

Derivas del mundo en el que caben todos los mundos

Ana Esther Ceceña*

Las razones y las provocaciones

- I. El mundo y sus percepciones
- II. Dislocando los márgenes
- III. El mundo desde el universo zapatista
- IV. La subversión del poder o de la política como intersubjetividad
- V. Los nudos y los desafíos

Bibliografía

* Investigadora del Instituto de Investigaciones Económicas en la Universidad Nacional Autónoma de México, cordinadora del grupo de trabajo *Hegemonías y emancipaciones* del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, directora de la revista *Chiapas*, cordinadora del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica.

Las razones y las provocaciones¹

En 1992 un fantasma recorre América. Los pueblos sometidos 500 años atrás conmemoran los cinco siglos de “dignidad indígena” levantándose a la vez contra la colonización y contra el neoliberalismo. La línea de la historia empieza a cambiar su curso y los significantes de los procesos sociales se complejizan. Los guerreros de las sombras emergen para contradecir a los poderosos de mundo que aseguraban con toda arrogancia: “*There is no alternative*”. No sólo las alternativas se hacen visibles sino que marcan claramente caminos bifurcados.

Si bien el capitalismo sorprende reiteradamente por su ductilidad y su capacidad de renovación, el desafío levantado por los pueblos originarios de América cuestiona su legitimidad civilizatoria y pone en evidencia su transitoriedad. La utopía del capitalismo como presente perpetuo, que Francis Fukuyama anuncia como “el fin de la historia”, es reinterpretada por estos sujetos, en voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, como el fin efectivamente de una historia, la del capitalismo, para dar inicio a otra, la del “mundo en el que caben todos los mundos”.

Entender este proceso, y situarnos con respecto a él, exige descubrir que la gama de descripciones del mundo o de percepciones de la realidad es mucho más amplia y dislocada que lo que las dos vertientes de “pensamiento único” dominante permitían aceptar². Esto evidentemente nos traslada al terreno de los distintos modos de organización de la vida y los significados, teniendo en cuenta los diferentes sentidos de realidad y la politicidad que los acompaña.

Una primera exploración sobre las percepciones del mundo que se disputan el espacio y la construcción de sentidos, en una relación a la vez conflictiva, confluyente y bifurcada, permitirá en el capítulo I ir ordenando algunas reflexiones. Salvo, quizá, algunos casos muy puntuales que han permanecido largo tiempo en situación de aislamiento, es imposible encontrar culturas incontaminadas. Si bien las diferenciaciones culturales son profundas, también sus cruces y mestizajes son múltiples y pueden ser rastreados desde tiempos muy lejanos. En todo caso, estas diferenciaciones culturales no suponen sino construcciones –y visiones- singulares, a partir de un caleidoscopio en constante movimiento, que se expresan en modos de organización, en explicaciones del mundo y en praxis variadas y, en ocasiones, contrapuestas.

Hay evidencias suficientes para pensar que el llamado “descubrimiento de América”, que supuestamente produjo la primera mundialización, o planetarización, en realidad indica la preeminencia de una descripción y representación de la historia del mundo desde el Occidente. Los intercambios entre pueblos de los cinco continentes son mucho más antiguos que las invenciones de Occidente y Oriente, de América y África y de la división continental que ahora conocemos. Autores como Edmundo O’Gorman y Eduard Said han trabajado brillantemente sobre la “invención de América” o la “creación de Oriente (y consecuentemente de Occidente)” como mecanismos de un proceso de apropiación

simbólica que acompañó la apropiación física de sus territorios y recursos, y el sometimiento de sus poblaciones.

Del imaginario de un mundo policéntrico, se pasó en este proceso al de un mundo solar en el que los *márgenes* parecen cobrar vida por la benevolencia del *centro*. La imagen autosuficiente de un centro generador de vida no es más que la visión legitimadora del saqueo impune que las armas occidentales impusieron en todo el resto del planeta que, en el mismo acto creativo, aparece como margen. Es una imagen construida desde el poder, que no corresponde a las visiones provenientes de otros lugares (los del *no-poder*) excepto por los artificios de la fetichización, pero que se reproduce en todas direcciones (en los procesos de producción, en los procesos de colonización) y en todos los niveles.

Los procesos de resistencia y emancipación, como se argumenta en el capítulo II, sólo son posibles desde la subversión de estos imaginarios y la construcción correlativa de visiones del mundo desde perspectivas epistemológicas *liberadoras*.

La visión del sistema orbital, en tanto coloca al *centro* como elemento explicativo y ordenador universal, tiende a simplificar lo que por naturaleza es complejo. La realidad, vista con otros ojos, parece evadir sistemáticamente ese centramiento; y las relaciones sociales responden a una multiplicidad de impulsos y modalidades en las que se entretujan costumbres, imaginarios, concepciones y prácticas reveladoras de un abigarramiento cultural oculto bajo el manto de la homogeneización *occidental*. Las sociedades precapitalistas, precolombinas, subsisten y se transforman a lo largo de estos 500 años; las sociedades y culturas africanas diversas se muestran abiertamente al lado de las instituciones impuestas por la dominación capitalista. A pesar de la violencia con que fue implantado el capitalismo y la cultura *universal*, a pesar de las evangelizaciones de la iglesia y el mercado, el mundo sigue siendo irreductiblemente complejo.

De estos abigarramientos y de los mestizajes que se tejen en sus fronteras emana la fuerza transformadora que resiste la uniformación y la des-sujetización, y por eso los movimientos de emancipación no pueden ser comprendidos desde una visión unilateral.

Más que ningún otro, el movimiento zapatista logró explicitar que la reconstrucción de la humanidad, destruida, fragmentada y degradada por el capitalismo y por el sistema de dominación, empieza por la reconstrucción de su propio ser, social y cultural, en un proceso de negación de la negación como pauta liberadora. Mirar desde otro lado y de otra manera para percibir que la realidad es mucho más que dos polos opuestos en un mismo plano de inteligibilidad. Descubrir todos los planos de realidad, todas sus dimensiones, todas sus perspectivas, dejar fluir todos “los mundos que en el mundo son” para construir el mundo en el que quepan todos.

La genealogía y arquitectura de este pensamiento aporta claves valiosísimas para una nueva comprensión de la complejidad. El dislocamiento provocado por el zapatismo en el pensamiento revolucionario y en la comprensión del mundo colocó un nuevo punto de fuga desde donde vislumbrar horizontes y construir caminos. Rompió el congelamiento epistemológico en que se encontraba el pensamiento del “presente perpetuo” (Jameson) o

del “fin de la historia” (Fukuyama) y planteó un gran desafío a los movimientos libertarios, convocándolos a asumir la diversidad y a inventar nuevas formas de hacer política.

La ruta genealógica de un pensamiento que no rehuye la complejidad sino que se alimenta de ella se diferencia sustancialmente del recorrido simplificador propio del capitalismo, como se argumenta en el capítulo III, dando lugar a concepciones del mundo muy distintas.

La esencia de estos procesos es equivalente a su potencia civilizatoria y conduce rápidamente a un conjunto de reflexiones sobre la política, el poder y la comunidad, que permiten reconstruir en el terreno de la praxis las derivas de estas concepciones bifurcadas. La política como ejercicio del poder opera una escisión entre la vida comunitaria, contradictoria y desigual, y la representación de la vida comunitaria, que se efectúa en el ámbito de lo político, y que está sustentada en la igualdad jurídica de todos los ciudadanos. La diferencia entre comunidad real y comunidad ilusoria se manifiesta en los diferentes modos de concebir y ejercer el acto político, así como las distintas perspectivas de lo real. La política como fluido de intersubjetividad comunitaria tiende a eliminar los abismos entre la vida real y sus representaciones, entre lo social y lo político, porque lo político se incorpora a los actos cotidianos. Teóricamente este proceso conduciría a una dilución de las instancias de gobierno en el colectivo, logrando la unidad entre comunidad y política.

El capítulo IV explora la relación entre comunidad y política, intentando relevar la potencialidad de lo comunitario como espacio propicio de construcción de relaciones intersubjetivas descentradas, sin ejes concentradores y sin jerarquías. La transformación del abigarramiento societal negado que caracteriza a la sociedad capitalista contemporánea, en una sociedad de sociedades no jerárquica, en el mundo en el que caben todos los mundos, pasa, desde mi perspectiva, por la creación-reconstrucción de comunidades de entendimiento y respeto mutuo, en las que los consensos sean resultado de una construcción colectiva y no de una imposición mayoritaria, y sean un espacio de mestizajes creativos en todos los planos.

Utopías y praxis no siempre coinciden, entre otras cosas porque los itinerarios históricos particulares están llenos de atajos, desviaciones, callejones sin salida y obstáculos que impiden trazar una línea recta de principio a fin, si es que puede pensarse en un fin. Las dificultades no se encuentran solamente en las resistencias de los dominadores a abandonar su lugar privilegiado, sino en las mentalidades sociales que ven en el dominador la imagen de la felicidad. El poder tiene una fascinación que lleva a su reproducción en todas las escalas y en todos los ambientes. Se puede afirmar sin exageraciones que en este mundo *hay costumbre de poder*: el poder es un *habitus*, para usar la terminología de Bourdieu. Crear otro tipo de prácticas colectivas supone un cambio total de mentalidades. Supone ir creando otras costumbres y otros sentidos, en un cambio de larga duración.

Los movimientos sociales, los pensadores críticos, las fuerzas de la emancipación enfrentan entonces el desafío de convertir, por un lado, su utopía en un imaginario compartido (y de ir re-creando esa utopía en el proceso) y, por otro, de transformar el mundo en consecuencia. De caminar hacia el horizonte autosubvirtiéndose en el trayecto. De transformar-transformándose, venciendo las limitaciones propias, cambiando las prácticas cotidianas,

modificando el *habitus*. Los sueños libertarios tienen que romper las redes que sus propios portadores, de acuerdo con sus condiciones epocales, inevitablemente les tienden.

El capítulo V está dedicado al examen de los que parecen ser los principales desafíos o nudos críticos que será necesario desatar para que el proceso emancipatorio se abra paso. Se ponen en evidencia algunas de las contradicciones más esenciales, o más reiteradas de los esfuerzos libertarios, y, a la vez, se argumenta en torno a algunas de las pistas que parecen estar creando condiciones de posibilidad para superar los nudos críticos, para destrabar los caminos y avanzar un poco más en la conversión de la utopía en una práctica cotidiana.

Quedan fuera discusiones más puntuales sobre las prácticas concretas de movimientos específicos. Si este libro tiene como principal fuente de inspiración la experiencia y el discurso zapatistas, en verdad se nutre de múltiples experiencias de lucha a lo largo de todo el territorio latinoamericano, donde la variedad de concepciones y estilos de lucha es enorme, a pesar de las indudables coincidencias en las percepciones del mundo y de las relaciones colectivas.

La propuesta del “mundo donde caben todos los mundos”, que me llevó a escribir estas páginas, hoy parece estar siendo abandonada o matizada por sus mismos autores y protagonistas. Es posible que esto responda a necesidades prácticas o inmediatas de un proceso que sin duda dará muchas vueltas. Sin embargo, en esta nueva etapa de la lucha zapatista en que su vocero principal recorre el territorio mexicano en un diálogo con “los de abajo y a la izquierda”, las afirmaciones en torno al hecho de que hay mundos que no pueden caber más que en la cárcel obliga a reconsiderar la estatura de la propuesta y su confrontación con los itinerarios históricos específicos a través de los cuales se transita hacia el horizonte.

Reproducir la negación es un camino ya probado por buena parte de los movimientos revolucionarios del siglo XX. El balance autocrítico de esas experiencias llevó a pensar en avanzar construyendo el terreno de la no-negación, el del mundo donde quepan todos los mundos, no como se conocen hoy en día, sino como irán siendo en este proceso de descentramiento democrático que generará los nuevos *habitus*. Una de las enormes virtudes del movimiento zapatista es que mostró un camino de emancipación que logra ir negando la negación e ir abriendo espacio a la unidad de los diversos a través de las autonomías, de la guerra de la palabra y de la dignificación general. Un camino de deconstrucción-construcción, no uno de confrontación-destrucción que ha mostrado, hasta donde se conoce, que reproduciendo lo que se combate se disuelven las utopías.

Las vivencias, discusiones, y aunque sea en muy pequeña medida, la construcción conjunta con movimientos de toda América Latina me han llevado a confirmar que el camino del mundo en el que caben todos los mundos es quizá la mejor estrategia que se tiene de auténtica bifurcación civilizatoria. No destruye a los pueblos en lucha junto con la destrucción de “su enemigo”; más bien construye el otro mundo socavando, hasta su desmoronamiento, al mundo que nos domina y nos expropia, al que nos roba la dignidad. Es una utopía, es un horizonte, pero también es una práctica. Los pueblos y los movimientos de América Latina han estado avanzando hacia las confluencias manteniendo

las diferencias. Siguen siendo cada uno un mundo, pero también son un mundo con los otros. La búsqueda del mundo en el que caben todos los mundos es ya un proceso en marcha que seguramente tendrá muchos tropiezos, rupturas y recomposiciones, que exige muchos aprendizajes, descubrimientos e invenciones, y en el que la incertidumbre acompaña la creatividad.

El desafío de no poder seguir viviendo en el capitalismo pero al mismo tiempo no poder salir de él encuentra en el mundo en el que caben todos los mundos una promesa, una provocación y una alternativa. Desde el hacer cotidiano y desde la teoría, estamos obligados a explorarla.

El mundo y sus percepciones

*Si las puertas de la percepción se limpiaran
Todo aparecería [...] tal como es, infinito*

William Blake

Las diferentes concepciones del mundo que aparecen con insistencia desde distintos lugares geográficos y sociales expresan las tensiones de una realidad que en su pretensión uniformizante intenta subsumir la riqueza y potencialidad emancipatoria de su diversidad de experiencias y construcciones. Mientras más sofisticadas, mediadas y complejas se tornan las relaciones sociales, mientras más se amplían y diversifican los espacios y formas de relacionamiento social, más el campo de los discursos, de los imaginarios y de las construcciones simbólicas se erige como núcleo privilegiado de definición y disputa del poder.

Especificar desde dónde se habla para entender la diversidad de percepciones y estrategias, o la ausencia relativa de las mismas, es cada vez más importante. Las diferencias de clase, de cultura y de momento histórico producen ineludiblemente diferencias en las visiones políticas, en las concepciones de realidad o del mundo, en los horizontes y en las estrategias de vida, de relacionamiento y de transformación.

En un contexto contradictorio y con aspiraciones omniabarcantes como el actual, la validez de los discursos se construye en relación con las posibilidades y particularidades de sus emisores y con sus temporalidades y horizontes, pero atravesados por las jerarquías o posiciones que emanan de las complejas relaciones y estructuras de poder. La *cientificidad* de las argumentaciones del discurso dominante aparece como criterio de verdad frente a las otras interpretaciones del mundo: a las cosmovisiones emanadas de otros horizontes de percepción que, desde la resistencia, mantienen y recrean su convicción de que el mundo puede ser pensado, analizado y vivido de manera distinta.

“Los sistemas de conocimiento de las distintas tradiciones culturales pueden dividirse –con límites en ocasiones no demasiado precisos- en dos grandes clases: los pertenecientes a macrosistemas y los sistemas científicos [...] Dentro de cada tradición cultural, los sistemas de conocimiento de la primera clase se encuentran sumamente interconectados, hasta el punto de formar (...) un orden explicativo de muy amplia comprensión: la cosmovisión. Los sistemas científicos, en cambio, tienden a la dispersión y particularización de sus campos de saber... [y] se caracterizan por haber desarrollado rigurosos métodos de depuración” (López Austin y López Luján, 1996: 219).

Las cosmovisiones y los sistemas científicos revelan los rasgos predominantes de la generación u ordenamiento de los conocimientos y saberes en cada sociedad o grupo social. Cada uno tiene su manera de aproximarse a la realidad, de entenderla y de atraparla, en relación con su momento histórico, con su ubicación espaciotemporal. Sin embargo, en una sociedad (de sociedades) que ha alcanzado la escala planetaria, cada uno es expresión de la manera como cada sociedad particular incorpora la sabiduría proveniente de las otras y desarrolla la suya propia.

La ciencia, convertida en el medio³ legítimo de construcción de conocimiento por las fuerzas dominantes en el capitalismo, ha tendido a desplazar todas las otras formas de aprehensión de la realidad y, evidentemente, los otros sistemas de saber. La conversión de los saberes no científicos -pertenecientes a la tradición de los macrosistemas de la que hablan López Austin y López Luján- en pseudociencia, en saberes menores o incluso en supersticiones, ha sido ubicada por Foucault (1992) dentro del marco de la microfísica del poder, es decir, como mecanismo de creación, reproducción o ampliación de las relaciones de dominación-sometimiento.

“...cuando hablo de saberes sujetos entiendo toda una serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel del conocimiento o científicidad requerido. Y la crítica se efectuó a través de la reaparición de estos saberes bajos, no calificados o hasta descalificados [...] de estos saberes que yo llamaría el saber de la gente.” (Foucault, 1996a: 18).

La construcción de conocimiento científico y la visión del universo-mundo que de ahí resulta es sólo una de las tantas maneras de aprehender la realidad, aunque se presente como la única válida. De ahí quizá sus mayores limitaciones o insuficiencias. La ciencia es sólo un modo de *producir* conocimiento, pero no se asume como tal y desconoce las otras formas y sustancias de la creación de saberes. El conocimiento científico se elabora a partir de metodologías que responden mayoritariamente a la búsqueda de la “dominación de la naturaleza por el hombre” o de la “objetivación” de lo desconocido, de lo misterioso y de lo mágico, que no siempre se prestan a esa reducción.

“...Lukàcs, analizaba la génesis del proceso de cosificación [...] a partir de dos fenómenos paralelos y que se dan contemporáneamente: La universalización de la forma mercancía y la universalización de la razón como método de conocimiento válido para la comprensión de todo el ser.” (Catanzaro, 2002: 63).

La producción de ciencia en este sentido estaría guiada por la lógica de la totalización del “circuito medio-fin” que rige el funcionamiento de la sociedad capitalista (Hinkelammert, 2002), con base en una concepción del conocimiento estrecha o reduccionista por excluyente y utilitarista.

Sin embargo, a pesar de las pretensiones homogeneizadoras, todas las relaciones y procesos en la sociedad capitalista están atravesados por el antagonismo que le es inmanente, y sus tensiones abren posibilidades que, paradójicamente, lo subvierten y lo refuerzan. El campo de la ciencia no es ajeno a la acción de estas fuerzas contrapuestas y la generación de conocimientos, incluso científicos, es a la vez expresión de concepciones encontradas que logran encontrar caminos para evadir las rutas del pensamiento único utilitario.

Esto ha llevado, muy a pesar y en contra de las visiones dominantes, a la revaloración de los saberes locales, de los mitos y de las cosmovisiones, como abrevaderos de una comprensión del universo-mundo y de la vida que incorpora todas sus complejidades, desdoblamientos y misterios, pero sin pretensión de agotamiento o *apoderamiento*, y a la creación de un espacio de mixtura o encuentro entre conocimientos provenientes de todas

estas vertientes. La experiencia, y no sólo la experimentación, se han incorporado al conocimiento que, de simple conocimiento, se transforma en sabiduría, en un proceso nunca acabado y siempre contradictorio.

Una de las distinciones entre conocimiento y saber es la que John Berger describe como visión del mundo campesino y que alude a las insuficiencias de cualquier conocimiento, científico o no, que se pretenda exhaustivo:

“Los ideales de igualdad marxista y burgués [propios de la modernidad] presuponen un mundo de abundancia; exigen la igualdad de derechos para todos delante de una cornucopia; la cornucopia que construirán la ciencia y el desarrollo del conocimiento (...) El ideal campesino de igualdad [en cambio] reconoce un mundo de escasez, y su promesa es la de una ayuda mutua fraternal en la lucha contra ésta y un reparto justo del producto del trabajo. Estrechamente relacionado con su aceptación de la escasez (en tanto que superviviente), se encuentra su reconocimiento de la relativa ignorancia del hombre. Puede admirar el saber y los frutos de éste, pero nunca supone que el avance del conocimiento reduzca en modo alguno la extensión de lo desconocido. Esta relación no antagonista entre lo desconocido y el saber explica por qué parte de su conocimiento se acomoda a lo que, desde fuera, se define como superstición o magia. No hay nada en su experiencia que le lleve a creer en las causas finales, precisamente porque su experiencia es tan amplia.” (Berger, 2001: 342-343)

Esta diferente manera de enfrentarse a lo desconocido y de buscar el sentido de la existencia en su más amplia acepción da lugar a cuerpos explicativos muy diversos, que difícilmente podrían ser absolutos. El conocimiento científico y la explicación del mundo que ha logrado construir no es más que otra manera –una de tantas- de entender la realidad. Su validez está acotada histórica y situacionalmente, aunque su situación pueda, en algunos casos, implicar temporalidades muy extendidas. Se trata de cuerpos explicativos y narraciones que a lo largo de los tiempos se modifican, se recrean y son resignificados por los sentidos colectivos, que implican, también, reciprocidad y confrontación.

Como lo afirma Castoriadis, “El método no puede separarse de su contenido y su unidad, es decir la teoría, no puede separarse a su vez de las exigencias de una acción revolucionaria”⁴ (Castoriadis, 1975: 21. Traducción AEC). Cada gran narrativa, cada metodología, cada nuevo conocimiento, contiene los elementos que le permiten entender su sociedad en un momento determinado; cada una, por tanto, es expresión tanto de las relaciones de opresión propias de su singularidad, como de las fuerzas liberadoras que se mueven en su seno. Las macrovisiones, en ese sentido, requieren ser sometidas a la crítica del acontecer histórico de sus sociedades tanto como las interpretaciones científicas, ya que son, finalmente, una manifestación de los límites epocales y situacionales, y demostraciones fehacientes de la incapacidad de aprehender la realidad en un discurso. Por esta misma razón, y aún desde perspectivas diversas, cada una contiene los trazos de las acciones o estrategias que la encaminan hacia su utopía u horizonte ideal, a menos que se trate de una construcción cerrada y, por tanto, suicida.

La historia de la humanidad, en ese devenir a la vez lineal y cíclico, no podría ser entendida sin rescatar estas diversas explicaciones e interpretaciones, al suponer -como lo hace el

pensamiento dominante en la actualidad- una visión uniforme del universo-mundo (expresada en la utopía suicida del fin de la historia). No podría explicarse a sí misma sin recoger, críticamente, las interpretaciones emanadas tanto de la ciencia crítica como de esos nuevos y a la vez milenarios colectivos sociales que se empeñan en resistir la visión- no sólo homogénea, sino insuficiente y cargada de *residuos*- que intenta imponer el pensamiento del poder.

¿Como transformar la sociedad sin una visión alternativa que conciba la realidad y la utopía sobre otras bases epistemológicas?

Las percepciones de lo real

Vivimos en un mundo de simulación, en un mundo donde la más alta función del signo es hacer desaparecer la realidad y, al mismo tiempo, enmascarar esta desaparición

Jean Baudrillard, *El complot del arte*

En la historia de la humanidad se encuentran descripciones muy variadas acerca de la realidad del universo-mundo. Cada una de ellas puede ser entendida como un constructo en el que reaparecen las costumbres, los modos de relacionamiento, el estado del conocimiento sobre el entorno, las temporalidades y aun los mestizajes, es decir, la compleja esencia civilizatoria de los pueblos que las generan.

Los pueblos budistas del Oriente, por ejemplo, conciben una realidad constituida de elementos materiales e inmateriales que sólo en conjunción explican la totalidad. Lo real se conforma de lo existente y lo inexistente, resaltando así el sentido efímero de la forma material, y el principio de impermanencia: la vida sólo es tal en relación a la muerte en un ciclo aparentemente infinito de existencias y ausencias, donde lo único permanente es la esencia que cambia con las interpretaciones o corporizaciones circunstanciales, con la historia.

“...cuando examinamos las cosas de forma analítica para descubrir si existen de esa manera que parece, nos damos cuenta de que no es así. Están vacías de esas proyecciones imaginarias. Existen pero de forma dependiente, porque se apoyan en causas y condiciones, en las partes que las componen y la mente que las concibe y les da nombre” (Thubten, 2001: 52).

“Cuando se examina con detenimiento, nada posee una existencia inherente propia... Cuando [se] piensa en un árbol, [se] tiende a pensar en un objeto claramente definido... Pero cuando se contempla más de cerca, se advierte que en último término carece de existencia independiente.

“Al examinarlo, [se] comprobará que se disuelve en una red muy sutil de relaciones que abarca todo el universo. La lluvia que cae sobre sus hojas, el viento que lo agita, la tierra que lo alimenta y lo sostiene, las estaciones, el clima, la luz de la luna, de las estrellas y del sol...

“...[se] descubrirá que todo en el universo contribuye a hacer del árbol lo que es, que en ningún momento se lo puede aislar de ninguna de las otras cosas y que en todo momento su naturaleza es sutilmente cambiante” (Sogyal, 1996: 19).

En su concepción de las reencarnaciones lo que destaca es la idea de proceso, de transformaciones cuasi infinitas que apelan a una temporalidad muy extendida. La idea de que el presente es sólo una transición efímera entre pasado y futuro parece tener por lo menos dos implicaciones, que vamos a encontrar también en las cosmovisiones de los pueblos de América: la primera es que no hay sentido de urgencia, porque el tiempo no tiene término o, visto de otro modo, es una convención referencial (Elias, 1994) que adquiere diferentes contenidos de acuerdo con sus variados significantes, y por lo tanto el énfasis está en esos significantes, o sea, en los elementos cualitativos de los procesos; y la segunda es que los múltiples retornos permiten desprenderse de la pasión por lo material puesto que siempre podrá ser revisitado, en el tiempo circular, y porque la temporalidad extendida de las reencarnaciones torna a lo material relativamente efímero e insustancial.

Lo real es esa existencia cambiante y a la vez reiterada; lo real es la articulación de una totalidad abierta, la imposibilidad del aislamiento, la comunidad y entrelazamiento de todo en la constante impermanencia, en el proceso infinito.

Los pueblos mesoamericanos, por su parte, piensan en un universo-mundo sustentado en la unidad de contrarios no antagónicos pero indisociables, de fuerzas complementarias, y de tránsito entre el reino de la vida y la muerte

“...los dioses castigados [por su orgullo de querer ser adorados] quedaron sujetos al ciclo de la vida y la muerte [...] Como especies, como clases, siguieron siendo inmortales; pero como individuos debían transitar del ámbito de la vida al de la muerte, y de éste al de la vida. Cuando un ser mundano moría, digamos por caso un conejo, la esencia divina continuaba su ciclo en el reino de la muerte, y allí esperaba el momento de introducirse en el vientre de una coneja preñada, para volver a ocupar el cuerpo de un nuevo individuo de la misma especie” (López Austin y López Luján, 1996: 224).

Un universo-mundo donde conviven todos los tiempos y todas las dimensiones. Muerte y vida son sólo estadios de una existencia trascendente infinita que va cambiando de forma o de situación, tanto como el día y la noche

“Las formas mesoamericanas de conocimiento... [tienen] ...al menos tres principios universales. El primero se refiere al “corazón” de los seres mundanos. Todas las criaturas poseen, dentro de su materia perceptible, una sustancia divina, imperceptible, que es su esencia de clase [...] como una interioridad inmortal que trasciende a los individuos, necesariamente mortales. El segundo principio es la división de todos los seres en dos grandes grupos que son opuestos y complementarios. De una parte queda lo que se caracteriza por su esencia predominantemente caliente, seca, masculina, luminosa y vital; en la otra se encuentra aquello cuya esencia se inclina a lo frío, húmedo, femenino, oscuro y mortal [...] El tercer principio es la alternancia del poder de las esencias sobre la tierra...” (López Austin y López Luján, 1996: 219-220).

Tanto en el acercamiento a los pueblos del centro de México como a los de la región maya –las dos culturas más significativas de Mesoamérica-, los estudiosos han destacado la importancia de la complementariedad, no sólo en un sentido metafórico que busca la comprensión de la totalidad, sino en la vida práctica:

“...antiguamente [...] zozques y cada una de las naciones mayas, disponía de un territorio compacto y continuo. En cada uno se coordinaban los habitantes de diversos asentamientos, sin depender de un centro rector territorial o político [...] cada nación maya ocupaba una franja de tierras altas y bajas que atravesaba de modo perpendicular la llanura del Río Grande (Grijalva) y las sierras, y así contaba con una diversidad ecológica [...] De esta manera, cada país representaba un complejo *juyub tak'aj*, montañas y valles, símbolo y realidad de la diada fundamental entre los mayas...” (Lenkersdorf, G., 2001: 259).

Lo interesante en estas visiones es que no se trata de una propuesta binaria de contrarios antagónicos que se anulan entre sí sino, justo a la inversa, de contrapartes indispensables para mantener la armonía del universo-mundo. La excesiva presencia o protagonismo de uno atenta contra la armonía del conjunto y amenaza con destruir las condiciones generales de supervivencia. La rotatividad de las esencias (fuego y agua, por ejemplo) es un desdoblamiento en el tiempo de la búsqueda de compensación entre unas y otras en el espacio. La predominancia de una no puede durar tanto que se convierta en hegemónica, ni puede prescindir de la acción de las otras, aunque sea en segundo plano, porque le son necesarias para evitar desproporciones dañinas. Hay un sentido del equilibrio del universo en todas sus dimensiones que motiva a Gudrun Lenkersdorf a marcar la similitud con las cosmovisiones orientales:

“Puede pensarse que existía una concepción similar a las oposiciones complementarias del concepto *yin-yang* chino que también asocia valles y montañas. Parece probable que el altepetl nahua, conjunto de montaña y agua, tenía originalmente este mismo significado” (Lenkersdorf, G., 2001: 259).

La opción entre vida y muerte, entre mundo e inframundo, entre fuego y agua no existía como tal puesto que sólo consideradas en conjunto pueden referir al cosmos, a esa totalidad o completud que da cuerpo al universo. No existe una fuerza sin la otra, no hay luz sin oscuridad, no hay presencia sin ausencia⁵. Los contrarios complementarios se corresponden en una relación que reclama permanentemente al otro como base de la existencia.

“Otros mitos se refieren al establecimiento de la gran máquina cósmica que pondría a circular a los dioses como fuerzas transformadoras [...] el tiempo surgía, ordenadamente, por cada uno de los cuatro árboles de colores que estaban en los extremos del mundo. El tiempo era la unión de los elementos divinos contrarios. Dentro de cada tronco cósmico se producía la unión del fuego celeste y el agua del inframundo. Uno de los principales asuntos narrados en los mitos es la conjunción de las dos sustancias opuestas y complementarias. Esta unión formaba el tiempo” (López Austin y López Luján, 1996: 224).

Este pensamiento del todo compartido que hoy se reitera en el llamado zapatista “para todos todo, nada para nosotros”, se acompañaba de una práctica social comunitaria donde la generación de conocimiento -como indica Berger para el mundo campesino- no antagoniza

con lo desconocido. La producción común de conocimiento en las sociedades mesoamericanas fue uno “de los factores más sólidos de su unidad milenaria” (López Austin y López Luján, 1996: 218).

Lo real, el universo-mundo, se compone de hombres y dioses, de esencias y carnalidades, del inframundo donde se encuentran los muertos y del mundo terrenal, del acontecer cósmico y del mundano. Los macrosistemas o cosmovisiones, tanto en Oriente como en América, explican el universo-mundo en una perspectiva de muy larga duración, que implica entender antes que todo sus líneas de continuidad y armonía, y que ubica la existencia de los seres individuales en su pequeñez, pero también en su grandeza, por ser cada uno portador del universo. Esta aproximación temporal y la idea de continuidad y de proceso son comunes a muchas de las cosmovisiones que conocemos, no obstante tener entre ellas grandes diferencias que provienen de las condiciones históricas particulares de los pueblos que las han ido construyendo. Sin embargo, a pesar de las indudables diferencias entre estas visiones y culturas de los cinco continentes, el clivaje fundamental parece colocarlas dentro de un mismo campo de construcción de saberes y explicaciones cuando se comparan con la visión capitalista.

La concepción capitalista del mundo y de lo real se inscribe en el marco de una sociedad escindida de manera antagónica, y esto marca una primera diferencia sustancial. No se trata de una díada, sino de una polaridad que tiene como punto de partida la competencia y la negación del otro, no la complementariedad. No busca la armonía porque su visión temporal es inmediatista, y porque en la competencia para que uno gane el otro tiene que perder. Es una visión cósmica, materialista, cuya trascendencia no se plantea en términos temporales sino espaciales, que tiende a una anulación del tiempo por el espacio, y que parte de la concepción de la naturaleza como ajena a lo humano.

“La medida del tiempo estaba centrada en el hombre. La imaginación innovadora de Galileo conduce a un cambio en la función de ese viejo instrumento utilizándolo sistemáticamente como patrón de medida de los procesos físicos y ya no de los eventos sociales. Así nace un nuevo concepto del ‘tiempo’, un ‘tiempo físico’ que se aparta del concepto antiguo, relativamente más unitario, centrado en el hombre. Este enfoque es correspondiente a una mutación del concepto de naturaleza. Progresivamente, la ‘naturaleza’ se convierte para los hombres en una red autónoma de acontecimientos, tan mecánica y bien ordenada como carente de objetivos: regida por ‘leyes’.”⁶ (Elias, 1994: 128. Traducción AEC)

"Se trataba de una de las primerísimas etapas de un proceso de conceptualización del que los resultados en la actualidad se encuentran, por así decir, fosilizados, y pasan por evidentes. Se trataba de uno de los primeros pasos en el camino de esta conceptualización que escinde el universo en dos..."⁷ (Elias, 1994: 129. Traducción AEC)

En relación con esta otra concepción del tiempo y la naturaleza y de la relación predominante sujeto-objeto, el discurso dominante en la sociedad capitalista invita a una pragmatización paradójica, mostrando como real simultáneamente un acercamiento grosero a lo material descontextualizado y, por tanto, destemporalizado o deshistorizado, mientras que la imagen de totalidad se virtualiza despegándose de sus referencias concretas. El

desdoblamiento entre realidad y representación de la misma en el capitalismo, que no es sino una sofisticación más de la escisión de la que habla Elias, termina en el engullimiento de la primera por la segunda, des-significando la realidad.

Como bien ha analizado Baudrillard⁸:

“...siempre que se agrega lo real a lo real con miras a una ilusión perfecta (la de la semejanza, la del estereotipo realista), se da muerte a la ilusión en profundidad [...] El apogeo de esta des-imaginación de la imagen, de estos esfuerzos inauditos por hacer que una imagen deje de ser una imagen, es la imagen de síntesis, la imagen numérica, la realidad virtual.

“Una imagen es justamente una abstracción del mundo en dos dimensiones, es lo que quita una dimensión al mundo real e inaugura, de ese modo, la potencia de la ilusión. La virtualidad, en cambio, al hacernos entrar en la imagen, al recrear una imagen realista en tres dimensiones (agregando incluso una especie de cuarta dimensión a lo real para volverlo hiperreal), destruye esa ilusión” (Baudrillard, 2006: 15-16).

“La iconoclastia moderna ya no consiste en romper las imágenes, sino en fabricarlas – profusión de imágenes en las que no hay nada que ver--”. (Baudrillard, 2006: 26).

Lo “Real” masificado, producido en serie, es mucho más una representación de relaciones o acontecimientos que las relaciones y acontecimientos en sí mismos. La individualización expropia a los seres comunes de referentes para discernir entre aquello que es real aunque aparezca en imágenes (de televisión, por ejemplo), y las imágenes mistificadas de la realidad. Es tal la mistificación que la demarcación entre realidad y ficción abandona el sentido común y parece apelar a instancias suprasociales encargadas de validarla: es así como se produce el *homo sacer* (Agamben, 2002), el individuo vacío y sumiso ante la “autoridad” política, científica o mediática, autoridad que se ocupa de *producir* esa visión transfigurada que es confundida con la realidad misma.

Es esto lo que hace decir a Žižek, parafraseando a Baudrillard, que:

“...antes del colapso del WTC, vivíamos nuestra realidad viendo los horrores del Tercer Mundo como algo que en verdad no formaba parte de nuestra realidad social, como algo que (para nosotros) sólo existía como un fantasma espectral en la pantalla del televisor-, lo que ocurrió fue que, el 11 de septiembre, ese fantasma de la TV entró en nuestra realidad. No fue la realidad la que invadió nuestra imagen: fue la imagen la que invadió y destruyó nuestra realidad (o sea, las coordenadas simbólicas que determinan lo que sentimos como realidad).”⁹ (Žižek, 2003: 31. Traducción AEC)

La naturaleza antagónica de la sociedad capitalista reaparece constantemente en contrarios irreductibles: bien y mal, blanco y negro, terrorismo y democracia. Estos contrarios que se niegan, que son llevados a lo absoluto son, no obstante, los dos componentes indisolubles e imprescindibles de una totalidad que no se reconoce a sí misma.

“...es preciso tener la capacidad de discernir, en eso que percibimos como ficción, ese núcleo duro de lo Real que sólo tenemos condiciones de soportar si lo transformamos en ficción.”¹⁰ (Žižek, 2003: 34. Traducción AEC)

“Así como bebemos cerveza sin alcohol o café sin cafeína –dice Žižek parafraseando nuevamente a Baudrillard–, tenemos ahora la guerra vaciada de su sustancia –una guerra virtual peleada frente a pantallas de computadoras (...) Con el pánico generado por el antrax en octubre de 2001, Occidente tuvo la primera probada de esa nueva guerra ‘invisible’ en que (...) nosotros, ciudadanos comunes, quedamos totalmente dependientes de las autoridades para saber lo que está ocurriendo: nada vemos ni oímos; todo lo que sabemos nos llega a través de las comunicaciones oficiales.”¹¹ (Žižek, 2003: 53-54. Traducción AEC)

La paradoja es la imposibilidad de producir una síntesis *objetiva* que otorgue “vida eterna” al capitalismo, que mantiene la utopía de su atemporalidad. La *realidad desnuda* del capitalismo, en verdad, es que el antagonismo sólo se resuelve con la negación en una relación dialéctica destructiva y sólo en virtud de ello, reconstructiva. La perspectiva de la dupla polarizada del capitalismo no parece tener más que dos posibilidades: sea un choque destructivo que lo disuelva; sea un sobredimensionamiento de uno de los polos con la consecuente sumisión del otro, es decir, la eliminación total de la resistencia, cuestión impensable a juzgar por toda la experiencia histórica y rica en insurrecciones o muestras variadas de rebeldía e insumisión. La distancia entre la realidad producida desde el poder y la percibida por el resto de la sociedad, a pesar de los recursos tecnológicos puestos en acción para disminuirla, no cede, y es una de las razones de revitalización de los relatos macrosistémicos que ofrecen entendimientos más coherentes de esos mundos multidimensionales y complejos, que no se parecen a la visión de la realidad producida desde el poder.

Pero la alternativa finalmente no es entre realidad y ficción o entre terrorismo y democracia sino que está marcada por una variedad de visiones que recuperan “lo Real”, la ficción, las diferentes formas de representación y las lecturas desde otro(s) lugar(es) epistemológico(s) correspondiente(s) a una realidad que lo incluye todo. Žižek tiene razón cuando afirma que “...es exactamente en esos momentos de aparente claridad de opciones [entre terrorismo y democracia] que la mistificación es total [...] la verdadera disyuntiva es entre capitalismo y su Otro”¹² (2003: 71), pero su batalla por discernir entre realidad y ficción parece atrapada dentro del mismo universo conceptual de la visión capitalista.

Ya desde los años sesenta del siglo XX Guy Debord lo señalaba con gran lucidez y precisión:

“La separación misma hace parte de la unidad del mundo, de la praxis social global que se escindió en realidad e imagen. La práctica social, frente a la que se erige el espectáculo autónomo, es también la totalidad real contenida en él. Pero la escisión en esta totalidad mutila la práctica social al punto de hacer aparecer el espectáculo como su finalidad. El lenguaje del espectáculo se constituye con los signos de la producción reinante, que son, a la vez, la finalidad última de esta producción.”¹³ (Debord, 1992 (1967): 18. Traducción AEC).

La transfiguración de la realidad en el capitalismo no es una ficción, sino que forma parte de la realidad misma y la caracteriza; y, por tanto, pertenece a ese mismo cuerpo epistemológico de comprensión de lo Real.

“No se puede oponer de manera abstracta el espectáculo y la actividad social efectiva ; este desdoblamiento está a su vez desdoblado. La realidad vivida es invadida materialmente por la contemplación del espectáculo, al mismo tiempo que retoma en su interior el orden espectacular adhiriendo a él positivamente. La realidad objetiva está presente de los dos lados. Cada noción establecida así no tiene por sustento más que su pasaje a lo opuesto : la realidad surge en el espectáculo y el espectáculo es real. Esta alienación recíproca es la esencia y el soporte de la sociedad existente.”¹⁴ (Debord, 1992 (1967): 18-19. Traducción AEC).

La subversión de la realidad *escondida*

El Otro del capitalismo son muchos otros que siguen manteniendo concepciones del mundo diferentes en un proceso milenario y moderno de resistencia a la uniformación y al vaciamiento.

La mistificación que es necesario resolver se refiere a la transfiguración de los colectivos humanos en una suma de *self-made man*. La individualización sobre la que se asienta la relación de antagonismo propia de la competencia es justamente la razón de la impermanencia histórica de la sociedad capitalista, es un signo de autonegación.

“Un ser humano es parte de un todo al que llamamos “universo”, una parte limitada en el tiempo y en el espacio. Este ser humano se ve a sí mismo, sus pensamientos y sensaciones, como algo separado del resto, en una especie de ilusión óptica de su conciencia. Esta ilusión es para nosotros como una cárcel que nos limita a nuestros deseos personales y a sentir afecto por unas pocas personas que nos son más próximas. Nuestra tarea ha de consistir en librarnos de esta cárcel ampliando nuestros círculos de compasión de modo que abarquen a todos los seres vivos y a toda la naturaleza en su esplendor” (Albert Einstein; citado en Sogyal, 1996: 52).

La concepción del tiempo y el espacio en la sociedad capitalista es sustancialmente distinta a la de las sociedades que la precedieron, muchas de las cuales siguen siendo sus contemporáneas. Contrariamente a la sensación de intemporalidad que extiende las relaciones, en el capitalismo el tiempo adquiere el carácter de “materia prima” y tiende a ser *gestionado* como tal. En el imaginario capitalista el ideal no es el tiempo infinito sino el tiempo cero. Anular distancias acortando el tiempo, para garantizar una más acelerada rotación del capital, permite acrecentar ganancias, fin primero y último del capitalismo¹⁵. Es decir, el tiempo constituye un elemento incorporado directamente al proceso de valorización, se consume como mercancía, se valida en el mercado; y es el espacio donde ocurre la reconstitución permanente del capital¹⁶. En esta concepción el tiempo aparece como una medida del despliegue espacial de la evolución, donde el espacio es el *objetivo derivado* de la competencia: monopolizar todo, ocupar todos los mercados, no dejar resquicios al competidor. El mundo, en general, es un objeto apropiable.

Si ésta es, a muy grandes trazos, la visión que llamamos “capitalista”, entendida como visión del poder, lo cierto es que, no obstante, dentro de la sociedad capitalista hay otras percepciones. Al ser una sociedad escindida, antagónica, productora de otredad, y al haberse constituido por encima de muchas otras que no han sido completamente destruidas, se caracteriza por el conflicto, por la contradicción y por una tensión de larga duración entre las fuerzas de la dominación y las de la resistencia, que reaparece en movimientos sociales de todo el planeta.

Muchos de los discursos de los pueblos o sociedades en resistencia en el seno de la sociedad capitalista asumen en ocasiones un tono romántico, que parecería apelar a un nuevo tipo de fundamentalismo, como si en la evocación del pasado se anulara el recuerdo de la conflictividad social que le era propia. La necesidad de reivindicar su visión y sabiduría, su historia, su capacidad de resistencia y la legitimidad de sus reclamos, llevan a una afirmación de su cultura que puede ser considerada excesiva o aun excluyente:

“...antes de que nuestros primeros padres y abuelos sufrieran la invasión y la conquista española, los que habitaban estas tierras mexicanas y americanas, eran ya pueblos y naciones con largas historias y experiencias, con avances en conocimientos técnicos y científicos, contaban con sus propias organizaciones políticas, militares, sociales, culturales y religiosas.

“Se gobernaban con inteligencia y sabiduría indígenas.

“Eran pueblos y naciones conocedores de la vida, la ciencia y el universo; pueblos y naciones que cuidaban y amaban la tierra, el agua y toda la naturaleza con quienes se relacionaban.

“Tenían sus propias leyes, sus gobernantes, sus grandes sacerdotes, sus dioses, sus templos, sus palacios y su ejército.

“Pero un día tuvieron que enfrentarse ante una guerra de invasión extranjera, muchos hombres y mujeres en defensa de su pueblo y de su soberanía, pelearon con valor y dignidad.

“Pero ante una guerra desigual por fin fueron conquistados, saqueadas sus riquezas, destruidos sus templos y sus leyes y sometidos sus habitantes a la esclavitud.

“Así fueron conquistados y dominados nuestros antepasados.

“Así empezaron una larga historia de dolor y sufrimiento, pero también una larga lucha de resistencia y rebeldía.” (Comandante David, 2001)

No obstante, si bien en algunos casos todavía los discursos y las prácticas políticas se ubican en este nivel de comprensión, en muchísimos otros la experiencia de la dominación ha servido para entenderse como parte de un mosaico conformado por un mestizaje físico y cultural innegable y, a pesar de todo, enriquecedor.

No hay en verdad *una* lectura del mundo a la que podría verse por un lado o por el otro como moneda de dos caras. Las variantes de la realidad muestran una amplia gama de matices y de relatos entrecruzados, pero también divergentes o tangenciales. Es claro que los análisis objetivos, supuestamente inobjetables por ser “empíricamente probados”, no pueden dar una visión universal. Además de la insuficiencia de cualquier relato para agotar la explicación de la complejidad de lo humano, los mismos hechos pueden ser apreciados de maneras muy distintas desde posiciones sociales e historias culturales diversas: “...la

ciencia tropezó con la tradición en una controversia cultural” dice Guha (2002: 22), se enfrenta a sistemas de pensamiento y comprensión epistemológicamente diferentes. Sólo la visión objetivista enarbolada por el poder se pretende absoluta y se inclina hacia la comprensión de un universo cerrado; las otras, concientes de que la incompletud es consustancial al ser humano y a la vida misma, mantienen visiones abiertas en que se reproducen tanto el sentido de impermanencia como el de infinitud.

Pero cada visión del mundo es una construcción colectiva y barroca, es una creación comunitaria, y por tanto política. La visión de los dominadores, impuesta como discurso de verdad mediante la intermediación de la ciencia y el monopolio de los medios masivos de comunicación, esconde u omite todas las otras historias de sabiduría de los pueblos del mundo, o las incorpora desde su interés y percepción, las más de las veces, como prueba de inferioridad o barbarie. Sin embargo, cada narrativa expresa una politicidad distinta, que es la ruta perceptiva y conceptual de construcción de su imaginario.

Las diferentes *visiones de los dominados* no se parecen al relato histórico de los dominadores, a pesar de que se refieren aparentemente a los mismos fenómenos¹⁷. Las de *los dominados* son narraciones que miran desde otro lado y con otros ojos, aunque emanen de los mismos procesos históricos y estén en constante interlocución y confrontación con la visión dominante. Son historias desde la resistencia, cuyo imaginario apunta hacia un horizonte de liberación. Son las que cuentan las “voces bajas de la historia”, según la denominación de Ranahit Guha, en los subterráneos y resquicios dejados por la historia oficial, pero también creando sus propios espacios que terminarán rompiendo la narrativa del poder:

“Si las voces bajas de la historia han de ser escuchadas en algún relato [...] ello sólo se logrará interrumpiendo el hilo de la versión dominante, rompiendo su argumento y enmarañando su trama. Porque la autoridad de esta versión es inherente a la estructura misma de la narrativa...” (Guha, 2002: 31).

La “política del pueblo” no existe en las narraciones del poder, donde el pueblo pierde todo carácter sujético. Las historiografías elitistas que se escriben desde la perspectiva de los dominadores no reconocen como sujetos más que a las fuerzas y las instituciones del poder. Por eso generalmente son historiografías “estatistas”, dirá Guha.

“Lo que se omite en este tipo de historiografía [elitista] anti-histórica es la política del pueblo [...] paralelamente al ámbito de la política de la élite, existió durante todo el periodo colonial otro ámbito de política india en que los actores principales no eran los grupos dominantes de la sociedad indígena ni las autoridades coloniales, sino las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora, y los estratos intermedios en la ciudad y el campo, esto es, el pueblo. Éste era un ámbito autónomo, ya que ni procedía de la política de la élite, ni su existencia dependía de ésta.” (Guha, 2002: 36).

Sin embargo,

“...nuestra crítica del discurso estatista no puede por sí misma producir una historiografía alternativa. Para que esto suceda, la crítica debe ir más allá de la conceptualización, hasta el estadio siguiente –esto es, hasta la práctica de re-escribir esa historia.” (Guha, 2002: 30).

La narrativa histórica desde cada visión del mundo es simultáneamente historia, acción política y utopía. Es recuperación y búsqueda. Es fuente de rebeldía o de sumisión. El sentido de la vida y la muerte, de la lucha y de la misma comunidad que en el acto de resignificarse se recrea permanentemente, es inseparable de su relato.

Las cosmovisiones y los conocimientos tienen un carácter histórico-situacional, aunque simultáneamente se encuentren siempre en tránsito. Expresan la complejidad del pensamiento –que siempre es pensamiento y acción–, su multidimensionalidad y su integralidad, aunque también, y no podría ser de otro modo, sus contradicciones y miserias. Revelan las capacidades y estilos de relacionamiento y abstracción de cada colectivo en ese proceso contradictorio de construcción infinita en el que se crea su sabiduría y su dignidad. Son así senderos epistemológicos y políticos.

Reinterpretar el mundo desde estas diversas visiones teniendo en cuenta los nuevos desafíos que se van planteando es ineludible para el investigador riguroso, pero hacerlo desde las visiones de la resistencia y contribuir a recrear las historias de *los vencidos* y las historias de la rebeldía es una tarea insoslayable en el proceso de transformación de la sociedad de sociedades¹⁸ que compone el mundo.

La dignidad de los pueblos se mantiene y se recrea en el proceso de invención de su propio relato histórico, y es el concierto de historias, culturas y dignidades lo que puede hacer posible el mundo en el que caben todos los mundos propuesto por los zapatistas del sureste mexicano. El primer reto de la liberación de los pueblos consiste en descolonizar y desfetichizar sus historias y sus imaginarios. Para ello es preciso, además de dislocar los ángulos de visión y las epistemologías, penetrar en el hacer cotidiano de las resistencias, en sus praxis y en sus potencialidades para crear ese otro mundo que aparece en las imágenes de sus utopías.

La transgresión metodológica, o por qué necesitamos una relectura de la realidad

...los mundos de pueblos diferentes tienen formas diferentes. Los mismos supuestos metafísicos difieren: el espacio no se adapta a la geometría euclídeana, el tiempo no forma un fluir continuo unidireccional, la causalidad no corresponde a la lógica aristotélica, el hombre no se diferencia del no-hombre ni la vida de la muerte, como en nuestro mundo.

Walter Goldschmidt

Cuando Carlo Ginzburg quiso estudiar las clases populares en la Italia del Siglo XVI, tuvo que diseñar un modo de acercarse a ellas utilizando sus propias herramientas o medios de expresión para ir traduciendo sus formulaciones codificadas, realizadas en un contexto altamente represivo y escasamente propiciatorio, a un lenguaje que permitiera develar el discurso detrás de la máscara (Ginzburg, 1986)¹⁹. Era imposible realizar este desciframiento con las herramientas metodológicas convencionales que, entre otras cosas, privilegiaban el discurso escrito propio de las clases altas y casi ausente en las populares de esa época. De esta búsqueda nace una visión distinta de las sociedades de esos tiempos,

destacando, detrás de ciertos códigos, un mosaico de resistencias que los otros relatos no dejaban siquiera percibir. Los trabajos de Ginsburg, así, forman parte de la emergencia de una de las corrientes historiográficas más interesantes e innovadoras que conocemos, cuya gran virtud consiste en contribuir a la apertura de un camino metodológico para construir la historia desde sus sujetos *ocultos*, esos que no se reencuentran en la cultura escrita puesto que

“La hegemonía de cultura escrita sobre cultura oral fue fundamentalmente una victoria del empirismo. En la posibilidad de emanciparse de las situaciones particulares radica el vínculo que ha ligado siempre inextricablemente la escritura al poder” (Ginzburg, 1986: 103).

Sujetos ocultos que resignifican las narrativas de la época desde sus propias vivencias, muy distintas a las de las clases dominantes e ilustradas. “Y el silencio, ya se sabe (...) es el fermento de la rebelión” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2001). Por eso, al estudiar su personaje mundano Ginsburg encuentra que “no es el libro como tal, sino el choque entre página impresa y cultura oral lo que formaba en la cabeza de Menocchio²⁰ una mezcla explosiva” (Ginzburg, 1986: 94)²¹. La *realidad escrita* no correspondía a las percepciones de Menocchio, portador de los sentidos comunes construidos oralmente en los espacios de la subalternidad.

Ya la historiografía inglesa, antes de Ginsburg, había alertado sobre la necesidad de rescatar las vivencias cotidianas, contradictorias, de conformación de la clase obrera, de “...descubrir las reglas invisibles de acción...” (Thompson, 1989: 46), y de reconstruir los imaginarios reales que a veces son arrastrados, y otras sirven de lastre al avance de las grandes tendencias.

“Yo sostengo –dice Thompson- que debemos considerar a la multitud <<como era, sui generis, con sus propios objetivos, operando dentro de una compleja y delicada polaridad de fuerzas en su propio contexto>>.” (1989: 31-32)

Esa multitud en lucha que estudia Thompson tiene su propio relato, y reivindica, a partir de él, más que un derecho, una moralidad construida a lo largo de la historia y de la evolución de sus tradiciones y costumbres. “De ello que la cultura plebeya sea rebelde, pero rebelde en defensa de la costumbre –dice Thompson-. Las costumbres que se defienden pertenecen al pueblo” (1989: 45), son el referente de su sentido colectivo.

Con formas de expresión variadas y alejadas de la ortodoxia dominante y de los espacios y estilos reconocidos para la política –a los que las multitudes no tienen acceso- estos sujetos ocultos van haciendo valer sus límites: cualquier transgresión de lo que es considerado moralmente justo o más allá del límite aceptable de lo que Thompson llama la “economía moral de la multitud” será respondida con un motín²² y, en el extremo, con un levantamiento armado. Sin previo aviso para quienes han negado siempre su sujetidad; sin discursos y alegatos. Es ésa la manera de la multitud thompsoniana, que en la lucha se constituye como clase, pero cuya historia es transmitida internamente, de generación en generación, en relatos orales y en prácticas compartidas.

“...ni las formas cotidianas de resistencia, ni la insurrección ocasional se pueden entender sin tener en cuenta los espacios sociales cerrados en los cuales esa resistencia se alimenta y adquiere sentido.” (Scott, 2000: 45).

Toda esta riqueza *desperdigada* que en conjunto forma lo que James Scott²³ llama “la infrapolítica de los desvalidos” (Scott, 2000: 22), apela a nuevas metodologías historiográficas pero, sobre todo, es portadora, aunque sea instintivamente, de una epistemología propia: una epistemología de la resistencia.

“Vivimos para que viva la memoria....

“Los indígenas somos los que hacemos el silencio y también los que lo deshacemos con palabras que miran a ambos lados, que eso y no otra cosa es la historia.

“Cuando decimos que estamos exigiendo el reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas, estamos diciendo, entre otras cosas, que exigimos el reconocimiento de nuestra lengua.

“En ella hay palabras que hablan de la historia que somos, sí, pero también hablan del mañana.

“Y hay que saber escuchar estas palabras, *hay que saber empuñar esas palabras para que nazcan otras que hablan de un tiempo que viene todavía.*” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2001. La cursiva es mía)

La apreciación de las dinámicas correspondientes al espacio social en que transcurre la vida de *los dominados* reclama formas de inteligibilidad distintas no sólo por la diferencia de códigos y su carácter relativamente oculto sino, sobre todo, porque la narración que fluye desde ahí corresponde a una concepción diferente del universo-mundo, que no es en absoluto la opuesta a la de la clase dominante sino que, simplemente, se construye de otra manera, en entornos culturales propios que se han ido recreando a través de los tiempos, manteniendo-transformando costumbres, tradiciones y cosmovisiones con un sentido comunitario, de validación colectiva, en una situación permanente de resistencia siempre contradictoria, en ocasiones más elocuente, en otras realmente oculta.

Son esas narrativas, con su sentido de incompletud y complementariedad, con su visión de órdenes de realidad diversos y multidimensionales, con su manejo del tiempo cósmico, las que se han forjado en la convivencia con el Otro (que, por lo mismo, deja de ser el Otro) y no en su negación, las que portan la sabiduría de que la libertad y la dignidad sólo son enteramente posibles en el mundo donde caben todos los mundos, las que construyen utopías. Pero para ver lo que la sociedad ha invisibilizado es necesario un desplazamiento epistemológico que permita descubrir sus rutas y sus ángulos de percepción. Descubrir los itinerarios de construcción de conocimiento y realidad que las orientan, los recorridos de su discurso y la manera como la historia y la cotidianidad reaparecen en ellas.

Es con esas narrativas, con esos saberes y con sus portadores con quienes estamos intentando dialogar y construir, para hacer de la intelección y del pensamiento crítico una construcción emancipatoria.

“...no puede existir un «método», en historia, que no sea afectado por el devenir histórico real.”²⁴

Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*

Dislocando los márgenes

Nimi a Lukeni era un extranjero en aquella tierra. Como allí no estaban los espíritus de sus antepasados, no podía dominarla. No tenía poder ni sobre la fertilidad ni sobre las lluvias y los cultivos. No podía regular las siembras y las cosechas ni regir la caza. Se afirma que ese poder seguía perteneciendo a los ocupantes originales de la tierra cuyos antepasados estaban enterrados allí.

Peter Forbarth, *Río Congo*.

La invención de los márgenes

Algunos de los más cruentos episodios de guerra capitalista fueron padecidos por los pueblos africanos y americanos. El llamado proceso de acumulación originaria sobre el que se asientan los pilares de la primera integración social planetaria de la que se tiene noticia se forjó en el ultraje, el saqueo, la muerte, el desconcierto y la tristeza.

Nada más elocuente que la descripción de la entrada de Pizarro y sus hombres al territorio inca:

“Se instalaron tranquilamente en la espaciosa mansión que les fue ofrecida y se irritaron en seguida de que Atahualpa tardara en ir a verlos. En efecto, no fue sino al día siguiente de su llegada que el Inca les rindió visita, seguramente por ser éste el tiempo indispensable para organizar el cortejo de varios millares de personas que debían acompañarle ante una embajada tan prestigiosa.

“Lo primero en entrar a la plaza [de Caxamarca] fue un ‘escuadrón’ que cubrió el suelo con tejidos suntuosos. Iba seguido por otros tres ‘escuadrones’ que avanzaban cantando y bailando y por una multitud de dignatarios entre los cuales se hallaba Atahualpa ‘...en una litera toda aforrada, de dentro e de fuera, con plumas de papagayos de muchos colores, tan bien asentada de pluma, que parecía, en medio de su gente, un castillo de oro muy relumbrante. Tras aquesta litera venían otras dos literas e dos hamacas, en que venían otras personas principales; e tras estas literas, mucha gente, toda puesta en concierto e por sus escuadras, con coronas de oro e plata en sus cabezas’.

[...]

“En un instante aquella muchedumbre deslumbrante y solemne se vio transformada en un rebaño aturdido, acorralado entre la horrible trampa de los caballos y la artillería. Las entradas de la plaza eran demasiado exiguas para permitir la huida; el muro que la cercaba se derrumbó por el empuje del pánico cuando aquellos desdichados intentaron salvarse. Muchos quedaron en los escombros, otros, tropezando por encima de ellos, fueron atropellados y atravesados por las lanzas. Los señores cubiertos de oro fueron exterminados igualmente y Atahualpa, después de ver morir a todos sus allegados que lo protegieron con sus cuerpos hasta la muerte, fue arrojado de su litera y desnudado por aquellos que, en su ansiedad por apoderarse de tan excepcional presa, le arrancaron sus vestiduras reales [...].

“Los españoles se desparramaron por la ciudad persiguiendo a los que lograron escaparse de la plaza y regresaron al campamento, ya de noche, cargados con los opulentos productos de sus rapiñas. Al amanecer repitieron sus fechorías: ‘...volvieron antes del mediodía al

real de los españoles con tan buena presa, que trujeron muchos prisioneros, hombres e mujeres e muchachos, e ovejas, e mucha ropa e oro e plata. Y en el oro que el día antes se había recogido e lo que estotro día se recogió e se trujo, hobo cuarenta mill pesos, todo buen oro, e siete mill marcos de plata e catorce esmeraldas... Los Indios y mujeres e todos los que la noche antes se habían recogido, pusiéronlos en la plaza, y eran ocho mill ánimas o más. De éstos mandó el gobernador que los españoles tomasen cada uno las piezas que para su servicio quisiese e hobiese menester...” (Séjourné, 1971: 47-48).

Este relato de la irrupción de los portadores del “progreso” capitalista en los mundos con otras civilizaciones²⁵, llevando como emblemas las armas de fuego y el trato tramposo, se repite insistentemente en la historia de los últimos 500 años. Lo que derrotó a los pueblos al paso de los conquistadores fue la inmoralidad mucho más que las balas, fue el engaño y el deshonor al que no estaban acostumbrados.

Los conquistadores irrumpieron en todos los territorios inventando lo que mucho tiempo después se llamaría “guerra preventiva”:

“Ni la magnificencia del baile, ni los manjares ofrecidos, ni la señorial hospitalidad del gran caney, lograron torcer la primera idea del conquistador: hacer una gran matanza como escarmiento o como aviso. Ése fue el procedimiento usado por Cortés en Tlaxcala, por Alvarado en Tenochtitlan, y que se repitió en muchas partes: adelantar el castigo a la acción e infundir pavor desde el primer momento.” (Coll, 1976: 29).

La violencia e impunidad que han caracterizado la invasión en Irak en marzo de 2003, la “estrategia” de conmoción y pavor con que se pretendió paralizar a los iraquíes después de las masacres que acompañaron la ocupación en sus primeros días, mantienen la misma idea de fondo: la única forma aceptable de entender y vivir el mundo es la de los conquistadores.

En las guerras de ocupación de América, mientras más refinadas eran las ciudades y culturas encontradas, mayor era el encono. La capacidad de destrucción y el deshonor de una guerra despiadada en la que no se respetaban ni vidas ni noblezas, una vez pasado el momento de reconocimiento del invasor, hizo crecer la resistencia por todos lados. Los pueblos mostraron una dignidad que contrastaba con la vileza de los conquistadores, y en muchos casos defendieron sus ciudades hasta la muerte. Así ocurrió en Tenochtitlan, centro de la sociedad mexicana, que fue sitiada hasta que sus habitantes, ya sin víveres ni agua, y con fuerzas muy mermadas, fueron víctimas de una sangrienta masacre, como lo expresa este *icnocuicatl* (canto triste) de un poeta náhuatl sobreviviente:

“En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.
Gusanos pululan por calles y plazas,
Y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
Y cuando las bebimos,
Es como si bebiéramos agua de salitre.” (Citado en León-Portilla, 1998: XVI).

Fue tanta la resistencia y tan salvaje la conquista que los indios esclavizados no alcanzaban para extraer el oro y las riquezas. El régimen de trabajo al que se les sometió los agotaba en muy corto tiempo, y la población disminuyó rápidamente. Una parte se había refugiado en las montañas y selvas desde donde reorganizaba la vida y la lucha, y otra parte fue diezmada en los primeros años de presencia europea.

“Cuando en tierras de Guarionex [en La Española] impuso el Adelantado Colón un tributo trimestral, que consistía en un cascabel lleno de oro, a cada uno de sus habitantes, sintieron los indígenas colmada la medida de lo soportable. Guarionex ofreció al conquistador labrar un enorme terreno para los españoles, “y eso era tanto que se mantuviera diez años toda Castilla”, a cambio del oro que su gente no sabía sacar de las minas. El ofrecimiento fue inútil pues a Bartolomé Colón [cartógrafo, hermano de Cristóbal] sólo le interesaba el cascabel lleno de oro [...] La gente estaba acostumbrada a sacar el oro de los ríos o a recoger el que hallaban en la superficie; el trabajo de las minas les resultaba insoportable y desconocían los procedimientos para obtenerlo.” (Coll, 1976: 25-26)

En las islas del Caribe primero, y después en el continente, los indios fueron exterminados en grandes cantidades. Fue entonces que el negocio de esclavos, ya iniciado en Europa, se convirtió en una fuente de riqueza que a su vez sustentaba la producción de mayores riquezas. El 8 de agosto de 1441, “... se organizó el primer mercado de esclavos europeo” (Forbarth, 2002: 71), con tanto éxito, que sus flujos crecieron rápidamente y se reorientaron a la recién *descubierta* América, ávida de brazos para trabajar en las minas y plantaciones de los conquistadores, alimentando así la acumulación de capital en el viejo continente. Las migraciones forzadas, arrancando sin miramientos a los africanos de sus tierras y familias, así como el sometimiento salvaje de los pueblos americanos, fueron los mecanismos de regulación de la producción de ultramar y de la generación casi ilimitada de riquezas. Estos dos movimientos, simultáneos y complementarios, rompían los tejidos comunitarios y tribales de ambos continentes, y establecían las fronteras de la otredad:

“El siglo XVIII ha sido catalogado como el siglo más inhumano en el tráfico de esclavos. Una vez que las colonias europeas del Nuevo Mundo estuvieron bien establecidas y florecientes, la demanda de mano de obra esclava para trabajar en las plantaciones antillanas y americanas se había vuelto insaciable. Según estimaciones muy conservadoras, durante aquel cruento siglo al menos 7 millones de esclavos africanos desembarcaron en el Nuevo Mundo. Quizás hayan sido hasta 10 millones.” (Forbarth, 2002: 170).

Pero el daño y los efectos desestructuradores fueron mucho mayores que lo que se percibe con las evidencias del trato inhumano tanto en la captura como en el traslado de los esclavos traídos de África, ya que, “según los cálculos de Stanley [el colonizador de la región de los grandes lagos africanos], por cada 5 mil personas apresadas y esclavizadas unas 33 mil morirían.” (Forbarth, 2002: 403).

Los esclavos africanos que llegaron a América aliviaron la carencia de mano de obra pero, por la manera como se incorporaron al entramado productivo y social, constituyeron también una de las primeras medidas de contrainsurgencia puesta en práctica contra la resistencia de los pueblos americanos. Ante una irrupción desmedidamente salvaje como la perpetrada en estos dos continentes, la contrainsurgencia se coloca desde un inicio como

pieza clave de la construcción de un sistema articulado pero profundamente contradictorio, que tuvo que sustentar su legitimidad en la superioridad cultural y en la justificación de la cruzada civilizatoria en estos territorios, a los que se convirtió, simbólicamente, en *márgenes o periferias*.

La conquista de los territorios no-europeos fue a la vez acumulación de riqueza y eliminación de alternativas de vida. La fuerza desestructuradora desplegada fue condición de la apropiación y el saqueo, pero sus efectos variaban dependiendo de la fuerza societal de los pueblos sometidos, de su desarrollo cultural y de su capacidad de resistencia, basada, también, en las características físicas de cada lugar.

Esto explica la quema de libros, la destrucción de templos y ciudades o la construcción de los centros de poder de los conquistadores (iglesias y casas de gobierno) encima de ellos. La enseñanza de la lengua del conquistador y la conjuración de las propias, realizada fundamentalmente a través de la evangelización, es un intento por erradicar la cultura, las costumbres y los referentes históricos en los que, a pesar de la violencia salvaje que acompañó este proceso, se logró reconstruir hasta hoy el sentido de la resistencia. La quema y el saqueo de la biblioteca de Bagdad, ya en pleno siglo XXI, tienen el mismo significado y la misma intención: no permitir que los pueblos se rehagan después de la destrucción que provoca la violencia de la invasión²⁶.

La conquista del África central, la de los grandes lagos y ríos impetuosos, fue tardía a pesar de su relativa cercanía con Europa. Durante buen tiempo los conquistadores tuvieron que contentarse con atrapar esclavos entre las poblaciones cercanas a las costas. La trata de esclavos entonces constituyó el fundamento del beneficio económico de la relación con África, mientras en América la ocupación territorial relativamente más rápida permitió diversificar las fuentes del saqueo. En África la geografía sirvió como parapeto y retén de una penetración más profunda. Los ríos destrozaban las embarcaciones, y los pueblos de las riveras atacaban desde la selva sin ser vistos. La exploración era difícil pero, una vez que se inicia la internación en esa parte del continente, poco a poco la magia y el misterio fueron vencidos por armas de fuego usadas con una crueldad no conocida en esas tierras, bien acompañada con alcohol y engaños.

“Como los prisioneros de guerra podían ser esclavizados [los colonizadores] fomentaron las guerras. Como los delincuentes podían ser esclavizados, fomentaron el delito. Corrompieron a jefes y caciques obsequiándoles armas de fuego, telas y bebidas alcohólicas. Desarrollaron en ellos un ansia enfermiza y una adicción por estos productos. Luego los utilizaron a su antojo. Encabezaron cuadrillas de africanos que salían en busca de esclavos e incitaron a la rebelión contra las autoridades oficiales. En poco tiempo comenzaron a hacer estragos en las selvas del Kongo.” (Forbarth, 2002: 135).

Fue así como la violencia se convirtió en hilo conductor de este proceso de ordenamiento mundial. Fue así como esas tierras donde los pueblos vivían en lo que los dominadores llamaron "estado salvaje"²⁷, empezaron su camino hacia lo que se denominó, siempre desde la concepción autorreferenciada del poder, el “subdesarrollo”, el “atraso” o la “periferia” de un proceso que las incluía y las excluía simultáneamente para poder sustentarse. Es así como la guerra, que dio cuerpo originalmente a lo que hoy conocemos como sistema

capitalista mundial, se mantuvo como eje de disciplinamiento de poblaciones violentadas que, a pesar de todo, más de cinco siglos después siguen en resistencia.

América y África²⁸ son incorporadas así al sistema capitalista en calidad de periferias o externalidades criminalizadas. Sus enormes aportes, forzados por cierto, al desarrollo general del mundo capitalista, son negados mediante un recurso mágico que presenta a las máquinas y la pólvora como los soportes de la civilización. No obstante, sin los metales preciosos, los productos mineros y agrícolas y tantas otras contribuciones de estos continentes al desarrollo del capitalismo, sin la fuerza de trabajo de esclavos y encomendados, que caracterizó al momento de mayor despliegue del sistema de las libertades individuales, Europa y después Estados Unidos no hubieran podido alcanzar los niveles de bienestar que hoy aparecen naturalizados en nombre del espíritu emprendedor de las poblaciones blancas de clima templado y de su tecnología.

La importancia de las riquezas de estas regiones para el desarrollo general del sistema y el establecimiento de relaciones culturales jerárquicas y discriminatorias (o incluso incriminatorias), sirvieron como elementos de legitimación de la violencia original y de la implantación de relaciones tutelares, que se repetirían después sin cesar hasta las guerras de hoy, y que llevan a la conformación de una sociedad esquizofrénica en que nada debe quedar fuera, pero casi todo es rechazado dentro. Es aquí donde parece estar el sentido fundamental de una descripción del mundo en que la dominación es presentada como hazaña civilizatoria sobre la base de la creación simbólica de los *márgenes*, como vacíos sociales que deberían ser rescatados, pero que cargarán siempre la culpa de su diferencia.

El proceso de mundialización capitalista, sustentado en una esencia desdoblada y contradictoria, que hace del valor la negación del valor de uso mientras que se niega a sí mismo si no lo porta, ha generado *márgenes* para poder establecer *centros*. Sin embargo, lo que se presenta como margen en las descripciones fetichizadas de la realidad, es un componente fundamental de sustentación de las relaciones de poder, no reconocido.

[Debemos] romper la certeza dogmática [...] de que la validez de nuestras percepciones, o nuestra realidad del mundo, se encuentra más allá de toda duda.

Don Juan Matus

De la negación de lo diverso

El fenómeno aún no se ha estudiado suficientemente, pero se cree que está basado en el así llamado efecto de “contracción”. Se trata de un proceso conocido en la teoría musical: gracias a la composición que está escuchando, el oyente tiene la impresión de que dentro de él tiene lugar el cosmos.

Goran Petrović, *Atlas descrito por el cielo*

Hace 500 años, las *orillas* geográficas que se incorporaban -bajo la imagen de "periferias"- a lo que ya se conformaba como sistema mundial, se convirtieron rápidamente en el centro

dinamizador de ese conjunto integrado. Esta figura polarizada que se constituyó geográficamente situando a Europa, y después a Estados Unidos junto con ella, en el centro, y al resto del mundo en las orillas o márgenes a pesar de su esencialidad con respecto al proceso general de reproducción, se repite en múltiples niveles dentro del sistema capitalista.

Una figura similar se observa en el ámbito de la producción industrial, donde el trabajo a domicilio, bajo sus diversas formas, es el *Otro* que sustenta la producción de las grandes fábricas. El gran número de actividades productivas subcontratadas, a domicilio o clandestinas que pululan alrededor de la cara visible y formal de la producción industrial - la fábrica- constituyen, tanto como el trabajo fabril y junto con él, la base en la que se asienta la producción de valor (y plusvalor), pero más que aquél, mecanismos de evasión del costo de reproducción de la fuerza de trabajo y de la organización de sus portadores. Una parte no puede ser entendida sin la otra, y la importancia relativa de cada una, a lo largo de la historia del capitalismo, es cambiante.

Ni un bosque puede reproducirse solamente con grandes árboles, separado de las hierbas y los bichos, ni una sociedad puede organizar su reproducción material de una única manera. El caos es consustancial a la complejidad, y brota de la diversidad de situaciones y relaciones que inundan la sociedad. Si bien ciertas figuras, en determinados momentos, pueden ser más destacadas, nada asegura que su predominancia se mantenga indefinidamente, y mucho menos si ella lleva a la desaparición del entorno que la hace posible.

Una comprensión parcial del funcionamiento del capitalismo, con amplia presencia en las ciencias sociales a lo largo del siglo XX, llevó a pensar en una sociedad que iría absorbiendo los modos de producción campesinos y los talleres mal llamados artesanales, para hacer de las fábricas, no sólo la figura visible de la explotación, sino la única. Y aunque estas interpretaciones fueron formuladas por algunas corrientes de pensamiento autodenominadas marxistas, el propio Marx, como bien recuerda Alain Cottureau (1980), insistió siempre en la recreación del llamado trabajo a domicilio, adecuando sus formas a los momentos del desarrollo capitalista:

“A medida que la gran industria se desarrolla y provoca una revolución correspondiente en la agricultura, se observa no solamente una ampliación de la escala de producción en todas las otras ramas de la industria sino incluso una transformación de su carácter. [...] Y esto no se aplica solamente a la producción combinada en gran escala, ya sea que emplee máquinas o no, sino también a la *llamada* industria a domicilio, ya sea que se practique en el ámbito privado de los obreros o en pequeños talleres.”²⁹ (Marx en Cottureau, 1980: 66. Subrayados y traducción AEC)

Una visión cuidadosa del mundo industrial tiene que percibir sus diversas dimensiones y sus texturas, el abigarramiento de formas y condiciones que hacen posible la producción y la *impureza*, multiplicidad y variabilidad de relaciones que le son subyacentes. La recuperación de la complejidad como punto de inicio para entender el entramado, caótico y diverso, de las relaciones sociales, implica también un estudio de la complejidad económica, productiva y reproductiva, tal como fue desarrollado por E. P. Thompson

(1989) en sus trabajos sobre la clase obrera. Es decir, estas diversas formas de expresión y articulación liadas en un mismo proceso no deben hacer perder la percepción del conjunto, mediante la particularización abusiva de cada una de sus manifestaciones, pero todas ellas son indispensables para construirla. Le incorporan esos matices que hacen la diferencia entre un momento y otro, o entre un espacio y otro. Los matices que permiten percibir la diversidad cultural e histórica que se mueve creando sujetos por debajo, por encima, o al margen, de la capa envolvente de los objetos. Son justamente estos matices o impurezas, la multiplicidad en la unidad, los que permiten reconocer la variedad de componentes, de orígenes y de experiencias que se conjuntan tanto para generar modalidades específicas de producción y reproducción, como para constituir un sujeto con capacidad transformadora. Un sujeto como el de la Comuna de París que, por cierto, se formó de obreros, pero de esos obreros emanados de las diferentes formas que componen el mundo del trabajo, no necesariamente fabriles.

Las visiones unidimensionales o unilaterales que otorgaban a la fábrica el protagonismo exclusivo en la organización industrial, catalogando como anomalías, imperfecciones o reminiscencias los talleres a domicilio y las otras figuras de la producción, no tenían condiciones de entender la insurrección de la Comuna de París, ni de percibir el carácter también proletario de los rebeldes:

“...entre los militantes políticos y sindicales, muchos se imaginan también que los obreros de la Comuna son de una naturaleza distinta que los de la clase obrera “típica”, porque los comuneros no encajan en la representación corriente de los proletarios industriales.”³⁰
(Cottureau, 1980: 66. Traducción AEC)

Algo similar a lo que hoy ocurre con las rebeliones que provienen del campo, de las selvas, de las academias, de los muelles, de los piquetes de desempleados, y que algunos desprecian por no ser movimientos o rebeliones que surjan de la relación fundamental capital-trabajo en el ámbito de la gran industria.

La existencia desdoblada de un sistema que separa lo histórico concreto de su esencia genérica, contribuye a generar una imagen también desdoblada, casi escindida, donde las complementariedades y las multiplicidades toman la forma de antagonismos. La unidad indisoluble entre valor y valor de uso, pero también su jerarquización fetichizada, es la misma que aparece, después de todo un complejo entramado de mediaciones, entre centros y periferias, entre objeto y sujeto, entre hombre y naturaleza y entre hombre y hombre. Se trata de unidades polarizadas y jerarquizadas en virtud de una racionalidad derivada de la competencia.

La creación simbólica de las periferias corresponde a una descripción del mundo: la del poder; muchas veces reproducida por los mismos que la padecen pero, finalmente, tan sólo una descripción que puede ser subvertida, o desdibujada, cuando se elabora la explicación desde otro lugar.

La envergadura de la transferencia de riqueza realizada desde los territorios o los espacios de la sociedad construidos como *márgenes*, como plataformas de soporte, toma cuerpo en la inédita dimensión planetaria alcanzada por el proceso de reproducción social, y aporta

elementos más que suficientes para poner en duda la narrativa dominante y reconstruir los relatos desde una perspectiva epistemológica, cultural e histórica distinta.

El mundo creció desde Europa, creó un nuevo centro de poder en Estados Unidos, y desde ahí englobó el planeta entero. Lo sometió. Lo reordenó. América y África, las que hoy conocemos, fueron inventadas por ese mundo en expansión³¹, fueron engullidas como manantiales de riqueza y regurgitadas en calidad de márgenes o periferias. Sus civilizaciones fueron negadas³² y se convirtieron en espacios de resistencia³³, combinándose a lo lejos con el de los campesinos desarraigados por la proletarización en Europa. Pero no hay proletarios que no arrastren su memoria del pasado detrás de lo que se percibe como sus costumbres, cargadas de una moralidad que se ha forjado en el quehacer cotidiano de muchas generaciones. No hay esclavo africano ni encomendado americano que no portara como referente de esperanza la visión de sus aldeas y comunidades, y que no la hubiera entregado a sus descendientes, para alcanzar un día la utopía de volver a ser libres. Desde esas construcciones lejanas y profundas de imaginarios de la resistencia, América y África no pueden ser pensadas como márgenes; desde esas otras matrices de comprensión la idea de los márgenes no encuentra condiciones de sustentación.

El reordenamiento neoliberal

Si el capitalismo es inmanentemente productor de *márgenes* o *periferias*, de polos dominados, su fase neoliberal dio lugar a una masificación exacerbada de éstos al punto que analistas como Hardt y Negri proclaman la dilución de los centros de poder (2002). Efectivamente, ante una concentración tan aguda de poder y riqueza, los supuestos *márgenes* parecen inundarlo todo, y tienden a ser reproducidos al infinito.

Pero para desentrañar las imágenes fetichizadas que jerarquizan la totalidad capitalista arrojando por incompetencia todo lo que no es el poder fuera de los espacios de decisión, y justificando la *precarización* y la *inferiorización* no como producto del saqueo y el ultraje sino como causa del mismo, es preciso examinar en cada momento desde dónde se organiza la reproducción global, o cuáles son los núcleos estratégicos de donde emanan las definiciones o modalidades específicas.

En ese sentido, las claves de la reorganización neoliberal que rige actualmente emanan de la manera como el propio capital subvierte los procesos de trabajo, y a partir de ahí provoca un reordenamiento general de la sociedad. Sintetizando se puede señalar que el fordismo fue puesto de cabeza para dar lugar a nuevas definiciones relacionales en el ámbito del trabajo, y a nuevas condiciones de competencia y apropiación. El núcleo del proceso fordista se rompió en mil fragmentos que resultaban mucho más parecidos a los talleres subalternos organizados alrededor de las grandes fábricas – el “así llamado trabajo a domicilio” de Marx- que a la propia planta matriz. Nuevamente los supuestos *márgenes* se volvieron *centro*, al convertirse en la base dinámica de un sistema de producción que en virtud de la fragmentación logró establecerse a una escala realmente planetaria, y recomponer sus condiciones de valorización. Pero no sólo las figuras y los espacios de la producción cambiaron, sino que se deslizaron también sus núcleos estratégicos, conceptual y espacialmente, así como su relación con el territorio y con la fuerza de trabajo.

La vieja clase obrera, abusando un poco de la generalización, quedó fijada en actividades regulares de producción que garantizaban la reproducción, sin expansión y sin variantes, del sistema. Sus saberes, funciones y jerarquías sociales fueron desvalorizadas frente a saberes distintos que se mantenían externos o distantes de la gran maquinaria capitalista de producción bajo la figura fabril.

Este reordenamiento de jerarquías, funciones y lugares produjo, evidentemente, una resignificación de sentidos y disciplinas generadas por el propio capitalismo. El proceso simbólico de producción de “periferias” fue transformado a partir de los nuevos contenidos que brotaban del cambio en las condiciones generales. La concepción de un mundo más fragmentado y atomizado pero, paradójicamente, más integrado, reubicó las prioridades, los intereses y, por supuesto, los márgenes o periferias geográficas y estructurales.

La manera en que se han territorializado los procesos de producción, mediante combinaciones tecnológicas diversas pero siempre reproductoras de las relaciones jerárquicas, correspondió en la fase anterior al diseño o conformación de procesos de trabajo organizados en torno a la concepción fabril. En el neoliberalismo, cuyas capacidades tecnológicas de abarcamiento y penetración son sustancialmente mayores, la territorialización responde a la búsqueda de nuevos campos de valorización que implican figuras de producción muy distintas a las de la fábrica: flexibles, mutables, *desarmables* y dúctiles, que multiplican las condiciones de movilidad del capital. Responde también a la búsqueda de nuevos sujetos explotables con cualidades e historias distintas a las de los obreros fordistas; nómadas o con disposición a serlo, versátiles, impersonales, sin disciplinas capitalistas previas (o con disciplinas *informales*) y no especializados, que permitan el desarrollo de nuevas modalidades de relacionamiento laboral. Sujetos con condiciones de negociación disminuidas a través de los propios mecanismos del mercado, como es habitual, pero simultáneamente de mecanismos extraeconómicos de discriminación, negación cultural o interiorización, que los colocan como externos al proceso en términos creativos. Sujetos no prescindibles como figuras abstractas pero sí en su calidad de individuos.

Mecanismo discriminatorio y desapropiador que presenta simbólicamente la realidad como su inverso al igual que, en otro nivel, ocurre con América y África. Como si, a la vez, la imagen del capitalismo fuera la del “centro desarrollado” donde se concentra el poder y la riqueza, y no la de la totalidad contradictoria en la que cada parte se expresa de manera diferente y en la que la miseria, la violencia y el despojo son componentes insoslayables tanto como la tecnología, el poder y la opulencia.

El acrecentamiento de las capacidades tecnológicas, muy particularmente con la miniaturización, digitalización y reapropiación productiva de códigos y sistemas organizativos naturales, que permite transformar las estructuras y organismos desde su interior, mueve el foco de la competencia hacia los espacios de saber y de producción que potencian esta nueva forma de apropiación: genética, biotecnología, nanotecnología, sistemas complejos, estructuras moleculares. Estos nuevos saberes desplazan los campos de valorización, modifican el sentido de los territorios y sus modos de uso, el perfil general de la producción y la competencia, y también redefinen los interlocutores. El obrero fabril metalmecánico, hasta hace tres décadas pilar indudable del progreso capitalista, entra en

desuso y es desplazado por mujeres, niños y jóvenes sin calificación reconocida como tal, y por el campesino o indígena conocedor de los secretos de la naturaleza.

Las actividades productivas altamente automatizadas ubicadas en los sectores de vanguardia en este nuevo mapa de campos de valorización, incorporan al proletariado intelectual (o al intelectual proletarizado) en combinación con estos grupos sociales, hasta hace poco superfluos como base de la producción. La “fuerza de trabajo” empleada no es ni total ni centralmente “operaria”, sino que se nutre de los portadores de saberes: ya sea que provengan de los modernos conocedores de los avances y posibilidades científicas y tecnológicas, ya sea de grupos humanos dejados de lado por el progreso capitalista y, en gran medida por ello, portadores de saberes tradicionales o históricos, conocedores de los comportamientos y complementariedades de la naturaleza. No es entonces propiamente su “fuerza de trabajo”, sino su experiencia y “fuerza cultural” la que está siendo disputada y apropiada.

Los extremos (o márgenes) geográficos y sociales se convierten así en el eje dinamizador del proceso de valorización del capital y determinan la reorganización del proceso general de reproducción y su diseño territorial, tanto por el control centralizado de los recursos que permiten que el mundo siga funcionando como hasta ahora (petróleo, gas, agua y algunos otros) como por la apropiación-sometimiento de la *socio-bio-diversidad*³⁴ que implica el control pormenorizado de los cuerpos y las mentes. Es decir, el cuerpo se convirtió en objeto de disputa, ya no sólo externa sino interna. Una *mega-disputa*, por sus potencialidades de dominación, y por su capacidad de sofisticación de los mecanismos de disciplinamiento, desarrollando escalas de *nanocontrol*, con el propósito de desagregar los componentes del individuo y transformarlo o controlarlo desde sus partes. La tecnología ha permitido estirar las fronteras de la desposesión-despersonalización-desujetización, y la escala ampliada de la individualización tiene un lugar central en este proceso. La apropiación de los cuerpos supone el aislamiento; la apropiación de las mentes tiene su condición de privilegio extremo en la soledad.

Es por ello que la resistencia al capitalismo que emerge a fines del siglo XX tiende a reafirmar costumbres, lenguas, sentidos comunes y rebeldías que mezclan el rechazo a la proletarización mediante indisciplinas y sabotajes, con la resignificación de la relación con la tierra y la naturaleza, y con la revaloración de lo campesino, lo indígena y lo negro, una vez que se convirtieron en rasgos identitarios de afirmación y de lucha³⁵. Es una rebelión desde la historia, la cultura, la política y los cuerpos.

El cambio en la concepción y uso de los territorios y los cuerpos –los otros territorios-, convocó a una resistencia desde la esencia misma del ser. Por eso la identidad étnica, las costumbres, los modos y mecanismos de representación y de expresión, que son los espacios más sutiles y profundos de la dominación, aparecen hoy como la parte más visible de lo que ciertamente debería entenderse como una bio-resistencia, que si bien no es nueva hoy se encuentra en estado de emergencia. El cuerpo, como último refugio, siempre alude a situaciones límite: la trágica decisión de pueblos enteros de no tener más descendientes e irse extinguiendo lentamente³⁶, la de las madres que abortan antes de traer hijos a este mundo de esclavitud y pena; la de todos los que enfrentan armas de fuego con sus cuerpos, y la de tantos otros que los siguen poniendo para cortar caminos como los piqueteros

argentinos, o que los hacen estallar, como los palestinos y los iraquíes. Es decir, si los territorios y los cuerpos son la última frontera de la dominación, son también el primer espacio desde donde se organiza la emancipación.

Abigarramiento y marginalidad

...los mundos de pueblos diferentes tienen formas diferentes. Los mismos supuestos metafísicos difieren: el espacio no se adapta a la geometría euclídeana, el tiempo no forma un flúir continuo unidireccional, la causalidad no corresponde a la lógica aristotélica, el hombre no se diferencia del no-hombre ni la vida de la muerte, como en nuestro mundo.

Walter Goldschmidt

La explicación unilateral de la conformación del sistema mundial contemporáneo en la que las *orillas* o márgenes reaparecen en todos los niveles como legitimadores civilizacionales de las relaciones de poder, ha perdido credibilidad ante la evidencia de que es justamente la civilización del progreso la que produce incesantemente márgenes empobrecidos.

En los años '70 del siglo XX, Ruy Mauro Marini demostraba cómo los procesos de superexplotación del trabajo en América Latina no podían ser explicados a partir del atraso o insuficiencia de la región, sino de su articulación con el mercado mundial. Un mismo proceso que genera fenómenos aparentemente disociados pero cuya contradictoriedad es producto justamente de su imbricación. Marini insistía en que el sistema capitalista es una totalidad articulada en la que los mecanismos de extracción de plusvalor asumen combinaciones diversas de acuerdo con las especificidades de cada una de sus partes y con las estrategias de valorización, pero sin que se pudiera señalar cuál de ellas es más importante que las otras, como un concierto de muchos instrumentos. Y en este contexto, resaltaba que es la “economía dependiente” la que explica en gran medida el desarrollo general del sistema:

“...la participación de América Latina en el mercado mundial contribuirá a que el eje de la acumulación en la economía industrial se desplace de la producción de plusvalía absoluta a la de plusvalía relativa [...] el desarrollo de la producción latinoamericana, que permite a la región coadyuvar a este cambio cualitativo en los países centrales, se dará fundamentalmente con base en una mayor explotación del trabajador. Es ese carácter contradictorio de la dependencia latinoamericana, [el] que determina las relaciones de producción en el conjunto del sistema capitalista...” (Marini, 1979: 23)

Así como la gran industria, sin el trabajo a domicilio, es insuficiente para explicar el capitalismo, desde la perspectiva de Marini las economías desarrolladas no existirían si no mantuvieran una relación simbiótica con las llamadas subdesarrolladas.

Cabe recordar que la división internacional del trabajo, o la manera como se conformó la diversidad capitalista durante el periodo de la posguerra, tuvo como uno de sus pilares la expulsión permanente de tecnologías relativamente obsoletas en las regiones desarrolladas hacia las *periferias*, en las que se colocaban como tecnologías de vanguardia. Se creó, entonces, una imagen etapista del desarrollo que fue reforzada desde las cúpulas del poder por los escritos de Rostow, que invitaban a ser *más capitalistas* para acceder a los altos peldaños del progreso. Estas interpretaciones eran fuertemente confrontadas desde el pensamiento crítico latinoamericano, que recuperaba la visión del capitalismo como sistema de relaciones antagónico y polarizador³⁷, altamente contradictorio, generador de un desarrollo “desigual y combinado”, de acuerdo con la feliz propuesta interpretativa de Trotsky.

Por más que se reconociera el carácter “dependiente” de las economías latinoamericanas, esto no las convertía en marginales, sino que encontraba su explicación en las relaciones de poder y de competencia y en la combinación eficiente de la diversidad de situaciones para maximizar ganancias.

La caracterización del sistema capitalista como una totalidad contradictoria, desigual y combinada, y que podía ser interpretada y subvertida desde cualquiera de sus partes, tuvo un efecto dislocador de gran importancia. No obstante, no se dejaba en esta explicación ninguna ventana abierta para atisbar a las sociedades sometidas, y el reconocimiento de la diversidad se remitía fundamentalmente a la esfera de lo económico.

Al mismo tiempo que Marini y varios otros revierten la idea de los márgenes en el análisis de los procesos estructurales de construcción del sistema capitalista, una subversión equivalente proviene del campo de la antropología, contribuyendo a problematizar las explicaciones fáciles de las sociedades latinoamericanas, focalizando en su constitución sociocultural.

Se abren así dos corrientes explicativas que aluden a formas diferentes de las relaciones de dominación, que sin embargo en la realidad aparecen combinadas, configurando un difícil mosaico social-económico-político-cultural. La puesta en evidencia de una problemática con diferentes orígenes y desarrollada en diversos planos se hizo en ese momento sin plantearse el desafío de encontrar los hilos de articulación entre sus dos componentes principales: la dominación de clase y la dominación étnica-cultural. Si bien este vacío no disminuye la importancia de las contribuciones provenientes de ambos campos, sí indica la envergadura del reto que pende todavía sobre las teorías de la opresión-emancipación.

Dos de los exponentes más importantes de esta vertiente, Guillermo Bonfil y René Zavaleta, uno desde Mesoamérica y otro desde la región andina, insisten en buscar una explicación de la realidad que incorpore sus dimensiones ocultas, resistiéndose a la dinámica simplificadora del poder, expresada bajo la forma de discurso científico, que termina por anular lo que no se acomoda a su perspectiva epistemológica.

Estos dos autores caracterizan las sociedades de México y Bolivia como sociedades “abigarradas”, en las que confluyen desarticuladamente, diría Luis Tapia (2002a: 313),

diversos tiempos históricos y diversas historias; o, de acuerdo con Bonfil, donde están presentes, sin confluir, diversas culturas y grupos sociales:

“...la sociedad mexicana se compone de un abigarrado conjunto de pueblos y grupos sociales que poseen y practican, cada uno de ellos, una cultura específica y diferente de las demás. [...] la diversidad cultural de México no puede entenderse en términos de desniveles culturales, es decir, que no se trata de expresiones de una misma cultura que difieren entre sí debido a la posición que ocupa cada grupo o segmento social dentro del conjunto, [sino de culturas diferentes].” (Bonfil, 2005: 101)

Para Bonfil no es posible la confluencia articulada, ya que desde el origen se trata de una relación antagónica en la que las culturas originarias son las sometidas:

“El orden colonial es por naturaleza excluyente: descansa en la incompatibilidad entre la cultura del colonizado y la del colonizador.” (Bonfil, 2005: 121)

Sin embargo, se anima a proponer la constitución de un Estado “plural” que dé cabida a todas y, aunque no lo esté proponiendo, abre la puerta para la discusión del mestizaje como espacio de resolución. Destaca en sus argumentaciones, no obstante, permanentemente el evento de la negación:

“Durante los últimos cinco siglos (apenas un momento en su larga trayectoria) los pueblos mesoamericanos han vivido sometidos a un sistema de opresión brutal que afecta todos los aspectos de su vida y sus culturas. Los recursos de la dominación colonial han sido múltiples y han variado en el transcurso del tiempo; pero el estigma, la violencia y la negación han sido las constantes.” (Bonfil, 2005: 244)

En ambos autores la Conquista es el evento fundante de este abigarramiento, como momento de un choque de culturas y tiempos históricos que no ha encontrado solución, y donde la constitución de los Estados nacionales no ha hecho sino reafirmar la ajenidad.

“En una formación social abigarrada [en los términos en que la plantea Zavaleta] no sólo coexisten varias relaciones sociales y jurídicas de producción, sino que básicamente se trata de una heterogeneidad de tiempos históricos. Este es un tipo de diversidad profunda, ya que en la medida en que existe esta diferencia, también hay diferencias en las estructuras políticas y la cultura general, diferencias que son, más o menos, irreductibles.” (Tapia, 2002a: 309)

Reflexionando sobre la sociedad boliviana de estos tiempos a partir de los análisis de Zavaleta, Luis Tapia actualiza el planteamiento evidenciando el abigarramiento como el producto de una realidad en la que conviven múltiples pisos societales:

“En países multisociales como Bolivia (...) algunos procesos no son solamente movimientos sociales, es decir, movilización y acción política de algunas fuerzas o parte de la sociedad con la finalidad de reformar algunas de sus estructuras, sino que también son en algunos casos movimiento de sociedades en proceso de conflicto más o menos colonial en el seno de un país estructuralmente heterogéneo.” (Tapia, 2002: 29)

Esos pisos sociales, en la concepción legitimada a través del discurso dominante como portadora del saber verdadero, son entendidos como márgenes, como lo negado, como periferias atrasadas, como las orillas no integradas al progreso, nublando la posibilidad de comprensión y acercamiento meticoloso a esa realidad. La confusión será todavía mayor, por el hecho de que este discurso incorpora indistintamente en esta categoría las nuevas *orillas* producidas, expulsadas y lumpenizadas por el capitalismo.

El nudo crítico en el que las relaciones de clase, de etnia y de género se encuentran no ha sido todavía suficientemente desentrañado, a pesar de los avances indudables del pensamiento insumiso. Si un abigarramiento tal conduce a replantear de raíz los fundamentos del pensamiento libertario, si es posible combinar las luchas emancipatorias originadas en cada uno de estos subsistemas de dominación-resistencia, si puede hablarse de márgenes desde esta perspectiva o si su desmitificación forma parte del mismo proceso libertario, son algunos de los tantos asuntos a resolver no sólo en las formulaciones teóricas sino en las construcciones políticas (sin las cuales, por lo demás, las formulaciones teóricas son una ficción).

En parte por la enorme complejidad de las situaciones históricas, aunque también porque la dimensión del ámbito donde se construyen las relaciones de poder ha llegado a rebasar sus propias capacidades en muchos sentidos, es que en los movimientos sociales contemporáneos, así como en las percepciones de algunos de sus estudiosos (Zibechi, 1999; Holloway, 2002; y otros), crece la idea de resignificar la expulsión o no inclusión como un espacio de libertad abandonado, o no alcanzado, por el sistema de dominación.

Raúl Zibechi, por su parte, afirma que “Los desafíos al sistema son impensables sin la existencia de espacios fuera del control de los poderosos” (2006), y esos espacios son entendidos en su perspectiva como márgenes: “...de los que están en los márgenes del sistema, de los ‘no-taylorizados’” (Zibechi, 2006).

Antes de avanzar sobre esta pista se tendría que precisar cómo se entiende esa elusión del control de los poderosos, y en qué circunstancias ocurre o podría ocurrir. Es decir, aclarar si esos espacios fuera del control de los poderosos se *encuentran*³⁸, existen en sí, o se *construyen*. Precisar qué se entiende por “control de los poderosos” cuando la dominación se introduce por los vasos capilares de la sociedad -como dice Foucault-, y cuando el control del pensamiento y de los imaginarios está en juego. El pensamiento es un espacio de creatividad a pesar de todo, y los dominados, diría Scott, siempre encuentran subterfugios para sublevarse, aunque sea por vías indirectas.

Privilegiando “...los temas de la dignidad y la autonomía, normalmente considerados secundarios en relación con la explotación material” (2000: 47), Scott observa que no es necesariamente la explotación sino la humillación sistemática la que provoca las reacciones de rechazo o insubordinación. Y si bien ésta ocurre, entre otros, en los espacios no taylorizados de los que habla Zibechi, no por eso están fuera del alcance de otras múltiples formas de control. Lo que sí explica esto es por qué muchos de los “discursos ocultos” de la resistencia provienen de los ámbitos cotidianos o domésticos:

“Al hacerse los tontos, los subordinados usan creativamente los estereotipos que les aplican. Si se les considera estúpidos y si un rechazo directo es peligroso, entonces ellos pueden disfrazar el rechazo fingiendo ignorancia. Los campesinos usan sistemáticamente la ignorancia para frustrar los propósitos de las élites y del estado.” (Scott, 2000: 163).

“...el inmenso territorio político que existe entre la sumisión y la rebelión (...) constituye el entorno político de las clases sometidas (...) Cada una de las formas de resistencia disfrazada, de infrapolítica, es la silenciosa compañera de una forma vociferante de resistencia pública.” (Scott, 2000: 235).

A estas alturas del desarrollo capitalista parece difícil pensar en espacios que escapen a su alcance de una u otra manera, que se mantuvieran fuera de sus redes de integración, así no sea en calidad de espacios de exclusión como las “favelas” y las “ciudades perdidas”. Son muchos los trabajos que refieren cómo, a pesar del supuesto *abandono* y la precariedad, las dinámicas del poder son reconstruidas y reproducidas, con altos grados de perversión y de violencia, en muchas de las “comunidades marginadas”.

Yo me inclino más a pensar estos espacios de libertad como territorios recuperados, de recreación y de inventiva³⁹. Como espacios deliberadamente generados en contraposición a los de los poderosos, contruidos en la lucha, en el rechazo y la resistencia; como universos propios dentro del Universo, contradictorio, del poder. Es decir, el espacio de libertad no es lo que el sistema de dominación deja por descuido, abandonado en el camino, sino el que los subalternos le arrebatan y reconstruyen; el espacio de libertad es lo que la voluntad política de las resistencias es capaz de crear, es un espacio de rebelión.

A propósito de la clase obrera inglesa, Thompson habla de las cantinas como un espacio de desfogue y de circulación de las ideas políticas; espacio relativamente *desregulado* en el que se habla de otras cosas y de otra manera, en el que los comportamientos son libres y los subalternos pueden cuestionar las relaciones de poder -en este caso fabril-, pueden *rebelarse* contra las humillaciones y los atentados patronales a la moral obrera, y pueden incluso organizar el levantamiento. No obstante, las cantinas no *son* territorios liberados sino que *se convierten* en espacios de libertad circunstancialmente, cuando son *tomados* por los obreros.

“...la experiencia o la oportunidad se aprovecha donde surge la ocasión, con pocas consideraciones sobre las consecuencias, exactamente como impone la multitud su poder en momentos de acción directa insurgente, a sabiendas de que su triunfo no durará más de una semana o un día.” (Thompson, 1989: 51).

Pero el lugar específico es lo de menos, porque lo mismo puede constituirse en el momento de una marcha colectiva, en un sindicato independiente a punto de estallar una huelga⁴⁰ o cuando las mujeres se encuentran en el lavadero o en el mercado. Lo importante a retener no es el lugar físico sino la manera como se ocupa creando un lugar político. La voluntad y la fuerza para hacerlo un lugar propio, un lugar de insumisión. La voluntad de transformar cualquier situación en un espacio de rebelión y construcción de los mundos dislocados. Ese es un magnífico momento para confirmar cómo lo que se consideraba marginal en ese afán por justificar la desposesión, resulta evidentemente esencial.

No obstante, puesto que la teoría es también un espacio de creación infinita en el que lo único que permanece es el espíritu crítico, y puesto que tanto el conocimiento como la emancipación son procesos de construcción colectivos, este señalamiento es un llamado a la reflexión y a nuevos recorridos por la realidad, que nos permitan tejer explicaciones más enriquecidas. Sobre todo porque la discusión y toma de posición sobre este punto es políticamente sustancial en el terreno de los diseños de estrategias de transformación del mundo.

Lo que efectivamente parece ser cierto, atendiendo a las características de diferentes experiencias recientes de lucha, es que movimientos cuya memoria histórica proviene de una época anterior a la capitalista, incluso cuando esa memoria no tiene demasiadas precisiones y certezas, muestran una capacidad de visión bifurcada y caleidoscópica en la que lo que sobresale es la posibilidad de imaginar la organización y comportamiento macrosocial dentro de sistemas de pensamiento diferentes. Una capacidad para construir las utopías y las prácticas cotidianas desde lugares epistemológicos distintos, en planos dimensionales dislocados, relacionados con una práctica social que involucra “otros pisos” y “otras visiones”, con gran sensibilidad para descubrir los límites históricos y civilizacionales del capitalismo.

Subvirtiendo los márgenes

...de tal modo que así puesto afuera, yo me convertí en el afuera, por más que se me acerquen ellos no me tocarán, y ellas tampoco, e hice mi “comunión” al huir de la prisión de todas las lenguas, la sagrada en que querían encerrarme sin abrirme a ella, la secular de la que decían que nunca sería mía, pero esta ignorancia siguió siendo la posibilidad tanto de mi fe como de mi esperanza...

Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro*

La tendencia hacia la multiplicación de márgenes y cercos, hacia la exclusión-reclusión⁴¹, hacia la formación casi infinita de guetos, forma parte de la manera jerarquizadora y polarizada que adoptan las relaciones sociales en el capitalismo, y es la base de una percepción del mundo que naturaliza la negación y la inferiorización.

Colocarse en ángulos de visión distintos -desde esos que el poder llama márgenes pero convertidos en espacios de construcción de la emancipación- implica un desplazamiento epistemológico, un dislocamiento de planos que elude la escena cartesiana, y también el juego de los polos antagónicos simbióticos que le es correspondiente.

Es desde ahí que puede ser subvertido el sistema centro-periferia, disolviendo primero que nada las condiciones conceptuales que le dan vida. La abolición de la condición de margen o periferia requiere la abolición simultánea de la condición de centro, y no un intercambio de lugares que convierta en centro hoy lo que anteriormente fungía como margen, que, por lo demás, es una práctica usual de reorganización del poder. Reforzando un polo se puede modificar circunstancialmente el equilibrio de fuerzas pero no se elimina la condición subordinada. No basta mirar la situación desde el lado opuesto sino que es necesario

mirarla de otro modo, desde otro plano dimensional, con otra perspectiva y sobre otro u otros ejes, como ya lo insistían Bonfil y Zavaleta, y como se propone hoy desde las comunidades zapatistas.

Para descolonizar el pensamiento y generar visiones emancipadas de la realidad hace falta más que pensarse desde el margen o desde el subdesarrollo, es preciso pensarse más allá de ese sistema de relaciones e imaginarios sustentado en la polaridad. La emancipación del obrero no resulta de equiparar el proletario al capitalista o de mostrar su superioridad; la emancipación del obrero implica transformarse y colocarse fuera de esa dicotomía tramposa dominado-dominador/dominador-dominado, implica dejar de ser obrero sin por ello pasar a ser capitalista.

La emergencia del zapatismo, en el marco de un renacimiento cultural-civilizacional a 500 años del primer gran holocausto capitalista, colocó en el imaginario mundial la idea de una sociedad subsumiendo a muchas otras sociedades que viven en su interior. Sociedades enterradas y a la vez cósmicas. Sociedades que, como raíces de un árbol milenario, empiezan a hacer volar en pedazos el suelo que las aprisiona. Sociedades que buscan un espacio sin techos ni paredes para salir de los sótanos y los inframundos en los que las hundió el capitalismo. Sociedades, pueblos, movimientos, rebeldías que para construir sus espacios de libertad buscan romper todos los cercos. No poner nuevos, no invertirlos: romperlos.

Desde mi perspectiva, lo que hace falta es dislocar los planos dimensionales del pensamiento, a la manera de las pinturas surrealistas de Remedios Varo; descubrir todos los desdoblamientos y complejidades, como en los cuadros de Leonora Carrington, sin jerarquizar los distintos órdenes de realidad; demostrar que los márgenes o regiones de expulsión existen mientras nos mantengamos en la escena o el tipo de relaciones que los producen. Y pasar de una escena a la otra requiere por lo pronto abrir los sentidos para percibir esos otros planos dimensionales y relacionales. Atreverse a imaginar una sociedad sin centros ni jerarcas, pero sin miedo al caos, sin vértigo. La liberación de la imaginación y el pensamiento son condición indispensable para hacer posible la construcción de la voluntad, la utopía y la estrategia.

A inicios del siglo XXI nada está definido. Todo está por hacerse y por decirse. El mundo se encuentra en una encrucijada en la que tiempos y modos se entremezclan y se confrontan y en la que sólo la acción de los sujetos, a partir de su propia historia, puede trazar los horizontes. Sólo la acción de los sujetos, construyendo su propia historia en las calles y en las selvas, y repensándose a sí mismos fuera del horizonte capitalista. El primer paso para transitar de un sistema dimensional al otro u otros posibles es mental, y se construye en la imaginación.

¿Esperáis la llegada del profeta? ¿Del apóstol? ¿Del dirigente? ¿Para salvaros de la tiranía y someteros a una nueva?

Ret Marut (Bruno Traven), *En el estado más libre del mundo*

El mundo desde el universo zapatista

...pese a las apariencias, el 'fin de la historia' de Fukuyama en realidad no se refiere en absoluto al Tiempo, sino al Espacio; [...] las angustias que tan vigorosamente inviste y expresa, [...] no son inquietudes inconscientes sobre el futuro o el Tiempo: expresan la sensación de estrechamiento del Espacio en el nuevo sistema mundial; revelan el cierre de otra frontera más fundamental en el nuevo mercado mundial de la globalización y las corporaciones transnacionales.

Fredric Jameson, *El giro cultural*.

El origen

Portadores de una lucha muy antigua, los zapatistas combinan todos los momentos históricos de su resistencia y todas las formas de dominación que han ido arrastrando a lo largo de cinco siglos:

“Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después de evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las Leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos.” (EZLN, 1994: 33, 2/01/94)

En su perspectiva se entremezclan los motivos inmediatos de sublevación, como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, con una acumulación de humillaciones, despojos y atropellos que desbordan, con mucho, las relaciones de trabajo forzado a las que fueron sometidos. La explicación puede rastrearse tanto en la composición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional como en la naturaleza barroca o abigarrada de la sociedad mexicana, en la que se combinan las experiencias de las sociedades precolombinas, con las de la Conquista, la colonización y la irrupción capitalista. La temporalidad extendida de más de 500 años en realidad parece haberse plegado hasta conformar un solo plano temporal en el que aparecen a la vez todas las razones, mecanismos y situaciones de dominación y todas las causas y experiencias de sublevación –o rebeldía, en lenguaje zapatista- superpuestas y salpicadas entre sí.

El mestizaje

...cuando no vea siervos a mi alrededor, sino hombres libres, podré gozar de mi verdadera libertad, sólo entonces sabré que está asegurada mi libertad.

Ret Marut (Bruno Traven), *En el estado más libre del mundo*

El zapatismo, que se conoce en el mundo el 1° de enero de 1994, se forma de tres vertientes:

“Una primera vertiente sería la de una organización político-militar, marxista-leninista, con un corte muy cercano en su perfil militar –no político, sino militar- al de las organizaciones guerrilleras de liberación nacional de Centro y Sudamérica. Una organización que se planteaba que la lucha pacífica estaba agotada, que era necesario enfrentar, por medio de una guerra popular, al poder, derrotarlo e instaurar un gobierno hacia el socialismo y hacia la implantación de la dictadura del proletariado y del comunismo.” (EZLN, 1997: 123)

Las otras dos vertientes estaban constituidas por:

“...un grupo de indígenas politizados y muy experimentados y [por] el movimiento indígena de la selva.” (EZLN, 1997: 123)

El primer grupo viene de fuera. Es una organización guerrillera de filiación guevarista (EZLN, 1997) pero que sobreponía el trabajo político al militar. Las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) se fundan el 6 de agosto de 1969 en la ciudad de Monterrey, cuando “un pequeño grupo de hombres y mujeres”, considerando “cerrados todos los caminos del diálogo político” (Dr. Margil, s/f), deciden iniciar su preparación militar no con el fin de desatar la lucha armada, sino buscando estar preparados para pelear del lado del pueblo en el momento en que las contradicciones de la sociedad mexicana condujeran al estallido de una guerra civil (EZLN, 1997), cuestión que se presumía relativamente cercana.

Desde mediados de los años setenta las FLN estaban presentes en Chiapas; no obstante, su fusión con las poblaciones indígenas, que llevó a la formación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 17 de noviembre de 1983, empezó a sentirse casi una década después, y desde entonces el entrelazamiento político, conceptual y organizativo con las comunidades indígenas va constituyendo lo que hoy se conoce como zapatismo.

En un continente marcado por la experiencia de la Revolución cubana y la proliferación de grupos armados en lucha por el socialismo, a México le tocó la suerte de conformar una especie de área de escape o retaguardia desde la visión de lo que se perfilaba como la estrategia general de lucha socialista en el continente. Teniendo como marco una perspectiva geopolítica amplia, y considerando que la mayor parte de los países latinoamericanos estaban en manos de dictaduras militares, México resultaba más interesante como espacio de amortiguación que como protagonista directo de la lucha revolucionaria en América Latina. Es decir, no era considerado en sí mismo como espacio de lucha sino de repliegue, en parte por la nobleza de la política exterior mexicana, en parte por su cercanía con Estados Unidos y el especial cuidado que esto implicó en el aislamiento de los movimientos revolucionarios internos.

En efecto, la política dual que caracterizó el siglo XX mexicano permitía a la vez dar acogida a perseguidos políticos de otras regiones, notablemente a los republicanos españoles y a los exiliados de las dictaduras militares sudamericanas; abrir, después del movimiento de 1968, procesos de “participación democrática” que incorporaban intelectuales y clases medias a la escena política y mediática; y, simultáneamente, continuar la represión de movimientos populares, ya presente en la huelga de los trabajadores ferrocarrileros en 1958⁴² y en la masacre de Tlaltelolco contra el movimiento estudiantil en 1968⁴³, pero reforzada con el ataque despiadado y por demás desproporcionado a las FLN en 1974 en Nepantla⁴⁴, y con la persecución de los movimientos guerrilleros urbanos y rurales, entre los que destacan los de Genaro Vázquez y Lucio Cabañas en Guerrero⁴⁵ durante los años setenta y ochenta. El ejército mexicano demostró estar a la altura de los sudamericanos en la aplicación de torturas y vejaciones aprendidas en los manuales de contrainsurgencia de la Escuela de las Américas y otras similares en Estados Unidos, pero sus acciones eran encubiertas por su subordinación a los mandos políticos del país, lo que hacía que la guerra sucia en México se escondiera tras una máscara feliz de “apertura democrática”⁴⁶. México logró durante mucho tiempo mantener esa política doble con la que pudo esconder, hasta el 1° de enero de 1994, las miserias del proceso interno.

Esto es lo que hizo que una guerrilla tradicional, como la de las FLN, se apartara relativamente de las líneas generales de concepción de la lucha y del imaginario de futuro compartidas por sus equivalentes en el resto del continente:

“Así pues, esta organización construye su teoría política, su teoría de la revolución, más apegada a México, y a lo que es la situación en México, que a la doctrina del comunismo internacional. En otras palabras, si estábamos solos a nivel material [sin apoyo económico ni entrenamiento de nadie], estábamos solos también en el plano teórico. Tuvimos que construir, entonces, una teoría de la revolución en México que, evidentemente, como el marxismo, dejó muchos huecos, los huecos que gente de esta procedencia pudiera tener. Y uno de los más graves es el de la cuestión indígena.” (EZLN, 1997: 128)

La teoría de la revolución de las FLN abrevaba en Marx y Engels, Mao, el Ché, Villa y Zapata. Propugnaba por el socialismo desde la historia de México. Aunque inicialmente desconociera la cuestión indígena, era una teoría construida desde las condiciones históricas particulares del país y que, en esa medida, resultó muy sensible a la realidad de las regiones donde se insertaban los focos guerrilleros:

“Cuando el EZLN se enfrenta a algo nuevo y reconoce que no tiene solución para ese problema, que tiene que esperar y aprender, deja de ser maestro...Eso provoca que el EZLN, en el que no quedan sino 2 o 3 ladinos⁴⁷, reconozca que no tiene nada que hacer y asuma, consciente o inconscientemente, el papel de alumno frente a los maestros.

“...y ahí 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 de resistencia.” (EZLN, 1997: 148)

Por su parte, los pueblos originarios de Chiapas tenían una larguísima historia de lucha contra la conquista, la colonia y el integracionismo “democrático” (que agrupa todas las

vertientes del “indigenismo” y los proyectos de educación nacional integradora) antes de encontrarse con los miembros de las FLN. Aún antes de la llegada de los europeos a tierras mexicanas, los pueblos mayas habían mantenido su independencia frente al avasallamiento del imperio mexica con quien mantenían relaciones de respeto mutuo.

Pero, una vez iniciada la Conquista, la resistencia a la invasión europea en tierras mayas fue constante. Una vez que los españoles logran someter al imperio mexica y comienzan a crear condiciones para estabilizarse en el centro del país, el siguiente paso consistía en extender sus dominios hacia el sureste. La zona maya ofrecía condiciones geográficas muy atractivas por su esbeltez territorial y exuberancia, además de ser uno de los emporios culturales más importantes de la gran isla americana. Las rutas comerciales establecidas por los mayas, aprovechando los estrechos naturales, transitaban corrientemente entre los dos océanos y las partes norte y sur del continente y ofrecían la posibilidad de llegar al Oriente, como pretendían los europeos.

El control de la región del Istmo de Tehuantepec y Chiapas demandó varias invasiones y una estrategia de pinza que logró abrir rutas de paso por oriente y occidente, pero que no terminó de doblegar a las poblaciones que se refugiaban en los lugares más recónditos. Al no poder someter a estos pueblos se forzó su expulsión hacia las montañas y selvas, obligándolos a reorganizar sus prácticas de uso del territorio, e incluso sus prácticas políticas. Contrariamente a la centralización que intentaron y en general lograron imponer los españoles, los pueblos de Chiapas mantenían una distribución horizontal aparentemente descentrada, que les permitía combinar los ciclos estacionales, los climas y las características de las tierras y de los ecosistemas que en ellas se desarrollaban, de manera que no buscaban forzar a la naturaleza, sino adaptarse a sus aportaciones y condiciones. Esto propició, de acuerdo con Gudrun Lenkersdorf (2001), formas de gobierno distendidas espacialmente, que impidió a los conquistadores dominarlos localizando y golpeando su centro de poder. La lucha de zapotecas y mayas por impedir la ocupación y luego la colonización fue tenaz y aguerrida, y no pudieron ser sometidos más que parcialmente y mediante la fuerza⁴⁸.

A lo largo de los últimos cinco siglos, a pesar de la variedad de mecanismos de incorporación subalternizada desplegados, estos pueblos lograron mantenerse en resistencia, con algunos episodios de insurrección abierta -que en ocasiones se confunden con conflictos religiosos y en otras con simples disputas de tierras-, pero que sin duda son la evidencia de una resistencia pertinaz, callada pero no doblegada. Es claro que esta región es todavía albergue de estructuras sociales heredadas de las precolombinas, y no coincidentes con las estructuras occidentales pretendidamente universales en esta región del mundo⁴⁹. Estos sistemas de organización social, sin embargo, no siempre son completos, y en todos los casos se mantienen y se recrean no en la soledad sino en el mestizaje, y presentan algunos rasgos de incorporación -a veces crítica, a veces disciplinada- de la modernidad.

Asimismo, apareciendo más como problemática campesina que propiamente indígena (en gran medida por la negación de lo indígena por el Estado mexicano), la historia reciente de Chiapas se significa por constantes e intensas luchas por la tierra, en las que han estado

presentes los miembros de esa “élite indígena” de la que habla el Subcomandante Marcos como segundo componente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional:

“...movimiento que podríamos llamar de élite, indígenas politizados, con gran capacidad organizativa, con una experiencia de lucha política muy rica.” (EZLN, 1997: 132)

El momento de encuentro entre estos dos grupos es fundacional de lo que hoy se conoce como zapatismo. Es el momento en el que la idea de vanguardia empieza a ser carcomida, a pesar de que su transformación definitiva sólo ocurrirá en el momento en que el tercer componente -las comunidades indígenas- entre realmente en escena.

La concepción foquista de las FLN se convierte, con los luchadores sociales indígenas, en una idea mucho más colectiva:

“Entonces, por alguna razón, esa organización, ese grupo militar, entra en contacto con esa élite indígena, esa élite política, y coinciden en que es necesaria la lucha armada y que es necesario preparar un ejército, y se plantea la idea de un ejército y no de un grupo guerrillero, de hacer un ejército regular.” (EZLN, 1997: 266).

Pero si la élite indígena transformó el foco en ejército, las comunidades convirtieron la lucha por el socialismo en una lucha por la dignidad, ampliando sus horizontes desde la esfera de la producción y la propiedad a la de la reproducción en sus múltiples sentidos:

“La dignidad empieza a ser una palabra muy fuerte. No es un aporte nuestro, no es un aporte del elemento urbano, esto lo aportan las comunidades.” (EZLN, 1997: 146)

El foco pasó a ser ejército, y después a la insurrección popular y la toma del poder; de la dictadura del proletariado y la propiedad de los medios de producción se pasó a la construcción del mundo en el que caben todos los mundos, y en el que no hay dictadura del proletariado porque lo que no caben son las dictaduras.

La lucha de clases se combina con la lucha de concepciones societales, y con la construcción del arcoiris de culturas y colores de piel. La sociedad empieza a ser entendida no como imperfecta en la medida que arrastra lastres del pasado, sino como espacio de expresión de un abigarramiento -como gustaban nombrarlo Zavaleta y Bonfil-, de una complejidad conformada y en constante transformación a través de la historia, las visiones cósmicas y microcósmicas, los encuentros y desencuentros de culturas y pueblos que vienen de lejos en la geografía y en el tiempo, y que construyen en los cruces.

Como dijera Hannah Arendt, “la política surge en el intra-espacio y se establece como relación” (Arendt, 1999: 23), y es en esa relación donde se teje la historia, las historias, que se encuentran y se hacen políticamente en un punto crítico que es a la vez condensación y punto de fuga que orienta el inicio de otra relación. Y, como todos sabemos, “...el sentido de la política es la libertad” (Arendt, 1999: 38).

El paso de la lucha contra la explotación a la lucha por la dignidad corresponde a una concepción intersubjetiva que trasciende la separación jerarquizante sujeto-objeto y permite saltar de la lucha por el socialismo -entendida como una realización fundamentalmente

objetiva que modifica los términos de la relación sujeto-objeto pero manteniendo su estatus-, a una lucha por la emancipación, por el no-capitalismo, por el no-poder, por la no-dominación. Por un mundo abierto a la imaginación y el deseo, por un mundo intersubjetivo.

No basta con tener los medios de producción si no es eliminado el racismo desde sus raíces, si se sigue organizando la sociedad en términos de minorías y mayorías, si se mantienen las subordinaciones de género o la discriminación de saberes. La lucha por la dignidad es una lucha por la emancipación en todos los sentidos.

La confluencia de una tradición cultural más occidentalizada -representada por las FLN- con la indígena -que expresaba mucho más las visiones de las sociedades prehispánicas- originó una reelaboración teórica y política que proviene de una perspectiva histórica más larga que la del capitalismo y más profunda que la de la modernidad. La genealogía de la dominación es reconstruida desde sus orígenes coloniales hasta su complejidad contemporánea, y en ese sentido la rebelión zapatista es contra toda forma de dominación. Sin embargo, la perspectiva temporal desde donde se realiza la reflexión supone también la reinención de formas de organización social subsumidas circunstancialmente por la capitalista pero que, a inicios del siglo XXI, no solamente se mantienen vigentes en lo sustancial, sino que se revelan necesarias y urgentes para detener la depredación general del planeta y garantizar la persistencia de la vida.

La historia de la colonización europea y del capitalismo aparece como un momento de la larga historia de los pueblos americanos, que como tuvo un comienzo podrá tener un final. Será necesario acelerar su término antes de que este paradójico sistema de racionalización acabe con la posibilidad de la vida. Sin embargo, para los zapatistas, que son producto de esta confluencia de experiencias y saberes, el desafío no está en la confrontación sino en la construcción. La recreación activa de modos de vida y socialidad sin dominación, ni del hombre sobre la naturaleza, ni del hombre sobre el hombre, ni del blanco sobre el negro, ni de los hombres sobre las mujeres y los niños, ni del saber científico sobre los otros saberes, experimentales o abstractos, es el camino para socavar los pilares en los que se sostiene el actual sistema de dominación. Socavar en vez de confrontar, para carcomer la dominación desde sus raíces más profundas.

Mirar el multiverso desde el microcosmos

... Stanley preguntó “¿Makoko no es el gran rey de todo este país?”. Gamankono respondió: ‘Aquí no hay ningún gran rey. Todos somos reyes –cada uno es rey de su aldea y de su tierra-. Makoko es jefe de Mbe; yo soy jefe de Malima. [...] Ninguno tiene autoridad sobre otro jefe. Cada uno es dueño de su tierra...’

Peter Forbarth, *El río Congo*

Preguntándose por qué la gente desconfía del Estado, James Scott reconstruye la manera como el Estado, en tanto que representante de un cierto tipo de sociedad -la occidental contemporánea- tiende a “simplificar” y “volver legible” la realidad no sólo para mejorar la eficiencia sino, sobre todo, como “estrategia de control y apropiación” (Scott, 1998: 311). Esta reconstrucción lo lleva a observar las prácticas de ordenamiento de los bosques, que de

expresiones caóticas⁵⁰ y abigarradas van siendo convertidos en espacios geométricos y desprovistos, con un número limitado y controlado de especies colocadas en líneas regulares, equidistantes, que faciliten el conteo y el control.

“...el discurso utilitario reemplaza el término ‘naturaleza’ con el término ‘recursos naturales’, focalizando en esos aspectos de la naturaleza que pueden ser apropiados para el uso humano [...] las plantas consideradas valiosas devienen ‘cultivos’, las especies que compiten con ellas se estigmatizan como ‘hierba’, y los insectos que se las comen son estigmatizados como ‘plagas’.”⁵¹ (Scott, 1998: 13. Traducción AEC)

El Estado, dice Scott -el modo capitalista de regulación social que se expresa a través de él, agrego yo-, emprende un proceso de jerarquización y selección en el bosque que le lleva a identificar las especies valiosas –rentables- y a intentar organizarlas de modo que rindan el mayor beneficio. Para ello las ordena; elimina sus extremos –árboles demasiado pequeños o demasiado grandes-, y establece parámetros regularizados de manejo en gran escala que permitan tanto su incorporación a una producción estandarizada –de madera, por ejemplo- como un procesamiento administrativo eficaz.

“...la ciencia forestal y la geometría, impulsadas por el poder del estado, tienen la capacidad de transformar el real, diverso y caótico viejo bosque en uno nuevo, más uniforme, que se parece mucho a las grillas administrativas de sus técnicas.”⁵² (Scott, 1998: 15. Traducción AEC)

“...el árbol actual con su amplia cantidad de posibles usos fue reemplazado por un árbol abstracto representativo de una cierta cantidad de madera o leña.”⁵³ (Scott, 1998: 12. Traducción AEC)

Las hierbas y bichos, que eran los acompañantes del árbol en su crecimiento, son expulsados, y el bosque se torna más manejable y desprovisto. El bosque se unidimensionaliza y “en el extremo, ni siquiera necesita ser visto, es suficiente ‘leerlo’ con precisión en las estadísticas y mapas de la oficina forestal” (Scott, 1998: 15). Un bosque concreto es reconvertido científicamente en su representación abstracta y a partir de ese momento su conocimiento y manejo estarán guiados por el laboratorio y los libros de contabilidad, y el encargado de la actividad forestal podrá prescindir del contacto directo, salvo en casos excepcionales⁵⁴.

Sin embargo, al pasar el tiempo, el bosque se debilita y se ve sometido a un proceso de enriquecimiento artificial, que lo mantiene regulado (al menos durante un tiempo) pero coarta su evolución. Le falta el intercambio con los bichos y las hierbas, y al responsable forestal le falta el conocimiento práctico, experimental, que sólo se adquiere en la vivencia en y con el bosque. Carece del *mètis*, dice Scott retomando un término griego, que denota ese conocimiento, sin duda indispensable, que sólo puede provenir de la experiencia práctica.

Esta deconstrucción del proceso de ordenamiento capitalista que hace Scott mediante la observación de la arqueología del bosque aporta importantes claves para entender la concepción del mundo de los poderosos, a la vez que reclama una relectura de la historia desde la perspectiva de una subalternidad que tiene la voluntad de dejar de ser tal. Los

criterios de racionalidad con los que el bosque se convierte en una plantación útil no conciernen sólo a la relación hombre-naturaleza sino a la lógica general, que se aplica también a las relaciones sociales. Y es esa lógica la que debe ser desmontada mediante la reinterpretación de la historia desde las propias vivencias, percepciones y sentidos de la sub-alternidad.

El poder mira el árbol, mira las especies valiosas y desestima o desprecia todo el resto: la maleza. Pero las subalternidades miran desde esa maleza, desde la maraña. Y desde lo profundo del bosque caótico, complejo y aparentemente desordenado, y desde lo minúsculo de cada especie, la visión tiene que ser muy amplia para abarcar al menos el microcosmos inmediato. La abundancia de especies y el enredo en que conviven es el que multiplica las posibilidades. Es imposible, en ese ambiente, decidir que alguna especie o algún subproceso es sobrante. La sobrevivencia general se construye desde las sobrevivencias singulares, y viceversa. Cada una o cada combinación de ellas, constituye un universo particular engarzado y entrecruzado con los otros; hay así infinitos universos componiendo una realidad sumamente compleja, con infinitas posibilidades o salidas.

En esta maraña puede bien reproducirse el sistema de jerarquías, pero eso más tarde o más temprano llevará a un destino similar al del bosque desprovisto: al debilitamiento de la especie. La competencia y la eliminación del Otro que ella supone son, en la maraña, un suicidio seguro a largo plazo.

La manera de sobrevivir, e incluso recrearse, en la maraña, de acuerdo con la experiencia de siglos y milenios, consiste en entenderse como uno más de la cadena interminable, porque todo en la vida está entrelazado. El aprendizaje de sobrevivencia en el bosque -esa larga experiencia desde donde se construyen los sentidos comunes⁵⁵- es un saber generado en la cotidianidad del microcosmos. Es un saber que transcurre por veredas muy distintas a las del conocimiento científico, que no siempre es pasible de ser formalizado, y que crece en la oscuridad de lo negado. Es el *mêtis* de Scott, el saber local de Foucault⁵⁶, son los saberes que se hacen con la historia vivida de las comunidades subalternas.

La investigación sobre los bosques precapitalistas y capitalistas (de los bosques libres y controlados) que hace Scott, permite vislumbrar elocuentemente el punto de quiebre entre la visión del mundo que enarbola el poder y la visión que se conforma desde los mundos hoy subalternos. Una misma realidad vista desde perspectivas diferentes, y mediante acercamientos distintos. Si recordamos la historia vivida y contada desde los pueblos, esa versión que no coincide con la historia oficial y que, no obstante, persevera en el imaginario de los pueblos, que es transmitida de generación en generación -por lo regular oralmente- y constituye el sustento de los sentidos comunes comunitarios o populares, es como si nos estuviéramos colocando del lado de las hierbas y los bichos. En esa maraña caótica y abigarrada, aparentemente desordenada, de donde saldrán siempre sorpresas, nuevos cruces genéticos y nuevos caminos de interrelación.

La visión del mundo desde el fondo de la maraña y desde su exterior es muy distinta. Desde fuera del bosque destacan los árboles y parece mantenerse todo en una estabilidad regulada; en su interior, y sobre todo en las capas bajas, lo que se percibe es la diversidad infinita en

transformación. Dentro de la maraña la rotación de la vida es intensa y múltiple, y todo se encuentra en perpetuo movimiento.

Pero si el poder en su prepotencia desestima la maraña, las subalternidades en cambio no pueden desestimar al poder. Desde la maraña se leen dos realidades que son a la vez una sola: la propia y la del poder. Desde la maraña no se pueden perder de vista los condicionantes generales de funcionamiento del bosque, que aparecen como externos, pero que pueden determinar incluso su eliminación drástica. Es decir, las estrategias de sobrevivencia del microcosmos suponen habilidad para sortear las amenazas de eliminación que provienen de la racionalidad del poder y que perturban su funcionamiento, mediante ofensivas globales (limpia general de la *maleza* que estorba supuestamente el crecimiento del bosque), y/o mediante la introducción en la maraña de elementos perturbadores (como plaguicidas selectivos) que alteran su ritmo y sus relaciones internas.

Tendríamos aquí a Marx y Foucault dándose la mano, revisando los antagonismos sociales y los condicionantes generales construidos por el capital –el poder- en forma de leyes, y como contraparte, las estrategias del poder que logran introducirse hasta los vasos capilares de la sociedad normalizando sus intercambios y comportamientos y, en este mismo esfuerzo, descubriendo las fronteras de la sumisión. Fronteras donde el aplastamiento de la dignidad alcanza su punto de inflexión; ésas desde donde el “¡Ya basta!” y la rebelión que le da sustancia emerge como el único camino de la sobrevivencia.

Tendríamos también la complejidad barroca que se constituyó en el abigarramiento social producto de la irrupción de los europeos en las sociedades de este continente, con sus lógicas y concepciones de la vida y de la organización del colectivo social. Y una de las expresiones virtuosas de esa complejidad es la que aparece el 1° de enero de 1994 con pasamontañas en el rostro y un modo atípico de llamar la atención sobre la extinción del bosque: no sólo la maraña sino los árboles valiosos desaparecerán víctimas del aislamiento y la competencia por el espacio si no detenemos este proceso perverso de mercantilización neoliberal.

Tendríamos, asimismo, los saberes condensados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, entre cuyos principales nutrientes se encuentran dos: 1) el saber construido poco a poco por las comunidades mayas de Chiapas, rumiado cientos de veces hasta ser digerido. Un saber necesariamente anónimo, colectivo y trascendente que ha explorado todas las posibilidades antes de consolidarse o de asumirse a sí mismo como tal; y 2) el saber político de las experiencias de lucha revolucionaria en el mundo, desde las resistencias a la Conquista y las guerras de independencia, hasta la Revolución cubana y las luchas posteriores; el saber universitario portado por las FLN, cargado de teorías y conceptos, con la visión abstracta de una realidad en la que no se sumergen sino al llegar a la Selva Lacandona, y que intentaba a su propio modo instaurar el socialismo en México.

El mundo en el que caben todos los mundos, del zapatismo, es una extrapolación del mundo de la maraña en el que ni siquiera los grandes árboles quedan fuera, del mundo abigarrado de la América Latina donde ya no es posible desandar el camino de los múltiples mestizajes y donde, por lo tanto, no cabe ningún tipo de fundamentalismo.

Superar el neoliberalismo rehaciendo la historia

Para ver la otra realidad hay que dudar de la realidad que vemos...

Octavio Paz, "Prólogo" en Castaneda, *Relatos de poder*

Si la lógica capitalista conduce inmanente pero contradictoriamente a la eliminación del Otro, nunca fue tan implacable en esa tarea como en la fase neoliberal. Las capacidades tecnológicas proporcionadas por la electroinformática y el alcance planetario de los procesos articuladores del acontecer mundial permitieron avanzar de la selección de especies útiles en el bosque a la selección de componentes útiles o valiosos en cada organismo, negando así la integridad de la vida en una escala superior a la conocida anteriormente.

De acuerdo con el balance de Fredric Jameson, y en coincidencia con lo acontecido en el bosque scottiano, lo que hace la modernidad capitalista es:

"...apoderarse de un paisaje y aplanarlo, redistribuirlo en una cuadrícula de parcelas idénticas y exponerlo a la dinámica de un mercado que ahora reorganiza el espacio en términos de un valor idéntico." (Jameson, 1999: 96).

Pero si hasta ahora se trataba de un paisaje externo a los seres vivos, hoy la interioridad de los seres es ordenada geoméricamente de acuerdo con sus componentes, y la vida tiende a ser fragmentada y desarticulada.

Los "condenados de la Tierra", los desposeídos del planeta se vieron ante la disyuntiva de perder sumisamente su última pertenencia, su propia integridad, o de rebelarse para, por lo menos, escoger su forma de desaparición:

"Por eso pensamos que ya no, que ya basta de morir de muerte inútil, por eso mejor pelear para cambiar. Si ahora morimos ya no será con vergüenza sino con dignidad, como nuestros antepasados." (EZLN, 1994: 75, 18/01/94)

Adicionalmente a la desposesión material que se exagera con el neoliberalismo y la extensión de la llamada economía de mercado hasta los espacios de barbecho o de la vida privada, la integridad corpórea es el último territorio en el que se juega el devenir de la humanidad en el neoliberalismo. Esto lleva la disputa al nivel más esencial de la subsistencia. Desde la perspectiva y posibilidades tecnológicas de la ingeniería genética, los seres vivos han sido simplificados en códigos para hacerse legibles –como indica Scott en el caso del bosque- y controlables. La descomposición de la complejidad de la vida en cadenas de DNA coloca a la humanidad en la última frontera de la des-sujetización, ya no sólo mental o abstracta sino material y corporal.

Esto es lo que apresura a los movimientos a organizarse para disputar un mundo que de otra manera se les va:

“El neoliberalismo, como teoría del caos moderno, de la destrucción de la humanidad, es el heredero ideológico del nazismo y el fundamento teórico de las guerras por la "pureza étnica" y la intolerancia. El neoliberalismo es la teoría de la guerra moderna. Su objetivo es, como en toda guerra, la destrucción de su enemigo: la humanidad física y moral.” (EZLN, 1995: 458, 1/10/95)

El territorio físico y simbólico donde se asienta y crece la vida a través de la historia y la construcción de sentidos, de referentes y de saberes, es la expresión concreta, visible y evidente de esta última frontera de la expoliación. Desde ahí se levantan los pueblos. Desde ahí viene caminando, por múltiples rutas, la rebelión anticapitalista del siglo XXI.

Así lo encontramos en las razones de luchas muy diversas. La sublevación popular desatada por la privatización del agua en Cochabamba, que fue el inicio de una movilización que no ha parado desde ese 1999 hasta ahora, en que se ha logrado elegir un presidente indígena - primero en la historia de estos 500 años, después de Benito Juárez en México, quien, hay que decirlo, no fue elegido por ser indígena-, plantea mucho más que el problema del agua el del territorio y sus modos de uso:

“El régimen neoliberal ha liquidado la economía nacional. Ningún recurso natural nos pertenece; el agua, la tierra, los ferrocarriles, el petróleo, el gas está en manos de empresarios extranjeros cuyo único afán es lucrar con el trabajo ajeno.” (Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida (CDAV), 2000)

Los mapuches, de los dos lados de la Cordillera andina, se han rebelado en contra del despojo de tierras y en contra de los usos que se está dando a los bosques y las aguas.

“[Nuestra lucha es por] Recuperar la tierra, territorio usurpado sistemáticamente en diferentes periodos históricos; durante la conquista española, llevada a cabo en primera instancia por Pedro de Valdivia, la invasión del ejército chileno que en su momento fue liderada por el Coronel Cornelio Saavedra y actualmente con el desarrollo capitalista que se demuestra en la expansión forestal, pesquera, hidroeléctrica, etc., ahora financiada y presionada por grupos económicos como: Matte, Anacleto Angelini, Lupsik, etc. y ejecutada por el estado chileno.

“...hoy la carencia de tierra, de agua, de árboles nativos, de recursos naturales, elementos que antiguamente la tierra fue bondadosa en entregar al mapuche, han sido agotados por entidades como las forestales que se encuentran insertas en comunidades mapuche [sic], empobreciendo aún más a las comunidades.” (Kom Lof, 2006)

El Movimiento de Resistencia Indígena, Negra y Popular de la zona amazónica, se organiza en contra de la depredación de las tierras, de la mercantilización, de la construcción de carreteras que dañan la selva, y en contra del despojo.

“Recorrimos tierras y los caminos de ríos, montañas, valles y planicies, antes habitados por nuestros antepasados. Miramos con emoción las regiones donde los pueblos indígenas dominaban y construían su futuro, a lo largo de 40 mil años. Miramos con emoción las regiones donde los pueblos indígenas defendían la tierra de aventureros, bandeirantes y

garimpeiros y más tarde, de carreteras, haciendas, empresarios con sed de tierra, de lucro y de poder.

“...estamos a merced de las ganancias del civilizado, que no satisfecho con millones de muertes de nuestros parientes, todavía nos quiere robar lo poco que nos sobró.” (Movimiento de Resistencia Indígena, Negra y Popular (MRINP), 1998: s/p).

En ambos casos, y en muchos otros similares en diferentes regiones de América Latina, este reclamo va acompañado de profundas reflexiones sobre el vaciamiento cultural y la importancia de recuperar las historias propias reescribiéndolas en la práctica, como diría Guha.

“La diversidad cultural de los pueblos indígenas fue y continúa siendo la raíz de la resistencia para reafirmar su proyecto de liberación en curso” (MRINP, 1998: s/p)

En el sureste mexicano esta reescritura, que aparece a los ojos del mundo bajo la forma de una insurrección armada, tiene dos elementos detonadores muy significativos. El primero consiste en la cancelación definitiva del reparto agrario, antes de haber satisfecho las demandas mínimas de los pueblos indios de Chiapas y de muchos otros, y, simultáneamente, en la negación de la propiedad colectiva de la tierra, que no solamente es una costumbre ancestral, sino que es la manera de hacer rendir un poco más la escasa extensión de que se dispone:

“El trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría, son más que una tradición en zona indígena, han sido la única posibilidad de sobrevivencia, de resistencia, de dignidad y rebeldía.” (EZLN, 1994: 62).

“Bajo el manto del neoliberalismo que ensombrece nuestros suelos se encarcela y asesina a todos aquellos campesinos que luchan por sus derechos agrarios. Las reformas salinistas al artículo 27 de la Carta Magna representan una traición a la patria, y como responsable de ese delito debe ser juzgado quien usurpa el Poder Ejecutivo Federal en México.” (EZLN, 1994: 208, 11/04/94)

Como parte de las medidas para generar las condiciones propicias para la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), se modifica la Constitución mexicana en la parte correspondiente a la propiedad y tenencia de la tierra, que era justamente la que había sido conquistada por las fuerzas populares bajo la dirigencia de Emiliano Zapata y Francisco Villa. El artículo 27 reconocía la propiedad y uso colectivo de las tierras y, por tanto, reconocía también, implícitamente, los sistemas jurídicos de los pueblos originarios, sancionados apenas en términos de usos y costumbres comunitarios⁵⁷. Con el empobrecimiento general del campo desde mediados de los años sesenta, la individualización de las propiedades sólo podía terminar en un nuevo despojo, aunque sancionado jurídicamente, porque las parcelas individuales resultaban de tamaño insuficiente, y los campesinos se veían en la necesidad de arrendarlas o venderlas, y convertirse en jornaleros -en el mejor de los casos-.

La modificación del artículo 27, que también permite, bajo ciertas condiciones, la recreación legal de los latifundios, ocurre en 1992, mismo año en que se firma el TLCAN, aunque su puesta en práctica estaba prevista para el 1° de enero de 1994.

El segundo elemento detonador es justamente este tratado, que legaliza el saqueo y la entrega de la nación al capital extranjero. El presidente Salinas, firmante del TLCAN, es calificado por esa razón como vendepatria:

“Los cambios que se han hecho son planes e ideas extranjeras que nos van a conducir nuevamente a la esclavitud como antes se hacía. El Tratado de Libre Comercio no beneficiará a nosotros los campesinos de México...” (EZLN, 1994: 153).

Y una de las disposiciones de la Declaración de la Selva Lacandona, emitida el 1° de enero de 1994, ordena a las fuerzas militares del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “Suspender el saqueo de nuestras riquezas naturales en los lugares controlados por el EZLN”. (EZLN, 1994: 35).

Ambos elementos fijan -pero de manera muy distinta- la insurrección zapatista al territorio y al tiempo presente. No obstante, al mismo tiempo revelan una larga y penosa acumulación de agravios y despojos, de humillaciones y miserias, que no hacen sino condensarse y reventar con las políticas privatizadoras de la fase neoliberal.

La identificación del enemigo, o del portador de la responsabilidad ante el rebasamiento de los límites del ultraje, adopta dos figuras principales: 1) el gobierno mexicano y sus representantes, usurpadores, vendepatrias, “gobierno que obedece a las fuerzas del gran capital internacional, pero que en México se mantiene cerrado a escuchar la voz de su propio pueblo” (EZLN, 1997: 203, 27/03/96); y 2) el neoliberalismo.

“Todos tenemos un enemigo común, que se autodenomina gobierno, que es el que trata de asesinarnos. La religión que nos acusa de pecado mortal se llama neoliberalismo.” (EZLN, 1997: 92, 4/01/96)

“El crimen y la impunidad como máxima ley. El robo y la corrupción como industria principal. El asesinato como fuente de legitimidad. La mentira como dios supremo. Cárcel y tumba para los otros que no sean cómplices. La internacional de la muerte. La guerra siempre. Eso es el neoliberalismo.” (EZLN, 1997: 208, 04/04/96).

Pero el camino de la lucha, si bien intenta enfrentarse al neoliberalismo, lo hace por la vía de la reconstrucción de la humanidad que éste se ha empeñado en destruir. De ahí que la primer convocatoria internacional que se hace lleva por lema “Por la humanidad y contra el neoliberalismo”. Y la reconstrucción de la humanidad comienza por el reconocimiento mutuo, por el descubrimiento del Otro, en la certeza de que en la medida en que es diferente es igual a nosotros.

“Esto somos nosotros (...) El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado. El mañana que se cosecha en el ayer.

“Detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada (...) Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes.

“Detrás estamos los mismos hombres y mujeres simples y ordinarios que se repiten en todas las razas...

“Los mismos hombres y mujeres olvidados. Los mismos excluidos. Los mismos intolerados. Los mismos perseguidos. Somos los mismos ustedes.

“Detrás de nosotros estamos ustedes. Detrás de nuestros pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes despreciados. De todos los migrantes golpeados. De todos los presos por su palabra y pensamiento. De todos los trabajadores humillados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana.” (Mayor Ana María, 1996: 102-103).

“Somos iguales porque somos diferentes”, dicen los zapatistas a todos esos Otros que conforman el interlocutor privilegiado, ése con el que se camina dialogando y preguntando, ése con el que se construirá el mundo del mañana.

La visión zapatista del mundo como complejo diverso se conforma, por lo menos, a través de tres dimensiones: 1) la del mundo bajo la emergencia de la guerra y el neoliberalismo, que obligan a un encuentro de diversidades amenazadas, 2) la de lo nacional como producto del mestizaje y el abigarramiento, y 3) la de su propio microcosmos, conformado por múltiples universos.

La dimensión del mundo bajo la emergencia de la guerra y el neoliberalismo.

Si bien desde la perspectiva de los pueblos indios el mundo tiene una historia mucho más larga que la del capitalismo, y eso les permite tener una percepción muy clara de su historicidad y sus límites, lo que es evidente es que el mundo actual está atrapado en una dinámica autodestructiva que amenaza con interrumpir la historia como tal. La situación actual es de emergencia total, y apela a movilizaciones urgentes en una tarea de salvamento y reconstrucción:

“Mientras más avanza el neoliberalismo como sistema mundial, más crece el armamento y el número de efectivos de los ejércitos y policías nacionales. También crecen el número de presos, desaparecidos y asesinados en los distintos países. Una guerra mundial, la más brutal, la más completa, la más universal, la más efectiva. Cada país, cada ciudad, cada campo, cada casa, cada persona, todo es un campo de batalla más o menos grande. De un lado está el neoliberalismo con todo su poder represivo y toda su maquinaria de muerte; del otro lado está el ser humano.” (EZLN, 1997: 344, 03/08/96)

La guerra mundial actual, la cuarta, es una guerra total que transita mucho más por la economía que por el enfrentamiento bélico. Que ha transformado las “bombas nucleares” de la guerra fría -considerada como la tercera- en “bombas financieras”.

“La globalización moderna, el neoliberalismo como sistema mundial, debe entenderse como una nueva guerra de conquista de territorios.” (Subcomandante Insurgente Marcos, 1997i: 117)

Y aquí la paradoja es que esta guerra es entendida –y vivida en carne propia- como guerra de expoliación de territorios, a la vez que se insiste en que sus principales armas son financieras. Las dos cosas aparecen indudablemente como rasgos sobresalientes del acontecer contemporáneo, no obstante lo cual en el planteamiento zapatista no se explora más sobre el reordenamiento material del capitalismo en esta fase, a pesar de que las razones inmediatas de la sublevación apuntan justamente a esta dimensión del neoliberalismo. La economía se identifica con “lo financiero”, a pesar de que, particularmente en América Latina, las “bombas financieras” no hacen sino aflojar los diques para la reestructuración de lo territorial en su sentido más amplio. Las bombas financieras y la deuda externa (como una de ellas), abren paso a la liberalización arancelaria y normativa que permite la apropiación de la mayor parte de los sectores, recursos o procesos considerados hasta entonces patrimonio de los pueblos, y permiten con ello la redefinición de los modos de uso del territorio. Sería una torpeza desestimar la importancia que tienen estas llamadas “bombas financieras” como detonadores de las grandes transformaciones en el sistema general de dominación en nuestros tiempos. No obstante, tampoco es conveniente detener ahí el análisis. Es preciso profundizar y a la vez ampliar la visión para dar cuenta no sólo del papel y carácter de los detonadores de la reestructuración neoliberal sino de sus significantes. Es indispensable detenerse en la reorganización de la materialidad del proceso de reproducción, que es la sustancia de la que se nutre el capital y el núcleo duro de la disputa por el poder y por la emancipación. Es el terreno donde se construyen o destruyen las condiciones de posibilidad de la dominación y la emancipación y aunque tiene su expresión en la dimensión financiera, no se agota ni se resuelve en ella.

Para los zapatistas esta cuarta guerra, mediante el estallamiento de bombas financieras, es considerada como una guerra del hambre, en la que, además, se pierde la historia y los sentidos; como una guerra contra las culturas y contra la diferencia. Es la expresión de una nueva racionalización del mundo en la que pueblos enteros se han vuelto prescindibles, por ser inútiles en términos de las pautas generales impuestas por el mercado. Esa cuarta guerra mundial es en contra de la humanidad, y como una de sus más importantes condiciones de posibilidad tiene a la pulverización de todos los vínculos de socialidad, a la fragmentación social, traducida en aislamiento y desconfianza mutua.

“Renombrado como ‘neoliberalismo’, el crimen histórico de la concentración de privilegios, riquezas e impunidades, democratiza la miseria y la desesperanza.

“Una nueva guerra mundial se libra, pero ahora en contra de la humanidad entera. Como todas las guerras mundiales, lo que busca es un nuevo reparto del mundo.

“Con el nombre de globalización llaman a esta guerra moderna que asesina y olvida. El nuevo reparto del mundo consiste en concentrar poder en el poder y miseria en la miseria.

“El moderno ejército de capital financiero y gobiernos corruptos avanza conquistando de la única forma en que es capaz: destruyendo. El nuevo reparto del mundo destruye a la humanidad.” (EZLN, 1997: 125-126, 30/01/96)

Desde la perspectiva zapatista esta guerra es irreversible y total, y por eso o se lucha ahora por transformar el mundo, o ya no se va a poder luchar. Se ha llegado a una situación límite en la que la única posibilidad que tiene la vida está en su capacidad para subvertir el actual sistema, conjuntamente con su creatividad para lograr constituir nuevas societalidades.

La amplitud de dimensiones en que se expresa este sistema de guerra contra el que hay que sublevarse fue muy bien descrita en el cierre del Primer Encuentro Por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo:

“...nosotros y nosotras estamos: Contra la internacional de la muerte, contra la globalización de la guerra y el armamento. Contra la dictadura, contra el autoritarismo, contra la represión. Contra las políticas de liberalización económica, contra el hambre, contra la pobreza, contra el robo, contra la corrupción. Contra el patriarcado, contra la xenofobia, contra la discriminación, contra el racismo, contra el crimen, contra la destrucción del medio ambiente, contra el militarismo. Contra la estupidez, contra la mentira, contra la ignorancia. Contra la esclavitud, contra la intolerancia, contra la injusticia, contra la marginación, contra el olvido. Contra el neoliberalismo.” (EZLN, 1997: 349, 3/08/96)

Desde ahí, desde ese convencimiento colectivo de que sin importar cuál es el origen cultural, histórico o geográfico, todas las luchas confluyen en la identificación de éstas como las barreras a romper en un proceso de procesos emancipatorios, los zapatistas y todos los congregados en ese Encuentro, provenientes de 46 países y de los 5 continentes, se lanzan a una lucha por socavar este sistema, que nos niega la existencia pero “no podría existir sin nosotros”, como se insistió en la Marcha del color de la Tierra:

“Nos quitan las tierras y en ellas, con ellos de patrones, levantamos aeropuertos y nunca viajaremos en avión, construimos autopistas y nunca tendremos automóvil, erigimos centros de diversión y nunca tendremos acceso a ellos, levantamos centros comerciales y nunca tendremos dinero para comprar en ellos, construimos zonas urbanas con todos los servicios y sólo las veremos de lejos, erigimos modernos hoteles y nunca nos hospedaremos en ellos.

“En suma, *levantamos un mundo que nos excluye, uno que nunca nos aceptará y que, sin embargo, no existiría sin nosotros.*” (EZLN, 2001, 139. La cursiva es mía)

Es por eso que ante la globalización del neoliberalismo que instaura la cuarta guerra mundial, los zapatistas hablan de la globalización de las resistencias.

“Pero es bueno que sepan, señores del dinero, que los tiempos de ayer no volverán a ser ni los de hoy ni los de mañana.

“Sin nosotros el dinero no existe y bien podemos ser sin el color del dinero.

