, existe una segunda razón por la cual el movimiento zapatista no es una organización marxista, y esto es porque sencillamente no les interesa serlo. En su lugar han buscado deslindarse de esta ideología, más precisamente de los conceptos de socialismo y de comunismo. Esto tiene que ver con su estrategia de ganar el apoyo de la población civil y tejer lazos con ella.

¿Por qué resulta inconveniente para su estrategia el declararse comunistas o socialistas? Para entender esto puede acudirse a la filosofía de Wittgenstein y su noción de *juego del lenguaje*, la cual se refiere “a contextos específicos de significación y aplicación conceptual” (Holguín, 1997, p. 25).

Los conceptos no son entidades abstractas e inmanentes que preexistan a la realidad en la que se encuentran. No puede, por lo tanto, entenderse una relación de concepto-significado estableciendo definiciones universales ostensivas que se ubiquen por encima de todos los usos reales. Esto debido a que precisamente es en los usos concretos y efectivos (es decir, en un contexto de aplicación y sus reglas), en donde se materializa una serie de actividades pertenecientes a determinadas formas de vida y de donde proviene, en últimas, toda significatividad. De ahí que Wittgenstein afirme que "el significado de una expresión está caracterizado por el uso que hacemos de ella" (Wittgenstein, 1976, p. 99).

Pero este uso adquiere vigencia sólo en tanto se manifiesta en prácticas, casos y vivencias concretas. Es justo eso lo que le otorga significado. Ahora bien, bajo este entendido, es evidente que la palabra socialismo no tienen el mismo significado en 1917, en 1989, e incluso hoy, por ejemplo, aun cuando en todas las fechas se aborde la misma palabra. Esto debido a que todo el cúmulo de experiencias del siglo XX arrojó nuevas acepciones sobre este concepto, por lo que su uso se iría modificando lentamente.

Como resultado de lo anterior, el juego de lenguaje que acompaña al concepto de socialismo después del derrumbe de la URSS refiere al legado material del socialismo real que, en todo caso, esboza una visión negativa de la política. En efecto, la corrupción, burocratización y demás elementos susceptibles de crítica (analizados en el capítulo 1), llevaron a que el significado esperanzador que inicialmente tenía la palabra socialismo degenerara en un aspecto peyorativo de la política.

Ya Kropotkin advertía a Lenin, en 1920, lo que podía ocurrir con la palabra socialismo si continuaba aumentando la burocratización del nuevo estado revolucionario, en vez de entregar el poder al pueblo: "Si la situación presente continúa, aún la palabra 'socialismo' será convertida en una maldición. Esto fue lo que pasó con la concepción de 'igualdad' en Francia durante los cuarenta años después de la dirección de los jacobinos" (Kropotkin, 2017, párr. 10).

En efecto, el legado del socialismo real ha hecho que el concepto de socialismo adquiera un significado casi maldito en su uso cotidiano. Al enunciarlo, este es asociado con dictadores, pérdida de la libertad individual, censura, culto a la personalidad, purgas, fusilamientos, hambre, entre un gran número de etcéteras, lo cual se acentúa con la propaganda anticomunista de los estados capitalistas.

A lo anterior hay que sumarle aquello que postula Jacques Rancière quien señala que

> la palabra comunismo no designa solamente movimientos gloriosos y monstruosos poderes de Estado del pasado. No es un nombre arrinconado o maldito cuya heroica y peligrosa carga tuviéramos que levantar. "Comunista" es hoy el nombre del partido que gobierna la nación más poblada y una de las potencias capitalistas más prósperas del mundo. Este vínculo presente entre la palabra "comunismo", el absolutismo estatal y la explotación capitalista debe también estar presente en el horizonte de toda reflexión sobre lo que pueda hoy significar dicha palabra (Ranciére, 2009, párr. 1)

Quien se asuma como socialista o comunista hoy en día siguiendo los postulados del marxismo, no rescata simplemente cierto cuerpo teórico, o incluso determinados valores que propendían por un mundo mejor, sino que asume al mismo tiempo toda la carga histórica que atribuyó nuevos significados a estos conceptos.

De ahí que, si la estrategia es recibir apoyo popular y legitimarse ante la sociedad civil para construir alianzas con ella, sea poco práctico autodenominarse bajo estos conceptos. La mayoría de la población puede apoyar a un grupo indígena que, debido a sus condiciones de vida, se subleva buscando libertad, democracia y justicia, pero es más bien poco probable que la sociedad civil apoye a una guerrilla marxista que se levanta en armas para imponer el socialismo y el comunismo.

Lo anterior no debe llevar a pensar que se trata entonces de una simple diferencia nominal que no es enunciada por pura conveniencia, pues, como ya quedó claro en este mismo apartado, existen diferencias también de contenido que impiden la enmarcación de esta organización dentro de los márgenes del marxismo. Más bien esto ayuda a constatar que los zapatistas han tomado deliberadamente un rumbo que va tanto ideológica como materialmente más allá de los confines del marxismo. En otras palabras, la apuesta del movimiento zapatista ha sido la de refundar la utopía más allá del socialismo.

Debido a esto no tiene caso limitar a la organización zapatista a los cánones de la teoría marxista (aun renovada). En su lugar podría ajustarse mejor a lo que Jacques Derrida enunció en 1993, es decir, antes de que el movimiento zapatista se presentara públicamente:

> Para los conjurados, el enemigo a quien hay que conjurar se llama, por cierto, el marxismo. Pero, a partir de ahora, se teme no poder ya reconocerle. Se tiembla ante la hipótesis de que en virtud de una de esas metamorfosis de las que Marx tanto habló (…), un nuevo «marxismo» no tenga ya el aspecto bajo el cual era habitual identificarlo y derrotarlo. Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx, criptomarxistas, seudo o para«marxistas», que estarían dispuestos a tomar el relevo, bajo unos rasgos o entre unas comillas que los angustiados expertos del anticomunismo no están preparados para desenmascarar (Derrida, 1998, p. 64)

Se trata entonces de un relevo que, aunque no renuncia a la herencia de Marx, ya no se identifica con el marxismo y deviene en otra cosa. En otras palabras, se conservan algunos aspectos de este pensamiento, se desechan otros, y se toman como trampolín otros más para alcanzar nuevas perspectivas. Y esto no es otra cosa que, como ya se ha mencionado, el concepto de superación (*Aufheben*). Es decir que el zapatismo no es otra cosa más que una forma de *superación* del marxismo.

En efecto, el zapatismo no ha desechado al marxismo totalmente, sino que por el contrario ha conservado su crítica a la sociedad capitalista y sus anhelos emancipatorios. Por otra parte, ha suprimido todas aquellas prácticas del socialismo real que conllevaron a nuevas formas de

dominación. Finalmente, ha trascendido mediante su experiencia en algo completamente novedoso que apenas está intentando ser teorizado.

Es notorio que, partiendo de una lectura situada y concreta de su propia realidad, los zapatistas examinaron rigurosamente los principales errores de las revoluciones marxistas del siglo XX, y su experiencia es producto del esfuerzo de no incurrir nuevamente en ellos.

Podría decirse en resumidas cuentas que el movimiento zapatista se trata de una organización no marxista que, a pesar de ello, no ha renunciado a la herencia de Marx. Por tanto, configura una forma de *superación* de este, atendiendo a las condiciones de las comunidades indígenas y campesinas de México. Esto sólo sería posible en un contexto de postguerra fría y por ello surge como respuesta a la crisis de las utopías.

3.4 ¿Movimiento indigenista, indianista u Otro?

Otra de las interpretaciones posibles en torno al zapatismo, es afirmar que se trata de una organización indigenista o indianista. Sin embargo, en el presente apartado se argumenta que, aunque el movimiento zapatista rescata elementos de estas corrientes, tampoco puede ser identificado con ellas. Más bien podría decirse que debido a aquella mezcla de diversos elementos, se trata de un movimiento Otro, en el sentido propuesto por Lévinas, pero más precisamente bajo el aspecto político que desarrolla Dussel.

Para indagar en esto resulta necesario, en primer lugar, retomar las definiciones de estas corrientes de pensamiento y así orientar de manera adecuada este segmento de la investigación. Así pues, hay que tener en cuenta la distinción entre lo que se ha entendido por indigenismo e indianismo.

El primer término, y conforme a Carlos y Emiliano Zolla (2004), refiere a la clase de políticas aplicadas por los no indígenas hacia los indígenas. Por su parte, Xochitl Leyva (2005) amplía un poco esta definición aseverando que en México y Latinoamérica el indigenismo ha sido una serie de políticas de estado cuyo objetivo era el de integrar biológica y culturalmente a los habitantes de los pueblos indios dentro de los estados y culturas hegemónicas de la nación.

Como se pudo observar en el capítulo anterior, tras la revolución mexicana el Estado, en materia indígena, emprendió una serie de políticas paternalistas en donde creó varias instituciones cuyo objetivo no era otro que la aculturación de los indígenas para integrarlos al proyecto del Estado-Nación moderno, y tornarlos de esta manera en una fuerza productiva más de México. Esto sin importar la pérdida de sus lenguas, costumbres, creencias, tradiciones, cosmovisiones, valores, etc.

De ahí que Alberto Saladino (2013) señale que por indigenismo debe entenderse no sólo la forma en que los gobiernos latinoamericanos intentaron “resolver” la problemática indígena a través de políticas de estado formuladas unilateralmente por los no indios, sino también como un discurso que, puesto en práctica, pretende mantener las relaciones de desigualdad y de opresión cultural presentes en el capitalismo, en contra de las diferentes etnias.

Sin embargo, esto no implica que el indigenismo esté forzosamente anclado en el espectro de la derecha política. De hecho, también existe indigenismo de izquierda o indigenismo marxista que pretende lograr cierta participación política indígena en el seno de la sociedad mestiza.

Es el caso de la ya vista relación entre las FLN y las comunidades indígenas. Los guerrilleros pretendían lograr la participación de los indígenas en la lucha social, en tanto sector desposeído. Una suerte de proletarización conforme a la cual tomaron a los hijos más jóvenes de la comunidad indígena ejidal Lázaro Cárdenas y los llevaron a casas de seguridad urbanas en donde los formaron conforme a una perspectiva de lucha de clases, sin tener en cuenta factores culturales atinentes a la cosmovisión y realidad indígena.

Aun sin ser parte del Estado, las FLN también tuvo una perspectiva indigenista, sólo que fue aplicada desde el marxismo, en donde propendió por la aculturación de las comunidades indígenas con el fin de instrumentalizarlas de cara a la lucha revolucionaria. Lo mismo intentó realizar el EZLN en su etapa inicial hasta que finalmente las comunidades indígenas asumieron la dirección de la organización, lo cual los llevaría posteriormente a reivindicar una apuesta por la autonomía indígena, y es aquí cuando ya no se habla de indigenismo sino de indianismo.

El indianismo nace de cara al indigenismo. Se trata de un movimiento ideológico-político que busca la liberación del indígena en tanto integrante de la civilización indígena, la cual pervive en la memoria de estas comunidades (Velasco, 2003). Es una idea que surge como confrontación del proyecto civilizatorio occidental.

Por su parte, Saladino (2013) asegura que el indianismo es la ideología de los indios que reivindica el proyecto de civilización construido por sus antepasados con el objetivo de enfrentar las más terribles consecuencias de la civilización occidental, expresadas en el capitalismo en su fase neoliberal. Esta apuesta descolonizadora y alternativa propende por la autodeterminación, autonomía y autogestión socioeconómica de los pueblos indígenas.

A dicha propuesta le acompañan cierto tipo de valores tales como el humanismo, el comunitarismo, la justicia, la libertad, la paz, la promoción de la espiritualidad, el respeto a la dignidad, la rectitud, el cumplimiento y respeto a la palabra, el amor a la naturaleza y sus saberes, entre otros. Busca colocar en marcha estos principios a través de un proyecto de sociedad alternativa a la occidental que se identifica como Buen Vivir (Saladino García, 2013).

En 1987 el gobierno sandinista apoyó que se formara un sistema de autonomía regional nicaragüense, por lo que no es extraño que a partir de entonces confluyera bastante en la región el discurso indianista con el discurso de izquierda.

A partir de lo anterior se puede evidenciar que en las raíces del EZLN hay un poco tanto de indigenismo como de indianismo. Por un lado, se encuentra el proyecto de incorporación de las comunidades indígenas a la lucha revolucionaria de clases por el socialismo como consideró primero las FLN y luego el EZLN, y por otro se encuentra la propuesta de autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas que reivindican las comunidades zapatistas.

No obstante, a pesar de encontrar estas dos fuentes allí, no se puede afirmar de manera alguna que el zapatismo se trate propiamente de un movimiento indigenista o indianista. En primer lugar, el propio EZLN en sus diversos comunicados ha mostrado siempre aversión al indigenismo[42].

En segundo lugar, el proyecto de indigenismo marxista se desmoronó cuando las comunidades indígenas se impusieron sobre la organización guerrillera. En ese momento el EZLN no tuvo otra alternativa para sobrevivir más que reconocer al indígena en tanto otro, esto es deconstruir la proletarización que había forjado sobre él para encontrarlo como un sujeto con sus propias reivindicaciones y maneras de ver la vida.

Finalmente, el indigenismo propugna que la realización del indígena se produce en las instituciones mestizas (Ávila Rojas, 2019) y no en las posibilidades que ofrece el autogobierno y la autonomía como ha venido haciendo el zapatismo.

Parecería entonces que precisamente debido a este último aspecto, el movimiento zapatista encaja más como una organización indianista. No obstante, esta categoría tampoco describe con exactitud la identidad de la organización rebelde. Si bien a través de la autonomía y autodeterminación de los pueblos se desarrolla la forma de vida de las comunidades indígenas zapatistas, los objetivos del movimiento rebelde van más allá de las nociones de la civilización o nación indígena, llegando postular propósitos cuya realización abarca el plano nacional (y en ocasiones internacional). Para ello el movimiento zapatista ha propendido por la construcción de relaciones con sectores mestizos subalternos, y ha realizado un llamado de lucha a la sociedad civil en general.

No en vano los zapatistas siempre se han identificado como mexicanos, y en las paradas en donde pronuncian sus discursos siempre ha estado la bandera de México junto con la del EZLN. También han dialogado con el gobierno nacional con el objetivo de llegar a acuerdos legales, pero sin dejar a un lado el desarrollo de sus comunidades indígenas.

Ahora bien, si se trata de una organización en donde casi el 100% es indígena, ¿por qué acudir al plano nacional en lugar de simplemente reivindicar objetivos indianistas locales? Esto ocurre debido a que, en su lectura de mundo, los zapatistas consideran que las diversas problemáticas indígenas sólo pueden encontrar solución a raíz de transformaciones que operen en el plano nacional.

De esta manera se identifican como pueblos explotados por el sistema capitalista neoliberal, pero así mismo reconocen la existencia de múltiples sectores subalternos mestizos que también se encuentran explotados en ámbitos diferentes, pero a razón de lo mismo. No son entonces los mestizos *per se* quienes los oprimen, sino que es el sistema económico, político, cultural e ideológico impuesto a nivel nacional por élites mestizas quienes oprimen tanto a mestizos como indígenas.

---

[42] Ver por ejemplo los comunicados del 19 de diciembre de 2006, de agosto 17 de 2019 o de enero 28 de 2021, en su portal web Enlace Zapatista: www.enlacezapatista.ezln.org.mx

Es por esta razón que, en diversas entrevistas, el vocero del EZLN ha señalado el énfasis que hubo por parte de los comandantes indígenas en que, aun cuando se reivindicara la cuestión indígena, quedara claro en que no se trata de un movimiento localista, sino de uno que propende por una lucha en el plano nacional[43]. Un movimiento que retoma la herencia de la lucha indígena pero que incluye a todos.

¿Cómo se puede interpretar entonces esta mezcla de componentes que supone ser el zapatismo? Para Odín Ávila (2019) se trata precisamente de eso, una mezcla, un proyecto de articulación entre una izquierda mestiza, indigenista y anticapitalista, que recupera capital intelectual del marxismo, y las ideas de grupos indígenas comunitarios con componentes ideológicos indianizados expresados, por ejemplo, en el autogobierno. Esta mezcla que brinda un lugar relevante tanto para el indígena como para el mestizo subalterno constituye una propuesta de centralidad política[44] del sujeto efectuado por el EZLN.

Ahora bien, debido a todas estas particularidades descritas que convergen en el movimiento zapatista otorgándole cierto tipo de unicidad, valdría explicar esta organización desde el ámbito de la Otredad que maneja la filosofía de Emmanuel Lévinas y Enrique Dussel.

Con Heidegger, el punto central la filosofía occidental fue la pregunta por el Ser, es decir que se hace referencia al campo de la ontología y de la constitución de la totalidad. Sin embargo, Lévinas se pregunta ¿qué está más allá del Ser?, ¿qué trasciende?, ¿cuál es su exterioridad?, y con ello hay un paso del campo ontológico al campo ético. Desde allí irrumpe el Otro, que es quien emerge a partir de su alteridad, de su diferencia y su infinitud, y pone en tela de juicio "lo mismo", o sea lo igual, lo identitario, aquello ubicado en el campo del Ser (Lévinas, 1993).

---

[43] Al respecto puede evidenciarse el siguiente fragmento en la entrevista con Le Bot en donde Marcos declara respecto a sus compañeros comandantes indígenas: "En la Primera Declaración la expresión «somos producto de 500 años de lucha» no dejaba duda de que se trataba de una cuestión indígena. Pero los compañeros insistían mucho, en la discusión del comité sobre la Primera Declaración, que tenía que quedar claro que no era una guerra de indígenas, que era una guerra nacional Decían: «No vaya a ser que el que no es indígena no se sienta incluido. Nuestro llamado tiene que ser amplio, para todos.» […] El peligro que veían los compañeros es que nos percibieran como una guerra indígena, cuando nosotros sabíamos que no, que tenía que resolverse a nivel nacional Entonces, al declarar que procedíamos de 500 años de lucha, retornábamos la herencia de la lucha indígena, pero incluyendo a todo el mundo. Siempre insistieron mucho en eso. Incluso veían con cierto recelo cuando nuestro discurso se iba demasiado por el lado indígena. Me decían: «Te estás yendo mucho por lo indígena, van a pensar que nuestro movimiento es local, que es étnico.» Y es que darle un carácter étnico a la guerra era llevados también a un pasado de derrota, de confrontaciones internas brutales y sanguinarias. Son ellos los que exigen que se encuentre una posición media. «Si te vas mucho por lo indígena, entonces nos aíslas, tienes que abrirlo; si vas a agarrar lo indígena, agarra lo universal, lo que incluye todo.»" (Le Bot, 1997, p. 86).

[44] Por centralidad política se entiende la "capacidad que tienen los individuos para liberar su conciencia de aquellos elementos ideológicos que no les permiten asumir un papel histórico de manera autónoma como constructores de su propio proyecto político" (Ávila Rojas, 2019, p. 84).

Esta irrupción del Otro cuestiona la mirada totalizadora del Ser que, a través de categorías teóricas, intenta reducir violentamente la alteridad a *lo mismo*. Dussel ha incorporado este concepto a su *Filosofía de la Liberación*, para expresar en un nivel ético, pero sobre todo político, la manera que irrumpe el Otro en la totalidad del sistema de dominación.

Para Dussel (2011) el Otro, que es primeramente social e histórico, es el oprimido, el pobre, y antes que a una persona singular revela realmente a un pueblo. Se trata de aquello que se encuentra más allá de la totalidad del sistema vigente, que es exterior a él porque sencillamente no tiene lugar en él, *ouk-tópos* o utopía. Para que la totalidad se afirme, esta cubre el rostro del Otro con la máscara de la alienación para reducirlo a una simple función o empleo en el sistema, ocultando así toda su exterioridad.

Ahora bien, si el sistema de dominación impone una lógica de acumulación de capital, el Otro será aquel que no encuentre un lugar en esta totalidad dominadora. ¿No son acaso los pueblos indios aquellos, entre otros, que no han tenido un lugar en la historia de la modernidad capitalista de México? Se tratan de aquellos sujetos incómodos para la totalidad, cuya presencia estorba para la extracción de la riqueza del suelo que pisan.

Cuando el rostro del Otro se dibuja, se afirma entonces su exterioridad. En ese momento la interpelación del Otro no sólo se afirma a sí misma, sino que con ella cuestiona la totalidad existente que precisamente la ha intentado anular al uniformarla. Y aquí paradójicamente la revelación del rostro del indígena fue su ocultamiento, como bien recuerda aquel pequeño poema del subcomandante Marcos que dice: “Y miren lo que son las cosas porque, para que nos vieran, nos tapamos el rostro; para que nos nombraran, nos negamos el nombre; apostamos el presente para tener futuro; y para vivir… morimos” (Subcomandante Marcos, 1995, párr. 1).

Es pues el movimiento zapatista un movimiento Otro, un movimiento que ha irrumpido desde su exterioridad negada en la esfera del sistema capitalista neoliberal, diciendo ¡Ya basta!, y exigiendo ¡Nunca más un México sin nosotros! De ahí que no sea extraño su apuesta por lo Otro, que puede ser identificado en diferentes comunicados, como cuando afirman que Otro mundo es posible, o cuando le apuestan a La Otra campaña, o a Otra comunicación, Otra cultura, Otro arte, entre otros[45].

De esta manera, reducir el movimiento zapatista a organización indigenista, indianista, marxista, entre otros, es simplemente asumir una posición totalizante y homogeneizadora en donde se intenta reducir *lo Otro*, a *lo mismo*. Cuestión de la cual la academia no se encuentra exenta.

Así, los zapatistas buscan que se les reconozca como Otros, como diferentes, como indígenas, pero no para separarse de la nación mexicana, ni tampoco para integrarse abruptamente a ella mediante su negación a través de la aculturación y despojo. Por el contrario, una de sus metas es diversificar la nación desde el llamado a la pluralidad. Pero esta reivindicación no se limita al ámbito indígena,

[45] Ver, por ejemplo, los comunicados del 15 de junio de 1999, de febrero 15 de 2006 o de septiembre 11 de 2019, en su portal web Enlace Zapatista: www.enlacezapatista.ezln.org.mx

sino que demandan que se le reconozca su otredad al homosexual, al negro, al pobre, al desempleado, y a las diferentes minorías que históricamente han sido excluidas de ese proyecto de nación.

3.5 Democracia como trámite: la propuesta zapatista frente a la democracia liberal

El movimiento zapatista ha construido una alternativa democrática que hace parte de su forma de vida autónoma. Es, por tanto, una propuesta que viven día a día las comunidades indígenas rebeldes, y que ha logrado mantenerse (y expandirse) por casi ya veinte años[46]. Con el fin de extraer sus principales rasgos y elaborar una incipiente conceptualización en torno a ella, en la presente investigación se le denominará *democracia como trámite.*

Para indagar en el porqué de este nombre es necesario mencionar que, aunque la democracia como trámite es diametralmente distinta a la democracia liberal, tanto una como la otra comparten algunos fundamentos. En efecto, en muchas de las constituciones y cuerpos jurídicos del hemisferio occidental se asegura propender por un Estado democrático que asegure a sus habitantes la igualdad, la libertad, el trabajo, la justicia, la educación, la paz, y la prosperidad, entre otros. También se estipula que la soberanía reside en el pueblo de donde emana el poder público, como en el caso de la constitución de México y Colombia, por ejemplo.

Los zapatistas, por su parte, también contemplan en el ejercicio de su autonomía fundamentos similares. Allí están presentes: la libertad, la democracia, la justicia, el trabajo, la educación, etc. Y de igual manera, afirman que el poder lo tiene siempre el pueblo.

¿Cuál es entonces la diferencia? ¿Qué es aquello que separa a la democracia zapatista de la democracia liberal? La respuesta, como se observa, no está en los fundamentos o principios de la política, sino en la manera que estos son tramitados.

Los zapatistas han construido una forma de democracia en donde su funcionamiento y sus mecanismos están configurados de tal manera que la voluntad política pueda tener un trámite para ser efectivo. Dicho trámite se encuentra pensado con el objetivo de no repetir los principales errores de la democracia liberal, pero tampoco los de la política del socialismo real. Es aquí en donde radica verdaderamente la propuesta del zapatismo. Para comprenderla es necesario postular los principales rasgos de este otro tipo de democracia:

[46] Contados a partir de la creación de las Juntas de Buen Gobierno en 2003, no sólo por ser esta la institución de máximo nivel organizativo en las comunidades rebeldes, sino porque es a partir de entonces cuando el EZLN, en tanto cuerpo militar (y por tanto vertical), comienza un proceso para retirarse de los asuntos sociales de las comunidades y dejar que ellas mismas administren su vida de forma horizontal.

3.5.1 La democracia como trámite es una forma de ejercer el poder

Y es que algunos académicos, como el irlandés John Holloway, han interpretado que la propuesta zapatista se ubica simplemente en el plano del rechazo a la toma del poder político, considerando erradamente que esta es su novedad.

Precisamente la obra más célebre de Holloway se titula *Cambiar el mundo sin tomar el poder,* en donde a raíz del análisis del actuar político de los chiapanecos, expone que la repercusión de construir un mundo nuevo sin tomar el poder se encuentra relacionada con el crecimiento en los últimos años de lo que él denomina un espacio de anti-poder, el cual corresponde al debilitamiento de la perspectiva que enfoca el descontento en el Estado. Es el caso de los partidos políticos de corte revolucionario quienes ya no son capaces de canalizar el descontento de la población hacia una lucha por la toma del poder político (Holloway, 2005). A partir de allí Holloway propone la "disolución del poder" como objetivo revolucionario.

Pero ¿realmente es esto lo que han hecho los zapatistas? ¿Disolver el poder? Aguirre Rojas, (2008) ha rechazado, acertadamente, estos postulados de Holloway ya que, conforme a su interpretación, los zapatistas no postulan una praxis de "antipoder" como señala el irlandés sino que forjan un "contrapoder", lo cual quiere indicar que se revoluciona desde abajo las relaciones del poder vigentes.

Para Aguirre (2008), los zapatistas hacen parte de la nueva ola de movimientos sociales antisistémicos y anticapitalistas[47] que empiezan a reemplazar la antigua estrategia de dos pasos por una nueva en donde se empieza aquí y ahora a cambiar el mundo confrontando las formas del poder capitalista en todo el tejido social.

A los zapatistas se les ha criticado bastante el hecho de que su revolución se haya limitado a los territorios indígenas en vez de pretender imponerse sobre todo México. Sin embargo, no se trata de querer imponer un sistema sobre todos los demás actores sociales, como ya se ha mencionado, sino de conservar aquellos territorios en donde empiezan a germinar las semillas de rebeldía[48] a la par

---

[47] Entre los que también destacan: el Movimiento Sin Tierra -MST- en Brasil, el movimiento Piquetero en Argentina, o las comunidades indígenas de Ecuador y Bolivia, entre otros. Para Meneses (2012), el paradigma de los nuevos movimientos sociales constituye un buen marco referencial para comprender al movimiento zapatista toda vez que dichos movimientos emergen con mayor fuerza en América latina a raíz del Consenso de Washington y la implantación del modelo neoliberal que conllevó a una pauperización de las condiciones de vida de gran parte de la población, perdiendo su poder adquisitivo, aumentando el desempleo, disminuyendo el gasto social por parte del Estado, etc. Así mismo estos movimientos enfatizan en la cuestión cultural sobre la ideológica, colocando la mirada en un nuevo sujeto colectivo, no jerarquizado y difuso que lucha debido a que no tiene acceso a los bienes de la modernidad, a la par que denuncia los efectos nocivos de esta.

[48] De acuerdo con Aguirre: "no se trata de crear islas o microuniversos de libertad, no capitalistas, y no burgueses, aislándose del entorno social mexicano y mundial, y olvidándose del resto del planeta. Por el contrario, de lo que se trata es de preservar esos islotes y espacios que constituyen *gérmenes de un mundo nuevo no capitalista*, como ejemplos prácticos y demostrativos de que otro mundo es todavía posible, y de que los ricos y los políticos no sirven para nada, y que pueden ser fácilmente eliminadas sus tareas y funciones sin

que se establecen lazos democráticos profundos entre todos los subalternos para generar un contrapoder que vaya destruyendo y reemplazando el poder del Estado.

Debido a esto, tiene razón Aguirre cuando rechaza que se conciba la experiencia zapatista como un simple ejercicio de ignorar al poder o "cambiar el mundo sin tomar el poder", pues los zapatistas son conscientes de que el poder está allí, reprime, traiciona y hace la guerra de baja intensidad. Por lo tanto, lo que proponen es confrontar el poder, o incluso dialogar y negociar en determinados momentos con él, pero sin perder la autonomía emergida de su propio contrapoder (Aguirre Rojas, 2008).

En resumidas cuentas, este contrapoder al que se refiere Aguirre es el poder que no viene de arriba, es decir de las instituciones estatales, sino de abajo, de la organización comunitaria. Si la comunidad no decidiera organizarse y ejercer poder político, y en su lugar optara (siguiendo a Holloway) simplemente por disolver toda forma de poder, la democracia como trámite no sería posible.

3.5.2 La democracia como trámite requiere de instituciones

Para entender este punto es necesario acudir a la filosofía de Enrique Dussel (2006) quien manifiesta que el poder es una facultad o capacidad que se tiene o no se tiene, pero que nunca se toma, pues el único sujeto político que tiene siempre el poder es el pueblo[49].

A este poder de la comunidad, y siguiendo la filosofía política de Spinoza, le denomina *potentia*. No obstante, asegura que dicho poder requiere pasar de ser apenas una capacidad o una potencialidad, a ser un ejercicio real. *Potestas* se denominará al ejercicio delegado del poder de la comunidad o, en otras palabras, se refiere a las instituciones mediante las cuales se materializa el poder del pueblo.

Sin una institución que materialice el poder del pueblo, este se queda como simple posibilidad, pero no como algo real que pueda tener frutos materiales. Por ello no es de extrañar que Cheresky (2015) afirme que la institucionalidad es requisito para el ejercicio democrático en cualquiera de sus acepciones.

Ahora bien, si los zapatistas desde el 2001, tras el fracaso de la implementación de los acuerdos de San Andrés, rompieron todo vínculo con el Estado, ¿Cómo ha hecho el movimiento zapatista para ejercer el poder de forma institucional?

---

que ello afecte esencialmente la supervivencia y al desarrollo normal de la propia sociedad. Además, no sólo se trata de presentar estos territorios liberados chiapanecos como ejemplo de las vías de construcción de un muy otro mundo no capitalista sino también de mantener vivo, activo y crítico un vasto movimiento social indígena compuesto por cientos de miles de personas" (Aguirre Rojas, 2008, p. 24).

[49] Aun cuando usurpen su poder, éste siempre pertenece al pueblo toda vez que la soberanía radica en él. De esta manera, nadie puede "tomar el poder", sino que lo que se toma son las instituciones mediante las cuales se ejerce el poder (Dussel, 2006).

Muchas veces se suele considerar que las instituciones sólo existen en tanto entes subordinados al Estado y sus leyes. Sin embargo, esto no es necesariamente así ya que las instituciones provienen del acuerdo de las personas que se han organizado para ejercer su poder colectivo y alcanzar determinado fin. De hecho "La caza, la recolección, la pesca, hasta la agricultura y el pastoreo, la organización del clan, las étnicas, las ciudades, las confederación de las ciudades, exigieron instituciones" (Dussel, 2004, p. 147).

Debido a esto es necesario comprender que el movimiento zapatista, aun cuando ha roto sus relaciones con el Estado mexicano, ha construido sus propias instituciones o *potestas*. Es precisamente el eje central de su autonomía.

Para ello, como se describió en el anterior capítulo, se han creado tres niveles de institucionalidad: las asambleas comunitarias, los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno. Sin estas instituciones, la apuesta autónoma zapatista sería imposible.

3.5.3 La democracia como trámite gestiona la voluntad del pueblo

Esta es una de las principales diferencias respecto a la democracia liberal. Mientras que en esta última se agencia la voluntad de los representantes (cuyas determinaciones pueden o no coincidir con las del pueblo que lo eligió), la democracia como trámite se encarga de hacer efectiva directamente las decisiones que han tomado las comunidades.

En efecto, en la democracia liberal el papel del pueblo se ve reducido al ámbito del sufragio, y si acaso al uso de algunos mecanismos cuyo efecto práctico no conlleva a un aumento real de su capacidad decisoria frente al poderío gubernamental. Por su parte, la democracia como trámite requiere de la decisión política del pueblo para realizarse.

El papel de los representantes aquí no es tanto hablar en nombre de alguien, sino más bien llevar la voz de una comunidad a otro nivel organizativo y realizar la tarea que se le ha encomendado. Por esto los representantes de la democracia como trámite terminan teniendo más una función de vocería que de representación, y sus tareas van enfocadas al campo operativo.

Ahora bien, ¿de dónde surge esta voluntad colectiva? Las comunidades zapatistas han manejado formas de democracia directa a través de un sistema asambleario. Este sistema de decisión directa ha sido desechado en la modernidad debido a que es difícil crear asambleas y llegar a acuerdos en sociedades que abarcan millones de personas.

Al respecto hay que aclarar que, aunque las comunidades zapatistas no abarcan millones de habitantes, sí contienen un número poblacional elevado que comprende decenas de miles de personas, lo cual no es poca cosa. Esto hace que la democracia como trámite sea un sistema lento, pero… valdría la pena preguntarse si la política tiene necesariamente que ser algo "rápido", o esto se trata más bien de un imaginario (o ideología) que se posee al respecto. Quizá el deseo mismo de inmediatez (por el que se asigna a un representante para que tome las decisiones), sea aquel que está

impidiendo la deliberación y con ello incluso el mismo pensar, pues ¿para qué hacerlo si es otro el que toma la decisión?

La lentitud inherente a la deliberación de la democracia zapatista ha quedado en evidencia, por ejemplo, en las negociaciones de San Andrés. Allí los miembros indígenas de la mesa de negociación volvían a sus comunidades a consultar las propuestas, y estas decidían si las aceptaban o no. Entonces los líderes indígenas regresaban, meses después, a la mesa de diálogo, ya con la voluntad de sus pueblos. El subcomandante Marcos afirmaba que no había otra manera de hacerlo ya que eran los tiempos que tardaba la democracia. En oposición a esto señalaba todas las demoras administrativas que hubo para implementar legalmente los acuerdos (cosa que finalmente no ocurrió), ante lo cual ironizaba al decir que eran los tiempos que tardaba la burocracia[50].

Sin embargo, lo importante aquí no es la decisión política en sí misma, sino aquello que ocurre para llegar a ella. Esto es el proceso de deliberación asambleario que busca lograr el consenso, el cual es descrito por Odín Ávila (2018) como una vía política que no pretende hacer que la minoría se someta a las decisiones de una mayoría, sino que busca que la multitud de opiniones se intercambien para superar el disenso a través de métodos dialógicos.

No se trata entonces de la clásica asamblea en donde uno habla y todos los demás escuchan, sino que su trámite se basa en hablar unos con otros, y después otros con otros a la vez, para ir logrando lentamente acuerdos generales hasta alcanzar el consenso. Es un proceso que requiere del pensar de todos, y por tanto el *bios theoretikos* no se impone sobre el *bios politikos.* De hecho, en este proceso no sólo participan los adultos, sino toda la comunidad: hombres, mujeres, ancianos, e incluso los niños y niñas (Rico Montoya, 2018).

Este proceso deliberativo puede ser extenso ya que se trata de un trámite que, dependiendo de la situación, puede ser de ida y vuelta, desde las comunidades hasta las JBG y viceversa. Si se trata de una situación que amerita necesariamente una decisión inmediata, la JBG puede tomar decisiones, pero de igual manera deberá de rendirle explicaciones al pueblo de qué se decidió y por qué se decidió de esa manera, pudiendo este revocar la decisión.

Se puede afirmar que se trata de un verdadero ejercicio político a través acciones deliberativas en donde una pluralidad de sujetos puede encontrarse los unos con los otros, logrando que pervivan y trasciendan importantes perspectivas, como la de las mujeres, por ejemplo, en vez de ser silenciadas o aplastadas. En síntesis, un proceso en donde pensar, debatir y actuar se encuentran mancomunados.

[50] Para un análisis de los acuerdos de San Andrés véanse los artículos de López Bárcenas (2016a) y Moguel Julio (2016).

3.5.4 La democracia como trámite es una forma de vida

Cuando los miembros de las comunidades indígenas zapatistas acuden a los espacios deliberativos no están simplemente haciendo un paréntesis respecto a sus actividades cotidianas (como bien podría suponer el sufragio en la democracia liberal), sino que las asambleas, las discusiones y las decisiones colectivas, hacen parte de su forma de vivir.

Odín Ávila (2018) realiza una interesante observación al respecto, al afirmar que esta forma de vida permite impulsar un ejercicio autocrítico de la comunidad sobre sí misma, dando la posibilidad de eliminar las asimetrías propias de las relaciones de representación. Y es que no se trata sólo de ingresar a una asamblea y tomar una decisión, sino que este proceso deliberativo gira en torno al proyecto existencial de las comunidades zapatistas. Cada decisión comunitaria antes de ser tomada debe tener en cuenta el orden social, la relación con el medio ambiente, los valores y principios allí inscritos, la urgencia del problema, su impacto sobre las diferentes partes de la colectividad, etc.

Desde luego que el unificar la política con la vida misma hace que las divisiones entre ciudadanos y "profesionales de la política" (como en la democracia liberal) se rompa. Y este es uno de los elementos más valiosos de la democracia zapatista, pues permite superar el problema de la representatividad.

3.5.5 La democracia como trámite impide la creación de una clase política

Si bien es cierto que el asumir la democracia y participación política como una forma de vida repercute sobre la anulación de las asimetrías de las relaciones de representación, como afirma Odín Ávila, esto por sí sólo no es suficiente para explicar por qué en las comunidades zapatistas no aflora una clase política que se imponga sobre los demás.

De hecho, de considerarlo sólo así se podría llegar a pensar que esta forma de vida democrática es simplemente un elemento propio de la cosmovisión indígena que, incluso, podría resultar incompatible con la civilización occidental. Sin embargo, como bien se observó en el capítulo 2 de este documento, las comunidades zapatistas no han sido endógenas, sino que han tenido una fuerte y constante interacción con los más diversos sectores sociales a través de su historia. Entre estas interacciones se destacan las realizadas con los grupos maoístas como Política Popular-Línea Proletaria y Unión del Pueblo, cuya experiencia legó nuevas formas de organización asamblearia y democrática que se irían desarrollando lenta y autónomamente.

No se puede concluir, por tanto, que la democracia que han implementado los zapatistas se haya mantenido por alrededor de veinte años debido a que el corazón de los indígenas sea puro y limpio y no quepa la corrupción en ellos a causa de su cosmovisión. Más bien, y sin desconocer sus elementos autóctonos, se podría afirmar que los zapatistas han diseñado una manera de tramitar la democracia en la que, por encima de cualquier ambición individual, resulta imposible la creación de una clase política privilegiada, así como el surgimiento de hechos sistemáticos de corrupción.

Esto debido a que características tales como la corta duración y rotación comunitaria se han establecido como condiciones de posibilidad de todo cargo público. En efecto, si las tareas políticas son un deber colectivo y quienes las ejecutan sólo duran en sus cargos pocas semanas o meses, esto desde luego impedirá la consolidación de un sector específico de la población en el poder. Por el contrario, este será distribuido entre toda la comunidad haciendo imposible la separación entre gobernantes y gobernados.

Si a lo anterior se le suma que hay ausencia de motivaciones monetarias, pues los cargos públicos no son remunerados, se previene entonces la aspiración a funciones públicas bajo pretensiones económicas. Y es que a diferencia de la democracia liberal en la que el aspirante a un cargo de elección popular tiene asegurado, en caso de triunfar, un millonario sueldo (que obtiene sin importar si cumple la función para la que fue elegido o no), el funcionario zapatista sólo recibe la ayuda de la comunidad para solventar sus gastos diarios.

Esto hace que la interacción entre los funcionarios y las comunidades sea permanente y de esta manera haya una constante vigilancia del pueblo frente a las tareas efectuadas por quienes se encuentran ocupando cargos públicos.

3.5.6 La democracia como trámite constituye una forma de lucha contra el capitalismo

La democracia como trámite no es ingenua, sino que es una democracia militante que va de la mano con un fuerte activismo social en contra del capitalismo y del neoliberalismo.

En la democracia liberal, las instituciones se convierten en objetivo de los poderes económicos ya que estos intentan controlarlas para afianzar su dominio en la sociedad. La economía no es ajena a la política, por el contrario, busca lograr una constante influencia en ella para permitir la expansión de capitales y mercados. De ahí que la institución misma se convierta en un campo de batalla en donde, por un lado, se busca conservar el statu quo, lo cual conlleva a una profunda burocratización de la institución, y, por otro lado, otros sectores quieran romper la dominación intentando destruirla o transformarla.

Esta tensión deviene en una profunda crisis que puede llevar a la institución a su fin. Sin embargo, cuando esto ocurre y muere la institución, el problema no es resuelto. Simplemente se crea otra institución para reemplazar a la anterior en donde nuevamente se manifiesta la problemática inicial, pues las tensiones entre las clases sociales continúan, constituyéndose de esta manera ciclos ad infinitum de tensión institucional.

Es el caso de las instituciones de la democracia zapatista no sucede esto. Se puede afirmar que estas instituciones no son accidentales, sino que han sido pensadas con el objetivo de oponerse al sistema capitalista, o más precisamente para impedir que dicho sistema permee a las comunidades autónomas y se inserte en su vida cotidiana.

Para tal fin la política zapatista no sólo da curso al ejercicio democrático, sino que también lo protege ya que involucran a la comunidad entera. En efecto, si la forma de ejercer el poder es un trámite que corresponde a todos, el control de los asuntos públicos estará siempre en manos de la comunidad. Por esta razón los poderes económicos estarán imposibilitados de instalarse en la política, pues si en la democracia liberal esto se logra beneficiando a la clase gobernante, en las comunidades zapatistas esto significaría beneficiar a la totalidad del pueblo, lo cual no es un rasgo propio del capitalismo.

Así, esta forma de democracia no es producto de una simple asimilación del desarrollo histórico que consagra la reproducción de la relación entre dominantes y dominados. En su lugar se trata más bien de una racionalidad que se ha dispuesto para enfrentar tal relación.

La democracia como trámite ha sido concebida para hacer frente al capitalismo y proteger un estilo de vida en donde prima el trabajo colectivo, el cuidado de los recursos naturales, la autogestión, la producción social del territorio y el bienestar comunitario. De esta manera, y en oposición a la lógica de acumulación de capital, esta democracia ha permitido en las comunidades zapatistas el desarrollo de sus dimensiones culturales, sociales, éticas, ecológicas, etc.

3.5.7 La democracia como trámite es también una respuesta crítica al socialismo real

Si bien la democracia como trámite es anticapitalista y hace frente al sistema político de la democracia liberal en tanto sistema dominante vigente, también puede ser vista como una respuesta histórica y crítica al socialismo real.

El socialismo que se implementó en algunos lugares, como en la URSS, tenía en el seno de su partido algunos principios nobles que propendían por un correcto funcionamiento de este sistema. Entre ellos se encuentran los mencionados en el primer capítulo, que son: el centralismo democrático, la dirección colectiva y la crítica y autocrítica. Nuevamente los problemas no son los principios, sino la ausencia de trámites que posibilitaran su cumplimiento.

En efecto, el centralismo democrático por el que se propone una comunicación desde la base a la cumbre, y de arriba hacia abajo, puede asemejarse al tránsito que hacen las discusiones políticas zapatistas que pueden ir de las asambleas comunitarias hasta las Juntas de Buen Gobierno y viceversa. ¿Por qué entonces son procesos que en su materialidad resultaron diametralmente opuestos? La respuesta está en el trámite.

Mientras que en el socialismo real a la dirección política le correspondía tramitar la vigilancia del cumplimiento de la línea de acción que, en teoría, había sido decidida colectivamente, en el zapatismo este trámite es responsabilidad de todos.

Y es que es más fácil vigilar, conforme a los propios intereses, aquellos aspectos que se quieren que se cumplan y aquellos otros de los que se pueden prescindir, pues si nadie vigila al vigilante no hay un mecanismo que obligue como tal a cumplir integralmente con la decisión colectiva.

En el zapatismo, por su parte, no ocurre así. No son las JBG, ni los MAREZ las encargadas de vigilar el cumplimiento de las decisiones colectivas, sino que cualquier miembro de la comunidad, en cualquier momento, puede hacerlo. Para ello puede someter a debate asambleario si los funcionarios públicos se encuentran cumpliendo con la voluntad de la colectividad o no. Y, así mismo, quien ocupa el cargo público se encuentra en la obligación de rendir cuentas en el momento en que su comunidad lo requiera. Si se encuentra algún hecho de corrupción el funcionario debe abandonar inmediatamente su cargo y pagar con trabajo a su comunidad aquello que tomó ilícitamente.

Del mismo modo, en el socialismo la vigilancia anclada en las manos de la dirección del partido tenía por objetivo lograr que las minorías se sometieran a la decisión de las mayorías, y generar disciplina en el militante haciendo que los niveles inferiores se sometieran a los superiores como se observó con Harnecker en el primer capítulo.

En el zapatismo las decisiones políticas intentan ser alcanzadas por consenso, al cual le es inherente la deliberación. No se trata de votar por alguna resolución y que las minorías se sometan a las mayorías, ni de simplemente alcanzar una decisión que satisfaga a todos, lo cual se presenta como imposible. Se trata en realidad de que, en el proceso de toma de dicha decisión, se tenga en cuenta la perspectiva de todos para no aplastar a las minorías. Que existan debates en donde todas las posiciones puedan ser escuchadas, y no de simplemente someter a unos frente a otros.

Así mismo, los partidos de vanguardia del socialismo real propugnaban por la dirección colectiva; pero ante la luz de la historia, este principio se cae por su propio peso. ¿Qué trámite permitía cumplir esta disposición? ¿Por qué entonces el culto a la personalidad en la URSS, China o Corea del Norte? ¿Por qué el autoritarismo y la tiranía de líderes despóticos? Y lo mismo se puede interrogar frente a la crítica y a la autocrítica. ¿No era toda crítica, acaso, sojuzgada como oportunismo burgués y por tanto perseguida, encarcelada o asesinada?

En respuesta a las prácticas del socialismo real, el zapatismo ha propuesto algunos principios tales como: obedecer y no mandar, representar y no suplantar, construir y no destruir, servir y no servirse, bajar y no subir, convencer y no vencer, proponer y no imponer.

Al respecto puede interrogarse: ¿cómo puede algún zapatista, que ocupe un cargo público, mandar en vez de obedecer, o servirse en lugar de servir, cuando tiene a todo un pueblo vigilante sobre sí, o cuando no puede engañar a los demás ya que los otros también entienden del ejercicio político toda vez que los cargos son rotativos? Por esto se puede afirmar que estos principios no son simplemente una guía para la acción, sino también, y especialmente, una expresión de los mecanismos reales mediante los cuales los zapatistas tramitan su democracia.

4. Conclusiones

Cuenta la anécdota que un día, desde la ventana de su vivienda en Gena, Hegel vio pasar a Napoleón Bonaparte y afirmó haber visto al espíritu montado en un caballo, precisamente por vislumbrar la encarnación que suponía este personaje respecto a la nueva configuración de la historia. En la actualidad, quizá no sea descabellado afirmar que hemos visto al espíritu con pasamontañas pues, aunque el nuevo escenario de la historia no apunta a un mundo zapatista, sino que por el contrario tiende a profundizar las problemáticas del capitalismo global, los nuevos movimientos revolucionarios de todo el planeta no podrán pasar por alto las lecciones que ha brindado la experiencia rebelde de Chiapas. Allí, lejos de la resignación propia de la condición postsocialista, se ha sabido responder con dignidad a los desafíos que acompañan a nuestra época.

Uno de estos más grandes desafíos ha sido el de enfrentar *la crisis de las utopías*, por la que se coloca de manifiesto que el capitalismo y el socialismo realmente existentes no cumplieron la promesa de otorgar una vida digna para todos. Esta situación ha conducido a una fuerte oleada de pesimismo en la que se ha postulado al capitalismo y a su sistema de democracia liberal como últimos peldaños de la historia, por lo que una alternativa política es acaso siquiera insospechable.

Por su parte, no conformes con su situación, los zapatistas irrumpieron en la esfera pública al compás del grito ¡Ya basta!, abriendo zanjas profundas en el panorama ideológico contemporáneo. De esta manera han venido demostrando que, lejos de finalizar, la historia tiene todavía un largo camino por recorrer pues nuevas luchas empiezan a gestarse y a proponer otros mundos posibles.

Con su experiencia política, el zapatismo ha brindado dos lecciones que cualquier nueva formulación teórica, que pretenda hacer frente a la crisis de las utopías, no debería en dudar considerar. En primer lugar, la *superación* que han hecho del marxismo desanclándose de aquellas viejas concepciones y prácticas que, más que a una emancipación, condujeron a un férreo autoritarismo.

En vez de plantearse como meta final la construcción del comunismo a través de la organización mediante un partido de vanguardia que dirija al proletariado hacia la toma del poder político para consolidar la dictadura del proletariado, el zapatismo ha puesto en marcha sus principios: preguntando caminamos, mandar obedeciendo y para nosotros nada, para todos todo. A través de ellos ha propiciado la construcción de espacios democráticos en donde es el pueblo mismo quien elige qué quiere y cómo lo quiere, en vez de depositar ciegamente su fe en mesías y redentores.

Debido a lo anterior, los zapatistas no aspiran a tomar el poder, tampoco a ocupar cargos burocráticos y mucho menos a ser vanguardia de nadie. Más bien le apuntan a crear *un mundo en donde quepan muchos mundos*, un mundo pluricultural y diverso en donde el reconocimiento del otro (y de la otra, pues como se observó, la reivindicación de la lucha de las mujeres zapatistas ha sido algo fundamental) se torne en algo cotidiano. Para ello no ha hecho un llamado sólo al proletariado, sino a la sociedad civil en su conjunto.

Y, en segundo lugar, su propuesta de trámite de la democracia, o *democracia como trámite*. En lugar de elegir representantes y desentenderse de la política, como lastimosamente termina sucediendo en la práctica de la democracia liberal, los zapatistas han diseñado una forma de organización política mediante la configuración de trámites establecidos bajo una racionalidad anticapitalista y democrática, que permiten dar un rumbo efectivo a la voluntad del pueblo.

Este sistema político tiene lugar en las comunidades autónomas zapatistas, y se articula a través de trámites que yacen en la rotación y corta duración de los cargos públicos, la toma de decisiones directamente por el pueblo a través de asambleas (procesos de ida y vuelta con relación a sus instituciones), la no remuneración de los cargos (cobertura de los gastos del funcionario por parte de la comunidad), y la vigilancia constante del pueblo respecto al quehacer político.

A causa de esto, en estas comunidades integradas por decenas de miles de personas se ha impedido la escisión entre gobernantes y gobernados, así como la supeditación de la vida política a los poderes del mercado. Por el contrario, se ha propendido por el pensamiento, la deliberación, y la toma de decisiones conforme a un proyecto existencial que se ha ido construyendo colectivamente.

Ahora bien, el hecho de que estos aportes deban ser tenidos en cuenta para pensar en nuevas formulaciones teóricas que postulen nuevas utopías, no quiere decir que: 1) hay que imitarlos, o 2) que son perfectos.

Los caminos tomados por los zapatistas tras las rupturas con el marxismo, así como la propuesta de la democracia como trámite, son innovaciones que parten no sólo de una lectura histórica y crítica del socialismo real y del liberalismo político, sino también y esencialmente de las necesidades de su realidad concreta.

Desde luego que una nueva formulación teórica que involucre una propuesta política alternativa no tiene que ser una verdad bíblica o un manual de instrucciones acerca de cómo transformar al mundo. Más bien se trataría de una caja de herramientas que dejaría preguntas abiertas para indagar en las propias situaciones y contextos.

No se trataría entonces necesariamente de rechazar la toma del poder político o desechar toda organización partidista, sino más bien se requeriría replantearse la tradicional relación que las organizaciones políticas revolucionarias han tenido en cuanto a los estamentos del poder. De allí podrían surgir, incluso, nuevas propuestas frente al papel de los partidos, o respecto a las instituciones del Estado en el ánimo de construir un mundo mejor. Esto podría darse, por ejemplo,

estableciendo trámites que impidieran la corrupción del poder, surgidos conforme a las particularidades de cada contexto.

Si bien un trámite directo y asambleario de la voluntad del pueblo, como funciona en la democracia zapatista, pudiera parecer imposible en las sociedades occidentales, tal vez las nuevas tecnologías de la información y la comunicación pudieran brindar recursos con el fin de hacer efectiva una deliberación social respecto a temas de interés colectivo. Serían pequeños pasos que irían construyendo un camino. De cualquier manera, la invitación de la experiencia zapatista es a que cada sector reflexione en torno a su propia realidad y de esta manera se puedan crear espacios democráticos de encuentro.

Así mismo, tampoco hay que caer en el error de idealizar y pensar que las comunidades zapatistas son el paraíso en la tierra y que la democracia como trámite se trata de una forma de organización política perfecta e infalible, como si el sistema político implementado por los zapatistas fuera la cúspide del desarrollo político humano. En efecto, la democracia como trámite no impide que eventualmente sucedan ciertos hechos de corrupción, o que en ocasiones la inexperiencia de quien asume un cargo conlleve a cierta ralentización de los asuntos públicos, o que no todo lo que se diga se cumpla y haya problemas entre los habitantes, como en cualquier otra sociedad.

De hecho, el subcomandante insurgente Moisés hace una interesante reflexión al respecto: “lo que pasa es que nos idealizan, piensan que todo lo que decimos ya. No, compañeros y compañeras, hermanos y hermanas. Lo que pasa es que nosotros sí estamos organizados” (Subcomandante Moisés, 2015, párr. 36).

Para explicar lo anterior, el subcomandante plantea un ejemplo. Señala que en un encuentro con la sociedad civil una mujer que provenía de la ciudad se enojó bastante porque vio a un indígena zapatista borracho gritándole a su compañera. Esto rompía todo el imaginario que ella tenía sobre los zapatistas.

Sin embargo, señala Moisés que cuando aquella misma situación se presentaba en tiempos anteriores al levantamiento zapatista (como efectivamente ocurría), sencillamente no pasaba nada pues no había ni regidor, ni presidente municipal que solucionara tales problemáticas. Ahora, en cambio, existían mecanismos mediante los cuales la compañera acudiría ante la autoridad zapatista y se tomarían cartas en el asunto.

El zapatismo no postula una sociedad perfecta, libre de errores y defectos, sino que otorga una serie de herramientas y trámites que se han dispuesto bajo una racionalidad anticapitalista y democrática para hacer frente a las problemáticas sociales. Por ello, junto con Moisés, se puede concluir que el chiste es estar organizado.

Bibliografía

Abensour, M. (2007). La lectura arendtiana del mito de la caverna. *Al margen*, 8–31.

Aguilera, M. (2006). ELN: Entre las armas y la política. En *Nuestra guerra sin nombre* (pp. 208–266). IEPRI - Norma.

Aguirre, R. C. A. (2008). *Mandar obedeciendo. Lecciones políticas del neozapatismo mexicano*. Ediciones desde abajo.

Aguirre Rojas, C. A. (2008). *Mandar Obedeciendo*. Desde abajo.

Aguirre Rojas, C. A. (2017). *La tierna furia. Nuevos ensayos sobre el neozapatismo mexicano*. Desde abajo.

Ahumada Infante, A. (2016). El mandar obedeciendo en clave decolonial: Una política otra. *LIMINALES. Escritos sobre psicología y sociedad*, *1*(10), 19–34.

Alderete, M. (2013). Masculinidad revolucionaria: La represión de maricones y la construcción del hombre nuevo en Cuba pos-revolucionaria. *X jornadas de sociología. Facultad de ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires*, 1–15.

Almeyra, G. (2006). EZLN: Política y poder desde los movimientos sociales. *Bajo el volcán*, *6*(10), 11–22.

Alonso Vargas, J. L. (2008). La guerrilla socialista contemporánea. En *Movimientos armados en México, siglo XX* (pp. 129–143). El Colegio de Michoacán.

Althusser, L. (1974). *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. La oveja negra.

Amador Bech, J. (2013). Mito y poder en la Revolución Cultural China. *Estudios Políticos*, *34*, 79–118. http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2003.34.37593

Ambrosi De la Cadena, M. (2018). El zapatismo como “resistencia crítica” al neoliberalismo. *Revista Chakiñan*, *4*, 28–42.

