

# El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina<sup>1</sup>

Por John Holloway\*

*La herencia más triste que nos deja el siglo XX es la desilusión, la pérdida de esperanza.*

**S**i revisamos los debates de hace cien años, lo que llama la atención es su optimismo. Al revisar por ejemplo el debate entre Rosa Luxemburgo y Eduard Bernstein sobre la cuestión de reforma o revolución: ambos lados asumían como obvio que era posible hacer un mundo mejor, que era posible crear una sociedad basada en la justicia. El único punto de debate era cómo hacerlo.

Y luego vino la carnicería de las dos guerras mundiales, luego vinieron Stalin y Auschwitz e Hiroshima, más tarde vino Pol Pot y después, como golpe de remate incluso para los más ciegos de los optimistas, vino el colapso de la Unión Soviética. Aquí en América Latina, la muerte del optimismo ha sido más amarga todavía. Todo el entusiasmo de las luchas revolucionarias de los años '60 y '70, ¿a dónde condujo? A la creación de un estado pobre, aislado y burocrático en el caso de Cuba, y en el resto de la América Latina a la tragedia, a la masacre de miles de militantes entusiasmados y de víctimas inocentes. Sí, es cierto que las dictaduras militares han desaparecido, pero lo que queda no es mucho mejor: la corrupción, la pobreza y la desigualdad social van aumentando todo el tiempo. Tanto entusiasmo, ¿para qué? ¿Para qué sirvieron tantas luchas? ¿Para qué tantas muertas y tantos muertos?

Nosotros estamos aquí, por supuesto, pero ¿qué hay de nuestros amigos? ¿Qué hay de tanta gente que admirábamos? Para los europeos de mi generación, eso no es parte de nuestra experiencia personal, por suerte, pero para muchos latinoamericanos sí. ¿Y para qué?

Para muchos, la esperanza se ha evaporado de la vida, cediendo el paso a una reconciliación amarga con la realidad. No va a ser posible crear la sociedad libre y justa con que soñábamos, pero al menos podemos votar por un parti-

\*Investigador del Instituto de Ciencias Sociales, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Especialista en teoría del estado.



do de centro-izquierda. Sabemos muy bien que no va a hacer mucha diferencia, pero nos da la oportunidad de ventilar nuestra frustración.

Así, estrechamos nuestro horizonte, reducimos nuestras expectativas. La esperanza desaparece de nuestra vida, de nuestro trabajo y de nuestro modo de pensar. Pero claro, estamos envejeciendo, es normal. Sin embargo el problema no está ahí. El problema es que muchos de los jóvenes son viejos, a veces incluso más viejos que los viejos, porque es el mundo el que está envejeciendo.

La amargura de la historia: con ella tenemos que vivir. Como una neblina gris, penetra todo. Como científicos sociales, o simplemente como académicos, estamos especialmente afectados. La desilusión se filtra en nuestro modo de pensar, en las categorías que usamos, en las teorías que adoptamos.

Foucault lo señala muy claramente en el primer tomo de su Historia de la Sexualidad cuando dice que “el miedo al ridículo o la amargura de la historia nos impide a la mayoría de nosotros juntar revolución y felicidad, o revolución y placer”. Y se burla de los que quieren hablar del sexo en términos de la represión por construir un discurso “en el cual se combinan el ardor del conocimiento, la voluntad de cambiar la ley y el jardín esperado de las delicias”<sup>2</sup>.

La amargura de la historia y el miedo al ridículo son dos lados del mismo proceso. Se reducen las expectativas. La amargura de la historia nos enseña que es ridículo ahora

mantener la gran narrativa de la emancipación humana, la gran narrativa de esperanza por una sociedad basada en la dignidad humana. Lo máximo que podemos hacer es pensar en términos de narrativas particulares la lucha de las identidades diferentes por mejores condiciones: la lucha de las mujeres, de los negros, de los homosexuales, de los indígenas, pero ya no la lucha de la humanidad por la humanidad. La cosmovisión fragmentada del posmodernismo es una reconciliación con la desilusión.

Está claro que el posmodernismo no es la única forma en la cual los científicos sociales se reconcilian con la amargura de la historia. Hay muchas formas de aceptar una reducción de las expectativas, una cerrazón de las categorías, una imposición de las anteojeras conceptuales. Las condiciones de la vida académica, la necesidad de terminar la tesis y de encontrar trabajo, la presión para conseguir becas: todo nos empuja en la misma dirección. Todo nos dice que hay que enfocarnos en nuestro fragmento especializado del conocimiento, que no hay que meternos con la complejidad del mundo.

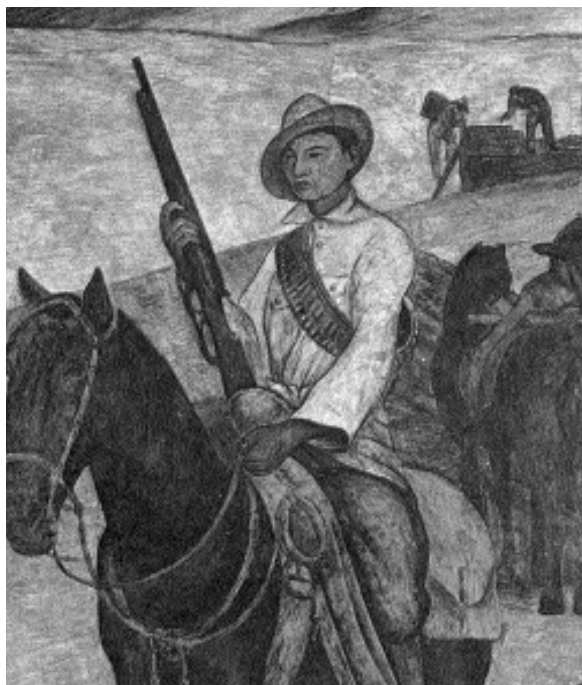
La complejidad se vuelve la gran coartada, tanto científica como moralmente. El mundo es tan complejo que lo podemos conceptualizar solamente en términos de narrativas fragmentadas o, lo que sigue siendo mucho más común a pesar de la moda del posmodernismo, en términos de estudios de casos positivos y positivistas. El mundo es tan complejo que no puedo aceptar ninguna responsabilidad sobre su desarrollo. La moral se contrae: la moral es ser amable con la gente que me rodea; más allá de ese círculo inmediato el mundo es demasiado complejo, la relación entre las acciones y sus consecuencias demasiado complicada. Cuando me paro en un semáforo (la mayoría de los académicos en México son parte de la clase *cochehabiente*), doy (o no doy) un peso a la gente pidiendo limosna, pero no me pregunto acerca de una organización del mundo que crea más y más miseria y a cerca de cómo esta organización se puede cambiar. Este tipo de pregunta se ha vuelto moral y científicamente ridícula. ¿Para qué plantearla si sabemos que no hay respuesta?

El problema con esta reducción de las expectativas, con esta cerrazón de las categorías, con este estrechamiento del concepto del trabajo científico, no es la calidad de la investigación que resulta. La investigación puede ser muy buena, los resultados pueden incluso ser correctos en cierto sentido.

Pero el problema de las ciencias sociales (o de la ciencia en general) no es ser correcto, no es la exactitud. El problema de las ciencias sociales es la complicidad. Nuestra investigación puede ser muy buena, pero si aceptamos la fragmentación que surge de la desilusión, si abandonamos en nuestro trabajo la exploración de la posibilidad de cambiar radicalmente un mundo en el cual la explotación y la mise-

ria se vuelven cada día más intensas y en el cual la dinámica de la explotación va mucho más allá de cualquier 'identidad', ¿no nos hacemos cómplices entonces de la explotación de los humanos por los humanos, cómplices en la destrucción de la humanidad, cómplices finalmente en la muerte de nuestros muertos?

Todos somos cómplices, por supuesto. Simplemente por el hecho de vivir en esta sociedad jugamos un papel activo en la destrucción de la humanidad. De lo que se trata, sin embargo, es de cómo nos relacionamos con esta culpabilidad, cómo luchamos contra nuestra propia complicidad.



Fue a este mundo de desilusión que llegaron los zapatistas el 1 de enero de 1994. Llegaron como gente prehistórica saliendo de sus cuevas, hablando de dignidad y humanidad. ¿Acaso no veían qué tan ridículos eran? ¿Acaso no habían aprendido de la amargura de la historia? ¿Acaso no sabían que la época de las revoluciones había terminado, que las grandes narrativas eran cosa del pasado?

¿Acaso no sabían lo que había pasado con todas las revoluciones latinoamericanas? ¿Acaso no habían oído hablar de la caída de la Unión Soviética? ¿Acaso nunca habían oído hablar de Pol Pot?

Por supuesto que sí, sabían todo eso. Y aún así decidieron enfrentar el miedo al ridículo. Conocían la amargura de la historia: nadie mejor que ellos. Y sin embargo nos recordaron que hay diferentes formas de relacionarnos con esa

amargura. Theodor Adorno, alemán, judío, comunista, regresó del exilio después de la segunda guerra diciendo que “hay que preguntarse si uno puede seguir viviendo después de Auschwitz”<sup>33</sup>. Ernst Bloch, alemán, judío, comunista, regresó del exilio después de la segunda guerra enfatizando el otro lado de la experiencia: “ahora es el momento para aprender a tener esperanza”<sup>34</sup>. Como haciendo eco a las palabras de Bloch, los zapatistas se levantaron en las circunstancias más ridículas, cuando todos los buenos revolucionarios estaban o muertos o descansando en la cama, y dijeron: “ahora es el momento de tener esperanza, ahora es el momento de luchar por la humanidad”. La historia es amarga, pero la amargura de la historia no conduce necesariamente a la desilusión. También puede conducir a la rabia, la esperanza y la dignidad.

“Entonces ese dolor que nos unía nos hizo hablar, y reconocimos que en nuestras palabras había verdad, supimos que no sólo pena y dolor habitaban nuestra lengua, conocimos que hay esperanza todavía en nuestros pechos. Hablamos con nosotros, miramos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos a nuestros más grandes padres sufrir y luchar, vimos a nuestros abuelos luchar, vimos a nuestros padres con la furia en las manos, vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era dignidad todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la dignidad para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron otra vez, a la dignidad, a la lucha”<sup>35</sup>.

La dignidad, una categoría central en el levantamiento zapatista, es el rechazo a la desilusión: el rechazo, por lo tanto, a lo que subyace en el desarrollo actual de las ciencias sociales. Está claro, pues, que tomar como tema ‘el zapatismo y las ciencias sociales’ no implica constituir el zapatismo como objeto de las ciencias sociales, sino más bien entender al zapatismo como el sujeto de las ciencias sociales, el sujeto de un ataque contra la tendencia prevaleciente de las ciencias sociales actuales. Tratar al zapatismo como objeto de la investigación sería violentar a los zapatistas, negarse a escucharlos, forzarlos dentro de las categorías que ellos están desafiando, imponerles la desilusión contra la cual ellos están en revuelta.

En otras palabras, los zapatistas no son un ‘ellos’, sino un ‘nosotros’. ‘Detrás de nosotros estamos ustedes’, como dijo la Mayor Ana María en su discurso de bienvenida al

Encuentro Intergaláctico de 1996. O como dijo Antonio García de León en su comentario sobre la reacción inicial al levantamiento zapatista: ‘en la medida que proliferaban los comunicados rebeldes, nos fuimos percatando que la revuelta en realidad venía del fondo de nosotros mismos’<sup>36</sup>. Aunque el EZLN es casi totalmente indígena en su composición, siempre ha insistido en que su lucha no es simplemente una lucha indígena, sino una lucha por la humanidad: ‘Por la Humanidad y contra el Neoliberalismo’, como dice el lema del Encuentro Intergaláctico. Desde el principio, y al parecer debido a la insistencia de aquellas comunidades en las cuales las tradiciones indígenas están más arraigadas, han rechazado la narrativa particular de la liberación étnica y han optado (exactamente como si nunca hubieran leído a Foucault ni a Lyotard ni a Derrida) por la gran narrativa de la emancipación humana. ‘Detrás de nosotros estamos ustedes, detrás estamos los mismos hombres y mujeres simples y ordinarios que se repiten en todas las razas, se pintan de todos los colores, se hablan en todas las lenguas y se viven en todos los lugares’<sup>37</sup>. Cuando nos sentimos emocionados por las palabras de los comunicados zapatistas, no es un *ellos* que nos emociona, somos nosotros que nos emocionamos.

Estar emocionado por los zapatistas es estar emocionado por nuestro propio rechazo a la desilusión.

Rechazar la desilusión no quiere decir negar la amargura de la historia. No se trata de pretender que Auschwitz nunca pasó. No es cuestión de olvidar todas las tragedias precipitadas en nombre de la lucha por el comunismo. El zapatismo es el intento de rescatar la revolución de los escombros de la historia, pero el concepto de revolución que emerge de estos escombros sólo puede tener sentido si es un concepto nuevo. Como dice Marcos en un comentario sobre el primer año del levantamiento:

“Algo se rompió en este año, no sólo la imagen falsa de la modernidad que el neoliberalismo nos vendía, no sólo la falsedad de proyectos gubernamentales, de limosnas institucionales, no sólo el injusto olvido de la Patria hacia sus habitantes originales, también el esquema rígido de una izquierda obcecada en vivir del y en el pasado. En medio de este navegar del dolor a la esperanza, la lucha política se ve a sí misma desnuda de los ropajes oxidados que le heredó el dolor, es la esperanza la que la obliga a buscar nuevas formas de lucha, es decir nuevas formas de ser políticos, de hacer política: Una nueva política, una nueva moral política, una nueva ética política es no sólo un deseo, es la única manera de avanzar, de brincar al otro lado”<sup>38</sup>.

¿Qué es lo nuevo del zapatismo? Aquí tenemos que enfrentar verdaderamente el miedo a hacer el ridículo, no sólo por parte de los científicos sociales ortodoxos sino también por parte

de los marxistas ortodoxos. El núcleo de lo nuevo del zapatismo es el proyecto de cambiar el mundo sin tomar el poder. 'No es necesario conquistar el mundo. Basta con que lo hagamos de nuevo'. ¡Qué ridículo! ¡Qué absurdo! O más bien, qué absurdo sería si no fuera por el hecho de que el zapatismo articula algo que ha estado en el aire durante treinta años o más, es decir, un rechazo a la política estadocéntrica, rechazo que ha sido característico del feminismo y de muchas exploraciones de la izquierda en todo el mundo, un rechazo a la política enfocada en el poder que ha recibido un nuevo impulso en los últimos meses con los eventos de la UNAM, de Seattle y de Quito.

De forma decisiva, los zapatistas nos llevan más allá de la ilusión estatal. Por ilusión estatal quiero decir el paradigma que ha dominado el pensamiento de la izquierda por más de un siglo. La ilusión estatal coloca al estado en el centro del concepto de cambio radical. La ilusión estatal entiende a la revolución como la conquista del poder estatal y la transformación de la sociedad a través del estado.

El debate famoso entre Rosa Luxemburgo y Eduard Bernstein hace cien años estableció claramente los términos que iban a dominar el pensamiento revolucionario durante la mayor parte del siglo veinte.

Por un lado la reforma, por el otro la revolución. La reforma era una transición paulatina al socialismo que se llevaría a cabo a través de ganar las elecciones e introducir cambios por la vía parlamentaria; la revolución significaba una transición mucho más rápida, que se haría por medio de la conquista del poder estatal (por las armas, si era necesario) y la introducción de cambios radicales por el nuevo estado. La intensidad del desacuerdo escondía un punto básico de acuerdo: las dos corrientes enfocaban la conquista del poder estatal y veían la transición al socialismo exclusivamente en esos términos. Revolución y reforma, ambos son enfoques que están centrados en el estado. El debate marxista se quedó atrapado así en una dicotomía estrecha. Los enfoques que se encontraban fuera de esta dicotomía estaban tachados de 'anarquistas'. Hasta hace poco, el debate marxista ha sido dominado por esas tres clasificaciones: revolucionario, reformista, anarquista.

La ilusión estatal dominó la experiencia revolucionaria durante gran parte del siglo XX: no solamente la experiencia de la Unión Soviética y China, sino también los numerosos movimientos de liberación nacional y guerrilleros de los años '60 y '70. El enfocarse en el estado moldeó la manera de concebir la organización de la izquierda. El partido como forma de organización, ya sea de vanguardia o parlamentaria, presupone una orientación hacia el estado, y no tiene mucho sentido sin ella. El partido es en realidad la forma de disciplinar la lucha de clases, de subordinar los millones de formas de lucha a la meta principal de ganar el

control del estado. La ilusión estatal penetra la experiencia de la lucha de una manera muy profunda, privilegiando aquellas luchas que parecen contribuir a la conquista del poder estatal y asignando un papel secundario o peor a las formas de lucha que no sirven para la conquista del poder.

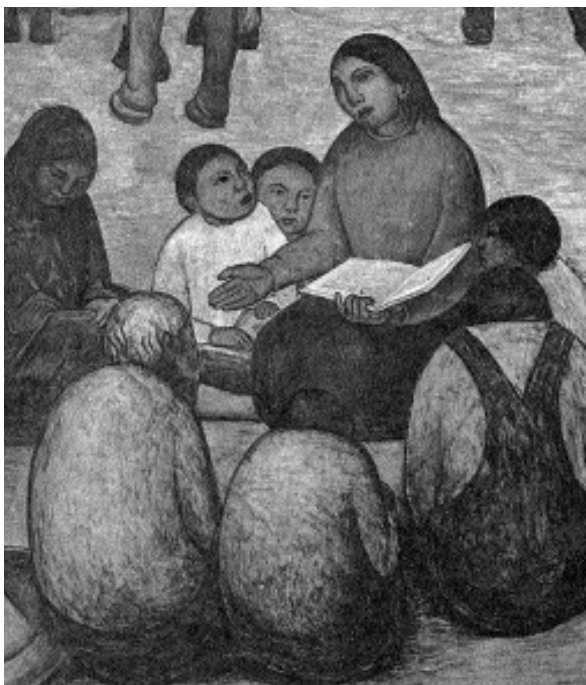
Si la ilusión estatal era el vehículo de la esperanza durante gran parte del siglo, se volvió cada vez más el asesino de la esperanza conforme éste avanzaba. El fracaso de la revolución era en realidad el fracaso histórico de cierto concepto de revolución, es decir, del concepto que identificaba a la revolución con el control del estado.

Al mismo tiempo que el fracaso histórico del concepto estadocéntrico de la revolución se hacía evidente, el mismo desarrollo del capitalismo estaba destruyendo la base de la ilusión estatal. La subordinación cada vez más directa del estado al capital (tan obvia en el caso de gobiernos socialdemócratas como en el caso de gobiernos abiertamente neoliberales) ha cerrado el paso al radicalismo estatal. El hecho de que se ha vuelto más y más claro que la relación entre estado y capital se puede entender sólo como una relación entre estados nacionales y capital (y por lo tanto, sociedad) global, y no como una relación entre estado nacional y capital nacional, ha hecho obvio que los estados no son los centros de poder que asumían las teorías estadocéntricas de Luxemburgo y de Bernstein.

El gran aporte de los zapatistas ha sido romper el vínculo entre revolución y control del estado. Mientras tanta gente en todo el mundo ha concluido que, dado que la revolución a través del estado no es posible, la revolución no es posible (y por lo tanto nos tenemos que conformar), los zapatistas han dicho que si la revolución a través del estado no es posible, entonces tenemos que pensar en la revolución de otra manera. Tenemos que romper la identificación de la revolución con la toma del estado, pero no debemos abandonar la esperanza de la revolución, porque esta esperanza es la vida misma.

La ilusión estatal es sólo parte de una ilusión más grande, que se puede llamar la ilusión del poder. Esta ilusión se refiere a la idea de que para cambiar la sociedad tenemos que conquistar posiciones de poder, o por lo menos tenemos que llegar a ser poderosos de alguna manera. A mí me parece que el proyecto zapatista es muy diferente. No es un proyecto de hacernos poderosos, sino de disolver las relaciones de poder. Esta es la implicación de su insistencia constante en el principio de 'mandar obedeciendo', y de su énfasis en la dignidad no sólo como meta de la lucha sino como principio organizativo de ella.

Los zapatistas nos llevan más allá de la ilusión estatal y más allá de la ilusión del poder, pero ¿qué quiere decir eso?



¿Qué es una revolución que no está enfocada en la toma del poder estatal ni en el hacernos poderosos? ¿No estamos cayendo en un absurdo total? ¿No nos están dirigiendo a la locura?

Aquí está claro que es un error grave referirse a los zapatistas como ‘reformistas armados’, tal como lo han hecho varios comentaristas. Lo que se torna claro a través del levantamiento zapatista es que, después del colapso de la Unión Soviética, después de la muerte del Che y la tragedia de las revoluciones latinoamericanas, la noción de revolución se puede mantener solamente si se suben las apuestas. Las revoluciones del siglo XX fracasaron porque apuntaban demasiado bajo, y no porque apuntaban demasiado alto. El concepto de la revolución era demasiado restringido. Pensar en la revolución en términos de tomar el estado o conquistar el poder es totalmente inadecuado. Se necesita algo mucho más radical, un rechazo mucho más profundo al capitalismo. ‘Caminamos’, dicen, ‘no corremos, porque vamos muy lejos’. Pero la vereda a donde nos invitan a caminar es muy vertiginosa. Nos invitan a acompañarlos en un camino peligroso, un camino que marea, un camino que va quién sabe dónde. Y aceptamos. Aceptamos porque no hay alternativa. No es difícil ver que la humanidad se está destruyendo. No podemos abandonar la esperanza, pero la única esperanza concebible ahora es la que va más allá de la ilusión estatal, más allá de la ilusión del poder.

Pero entonces, ¿qué significa la revolución si no significa la toma del estado ni del poder en ningún sentido? La respuesta es muy sencilla: no sabemos, tenemos que aprender. “Hacer la revolución”, como dice el comandante Ta-

cho, “es como ir a clases en una escuela que todavía no está construida”<sup>9</sup>.

En una escuela que todavía no está construida. El aprender no puede ser cuestión de repetir las lecciones que nos enseñó el maestro. Si queremos compartir la emoción de esta escuela, estamos obligados a ser sujetos y no repetidores. Estamos obligados a construir nuestro propio camino, con la estrella utópica como única guía. En este proyecto compartimos por supuesto la experiencia de otros que han seguido la misma estrella, pero la amargura de la historia tiene como consecuencia que la estrella ya no puede ser exactamente la misma. ¿Qué significa revolución ahora? ¿Qué significa la disolución de las relaciones de poder? ¿Cómo podemos participar en la lucha para disolver las relaciones de poder, no solamente en nuestra práctica docente o en nuestra vida cotidiana, sino también en las categorías que usamos, en nuestras formas de pensar?

En la escuela inexistente del zapatismo, el pensar es emocionante pero aterrador. Ya no existen las certezas de los viejos revolucionarios. Después de Auschwitz, después de Hiroshima, ya no puede haber un concepto de la certeza histórica. Cuando los humanos poseen la capacidad de aniquilarse mañana, no puede haber garantía de un final feliz. Como bien dijo Adorno, tenemos que rechazar la idea de una dialéctica que logra reconciliar todo al final; debemos pensar más bien en la dialéctica como dialéctica negativa, como un movimiento a través de la negación sin ninguna garantía, como el movimiento negativo de la posibilidad<sup>10</sup>.

Está claro también que el concepto de la revolución ya no puede ser un concepto instrumental. Tradicionalmente, la revolución se concibe como un medio para alcanzar un fin, y sabemos que en la práctica esto ha significado el uso de las personas como medios para llegar al fin. Si la dignidad se toma como principio central, no se puede tratar a la gente como medio: la creación de una sociedad basada en la dignidad se puede lograr solamente a través del desarrollo de prácticas sociales basadas en el reconocimiento mutuo de esta dignidad. Caminamos no (o no solamente) para llegar a una tierra prometida, sino porque el caminar mismo es la revolución. Y si el instrumentalismo se cae como forma de pensar, se cae también el concepto lineal del tiempo que está implícito en el concepto tradicional de la revolución, con su distinción nítida entre un “antes” y un “después”. Aquí no puede ser cuestión de “primero la revolución, después la dignidad”: la dignidad misma es el movimiento de la revolución.

Nos encontramos pues en un mundo tambaleante donde no parece haber nada firme para detenernos, ninguna definición clara, ninguna clasificación sólida. Caminar por este camino nos hace suspirar por tener al menos la seguridad de

una cuerda floja debajo de los pies. Pero poco a poco nos damos cuenta de que la firmeza que añoramos al principio es la firmeza del poder contra el cual nos rebelamos. El poder es el establecimiento de leyes, de definiciones, de clasificaciones, la simulación de la estabilidad. En uno de los comunicados zapatistas, Marcos pone palabras en la boca del Poder.

El Poder les dice a los rebeldes: ‘No seáis incómodos, no os neguéis a ser clasificados. Todo lo que no se puede clasificar no cuenta, no existe, no es’<sup>11</sup>. Defínanse: esa ha sido la tentación que el diablo les ha susurrado en el oído a los zapatistas desde el principio, la tentación que hasta ahora han logrado resistir.

Eso no quiere decir que las leyes, definiciones y clasificaciones no existen. Claro que existen, ya que el poder existe. Nuestra lucha no es una lucha indefinida, sino una lucha anti-definicional, una lucha para liberar nuestro hacer y nuestro pensar de las cajas en las cuales el capital los tiene presos. Nuestra lucha, en otras palabras, es crítica, antifetichista.

La esperanza es insegura y por eso da miedo. La esperanza significa un presente que está abierto, lleno de la posibilidad de la dignidad pero también lleno de Auschwitz, Hiroshima y Acteal, no sólo como monstruosidades del pasado sino como presagios estridentes de un futuro posible. No sólo Bloch sino también Adorno. La desilusión, con sus categorías vestidas de anteojeras, con su fragmentación del mundo en unidades con divisiones seguras, con sus temas ordenados que se dejan encapsular en proyectos de investigación, nos protege de esta inseguridad. La desilusión nos ampara de la amargura del pasado, nos borra las posibilidades del futuro. La desilusión nos encierra en la seguridad de un presente absoluto, en la eternidad del poder. La desilusión nos pone a marchar en la carretera segura y bien construida que apunta hacia la destrucción de la humanidad.

Cerrar los ojos a la amargura de la historia es cerrar los ojos a la posibilidad de un futuro digno.

Cerrar los ojos a las posibilidades del futuro es deshonorar la memoria del pasado, olvidar las luchas de los muertos, nuestros muertos.

Afortunadamente para los que vivimos en Puebla, tenemos siempre presente un estímulo visual. El Popocatepetl nos recuerda constantemente que una montaña no es una montaña, que lo invisible es una fuerza explosiva, que lo impensable se tiene que pensar, que no hay nada más inseguro que la seguridad.

Esta reflexión, como cualquier reflexión, es una pregunta. Preguntando caminamos.



## Notas

- 1 Conferencia en el congreso de SCOLAS (Southwest Council of Latin American Studies) en Puebla en marzo de 2000. Publicada en 2000 *Chiapas* (México: ERA-Instituto de Investigaciones Económicas) N° 10. <http://www.ezln.org/revistachiapas>
- 2 Foucault, Michel 1976 *La Volonté de Savoir* (Paris: Gallimard) 13.
- 3 Adorno, T.W. 1973 *Negative Dialectics* (London: Routledge) 362-363.
- 4 Bloch, Ernst 1985 *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp) 1.
- 5 EZLN 1994/1995 *La Palabra de los Armados de Verdad y Fuego*, (México D.F.: Editorial Fuenteovejuna) Tomo 1, 122.
- 6 García de León, Antonio 1994 en EZLN. *Documentos y Comunicados* (México D.F.: ERA) 1 de enero/8 de agosto, 14.
- 7 “Discurso inaugural de la mayor Ana María”, publicada en 2000 *Chiapas* (México: ERA-Instituto de Investigaciones Económicas) N° 3, 103.
- 8 Subcomandante Marcos - citado por Ibarra, Rosario 1995, en *La Jornada*, 2 de mayo, 22.
- 9 Le Bot, Yvon 1997 *El Sueño Zapatista* (México D.F.: Plaza & Janés) 191.
- 10 Adorno, T.W. *Negative Dialectics*, *op. cit.*
- 11 Comunicado de mayo de 1996, en *La Jornada*, 10 de junio.

# La selva y la polis. Reflexiones en torno a la teoría política del zapatismo

Por Atilio A. Boron\*

## ■ Triple significación del zapatismo

**L**a emergencia del zapatismo está destinada a dejar una profunda huella en las sociedades latinoamericanas. La práctica política contemporánea, tanto como la reflexión sobre las circunstancias sociales por las que atraviesa nuestra región, han sido decisivamente influidas por la fulminante aparición del movimiento armado chiapaneco. Como era dable esperar, las ciencias sociales no pudieron sustraerse a sus influjos –ni hubiera sido deseable que tal cosa ocurriera, en caso de haber sido ello posible. En consecuencia, a partir de 1994 un número creciente de trabajos, estudios e investigaciones, en América Latina tanto como fuera de ella, se han dedicado a examinar desde los más diversos ángulos el fenómeno del zapatismo. No pretendemos agregar un nuevo título a la voluminosa lista ya existente. Nuestro propósito será tan sólo el de aportar determinadas reflexiones preliminares sobre algunas de las principales cuestiones planteadas por la insurgencia zapatista en relación a ciertos temas fundamentales de la teoría política del socialismo.

Tres rasgos principales definen la singular trascendencia del zapatismo en la escena contemporánea. Por una parte se trata del primer movimiento armado de masas que convoca a una resistencia global y sin cuartel contra el neoliberalismo. En este sentido sería difícil exagerar los alcances de su impacto, sentido con fuerza no sólo en México y América Latina sino también en Europa, los Estados Unidos y en muchos otros países. La articulación de la rebelión de los indígenas y campesinos del estado más pobre de México con las modernas tecnologías comunicacionales demostró poseer una fuerza expansiva inusitada. En pocas semanas, el EZLN y su figura más visible, el Subcomandante Marcos, se convirtieron en íconos y referentes imprescindibles del creciente movimiento anti-mundialización que lentamente iba tomando cuerpo tanto en el Norte como en el



Sur. El uso inteligente de las posibilidades abiertas por los más recientes desarrollos de la informática hizo que los avatares de la guerrilla zapatista –desde sus enfrentamientos con el ejército mexicano hasta sus comunicados y grandes encuentros internacionales en la selva Lacandona– se incorporaran a la experiencia cotidiana de millones de personas en todo el mundo que de esa manera contemplaban como, en un apartado rincón de América, el neoliberalismo era resistido con las armas en la mano. A estas alturas de los acontecimientos es ocioso subrayar la importancia que rápidamente adquirió el movimiento chiapaneco como fuente de inspiración para la creación de otras fuerzas contestatarias en todo el mundo.

En segundo lugar, el zapatismo produjo la mayor conmoción en la larga historia del estado surgido de la Revolución Mexicana de 1910. Una vez más, no sería exagerado afirmar que la insurgencia chiapaneca desempeñó un papel fundamental en precipitar la derrota electoral del PRI al plantear con inigualada crudeza y contundencia todas las lacras del sistema, y sobre todo al denunciar la vergonzosa deuda histórica que la revolución tenía con quienes eran,

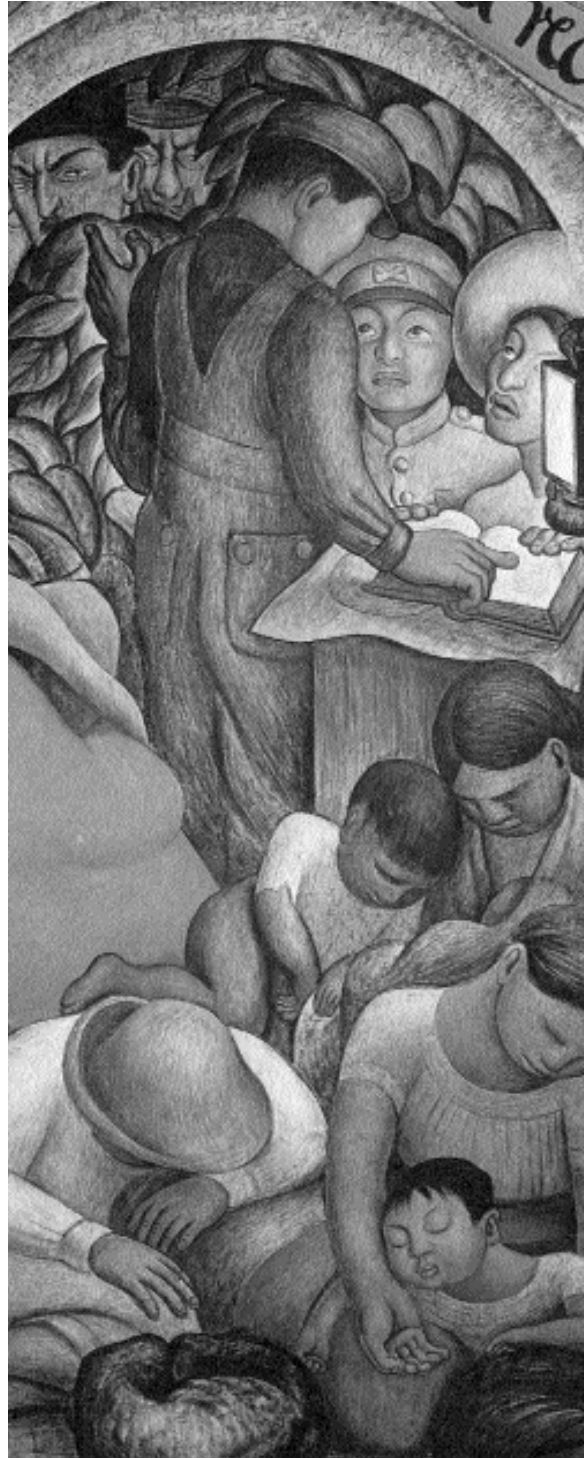
\*Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. Profesor de Teoría Política y Social en la Universidad de Buenos Aires.

supuestamente, sus hijos pródigos: los campesinos e indígenas de todo México. Y, tras de ellos, la incapacidad del partido gobernante para dar respuesta a las necesidades y expectativas de grandes sectores de las clases y capas populares, que especialmente luego del “giro neoliberal” experimentado a mediados de los ochenta y llevado al paroxismo durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, tuvieron que absorber todo el peso de la crisis sobre sus ya de por sí menguados recursos. La insurgencia del EZLN ratificó por enésima vez la verdad contenida en un viejo axioma de la política latinoamericana: en estas latitudes nada se cambia si no es bajo la amenaza de una revolución. En el continente donde se registra la mayor desigualdad económica y social del planeta, en esta región de extremos, en ausencia de una impetuosa movilización popular que coloque a la sociedad a las puertas de una revolución, las políticas reformistas del gradualismo y la moderación sólo conducen al inmovilismo. El flemático reformismo que en Europa ha significado un lento progreso hacia una sociedad más igualitaria es entre nosotros dolorosa ratificación de la injusticia. La historia enseña que en América Latina, para hacer reformas se requieren revoluciones (Boron, 1997: caps. 2 y 5; Boron, 2000: cap. 6).

Tercero, el zapatismo ha tenido, en el plano de las ciencias sociales, un mérito enorme: el de haber reintroducido en la enrarecida atmósfera académica de los noventa —envuelta en los nada inocentes vapores embriagantes del posmodernismo, el “giro lingüístico”, el posmarxismo, el individualismo metodológico y otras extravagancias por el estilo— la problemática de los sujetos y del conflicto social que en su extravío teórico había sido abandonada por los intelectuales poseídos por eso que Platón denominaba “el afán de novedades”. Como bien observa John Holloway en un trabajo publicado en este mismo número del OSAL, el primero de enero de 1994 los zapatistas “llegaron como gente prehistórica saliendo de sus cuevas, hablando de dignidad y humanidad” (Holloway, 2001: 172) La súbita irrupción de campesinos, indígenas y otros “condenados de la tierra” que habían sido olvidados por el saber convencional —¡que tuvieron que tapar sus rostros para que los poderosos se dignaran a verlos!— puso fin a estériles escolasticismos y precipitó una rápida reconfiguración de la agenda de las ciencias sociales de la región.

Es por todo esto que le asiste plenamente la razón a Pablo González Casanova cuando subraya, en su intervención en el diálogo de Cuernavaca, la “contribución universal” hecha por el zapatismo y que, según este autor transita por diversos carriles. Por una parte, porque en la selva Lacandona se está “pensando con una profundidad extraordinaria... en un proyecto de democracia universal, de democracia alternativa que... pone el acento en la estructuración de los poderes en las comunidades sociales sobre la base de un

tipo de democracia plural, respetuosa de todas las religiones, de todas las ideologías”. Pero además, nos recuerda González Casanova, el carácter civilizatorio del zapatismo se afianza en su singular sensibilidad para capturar la problemática moral de las revoluciones y de los movimientos





sociales, a la vez que “descubre la importancia de un valor extraordinario que es la dignidad” (Arguedas, 1999: 34).

Ahora bien, una vez planteada la excepcional singularidad y novedad del zapatismo, conviene examinar las enseñanzas que los movimientos sociales contestatarios y las fuerzas progresistas de América Latina podrían extraer de la experiencia y de algunas tesis políticas sustentadas por el EZLN. Para mantener la opción de izquierda viva en nuestro continente es preciso tener la audacia necesaria como para incurrir en el más profundo revisionismo. Un revisionismo como el que ejercieran Marx y Engels cuando proponían una crítica implacable a todo lo existente, incluyendo su propia obra; o como el que caracterizara la obra de algunas de las más grandes cabezas del movimiento socialista internacional, desde Lenin y Trotsky hasta Gramsci, pasando por Rosa Luxemburgo y Lukacs. No podríamos estar más de acuerdo con Marcos cuando alertó sobre los peligros de “una izquierda obcecada en vivir del y en el pasado”. Un socialismo vuelto hacia el pasado y empananado en él mismo no sólo se revuelve en contra del legado fundamental del pensamiento marxista sino que se condena a sí mismo a la inoperancia e irrelevancia políticas. Pero este peligro no es el único. Otro, que infelizmente hemos conocido en algunas experiencias históricas, es el de postergar para las calendas griegas el debate sobre las cuestiones cruciales de la estrategia y la táctica de los movimientos insurgentes, evitando someter a discusión esa “guía para la acción” que es la teoría. Lo que sigue es, en consecuencia, una propuesta para repensar algunas de las tesis políticas centrales del zapatismo.

## ■ Sociedad civil y democracia

El zapatismo ha introducido una innovación radical en las concepciones teóricas de la izquierda, trayendo un soplo de frescura sobre dogmas acartonados o pragmáticos consignismos disfrazados de sesudas categorías analíticas. Por eso mismo es que nos parece pertinente apuntar hacia algunos problemas emanados de la renovación teórica que se desprende de la guerrilla zapatista.

En diversas alocuciones de Marcos y en muchos documentos del EZLN aparecen reiteradas referencias a la “humanidad” y la “sociedad civil”, así como frases tales como “democracia de todos” y otras por el estilo. La Segunda Declaración de la Selva Lacandona (1994) es un conmovedor llamado a la sociedad civil “a que se organice en las formas que considere pertinentes para lograr el tránsito a la democracia en nuestro país” (Arguedas, 1999: 131). Afirmaciones similares jalonan el texto, y reaparecen más acentuadamente en la Quinta Declaración de la Selva Lacandona (1998): “la sociedad civil nacional ha sido el factor funda-

mental para que las justas demandas de los zapatistas y de los indígenas de todo el país continúen por el camino de las movilizaciones pacíficas” (ibid. p. 179); “es ésta la hora de la sociedad civil nacional y de las organizaciones políticas y sociales independientes” (ibid. p. 181); “queremos la democracia, la justicia y la libertad para todos” (ibid. p. 181).

Es cierto que, tal como lo observaba Palmiro Togliatti a propósito de la lucha antifascista, en ciertas ocasiones podía admitirse una cierta laxitud del lenguaje y utilizar la palabra “fascismo” para caracterizar a cualquier régimen despótico. Pero el dirigente italiano advertía acerca de los peligros que entrañaba el uso indiscriminado de una expresión exitosamente instalada como slogan denunciativo en la imprescindible tarea de caracterizar con precisión la naturaleza específica de la dictadura que se estaba combatiendo.

Análogamente podemos decir que expresiones tales como “humanidad” y “sociedad civil”, tan caras al acervo doctrinario del zapatismo, pueden inducir a serios equívocos y por qué no a catastróficas derrotas, cuando su utilización para fines de agitación y propaganda las convierte en categorías interpretativas de la realidad política y en faros orientadores en las tinieblas de la coyuntura.

Veamos algunas de las perplejidades que surgen de lo anterior.

(a) Sobre la “sociedad civil”: ¿cuál es el papel de las clases sociales y su conflicto en la “humanidad” y la “sociedad civil”? ¿Es razonable suponer que los zapatistas adhieren a la tesis que anuncia que en el capitalismo globalizado han desaparecido las clases sociales y que, por lo tanto, su antagonismo se diluyó en el diáfano aire de la “sociedad red”? De ninguna manera. Sin embargo, su saludable rechazo a algunas de las tristemente célebres tesis del “marxismo oficial” de la Unión Soviética —que reducían la conflictividad de lo social solamente a la lucha de clases ignorando todo lo demás y que tanto daño hicieron en América Latina— no debería hacerse al precio de adoptar una postura ecléctica ante la concepción definitivamente “pre-marxista” de los teóricos del “postcapitalismo” que niega la existencia de las clases sociales y la explotación capitalista. Si hay algo que ha podido comprobarse en los turbulentos finales del siglo XX, es que ciertas realidades tempranamente advertidas por Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* fueron notablemente ratificadas con el devenir del proceso histórico, y la relevancia estratégica de las clases sociales en la sociedad capitalista, lejos de atenuarse, no hizo sino acrecentarse a lo largo del Siglo XX (Boron: 2000, cap. 1; Meiksins Wood, 1998). Siendo esto así, invocaciones genéricas como las que estamos analizando podrían convertirse en obstáculos formidables a la hora de caracterizar adecuadamente las coyunturas en donde se despliega el antagonismo entre los movimientos

sociales contestatarios y las “fuerzas del orden”. ¿O es que los latifundistas de Chiapas y los paramilitares que utilizan la violencia para perpetuar la sujeción del indígena no forman parte de la “humanidad” y la “sociedad civil?” ¿Y qué decir de las grandes empresas que quieren desalojar a los campesinos de la selva Lacandona? ¿Será que la “sociedad civil” es una entidad superadora de la escisión capitalista entre explotadores y explotados? No creemos que los zapatistas tengan mayores dudas a la hora de responder estas preguntas, pero es preciso reconocer que la laxitud con la que emplean ciertas expresiones propicia la confusión y podría llegar a tener consecuencias sumamente negativas para el futuro de la izquierda en nuestros países.

(b) Sobre la democracia: cabría preguntarse hasta qué punto no se introducen en el discurso zapatista ciertos elementos de una concepción del estado y la democracia propios del liberalismo político. En efecto, por momentos no parece haber una clara conciencia de que la democracia es una forma estatal, y que en el capitalismo –más todavía: mientras exista la sociedad de clases– aún la más evolucionada de las democracias no será otra cosa que la cristalización de un pacto por el cual las clases subalternas abdican de su derecho a la revolución y negocian –en mejores o peores condiciones según la históricamente variable correlación de fuerzas– las condiciones de su propia explotación. La teoría política marxista asegura por eso que la democracia también es su opuesto, es decir, una dictadura clasista. La metodología y el aparato institucional y legal mediante

los cuales se realiza la imposición de la minoría propietaria de los medios de producción sobre una mayoría de desposeídos pueda respetar, hasta cierto punto, algunos derechos y garantías constitucionales (lo cual no es un dato menor ni una mera “formalidad”), pero esto no altera de ninguna manera la naturaleza despótica de un orden político en el cual las minorías prevalecen sistemáticamente sobre las mayorías. Y como nos lo recuerda Aristóteles, dado que los pobres son siempre más, no se trata de una simple cuestión aritmética sino de una cuestión social, o de cómo una clase dominante prevalece sobre el conjunto apelando a métodos democráticos (Boron, 1997: cap. 7; Boron, 2000: caps. 2 y 4). En la tradición liberal, por el contrario, la democracia se vacía de contenidos igualitarios y emancipadores y se repliega sobre la abstracción fetichizada del puro procedimiento administrativo. Es por eso que, en una verdadera apoteosis de la sinrazón, Joseph Schumpeter escribió a mediados del siglo pasado que la democracia es un método para la toma de decisiones mediante el cual una comunidad puede decidir “democráticamente” si habrá de perseguirse a los cristianos, enviar las brujas a la hoguera o exterminar a los judíos (Schumpeter, 1942: 242). Al ser un simple procedimiento o método, la democracia es indiferente ante los contenidos de las decisiones o los valores que las orientan. Tal es el deplorable legado del refundador del liberalismo político contemporáneo, que tan duradera influencia ejerciera sobre el saber convencional de las ciencias sociales y muy especialmente de la ciencia política.

En resumen, el estado es antes que nada un “pacto de dominación clasista”, y esto es tan cierto en los capitalismos periféricos regularmente azotados por brutales dictaduras como en los desarrollados, en donde al decir de V. I. Lenin la democracia burguesa es la “fórmula más conveniente” para imponer el predominio de una clase, o alianza de clases, sobre los demás. Por lo tanto, cualquier proyecto que se proponga la construcción de una democracia universal –¿una en donde opresores y oprimidos convivan pacíficamente?– no parecería ser una guía suficientemente segura para orientar la acción de los agentes sociales del cambio y la transformación estructural de América latina.

### ■ La cuestión del poder y la “ilusión estatal”

“El núcleo de lo nuevo del zapatismo” –dice Holloway– “es el proyecto de cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2001: 174). En términos más amplios, los zapatistas dicen que “(N)o es necesario conquistar el mundo. Basta con que lo hagamos de nuevo.” Según Holloway, el zapatismo permite a la izquierda superar la “ilusión estatal”, rémora doctrinaria expresiva de una concepción estadocéntrica de la revolución en la cual ésta era asimilada “a la conquista del



poder estatal y la transformación de la sociedad a través del estado” (Holloway, 2001: 174). