

¿LA TEORÍA ZAPATISTA: UNA HUELLA EN LA SELVA O UN CAMINO EN LA RESISTENCIA ANTI-NEOLIBERAL?

Dr. Amado J. Láscar

Las respuestas a las preguntas sobre el zapatismo no están en nuestras reflexiones y análisis teóricos, sino en nuestra práctica. Y, en nuestro caso, la práctica tiene una fuerte carga moral, ética. Es decir, intentamos (no siempre con fortuna, es cierto) una acción no sólo de acuerdo a un análisis teórico, sino también, y sobre todo, de acuerdo a lo que consideramos es nuestro deber. Tratamos de ser consecuentes, siempre. Tal vez por eso no somos pragmáticos (otra forma de decir "una práctica sin teoría y sin principios").

Subcomandante Marcos, revista Rebeldía No 7, junio 2003.

Resumen:

Las estrategias teóricas del movimiento zapatista de Chiapas expresan simultáneamente la auto inscripción del zapatismo en el pensamiento occidental y su notoria conceptualización no occidental en términos de liberación y crítica (epistemológica) estructural. Esta investigación examina cómo el rol de la experiencia comunitaria en la teoría y praxis zapatista le permite al zapatismo sobrepasar el "pluralismo" y el relativismo posmoderno de la actual era de capitalismo global y establecer un paradigma para la lucha anticapitalista y anti-neoliberal a través del mundo.

Abstract:

Zapatista Theory: A Path in the Jungle or a Path in Anti-Neoliberal Resistance.

The theoretical strategies of the *zapatista* movement in Chiapas, express *zapatismo's* simultaneous self-determined inscription in Western thought, and its markedly non-Western conceptualization of liberation and structural [epistemological] criticism. This investigation examines how the role of community experience in zapatista theory and praxis, allows *zapatismo* to overcome the "pluralism" of the current era of global capitalism and postmodern relativism and establish a paradigm for anti-capitalist and anti-neoliberal struggles throughout the world.

Key Words: zapatista theory, anti-neoliberal resistance, liberation, structural criticism, community experience.

I. ZAPATISMO Y RELATIVISMO

Debido a la carencia y fragmentación de una teoría explícita del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y a la necesidad intelectual de ver el hilo invisible que articula el quehacer zapatista, el libro de John Holloway *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002), ha acarreado la connotación de ser un texto explicativo, teórico y hasta oficial del zapatismo. La afirmación: “Nuestro no-saber es también el no-saber de aquéllos que comprenden que el no-saber es parte del proceso revolucionario. Hemos perdido toda certeza, pero la apertura de la incertidumbre es central para la revolución”, ha hecho sugerir a muchos críticos y observadores del movimiento armado de Chiapas que el zapatismo no sólo es antifundacional sino que, además, es radicalmente constructivista. Frente a esta declaración de relativismo epistemológico, tan caro al postmodernismo, Sergio Rodríguez Lazcano (director de la Revista *Rebeldía*), hablando a nombre de los zapatistas y utilizando oficialmente el *nosotros*, (*Rebeldía*, No 8, junio 2003), señala que el zapatismo efectivamente parte de una certeza: “Pero resulta que los zapatistas poseen un saber, y éste es fundamental para el proceso de auto-emancipación de la sociedad y ha sido formulado de la manera siguiente (por el Subcomandante Marcos, *Rebeldía* No 7, mayo 2003): “Podrán caer muchas estatuas, pero si la decisión de las generaciones se mantiene y alimenta, el triunfo de la resistencia es posible. (...) Vamos a vencer, no porque sea nuestro destino o porque así esté escrito en nuestras respectivas Biblias rebeldes o revolucionarias, sino porque estamos trabajando y luchando para eso”. A continuación, agrega Rodríguez: “Vamos a ganar no por la claridad científica de nuestra propuesta teórica y programática, sino porque no estamos dispuestos a desmayar en nuestro esfuerzo de luchar, de caminar. Y esa voluntad de luchar es lo único atemporal y no espacial dentro del pensamiento zapatista. Es nuestra única certeza, pero no se trata de cualquier certeza.”

La lectura que hace Rodríguez Lazcano de la cita de Marcos (que la transforma en declaración de principios), establece la existencia de una verdad básica “atemporal y no espacial” en el pensamiento del movimiento zapatista y que respondiendo al relativismo de Holloway debe tomarse seriamente como plataforma epistemológica, tal vez, la primera que nos señala explícitamente la adscripción filosófica del zapatismo. El subcomandante Marcos, y otros comandantes, han señalado poética y metafóricamente su postura y las acciones prácticas desde el 94, mostrando su flexibilidad, creatividad y decisión de largo plazo. La declaración dialógica de Rodríguez, en contraposición al libro de Holloway, aparte de

corroborar la postura de Bajtin en relación al entendimiento de las ciencias humanas *vis-á-vis* al conocimiento producto de las ciencias naturales, ayuda a identificar con bastante claridad uno de los cimientos básicos de la postura filosófica del neozapatismo: no es relativista. Este no relativismo, por un lado implica, descartar la agenda postmoderna que en la práctica paraliza la lucha revolucionaria y, por otro, plantear nuevos problemas teóricos tanto para la lucha revolucionaria directa como para la filosofía contra-hegemónica.

Si releemos el epígrafe de Marcos que hemos citado al comienzo de nuestras notas: 1. que la teoría zapatista nace de la práctica y no de teorías y reflexiones teóricas, 2. que la práctica tiene una fuerte carga moral y ética (sustentada en un deber), 3. que hay un intento permanente de ser consecuentes para ejercer el deber a través de la práctica y 4. que este deber los aleja del pragmatismo, vemos con mayor claridad aún que el relativismo y, en principio, el no fundacionalismo está en el centro del quehacer y de la cosmovisión zapatista.

Podemos observar que tanto Rodríguez Lascano como el Subcomandante Marcos coinciden en cuanto a que hay un sustrato ideal (una verdad), es decir un elemento no relativista en la lucha zapatista; sin embargo, también podemos ver como el objeto de esa verdad es diferente para ambos. Para Rodríguez lo atemporal y no espacial es la “voluntad de lucha”, para Marcos lo es “el deber” que es una función de la ética.