Anguiano, A., & Rosiles Salas, J. (2019). AMLO 2018: Elecciones de crisis, ¿gobierno de crisis? *Argumentos. UAM-Xochimilco*, *89*, 177–204.

Ansótegui, E. (2020). Tren Maya o barbarie- comunidades indígenas en el contexto de la globalización. *CLAS. Universidad de Copenhague*. https://www.researchgate.net/publication/345995636_Tren_Maya_o_barbarie-_comunidades_indigenas_en_el_contexto_de_la_globalizacion

Antón González, E. (2010). Las paradojas del movimiento zapatista en la construcción de paz: "El ejército que nace para que no haya más ejércitos". *Revista Paz y conflictos*, *3*, 140–153.

Aranda Andrade, M. A. (2017). La institucionalización del proyecto zapatista: Autonomía, democracia y gobierno en el sureste mexicano. *Trayectorias*, *19*(44), 23–42.

Arellano, J. (1998). Estrategia y guerra de baja intensidad. Los grupos paramilitares en Chiapas. *Recerca: Revista de pensament i análisi. Universitat Jaume I. Castelló*, *XXV*(10), 79–101.

Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?* Paidós.

Auger, F. (2013). El movimiento zapatista: ¿hacia una verdadera ciudadanía intercultural? *TINKUY. Sectuib d'Études hispaniques. Université de Montréal*, *20*, 6–22.

Ávila Rojas, O. (2018). La experiencia zapatista. Análisis sobre sus prácticas democráticas. *Revista de ciencias sociales, DS-FCS*, *31*(42), 195–211.

Ávila Rojas, O. (2019). El sujeto zapatista y su proyecto político. Un análisis desde documentos fundamentales. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, *19*(37), 83–94.

Ávila Romero, A., Ávila Romero, L. E., & Sulvarán López, J. L. (2017). De la organización campesina a la irrupción indígena zapatista en Chiapas, México: Un aprendizaje político para el pluralismo cultural. *Revista Brasileira de EducaEducação do Campo*, *2*(1), 204–230.

Badiou, A. (2016). *Qu'est-ce que j'entends par marxisme?* Les propedéutiques.

Bartra, A. (2003). Los Ríos Crecidos: Rústicas Revueltas del Tercer Milenio. *Cuadernos Agrarios*, 13–26.

Bartra, A., & Otero, G. (2008). Movimientos indígenas campesinos en México: La lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. En *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. CLACSO. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100713084250/18BarOt.pdf

Bedolla Villaseñor, P. (2009). *El discurso neozapatista: Historia y simbolismo*. UMSNH. Facultad de historia.

Bellinghausen, H. (2006). *Estúpido culpar al EZLN por no apoyar a López Obrador: Marcos—La Jornada*. La Jornada. https://www.jornada.com.mx/2006/07/07/index.php?section=politica&article=018n1pol

Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*. Trotta.

Borón, A. (2008). *Socialismo siglo XXI: ¿hay vida después del neoliberalismo?* Luxemburg.

Borón, A. (2011, julio 9). ¿Por qué ser marxista hoy? *Atilio Borón*. http://atilioboron.com.ar/se-nos-fue-un-gigante-de-la-filosofia/

Bourdieu, P., & Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva.* Grijalbo.

Brennan, J. (2019). *Contra la democracia*. Instituto Juan de María - Value School - Deusto.

Cámara de diputados. (2021). *La reforma política de 1977*. http://www.diputados.gob.mx/museo/s_nues11.htm

Carrasco Rodríguez, A. (2010). La historiografía marxista. *Tendencias historiográficas actuales*. https://blogs.ua.es/tendenciashistoriograficas/la-historiografia-marxista/#sdfootnote1anc

Castañeda, J. (1995). *La utopía desarmada*. Ariel.

Castaños Montesinos, A. (2018). *La historiografía marxista occidental en la crisis de la modernidad (1968-2018)*. Universidad de Alicante.

Castellanos, L. (2007). *México armado 1943-1981*. Era.

CCRI-CG del EZLN. (2005, junio 10). Sexta Declaración de la Selva Lacandona. *Enlace Zapatista*. http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/

CCRI-CG del EZLN. (2019, agosto 17). Y rompimos el cerco. *Enlace Zapatista*. http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/17/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-y-rompimos-el-cerco-subcomandante-insurgente-moises/

Ceceña, A. E. (1998). De cómo se construye la esperanza. En *Chiapas 6*. Era.

Cedillo, A. (2008). *El fuego y el silencio. Historia de las Fuerzas de Liberación Nacional mexicanas (1969-1974)*. UNAM.

Cedillo, A. (2010). *El suspiro del silencio. De la reconstrucción de las Fuerzas de Liberación Nacional a la fundación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1974-1983)*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Cedillo, A. (2012). Análisis de la fundación del EZLN en Chiapas desde la perspectiva de la acción colectiva insurgente. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, *X*(Núm. 2), 15–34.

Cedillo, A. (2019). Los herederos de Zapata. Las Fuerzas de Liberación Nacional y la génesis del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *La Bola. Revista de divulgación de la historia*, *Año 1*(3). http://labola.com.mx/la-bola-3/los-herederos-de-zapata/

CEDOZ. (2020). *Mapas y galerías gráficas* [Map]. https://www.cedoz.org/mapas-y-galerias-graficas/

Cervantes Mejía, J. (2007). *Raíces, aparición e impacto del levantamiento armado del EZLN: una aproximación a la historia de la guerrilla en México, 1960-1994*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Chávez, M. (2009). Breve historia de la subversión en México. *Contenido*, *554*, 109–117.

Cheresky, I. (2015). *El nuevo rostro de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.

Cohen, G. (2001). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Paidós.

Comandancia General del EZLN. (1994, enero 1). Primera Declaración de la Selva Lacandona. *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú*. CVR.

CONEVAL. (2020a). *Archivo histórico*. https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Archivo-historico.aspx

CONEVAL. (2020b). *Informe de pobreza y evaluación 2020. Chiapas*. Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.

Contreras, A. (2020, junio 24). *Fonatur considera el etnodesarrollo un "opuesto positivo" al etnocidio*. Pie de Página. https://piedepagina.mx/jueza-ordena-frenar-obras-en-un-tramo-del-tren-maya-durante-la-pandemia/

Cortecero, F., Ruiz San Miguel, F., Hinojosa Becerra, M., & Marín-Gutiérrez, I. (2020). La dimensión simbólica de la máscara zapatista. *Revista de Cultura de paz*, *3*, 1–19.

Cortés Castillo, D. E. (2017). *Mutación de las revoluciones: Del Marxismo leninismo al Marxismo humanista*. Escuela Superior de Guerra General Rafael Reyes Prieto.

Cruz Arévalo, F. A., & Henao Plaza, D. A. (2016). *Violencia y Derecho*. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Dalton, R. (2020). *Noartforme*. https://noartforme.com/2008/9/maneras-de-morir-ways-of-dying

Darling, V. I. (2020). La episteme zapatista. Otra forma de ver el mundo y hacer política. *Revista Brasilera de Ciencias Sociales*, *35*(104), 1–22.

De la Rosa, I. (2006). ¿Qué es el Zapatismo? La construcción de un imaginario rebelde (1994-2001). *El cotidiano.*, *21*(No. 137), 7–17.

De Santiago Ávalos, K., Villalobos Ibarra, A. M., & García Ríos, E. I. (2018a). Reconstrucción de un largo camino: Del EZLN al CNI. Primera parte. *Xipe Totek. Revista del departamento de filosofía y Humanidades. ITESO*, *27*(108), 462–500.

De Santiago Ávalos, K., Villalobos Ibarra, A. M., & García Ríos, E. I. (2018b). Reconstrucción de un largo camino: Del EZLN al CNI. Segunda parte. *Xipe Totek. Revista del departamento de filosofía y Humanidades. ITESO*, *27*(108), 462–500.

Degregori, C. (1996). *Cosechando tempestades. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho.* Instituto de Estudios Peruanos.

Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trotta.

Díaz, J. A. (2009). Lo absoluto del saber absoluto. *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, *11*, 10–34.

Díaz-Polanco, H., & Sánchez, C. (2002). *México diverso: El debate por la autonomía*. Siglo XXI editores.

Dietz, G. (1996). Del asistencialismo a la autonomía regional. Los movimientos indios en México ante el desafío zapatista. *Boletín Americanista*, *46*, 67–97.

Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América.

Dussel, E. (2004). Sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y la estrategia política. Diálogo con John Holloway. *Bajo el Volcán*, *4*(8), 139–159.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI editores.

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política*. Siglo XXI editores.

Duverger, M. (2012). *Los partidos políticos*. Fondo de Cultura Económica.

ERPI. (1999). *Algunas de las estrategias generales que se enfrentan: La guerra prolongada, la guerra insurreccional y la Guerra de baja intensidad. Cuaderno 5.* http://www.cedema.org/ver.php?id=797

Escalante Gonzalbo, F. (2004). La transición al indigenismo del EZLN. *Tribuna americana*, *1*(4). http://www.fernandoescalante.net/la-transicion-al-indigenismo-del-ezln/

Espinosa Luna, C. (2005). Análisis sobre la acción política y el discurso del Frente Zapatista de Liberación Nacional. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, *III*(1), 54–73.

Estrada Saavedra, M. (2007). *La comunidad armada rebelde y el EZLN*. El Colegio de México.

Estrada Saavedra, M., & Pilar Calveiro, P. (2004). Construyendo el Reino de Dios en la tierra: Pastoral y catequesis en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1960-1980). *Sociológica. Universidad Autónoma Metropolitana*, *19*(55), 199–242.

EZLN. (1993, diciembre 31). Ley Revolucionaria de Mujeres. *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/

EZLN. (1994, enero 1). Primera declaración de la selva Lacandona. *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/

EZLN. (1995). *Documentos y comunicados 2*. Era.

EZLN. (1998). *Documentos y comunicados 3*. Era.

EZLN. (2003). *Documentos y comunicados 1*. Era.

EZLN. (2007, enero 2). 2º Informe Parcial de la Comisión Sexta del EZLN sobre la consulta interna. *Enlace Zapatista*. http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/01/02/2%c2%ba-informe-parcial-de-la-comision-sexta-del-ezln-sobre-la-consulta-interna/

Flores Olea, V. (2010). *La crisis de las utopías*. Anthropos.

FONATUR. (2020). *Manifestación de impacto ambiental del Tren Maya, fase 1*. Secretaría de medio ambiente y recursos naturales. https://apps1.semarnat.gob.mx:8443/dgiraDocs/documentos/camp/estudios/2020/04CA2020V0009.pdf

Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista".* Siglo del hombre editores. Universidad de los Andes.

Fukuyama, F. (1989). *El fin de la historia*. https://www.alianzaeditorial.es/minisites/manual_web/3491295/CAP8/1_FindelaHistoria.pdf

Fukuyama, F. (1994). *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta.

Gadamer, H.-G. (2017). *Verdad y método*. Ediciones Sígueme.

Galindo de Pablo, A. (2015). El paramilitarismo en Chiapas: Respuesta del poder contra la sociedad organizada. *Política y cultura*, *44*, 189–213.

Gall, M., Gall, J., & Borg, W. (1989). *Educational Research: An introduction* (5th ed.). Longman Inc.

Galtung, J. (1985). *Sobre la paz*. Fontamara.

Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*. Centro de Investigación por la Paz. Fundación Gernika Gogoratuz.

Gamarra, J. (2001). *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación en los Andes: El ejemplo ayacuchano*. IPAZ Ayacucho.

Gamiño Muñoz, R., & Toledo González, P. (2011). Origen de la Liga Comunista 23 de Septiembre. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, *18*(52), 9–36.

García Linera, Á. (2008). Marxismo e indianismo. *Tareas. Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena*, *130*, 107–120.

García Rojas, G. (2013). Doble traducción y contagio de cosmologías: Marxismo y cultura indígena maya en el EZLN. *Península*, *VIII*(1), 8–46.

Geoatlas. (2004). *Mapa de Chiapas* [Map]. http://www.map-of-mexico.co.uk/espanola/mapa-de-chiapas.htm

Gómez Bonilla, A. (2016). El Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ) Ricardo Flores Magón: Un territorio en construcción de la autonomía. En *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina* (pp. 217–240). CLACSO.

González Casanova, P. (1995). Causas de la Rebelión en Chiapas. *Política y Sociedad. Universidad Nacional Autónoma de México*, *17*, 83–94.

González Ferris, R. (2019, junio 18). *El fin de la historia treinta años después: ¿tenía razón Fukuyama?* El Confidencial. https://blogs.elconfidencial.com/cultura/el-erizo-y-el-zorro/2019-06-18/francis-fukuyama-el-fin-de-la-historia-aniversario_2074702/

Grosfoguel, R. (2009). De Aimé Césaire a los Zapatistas. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*. Siglo XXI editores.

Grüner, E. (2006). Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento. En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 105–147). CLACSO.

Guerrero Olivares, M. T., & Villalobos Díaz, D. (2016). *Análisis comparativo de tres consultas en la Sierra Tarahumara*. Fundación Heinrich Böll.

Guevara, E. (1964). *Entrevista al Che Guevara en 1964* [Entrevista]. https://www.youtube.com/watch?v=xrg_mLVQCRE&feature=emb_title

Gutiérrez Luna, D. I. (2011). La valorización de los "bienes comunitarios" en la reconfiguración geográfica del capital en el sureste mexicano. *Astrolabio Nueva Época. CONICET*, *7*, 49–78.

Gutiérrez, Ó. (2019, agosto 17). Crea el EZLN 11 nuevos Caracoles y 16 Municipios Autónomos Rebeldes. *El Universal*. https://www.eluniversal.com.mx/estados/crea-el-ezln-11-nuevos-caracoles-y-16-municipios-autonomos-rebeldes

Hall, S. (2005). La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. *Revista Colombiana de Antropología*, *41*, 219–257.

Harnecker, M. (1972a). *Cuadernos de educación popular. Cuaderno No 8. ¿cómo luchar por el socialismo?* Editora Nacional Quimantú.

Harnecker, M. (1972b). *Cuadernos de educación popular. Cuaderno No 9. El partido: Su organización*. Editora Nacional Quimantú.

Harnecker, M. (1989). *Colombia: Combinación de todas las formas de lucha.* Ediciones Sudamérica.

Harvey, N. (2001). *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. Era.

Henríquez, E. (2007). *Marcos: Nuestro anticapitalismo es "modesto"—La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2007/07/21/index.php?section=politica&article=008n3pol

Henríquez, E. (2018, julio 6). *La Jornada: El EZLN no respalda triunfo de López Obrador*. https://www.jornada.com.mx/2018/07/06/politica/006n1pol

Hernández Millán, A. (2007a). *EZLN. Revolución para la revolución (1994-2005)*. Editorial Popular.

Hernández Millán, A. (2007b). Orígenes y antecedentes del EZLN. *Espacios públicos*, *10*, 264–283.

Hernández Navarro, L. (2014). *Hermanos en armas, la hora de las policías comunitarias y autodefensas*. Para leer en libertad.

Hobsbawm, E. (1983). El marxismo hoy: Un balance abierto. *Cuadernos Políticos. ERA*, *36*, 4–30.

Hobsbawm, E. (2007). *Guerra y paz en el siglo XXI*. Crítica.

Hobsbawm, E. (2011). *Cómo cambiar el mundo*. Crítica.

Holguín, M. (1997). *Wittgenstein y el escepticismo*. Universidad del Valle.

Holloway, J. (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Editorial Melvin.

Hukporti, A. (2014). El sistema político norcoreano o la constitucionalización de un régimen marxista moderno. *Perfiles de las ciencias sociales. UJAT*, *2*(3), 55–66.

INEGI. (2013). *Conociendo Chiapas*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI. (2020). *México en cifras*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. INEGI. https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/

Instituto de Defensa Legal. (2010). *Voces de las Mujeres de la Selva Central*. IDL.

Kanoussi, D. (1998). *El zapatismo y la política*. Plaza y Valdés Editores.

Kropotkin, P. (2017). *Carta a Vladimir Illich Lenin (Marzo de 1920)*. https://www.marxists.org/espanol/kropotkin/carta1.htm#n*

La Jornada. (2013, enero 29). *La Jornada: Desaparece la otra campaña; anuncia el EZLN cambios*. https://www.jornada.com.mx/2013/01/29/politica/022n1pol

Laclau, E., & Mouffe, C. (2005). *Hegemonía y estrategias socialistas. Hacia una radicalización de la democracia.* Fondo de Cultura Económica de Argentina S. A.

Lander, E. (2006). Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 105–147). CLACSO.

Lang, M. (2015). México: Desde abajo todo, desde arriba nada. La autonomía zapatista en Chiapas y la Otra campaña. En *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa* (pp. 219–276). Fundación Rosa Luxemburg.

Laqueur, W. (2003). *Stalin*. S.A. Ediciones B.

Le Bot, Y. (1997). *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista*. Editorial Plaza y Janes.

Legorreta, M. (2015). *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la selva Lacandona*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Lenin. (1961). Un saludo a los obreros húngaros. En *V. I. Lenin. Obras Escogidas. Tomo 3* (pp. 225–228). Progreso.

Lenin. (1967). *El partido: Problemas de organización*. Anteo.

Lenin. (2000). *La guerra de guerrillas*. https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1900s/30-ix-06.htm

Lenin. (2010). *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. Ministerio del poder popular para la comunicación y la información.

Lenin, V. (1968). *El Estado y la revolución*. Ediciones en lenguas extranjeras.

Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos.

Leyva Solano, X. (2005). Indigenismo, indianismo y "ciudadanía étnica" de cara a las redes neozapatistas. En *Pueblos indígenas, estado y democracia* (pp. 279–309). CLACSO.

López Bárcenas, F. (2016a). Los acuerdos de San Andrés, proceso constituyente y reconstitución de los pueblos indígenas. *El cotidiano.*, *196*, 87–94.

López Bárcenas, F. (2016b). Los movimientos indígenas en México: Rostros y caminos. *El cotidiano.*, *200*, 60–75.

López y Rivas, G. (2014). *Autonomía de los pueblos indios y zapatismo en México*. Ocean Sur.

Ludovico, S. (1989). *Teoría y práctica de la ideología*. Nuestro tiempo.

Luxemburgo, R. (2008). *Obras escogidas*. Ediciones digitales Izquierda Revolucionaria. https://www.elsoca.org/pdf/libreria/Rosa%20Luxemburgo%20-%20Obras%20escogidas.pdf

Mandel, E. (2013). *Introducción al marxismo*. Omegalfa.

Mandujano. (2019, agosto 19). «Rompimos el cerco»; EZLN se expande a más comunidades de Chiapas. *Chiapas paralelo*. https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2019/08/rompimos-el-cerco-ezln-se-expande-a-mas-comunidades-de-chiapas/

Maneiro, A. (2007). *Ideas políticas para el debate actual*. El perro y la rana.

Mariscal, Á. (2011, noviembre 26). *Andrés Manuel López Obrador llama al EZLN a no descalificar su candidatura*. Expansión. https://expansion.mx/nacional/2011/11/26/andres-manuel-lopez-obrador-llama-al-ezln-a-no-descalificar-su-candidatura

Martínez Espinoza, M. (2006). Las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles del movimiento zapatista: Fundamentos analíticos para entender el fenómeno. *RIPS. Revista de investigaciones políticas y sociológicas*, *5*(1), 215–233.

Martínez Espinoza, M. (2007). Derechos indígenas en América Latina. Emergencia política, autonomía y zapatismo. *Temas y Debates*, *13*, 131–155.

Marx, K. (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Grijalbo.

Marx, K. (1977). *Crítica al programa de Gotha*. Progreso.

Marx, K. (1978). Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. En *Textos 1837—1847*. Eris.

Marx, K. (2002). *El Congreso de La Haya (1872)*. https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/ecdh72s.htm

Marx, K. (2005). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Longseller.

Marx, K. (2016). *El Capital. Libro I. Tomo I*. Akal.

Marx, K., & Engels, F. (1976). *La ideología alemana*. Calarcá.

Marx, K., & Engels, F. (2007). *El manifiesto comunista*. Brontes S. L.

Marx, K., & Engels, F. (2014). Manifiesto del Partido Comunista. En *Textos selectos y Manuscritos de París. Manifiesto del Partido Comunista (con Friedrich Engels). Crítica del programa de Gotha*. Gredos.

McLellan, D. (1984). *Marx: Su legado*. Círculo de lectores.

Meneses, A., Demanet, A., Baeza, C., & Castillo, J. (2012). El movimiento Zapatista: Impacto político de un discurso en construcción. *Revista Enfoques*, *X*(16), 151–174.

Merleau-Ponty, M. (1968). *Humanismo y terror*. La pleyade.

Moguel, J. (2016). San Andrés Larráinzar: 20 años. *El cotidiano.*, *196*, 73–75.

Montoya, J. R. (2016, octubre 16). *La Jornada: Descarta López Obrador que candidata del EZLN divida el voto de la oposición*. https://www.jornada.com.mx/2016/10/16/politica/005n1pol

Morales Bermúdez, J. (2005). *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de las casas (1950-1995)*. UNICACH.

Muñoz Ramírez, G. (2013, diciembre 30). *Entrevista inédita al subcomandante Marcos: Origen y balance de la guerra de 1994*. Desinformémonos. https://desinformemonos.org/entrevista-inedita-subcomandante-marcos-origen-balance-guerra-1994/

Navarrete Vela, J. P., & Rosiles Salas, J. (2019). El liderazgo de Andrés Manuel López Obrador: De la derrota electoral a gobernar la victoria. *Argumentos. UAM-Xochimilco*, *89*, 177–204.

Novelo, A. (1984). Los dilemas de Vietnam: Seguridad nacional y desarrollo económico. En *Asia Oriental* (pp. 27–104). El Colegio de México.

Ornelas, R. (2004). La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles. En *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*. CLACSO.

Ortiz de Zárate, R. (2015). *Subcomandante Marcos*. CIDOB. http://www.cidob.org/biografias_lideres_politicos/america_del_norte/mexico/subcomandante_marcos

Packer, M. (2013). *La ciencia de la investigación cualitativa*. Ediciones Uniandes.

Padierna Jiménez, M. del P. (2013). Mujeres zapatistas: La inclusión de las demandas de género. *Argumentos. UAM-Xochimilco*, *26*(73), 133–142.

Pedraza Reyes, H. (2008). Apuntes sobre el movimiento armado socialista en México (1969-1974). *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, *17*(34), 92–124.

Peñaranda Supelano, D. R. (2015). *Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El movimiento armado Quintín Lame*. CNMH-IEPRI.

Petrich, B., & Henríquez, E. (1994). *Somos el México que nadie toma en cuenta: Marcos en La Jornada*. Aristegui Noticias. https://aristeguinoticias.com/3012/mexico/entrevista-subcomandante-marcos-en-la-jornada-febrero-1994/

Pitarch, R. (1998). Zapatistas. De la revolución a la política de la identidad. *América latina hoy*, *19*, 5–11.

Portocarrero, G. (2012). *Profetas del odio*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Poulantzas, N. (2005). *Estado, poder y socialismo*. Siglo XXI editores.

Puma, J. (2016). Los maoístas del norte de México: Breve historia de Política Popular-Línea Proletaria, 1969-1979. *Revista Izquierdas*, *27*, 200–229.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y Horizontes: De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. CLACSO.

Ramírez, J. (2020). Variaciones sobre la ira: Una lectura sobre las justificaciones morales de hechos violentos. *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, *10*(19), 255–286.

Ranciére, J. (2009). *Comunistas sin comunismo*. On the idea of Comunnism, Londres. http://laasamblea.blogspot.com/2010/08/comunistas-sin-comunismo.html

Rangel Hernández, L. (2011). *La Liga Comunista 23 de Septiembre 1973-1981. Historia de la organización y sus militantes*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Reyes Peláez, J. F. (2019). *Introducción a la historia de la guerrilla en México 1943-83*. Universidad de California. Centro de estudios México-USA.

Reynoso Jaime, J. (2016). Certidumbre y sorpresa en la historia: La irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el contexto mexicano de modernización neoliberal. *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, *30*, 21–37.

Rico Montoya, A. (2013). Percepciones de niños y niñas zapatistas: Guerra, resistencia y autonomía. *Argumentos. UAM-Xochimilco*, *26*(73), 57–78.

Rico Montoya, A. (2018). La participación política de la niñez zapatista en Chiapas. Enseñanza y aprendizaje de la organización y la resistencia indígena. *Sociedad e infancias*, *2*, 79–101.

Ríos Figueroa, J. (2002). *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas, México*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Ríos Gordillo, C. A. (2019). ¿Cambiar el mundo o regenerar la nación? El zapatismo, la cuarta transformación y el camino hacia adelante. *El cotidiano.*, *34*(214), 146–157.

Rousseau, D. (2019). *Radicalizar la democracia. Propuestas para una refundación*. Universidad Externado de Colombia.

Rovira Sancho, G. (2002). *Mujeres de Maíz*. Era.

Rovira Sancho, G. (2009). *Zapatistas sin fronteras: Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*. Era.

Ruiz Massieu, M. (1987). *Derecho agrario revolucionario: Bases para su estudio*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Ruiz Miguel, A. (1992). La socialdemocracia. En *Historia de la teoría política (4). Historia, progreso y emancipación.* (pp. 212–261). Alianza.

Runciman, D. (2019). *Así termina la democracia*. Planeta.

Saladino García, A. (2013). Los valores del indianismo. *Ra-Ximhai*, *9*(2), 45–68.

Sánchez Vásquez, A. (1967). *Filosofía de la praxis*. Grijalbo.

Sánchez Vásquez, A. (2007). Socialismo: Realidad y utopía. *Revista de la Universidad de México*, *39*, 12–17.

Sánchez Vásquez, A. (2014, marzo 12). *"El marxismo es una crítica de lo existente y un proyecto de sociedad más justa y libre": Entrevista a Adolfo Sánchez Vázquez por Diana Fuentes*. https://marxismocritico.com/2014/03/12/el-marxismo-es-una-critica-de-lo-existente/

Sarmiento Silva, S. (1985). El consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista. *Revista Mexicana de Sociología*, *47*(3), 197–215.

Sartori, G. (1991). Democracia. En *Enciclopedia de las ciencias sociales* (pp. 117–151). Instituto de la Enciclopedia Italiana.

Sartori, G. (2005). *Partidos y sistemas de partidos. Marco para un análisis*. Alianza.

Sartre, J.-P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Losada.

Secretaría de Hacienda del Estado de Chiapas. (2019). *Plan estatal de desarrollo de Chiapas 2019-2024*. Talleres Gráficos de Chiapas.

Seve, L. (1969). *Dialéctica y estructuralismo*. Orbelous.

Sierra Guzmán, J. L. (2003). *El enemigo interno: Contrainsurgencia y fuerzas armadas en México*. Centro de Estudios Estratégicos de América del Norte.

Silva Triste, F. (2005). *Breve historia de la socialdemocracia*. Miguel Ángel Porrúa librero editor.

Soria Galvarro, C. (2019). Los Andes, ¿Sierra Maestra de América Latina? *Sol de Pando | Diario Digital*. http://www.soldepando.com/los-andes-sierra-maestra/

Soriano González, M. L. (2012). La configuración histórica e ideológica del zapatismo (desde la perspectiva de sus protagonistas). *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, *46*, 237–257.

Subcomandante Galeano. (2014, mayo 25). Entre la luz y la sombra. *Enlace Zapatista*. http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/

Subcomandante Marcos. (1994a, enero 18). ¿De qué nos van a perdonar? *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/18/de-que-nos-van-a-perdonar/

Subcomandante Marcos. (1994b, marzo 5). Al niño Miguel. Nuestra profesión: La esperanza. *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/05/al-nino-miguel-nuestra-profesion-la-esperanza/

Subcomandante Marcos. (1994c, mayo 29). El Viejo Antonio: «En la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo». *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/05/28/el-viejo-antonio-en-la-montana-nace-la-fuerza-pero-no-se-ve-hasta-que-llega-abajo/

Subcomandante Marcos. (1994d, diciembre 14). La historia de las preguntas. *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/12/13/la-historia-de-las-preguntas/

Subcomandante Marcos. (1995, marzo 17). La flor será para todos o no será. *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/03/17/la-flor-sera-para-todos-o-no-sera/

Subcomandante Marcos. (1996, agosto 30). Al EPR: Sigan ustedes su camino y déjenos seguir el nuestro. No nos salven ni nos rescaten. *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/08/29/al-epr-sigan-ustedes-su-camino-y-dejenos-seguir-el-nuestro-no-nos-salven-ni-nos-rescaten/

Subcomandante Marcos. (1997, junio 20). 7 piezas sueltas del rompecabezas mundial (El neoliberalismo como rompecabezas: La inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones.). *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/06/20/7-piezas-sueltas-del-rompecabezas-mundial-el-neoliberalismo-como-rompecabezas-la-inutil-unidad-mundial-que-fragmenta-y-destruye-naciones/

Subcomandante Marcos. (2003a). *Chiapas: La treceava estela*. http://www.margen.org/desdeelmargen/num4/estela.html

Subcomandante Marcos. (2003b, enero 9). Respuesta a la organización político-militar vasca Euskadi Ta Askatasuna (ETA). *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/01/09/respuesta-a-la-organizacion-politico-militar-vasca-euskadi-ta-askatasuna-eta/

Subcomandante Marcos. (2003c, agosto 9). Palabras por el nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno. *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/08/09/subcomandante-marcos-palabras-por-el-nacimiento-de-las-juntas-de-buen-gobierno/

Subcomandante Marcos. (2005, junio 19). La (imposible) ¿Geometría? Del Poder en México. *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/06/19/la-imposible-%c2%bfgeometria-del-poder-en-mexico/

Subcomandante Marcos. (2007, diciembre 16). Coloquio Aubry. Parte V. Oler el Negro. *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/16/parte-v-oler-el-negro-el-calendario-y-la-geografia-del-miedo/

Subcomandante Marcos. (2011, diciembre 8). *La Jornada: Una muerte… o una vida*. https://www.jornada.com.mx/2011/12/08/politica/026n2pol

Subcomandante Marcos. (2013a). Entrevista sobre los orígenes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Contrahistorias*, *20*, 55–58.

Subcomandante Marcos. (2013b, mayo 21). *Reflexiones del Sup Marcos.* https://www.youtube.com/watch?v=eyr6geJBiTI

Subcomandante Moisés. (2015, mayo 5). Economía política desde las comunidades. *Enlace Zapatista*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/04/economia-politica-desde-las-comunidades-i-subcomandante-insurgente-moises-4-de-mayo/

Tagarelli, D. (2009). *Para un posicionamiento teórico latinoamericano: La rectificación del marxismo desde el zapatismo*. http://rcci.net/globalizacion/2009/fg891.htm

Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza.

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación*. IEP.

Thompson, G. (2004, marzo 9). Ex-President in Mexico Casts New Light on Rigged 1988 Election. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2004/03/09/world/ex-president-in-mexico-casts-new-light-on-rigged-1988-election.html

Tischler, S. (2001). La crisis del sujeto leninista y la circunstancia zapatista. En *Chiapas 12* (pp. 129–146). Era. https://chiapas.iiec.unam.mx/No12/ch12tischler.html

Touraine, A. (2015). *¿Qué es la democracia?* Fondo de Cultura Económica.

Trotsky, L. (2000). *Por qué los marxistas se oponen al terrorismo individual*. https://www.marxists.org/espanol/trotsky/1910s/19111100.htm

Tse-tung, M. (1968). Análisis de las clases de la sociedad China. En *Obras escogidas de Mao Tse-tung: Vol. I* (pp. 9–18). Ediciones en lenguas extranjeras Pekín.

Turádzhev, V. (1967). *La economía dirigida*. Nóvosti.

Uribe Iniesta, R. (1998). El cuestionamiento de los sujetos sociales como lectura de la rebelión chiapaneca. En *Chiapas 6*. Era.

Valdés Paz, J. (1997). Sistema político y socialismo en Cuba. *Política y cultura*, *8*, 279–293.

Valtierra Zamudio, J. (2012). En busca de la iglesia autóctona: La nueva pastoral indígena en Las Cañadas tojolabales. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, *2*, 74–89.

Vargas Llosa, M. (1998, marzo 14). La otra cara del Paraíso. *El País*. https://elpais.com/diario/1998/03/15/opinion/889916403_850215.html

Vásquez Montalbán, M. (1999). *Marcos: El señor de los espejos*. Aguilar.

Vásquez Montalbán, M. (2007). *El compromiso con la memoria*. Tamesis Books.

Velasco, C. (2003). *El movimiento indígena y la autonomía en México*. UNAM.

Velasco-Yáñez, D. (2006). *¿Hay una economía zapatista? La Otra campaña y las alternativas al neoliberalismo*. https://rei.iteso.mx/handle/11117/5732

Villoro, L. (1995). El concepto de "ideología" en Sánchez Vázquez. En *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, Ética, Estética y Política)* (pp. 577–592). UNAM. http://hdl.handle.net/10391/1946

Vittorio, S. (2006). Visiones intergalácticas desde la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. *Bajo el volcán*, *6*(10), 149–159.

Wallerstein, I. (2017). *Después del liberalismo*. eBook DHa-41. https://www.academia.edu/36468811/Despues_del_liberalismo_Immanuel_Wallerstein

Ware, A. (2004). *Partidos y sistemas de partidos*. Istmo.

Welp, Y., & Serdült, U. (Eds.). (2014). *La dosis hace el veneno. Análisis de la revocatoria del mandato en América Latina, Estados Unidos y Suiza*. Consejo Nacional Electoral. Instituto de la democracia. República del Ecuador.

Wittgenstein, L. (1976). *Los cuadernos Azul y Marrón*. Tecnos.

Zibechi, R. (2019). *Nuevas derechas, nuevas resistencias*. Ediciones desde abajo.

Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.

Zolla, C., & Zolla Márquez, E. (2004). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Zuleta, E. (2000). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Fundación Estanislao Zuleta.