“Así que bajen la voz, señores del dinero.” (EZLN, 2001, 135)

La dimensión de lo nacional como mestizaje y como agrupamiento de diferencias

Una segunda dimensión desde donde se conforma la visión zapatista del mundo se refiere a su reflexión sobre lo nacional, constituido sobre la base de la imposición de una cultura sobre las otras, y de un largo proceso de resistencias -en las que ha habido episodios de

guerra general como en la guerra de Independencia y la Revolución mexicana, otros de guerras o sublevaciones locales, y muchos periodos de repliegue o de acumulación de fuerzas, sin haber terminado de resolver uno de los problemas esenciales de los pueblos indios que es el del reconocimiento-

“Lo que pedimos y lo que necesitamos los pueblos indígenas no es un lugar grande ni un lugar chico, sino un lugar digno dentro de nuestra nación; un trato justo, un trato de iguales, ser parte fundamental de esta gran nación; ser ciudadanos con todos los derechos, que merecemos como todos...” (Comandante David, 2001: 133).

Siendo los originarios de estas tierras, no reivindican sin embargo su exclusividad, sino la necesidad de ser reconocidos por el resto como parte de esa nación que se forjó en el mestizaje y el conflicto, pero desde la perspectiva de la resistencia. Defienden tanto “el territorio” como “la nación” o “la patria” como lo propio del pueblo de México frente a las usurpaciones, y se reivindican herederos de los ancestros precolombinos tanto como de Miguel Hidalgo, Vicente Guerrero⁵⁸, Emiliano Zapata y Francisco Villa, todos luchadores por la libertad, en diferentes momentos y circunstancias, pero no todos indígenas.

La defensa de “la patria” en territorios colonizados, no es un chauvinismo sino una expresión de la lucha por la libertad, por la descolonización. La lucha por la independencia de España, aunque fue encaminada en realidad por los criollos, era a la vez una lucha en contra de las encomiendas y de la esclavitud disfrazada de campaña evangelizadora, por lo demás igualmente nefasta. Los pueblos originarios (indígenas y mestizos) pelearon por lo suyo, y lo siguen haciendo. La independencia era tan importante para ellos como para los criollos, sólo que para los pueblos era sólo uno de tantos candados de las cadenas que es necesario romper.

La nación mexicana se forja en la guerra de Independencia. En esa medida, es resultado de la movilización popular y representa un avance en las luchas por la descolonización, que evidentemente no se resuelven ahí. Si la nación no era la recuperación de la autonomía para que los pueblos originarios pudieran reorganizarse socialmente en libertad, de acuerdo con sus costumbres, cultura y cosmovisión, sí era por lo menos la eliminación de una de las pesadas capas opresoras que los cubrieron después de la Conquista y, por supuesto, considerando su protagonismo en el proceso que le dio origen, era percibida como propia.

La Revolución mexicana significó también un logro en estos procesos de resistencia eliminando otra de las capas opresoras, y consiguiendo un acuerdo constitucional que protegía la propiedad colectiva de la tierra, y con ello daba implícitamente reconocimiento a las organizaciones comunitarias. Una capa más se elimina parcialmente con la Reforma Agraria, emprendida sobre todo a mediados del siglo XX, bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas, que reconoce la tenencia colectiva y el derecho de los campesinos del país- muchos de ellos indígenas-, a tener una dotación de tierra.

Es decir, la nación, peleada desde abajo, era equivalente a la lucha contra el opresor en términos generales y era, aunque de un modo muy contradictorio, una creación popular que resultaba de la defensa contra el invasor.

No obstante, esa nación concebida como propia por los pueblos indios, hasta ahora no ha terminado de reconocerlos como integrantes de la sociedad nacional, con los mismos derechos que el resto. Siguen siendo la evidencia de la usurpación.

Es así como se entiende el reclamo indígena-zapatista a ser reconocidos como pueblos diferentes, con sus propias costumbres, lenguas y formas de organización, dentro de la nación mexicana que no tendría por qué, ni podría, ser homogénea. La impresionante movilización denominada “Marcha del color de la tierra”, que conmocionó a la sociedad mexicana y mundial, tuvo como propósito único sancionar en la Carta Magna la existencia de pueblos indígenas, originarios, con sus propias tradiciones y costumbres y con sus propias formas de organización social, pero inscritos en la nación mexicana.

“Así es el México que queremos los zapatistas.

“Un país donde se reconozca la diferencia y se respete

“Uno donde los indígenas seamos indígenas y mexicanos, uno donde el respeto a la diferencia se balancee con el respeto a lo que nos hace iguales.

“Uno donde siempre se tenga presente que, formada por diferencias, la nuestra es una nación soberana e independiente.

“Y no una colonia donde abunden los saqueos, las arbitrariedades y las vergüenzas.” (Comandanta Esther, 2001: 117-118)

Ser reconocidos en la nación sin ser transformados en ese otro que no son ni serán porque no quieren ser, en esa nación por la que han peleado ya varias guerras. Mantener su ser indígena sin tener que renunciar a ser mexicanos, a ser-y-hacer-con-los-otros, sin tener que antagonizar con quienes se ha convivido, si bien conflictivamente, durante 500 años sin que ninguno desaparezca. Por eso su palabra dice:

“No venimos a humillar a nadie.

“No venimos a vencer a nadie.

“No venimos a suplantar a nadie.” (Comandanta Esther, 2001: 115)

Simplemente:

“Aquí estamos para decir aquí estamos.” (CCRI-CG, 2001: 102)

Y la representación política del país, a pesar de todo, decidió negar ese reconocimiento y responder a la palabra limpia y transparente que se escuchó en el Congreso de la nación, reclamando una justicia que es imposible poner en duda, exigiendo a los pueblos indios una vez más negarse a sí mismos para poder existir.

“¿Qué sigue? Es sencillo responder a esa pregunta. En lo nacional, lo que sigue es reconstruir la patria que hoy se derrumba.” (EZLN, 1995: 458, 01/10/95)

La dimensión del microcosmos de múltiples universos.

Durante 500 años las comunidades y pueblos indígenas de este continente han vivido en microcosmos casi invisibles. Despojados de sus facultades políticas, quedaron relegados a los rincones abandonados de la sociedad, cuando no fueron exterminados. Cuando se les

incluía en la nación era siempre en calidad de desvalidos a los que era necesario asistir, sobre todo culturalmente, para que adquirieran la calidad de mexicanos (¿humanos?) en igualdad de derechos. Es decir, su acceso a la sociedad siempre ha estado condicionado a una difícil metamorfosis que los haga reaparecer transformados en aquello que los negó, en el prototipo del ciudadano aceptable: el occidental conquistador o el subalterno disciplinado y obsequioso.

Al exterminio físico siguió el exterminio cultural y un afán de humillación total que ha pretendido, a lo largo de estos 500 años, convertir al vencido en renegado de sí mismo.

En vez de aceptar ese infame destino, muchos de los pueblos originarios se replegaron a “los rincones olvidados de la patria” (EZLN, 1994: 213) de donde el neoliberalismo, sustentado en sus mayores capacidades de apropiación, los quiso expulsar, buscando *reordenar nuevos bosques*; quizá los últimos bosques. Además de plaguicidas les habían aplicado alcohol como veneno que corroe desde el interior; les habían prohibido escribir, primero, y se lo limitaron mediante el analfabetismo, después; los corrompieron enfrentándolos a sus comunidades; y los mataron con armas y viruela, primero, y con armas y enfermedades curables, después. Pero no fueron liquidados. Se mantuvieron luchando y resistiendo como entes desdoblados que mantenían un mundo aparte, con sus propias reglas, hasta que esos rincones en que se habían refugiado se hicieron potencialmente rentables y llegaron los nuevos conquistadores: *Monsanto, Seminis, Novartis, Internacional Conservancy, WWF, Oxy*, y muchos otros, apoyados por Estados desvirtuados y usurpadores.

Fue eso lo que los hizo emerger. Los pueblos originarios habían desaparecido del universo societal *legitimado*. No existían. Evocados como figuras de un pasado grandioso pero liquidado, sus descendientes eran negados hasta que empezaron a reaparecer, no ya como deshechos envilecidos por el alcohol y la humillación, sino como pueblos organizados o como sociedades en sí mismas, pertenecientes a universos sumergidos y ocultos, pero vivos y en desarrollo.

Y de golpe en el bosque se empezó a ver la maraña que decidió levantar la voz. Esa maraña con múltiples universos que desafiaba el disciplinamiento del bosque, y que se resistía a ser exterminada. Y empezaron a reaparecer por todos lados esos habitantes callados que venían a contradecir la validez de la narrativa heroica del progreso capitalista: ni México estaba por entrar al primer mundo, como lo afirmaba el presidente Salinas, ni el TLCAN era un beneficio para los mexicanos y, más bien, la pobreza se incrementaba alcanzando ya, de acuerdo con las estadísticas oficiales, a 40 millones de mexicanos⁵⁹.

“Se llevan el gas y el petróleo y dejan, a cambio, el sello capitalista: destrucción ecológica, despojo agrario, hiperinflación, alcoholismo, prostitución y pobreza.” (EZLN, 1994: 51, 27/01/94)

Y desde las marañas se hizo sentir la convicción de que el capitalismo está incapacitado para resolver la situación de la gente sencilla, de los “sin voz”. Al contrario, mientras más exitoso, más empobrecedor y excluyente se vuelve, extendiendo su control expropiador cada vez más ampliamente.

El capitalismo de la fase neoliberal, fuertemente depredador de la naturaleza y la humanidad, es visto desde la maraña como última amenaza: “o luchamos hoy por transformar el mundo o ya no habrá mundo que transformar”, es el clamor anti-neoliberal que acompaña los 500 años.

“En el mundo de ellos, los que en el poder viven y por el poder matan, no cabe el ser humano, no hay espacio para la esperanza, no hay lugar para el mañana. Esclavitud o muerte es la alternativa que el mundo de ellos ofrece a todos los mundos.” (EZLN, 1997: 342-343, 3/08/96)

¿Pero cómo transformar el mundo desde la maraña? ¿Cómo hacerla sobrevivir y desarrollarse?

Los aprendizajes de la vida enmarañada, los saberes de *la maleza*, de los microcosmos, conducen al reconocimiento de la heterogeneidad, la diversidad y la complejidad como universales concretos que contradicen la unidimensionalidad o el monolingüismo (Derrida, 1996) pregonado por el pensamiento único del neoliberalismo.

Desde ese lugar el desafío mayor es sobrevivir en la multiplicidad, es decir, ni hegemonizar ni sucumbir, sino lograr ser *con* los otros, incluidos los grandes árboles. La perspectiva del microcosmos lleva necesariamente a una concepción de *democracia descentrada*, muy distinta a la practicada por la sociedad actual, que nos remite nuevamente a la idea de una sociedad de sociedades, sin jerarquías, sin dirigencias, sin vanguardias.

No obstante, la sobrevivencia de acuerdo con estos principios de libertad de las diversidades con base en un descentramiento general que permita establecer un sistema de relacionamiento *enmarañado*, no disciplinado, caótico y libre, requiere solucionar la amenaza de los disciplinadores, los controladores⁶⁰, los poderosos. ¿Destruyéndolos? Si tanta violencia y malevolencia no logró destruir las marañas a lo largo de 500 años, cabría dudar de la pertinencia de esta estrategia. ¿Luchando contra ellos eternamente? Camino que parece conducir a la destrucción mutua o a la parálisis por equilibrio de fuerzas. ¿Restando sentido al disciplinamiento? ¿Vaciando de contenido el poder?

“¿De qué le servirán al poderoso sus riquezas si no puede comprar lo más valioso en estas tierras? Si la dignidad de los mexicanos todos no tiene precio, ¿para qué el poder del poderoso?” (EZLN, 1994: 278, 12/06/94)

La supervivencia de la maraña, de esa *maleza* que la sociedad no se tomaba el cuidado de entender o considerar, tiene varios desafíos entre los que destacan, por su esencialidad: el peligro de la homogeneización, el peligro del sectarismo, el peligro de convertirse en poderoso en la lucha contra el poderoso, y la pérdida del horizonte por la obsesión de vencer al enemigo.

“El poder nos ha vendido como cierta una mentira, la mentira de nuestra derrota. Sin importarle mucho derrotarnos de hecho, el poder se ha dedicado a hacernos creer que estamos derrotados [...] Sobre la mentira de nuestra derrota, el poder ha construido la mentira de su victoria. Y el poder ha escogido la caída del Muro de Berlín como símbolo de

su omnipotencia y eternidad. Sobre las ruinas del Muro de Berlín el poder edificó un muro más grande y fuerte: el muro de la desesperanza.” (EZLN, 1997: 130, 30/01/96)

La subversión del poder, o de la política como intersubjetividad

Las palabras de esas canciones estaban en una lengua extranjera y, aunque nosotros no entendíamos ni una sola letra, nos parecía que en el mundo jamás hubo una mejor manera de comunicarse.

Goran Petrović, *Atlas descrito por el cielo*

...lo que llamamos realidad no son sino descripciones del mundo.

Don Juan Matus

La recuperación de lo político y la subversión de las separaciones.

Marx a été (...) le premier à montrer que la signification d'une théorie ne peut pas être comprise indépendamment de la pratique historique et sociale à laquelle elle correspond, en laquelle elle se prolonge ou qu'elle sert à recouvrir

Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*

La política es el arte de construir consensos. Su origen se encuentra en el reconocimiento de las diversidades sociales y culturales, y su alimento son los saberes convivenciales provenientes de todas las culturas o de todos los grupos sociales que entran en relación en un momento y situación determinados. Es decir, la política es una práctica relacional y de la relacionalidad, es un espacio de encuentro y acuerdo entre sujetos diversos.

“...todos los pueblos viven políticamente. A partir del momento en que hubo humanidad en alguna parte de la Tierra, hubo política⁶¹.” (Wolff, 2003: 26. Traducción AEC)

La política, entonces, es un campo de acuerdo y de disputa, pero simultáneamente de construcción de saberes y socialidad. Es un lugar a la vez de conflicto, de encuentro y de bifurcación. Es un espacio de cruce y sensibilización de subjetividades, y de creación de historias y metamorfosis que van transformando la vida toda:

“...una historia [y mucho más una historia política] es, antes que nada, un movimiento de un punto a otro, que nunca deja las cosas en su estado inicial”⁶² (Carrière, 2004: 10. Traducción AEC).

La política es el fluido adherente a través del cual se expresa la concepción del mundo de una sociedad determinada y desde donde se moldean las relaciones sociales, ya sean directamente intersubjetivas o mediadas objetivamente. Pero la política es a la vez reconstruida por esas relaciones, que la recrean y la refundan en su quehacer infinitamente. Es decir, la política es simultáneamente un medio de socialidad y de mantenimiento de la cohesión inherente a cada tipo de sociedad, y un medio de negación de esa cohesión y de subversión de la societalidad existente. Es un medio de sustentación del poder, tanto como un medio de emancipación y transformación radical de la sociedad.

La política, por lo mismo, adquiere figuras particulares en diferentes momentos y lugares históricos. La manera griega de vivir la política corresponde a las características de su sociedad, y no puede ser pensada como prototipo universal. Por lo demás, dista mucho de ser un modelo deseable universalmente ya que:

“...la democracia como tal fue “inventada” –de manera simultánea a la filosofía política clásica- en una sociedad esclavista. En una sociedad, por lo tanto, definida por la *exclusión*, y no sólo la de los esclavos: también la de las mujeres y los extranjeros; ése es su, digamos, pecado original.” (Grüner, 2005: 147).

A su vez, la modalidad capitalista de la política, en correspondencia con las relaciones de poder sustentadas en la desposesión casi absoluta de la mayoría de la población, tiende a extraerla del ámbito comunitario para *profesionalizarla*, y de este modo retenerla dentro del arsenal con el que se impone la visión del mundo de los poderosos. La política es separada de la comunidad y contrapuesta a ella. La comunidad se percibe como el ámbito del desorden, sobre el que la política despliega todos sus mecanismos de disciplinamiento.

Simultáneamente la misma política es sometida a un proceso de *racionalización* que tiende a *ordenarla* y delimitarla, a adjudicarle un espacio fijo predeterminado, con trazos marcados, exclusivos y excluyentes -como el bosque moderno y rentable de Scott- de acuerdo con lo que Edgar Morin llama el "paradigma de simplicidad", que:

“... es un paradigma que pone orden en el universo, y persigue al desorden. El orden se reduce a una ley, a un principio. La simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción), o bien unifica lo que es diverso (reducción).” (Morin, 1990: 89)

En el conjunto de la sociedad capitalista la vida es subdividida en sus diferentes dimensiones para conjurar la anarquía y garantizar un funcionamiento ordenado y controlado, y cada una de estas dimensiones es ubicada en un espacio o ámbito específico desde donde no debería derramarse hacia los demás. Así lo político es entendido en su propia especificidad, y es *relativamente* independizado de lo económico, lo social o lo cultural⁶³.

“Es una característica de las relaciones de producción capitalistas el no expresarse en ninguna manera simple como relaciones de dominación. Se expresan más bien en toda una serie de formas discretas que se presentan, no como formas de dominación clasista, sino como cosas inconexas: mercancías, dinero, capital, renta, etcétera. El proceso de producción capitalista ‘engendra nuevas formas en las que se pierde cada vez más la conexión interior, en las que las relaciones de producción se sustentan las unas frente a las otras y las partes integrantes del valor cristalizan las unas frente a las otras en formas independientes’ (*El Capital*, t. III, p. 766)”. (Holloway, 1980: 11-12).

La política como construcción de saberes de los poderosos⁶⁴, o como estrategia de socialización en estas condiciones de fraccionamiento de lo real, opera una mutación de prácticas y sentidos que termina naturalizando las relaciones de poder:

“...es posible identificar dos dimensiones constitutivas de los saberes modernos que contribuyen a explicar su *eficacia naturalizadora* [...] La primera dimensión se refiere a las sucesivas *separaciones* o *particiones* del mundo de lo “real” que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. La segunda dimensión es la forma como se articulan los saberes modernos con la *organización del poder*, especialmente las *relaciones coloniales/imperiales de poder* constitutivas del mundo moderno.” (Lander, 2000: 13-14).

“Sólo sobre la base de estas separaciones –base de un conocimiento *descorporeizado* y *descontextualizado*- es concebible ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal.” (Lander, 2000: 15).

Las separaciones, que buscan la optimización del rendimiento, son las que rompen la maraña, las que la separan de los árboles rentables, las que fraccionan tanto al colectivo como al ser individual, parcializándolo y unidimensionalizándolo. Estas separaciones producen una esquizofrenia que conduce a confundir los sentidos de la realidad vivida con la realidad racionalizada, provocando una parálisis política des-sujetizadora.

No obstante, la constante insubordinación de los saberes sometidos que rehacen las marañas y recuperan el fructífero desorden del caos intersubjetivo, a contrapelo del orden disciplinario del capitalismo, se obstina por desconocer las separaciones y mantener el abigarramiento. Pensar la política desde la perspectiva de la complejidad inescindible de la vida en la maraña supone un proceso epistemológico muy distinto al de pensarla desde y para la sociedad objetivada y simplificada del orden y control capitalistas. El acto político, a la vez, produce relaciones muy distintas en ambas perspectivas. Esto es, la concepción y propósito de la política no necesariamente tiene que conducir al establecimiento de relaciones de poder; bien podría, en el marco de una epistemología social distinta, resultar en relaciones de intercambio solidario, de compromiso compartido, que tiendan a mantener las condiciones de vida del conjunto de especies, universos o mundos en convivencia.

La modalidad de la política en el capitalismo corresponde al antagonismo original sobre el que se fundan las relaciones sociales, y es expresión de las tensiones no resueltas e imposibles de resolver dentro del propio marco capitalista. Se trata entonces de una política de contención más que de construcción, y de disciplinamiento a normas generales consensuadas de acuerdo con los modos vigentes, pero no compartidas.

La de las fuerzas de la resistencia o de la subversión anticapitalista, en cambio, es una modalidad política que emana de la necesidad de crear vínculos y complicidades muy amplias como para mantenerse en resistencia, y con consensos efectivos y sólidos como para construir, en condiciones de diversidad, una fuerza que sea capaz de transformar la sociedad desde sus fundamentos.

“La experiencia de *lo político* [...] es ese ‘exceso’ constitutivo de la democracia *para neutralizar el cual* se ha constituido el ‘orden’ democrático, como cualquier otro “orden” político...” (Grüner, 2005: 155).

La resistencia como modo de vida y como proceso de construcción de una sociedad sin opresiones, ha llevado a prácticas políticas relacionadas con la supervivencia de la comunidad, como espacio en el que la vulnerabilidad individual es compensada por el agrupamiento colectivo, con base en visiones sociales que emanan del reconocimiento de la unidad de los diversos sobre la que se organiza realmente la vida, y de la transformación de la competencia en complementariedad. Las estrategias de supervivencia en la insumisión son el ámbito de creación de esas nuevas prácticas y concepciones de la política.

La fragmentación social inducida por la política capitalista, es una condición de la sumisión, no de la emancipación. La política de la resistencia, de la revolución, de la emergencia de las societalidades negadas no es posible si no es aglutinadora, si no revierte el proceso fragmentador, si no crea condiciones de supervivencia compartida, de democracias descentradas y vivenciales.

Política y poder

*Pero las palabras sólo producen corrientes cuando resultan
profundamente creíbles*

John Berger, *Cada vez que decimos adiós*

Norberto Bobbio, indudablemente uno de los más grandes estudiosos de la política, afirma que “El concepto de política entendida como forma de actividad o de praxis humana está estrechamente vinculado con el del poder” (Bobbio, 1982: 1241).

El análisis de la política se enmarca dentro de una variedad de sociedades que como elemento común tienen el estar organizadas en torno a relaciones de poder, y en las que la máxima expresión de la disociación de lo político como instancia específica se encontrará en la sociedad capitalista. La política es el medio para dirimir los conflictos derivados del ejercicio del poder, pero siempre manteniendo y reafirmando las condiciones iniciales que dieron origen a esa situación conflictiva. Es decir, la política no admite el cuestionamiento del poder o de la propiedad, aunque sí, en cambio, pueden ser sancionados sus excesos. Mediante este ejercicio, que puede ser llamado de justicia ciudadana, se delimita la posibilidad de protesta o reclamo y se legitima sistemáticamente el antagonismo original, que aparece como producto de la libertad individual en una sociedad de propietarios privados.

Francis Wolf, por su parte, nos recuerda que la política está constituida por dos elementos contradictorios ya señalados por Spinoza en su *Tratado Teológico-Político*: la comunidad y el poder.

“Aunque los dos polos de lo político estén siempre asociados en las sociedades humanas (...) conceptualmente son perfectamente distintos. Y, en cierto sentido, hasta antagónicos (...) Si, de hecho, los hombres pudiesen vivir naturalmente en armonía, sin pasiones egoístas, el poder sería superfluo, la vida política sería espontáneamente una vida comunitaria...”⁶⁵ (Wolff, 2003: 30. Traducción AEC).

Una utopía, quizá la más recurrente en los imaginarios de los dominados. Una sociedad sin poder, donde las relaciones estén regidas por otras preocupaciones y retos colectivos. No la sociedad actual en que el poder es el organizador general y en la que -colocándose desde el punto de visión de los dominados- Eduardo Grüner, evalúa que:

“...todo sistema político, teórico o puesto en práctica [...] supone algún grado de exclusión de la participación activa y directa de las masas, que amenaza con desbordar permanentemente los límites normativos del sistema.” (Grüner, 2005: 147).

Evitar el desbordamiento es el desafío de la política en la sociedad capitalista y por eso los mecanismos que se ponen en juego se encaminan a la contención, a la disuasión, y en el límite al envilecimiento, antes de recurrir a mecanismos abiertamente coercitivos.

El poder sería el móvil y la condición de la política desde la perspectiva de los dominadores, tal como se entiende y se pone en práctica en todas las sociedades opresivas: particularmente en la sociedad capitalista que introduce la perversión de que el poder es legitimado apelando a la libertad y la igualdad. Los mecanismos varían y se van inventando como parte de los saberes de la dominación.

En los sistemas de opresión esclavistas, que no respondían a la comunidad entendida como el conjunto de la sociedad, sino sólo a una comunidad restringida a los ciudadanos libres - como la de los griegos-, la exclusión estaba legitimada de antemano y no requería una sanción reiterada. Los mecanismos de control, entonces, eran mucho más evidentes.

En el caso del capitalismo, por el contrario, la exclusión no aparece en la esfera política; en este caso la totalidad de los miembros de la sociedad son portadores de los mismos derechos en igualdad de circunstancias, y es en ese ámbito en el que se construyen los consensos que legitiman el funcionamiento del Estado, del sistema político y del sistema jurídico. El consenso de los dominados, evidentemente, forma parte de la sustancia legitimadora. No obstante, se trata de un consenso relativamente desprovisto de contenido, en la medida que todas las otras dimensiones de la vida social son despolitizadas, mediante la escisión de la sociedad en esferas supuestamente autónomas, que no *aparecen* en el ámbito de la política. Las diferencias de clase, la relación de propietarios-desposeídos, las diferencias culturales usadas jerárquicamente, y muchos otros componentes de las relaciones sociales, tal como se presentan en la sociedad *abigarrada*, pertenecen a una problemática excluida del ámbito de la política. El hombre libre que aparece en este nivel, el de lo político, tiene fuertes dificultades para reencontrarse en los otros. Los ámbitos de las relaciones civiles y privadas no reconocen fácilmente esa igualdad sancionada en las leyes y en el funcionamiento general del sistema político.

El contrato legal entre hombres libres, establecido en la esfera jurídica, es el mecanismo legitimador de la explotación en la esfera económica, y el sistema político representativo es el sancionador de un consenso formal, construido con base en la abstracción de todas las relaciones reales y, por tanto, carente de sustancia. Los mecanismos del control social, por lo mismo, son más sutiles, menos evidentes y tienen un alcance mucho más profundo.

Persiguiendo la ruta genealógica del sistema de poder contemporáneo, Foucault identifica el momento de inflexión en que el poder se institucionaliza como poder político propiamente dicho:

“...en los siglos XVII-XVIII se produjo un fenómeno importante: (...) la invención de una nueva mecánica de poder que tiene sus propios procedimientos, instrumentos totalmente nuevos, aparatos muy diferentes: una mecánica de poder que se (...) funda sobre los cuerpos y lo que hacen, más que sobre la tierra y sus productos (...) Es un tipo de poder que se ejerce continuamente a través de la vigilancia (...) Se apoya sobre un principio que se configura como una verdadera y propia economía del poder: se debe poder hacer crecer al mismo tiempo las fuerzas avasalladas y la fuerza y la eficacia del que las avasalla.” (Foucault, 1996: 36).

Efectivamente, la contención o contrainsurgencia como objetivo central de la política en el capitalismo, propicia una proliferación de mecanismos de control, cuya variedad está en correspondencia con la complejidad de esta sociedad erigida sobre la base de la contradicción. El Estado, como representación del orden general, ejerce de manera legítima el monopolio del uso de la fuerza y de la violencia. Es decir, el propio sistema político valida la represión de los excesos o insubordinaciones mediante la fuerza. No obstante, la sofisticación política alcanzada lleva a una internalización del control contrainsurgente o transgresor, que opera desde la voluntad del dominado, el cual, como hombre libre que es, libremente se somete a la opresión.

El control y vigilancia de los cuerpos y mentes es la más acabada manifestación de esa sofisticación represiva que acompaña la concentración inédita del poder ocurrida en la sociedad capitalista, pero los controles disciplinarios van, desde los mecanismos abiertamente represivos, hasta los mecanismos encubiertos del biopoder que transitan por las arterias de la sociedad (y de los cuerpos), reproduciendo relaciones de competencia y de poder aún entre los damnificados del sistema.

Pero si la política en la sociedad capitalista es el medio para afianzar y acrecentar el poder y para contener cualquier intento por subvertirlo, como bien dicen Scott y de otro modo Foucault, “las relaciones de poder son, también, relaciones de resistencia” (Scott, 2000: 71). Esta política, sin embargo, no es, ni puede ser, una política de la emancipación. Las fuerzas de la resistencia, la insumisión y el caos, ineludibles en una sociedad abigarrada y contradictoria, tienen que inventar sus propios modos de ir manteniendo-construyendo discretamente una societalidad distinta. Casi clandestinamente, redescubriendo e inventando cosmovisiones, imaginarios, estrategias, prácticas, y lo que Scott llama “discursos ocultos”, van generando sus modalidades de hacer y entender la política en sus espacios cotidianos, dejados de la política oficial, en los intersticios de la intersubjetividad subalterna.

“En conjunto, estas formas de insubordinación se pueden adecuadamente llamar la infrapolítica de los desvalidos.” (Scott, 2000: 22).

Son estos mismos espacios donde los subalternos construyen, a través de procesos extendidos cronológicamente, sus sentidos comunes y su “economía moral”, sus

complicidades y sus sueños. Es donde permanece la memoria de sus *otras* historias sociales, recreada -aunque a veces parcialmente- en sus prácticas y costumbres. Es ahí donde se generan los otros entendimientos de la política y de la creación de consensos.

Son esas *sociedades* ocultas o sumergidas en *La Sociedad*, donde se va gestando una nueva epistemología de la política y la vida. Es aquí donde están creciendo los límites de posibilidad del capitalismo y del sistema de poder, y es aquí también donde el poder se esfuerza por degradar, penetrar y fragmentar.

Comunidad

Sólo en la libertad de hablar uno con otro nace el mundo sobre el cuál se habla, en su objetividad visible desde todos los puntos.

Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*

La familia, el barrio, la vecindad, el pueblo y hasta la fábrica o el lugar de trabajo, son los lugares de socialización de los subalternos. Cada uno de estos lugares representa una parte, una dimensión, de esa comunidad más amplia que se conforma con el entrelazamiento de todos. Son lugares donde las historias se repiten, como señala Carrière, aunque sean evidentemente distintas.

“No tenemos certeza de que la Historia se repita [...] Pero la historia –con h minúscula- acostumbra repetirse incansablemente.”⁶⁶ (Carrière, 2004: 22-23. Traducción AEC).

La supervivencia de los subalternos requiere de una red de solidaridades tan amplia como las carencias materiales que padecen, o más. La familia ampliada, donde todos cumplen su cuota en el proceso de reproducción de las condiciones de vida, es el núcleo básico. Algunos serán asalariados y otros no -los más-, pero todos trabajan en garantizar la supervivencia diaria e intergeneracional de diferentes maneras. La abuela es la que cura a los enfermos y cuida a los niños; la madre lava ropa ajena o realiza trabajo doméstico; los jóvenes venden objetos en los cruces de calles o en el metro, o lavan coches, o cargan bultos, o, en ocasiones, van a la escuela; el padre es obrero, o empleado de una empresa subcontratada, o chofer de transporte colectivo, o albañil; el abuelo es velador o también albañil, porque como campesino ya no logra subsistir.

En el campo la comunidad, especie de gran familia donde todos son primos, tíos o parientes políticos, es el soporte solidario. Se ayudan con la milpa⁶⁷ cuando algunos salen a trabajar en las ciudades o las plantaciones capitalistas, y todos cumplen las tareas que van articulando su ciclo de vida. La mujer prepara las tortillas, el pozol, los frijoles, cuida a los animales de granja (pollos, gallinas, y a veces un cerdo) y atiende a los hijos, que rápidamente se van cuidando entre ellos; pero hay la partera, la curandera o curandero, y los viejitos que transmiten los saberes de generación en generación, y que cotidianamente se esfuerzan por mejorar las condiciones generales de los miembros de la comunidad. No hay manera de subsistir en aislamiento. La comunidad es consustancial a la vida.

“No ha sido posible (...) destruir completamente la vida social autónoma de los grupos subordinados, que es fundamental para la producción de un discurso oculto [y de la vida misma]. Las grandes formas históricas de dominación no sólo generan resentimientos, despojos y humillaciones que les dan a los subordinados, por decirlo así, algo de qué hablar; también son incapaces de impedir la creación de un espacio social independiente en el cual los subordinados pueden hablar con relativa seguridad.” (Scott, 2000: 111-112)

La comunidad sobre la que se sustenta el poder y construye sus “consensos” es una comunidad ilusoria, que hace abstracción de todas las particularidades y diferencias que coexisten en su seno. Desconoce las diferencias étnicas, culturales, de género, de clase y todas las demás y, en este mismo acto, se aparta de la o las comunidades realmente existentes. Por esto mismo el consenso es también ilusorio y abstracto, desprovisto de los saberes y de las moralidades comunitarias que no encuentran cómo hacerse presentes en él.

Con la invención de otros espacios de socialidad:

“...se trata de hacer entrar en juego los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos.” (Foucault, 1992 (1977): 130)

En los procesos emancipatorios la comunidad pasa de herencia y estrategia intuitiva de sobrevivencia a eje consciente de la construcción y organización societal. De espacio de refugio se convierte en espacio de concienciación colectiva, en el que la vida se va transformando en vistas de un horizonte lejano pero promisorio. Es decir, va creando nuevas relaciones políticas y nuevos imaginarios, que son a la vez un modo de subvertir, socavando, las relaciones de poder.

“La idea de que existe algo así como la comunidad, de que puede haber la posibilidad de regular y definir de otra manera la producción y el consumo, la organización de las ciudades, la relación entre el campo y la ciudad, la convivencia de una sociedad dentro de su presente y abierta a su futuro, idea conectada con una preocupación propiamente política por el bien común, está fuertemente opacada en el discurso real de la política moderna.” (Echeverría, 1996: 17).

Sin embargo, nada garantiza la inmunidad de la comunidad con respecto a los sistemas de poder y control establecidos en la sociedad. De hecho,

“...si se quiere captar los mecanismos de poder en su complejidad y en detalle, no se puede uno limitar al análisis de los aparatos de Estado solamente. Habría que evitar un esquematismo —esquematismo que por otra parte no está en el propio Marx— que consiste en localizar el poder en el aparato de Estado y en hacer del aparato de Estado el instrumento privilegiado, capital, mayor, casi único del poder de una clase sobre otra. De hecho, el poder en su ejercicio va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder.” (Foucault, 1977: 119)

El poder no es un medio de dominación masiva y homogénea sino que tiene una multiplicidad de mecanismos y expresiones reproductoras de las jerarquías y controles, que corren por todos los circuitos de las relaciones sociales, haciendo de los dominados también dominadores.

La solidaridad comunitaria volcada a la supervivencia no es suficiente para convertir a la comunidad en un espacio de libertad o de construcción de una socialidad no-capitalista o no-opresiva; las relaciones de poder sólo pueden ser subvertidas mediante una desfeticización consciente; entendiendo el modo de funcionamiento del poder y sus límites; encontrando sus vulnerabilidades; pero asumiendo abiertamente también las vulnerabilidades de la comunidad, y encontrando maneras de mantenerlas bajo revisión permanente.

Si bien la comunidad en sí misma puede ser una fuerza que contrarreste mediante sus vínculos reforzados todas las tentativas del poder para fraccionarla o desvirtuarla, su cohesión intuitiva no es suficiente para esto. Se requiere trascender este nivel y pasar a una cohesión política, voluntaria, organizada y deliberada⁶⁸.

Y es ahí donde la memoria y los saberes largamente contruidos, donde las experiencias de lucha, donde la historia de las solidaridades funcionan como argamasa, eliminando la confusión de una realidad formada por “presentes perpetuos” que se mantienen suspendidos en el tiempo, y muchas veces inconexos. Es ahí donde toda esa historia, convertida en práctica comunitaria, puede tener la fuerza moral para enfrentar

“...la desaparición del sentido de la historia, el modo en que todo nuestro sistema social contemporáneo empezó a perder poco a poco su capacidad de retener su propio pasado y a vivir en un presente perpetuo y un cambio permanente que anula tradiciones como las que, de una manera o de otra, toda la información social anterior tuvo que preservar.” (Jameson, 2002: 37).

La comunidad consciente, la comunidad política, es una comunidad subversiva, que deshabilita el cuidadoso trabajo de atomización social y de vaciamiento de sentidos desplegado por el capitalismo, particularmente en su fase neoliberal.

“Una comunidad política [...] tiende efectivamente a conservar su unidad manteniéndose como espacio de coexistencia, como medio de intercambio de bienes reales o simbólicos [...] y como recinto de una experiencia histórica idéntica, pasada y por venir, real e imaginaria [...] quienes la conforman tienen una memoria común y un sentimiento de pertenencia...”⁶⁹ (Wolff, 2003: 28. Traducción AEC).

La memoria común y el sentimiento de pertenencia tienen, en el neoliberalismo, un carácter profundamente subversivo. Son el tope del arrasamiento cultural. Constituyen el movimiento inverso al de la desposesión de *espectro completo*⁷⁰ que promueve el neoliberalismo. La comunidad, para emerger y, sobre todo, para rebelarse contra el poder, requiere poner en movimiento todo su saber acumulado, y su astucia. La rebelión comunitaria, en el capitalismo contemporáneo, es tanto un acto político como un acto epistemológico, que conlleva un desplazamiento de la matriz de pensamiento y acción.

Sin embargo, la comunidad no existe por sí misma, a pesar de su larga historia como espacio de relacionamiento y construcción de socialidad. La comunidad se crea, se inventa cotidianamente, y también se destruye. La individualización a ultranza que propone el neoliberalismo corresponde a la creación de una socialidad des-sujetizada, corresponde a la creación de la no-comunidad como figura social de la parálisis y la desesperanza. La reconstrucción de la comunidad como espacio de vínculos intersubjetivos constituye en ese contexto un enorme desafío. Implica recrear los sentidos colectivos e históricos de los grupos humanos. Alimentar, o incluso reinventar, las utopías. Pero no sólo requiere deshacer la madeja de las relaciones de competencia y dominación sino, principalmente, comenzar a hacer la madeja social desde otro lado.

“[Para crear las condiciones de existencia del mundo en el que caben todos los mundos] pensamos que había que replantear el problema del poder, no repetir la fórmula de que para cambiar al mundo es necesario tomar el poder, y ya en el poder, entonces sí lo vamos a organizar como mejor le conviene al mundo, es decir, como mejor me conviene a mí que estoy en el poder. Hemos pensado que si concebíamos un cambio de premisa al ver el poder, el problema del poder, planteando que no queríamos tomarlo, éste iba a producir otra forma de hacer política y otro tipo de político, otros seres humanos que hicieran política diferente a la de los políticos que padecemos hoy en todo el espectro político.” (EZLN, 1997: 323, 30/07/96)

La comunidad, como espacio de creación del sujeto colectivo dentro de un marco general de producción de no-comunidad, de ruptura o envilecimiento de cualquier tipo de vínculo no competitivo, mercantil u objetivado, aparece como el espacio de posibilidad para la elaboración de una política intersubjetiva y emancipatoria, capaz de “interrumpir el hilo de la historia” -como menciona Guha-, para producir bifurcaciones. En las circunstancias actuales, crear –o mantener recreando- relaciones comunitarias es marchar a contracorriente de las dinámicas impuestas por el sistema de poder. Es socavar la fuerza de la construcción no-comunitaria, sobre la que se sustenta la parálisis emancipatoria –o revolucionaria, podríamos decir- que impide el libre fluir del caos creativo que multiplica la vida.