La refutación que Rodríguez hace del relativismo de Holloway mediante la atemporalidad y no espacialidad de la “voluntad de lucha” es eficaz en cuanto a manifestar el *deseo* de trascendencia que posiciona al zapatismo más allá de un mero *accidente* histórico e, incluso, podría funcionar a nivel de imagen como salvavidas contra la institucionalización. Sin embargo, articulada de esta manera, no alcanza a definir el objeto sobre el cual esa voluntad es sustentada. En rigor, la voluntad es un medio no un fin.¹ Así como la conciencia es conciencia de algo, la voluntad es también voluntad de algo. En la refutación de Rodríguez hay una carencia de *objeto* hacia el cual la voluntad se dirige. La voluntad de lucha, por sí misma, es simplemente un río sin lecho que sólo puede desbordarse o ser canalizado por cualquier patrón que tenga los medios para escarbarle un camino, como el hijo de Andrés Aparicio, soldado enrabiado en el cuento de Carlos

¹ La voluntad tomó importancia filosófica a través de la filosofía idealista de Schopenhauer en el siglo XIX en oposición a la razón del siglo XVIII. Tiene bases metafísicas análogas a la cosa-en-sí de Kant. En la actualidad este concepto es utilizado diariamente como herramienta terapéutica por más de una escuela psicológica basada en la fenomenología que hace al sujeto identificar sus emociones no deseadas a través del pensamiento que las ha originado.

Fuentes. Esta crítica de Rodríguez, sin embargo, no invalida el espíritu de su letra; sencillamente la deja sin aterrizaje, en el aire. Peligrosamente a la deriva, ya que si es sólo un problema de “voluntad de lucha” como la que describen las novelas trágicamente deterministas de la Revolución Mexicana (que siendo decisivo no es suficiente para una guerra que intente erradicar toda forma de opresión) ¿Cuál es el resorte *trascendente* que anima al zapatismo? ¿Cuál es entonces la diferencia de fondo con el relativismo? En este sentido su argumento no es mejor que lo que está criticando en Halloway.

El Subcomandante Marcos, por su parte, define el objeto del zapatismo más allá de la práctica zapatista que, aclara, no es pragmatismo (es decir, tiene consecuencia). La práctica zapatista tiene teoría y principios que la legitiman, y esos principios teóricos que no son sencillamente *la voluntad vacía de lucha*, están fundamentados en el *deber*, es decir, en una ética. La ética y la moral son los objetos donde descansa la voluntad zapatista, pero siguen siendo conceptos aparentemente relativos o situacionales.

El problema, en términos gnoseológicos, de la fundamentación de la lucha a través de conceptos atemporales y no espaciales, ya sea por medio de la “voluntad de lucha” o de valores éticos (o estéticos), es que debido a su a-historicidad y a-espacialidad (y consiguiente falta de materialidad) se incluyan en el ámbito de lo metafísico. Este universo de pertenencia los define dentro de lo *relativo*, situación que los hace quedar anclados en el ámbito de la simple preferencia, el gusto, la mera opinión (*doxa*), afectando directamente la magnitud y la legitimidad de su análisis y su postura. Desde esta perspectiva filosófica, por ejemplo, ¿de qué manera podría establecerse en términos absolutos (¿cuál sería la verdad?) si la posición del EZLN o de los neoliberales que impulsan el Plan Puebla Panamá? La respuesta relativista diría que depende de la perspectiva de cada uno. La respuesta relativista no entrega ninguna herramienta teórica para elegir entre una y otra alternativa y, por lo tanto, la alternativa es elegida por quién tenga más poder (militar y retórico). ¿Cuál sería el mecanismo para establecer parámetros donde medir ambas posiciones y establecer *objetivamente* un criterio que sea capaz de decidir cuál es verdaderamente la mejor? ¿De qué manera poder encontrar una teoría que nos permita escapar del relativismo axiológico para poder hablar de: “verdad”, de “mejor”, de “justo” o incluso de “bello”, sin comillas (como dice Derrida), sin recurrir a la metafísica, al idealismo y, por tanto, ser presas del relativismo posmoderno. Filosofía que le asigna al “bien y al mal” un mismo peso específico porque (según esta cosmovisión) el propio concepto de peso es definido por la cultura?

Para intentar alcanzar una respuesta satisfactoria a esta crucial interrogante es necesario, primeramente, revisar el otro lado del problema del relativismo que nos ofrece la discusión zapatista, como es el universalismo.

II. ZAPATISMO Y UNIVERSALISMO

Entre la versión de Rodríguez y de Marcos hay coincidencia en cuanto a la existencia de elementos trascendentales en el quehacer y en la teorización zapatista. Rodríguez, como he intentado demostrar, articula la a-temporalidad y a-espacialidad estableciendo —insuficientemente— (incluso en términos psicológicos / sociológicos) la voluntad de lucha como principio maestro. Marcos, por su parte pone énfasis en la ética y en el deber como piedra angular y aglutinadora de la lucha. Ambas posiciones, sin embargo, como hemos visto, no proponen una nueva forma de alejar al zapatismo del relativismo epistemológico y por lo tanto no establecen la posibilidad de un conocimiento trascendente que no sea a partir de una verdad (metafísica) en la lucha. De estas conclusiones surgen algunas preguntas

¿Estos paradigmas atemporales y no espaciales propuestos como principios zapatistas implicarían el peligro que en el largo plazo el EZLN pudiera caer en una suerte de congelamiento ideológico, de estalinismo? ¿Se está diciendo, entonces, que el reconocimiento de una verdad trascendente por el zapatismo, implica que están postulando una fórmula de lucha válida y aplicable universalmente, en cualquier lugar y en cualquier tiempo? ¿En el fondo, es el zapatismo es una forma de rehabilitación de las Grandes Narrativas y, por lo tanto, un “anacronismo” desde el punto de vista de la tradición humanista occidental (que, por cierto, incluye al marxismo, lo que no tiene problemas en aceptar la autora maorí Linda Tuhiwai Smith en su popular libro *Decolonizing Methodologies*, 1999)? ¿Va, en verdad, la práctica zapatista delante de su propia teoría, pero su reflexión se encuentra lo suficientemente madura para ser articulada? ¿Existen importantes pistas en la estética zapatista como una colección de textos cuajados de teoría consciente e inconscientemente codificada? ¿Se puede analizar la teoría zapatista con las categorías occidentales de análisis, o es una manifestación política encapsulada en una teorización no occidental?

Escuchemos lo que dice Marcos a través de su personaje Durito² en esta editorial de la Revista *Rebeldía*:

² Durito es un escarabajo que actúa como *alter ego* del zapatismo. Cumple la función de un interlocutor sencillo e inocente en los diálogos con su autor el Subcomandante Marcos.

Donde hay muchos caminos y se nos presenta la posibilidad de elegir se olvida algo fundamental: todos esos caminos llevan a lo mismo. Así, la libertad no consiste en elegir el destino, el paso, el ritmo, la velocidad y la compañía, sino en sólo elegir el camino. Y más aún, la libertad que ofrece el Poderoso es sólo la libertad para elegir quién caminará en nuestra representación. (*Rebeldía* N°5, marzo, 2003).

En este extracto de "Durito y unas falsas opciones", Marcos señala que la presencia de múltiples opciones es engañosa, que en el fondo están allí para perpetuar la dominación. Habla, en un primer nivel simbólico, de la democracia liberal y de la elección de "representantes" que en realidad se representan a sí mismos y, por consiguiente, al *status quo*. En un segundo nivel podemos leer sobre las opciones ideológicas disponibles. Marcos sugiere que, en realidad, solamente hay un camino y que la manera de andarlo no es lo importante sino por dónde —y, por lo tanto, hacia dónde— se anda. La fábula continúa en estos mismos términos describiendo el neoliberalismo y que todas, en realidad, son opciones de muerte: "Y dice Durito que, en realidad, el Poder no oferta más libertad que la de elegir entre múltiples opciones de muerte" (*Ibid*).

La historia de Durito, claramente, no nos está ofreciendo relativismo contra el neoliberalismo, sino que es completamente clara y no tiene ambigüedades respecto a su carácter, lo que nos hace pensar en que el zapatismo es una doctrina.

Veamos otro ejemplo en "Durito y unas Grietas... y Graffitis":

Dice Durito que los poderosos han hecho plano el mundo. Que a fuerza de guerras, de muerte y destrucción, lo han ido achatando hasta quitarle su redondez.

"Y no sólo"—, dice Durito, "ya achatado, los poderosos han colocado el mundo como si fuera una pared que divide a unos de otros. Pero no es una pared así como la conocemos, no. Es una pared acostada. O sea que no sólo hay un lado y otro lado, sino que hay un arriba y un abajo."

Dice Durito que al lado de arriba del muro, viven los poderosos en impresionantes palacios, con autos lujosos, grandes jardines, piscinas, altos edificios. Dice Durito que allá arriba hay mucho espacio y poca gente. Pocos muy pocos. (*Rebeldía* N° 6, abril, 2003)

Durito, sin duda, es un testigo que da cuenta del estado del mundo desde la perspectiva de los que viven debajo y sostienen el muro. Marcos es taxativo en la descripción de la opresión que muestra la injusticia; se pone,

desde un punto de vista ético, radicalmente del lado de los oprimidos. Cuando habla de los políticos (no de la política) dice lo siguiente: “Dice Durito que el muro y lo que está arriba pesan mucho, y que, entonces, los que están abajo se inconforman, murmuran, conspiran. Dice Durito que, además, el gran peso ha provocado que se haga una gran grieta en el muro. Dice Durito que el Neoliberalismo trata de resanar el muro y que la pasta que usa es la clase política (*Ibid*).

Como se ve, el “perspectivismo” de Durito no es tal en términos éticos. Una minoría de poderosos utiliza a la clase política (vendidos) para esconder la dimensión de la bárbara explotación humana y planetaria. Marcos no intenta flexibilizar esta visión, maquillarla o insinuar que, tal vez, desde otros ángulos los Poderosos pudieran ser redimidos. Los Poderosos, sencillamente, son servidores de la muerte. En esta idea no sólo hay una clara posición con relación a los poderosos sino que, también, con relación al poder.

¿Podemos concluir, entonces, que el neozapatismo es un universalismo o, al menos, que tiene pretensiones universalistas? ¿Es ésta suficiente evidencia: la de la atemporalidad de Rodríguez, la de la ética y el deber de Marcos, la de los caminos y los muros de Durito para que lleguemos a esa conclusión?

Veamos lo que ocurre en “Durito y una de trenes y peatones”:

Dice Durito (que alguna vez fue ferrocarrilero) que la política del Poder en el neoliberalismo (“escríbelo completo —me dice y ordena—porque no es una verdad para siempre, sino algo para ahora”), es como un tren.

Dice Durito que el tren de la política neoliberal, los vagones de adelante son disputados neciamente por quienes suponen pueden conducir mejor, olvidando que la locomotora es la que lleva los vagones y no al revés. (*Rebeldía* N° 3, enero 2003)

Durito insiste en señalar que la mera existencia del ferrocarril (con toda su carga simbólica de colonización, modernidad, rigidez, velocidad, etc.) es algo transitorio: no es una verdad para siempre. Luego agrega que la locomotora es la que lleva los vagones (por la línea férrea —la estructura sistémica neoliberal, impersonal) y que las *elites* (al menos, la clase política) supone que está conduciendo el tren, pero son llevados al despeñadero. Lo material comanda lo humano, el objeto al sujeto. El tren simboliza, además, la supresión de la subjetividad.

En estas líneas hay manifiestamente una ambigüedad: entre un determinismo producido por la movilización ciega del sistema neoliberal y la certeza de que este determinismo es producto de la historia. En la fábula

Amado Lásca

del tren, Marcos establece bases para una epistemología que tiene raíces marxistas por una parte (el determinismo, el reflejo superestructural producto de la historia) y por otra parte un indeterminismo que queda abierto, no solucionado y que es explicado por el primer punto del epígrafe que he analizado anteriormente: la teoría zapatista nace de la práctica y no de teorías y reflexiones teóricas. Es decir, se hace teoría al andar, en contraste con la imagen del tren, cuyo camino ya está hecho.

Marcos reafirma esta idea cuando dice en “Durito y una de estatuas y pájaros”:

Dice Durito que el Poder crea estatuas pero no para escribir o recrear su historia, sino para prometerse a sí mismo la eternidad y la omnipotencia. (...)

“Hay quienes hacen de nuestras palabras una estatua (o un dogma, pero es lo mismo). Unos hacen piedra nuestro pensamiento, para luego derribarlo delante de muchos reflectores, en mesas redondas, revistas, columnas periodísticas, discusiones de café. Otros convierten en dogma nuestra idea, le ponen incienso y luego la cambian por otro dogma, más de moda, más a la medida, más ad hoc.”

Dice Durito que unos ignoran que el zapatismo no es ni un dogma ni estatua; el zapatismo, como la rebeldía, es apenas uno entre miles de pájaros que vuelan.

“Como cualquier ave, el zapatismo nace, crece, se reproduce con otro y en otro, muere y, como es ley que hagan los pájaros, se caga en las estatuas”, dice Durito mientras vuela y trata de adoptar, inútilmente, un “aire entre tierno y duro, como un gorrión.”
(*Rebeldía* N° 7, mayo 2003)

Pareciera, entonces, que hemos hecho un recorrido en círculos que verdaderamente el zapatismo es un movimiento que utiliza la palabra ambigua y retóricamente. Se dice y se desdice como las palomas salen del sombrero de un prestidigitador. Ésta sería verdaderamente una acusación muy grave para el zapatismo ya que basa su quehacer en la recuperación de la palabra. La palabra del zapatismo pretende ser transparente. Eso significa luchar contra los políticos y su demagogia. La dignidad y el respeto que son dos ejes del pensamiento zapatista se basan en la veracidad de la palabra. Sin embargo, cuando creemos tenerlo se nos escapa. Pensamos que es esencialista porque parte de principios ahistóricos —un solo camino— pero, luego nos plantea que el zapatismo no pretende ser estatua ¿Dónde entonces se encuentra la roca madre del zapatismo? ¿Se deshace la manzana en la mera contingencia?

¿La teoría zapatista...?

Dice Durito que la vida es como una manzana.

Dice Durito que los pueblos indios se ven obligados a comer la manzana podrida y que a los jóvenes les imponen la digestión de la manzana verde, que a los niños les prometen una hermosa manzana mientras se las envenenan con los gusanos de la mentira, y a las mujeres les dicen que les dan una manzana y les dan media naranja.

(...)

Dice Durito que el problema de los zapatistas es ése, sembrar las semillas y velar su crecimiento. Dice Durito que el problema de los demás seres humanos es luchar para ser libres de luchar como se comen la manzana que vendrá.

Dice Durito que aquí está la diferencia entre los zapatistas y el resto de los seres humanos: Donde todos ven una manzana, el zapatista ve una semilla, va y prepara la tierra, siembra la semilla y la cuida. (*Rebeldía* N° 1, noviembre, 2002).

El largo plazo, la paciencia derivada de una historia y de una práctica agraria milenaria en oposición a la velocidad y al utilitarismo del mundo industrializado o en función de ese mundo, hace del zapatismo un movimiento en donde la tradición de resistencia moderna, a partir del materialismo histórico, se fusiona con el conocimiento indígena del sureste mexicano. Esta peculiaridad le da el carácter único al zapatismo. Sin embargo, esta especificidad, no implica renunciar a comprender sus aparentes inconsistencias lógicas. Por el contrario, su comprensión debiera contribuir a fortalecer otros movimientos de resistencia que miran al zapatismo como un sintagma (incluso exótico) sin posibilidad de la enunciación de su paradigma. Desde el punto de vista de los movimientos de resistencia, el problema del zapatismo consiste en si es un fenómeno específicamente del sureste mexicano, facilitado por la especificidad de su geografía y su historia o que, escuchando las condiciones particulares de otros ámbitos históricos y geográficos, es posible la articulación de movimientos de resistencia capaces de crear espacios de autonomía e independencia fuera del alcance de las garras del neoliberalismo y del estado-nación.

III. RECUPERACIÓN Y REIVINDICACIÓN DE LAS IDENTIDADES

“No es posible efectivamente reposicionarnos moral o políticamente mientras no hayamos reconstruido nuestra identidad colectiva, reexaminado nuestros muertos y nuestros olvidados.”

Satya Mohanty. 1997. *Literary Theory and the Claims of History*. Cornell University Press.

Hasta el momento he analizado el problema de la teoría zapatista desde el punto de vista del universalismo, idealismo o fundacionalismo y desde el punto de vista del relativismo, constructivismo o particularismo. Hemos visto como el problema central del particularismo para el movimiento zapatista, como para cualquier auténtico movimiento revolucionario, consiste en que transforma su lucha en algo relativo. El particularismo no cuenta con las herramientas teóricas para emitir un juicio entre los valores de un bando y el otro, en este caso por ejemplo, entre el gobierno mexicano y el EZLN. El universalismo, por otra parte, tiende a la congelación y generalización del conocimiento. Establece verdades absolutas (metafísicas) obtenidas independientemente de la historia, y aplica sus conceptos sobre otras historias y realidades. Cualquier conocimiento transformado en dogma cae en la categoría de lo universalista incluido el discurso de la ciencia. El universalismo, a diferencia del relativismo, tiene la ventaja de establecer bases sólidas (y aparentemente trascendentes) sobre las cuales construir una plataforma de lucha, pero tiene la desventaja de petrificarse ante los cambios de escenario y ser presa de su autodisección.

La otra forma de teorización, la que el zapatismo chiapaneco ha ido constituyendo en su *praxis*, aunque a veces se haga difícil de aprehender en su discurso, es una especie de camino intermedio. Esta teoría o metateoría, como prefiere llamarla Marcos, encuentra su espacio en conceptos como “la voluntad de lucha” de Rodríguez Lazcano o el “deber dado por la consecuencia ética” articulada por el Subcomandante Marcos. Ya hemos visto en las historias del escarabajo cómo Durito hace énfasis en la educación contra el neoliberalismo y en las estrategias de engaño y opresión del Poder (así con mayúsculas). Por otra parte, el mismo Durito y otros escritos de ficción como los *Relatos del viejo Antonio* del Subcomandante Marcos (1998), y también en discursos y declaraciones zapatistas, se enfatiza que la teoría se hace al andar y que “las estatuas están hechas para que se caguen los pájaros”. Este aparente doble mensaje del discurso zapatista es el que me interesa decodificar, ahora, como una manera de poder establecer con razonable claridad que no hay, necesariamente, una contradicción entre estas dos posiciones y que el zapatismo, si bien es una particularidad rebelde o revolucionaria surgida en Chiapas, también es una experiencia paradigmática enmarcada que refleja a todos los pueblos afectados por la retórica y la violencia de la globalización. Que no sólo entrega lecciones simbólicas sino que, también, algunas teóricas y prácticas para las luchas de liberación, en general, como

dice Marcos “las tres primeras de todas las palabras y de todas las lenguas son democracia, libertad y justicia” (1998).

A continuación no pretendo, ni siquiera remotamente, abarcar toda la complejidad que requiere en términos filosóficos el tratamiento de este problema, sin embargo, busco señalar otras opciones teóricas que permitan rearticular el paradigma universalismo/ particularismo de una manera tal que los integre en un todo armónico. Tal vez, se podrá alegar que se están utilizando parámetros occidentales para discutir un asunto donde se mezclan dos maneras (irreductibles) de ver el mundo: la indígena y la occidental, haciendo caso omiso o privilegiando uno solo de los términos. Mi respuesta a esta importante observación tiene dos partes: 1. que esta herramienta de análisis, producto de la tradición filosófica de occidente, toma como uno de sus puntos de partida la articulación epistémica de los grupos colonizados y 2. que la lucha zapatista, por ser una lucha descolonizadora, se inscribe dentro de un marco epistémico de hegemonía occidental que en los últimos años ha tomado el nombre de globalización³.

El realismo pospositivista ofrece una alternativa que me parece muy interesante para alcanzar una solución en el *impasse* entre relativismo y esencialismo que hemos estado analizando. El concepto “realismo” apunta a la idea de que la realidad que experimentamos corresponde, más o menos, adecuadamente a lo que percibimos (el significado) de ella, es decir podemos tener un cierto nivel de confianza en nuestras percepciones. En otras palabras, la realidad puede servir como base para desarrollar teorías y medir esas teorías. No es una fenomenología en el sentido que no se sospecha que esa realidad llega fragmentada a nuestra cabeza y que la mente las unifica a través de las esencias que portan esas palabras-objetos, ni un psicologismo en el sentido que la realidad es un constructo total de nuestras mentes y que funciona, más o menos, independientemente del mundo exterior. Es pospositivista porque niega la teoría Dregnet del positivismo, donde lo único que cuentan son los “hechos” para el análisis científico (sin mediación explícita de una teoría articulada) pero, al igual que el positivismo, piensa que es posible el conocimiento objetivo no sólo en la naturaleza sino también en la cultura.

Para el realismo pospositivista, la experiencia es central en el desarrollo de su epistemología. Sin embargo, la experiencia pierde su relativismo dado por la percepción y el lenguaje (ambos argumentos posmodernos) debido a que la experiencia requiere de una reafirmación comunitaria para ser validada como tal, es decir, debe ser teorizada para ser

³ Lo que sigue de este artículo utiliza como argumentación en gran parte el libro de Satya Mohanty. 1997. *Literary Theory and the Claims of History*. Cornell University Press, texto enmarcado bajo la rúbrica de realismo pospositivista.

internalizada como experiencia y no como producto de una “mera emoción subjetiva y discutible”. En este sentido la experiencia no es algo arbitrario / relativo, sino que se transforma en conocimiento. Mohanty cita la historia de Alice⁴ para ilustrar el efecto de la emoción (producto de la experiencia personal directa) y la comprensión de esta emoción (transformada en experiencia).

Alice, una mujer criada en una cultura individualista, se siente enrabada y no sabe, exactamente, de donde proviene este sentimiento. Se acerca a un grupo de mujeres con quienes puede dialogar y, a través de este contacto, se da cuenta que otras mujeres comparten ese sentimiento con ella. En vez de continuar sintiéndose deprimida por la rabia, Alice logra articular que su ira ha sido una emoción que ha surgido producto de la opresión que ha sufrido. Además, se da cuenta con la ayuda del colectivo de mujeres, que hay una explicación (una teoría) para ese malestar y que hay modos de poder actuar contra su opresión y, por lo tanto, contra el sentimiento original. Lo que se produce con Alice, entonces, a partir de su sentimiento de rabia, es un incremento de su conciencia debido a la teoría adquirida a través del grupo. En palabras de Mohanty: (La) “experiencia personal” se construye social y “teóricamente” y es, precisamente, en esta forma mediatizada como entrega conocimiento” (206)⁵

Podríamos sintetizar estos conceptos de la siguiente manera: La experiencia directa que lleva a las emociones personales cumple la función de materia prima. Si estos sentimientos no se comunican, no se discuten con personas que pudieran haber vivido situaciones similares (mujeres de clase media, en este caso) pero que pudieran ser indígenas, campesinos, jóvenes del barrio, etc., No es posible llegar a una comprensión profunda del problema y, por lo tanto, no es posible articular una solución adecuada contra la opresión. Como en el caso del pongu en las sociedades andinas, debido a su aislamiento de otros indígenas, no puede procesar su experiencia de sirviente doméstico con su comunidad y, por lo tanto, la estructura evita que llegue a articular una teoría para su propia liberación. La comprensión implica la verdadera experiencia con reafirmación comunitaria; por eso Mohanty dice que la experiencia *se construye* (no es esencialista) social y teóricamente.

Para hacer inteligible el punto de la legitimidad de la evaluación teórica del problema de Alice entre el grupo de mujeres en relación, por ejemplo, a diferencia de la interpretación que pudiera dar el padre o el

⁴ Esta historia está citada del artículo de Naomi Scheman, “Anger and the politics of Naming”, en *Women and Language in Literature and Society*. (eds). Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker y Nelly Furman. 1980. New York: Praeger.

⁵ Desde aquí en adelante, todas las citas del libro de Mohanty son mías.

hermano de ella con relación a la opresión como causa de su rabia, es necesario atender al concepto de objetividad que maneja el realismo opositivista:

La objetividad está intrínsecamente ligada a las condiciones históricas y sociales, y el conocimiento objetivo es el producto no de una investigación teórica desinteresada sino, más bien, de un tipo particular de práctica social. En el caso de fenómenos sociales tales como el sexismo y el racismo, cuya distorsionada representación beneficia al poderoso y a los grupos e instituciones establecidas, el intento de una explicación objetiva es necesariamente continua con las luchas políticas opositoras. (1999: 213)

Por lo tanto, la definición pospositivista está intrínsecamente relacionada con los intereses sociales que se mal distribuyen en una sociedad explotadora y jerarquizada de distintas formas (raza, clase, sexo, preferencia sexual, edad, etc.). Alice, por lo tanto, tiene un “privilegio epistemológico” respecto a su padre o a su hermano (blancos) por estar ellos más beneficiados que ella debido a la estructura patriarcal que organiza la sociedad donde viven. En palabras de Marcos: “(El) problema de la teoría es también el problema de quién produce esa teoría”. (“El mundo: Siete pensamientos en mayo 2003”. *Rebeldía* N° 7, mayo 2003).

De esta manera, Alicia no sólo encuentra una explicación de su rabia transformándola en experiencia personal y teorizándola al mismo tiempo, sino que encuentra una identidad social. Reconoce que pertenece a un grupo, con elementos en común, que sufren de una opresión similar y que deben pensar en una estrategia común para enfrentar efectivamente ese problema. Como se comprenderá, alcanzar el nivel de conciencia del problema que causa la rabia es una cosa y establecer una estrategia adecuada (objetiva) es otra. La creación de estrategias, de acuerdo al pospositivismo, pasa por la creación de hipótesis que deben ser confrontadas con la realidad en sus dimensiones de presente y de pasado. Para comprender un poco mejor el concepto de la elección frente a diferentes posibles estrategias de lucha, es necesario analizar el concepto de *falibilidad*.

La idea de falibilidad en la teoría pospositivista se basa en la oposición objetividad /error en lugar de la oposición certeza /error. Veámoslo en palabras de Mohanty:

Esta concepción de falibilidad se basa, por lo tanto, en la oposición dialéctica entre objetividad y error. Debido a que el concepto de error, desde este punto de vista, no se opone al concepto de certeza sino al de objetividad, que es dependiente de una teoría, de objetivos

conocidos socialmente, la posibilidad de error no valida el escepticismo acerca de la posibilidad de conocimiento. Tal escepticismo (posmodernista o de otra fuente) es normalmente el otro lado de la búsqueda de la certeza. (1999:215)

El alcance de esta visión de la falibilidad de una postura o juicio que constituye la articulación de una experiencia comunitaria tiene profundas repercusiones. La experiencia comunitaria valida y articula teóricamente la vivencia (y la correspondiente emoción causada por esta vivencia). Esta teoría (la del oprimido) tiene un privilegio epistemológico sobre la teoría del opresor (que encarna la ideología dominante). Sin embargo, este privilegio no le da un carácter absoluto o universal porque, también, puede haber, y hay, distintas teorías que explican la situación del oprimido. ¿Cuál de las teorías es la que mejor define el problema y crea, a su vez, una conceptualización más adecuada para salir de él? La respuesta no puede darse en el vacío. De acuerdo con el realismo pospositivista, se debe recurrir a lo concreto, a la materialidad: en este caso a la historia.

El oprimido debe reconstruir su propia memoria que implica, en primer lugar, la reconstrucción de la memoria colectiva. El oprimido no intenta establecer una verdad absoluta, y válida para el opresor y el oprimido, debido a que los parámetros de conciencia del oprimido (del otro) no coinciden con los del opresor aunque, claro está, el opresor a través de sus instituciones y discursos intenta (con bastante éxito, mientras no haya madurado la conciencia comunitaria e histórica del oprimido) que el oprimido participe de sus propios parámetros ideológicos, lo que Gramsci ha denominado como ideología hegemónica. El oprimido, entonces se encuentra en la situación de que debe comprender su posición y articular su propia experiencia (lo que le hace construir su identidad). Lo que viene luego es establecer una hipótesis que se debe probar en la práctica para salir de la opresión y reforzar su identidad. Por otro lado, debe ser capaz de esquivar la ideología hegemónica, como dice Durito “(l)as opciones múltiples que el Poder ofrece, esconden una trampa” (“Durito y unas falsas opciones”. *Rebeldía* N° 5, marzo 2003) y, finalmente, encontrar un camino auténticamente liberador que no sólo le dé soberanía y dignidad sino que al, mismo tiempo, amenace la estabilidad del sistema opresor, lo que naturalmente fortalece la gestión y la autoconciencia del oprimido y no se limita al ejercicio de manifestaciones de agencia limitada adentro de las estructuras opresoras.

A través de la práctica, como dice el EZLN, el zapatismo hace su teoría. Esta práctica incluye innumerables elementos que no son visibles al escrutinio de la prensa ni de la opinión pública fuera de los municipios autónomos. La práctica implica la comunicación horizontal y la evaluación

¿La teoría zapatista...?

de las acciones pasadas y la planeación de las acciones y políticas futuras. En las discusiones se analiza la relación objetividad / error de las prácticas y conceptualizaciones anteriores. Si se hace un buen análisis, se aprende de los errores y se emprende una nueva práctica. Es un procedimiento que tiene la forma de una espiral que no sólo envuelve la práctica y la teoría sino que el incremento de la conciencia. Este aumento de la conciencia, luego de numerosas experiencias que lo confirman, sirve para decir, por ejemplo, que el neoliberalismo es una maldad absoluta y que todas sus propuestas son engañosas. El EZLN, de este modo, como parte del movimiento indígena y derivado también del ELN y su práctica, ha descubierto un camino entre otros caminos que pueden “elegirse”:

Puedes elegir el modelo nostálgico, es decir, el del olvido. Éste es el que se ofrece, por ejemplo, a los indígenas mexicanos como más adecuado para su idiosincrasia.