Si comunidad y poder son los dos componentes de la política (Wolff, 2003), la transformación de la sociedad supone una modificación, tanto de la política, como de la relación y el contenido de la comunidad y el poder, así como de su forma Estado. Es decir, modificar las relaciones sociales, los principios y las formas de organización de la sociedad (de sociedades), implica una revaloración de la política que permita trastocar la relación entre el poder y la comunidad. Como dos polos de una misma relación, comunidad y poder son inseparables, y el cuestionamiento de uno supone la alteración del otro. El cuestionamiento del poder que se realiza desde las fuerzas de la resistencia, en la teoría y en la práctica, conduce a un proceso de construcción de socialidades y consensos que es en sí mismo un precursor del otro mundo que se quiere construir, y que aparece en los imaginarios utópicos de sus protagonistas como guía de la acción. Y si lo que se busca es un mundo sin relaciones de poder, sin imposiciones, sin anulación de voluntades, un mundo capaz de reconocer y asumir la diversidad como riqueza, es indispensable comenzar por modificar las bases de construcción de consensos, por mínimos que éstos sean. Mantener la concepción del consenso en las fronteras del acuerdo de mayorías equivale a reproducir el actual estado de cosas, sin ningún cambio de sustancia. La política en un mundo de

diversos no jerárquicos está obligada a construir en el proceso, a preguntar caminando de acuerdo con el dicho zapatista, y a combinar ideas, visiones, voluntades y problemáticas particulares en la elaboración de una idea común⁷¹.

En otras palabras, la autodeterminación de la comunidad, su cohesión interna y su funcionamiento colectivo, su sabiduría para manejar su politicidad en beneficio del acuerdo compartido, son a la vez los nutrientes de su fuerza y solidez, y los diques que detienen las imposiciones del poder. Una comunidad con capacidad de decidir y actuar por sí misma es el antídoto del poder, siempre que internamente no reproduzca los antagonismos y suplantaciones de la voluntad colectiva.

Desde los otros microcosmos. La autonomía como política de la emancipación

As visões nascem daqueles que as olham

Jean-Claude Carrière, *O círculo dos mentirosos*

Uno de los movimientos que mejor ha sabido expresar este conflicto entre la comunidad y el poder, o entre las sociedades subalternas y *La Sociedad* que se produce en una realidad abigarrada y multicultural como la latinoamericana, es el movimiento zapatista del Sureste mexicano, quien seguramente por eso logró tener una convocatoria tan amplia.

Su primera aparición pública, el 1° de enero de 1994, provocó un dislocamiento de la política y de los sentidos de realidad. Los zapatistas no tenían un discurso inflamado; no tomaron las cinco ciudades de Chiapas para militarizarlas, sino para evidenciar la ilegitimidad del poder político; no se levantaron en armas para hacer la guerra sino para *hacer política*; sus armas eran sobre todo simbólicas⁷²; no hablaban de la toma del poder sino de la toma de la palabra; no llamaban a unirse al Ejército Zapatista sino a luchar cada quien en su lugar y de acuerdo con sus criterios y experiencias, por libertad, democracia y justicia; no eran la gran vanguardia revolucionaria, sino que se llamaban a sí mismos “los más pequeños”..... Protagonizaban una rebelión *diferente*, y lo hacían a *su* manera.

La rebelión zapatista recoloca la comunidad en la escena política, pero en el mismo acto disloca el escenario y lo confronta con una realidad ausente de los imaginarios del poder y de las imágenes televisivas, pero viva y con capacidad de propuesta. Los presentes perpetuos desarticulados y vacíos cobran significación, de golpe, ante el llamado de las memorias históricas que reordenan los referentes desechados por el neoliberalismo, y restablecen los sentidos a la vez que generan otros nuevos, algunos *antineoliberales* y otros simplemente distintos, propios de órdenes de realidad no visibles desde la perspectiva objetivadora dominante, y evocadores de otros mundos, a pesar de todo, contemporáneos.

La comunidad que emerge con el zapatismo, no obstante, no es la comunidad maya de hace 500 años, aunque muchos de sus elementos referenciales provengan de ella. Es una comunidad que combina origen, historia y presente. Una comunidad que se ha formado en las luchas contra los invasores, contra el sistema de semi-esclavitud propio de las haciendas o fincas del Sureste⁷³, contra el trabajo forzado, contra la discriminación, contra el despojo

de tierras para ampliar la frontera ganadera, contra el saqueo, contra el poder y la impunidad de los caciques locales, los representantes de los gobiernos, las guardias blancas de las fincas, los empresarios nacionales y los inversionistas extranjeros, contra la explotación, contra las reformas neoliberales en la Constitución, por la defensa de los derechos ancestrales y contemporáneos de los pueblos a conservar sus tierras, por democracia, por el respeto a las culturas originarias en los sistemas educativos, por la recuperación o conservación y desarrollo de sus lenguas y costumbres, por dignidad, por la humanidad, y contra el neoliberalismo.

En palabras del Subcomandante Marcos, en el contexto del Encuentro Intergaláctico *Por la humanidad y contra el neoliberalismo*, este cruce de historias y tiempos se pronuncia:

“Por la internacional de la esperanza, por la paz nueva, justa y digna.
Por la nueva política, por la democracia, por las libertades políticas.
Por la justicia, por la vida y el trabajo dignos.
Por la sociedad civil, por plenos derechos para las mujeres en todos los aspectos, por el respeto a los ancianos, jóvenes y niños, por la defensa y protección del medio ambiente.
Por la inteligencia, por la cultura, por la educación, por la verdad.
Por la libertad, por la tolerancia, por la inclusión, por la memoria.
Por la humanidad.” (EZLN, 1997: 349, 3/08/96)

Es decir, se trata de una comunidad abigarrada pero que además se encuentra en un proceso infinito de construcción, muy antiguo pero imparable, evidentemente con sus excesos, sus contradicciones y sus miserias, pero con una voluntad de transformación y una visión de futuro que les permiten ir resolviéndolas. Es la comunidad que se forma en la interacción de los pueblos mayas de Chiapas, entre ellos y con el resto del mundo, en un largo recorrido en el que se han ido cruzando muchos caminos. Es una comunidad abierta que asume la infinitud de lo desconocido y de lo posible, y que no podría concebirse como un espacio cerrado.

La percepción del mundo desde esta construcción comunitaria, muy diferente a la de la comunidad ilusoria capitalista, proviene de su cercanía con la tierra, con la naturaleza y con procesos de una temporalidad muy prolongada que contribuyen a relativizar la acción inmediata de los hombres y que, consecuentemente, otorgan a la política un contenido muy distinto.

Y desde este incontenible magma crece la propuesta de autonomía como forma de organización propiciatoria para la construcción del mundo en el que caben todos los mundos, creando un ambiente convivencial capaz de respetar las diversidades. El respeto a la diversidad, sin embargo, es cualitativamente distinto a la tolerancia. El respeto a la diversidad permite tender puentes y crear espacios de confluencia y mestizaje; la tolerancia sólo permite la coexistencia distante aunque sin conflicto declarado.

“...construimos el *lugar común* de la “tolerancia” precisamente *para no* tener un lugar común, un espacio compartido, con el Otro: para demarcar una estricta *distancia* –absoluta, para el racista; relativa, para el progresista-.” (Grüner, 2005: 152).

La construcción del espacio común comunitario de ese mundo en el que caben todos no podría sustentarse en la tolerancia, la suplantación, o la imposición. Es un espacio de intersubjetividades y mestizajes. No hay manera de *imponer consensos* no compartidos en un ambiente donde la política es un medio de relacionamiento y no de ejercicio del poder, en un ambiente sin jerarquías y, en cambio, con incontables diferencias.

“...si hubiera una sociedad en la que los dos conceptos opuestos que definen lo político —de un lado la comunidad, del otro el poder— se encontraran reunidos al punto de confundirse, de ser indistinguibles, se podría decir que esa sociedad, a su modo, fundó la posibilidad de unidad de lo político e inventó, de cierta manera, su concepto —un concepto único y no doble. Si hubiera una comunidad que, en lugar de mantenerse por medio de un poder distinto de ella misma (una instancia organizada para ese fin, un jefe todo poderoso, un grupo dirigente, una clase dominante, un Estado), mantuviera su unidad a través de su potencia interna, una sociedad en la que el poder político sólo pudiera ubicarse en la comunidad política en su conjunto, podríamos decir que esa sociedad realizó la idea de lo político.”⁷⁴ (Wolff, 2003: 31. Traducción AEC).

La autonomía zapatista, con sus Aguascalientes, sus Caracoles, sus Juntas de Buen Gobierno y sus tropiezos, representa justamente un intento por “realizar la idea de lo político”, como señala Wolff, convirtiendo a la comunidad en instancia política colectiva con un cuerpo rotativo de gobierno y de responsables de las distintas tareas (educación, salud, producción, etc.). En todos los niveles o aspectos de organización de la comunidad hay *autoridades*⁷⁵ o cuerpos de servidores colectivos, que recuerdan las designaciones tradicionales, y la manera como se construyen los consensos implica una creación del colectivo, según lo refiere Carlos Lenkersdorf al relatar su experiencia en las asambleas comunitarias, que es donde se resuelven los problemas y se deciden las políticas generales:

“...todos los presentes, no importa cuántos sean, principian a hablar simultáneamente en voz alta. Cada uno tiene sus ideas, y las presenta a sus vecinos en la asamblea. Ésta se va convirtiendo en un aglomerado polifónico ruidoso, comparable a una orquesta, en la cual cada músico afina su instrumento o afina unos giros de la sinfonía que se va a tocar [...] El nosotros está presente y se manifiesta de modo caótico.

“...después de un tiempo, son menos y menos las voces que se hacen escuchar [...] Las diferencias no afinadas se han terminado [...] en medio del silencio de todos se levanta la voz de alguien, por lo general de un anciano [...] por su experiencia y sabiduría para captar el sentir, opinar, hablar y callar de los asambleístas.

“Éste es el consenso logrado en el cual todos se saben representados. Es el consenso nacido del caos, principio del camino nosótrico.” (Lenkersdorf, 2002: 73)

“En ocasiones, después de la voz del que ya tiene corazón [que fue quien interpretó la decisión del colectivo], se levanta la disidencia por una o más voces. No se la ignora de ninguna manera, sino que el proceso del intercambio de opiniones tiene que iniciarse de nuevo.” (Lenkersdorf, 2002: 75)

La construcción del consenso no es trivial. Ocupa un lugar central en la comunidad. No es una mera formalidad legitimadora, es un espacio de disputa y acuerdo. En la construcción comunitaria de consensos lo que importa no es la rapidez en la toma de decisiones sino la

sabiduría con que se toman. No dar el siguiente paso, el de la ejecución, hasta que no estén todos convencidos y hayan llegado a un acuerdo, es sustancial para el funcionamiento armónico del conjunto, y para el respeto interno, que le otorga solidez y cohesión.

La propuesta de crear otra cultura política que permita ir construyendo día a día ese mundo de mundos, es una *invención política* que se alimenta de siglos de experiencia en el planeta, pero es a la vez un desafío que se enfrenta, por lo menos, a cinco siglos de prácticas competitivas y desposeedoras. Sin embargo, abrevia y construye su saber en la historia. Y es ahí, en la historia, donde encontramos ejercicios similares de acuerdo en otras regiones del orbe, con culturas muy distintas. Efectivamente, se pueden observar o rastrear prácticas de entendimiento que permiten convivir sin anular la autonomía –o la autodeterminación– de cada grupo. Un ejemplo lo encontramos en la manera como se realizan los intercambios entre dos pueblos africanos, referida por Herodoto:

“El rey hace preparar bloques de sal que sus hombres trasladan en la cabeza. De este modo la sal sigue avanzando hacia el sur hasta llegar a la tierra de los wángaras. Los wángaras nunca se dejan ver, aunque se afirma que tienen cabeza y cola de perro. La sal se pone en el suelo. Los hombres que la han transportado hasta allí se ocultan tras encender una fogata. Cuando los wángaras ven el humo, primero se cercioran de que los hombres de Tombuctú están bien alejados. Se acercan a la sal y junto a cada bloque depositan el equivalente en oro. Luego también ellos desaparecen. Es entonces cuando los hombres de Tombuctú regresan. Miran el oro y, si consideran que el precio ofrecido por la sal es justo, lo toman y se marchan. Si les parece que hay muy poco oro, no tocan ni el oro ni la sal y se retiran. Los wángaras regresan y recogen la sal cuyo equivalente en oro ha sido aceptado. Cuando no es así, añaden más oro. Este proceso continúa hasta que al fin ambas partes quedan satisfechas y la cantidad de oro entregada equivale a la cantidad de sal recogida. ‘Hay absoluta probidad de ambas partes. No se toca el oro hasta que equivalga al valor de la sal ofrecida a cambio, y no se toca la sal hasta que se ha tomado el oro’, escribió Herodoto respecto de este *comercio silencioso*.” (Forbarth, 2002: 55).⁷⁶

El respeto mutuo es la base de este otro tipo de relaciones que aparece ya sea en los intercambios entre comunidades distintas, ya sea en la toma de decisiones en el interior de una comunidad. El respeto mutuo y la voluntad de construir un acuerdo satisfactorio para todos. Justamente lo contrario a las prácticas divisionistas, excluyentes y ventajosas que se observan en *La Sociedad* actual donde “...aquello en que el sistema encontró el interés propio no es la exclusión... sino más bien la técnica y el procedimiento mismo de la exclusión” (Foucault, 1996: 34) y la convirtió en práctica universal de la competencia. Práctica y visión política forman así una difícil unidad, en la que inercia y voluntad se contraponen, marcando los vaivenes del proceso.

Sin duda las culturas americanas anteriores a la Conquista, y todos los mestizajes que se produjeron después, son la principal inspiración para llegar a la figura del mundo en el que caben todos los mundos, pero también las utopías que quieren ser materializadas, sin importar el color de la piel o la lengua que se hable. La virtud zapatista en este particular consiste en transformar las experiencias milenaria e inmediata en una formulación política que, sin desconocer las dificultades derivadas de las herencias políticas verticalistas y

asumiendo el reto, pero sin eliminar las diferencias ni pretender homogeneizar, pueda tener pertinencia universal.

*...são muitos os narradores hoje amordaçados. A limpeza étnica y
estética, sempre foram irmãs gêmeas.*

Jean-Claude Carrière, *O círculo dos mentirosos*

De los desafíos y los nudos.

Al concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. La catástrofe consiste en que las cosas “siguen adelante” así como están. No es lo que nos espera en cada caso sino lo que ya está dado en todo caso.

Walter Benjamín, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*

Sufrimos y aguardamos, esperamos y vamos a la deriva porque no queremos gobernar ni ser gobernados, porque no tenemos cargos que ocupar ni queremos cargo alguno. Simplemente queremos ser hombres, nada más que hombres. Pero vosotros nos dáis un Estado, por encima de nosotros ponéis unos gobernantes, constituís obispados y creáis al Papa.

Ret Marut (Bruno Traven), *En el estado más libre del mundo*

El capitalismo no es un sistema organizado para el bienestar de la humanidad, sino para la competencia y la ganancia. La situación de emergencia en que ha colocado a la humanidad no es producto de un desvío sino del perfeccionamiento paulatino de sus capacidades para alcanzar los objetivos que lo guían. No tiene condiciones ni pretensiones de solucionar “los problemas de la humanidad” que él mismo va creando y ampliando a su paso, sino de perfeccionar los mecanismos de disciplinamiento social y de extracción de plusvalor, los mecanismos de concentración de la riqueza y el poder.

La destrucción de la naturaleza mediante su clasificación (taxonomía) y ordenamiento por un lado y su uso exhaustivo en función de la ganancia por el otro, en ocasiones destruyendo selvas para ampliar la frontera ganadera, en otras saqueando unilateralmente las especies valiosas, y muchas más simplemente atravesándolas con carreteras o privilegiando la explotación de los recursos del subsuelo, ha llegado a niveles de emergencia ecológica.

Actualmente sólo el 30 % de la superficie de la Tierra (4 mil millones de Has.) está cubierta de bosques y selvas, de las cuales sólo el 36 % son bosques primarios, mientras que los bosques modificados, esos de los que habla Scott (1998), ya alcanzan el 52.7 % del total. Aunada a esta transformación o empobrecimiento genético de los bosques, el descenso en términos absolutos alcanza las 13 millones de Has. anuales, con las mayores pérdidas netas en América y África. En el mundo, las existencias de carbono en la biomasa forestal disminuyeron en 1,1 gigatonnes (Gt) de carbono anualmente entre 2000 y 2005, a causa de la deforestación y la degradación forestal continuadas (FAO, 2006).

El deterioro o mutación de los climas, en gran medida derivado de la deforestación y la excesiva emisión de contaminantes al ambiente, está provocando un derretimiento de los polos y los glaciares, así como el cambio en las corrientes marinas.

“El siglo XX ha sido [...] un periodo dramático de retraimiento glaciar en casi todas las regiones alpinas del globo, con una pérdida acelerada de glaciares y campos gélidos en las últimas dos décadas. La primera fase del retraimiento glaciar estuvo asociada con efectos de la Pequeña Era Glaciar que culminó en el siglo 19. Se correspondió con un calentamiento de 0.3°C durante la primera mitad del siglo 20 en el Hemisferio Norte (24° a 40°N). En los últimos 25 años, un segundo efecto de calentamiento de 0.3°C provocó que las temperaturas del Hemisferio Norte se elevaran a niveles sin precedentes comparados con los últimos 1000 años. La década de los '90 fue la que registró las temperaturas más elevadas del milenio, y 1998 fue el año más cálido del milenio.”⁷⁷ (World Wild Foundation (WWF), 2005: 1. Traducción AEC).

“...el área global de glaciares ascendió a entre 6,000 y 8,000 km² en el periodo de 30 años entre 1961 y 1990.

“...más de un cuarto de la masa glacial global de montaña podría desaparecer hacia 2050 y más de la mitad podría perderse hacia 2100.

“...la mayoría de los glaciares en la región de los Himalaya ‘se desvanecerá en los próximos 40 años como resultado del calentamiento global’.”⁷⁸ (WWF, 2005: 2. Traducción AEC).

En un planeta donde el 99.7 % del agua es salada y del 0.3 % restante el 70 % se encuentra en forma de glaciares, el calentamiento de la Tierra amenaza con propiciar una transformación de los fenómenos geofísicos de enormes proporciones. Si a esto se agrega la altísima contaminación de yacimientos subterráneos y superficiales, y el desperdicio y el uso del agua para generar energía, la situación parece estar acercando a un límite que podría ser irreversible. De acuerdo con datos de la ONU, las especies de agua dulce disminuyeron entre 1970 y 2000 en un 47% aproximadamente (ONU, 2006: 15). Los humedales han sido fuertemente afectados y ya no tienen condiciones de disminuir los efectos de los huracanes sobre tierra firme. La construcción de presas fragmenta las cuencas fluviales y modifica su relación con el medio ambiente, provocando la huida de especies o su extinción. Si la contaminación sigue el mismo ritmo de crecimiento que la población, en el año 2050 el mundo habrá perdido 18.000 km³ de agua dulce, o sea una cantidad casi nueve veces mayor que la utilizada actualmente cada año para el regadío (ONU, 2005).

Todos estos daños a la naturaleza, evidentemente, no son sino un indicio de la catástrofe social en la que se encuentra el mundo en los inicios del siglo XXI. Pueblos enteros son devastados con hambrunas inconcebibles, son borrados de la faz de la Tierra por *tsunamis* o huracanes, son gravados con deudas impagables, son llevados en muchos casos a la precarización casi absoluta, son expulsados (o amenazados de expulsión) de sus territorios ancestrales, se les cortan los caminos y las fuentes de agua, se les arrebatan sus bosques...

Y ante la resistencia de los pueblos el capitalismo desata la guerra. Una guerra multidimensional que se apodera de todos los espacios de decisión, que fija reglas y las violenta, y que busca paralizar cualquier intento de libertad. Una guerra que se tiende sobre la sociedad en capas envolventes que cada vez son más amplias y profundas.

Penetra la esfera privada mediante la incentivación al consumo de historias de guerra o de perversión, producidas por una poderosa industria de cine casero, que provocan

desconfianza, miedo y un vaciamiento de sentidos que llevan al aislamiento⁷⁹; o, a la inversa, entusiasmo por reproducir en el entorno propio las acciones de los vencedores, provocando profundas alteraciones en las relaciones comunitarias. Crea una normatividad supranacional en el terreno de la seguridad, imponiendo leyes antiterroristas que convierten a cualquier ciudadano en sospechoso, y que ponen los recursos mundiales a disposición de los poderosos⁸⁰. Las bases militares se multiplican (Ceceña, 2006a y Ceceña y Motto, 2005), la tortura se legaliza, y la impunidad contrainsurgente se suma a la rapiña indiscriminada. Las fronteras y los guetos tienden a ser reforzados⁸¹, y el mercenarismo se convierte en política de Estado.

Lo que el capitalismo del siglo XXI ofrece es inseguridad en todos los ámbitos de la vida. Empleos esclavizantes, humillantes, alienantes; que chupan la creatividad; que arrancan la dignidad. Empleos que reproducen y multiplican la subordinación. Y ya ni siquiera son suficientes. No ofrece eliminar la pobreza y las carencias, porque ellas son producidas por la dinámica contradictoria que marca las rutas del progreso. El avance tecnológico, que ha permitido organizar procesos productivos en escalas planetarias, es la base de una racionalización normativa general que impone leyes y sanciones atendiendo a los intereses, concepciones y capacidad de negociación de los poderosos del mundo. Adicionalmente, el avance tecnológico, en vez de contribuir a resolver carencias y necesidades, las incrementa junto con sus capacidades de apropiación de la naturaleza; el éxito capitalista en *dominar* la naturaleza deriva en expulsiones, despojos, desestructuraciones comunitarias y fragmentación social de pueblos enteros, que se convierten en errantes absolutos, sin referentes y en riesgo de perder sus condiciones de reproducción, sus sentidos colectivos y su societalidad en los casos en que se mantiene viva. Mientras más exitoso es el capitalismo, mientras más progresa, más vaciamiento produce, más expropia las condiciones de vida de la humanidad y más destruye la naturaleza. Son tendencias que le son inmanentes.

Los esfuerzos en sentido contrario: de recuperación de la naturaleza, de control de los climas, de alivio a la pobreza extrema y otras similares son, a juzgar por los resultados, insuficientes y redundantes.

La larga lucha de pueblos y sociedades enteras por mantenerse vivos, por conservar sus espacios, sus percepciones del mundo cósmico, sus formas de entender la vida y de vivir las relaciones sociales, que los ha llevado a recrearse en los intersticios y en los subterráneos, hoy exige su aparición abierta y decidida frente a la amenaza de cataclismo en que el capitalismo ha colocado al planeta.

La mayoría de estos movimientos, si bien de acuerdo con sus visiones específicas, comparten la idea de un tiempo de doble dimensión. Las expresiones de vida singulares concretas son así concebidas como materializaciones efímeras y finitas, como pequeños momentos, de una existencia mayor que se va desarrollando circularmente a través del tiempo lineal. La angustia por el final o por la muerte no son propias de las culturas no capitalistas, que conciben la vida desde la perspectiva de un colectivo complejo mayor. La unidad de vida está relacionada con la interacción de tres niveles: el cosmos, el mundo y el inframundo, que apela ineludiblemente a una vida colectiva en la que se superponen los planos de la historia y conviven pasado, presente y porvenir. Está relacionada también con

la capacidad de transmutación, de herencia y regeneración o reencarnación de existencias superiores, que pueden identificarse como existencias culturales. La vida está referida a una existencia espiritual porque concierne a las dimensiones cosmogónicas, históricas y culturales que han orientado la constitución de cada pueblo. La finitud de los entes singulares, su impermanencia, es compensada con la relativa infinitud de los entes colectivos.

Desde perspectivas como éstas, es posible que un evento de catástrofe ecológica mayor como el que parece estarse avecinando -si no hay acciones que lo impidan- pueda quizá ser relativizado. No obstante, aun en esos casos, nada autoriza a pensar en continuidades recuperables en un remoto resurgimiento de la vida en el planeta, que seguramente tomaría algunos millones de años en ocurrir. Incluso las existencias más alongadas se encontrarían ante un acontecimiento terminal que violentaría su posible permanencia.

La gravedad de esta amenaza ecológica ha conducido a las propias instituciones capitalistas a incorporarla en sus agendas prioritarias. El Banco Mundial, la OCDE y la ONU con sus diferentes organismos se han preocupado por diseñar políticas que detengan o en algunos pocos casos reviertan los daños causados, y por destinar recursos a lo que consideran medidas de protección, conservación o aprovechamiento sustentable de la naturaleza que, no obstante, no tienen posibilidades de resolver el problema. No se puede esperar que las instituciones capitalistas actúen en contra de sus propios fundamentos y estos esfuerzos, encaminados a encontrar un modo menos predatorio de apropiación de la naturaleza, mantienen su finalidad de *apropiársela, racionalizar su uso y hacer sustentable su explotación* en términos de una rentabilidad aceptable, que no destruya la totalidad de los ecosistemas, pero sí que los *ordene* o privilegie la extracción de especies valiosas sin llegar a la extinción -por lo menos no en los casos de especies valiosas y útiles-, aunque sí alterando su equilibrio y composición. Es decir, el capitalismo no se va a negar a sí mismo. Primero provocar un cataclismo, que renunciar a la ganancia y al ansia apropiadora que le es inmanente. Sus propuestas de sustentabilidad son simplificadoras, y en esa medida agravan la situación del medio ambiente, así como sus avances en organización de la producción agravan la situación social y multiplican la desposesión y la miseria.

Es aquí donde las observaciones de Immanuel Wallerstein sobre el funcionamiento del sistema, sus contradicciones y rupturas potenciales lo llevan a caracterizar el momento actual como de bifurcación civilizatoria. De una manera o de otra, los pueblos, los movimientos, los sentidos colectivos se orientan hacia la necesidad de reorganizar la vida sobre otras bases y con otras normas de funcionamiento; partiendo de otras concepciones y principios; de acuerdo con prácticas distintas, en parte arrastradas, repetidas y mejoradas a lo largo de la historia de las resistencias, en parte inventadas con la mirada de un presente de emergencia y crisis.

No obstante, una bifurcación, una transformación con este carácter civilizatorio, que coloque las relaciones hombre-naturaleza, objeto-sujeto y sujeto-sujeto en un plano dimensional y epistemológico diferente, que subvierta los fundamentos de la sociedad capitalista y no solamente los acote, supone un total cambio de mentalidades y prácticas que no ocurre en lo inmediato, sino en el transcurrir lento de las relaciones intersubjetivas.

Por ello el nudo central del desafío de nuestros tiempos se podría describir como:

Sin salidas dentro del capitalismo pero con serias dificultades para salir del capitalismo

Porque, como señala Foucault, el poder es algo que circula y se reproduce en todos los ámbitos, incluido el de la forma Estado:

“El individuo no es el *vis-à-vis* del poder. El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto suyo, es el elemento de composición del poder. El poder pasa a través del individuo que ha constituido.

“El poder funciona y se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre sus elementos de recomposición.” (Foucault, 1996: 32).

Salir del capitalismo implica abandonar las prácticas sociales que le son propias. Mucho más que la llamada “toma del poder”, que involucra el diseño de políticas generales, pero que no elimina las instancias reales de poder económico y político; mucho más que el cambio de propietario formal de los medios de producción; salir del capitalismo supone la implantación de nuevos códigos de comportamiento social, la transformación (en vez de la toma) de lo político, y la construcción correspondiente de nuevas institucionalidades. Supone disolver las fronteras de particularización de las distintas dimensiones de organización de la vida, y politizar, o dejar que fluya la politicidad de los colectivos sociales, en todos los ámbitos, sin límites. Supone una comprensión descentrada de la complejidad vital de la que los humanos forman parte, para restablecer la relación entre la maraña y el árbol y romper los diques de separación entre naturaleza y sociedad. Supone repensar el lugar de los hombres en el mundo y del mundo en el cosmos, y desarrollar la intersubjetividad como práctica cotidiana para ir encontrando los significados colectivos, vitales, de la praxis social y de los entendimientos del mundo.

Este proceso es necesariamente de construcción de saberes, pero de saberes colectivos. Exige decisión, voluntad política, sujetidad⁸², pero no sólo: exige también paciencia, tenacidad, construcción, experimentación, aprendizaje, descubrimiento e invención. Tejer, construir entramados y deconstruir relaciones mientras se arman otras nuevas. Exige “caminar al paso del más lento” “porque se va lejos”. Exige una refundación del individuo y la comunidad.

Un proceso de transformación de esta envergadura no admite repeticiones ni parcialidades. Exige subvertir desde lo más profundo los fundamentos de la sociedad y la manera como fueron implantados. Supone la decisión de subvertir las inercias. De “hacer” en vez de “ser”, como diría Holloway. Supone un dislocamiento total, una completa refundación de la vida social y de los imaginarios.

Supone, y éste es el segundo nudo:

Lograr que los vencidos de hoy no sean los vencedores de mañana⁸³

El desafío de crear una sociedad sin vencedores ni vencidos, sin dominadores ni dominados, se enfrenta a la dificultad de modificar las prácticas políticas confrontativas a las que conduce la competencia, la impunidad del poder y la violencia de la represión.

La relación social utilitaria inmanente a una sociedad de competencia y propiedad privada, donde la desigualdad se encuentra legitimada por la libertad contractual, y los términos del contrato se rigen por el tipo y monto de propiedad de los participantes, la tendencia a pensar en la igualación de los términos de la ecuación como mecanismo de defensa, o incluso de creación de condiciones para lograr relaciones sociales más equilibradas o parejas, es casi ineludible.

<<Al poder de los poderosos hay que oponer el poder de los revolucionarios, o de los subalternos para lograr una transformación de la sociedad>>, parece ser un sentir compartido entre una parte de los movimientos sociales, intelectuales críticos y organizaciones de clase.

Atilio Boron, en este sentido, afirma:

“No se construye un mundo nuevo, como quiere el zapatismo, si no se modifican radicalmente las correlaciones de fuerzas y se derrota a poderosísimos enemigos.” (Boron, 2003: 156)

“...si bien es cierto que [...] no basta con la toma del poder para producir los formidables cambios que requiere una revolución, también es cierto que sin la toma del poder por parte de las fuerzas sociales insurgentes los cambios tan ansiados no se producirán.” (Boron, 2003: 157-158)

Y, efectivamente, los enemigos que se oponen al cambio son muy poderosos hoy, pero su debilitamiento, o la equiparación de sus fuerzas con las de la resistencia, no necesariamente implican una disputa de poderes, a la manera de la triste carrera armamentista protagonizada por Estados Unidos y la Unión Soviética en el periodo de la Guerra Fría, como si se tratara de vasos comunicantes que tienden a equilibrarse con proporciones cambiantes, pero siempre sobre la misma medida total. Más bien habría que encontrarle otras rutas al problema, para restar poder a esos enemigos sin que necesariamente tenga que ser construido un poder equivalente para enfrentarlos.

No obstante, ya plantear el problema en términos de correlación de fuerzas lleva a una simplificación, que generalmente se realiza en aras de concentrarse en *lo esencial*, y que sacrifica justamente toda la riqueza de los procesos de resistencia. Implica obviar la complejidad social para moverse hacia el terreno bidimensional de la división del mundo en dos partes más o menos homogéneas y claramente enfrentadas. La visión abstracta que propone Marx al estudiar el antagonismo capitalista es trasladada así, sin mediación, al terreno de los procesos históricos reales, impidiendo ver todas las posibilidades y caminos que abre el concierto de actores en interrelación. Es la visión del árbol sin la maraña y la lluvia que lo hacen posible.

Incluso retomando la idea de la correlación de fuerzas, habría que aprender del arte de la guerra que teorizara Sun Tzu, para entender que no se trata de equilibrar fuerzas, sino de jugar con las asimetrías y las diferencias para hacer al enemigo cambiar de terreno.

“...alcanzar cien victorias en cien batallas no es la suma de las habilidades. La suma de las habilidades es dominar sin lucha al enemigo.” (Sun Tzu, 1999: 118).

Sin que sea necesario pelear, dice Sun Tzu; hay que encontrar el modo de rodearlo, de moverlo de terreno, de desmontarlo, de desorganizarlo, de socavarle las bases. Pero estas estrategias no confrontativas agregan elementos a la relación que provocan una modificación de la totalidad en cuestión, de manera que, intentando evaluar las condiciones de restablecimiento de la “correlación de fuerzas” resultante, se observa que en el proceso ha habido una transformación cualitativa, e incluso cuantitativa. Es decir, aun en un proceso de modificación de la correlación de fuerzas, de acuerdo con el principio de incertidumbre en que se sustenta la teoría del caos, el resultado final tendrá una composición distinta a la original. No se trata de un simple movimiento de fronteras recíprocas, sino de un entrelazamiento de prácticas que modifica también a sus protagonistas.

Pero, efectivamente, la idea de construir poder para enfrentar el poder es ampliamente compartida, y no será fácil convencer a sus proponentes de imaginar las cosas de otra manera, a pesar de que las experiencias históricas abogan por un cambio de estrategia, si no quiere reproducirse lo que se combate.

Emir Sader, a propósito de las discusiones en torno al Estado y la toma del poder, señala que:

“...la idea es la de creación de un nuevo poder, ése es el tema esencial, y eso pasa por la opinión pública de las ciudades, por los medios de divulgación, la forma de articulación de influencias y alienación de la masa de la población. Entonces creo que el tema no es Estado o no-Estado.

“Nosotros tenemos fuerza moral, social, pero no tenemos ninguna fuerza política; no logramos que ningún centavo de dólar deje de circular en la esfera especulativa; no tenemos iniciativas políticas contra la guerra que cuajen; estamos discutiendo interminablemente qué empresas a cargo de la reconstrucción de Irak vamos a boicotear. Cualquiera que sea, pero ya. Transformemos eso en fuerza concreta. Estamos perdiendo una temporalidad importante en el mundo.” (Sader, 2007: s/p).

Ahora bien, de dónde puede provenir nuestra fuerza concreta o cuál es la manera de construirla es ya un ámbito en el que las opiniones no son tan homogéneas. Si a esta fuerza se le puede llamar poder ¿no significa que los vencidos se transformen en vencedores? ¿Es suficiente para construir ese *otro mundo* que los rebeldes de hoy no tengan ya dominadores, porque ellos mismos hayan ocupado ese estrato en la sociedad?

John Holloway hace una distinción que intenta discernir entre lo que hoy se identifica claramente como *el poder* y lo que sería esa *fuerza* que puede permitir a los movimientos romper las barreras para avanzar en la construcción del nuevo mundo. Él distingue entre lo que llama el “poder-sobre”, que “...significa que la inmensa mayoría de los hacedores son convertidos en objetos del hacer, su actividad se transforma en pasividad, su subjetividad

en objetividad” (Holloway, 2002: 49), que tiende al aislamiento y a la ruptura de la “nostredad”, y que corresponde a lo que en general se entiende por *poder*; y el “poder-hacer”, que sólo ocurre en sociedad y que evoca la negatividad y la capacidad de decidir y rebelarse. En esta idea ambos son poderes, pero con diferente cualidad: mientras uno estimula la sujetividad, el otro la reprime en aras de una objetivación que somete y ordena las actividades humanas, el “hacer”, de acuerdo con voluntades unilaterales.

Y si bien la idea es interesante porque pone el acento en la autonomía para decidir y para “hacer”, la conceptualización es ambigua y puede ser confundida con la visión de enfrentamiento de poderes o fuerzas equivalentes, que ya referíamos, y con la que el propio Holloway dice no coincidir. Una fuerza no siempre es un poder, entendido de acuerdo con los postulados de Max Weber como la capacidad, y el ejercicio, de determinar los comportamientos ajenos. Y tanto para el pensamiento crítico como para los procesos de emancipación, es indispensable salir del aparato conceptual que reproduce el sistema de dominación, para proceder a nombrarse y reconocerse con la frescura y novedad que los mismos procesos libertarios van generando a su paso.

La fuerza de los colectivos en resistencia proviene no de su capacidad para hacer que otros se comporten de acuerdo con sus dictados, sino de su capacidad de autodeterminación y autonomía. Es decir, de su distanciamiento con respecto al poder, y de su constitución como seres colectivos soberanos.

Pierre Mousterde, a pesar de que también asume la idea de los poderes confrontados, describe el de la resistencia sobre cualidades distintas a las del de los dominadores, acercándose un poco a la descripción de Holloway:

“¿Cómo ponerse a salvo de los peligros del poder, de los abusos del poder, si no como decía Montesquieu, oponiéndole otro poder? ¿Y qué poder más potente que el que se apoya en un pueblo movilizado y en marcha, que el que se apoya en los movimientos sociales activos que no dejaremos de valorar y que conformarán un poder dual efectivo, y después en poder popular autónomo y activo? Encontrar los antídotos del << poder >>, es primero y antes que todo concebir su desmantelamiento del modo más democrático posible.”⁸⁴ (Mousterde, 2005: 129).

“Si las capas populares y los diferentes movimientos antisistémicos han podido hacerse entender en la arena social y política, si han podido episódicamente surgir y resurgir con fuerza, es porque están dotados de un poder que se expresaba en los hechos por conjuras organizacionales, materiales y humanas innegables. Conjuras en que la combinación permitía postular a una verdadera hegemonía.”⁸⁵ (Mousterde, 2005: 122).

En estos dos autores se comparte la idea de un poder que no es, pero que funciona como tal en el enfrentamiento social, y que, sin embargo, sigue siendo llamado poder. Es necesario dar un paso más en estas formulaciones para colocarse en los planos dislocados de comprensión del mundo que provienen de horizontes teóricos y epistemológicos no-capitalistas⁸⁶.

Eso que estamos llamando poder para atribuírselo a los movimientos de resistencia no es poder en el sentido admitido del término, y justamente eso es lo que le da su fuerza subversiva. Es en todo caso potencia, potencia liberadora. Si fuera poder no estaría subvirtiendo, estaría disputando; no estaría colocando los fundamentos de un nuevo mundo sino cambiando la tonalidad o los matices del actual; haciéndolo más democrático mediante la movilización constante y la participación decidida, pero no necesariamente corroyendo sus raíces. No estaría produciendo una bifurcación o un cambio de sistema dimensional y civilizacional.

Y los indicios evidentes apuntan a una lucha decidida por la democratización pero como camino para la construcción de la autonomía, por una democracia sobre otras bases, por una democracia descentrada; buscando *trascender* en vez de perfeccionar el actual sistema, aunque en el camino esto también podría suceder, dentro de sus propios límites.

Esta armonía tensionada entre horizonte y acción directa e inmediata, nos acerca a otro de los nudos críticos de los procesos de emancipación:

Lograr combinar el itinerario histórico con el horizonte emancipatorio

Muchos son los llamados a entender las utopías como procesos reales de construcción histórica, y no como paraísos idílicos inalcanzables. En eso consiste la invitación del zapatismo a caminar preguntando y creando consensos⁸⁷, a mirar el horizonte pero también el proceso, y a privilegiar las metodologías que transforman la cultura política y las visiones del mundo.

En una bella metáfora, los zapatistas refieren que al señalar la Luna, hay quien se concentra en mirar el dedo que la indica; hay otros que miran la Luna sin voltear a ver el dedo; pero hay quien mira todo el camino marcado por el dedo hasta llegar a la Luna. Es ahí, en la visión del inicio, la trayectoria y el horizonte donde se puede tener el panorama completo que hace posible la visión. Sin el proceso no hay punto de llegada, sin la voluntad y la dignidad de origen no habrá proceso; lo importante no es la Luna sino ese proceso que nos permite acercarnos a ella cada vez más. La historia, ésa que se hace todos los días, es la que crea las condiciones para acercarse a la Luna, incluso sin moverse del lugar. Es la que permite atraer o repulsar a la Luna. Si se busca, como los zapatistas, “democracia, libertad y justicia” y construir el mundo en el que caben todos los mundos, el itinerario histórico, la línea trazada por el dedo, tendrá que caminar hacia allá. Si el proceso camina por otro lado se llegará a otro lado; es finalmente ese proceso el que hace posible seguir avanzando hacia el horizonte, y ese proceso, ineludiblemente, se conforma de nuestro hacer y acontecer cotidiano.

Con razón Atilio Boron señala críticamente, a propósito de los planteamientos de Holloway, que:

“...la disolución de las relaciones de poder [...] no se puede discutir en abstracto.
“...se plantea un objetivo grandioso sin reparar en sus necesarias mediaciones históricas...”
(Boron, 2003: 153)

Las mediaciones históricas constituyen el terreno concreto en el que se tejen las tramas de lo posible y lo deseable, de donde emergen las utopías y donde se cruzan las memorias, los haceres y los sueños. Son estas mediaciones históricas, las que surgen del quehacer colectivo y de la constitución de sujetos en la lucha, las que son insoslayables para pensar el mundo como flujo de subjetividades y objetividades, como espacio de interrelación e invención.

El proceso social que dibuja los horizontes está en esa historia que transita por:

“...las huelgas obreras o las rebeliones espectaculares; [que está] igualmente en el combate de las comunidades rurales por dignidad, autogobierno y economía solidaria, y también en insurrecciones que tienen por materia la vida cotidiana y por territorio las cocinas, las camas o los escritorios...” (Bartra, 2003: 133-134)

Está en la historia entendida como “invención” y como “hazaña de la libertad” (Bartra, 2003), que decurre con sus contradicciones, con sus atrevimientos y con sus retracciones, y que va marcando las rutas y los tiempos de los procesos emancipatorios:

“...la utopía no es un proyecto posdatado sino en curso. Un sueño que se materializa aquí y ahora en eventos y relaciones vivas, pero también en estructuras, normas, aparatos y sistemas de ideas y valores, que con frecuencia se petrifican y nos arrastran en su propia inercia.” (Bartra, 2003: 136).

Efectivamente, las condiciones de posibilidad del ejercicio del poder y las relaciones de poder no pueden ser destruidas en eventos espectaculares ni en formulaciones teóricas, por más que éstos sean componentes indispensables del proceso emancipador. Estas condiciones deben ser mermadas todos los días, en todos los espacios. Deben ser debilitadas sin descanso, quizá revirtiendo un principio básico de la contrainsurgencia, inspirado en las enseñanzas de Sun Tzu: “quitarle el agua al pez”, desaparecer o disolver sus condiciones de posibilidad.

La manera como se va construyendo el camino de la lucha emancipatoria es esencial para trascender la situación de opresión. Es a la vez el itinerario histórico de construcción del nuevo mundo, y una estrategia liberadora. Las huellas de este proceso son cimientos del mundo por crear y en proceso de creación, son cristalizaciones de una utopía que siempre huye del horizonte, para obligarnos a andar.

Y justamente porque esta combinación de horizonte y praxis nunca va en línea recta sino que se forma de múltiples cruces de caminos contradictorios y azarosos, va permitiendo entender y asumir la diversidad como condición.

Uno de los nudos más complicados de resolver es seguramente el de:

**Lograr la unidad en la diversidad transitando hacia una democracia
descentrada**

Los usos y costumbres en el capitalismo conducen al centramiento en todos los niveles. Focalizando en la esfera de lo político aparece rápidamente la figura del Estado, al punto que pensar en una sociedad, o en un conglomerado de sociedades, sin poder central, se vuelve un reto a la imaginación, que muchos se resisten a admitir. El horror al desorden o al caos, que no es lo mismo pero es asumido como tal, es casi un sentido común, que sin embargo contradice las razones de la evolución y la libertad. El caos es ineludible a pesar de los esfuerzos del poder por restringirlo y simplificarlo. El caos es ese espacio de libertad en que la vida se recrea. Bien podríamos decir que el caos es lo nuestro. Es la complejidad y la sorpresa. Pero el caos no admite jerarquías: hasta un aleteo de mariposa repercute en el ordenamiento general que se mantiene en permanente transformación.

De acuerdo con el principio de incertidumbre de Heisenberg, es en el nivel de las partículas (conocidas) de menor tamaño, que son las componentes de la energía en todas sus formas, donde puede demostrarse que cualquier intervención –así sea la propia observación⁸⁸- altera el comportamiento. Este descubrimiento permitió confirmar la complejidad de los procesos, y el carácter múltiple de sus determinaciones. No hay linealidad sino abigarramiento, y es a partir de ese abigarramiento que se puede proceder a reflexionar sobre el comportamiento o los sistemas de organización.

El sistema de mayor complejidad sobre la Tierra es sin duda el humano. La simplificación y centramiento de las organizaciones sociales es una modalidad impuesta para su disciplinamiento y *uso* eficiente; forma parte de la fetichización que hace aparecer a los sujetos bajo una forma objetivada, e introduce una jerarquización legitimada por la propiedad y sancionada por las leyes de igualdad, pero que no tiene correspondencia con la complejidad de las interrelaciones realmente existentes, ni con las estrategias que tienen que ser desplegadas para la sobrevivencia.

La subversión del sistema de poder tiene que levantar esos soportes y lanzarlos por el aire, así como se observa actualmente en las confluencias de procesos de lucha protagonizados por colectivos disímiles, con experiencias y métodos diferentes y con reivindicaciones que muchas veces no parecen ni siquiera complementarias pero que logran articularse en torno a algunas demandas tan universales como la defensa de los bienes comunes de la humanidad, del territorio (incluso así en abstracto), o el rechazo a la constitución del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y a la militarización del mundo. Hay aquí un germen de articulación de lo diverso incorporando la multiplicidad de formas de lucha y de situaciones, que por sus mismas características no admite centralización. Es un incipiente experimento de democracia descentrada y desnacionalizada, a la vez que tiene un arraigo simbólico y material en los territorios particulares.

El reconocimiento reciente del Otro como complementario y no como enemigo es una plataforma de dislocamiento que avanza hacia un torcimiento de los planos dimensionales y epistemológicos. Seguramente en muchos casos es reforzado por cosmovisiones con raíces milenarias en las que los elementos esenciales mantienen una armonía que impide el avasallamiento de unos por otros⁸⁹. Cosmovisiones de acuerdo con las que se requiere tanto el agua como el fuego, y ninguno de ellos es más importante que el otro, salvo circunstancialmente. No puede mantenerse uno sin el otro porque eso llevaría a la destrucción total. No hay centros, todo son fluidos.

Todo lo sólido se desvanece en el aire.

Karl Marx

No obstante, la tentación centralizadora se ha ido convirtiendo en costumbre. Forma ya parte de la cultura, incluso en los mundos subalternos, y es uno de los mayores desafíos que enfrentan los procesos de emancipación. Rápidamente reaparecen las vanguardias; fácilmente se habla de “educar a las masas”; la democracia se mezcla con el compadrazgo; las urgencias cancelan los aprendizajes; las autonomías desarrollan tutelajes, y las mieles del poder tocan en las mejores conciencias.

El riesgo de reproducir relaciones de poder bajo otras máscaras tardará en ser erradicado. Los tiempos tienen que ser dislocados también, para que aflore la disposición a construir consensos sin urgencia, voluntades colectivas y no “mayoritarias”.

Pero ¿cómo convertir esto mismo en un consenso? ¿se tiene la fuerza para proponer sin hegemonizar? El nudo anterior aquí aparece desdoblado bajo una nueva forma:

Lograr crear la hegemonía de las no-hegemonías

En el momento de constitución del fordismo como sistema de producción y de organización técnica de los conflictos de clase en escala mundial, cuando la industria capitalista logra dar el salto hacia la producción en masa con el que inicia el proceso de estandarización del consumo y de los comportamientos sociales, Gramsci está reflexionando sobre los cambios de mentalidad, sobre el violentamiento de las costumbres y sobre la destrucción-reconformación de la comunidad y del ámbito privado, doméstico, de la vida de los trabajadores.

¿Cómo hacer la revolución en un momento de auge capitalista como el que se vivía en los años '30 del siglo XX? ¿Cuando el florecimiento del sistema era evidente y se multiplicaba a cada paso? ¿Cuándo los medios de comunicación, locomotivos o no, invaden los imaginarios y transforman la visión del mundo?

Es en esa circunstancia histórica que Gramsci, preocupado por la alienación cultural que impide dar un carácter político radical a la resistencia o inconformidad obrera, afirma la importancia de construir una visión crítica del mundo que sea capaz de contraponerse y desmitificar la visión capitalista. De ahí la importancia que Gramsci otorga a los intelectuales orgánicos y al trabajo de formulación de una visión del mundo alternativa, capaz de disputarle las conciencias y los imaginarios a la descripción proveniente del poder.

Una de las enormes virtudes de este planteamiento es la de politizar y complejizar el conflicto de clases, rescatándolo del determinismo objetivista que lo condenaba a la parálisis. No será porque los obreros *son* la clase antagónica que podrán rebelarse, sino porque se organizan en la lucha y son portadores de una visión del mundo que los mueve a buscar la transformación de la sociedad.

Este es el marco teórico-histórico en el que Gramsci desarrolla su concepto de hegemonía. Concepto relacional, que alude a la capacidad de universalizar la propia visión del mundo y

de esta manera conducir, consensual-coercitivamente, los procesos sociales⁹⁰. La hegemonía, entonces, no es una construcción colectiva sino un liderazgo, a partir del cual puede irse conformando una amplia corriente de interpretación del mundo y una praxis correspondiente, generados y difundidos desde un *centro movilizador*.

Si bien históricamente es así como han surgido y crecido los movimientos radicales y como se han iniciado los procesos revolucionarios, hay razones de sobra para temer una involución de estos procesos si se confunden formas y contenidos, tácticas y estrategia, o itinerarios históricos y horizontes. Se corre el riesgo de reproducir el centramiento sin crear los antídotos que en el mismo acto tiendan a disolverlo, para dar paso a una nueva institucionalidad derivada de las condiciones de descentramiento y de autonomía en la toma de decisiones y en la organización de la vida.

Desde esta perspectiva no parece poder argumentarse teóricamente la necesidad de “postular a una verdadera hegemonía”, como propone Pierre Mousterde (2005: 122), si la sociedad por la que se apuesta es una sociedad de sociedades autónomas y a la vez articuladas de acuerdo con los criterios de descentramiento democrático, en el que la diferencia no sea signo de inferioridad, superioridad, exclusión o dominio. Ahí donde se pueda decir que “somos iguales porque somos diferentes”, de acuerdo con una feliz frase del Comandante Tacho.

Si la propuesta de “postular a una verdadera hegemonía” tiene sentido es sólo históricamente, en referencia al proceso de constitución del *magma* social que protagonice la ruptura (Mousterde), o la bifurcación (Wallerstein). Sólo que esta propuesta es incompleta si se busca esa sociedad de sociedades igualitarias. Es preciso acompañarla de un contenido que la vaya desmontando en la medida que cobra fuerza, para permitirle transformarse en su contrario. Es decir, el mundo en el que caben todos los mundos no puede admitir hegemonías, porque sería un contrasentido. Por ello la única manera de hacer coincidir el itinerario histórico con el horizonte, en este caso, es a través de la promoción de una hegemonía muy singular, que encierre en sí misma su negación. Una hegemonía que disuelva las condiciones que hacen posible la existencia de “hegemones”, a través de la sustitución de los procedimientos de *convencimiento* por los de *construcción de consensos*, tal como los describimos en el capítulo IV; es decir, entendidos como la expresión de sentidos y visiones generados en el quehacer y en el pensar colectivos, comunitarios.

Concebir un mundo sin hegemonías y trabajar para su concreción y universalización: ésa sería la manera de promover una nueva hegemonía que disuelva las hegemonías.

Os indignáis de la tiranía. Pero no existe tiranía sin la voluntad del ser dominado.

Ret Marut (Bruno Traven), *En el estado más libre del mundo*

Hacer de la organización y producción de la vida un acto de libertad y autonomía

Un mundo sin hegemonías y descentrado democráticamente reclama una organización *económica* correspondiente, autónoma y autosuficiente, pero abierta. Una relación no hegemónica con la naturaleza, un involucramiento en la maraña como una de tantas especies, cada una con sus especificidades, acotamientos y atrevimientos pero, prevenidos con el aprendizaje de que la unilateralidad capitalista ha colocado al mundo ante una emergencia ecológica, y apegándose, como estrategia de sobrevivencia, al criterio general de que todas las especies son indispensables, a su manera, para el funcionamiento global del bosque⁹¹. Sin avasallamientos ni sometimientos, estableciendo-recuperando esa relación *intersubjetiva* con todos los seres vivos de la que hablan los pueblos originarios.

El desafío implica desandar la urbanización irracional; romper las fronteras entre rural y urbano, y poder restablecer vínculos con la tierra que no excluyan las otras dimensiones. Es un reto a los sentidos comunes de la acumulación, que son los que conducen a la depredación, al saqueo y a la competencia. Es una provocación a las costumbres descampesinizadoras y virtualizadoras, tan largamente asentadas. Al distanciamiento entre trabajo manual e intelectual; entre trabajo abstracto y concreto. Es una oportunidad para hacer del trabajo un acto de creación, de socialidad. Es un llamado a desdibujar las fronteras entre económico y social, o entre económico y político, mediante una integración de lo social y lo económico en el acto de la producción, o de lo económico y lo político en el acto de la organización y diseño del trabajo, y de la distribución de sus frutos.

Para que la autoorganización en y para la producción sea simultáneamente un acto de construcción comunitaria, de enriquecimiento de la socialidad, ninguna dignidad debe ser arrasada o despreciada en el proceso. La praxis del consenso en este sentido es un componente fundamental de la densificación y enriquecimiento comunitarios, que permite combinar dignidades singulares y colectivas. La producción material es a la vez producción de sentidos comunes y de significados, que en una organización comunitaria y autónoma no pueden padecer de la esquizofrenia capitalista que los escinde al punto de producir una descripción de la realidad invertida y encubridora.

Si para avanzar hacia relaciones democráticas descentradas es necesario “desaprender la democracia” que actualmente conocemos, como sugiere Boaventura de Souza Santos, para concebir una reproducción material no acumulativa, será recomendable desaprender la avaricia y abandonar la devoción casi religiosa por las máquinas. Usarlas, cuando sea conveniente, pero atreviéndose a pensar la satisfacción material y los procesos que la hacen posible sobre otras bases. Usar nuestra sabiduría y no sólo nuestra técnica para la reproducción de la vida.

La experiencia zapatista de construcción de comunidades autónomas (o agrupaciones de comunidades), se nutre de los saberes adquiridos a lo largo de su historia. Recupera prácticas olvidadas; incorpora críticamente elementos y conocimientos de la agricultura moderna, rechazando otros -como los transgénicos y las prácticas predatorias-; y utiliza sus conocimientos experimentales, sus usos y costumbres, en aquello que le resultan

pertinentes. Sin fundamentalismos. El criterio de discernimiento o de fusión es siempre el lugar de la creación de nuevas maneras, o de nuevas aplicaciones de viejos métodos, y por supuesto expresa también las transformaciones sociales y políticas del colectivo. Se puede decir que más importante que la producción misma es el proceso de fortalecimiento del colectivo, que es el que sostiene la producción. Si no fuera eso, podrían continuar como tanto tiempo lo hicieron sin preocuparse por generar nuevos estilos y métodos de trabajo, sin *hacerse a sí mismos*, como colectivo, en el proceso.

No obstante, la autonomía en las comunidades zapatistas es aún un experimento que va tropezándose a cada paso y que va recomponiéndose, desandando o saltando. Historia y teoría van de la mano y se van transformando simultáneamente, pero en ocasiones avanzan en sentido contrario, otras en rutas simplemente distintas, y al cabo se vuelven a encontrar y se reconocen mutuamente.

Nada es idílico en los procesos emancipatorios. La realidad es mucho más compleja y a veces burda de lo que la teoría quisiera conceder. Sin embargo, con todos los tropiezos y vaivenes, los procesos emancipatorios, en las comunidades zapatistas y en todas las otras comunidades que apuestan por un mundo sin avasallamientos, toman fuerza y se hacen posibles por su capacidad para mirar el horizonte desde su propia cosmovisión, y su sabiduría para trazar los caminos que permiten avanzar hacia allá, a pesar de todos los obstáculos. Encontrando modos de sortear problemas y miserias.

Construir los flujos conceptuales de la emancipación. Generar la praxis del mundo donde caben todos los mundos

La pereza intelectual es el mayor mal, mucho peor que el pensamiento erróneo.

Ret Marut/Bruno Traven, *En el Estado más libre del mundo*

No hay liberación posible que no inicie en el pensamiento. El proceso emancipatorio exige levantar sin complacencias todas las capas de la opresión y entre ellas, especialmente, las descripciones del mundo que reducen nuestra percepción, que la unidimensionalizan, impidiéndonos vislumbrar los diferentes órdenes de realidad y los diferentes planos dimensionales y epistemológicos en los que es posible organizar la socialidad. El desafío o nudo mayor de las fuerzas libertarias es el de dejar de pensar como ahora se piensa. Romper los moldes para inventar, pero también para descubrir lo que no es visible o consciente, o lo que ha sido reprimido o negado. Redescubrir la complejidad y las bifurcaciones. Desplazar el ángulo de visión. Dislocar los sentidos. Multiplicar los significados.

Pensar de otro modo, desde otros lugares culturales, geográficos, sensoriales y conceptuales. Ése es el nudo crítico fundamental. Pensar y hacer, construir una praxis

dislocada y multifocal. Caminando al paso del más lento y resignificando los tiempos y los matices del arcoiris. Redimensionando la finitud y la infinitud.

“Otra cultura política” dicen los zapatistas. La cultura del respeto, de la unidad de la diversidad, del concierto de la diferencia. La cultura del mundo en el que caben todos los mundos.

Difícil desafío el de rearmar la maraña aceptando los distintos ritmos, enfoques, estilos, lenguajes, tonos. Imposible eludir la lucha contra el *habitus* competitivo, vanguardista, autoritario, sectario, racista, arrogante y avaro.

Construir el mundo donde caben todos los mundos implica “detener la catástrofe” (Benjamín); implica vencer para no ser vencedor; subvertir y subvertirse; sacarse el poder de las entrañas. Implica actuar como centro movilizador para promover el descentramiento, negándose a sí mismo en su carácter rector y aceptar la incertidumbre como principio organizativo general.

Construir con los otros y transformarse con los otros en un lento, largo y extendido proceso en el que el itinerario histórico, la praxis y el horizonte vayan adoptando la figura de una serpiente que se muerde la cola.

“Nosotros somos guerreros

“Somos los últimos de una generación de hombres y mujeres cuya encomienda colectiva ha sido el ser guardián y corazón de nuestros pueblos.

“Como guerreros somos seres de espada y de palabra.

“Con ambas debemos resguardar la memoria que nuestros pueblos son y que les permite resistir y aspirar a un mejor mañana.

“Como guerreros fuimos preparados en las ciencias y en las artes, en el honor y la guerra, en el dolor y la esperanza, en el silencio y la palabra.

“En nuestro camino mucha palabra hermana nos ha alimentado.

“Palabra que tiene el color de la tierra y que dignidad habla.

“Otras voces buscamos de quien otros es y con nosotros lucha y anda. Palabra que tiene todos los colores que en el mundo se hablan.

“En todas las palabras, nuestra palabra anda.

“Es la hora de la dignidad, la hora del puente que es también ventana. Es la hora de ver y vernos, sin vergüenza ni temor.

“Es la hora de luchar por la dignidad del color de la tierra y la esperanza.” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2001: 141).

Así, como guerreros, tendremos que ir a enfrentar los desafíos y desatar los nudos. Enfrentándonos a nosotros mismos y a los otros; sin miedo de caer y con fuerza para levantarnos; construyendo una intersubjetividad nueva y libre; aceptándonos como somos y a la vez transformándonos; haciendo de la utopía nuestro modo de vida.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio 2002 *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua* (Belo Horizonte: UFMG).
- Agamben, Giorgio 2003 *État d'exception* (Paris: Seuil).
- Arendt, Hannah 1999 *O que é política?* (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil).
- Arendt, Hannah 1987 (1981) *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo* (España: Alianza Universidad).
- Arendt, Hannah 1993 *La condición humana* (España: Paidós).
- Badiou, Alan (1994) 2002 *Para uma nova teoria do sujeito* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará)
- Báez, Fernando 2004 *Historia universal de la destrucción de libros. De las tablillas sumerias a la guerra de Irak* (Madrid: Imago mundi)
- Banco Mundial 2005 *Estadísticas de pobreza* en http://www.worldbank.org/data/wdi2005/pdfs/Table2_5.pdf
- Bartra, Armando 2003 “Las guerras del ogro” en *Chiapas 16* (México: ERA-IIEc)
- Baudrillard, Jean 2006 *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas* (Madrid-Buenos Aires: Amorrortu)
- Benjamín, Walter 1998 *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (España: Taurus)
- Benjamín, Walter 2005 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (México: Contrahistorias)
- Benjamín, Walter s/f *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (Chile: Lom-Arcis)
- Berger, John 1997 *Cada vez que decimos adiós* (Argentina: Ediciones de la flor).
- Berger, John 2001 (1979) *Puerca tierra* (España: Punto de lectura).
- Bobbio, Norberto 1982 “política” en Bobbio, Norberto y Mateucci, Nicola *Diccionario de política* (México: Siglo XXI).
- Bonfil, Carlos 2005 *México profundo* (México: Grijalbo)
- Boron, Atilio 2002 “La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo” en *Chiapas 12* (México: ERA-IIEc), pp. 89-110. <http://www.revistachiapas.org>
- Boron, Atilio 2003 “Poder, ‘contrapoder’ y ‘antipoder’. Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo” en *Chiapas 15* (México: ERA-IIEc), pp. 143-161. <http://www.revistachiapas.org>
- Brzezinski, Zbigniew 1998 *El gran tablero mundial* (Barcelona: Paidós).
- Bush, George W. 2002a First Priority is the Military. Office of the Press Secretary. 23 de enero.
- Bush, George W. 2002b “Estrategia de seguridad nacional”, septiembre.
- Canetti, Elias (1969) 2000 *Masa y poder* (Barcelona: Alianza-Muchnik)
- Carrière, Jean-Claude 2004 *O círculo dos mentirosos* (Sao Paulo: Códex).
- Castaneda, Carlos 2001 *Relatos de poder* (México: FCE).

- Castaneda, Carlos 2004 *Viaje a Ixtlán* (México: FCE).
- Castoriadis, Cornelius 1975 *L'institution imaginaire de la société* (Paris: Seuil).
- Catanzaro, Gisela 2002 "Materia e identidad: el objeto perdido. Apuntes para una problematización materialista de la identidad" en Arfuch, Leonor (comp) *Identidades, sujetos y subjetividades* (Buenos Aires: Prometeo libros).
- CCRI-CG 2001 "Palabras del EZLN en el Zócalo de la Ciudad de México" en *Chiapas 11* (México: ERA) en <http://www.revistachiapas.org>
- Ceceña, Ana Esther 1996 "Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis" en *Chiapas 2* (México: ERA - IIEc), pp. 7-20. <http://www.revistachiapas.org>
- Ceceña, Ana Esther 1998 "De cómo se construye la esperanza" en *Chiapas 6* (México: ERA-Instituto de Investigaciones Económicas), pp. 135-147. <http://www.revistachiapas.org>
- Ceceña, Ana Esther 1999 "El mundo del *nosotros*: entrevista con Carlos Lenkersdorf" en *Chiapas 7* (México: ERA-Instituto de Investigaciones Económicas), pp. 191-205. En <http://www.revistachiapas.org>
- Ceceña, Ana Esther 2000 "Revuelta y territorialidad" en: *Actual Marx, América Latina. Los nuevos actores sociales* (Argentina: Kohen & Asociados Internacional), pp. 111-120
- Ceceña, Ana Esther 2002 "Estrategias de dominación y planos de construcción de la hegemonía mundial" en Julio Gambina (comp), *La globalización económico-financiera. Su impacto en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ceceña, Ana Esther 2004 "Estrategias de construcción de una hegemonía sin límites" en Ceceña, Ana Esther (comp) *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ceceña, Ana Esther 2006 "Sujetizando el *objeto de estudio* o de la subversión epistemológica como emancipación" en Ceceña, Ana Esther (coord) *Los desafíos de la emancipación en un contexto militarizado* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ceceña, Ana Esther 2006a "Los paradigmas de la militarización en América Latina" en Gambina, Julio, Rajland, Beatriz y Campione, Daniel (comps) *Pensamiento y acción por el socialismo. América Latina en el siglo XXI* (Buenos Aires: CLACSO-FISyP-RLS).
- Ceceña, Ana Esther y Andrés Barreda 1995 (coords) *Producción estratégica y hegemonía mundial* (México: Siglo XXI).
- Ceceña, Ana Esther y Motto, Carlos Ernesto 2005 *Paraguay: eje de la dominación del Cono Sur* (Buenos Aires: CLACSO-RLS-Nuestra América).
- Ceceña, Ana Esther y Emir Sader 2003 (coords) *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial* (Buenos Aires: CLACSO).

- Cockburn, Alexander y Jeffrey St. Clair 2001 “El nuevo movimiento. Por qué estamos peleando”, en José Seoane y Emilio Taddei (Comps), *Resistencias mundiales [De Seattle a Porto Alegre]* (Buenos Aires: CLACSO).
- Colectivo Situaciones 2002 *Hipótesis 891. Más allá de los piquetes* (Argentina: Ediciones de mano en mano).
- Coll, Josefina Oliva de 1976 *La resistencia indígena ante la conquista* (México: Siglo XXI).
- Comandanta Esther 2001 “Discurso de la comandanta Esther ante el Congreso de la Unión, 28 de marzo de 2001” en *Chiapas 11* (México: ERA). En <http://www.revistachiapas.org>
- Comandante David 2001 extracto de comunicado en “Comienza la marcha de la dignidad indígena, la marcha del color de la tierra” en *Chiapas 11* (México: ERA). En <http://www.revistachiapas.org>
- Cottureau, Alain 1980 "Etude préalable" en Denis Poulot, *Le Sublime ou le travailleur comme il est en 1870 et ce qu'il peut être* (Paris: Maspero).
- Chomsky, Noam 2002 “El 11 de septiembre y sus consecuencias: ¿hacia dónde se dirige el mundo?” en *Observatorio Social de América Latina*. No. 6, enero (Buenos Aires: CLACSO).
- Debord, Guy 1992 (1967) *La société du spectacle* (Paris: Gallimard).
- Defense Advanced Research Projects Agency (DARPA) 2003 *Strategic plan*, <http://www.arpa.mil/body/strategic.html>, febrero (Estados Unidos).
- Department of Defense 2001 *Quadrennial Defense Review Report*, 30 de septiembre.
- Derrida, Jacques 1996 *El monolingüismo del otro* (Buenos Aires: Manantial).
- Dierckxsens, Wim 2003 (2000) *Del neoliberalismo al poscapitalismo* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Eco, Umberto 1989 *El péndulo de Foucault* (México: Biompiani-Lumen-Patria).
- Echeverría, Bolívar 1996 “Lo político y la política” en *Chiapas 3* (México: ERA-IIEc, 7-17). En <http://www.revistachiapas.org>
- Elías, Norbert 1994 *Conocimiento y poder* (Madrid: La Piqueta).
- Ende, Michael 1978 *Momo* (España: Taurus-Alfaguara).
- Escobar, Arturo 1999 *Cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea* (Colombia: Ministerio de Cultura).
- EZLN 1994 *Documentos y comunicados* (México: ERA)
- EZLN 1995 *Documentos y comunicados 2* (México: ERA)
- EZLN 1997 *Documentos y comunicados 3* (México: ERA)
- FAO 2006 *Evaluación de los Recursos Forestales Mundiales 2005* (Roma: FAO). En Internet:

- <http://www.fao.org/forestry>.
- Forbarth, Peter 2002 *El río Congo. Descubrimiento, exploración y explotación del río más dramático de la tierra* (México: Turner-Fondo de Cultura Económica).
- Foucault, Michel 1983 *El discurso del poder* (México: Folios).
- Foucault, Michel 1989 *El poder: Cuatro conferencias* (México: UAM-A).
- Foucault, Michel 1991 *Las redes del poder* (Buenos Aires: Almagesto).
- Foucault, Michel 1992 (1977) *La microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta).
- Foucault, Michel 1996 *Genealogía del racismo* (Argentina: Altamira).
- Foucault, Michel 1996a *Vigilar y castigar* (Argentina: Altamira).
- Foucault, Michel 1999 *Estrategias de poder* (España: Paidós).
- Foucault, Michel 2001 *Defender la sociedad* (Argentina: FCE).
- Foucault, Michel 2001a *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Madrid: Alianza).
- Ginzburg, Carlo 1986 *El queso y los gusanos* (España: Muchnik).
- Girardi, Giulio 2002 *Resistencia e alternativa al neoliberalismo e ai terrorismi* (Alessandria: Punto Rosso).
- Grüner, Eduardo 2005 *La cosa política o el acecho de lo real* (Buenos Aires: Paidós).
- Guha, Ranahit 2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (Barcelona: Crítica).
- Hackman Franklin, Barbara 2000 *Restoring U.S. Leadership on Trade*, en <http://www.Heritage.org/>. 9 de diciembre.
- Hardt, Michel y Antonio Negri 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
- Harvey, David 2005 “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión” en *Socialist Register 2004* (Buenos Aires: CLACSO), pp. 99-130.
- Herrera, Elizabeth 2002 *Los pueblos indios como sujeto político: la propuesta de autonomía* (México: FCPyS-UNAM, Tesis de Licenciatura).
- Hinkelammert, Franz 2002 *El retorno del sujeto reprimido* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Holloway, John 1980 “El Estado y la lucha cotidiana” en *Cuadernos Políticos 24* (México: ERA), abril-junio.
- Holloway, John 1997 “La revuelta de la dignidad” en *Chiapas 5* (México: ERA - IIEc), pp. 7-40. <http://www.revistachiapas.org>
- Holloway, John 2002 *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (España: El viejo topo).
- Houtart, François 2001 “La mundialización de las resistencias y de las luchas contra el neoliberalismo”, en José Seoane y Emilio Taddei (comps) *Resistencias mundiales [De Seattle a Porto Alegre]* (Buenos Aires: CLACSO).

- Huntington, Samuel P. 1997 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Buenos Aires: Paidós).
- Jameson, Frederic 1999 *El giro cultural* (Buenos Aires: Manantial).
- Joint Chiefs of Staff (CJCS) 2000 Joint Vision 2020, Ed. US Government Printing Office, Washington DC, Junio.
- Juanes, Jorge 2005 “Arte y redención” en Echeverría, Bolívar *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamín* (México: ERA).
- Kom Lof Mapuche Wewaiñ 2006 *La lucha por el territorio* en http://www.presospoliticomapuche.org/index_archivos/ppm.htm
- Lander, Edgardo 2000 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en Lander, Edgardo (comp) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (Buenos Aires: CLACSO)
- Lenkersdorf, Carlos 2002 *Filosofar en clave tojolabal* (México: Porrúa).
- Lenkersdorf, Carlos 2004 *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo* (México: Plaza y Valdés).
- Lenkersdorf, Gudrun 1993 *Génesis histórica de Chiapas (1522-1532)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Lenkersdorf, Gudrun 2001 *Repúblicas de indios* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- León-Portilla, Miguel 1998 (1959) *Visión de los vencidos* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo 1996 *El pasado indígena* (México: Fondo de Cultura Económica).
- López Monjardín, Adriana y Dulce María Rebolledo 1999 “Los municipios autónomos zapatistas” en *Chiapas 7* (México: ERA - IIEc), pp. 115-134. <http://www.revistachiapas.org>
- Marcuse, Herbert 1973 *Contrarrevolucion e revolta* (Río de Janeiro: Zahar).
- Marini, Ruy Mauro 1979 *Dialéctica de la dependencia* (México: ERA)
- Marramao, Giacomo 1989 *Poder y secularización* (Barcelona: Península).
- Marut, Ret/Bruno Traven 2000 *En el estado más libre del mundo* (Barcelona: AliKornio).
- Mayor Ana María 1996 “Discurso inaugural al Encuentro Intercontinental Por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo” en *Chiapas 3* (México: ERA). En <http://www.revistachiapas.org>
- Mazeo, Miguel 2005 Exposición en el Seminario *Rosa Luxemburgo, pensamiento y acción por el socialismo* (Buenos Aires: FISyP)
- MINUSTAH 2005 *Reglas de empeñamiento* (ONU)

- Montemayor Carlos 1997 *Guerra en el paraíso* (México: Seix Barral).
- Morin, Edgar 1990 *Introducción al pensamiento complejo* (España: Gedisa).
- Mouterde, Pierre 2005 *Repenser l'action politique de gauche. Essai sur l'éthique, la politique et l'histoire* (Montreal: Écosociété).
- Movimiento de Resistencia Indígena, Negra y Popular (MRINP) 1998 *Brasil outros 500* (Brasil: mimeo).
- National Energy Policy Development Group (NEPD) 2001 *National Energy Policy*,
<http://www.doe.gov/>
- Negri, Antonio 1999 *Insurgencias: constituent power and the modern state* (Minneapolis: University of Minnesota)
- Negri, Toni et al 2001 *Contrapoder. Una introducción* (Argentina: Ediciones De Mano en Mano).
- O'Gorman, Edmundo 1984 (1958) *La invención de América* (México: FCE-SEP)
- ONU 2005 *Primera evaluación de los recursos hídricos mundiales realizada por el conjunto del sistema de las Naciones Unidas* en <http://www.portal.unesco.org>
- ONU 2006 *El agua, una responsabilidad compartida* en http://www.unesco.org/water/wwap/index_es.shtml
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) 1999 *World development indicators*,
- Patzi, Felix 1999 *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos (1983-1998)* (Bolivia: Muela del diablo editores).
- Petrović, Goran 2003 *Atlas descrito por el cielo* (México: Sexto Piso)
- Poulantzas, Nicos 1969 *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista* (México: Siglo XXI).
- Ragon, Michel 1990 *La memoire des vaincus* (París: Albin Michel).
- Rodas, Ignacio 2001 *El movimiento anticapitalista y el estado* (Barcelona: Curso).
- Rumsfeld, Donald 2002 Annual Report to the President and the Congress
<http://www.defenselink.mil/execsec/adr2002>
- Russell, Bertrand 1960 *El poder en los hombres y en los pueblos* (Buenos Aires: Losada).
- Sader, Emir 2007 en Ceceña, Ana Esther (coord.) *La emancipación y sus desafíos*. En proceso de edición.
- Said, Edward 2003 “La condición árabe” en *La Jornada*, 24 de mayo (México).
- Santos, Boaventura de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, Boaventura de Sousa 1998 *Reinventar a democracia* (Lisboa: Gradiva).
- Santos, Boaventura de Sousa 2001 “*Nuestra América*. Reinventando un paradigma subalterno de

- reconocimiento y redistribución” en *Chiapas 12* (México: ERA). En <http://www.revistachiapas.org>
- Scott, James 1985 *Weapons of the weak* (Yale University).
- Scott, James 1998 *Seeing like a state* (New Haven-London: Yale University Press)
- Scott, James C. 2000 *Los dominados y el arte de la resistencia* (México: ERA).
- Séjourné, Laurette 1971 *América Latina. I. Antiguas culturas precolombinas* (México: Siglo XXI).
- Sogyal, Rimpoche 1996 *Destellos de Sabiduría* (Barcelona: Urano).
- Stoppino, Mario 1982 “Poder” en Norberto Bobbio y Nicola Matteucci *Diccionario de política* (México: Siglo XXI, 1217-1227).
- Strange, Susan 1996 *Power diffused: state and non-state authority in the world economy* (New York: Cambridge University Press).
- Subcomandante Insurgente Marcos 1997 “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial” en *Chiapas 5* (México: ERA), en <http://www.revistachiapas.org>
- Subcomandante Insurgente Marcos 2001 extracto de comunicado en “Comienza la marcha de la dignidad indígena, la marcha del color de la tierra” en *Chiapas 11* (México: ERA). En <http://www.revistachiapas.org>
- Sun Tzu 1999 *El arte de la Guerra* (Colombia: Panamericana).
- Tambis, Lewis Arthur, Santa Fe IV. *El futuro de las Américas: Temas para el nuevo milenio*.
- Tapia, Luis 2002 *La condición multisocietal* (La Paz: Muela del Diablo-CIDES-UMSA).
- Tapia, Luis 2002a “Movimientos sociales, movimiento societal y los no lugares de la política” en *Democratizaciones plebeyas* (Bolivia: Muela del Diablo).
- Thompson, E. P. 1989 *Tradición, revuelta y consciencia de clase* (Barcelona: Crítica).
- Thubten, Chodron 2001 *Budismo para principiantes* (Madrid: Alianza).
- Wartenberg, Thomas E. (ed) 1992 *Rethinking power* (New York: State University of New York).
- White, Michael 2002 *Giordano Bruno, el hereje impenitente* (Barcelona: Vergara)
- Wolff, Francis 2003 “A invenção da política” en Novaes, Adauto org *A crise do Estado-nação* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- WWF 2005 *An Overview of Glaciers, Glacier Retreat, and Subsequent Impacts in Nepal, India and China* en <http://assets.panda.org/downloads/himalayaglaciarsreport2005.pdf>
- Zavaleta, René 1985 *Lo nacional popular en Bolivia* (México: Siglo XXI).
- Zibechi, Raúl 1999 *La mirada horizontal* (Montevideo: Nordan Comunidad).
- Zibechi, Raúl 2006 “Ecos del subsuelo” en *Chiapas 17* (Buenos Aires: CLACSO-ERA). En prensa.
- Žižek, Slavoj 2003 *Bem-vindo ao deserto do real!* (Sao Paulo: Boitempo)

Notas

1. Este trabajo reúne un conjunto de reflexiones provocadas por mi acercamiento a la experiencia y el discurso zapatistas, pero se ha nutrido de mis vivencias e intercambios con muchos otros movimientos latinoamericanos. A lo largo de los últimos años he acompañado momentos muy importantes de movimientos como la Coordinadora por la Defensa del Agua y de la Vida de Cochabamba, el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra, la Unión de Trabajadores Desocupados de Mosconi, el Movimiento de Trabajadores Desocupados de Solano, la Comunidad Pillán Mahuiza, el CAI, el equipo de educación popular Pañuelos en Rebeldía, el Frente Darío Santillán, estudiantes de diversas universidades latinoamericanas y especialmente los de la UNAM, y muchos otros con los que he aprendido a entender el mundo de maneras muy distintas, y a *jugar* con tiempos y planos dimensionales. Muchas de las reflexiones que he reunido en este trabajo provienen de esas experiencias y del debate amigo con pensadores y luchadores de todas partes del planeta. El debate de las ideas, sin miedo a equivocarse o a pensar diferente a los demás, es una fuente de aprendizaje y de saber que permite no sólo enriquecer el pensamiento, sino la vida. No hay sentidos individuales y solitarios, todo sentido es una construcción colectiva y la diversidad de ideas y posiciones es manifestación de la complejidad. El debate enriquece si es honesto y nos permite abrir la percepción.

En este trabajo, además de los aportes mencionados que son producto de la experiencia cotidiana, los comentarios cuidadosos y pormenorizados de Enrique Rajchenberg, Jerónimo Rajchenberg, Raúl Ornelas y Etienne Rajchenberg, elaborados desde perspectivas muy distintas, contribuyeron a precisar argumentos, a disminuir ambigüedades, a ampliar los horizontes y a llenar vacíos. Pierre Mousterde agregó dudas y sugerencias y, muy especialmente, Raúl Zibechi me estimuló a seguir pensando y tejiendo con sus comentarios generosos. Las enseñanzas de mi nicho familiar temprano me invitaron a buscar siempre honestamente y sin complacencias, en las que espero no haber quedado atrapada. Mi papá, con su sensibilidad y amplitud de miras, derroche de honestidad, sencillez y generosidad; y mi mamá, con su confianza y estímulo a dar siempre un paso más, invitándome a romper fronteras, están sin duda presentes en estas ideas. Este texto entonces es una provocación que me hago a mí misma y a quienes se animen a leerlo y a discutir con él. Es una provocación y un desafío para intentar convocar, intercambiar y construir con todos los otros que ponen los cimientos del mundo en el que caben todos los mundos.

2. Me refiero al pensamiento único de la derecha, simbolizado coyunturalmente por el “consenso de Washington”, y al pensamiento dominante en la izquierda, que toma cuerpo en las experiencias de socialismo real y en la identificación de un sujeto revolucionario y de una ruta político-organizativa por definición y no por experimentación o construcción sujética, y en la que la “clase obrera”, el partido, el sindicato y la toma del poder son los baluartes inapelables.

3. A propósito de la dominación de los fines sobre los medios en la sociedad capitalista, las referencias a Weber (1992) y a Hinkelammert (2002: Introducción) son obligadas. La crítica de Weber sobre los peligros del excesivo racionalismo como negación de la racionalidad es particularmente elocuente en este punto.

4. “La méthode n’est pas séparable du contenu, et leur unité, c’est-à-dire la théorie, n’est pas à son tour séparable des exigences d’une action révolutionnaire...” (Castoriadis, 1975: 21).

5. Es en este profundo sentido de la vida como totalidad integrada y milenaria pero abierta que hay que inscribir el juego de las palabras y silencios con que se mueve el discurso zapatista hoy, a pesar de que responde también, evidentemente, al proceso político más inmediato.

6. *”La mesure du temps avait été centrée sur l’homme. L’imagination novatrice de Galilée l’amena à changer la fonction de ce vieil instrument en l’utilisant systématiquement comme étalon de mesure de processus physiques et non plus d’événements sociaux. Ainsi prit naissance un nouveau concept de ‘temps’, un ‘temps physique’ qui s’écarterait de l’ancien concept, relativement plus unitaire et centré sur l’homme. Cette démarche était solidaire d’une mutation correspondante du concept de nature. Progressivement, la ‘nature’ devint pour les hommes un réseau d’événements autonome, mécanique et bien ordonné, bien que privé de but: il obéissait à des ‘lois’.”* (Elias, 1994 : 128)

7. *”C’était là l’une de toutes premières étapes d’un processus de conceptualisation dont les résultats sont aujourd’hui pour ainsi dire fossilisés et passent pour évidents. C’était l’un des tout premiers pas sur la voie de cette conceptualisation scindant l’univers en deux...”* (Elias, 1994: 129)

8. Si en otros terrenos mantengo alguna distancia con los planteamientos de Baudrillard, sus trabajos sobre el vaciamiento de la realidad a través de su objetivación en imágenes evasivas de su carácter de imágenes son muy sugerentes y apuntan a lo más profundo de la transmutación entre idea y objeto.

9. *“...antes do colapso do WTC, vivíamos nossa realidade vendo os horrores do Terceiro Mundo como algo que na verdade não fazia parte de nossa realidade social, como algo que (para nós) só existia como um fantasma espectral na tela do televisor-, o que aconteceu foi que, no dia 11 de setembro, esse fantasma da TV entrou na nossa realidade. Não foi a realidade que invadiu a nossa imagem: foi a imagem que invadiu e destruiu a nossa realidade (ou seja, as coordenadas simbólicas que determinam o que sentimos como realidade).”* (Žižek, 2003: 31)

10. *“...é preciso ter a capacidade de discernir, naquilo que percebemos como ficção, o núcleo duro do Real que só temos condições de suportar se o transformarmos em ficção.”* (Žižek, 2003: 34)

11. *“Assim como bebemos cerveja sem álcool ou café sem cafeína, temos agora a guerra esvaziada de sua substância –uma guerra virtual lutada diante de telas de computadores (...) Com o pânico gerado pelo antraz em outubro de 2001, o Ocidente teve primeiro gosto dessa nova guerra ‘invisível’ em que (...) nós, cidadãos comuns, ficamos totalmente dependentes das autoridades para saber o que está ocorrendo: nada vemos nem ouvimos; tudo o que sabemos nos chega da mídia oficial.”* (Žižek, 2003: 53-54)

12. “...é exatamente nesses momentos de aparente clareza de escolha [entre terrorismo y democracia] que a mistificação é total [...] a verdadeira escolha é entre capitalismo e seu Outro” (Žižek, 2003: 71).

13. “La séparation fait elle-même partie de l’unité du monde, de la praxis sociale globale qui s’est scindée en réalité et en image. La pratique sociale, devant laquelle se pose le spectacle autonome, est aussi la totalité réelle qui contient le spectacle. Mais la scission dans cette totalité la mutile au point de faire apparaître le spectacle comme son but. Le langage du spectacle est constitué par des signes de la production régnante, qui sont en même temps la finalité dernière de cette production.” (Debord, 1992 (1967): 18).

14. “On ne peut opposer abstraitement le spectacle et l’activité sociale effective; ce dédoublement est lui-même dédoublé. Le spectacle qui inverse le réel est effectivement produit. En même temps la réalité vécue est matériellement envahie par la contemplation du spectacle, et reprend en elle-même l’ordre spectaculaire en lui donnant une adhésion positive. La réalité objective est présente des deux côtés. Chaque notion ainsi fixée n’a pour fond que son passage dans l’opposé: la réalité surgit dans le spectacle, et le spectacle est réel. Cette aliénation réciproque est l’essence et le soutien de la société existante.” (Debord, 1992 (1967): 18-19).

15. Es interesante releer desde esta perspectiva los pasajes de Marx sobre la universalización del modo de producción capitalista en los *Grundrisse*, particularmente los que se refieren al acortamiento del tiempo de circulación del capital.

16. De ahí el sentido de la expresión prototípica “el tiempo es oro”.

17. Uno de los hechos fundantes del mundo contemporáneo es sin duda la violenta apropiación de todo un continente perpetrada por los europeos del Siglo XV. Llamada “el descubrimiento de América” por los conquistadores, y justificada como el inicio de un proceso civilizatorio y un episodio de salvamento de almas -al punto que se impone a los dominados una celebración del “día de la raza” en la fecha de la irrupción- se percibe desde el lado de los vencidos de manera completamente distinta. Incorporar este acontecimiento en el imaginario de los pueblos americanos hasta hoy, cinco siglos después, sigue causando problema. Hasta ahora podemos encontrar las religiones y místicas precolombinas en los cultos cristianos, las cosmovisiones mesoamericanas o andinoamazónicas en la explicación de las relaciones de dominación-resistencia y en la construcción de sus utopías. Ver León-Portilla, 1998.

18. La explicación de lo que entiendo por la sociedad de sociedades se encuentra desarrollada en el tercer capítulo.

19. La relación entre la máscara y el discurso, tan cuidadosamente trabajada por Scott (2000), será puesta en evidencia por los zapatistas que se tapan el rostro para que pueda escucharse la palabra.

20. Menocchio es el personaje estudiado por Ginsburg, que afirma que “...en un individuo mediocre, carente en sí de relieve y por ello representativo, pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado periodo

histórico...” (Ginzburg, 1986: 22).

21. “...algunos de los que saben leer y escribir utilizan sus muy limitadas destrezas literarias sólo de forma instrumental (para escribir facturas o llevar las cuentas), mientras que su ‘sabiduría’ y sus costumbres se transmiten aun en el marco de una cultura prealfabetizada y oral.” (Thompson, 1989: 47)

22. “Desde una perspectiva más amplia, algunas de las formas básicas de acción colectiva popular que las autoridades clasificarían como motines se deberían considerar como usos estratégicos del anonimato” (Scott, 2000: 181).

23. Historiador estadounidense que ha llevado a profundidad el estudio de las expresiones ocultas de la insubordinación. Heredero de la tradición thompsoniana, describe así su perspectiva de análisis: “Así como se podría decir que el análisis tradicional marxista le da prioridad a la apropiación de la plusvalía como espacio social de la explotación y la resistencia, este análisis nuestro le da prioridad a la experiencia social de los ultrajes, el control, la sumisión, el respeto forzado y el castigo. Esta elección de prioridad no tiene la intención de contradecir la importancia de la apropiación material en las relaciones de clase. Después de todo, esa apropiación es en gran medida el propósito de la dominación. Pero el proceso mismo de apropiación inevitablemente implica relaciones sociales sistemáticas de subordinación en las cuales los débiles reciben todo tipo de ultrajes. Y éstos, a su vez, son el semillero de la cólera, la indignación, la frustración, de toda la bilis derramada y contenida que alimenta el discurso oculto.” (Scott, 2000: 140-141).

24. “...il ne peut pas y avoir de <<méthode>>, en histoire, qui resterait inaffectée par le développement historique réel.” (Castoriadis, 1975: 20)

25. Civilización entendida como constructo histórico cultural, con su correspondiente cosmovisión y utopía.

26. En una interesante investigación, publicada bajo el título de *Historia universal de la destrucción de libros*, Fernando Báez aporta abundantes elementos sobre la manera como son atacadas las bibliotecas en todos los casos de invasiones y conquistas. La biblioteca sigue siendo hasta hoy un objetivo estratégico para asegurar la dominación. Lagunas fundamentales en este libro son los casos de la quema de libros de las culturas americanas, perpetrada sobre todo en los primeros años de la Conquista, aunque se tocan los casos de las persecuciones de la Santa Inquisición contra publicaciones europeas o criollas. No podemos eludir la suspicacia de pensar que, a pesar de la acuciosa búsqueda de este investigador, de nacionalidad venezolana, la negación de las culturas americanas ha sido tan eficaz que no parece haber despertado la curiosidad de esta investigación. Antes de la llegada a América del Santo Oficio ya se había destruido gran parte de los libros de los pueblos de América.

27. La cultura occidental, de inicio autodefinida como civilizada, inventa al salvaje y al bárbaro como mecanismo de negación de todas las otras formas de vida y culturas.

28. La historia de la incorporación de Asia al sistema mundo creado por el capitalismo tiene muchos rasgos similares a la de África y América. Su omisión en este texto responde

solamente al interés en concentrar la mirada en la historia paralela de los pueblos africanos y americanos.

29. *“A mesure que la grande industrie se développe et amène dans l’agriculture une révolution correspondante, on voit non seulement l’échelle de la production s’étendre dans toutes les autres branches d’industrie, mais encore leur caractère se transformer. [...] Et cela ne s’applique pas seulement à la production combinée sur une grande échelle, qu’elle emploie ou non des machines, mais encore à la soi-disant industrie à domicile, qu’elle se pratique dans la demeure privée des ouvriers, ou dans de petits ateliers.”* (Marx en Cottureau, 1980: 66. Subrayados AEC)

30. *“...parmi les militants politiques et syndicaux, beaucoup s’imaginent aussi que les ouvriers de la Commune sont d’une autre nature que la classe ouvrière “typique”, parce que les communards ne cadrent pas avec la représentation courante des prolétaires industriels.”* (Cottureau, 1980: 66)

31. Al respecto puede verse el excelente trabajo del historiador Edmundo O’Gorman, 1984.

32. Desde entonces no se habla de “civilizaciones”, sino de “civilización” y barbarie(s).

33. No desconocemos los procesos de resistencia anteriores a esta irrupción europea, que en parte sirvieron de base a los conquistadores para tejer alianzas que favorecieran la derrota de los grupos más poderosos de estas tierras. No obstante, las evidencias históricas indican que las rivalidades o procesos de dominación anteriores a la Conquista tenían un carácter y una envergadura muy distintas. No había negación cultural en sentido estricto, aunque se presentaran algunos casos que podrían ser denominados de desdén cultural, y corrientemente la relación implicaba la entrega de tributos, y no la intromisión del dominador en la vida o dinámica de los otros pueblos. Esto determina que el contenido y la urgencia con que se despliegan los procesos de resistencia en el momento de la Conquista no tenga precedentes equiparables, como no los tuvo el grado de despojo y la violencia con que se impuso la entrada de los europeos.

34. La sociobiodiversidad es una categoría que corresponde a la epistemología objetivante del capitalismo. La crítica de Arturo Escobar (1999) con respecto a la biodiversidad, señalando su surgimiento a partir del momento en que el interés por la naturaleza se dirige a la apropiación de sus variantes y a la posibilidad de reproducirlas deliberadamente, es extensible a la sociobiodiversidad.

35. La construcción de identidades, que es un momento de la lucha en que los colectivos se reconocen, ocurre al mismo tiempo que la lucha disuelve identidades anquilosadas, impuestas o fetichizadas. El hombre, y los colectivos humanos, se encuentran en permanente cambio, y esto determina la relación ambivalente con sus identidades que, por lo demás, siempre se conjugan en plural.

36. Es el caso de algunos pueblos indios. Recientemente ha sido conocido el trágico caso del pueblo kiliwa en Baja California, México.

37. Los polos, como es sabido, son diferentes pero a la vez equivalentes. No hay uno que

sea más importante que el otro, porque se rompería la polaridad. Pero tampoco podrían ser iguales. Son diferentes y contradictorios.

38. La idea de que estos espacios existen de por sí es debitaria del estructuralismo. Corresponde a un enfoque objetivista que define el escenario sin considerar la acción de los sujetos y presupone así sus posibilidades y sus rutas. En un sistema de relaciones antagónicas, las condiciones objetivas conforman el escenario en el cual los sujetos en conflicto desarrollarán sus tácticas de lucha, y con ello irán provocando su modificación. Esas condiciones objetivas no son estáticas ni mucho menos y, en ocasiones, aunque parezca paradójico, tienen una capacidad de cambio más acelerada que las mentalidades.

39. Con respecto a esta rebelión que aparece como confrontación de costumbres o prácticas sociales privadas, Thompson comenta: “Es, pues, dentro del campo de fuerza de la clase donde reviven y se reintegran los restos fragmentados de viejos modelos. En un sentido, la cultura plebeya es la propia del pueblo: es una defensa contra las intromisiones de la gentry o el clero; consolida aquellas costumbres que sirven sus propios intereses; las tabernas son suyas, suyas las ferias, la música escabrosa forma parte de sus propios medios de autorregulación” (Thompson, 1989: 50).

40. Vale la pena recordar aquí la reflexión de Michel Ragon: “*[Avec la grève on trouve] en fin cette solidarité ouvrière, cette convivialité de classe, qui seules aident à supporter la grisaille de la vie prolétarienne. La répétition des horaires, la répétition des gestes, les salaires dérisoires, tout cela pèserait trop lourd si de temps à autres ne s’ouvrait la clarière de la grève. La grève, c’est l’utopie. C’est le temps libre. C’est la fraternité avec les copains. Le salaire est amputé, la gêne s’installe au foyer, mais pendant quelques jours, quelques semaines, dans l’atelier occupé c’est la fête*” (“[En la huelga se encuentra] finalmente esa solidaridad obrera, esa convivialidad de clase, que son las únicas que ayudan a soportar la inocuidad de la vida proletaria. La repetición de horarios, la repetición de gestos, los salarios irrisorios, todo eso pesaría mucho si no se abriera, cada tanto, la claridad de la huelga. La huelga es la utopía. Es el tiempo libre. Es la fraternidad con los compañeros. El salario es amputado, la molestia se instala en el taller, pero durante algunos días, algunas semanas, el taller ocupado está de fiesta). (1990: 362-363. Traducción AEC).

41. El término ha sido empleado sobre todo en referencia a las reclusiones o islas de seguridad voluntarias de los sectores privilegiados de la sociedad para garantizar la prevalencia y goce de las ventajas de ser propietarios privados. Yo prefiero referirlo a las reclusiones, incluso virtuales, en las que se pretende cercar a miles de habitantes en el planeta por pensar distinto, por tener otras religiones o no tener ninguna, por recordar sus historias de vida, sus raíces y por su insumisión recurrente.

42. Movimiento desatado por demandas salariales, que rápidamente transita hacia reivindicaciones de democratización de la vida sindical. Considerando el control estatal corporativo de todos los sectores sociales, estas pretensiones resultaron excesivas. Los dirigentes fueron encarcelados y los huelguistas expulsados de la empresa, después de varias jornadas de represión.

43. En Tlaltelolco o plaza de las tres culturas, en la ciudad de México, se realizó el último

mitin del movimiento estudiantil de 1968. El Consejo General de Huelga, órgano de representación del movimiento, se encontraba en pláticas con representantes del gobierno para solucionar las demandas estudiantiles. La inminencia de las Olimpiadas, que debían realizarse a fines de octubre, había orillado al gobierno a iniciar el diálogo pero, en medio de las pláticas, unilateralmente decidió dar fin al conflicto mediante una matanza. La plaza fue cercada ni bien estuvo todo el mundo dentro, y contingentes militares dispararon sobre la multitud desde todos los ángulos. Recogieron y desaparecieron a los cadáveres y persiguieron sin descanso a los heridos o escondidos, que fueron mantenidos en prisión después de una estancia siniestra en el Campo Militar n° 1, desde entonces símbolo de impunidad y brutalidad.

44. Nepantla es una localidad situada en las inmediaciones de la ciudad de México donde las FLN habían instalado una casa de trabajo, entrenamiento y formación política. En 1974 fue descubierta por las fuerzas de seguridad mexicanas que inmediatamente organizaron un operativo armado en el que murieron prácticamente todos los integrantes de las FLN que se encontraban ahí.

45. Sobre la persecución de las fuerzas de Lucio Cabañas hasta la derrota del movimiento, la referencia casi única hasta febrero de 2006 es la novela histórica de Carlos Montemayor, *Guerra en el paraíso* (1997). En esa fecha se dio a conocer un informe preparado por la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (Femospp) que agrega muchos elementos al ya rico trabajo de Montemayor, puesto que contó con la posibilidad de consultar archivos para precisar datos y ampliar las pistas de investigación, y con la de recoger testimonios a familiares, vecinos y sobrevivientes de ese oscuro episodio. Este informe no ha sido reconocido como oficial porque su difusión proviene de una filtración, pero tampoco ha podido ser negado, y la comisión que trabajó en esta investigación desde hace cinco años ha declarado públicamente que se trata del documento resultado de su investigación.

46. “Apertura democrática” fue el *slogan* usado por el gobierno de México en el periodo pos-Tlaltelolco, bajo la Presidencia de Luis Echeverría, quien fuera el encargado de la política interna en 1968 y por tanto responsable, junto con el entonces Presidente, Gustavo Díaz Ordaz, de la masacre que dio fin a la movilización estudiantil y permitió realizar unas Olimpiadas “tranquilas”. Los presos del '68 fueron liberados en el momento en que la represión en Guerrero alcanzaba sus niveles más altos, como parte de esta hábil política esquizofrénica.

47. No indígenas.

48. Además del ya citado, un excelente trabajo sobre la historia de lo que hoy es Chiapas en el periodo 1522-1532, años de la guerra imperial española en esa zona, es la investigación de Gudrun Lenkersdorf (1993), que revuelve documentos y vivencias para reconstruir el relato desde la perspectiva de los pueblos conquistados.

49. Los trabajos de rescate de la multisocietalidad en el continente americano han sido muy creativos en el caso boliviano, como se señaló en el capítulo anterior. Al respecto es muy recomendable la relectura de René Zavaleta (1985), así como la de autores más actuales

como Luis Tapia (2002). Asimismo, sobre las características de esta *altersocietalidad* específicamente en Chiapas están los trabajos de Carlos Lenkersdorf (2004: 102-120) sobre diferencias en los sistemas jurídicos y el rescate que hace Gudrun Lenkersdorf (2001) sobre formas de gobierno tradicionales.

50. Se entiende el caos como un orden superior de complejidad.

51. *"...utilitarian discourse replaces the term 'nature' with the term 'natural resources', focusing on those aspects of nature that can be appropriated for human use [...] plants that are valued become 'crops', the species that compete with them are stigmatized as 'weeds', and the insects that ingested them are stigmatized as 'pests'."* (Scott, 1998: 13)

52. *"...forest science and geometry, backed by state power, had the capacity to transform the real, diverse, and chaotic old-growth forest into a new, more uniform forest that closely resembled the administrative grid of its techniques."* (Scott, 1998: 15)

53. *"...the actual tree with its vast number of possible uses was replaced by an abstract tree representing a volume of lumber or firewood."* (Scott, 1998: 12)

54. *"L'idée que la nature n'est qu'un domaine à exploiter par les hommes, par exemple, est tout ce qu'on veut sauf évidente du point de vue de toute l'humanité antérieure et encore aujourd'hui des peuples non industrialisés. Faire du savoir scientifique essentiellement un moyen de développement technique, lui donner un caractère à prédominance instrumentale, correspond aussi à une attitude nouvelle. L'apparition de ces attitudes est inséparable de la naissance de la bourgeoisie..."* ("La idea de que la naturaleza no es más que un dominio a explotar por el hombre, por ejemplo, es todo lo que uno quiera excepto evidente desde el punto de vista de toda la humanidad anterior y de los actuales pueblos no industrializados. Hacer del saber científico esencialmente un medio de desarrollo técnico, darle un carácter predominantemente instrumental, corresponde también a una actitud nueva. La aparición de estas actitudes es inseparable del nacimiento de la burguesía.") (Castoriadis, 1975: 29. Traducción AEC)

55. La construcción de sentidos comunes supone interacción y vida en común, experiencias cotidianas y prolongadas. El sentido común es un significado compartido que expresa el alcance, profundidad y estiramiento temporal de las percepciones colectivas sobre el mundo y sus misterios. Lo que impone el neoliberalismo son saberes producidos y fraccionados que nada tienen que ver con una elaboración colectiva, sino con la reiteración de imágenes y dichos. Sobre este tema, que aquí no puedo desarrollar, se puede ver Ceceña, 2006, y las valiosas aportaciones de los trabajos de Jameson (1999), entre otros.

56. "Los saberes locales o saberes sometidos, en la perspectiva de Foucault, se conciben como: (1) ...los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales... (2) ...saberes calificados como incompetentes, [...] inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cientificidad exigida. En un caso como en otro, de hecho, tanto en este saber de la erudición como en aquellos descalificados... Se trataba del saber histórico de la lucha." (Foucault, 1977: 128-129)

57. La revisión de las diferentes Constituciones que ha habido en el país con referencia al tratamiento de los pueblos indios es un indicador muy elocuente sobre la concepción que la sociedad tiene de ellos y sobre el lugar que se les asigna, o, más bien, que se les tolera (Herrera, 2002). Las comunidades son fuertemente golpeadas en el siglo XIX como resultado de la aplicación de las Leyes de Reforma. Estas leyes, promovidas paradójicamente por los liberales encabezados por Benito Juárez -indio zapoteca de Oaxaca-, proponen la desamortización de los bienes de las comunidades pero, por la guerra que se desata en el momento del gobierno de Juárez, es sobre todo después, con Porfirio Díaz, cuando esta política tiene sus efectos más importantes. No obstante, es en el siglo XX cuando se establece legalmente la obligación de individualizar y regularizar la propiedad de la tierra, desconociendo los títulos de posesión antiguos, en ocasiones todavía otorgados por el Rey de España, que daban reconocimiento a la existencia de las comunidades como pueblos originarios.

58. De quien toman el lema “Morir por la patria, vivir por la libertad”.

59. Hoy, en 2006 y después de 12 años de TLCAN, son ya 56 millones los mexicanos por debajo de la línea de pobreza. Mientras tanto, la lista de supermillonarios de Forbes anuncia con orgullo que el tercer lugar en el mundo lo ocupa un mexicano, Carlos Slim, dueño de Telmex y muchas otras empresas de diferentes tipos, y presunto socio de Carlos Salinas de Gortari. Carlos Slim, en muy poco tiempo (desde la Presidencia de Salinas), se enriqueció al punto de haber sobrepasado al Sultán de Brunei, a los Jeques árabes, a George Soros y a muchos otros personajes emblemáticos de la opulencia.

60. El alcance del control que impone esta clase es tan amplio y profundo que no sólo las ciencias sociales se ocupan de caracterizarlo sino que también encuentra referencias muy ilustrativas en la literatura. No puede dejar de venir a la mente el relato de la lucha de Momo contra los hombres grises que se van apoderando de la voluntad y la riqueza de los hombres a través de la imposición de normas y disciplinas (Ende, 1978).

61. “...*todos os povos vivem politicamente. A partir do momento em que houve humanidade em alguma parte da terra, houve política.*” (Wolff, 2003: 26)

62. “...*uma historia [y mucho más una historia política] é, antes de mais nada, um movimento de um ponto a outro, que nunca deixa as coisas no seu estado inicial*” (Carrière, 2004: 10).

63. Para profundizar en la dinámica de las separaciones en el capitalismo es importante efectuar una relectura de los teóricos del Estado que reflexionaron en torno a la autonomía relativa de lo político y lo económico. Quizá el más conocido de ellos es Nicos Poulantzas, sobre todo a partir de su obra *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista* (1969), no obstante los aportes más sugerentes provienen de las críticas a su enfoque economicista formuladas por los derivacionistas alemanes, entre los que hay que mencionar a Joachim Hirsch particularmente, y entre los que puede ubicarse, aunque no sea alemán, a John Holloway.

64. “Lo que necesitamos –dice Holloway en 1980- es una teoría del Estado en cuanto práctica clasista cotidiana de la burguesía” (Holloway, 1980: 8).

65. *“Embora os dois pólos do político estejam sempre associados nas sociedades humanas (...) conceitualmente eles são perfeitamente distintos. E, em certo sentido, até antagonistas (...) Se, de fato, os homens pudessem viver naturalmente em harmonia, sem paixões egoístas, o poder seria supérfluo, a vida política seria espontaneamente uma vida comunitária...”* (Wolff, 2003: 30).

66. *Não temos certeza de que a História se repita [...] Mas a história –com h minúsculo– gosta de se repetir incansavelmente.* (Carrière, 2004: 22-23).

67. Se llama “milpa” al espacio y la práctica de cultivo, fundamentalmente del maíz, en la zona mesoamericana. La milpa es el lugar de trabajo principalmente de los varones. En los últimos tiempos se ha individualizado la propiedad y tenencia de la tierra y las prácticas comunitarias han acabado por restringirse a la familia en muchos casos. No obstante, la milpa es casi por naturaleza un espacio de colectividad. En muchos casos se conservan las prácticas comunitarias de cultivo y cuidado de la milpa y en otros tienden a ser recreadas deliberadamente.

68. Con respecto a la dificultad para percibir estos procesos de organización de la comunidad que lleva a pensar que las insurrecciones populares son explosiones espontáneas sin un sentido construido, Ranajit Guha afirma que: “[Con respecto al mito de] que las insurrecciones campesinas son puramente espontáneas e impremeditadas. La verdad es casi lo contrario. Sería difícil citar un levantamiento de una escala significativa que no estuviese precedido por formas de movilización menos militantes, cuando había sido imposible encontrar e intentar otros medios, o por conversaciones entre sus dirigentes para valorar seriamente los pros y los contras de cualquier recurso a las armas” (Guha, 2002: 44).

69. *“Uma comunidade política [...] tende efetivamente a conservar sua unidade mantendo-se como espaço de coexistência, como meio de troca de bens reais ou simbólicos [...] e como recinto de uma experiência histórica idêntica, passado e porvir, real e imaginária [...] aqueles que fazem parte dela têm uma memória comum e um sentimento de pertinência...”* (Wolff, 2003: 28).

70. Tomamos este concepto de los documentos del Comando Conjunto de Estados Unidos, que plantean el momento presente como de oportunidad histórica para lograr la dominación total del planeta, la “dominación de espectro completo” que abarque tierra (incluido el subsuelo), mar, espacio, aire e información; acción e intención, en una estrategia de eliminación de los enemigos futuros mediante su desaparición o su desactivación política y psicológica. (CJCS, 2000)

71. El consenso se entiende y se construye de manera distinta en cada sociedad, de acuerdo con sus características constitutivas. Nuestras matrices de pensamiento suelen impedirnos ver fenómenos ubicados en otros órdenes de realidad o en otros contextos epistemológicos. La experiencia de Carlos Lenkersdorf en las comunidades tojolabales de Chiapas, pertenecientes al pueblo maya, le permitió conocer cómo el consenso en una asamblea comunitaria se iba haciendo sobre la marcha, y no se tomaba una resolución hasta que todos habían aportado su parecer y estaban convencidos de que habían llegado a la mejor de las soluciones para todos. Generalmente lo acordado ya no se parece a las propuestas iniciales

que se hubieran avanzado, porque éstas eran desdibujadas y rediseñadas por el colectivo. Carlos Lenkersdorf ha trabajado muy detenidamente sobre la concepción del “nosotros” o concepción “nosótrica”, como él le llama, sobre la que se asientan las relaciones y el conocimiento en las sociedades tojolabales, fuertemente relacionadas con la práctica de construcción de consensos. Ver por ejemplo la entrevista que le hice en Chiapas 7 (Ceceña, 1999).

72. Hay que recordar que muchos de los milicianos zapatistas portaban fusiles tallados en madera.

73. Cabe recordar que la finca Liquidámbar, una de las más grandes de Chiapas, en 1994 mantenía un sistema de moneda propia (con la que pagaba a sus trabajadores) que sólo tenía curso en las tiendas de la propia finca, y de servidumbre por deudas que mantenía a los trabajadores dentro de los límites de la propiedad transgeneracionalmente. Estos sistemas se mantuvieron, por lo menos en Chiapas y en general en la región maya, aunque la Revolución mexicana de 1910-1914 los había abolido, hasta finales del siglo XX. En algunos casos, fue hasta que los zapatistas entraron a esas fincas, liberaron a los trabajadores y sacaron todos los libros de cuentas donde se asentaban las deudas.

74. *“...se houvesse uma sociedade na qual os dois conceitos opostos que definem o político –de um lado a comunidade, de outro o poder- se encontrassem reunidos a ponto de serem confundidos, indistinguíveis, poder-se-ia dizer de tal sociedade que ela, a seu modo, fundou a possibilidade da unidade do político e inventou, de certa maneira, seu conceito – um conceito único e não duplo. Se houvesse uma comunidade que, em lugar de manter-se por meio de um poder distinto dela mesma (uma instância organizada para esse fim, um chefe todo-poderoso, um grupo dirigente, uma classe dominante, um Estado), se conservasse em sua unidade apenas por sua própria potência, uma sociedade na qual o poder político só pudesse ser localizado na comunidade política em seu conjunto, poderíamos dizer dessa sociedade que ela realizou a idéia do político.”* (Wolff, 2003: 31).

75. El concepto de autoridad en las prácticas tojolabales, según lo refiere Carlos Lenkersdorf, concierne a “los que trabajan”, y no a “los que mandan”. (Lenkersdorf, 2002: 81).

76. Este relato recuerda el tratamiento de Marx sobre el intercambio de equivalentes en el capítulo 1 de *El capital*. Lo interesante es que se trata de prácticas de relacionamiento que suponen un respeto mutuo y no imposiciones. Es decir, no se trata sólo de un intercambio de equivalentes sino de una manera de concebir las relaciones sociales entre pueblos diversos.

77. *“The 20th century has been [...] a period of dramatic glacier retreat in almost all alpine regions of the globe, with accelerated glacier and ice-fields melt in the last two decades. The first phase of this glacier retreat was associated with emergence from the Little Ice Age that ended in the 19th century. It corresponded with a warming of 0.3°C in the first half of the 20th century in the northern hemisphere (24o to 40°N). In the last 25 years, a second 0.3°C warming pulse has caused northern hemisphere temperatures to rise to unprecedented levels compared to the last 1,000 years. The 1990s were the warmest*

decade of the millennium and 1998 the hottest year of the millennium.” (World Wild Foundation (WWF), 2005: 1).

78. *“...the reduction in global glacier area amounted to between 6,000 and 8,000 km² over a 30 year period between 1961 and 1990.*

“...up to a quarter of the global mountain glacier mass could disappear by 2050 and up to half could be lost by 2100.

“...most of the glaciers in the Himalayan region ‘will vanish within 40 years as a result of global warming’.” (WWF, 2005: 2).

79. Este punto está ampliamente desarrollado en Ceceña, 2006.

80. David Harvey (2005) llama a este proceso "acumulación por desposesión".

81. El caso extremo de reforzamiento impune de fronteras como mecanismo de cercamiento es el de Palestina, pero hay muchos otros experimentos similares, entre los que destaca el muro antimigrantes de la frontera entre EU y México, con todo su aparato de cuerpos de seguridad cazamigrantes y de “voluntarios”, los *minute men*, que se divierten disparando al blanco con indocumentados.

82. Entiendo por “sujetidad” la acción consciente y deliberada de intervención política de los sujetos. El ejercicio pleno de su politicidad.

83. En un sugerente texto sobre Walter Benjamín, Jorge Juanes plantea el problema de esta manera: “¿qué es lo que tienen que hacer los vencidos de hoy para no ser los vencedores de mañana? Porque la realidad es que la historia ha sido una repetición ininterrumpida en la que aquellos que han defendido, en un momento dado, la redención, la libertad, la reconciliación, nada más llegados al poder se han vuelto los nuevos opresores. ¿Qué hacer, pues, para vencer a los vencedores sin repetir la relación vencedores/vencidos que, hasta la fecha, ha acompañado a la historia?” (Juanes, 2005: 245).

84. *“Comment peut-on en effet se prémunir des dangers du pouvoir, des abus du pouvoir, sinon comme disait Montesquieu, en opposant à ce meme pouvoir un autre pouvoir? Et quel pouvoir plus puissant y a-t-il que celui qui s’appuie sur un peuple mobilisé et en marche, sur des mouvements sociaux actifs qu’on n’aura de cesse de valoriser et qui se structureront en double pouvoir effectif, puis en pouvoir populaire autonome et actif? Trouver des garde-fous au <<pouvoir>>, c’est d’abord et avant tout concevoir son déploiement sur le mode le plus démocratique possible.”* (Mouterde, 2005: 129).

85. *“Si les couches populaires et les différents mouvements sociaux antisystémiques ont pu se faire plus entendre dans l’arène sociale et politique, s’ils ont pu même épisodiquement surgir et résurgir avec force, c’est parce qu’ils s’étaient dotés d’un pouvoir qui s’exprimait dans les faits par des moines organisationnels, matériels, humains indéniables. Des moines dont la combinaison permettait de postuler à une véritable hégémonie.”* (Mouterde, 2005: 122).

86. A los que hacemos referencia en los capítulos anteriores.

87. En el sentido del consenso tojolabal que explicamos en el capítulo IV.

88. Los métodos de observación de los electrones modifican los resultados esperados, alterando ya sea la posición o la velocidad del electrón, de manera que una vez intervenido habrá variado su comportamiento. Esto hace imposible registrar su posición exacta, por ejemplo, porque en el mismo acto de registro se estará modificando.

Heisenberg obtuvo el Premio Nobel justamente por su principio de incertidumbre, que ha provocado ciertamente un dislocamiento paradigmático en los estudios de la materia y la energía.

89. Ver el capítulo I.

90. Sobre mi manera de entender y trabajar el concepto de hegemonía y su problematización, se podrían consultar algunos de mis trabajos anteriores, incluidos en la bibliografía: 2002, 2004 y 2006.

91. Ver capítulo III.