O, también, puedes elegir el modelo modernizador, es decir, el de la explotación frenética. Este es el que se le ofrece, por ejemplo, a las clases medias en América Latina como más adecuado a sus patrones de consumo. (“Durito y unas falsas opciones” *Rebeldía* N° 5, marzo 2003)

La historia es la memoria colectiva y tiene que enfrentarse a la mistificación de la historiografía que narra desde el punto de vista del opresor y de sus intereses y privilegios. La conciencia histórica es un proceso que va decantando, también, una ética, una moral que se traduce en la práctica revolucionaria como el deber y la consecuencia a que se refiere Marcos. La voluntad de lucha de la que habla Rodríguez Lascano echa raíces en esta historia y es la conciencia activa de esta historia, de esta objetividad, la que es producto de la acción y evaluación comunitaria de la opresión sistemática contra los habitantes originales de Chiapas. El reconocimiento y evaluación de la propia historia es la fuente de la identidad, sea del oprimido sea del opresor. Esta evaluación, sin embargo, puede ser el producto tanto de la objetividad⁶ como de la mistificación. Por eso, la corroboración con la realidad es central para establecerla.

⁶ Por eso, por ejemplo, es perturbador ver la extrañeza que le produce al gobierno de los Estados Unidos el ataque del 11 de Septiembre del 2001 sin tomar en cuenta la sistemática intervención económica, diplomática y militar que ha hecho en el mundo desde su independencia comenzando por la Constitución (1776) escrita por el propietario de esclavos Jefferson acerca de la igualdad de los derechos del hombre; siguiendo por la Doctrina del Destino Manifiesto de Monroe (1824), la expropiación del oeste de los pueblos nativos, continuando hacia el sur expropiando la mitad de México, siguiendo hacia Puerto Rico Filipinas y Cuba, en 1898; el Platt Amendment, el Corolario de Roosvelt, etc.

La recuperación de la memoria colectiva del oprimido, de su propia historia, es un proceso eminentemente no jerárquico, horizontal. Es una operación comunitaria que, además, de involucrar la confianza en cuanto al juicio del otro, del interlocutor, implica la suspensión de los juicios y prejuicios adquiridos a través de la cultura dominante. Recuperar la propia historia es ir borrando, poco a poco, las capas de imágenes acumuladas verticalmente en el cuadro (palimpsesto) que ha pintado el opresor, el Poder como lo llaman los zapatistas, en sus distintas estirpes: colonia, república, neocolonia, hasta llegar a transformar la representación en una imagen fidedigna, en pos de alcanzar, en el fondo de la tela, la auto-representación. Este proceso implica contender con una de las cargas más pesadas que ha dejado el Poder sobre la conciencia de los oprimidos y que queda perfectamente ejemplificada en el caso de América Latina con la institución de la Iglesia Católica⁷ como poder religioso o con el Estado como poder secular.

El problema de la formación de la ética y la ley es el último aspecto en que deseo enfocar. Este tema llega a ser crucial en la construcción de la fuerza moral para la lucha, ya que intercede con la legitimidad rebelde emotiva básica. Ese pilar invisible (en sí mismo) es horadado sistemáticamente por la ideología hegemónica mediante su definición normativa del bien y de mal. La ideología hegemónica (paternalista) establece parámetros sobre la moral, la belleza, el sistema de gobierno, la educación, en términos autoritarios y absolutos (aunque este absolutismo sancione un *radicalismo radical* como es la posmodernidad).

Respecto a la ética, que particularmente desde la discusión filosófica moderna-secular es situada en el terreno de lo relativo, el realismo pospositivista sostiene que, al ser sancionado por la cultura, también opera dentro de los parámetros de la objetividad (no de la certeza, como hemos visto cuando analizábamos el concepto de error)⁸. Esta objetividad, y no el mero constructivismo o hedonismo, que ha hecho de la ética posmoderna su razón de ser, la explica Mohanty a través de la obra *Beloved* (Amada) de Tony Morrison. En este drama, ambientado entre el sur esclavista y la ciudad de Cincinnati en Ohio (estado limítrofe sur / norte del siglo XIX), la madre esclava degüella a su hijita, Beloved, para evitar que se sigan reproduciendo esclavos y, a su vez, eliminar la posibilidad de que Beloved

⁷ No de ciertos sacerdotes específicos ni con doctrinas marginales (respecto al Vaticano) de la Teología de la Liberación.

⁸ Aunque la ética occidental, especialmente la posmoderna, hace dependiente sus juicios de valores de funciones prácticas y pragmáticas como, por ejemplo, la persecución de la mayor felicidad y el rechazo al dolor, como piensa Bentham, y no pretende estar fundada en verdades absolutas como los Diez Mandamientos del Viejo Testamento

sufra la inenarrable humillación de la esclavitud. La lectura de Mohanty implica que la intención central en términos éticos de la obra de Morrison es plantear el problema entre la relatividad y la universalidad de los valores éticos. Ante la pregunta ¿El infanticidio es un límite que nadie puede cruzar? Tony Morrison desarrolla una teoría (implícita en el desarrollo de la historia) basada en la dependencia de la comprensión de los acontecimientos en la experiencia profunda de la esclavitud que, como insistimos, es una “epifanía” de la interacción comunitaria histórica.

Sethe, la madre asesina, es interpelada y juzgada por Paul D., su amante, por haber cruzado los límites que ningún humano puede cruzar. La respuesta de la madre es larga e involucra necesariamente a la totalidad de la comunidad esclava africana. Incluye el presente y el pasado: los barcos negreros, los mercados de esclavos; las violaciones decididas por el amo para incrementar el *stock* de esclavos, los cepos, las marcas de hierro ardiente, la separación y venta de padres e hijos, los homicidios, la prohibición de venerar a sus propios dioses, la prohibición de tocar tambores y de bailar, etc. Se comprende, entonces, que la ley general que pretende regular desde afuera la realidad esclava, ya sea religiosa en la forma de pecado o secular en la forma de delito, es simplemente una abstracción aberrante.

La conexión emocional de Sethe con su comunidad es, a su vez, una conexión gnoseológica. La empatía tridimensional con su presente y con su historia, la articulación de su experiencia individual que se inserta en la experiencia colectiva, es significativa y portadora de conocimiento: tiene espesor epistemológico. La verdad, que Sethe conoce por ser una mujer esclava, única sobreviviente de varios otros hermanos tirados por la borda del barco negrero por su propia madre, no es una mera raya en la conciencia de Sethe. Tampoco es una verdad simplemente individual. Sethe es dueña de un conocimiento que la une a su comunidad y a la historia de su comunidad y, por lo tanto, construye su identidad con su experiencia tanto con la identidad de su comunidad. La ley general deja de ser significativa y, por lo tanto, aplicable éticamente frente a la comprensión de los motivos profundos de Sethe. La ley se transforma en un fetiche. Mohanty lo dice de la siguiente manera: “Para establecer la pregunta (de la ética) adecuadamente, necesitamos el contexto cognitivo que solamente la comunidad de los colonizados —vivos y muertos, esclavos y no esclavos— pueda proveer” (199:225). La ética, por lo tanto, no viene, ni puede venir ahistórica ni autoritariamente “desde arriba” ya sea de la Iglesia o del Estado por medio de la amenaza del castigo divino o de la cárcel. Es el resultado de la historia, de la experiencia y de la toma de conciencia de la comunidad mediante la reivindicación de su dignidad humana. Por lo tanto,

Amado Láscar

no es otra que la comunidad quién puede juzgar lo que es bueno y lo que es malo. Ése es el privilegio epistemológico y axiológico que tiene la comunidad oprimida frente a la fuerza del opresor.

IV COMENTARIO FINAL

La aparente contradicción que hemos venido analizando entre el relativismo y el universalismo en el discurso y la práctica zapatista pareciera que puede encontrar una reconciliación satisfactoria al introducirse el concepto de comunidad y de identidad que provee el realismo pospositivista, por medio de la construcción de la identidad basada en la experiencia comunitaria del oprimido.

La experiencia zapatista producto de la fusión de la lucha indígena de liberación desde los tiempos de la entrada de los españoles en Chiapas alrededor de 1520⁹ y de la lucha por un estado socialista del ELN, ha permitido la multiplicación exponencial del conocimiento antihegemónico, al entrar en contacto dos tradiciones rebeldes y revolucionarias. La experiencia emanada de esta profundidad histórica y de lucha —la experiencia de la pobreza, la sangre, las lágrimas de los indígenas, abusados de mil maneras cada día, de cada año por esos 512 años que duelen como un millón, como la vida entera— ha creado una visión de la guerra de liberación sintética y creativa que no sólo aporta un conocimiento válido para Chiapas sino, también, debido a la globalización y a la infiltración del neoliberalismo en el planeta, aporta juicios que son verdaderos para la lucha contra la hegemonía en el mundo entero.

Por otra parte el zapatismo ejerce una práctica que se relaciona con su propia historia, con la profundidad de su lucha y de su identidad, con su espacio y con su tiempo. Estas características hacen, a nivel particular, que el zapatismo sea dueño de una práctica y de una teoría, netamente válida, en ciertos aspectos, dentro de su propio contexto e identidad. Los diferentes idiomas de origen maya de Chiapas, las estructuras culturales de estos pueblos y las características propias de su invasión y resistencia (Bartolomé de las Casas fue obispo de Ciudad Real), hacen única esta experiencia encarnada espacial, temporal y míticamente. De la fusión de la peculiaridad local, unida con la opresión global neoliberal nace la respuesta y la palabra zapatista, que entrega a la resistencia de los oprimidos una lección en dos órdenes distintos: 1) que el enemigo principal en el siglo XXI es el

⁹ Sin desconocer la sumisión que los pueblos de Chiapas tenían del imperio Mexica de Tenochtitlán, con anterioridad a la llegada de los españoles, pero que tenía un carácter no hegemónico.

neoliberalismo y la globalización y 2) que las tácticas y estrategias de lucha nacen de la experiencia y de la historia de cada comunidad.

Amado Lascar
Modern Languages Department
Ohio University,
Athens, 45701, USA
lascar@oak.cats.ohiou.edu

BIBLIOGRAFÍA

- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1989. *México Profundo, una civilización negada*. México D.F.: Grijalbo.
- DE VOS, Jan.1997. *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. Tlalpán: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- HOLLOWAY, John. 2002. *Change the world without taking power*. London: Pluto Press.
- MARCOS, Subcomandante Insurgente.2003. “Durito y una de estatuas y pájaros”. *Rebeldía 7*, mayo 2003.
<<http://www.revistarebeldia.org/main.html>>.
- MARCOS, Subcomandante Insurgente.2003. “Durito y una de trenes y peatones”. *Rebeldía 3*, enero 2003.
<<http://www.revistarebeldia.org/main.html>>.
- MARCOS, Subcomandante Insurgente. 2003. “Durito y unas falsas opciones”. *Rebeldía 5*, marzo 2003. <<http://www.revistarebeldia.org/main.html>>.
- MARCOS, Marcos, Subcomandante Insurgente. “Durito y unas Grietas y Graffitis”.2003. *Rebeldía 6*, abril 2003.
<<http://www.revistarebeldia.org/main.html>>.
- MARCOS, Subcomandante Insurgente.2003. “El mundo: siete pensamientos en mayo 2003”. *Rebeldía 7*, mayo 2003.
<<http://www.revistarebeldia.org/main.html>>.
- MARCOS, Subcomandante Insurgente. 1998. *Relatos del viejo Antonio*. San Cristóbal de las Casas: CIACH.

Amado Láscar

- MOHANTY, Satya. 1999. *Literary Theory and the Claims of History*. Cornell: Cornell University Press.
- MORRISON, Tony. 1999. *Beloved*. Philadelphia: Chelsea House Publishers.
- RODRÍGUEZ Lazcano, Sergio. 2003. “¿Puede ser verde la teoría? Sí, siempre y cuando la vida no sea gris”. *Rebeldía No 8*:
<http://www.revistarebeldia.org/main.html>
- SCHEMAN, Naomi. 1980. “Anger and the Politics of Naming in Women and Language”. Sally McConnel-Ginet, Ruth Borker y Nelly Furman (Ed.) *Literature and Society*. New York: Praeger.
- TAMBIAH, Stanley. 1990. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TELLO Díaz, Carlos. 2000. *La rebelión de las Cañadas: origen y ascenso del EZLN*. México D.F: Aguilar, León y Cal Editores.
- TUHIWAI Smith, Linda. 2002. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London & New York: Zed Books.
- WEINBERG, Bill. 2000. *Homage to Chiapas. The New Indigenous Struggles in Mexico*. London, New York: Verso.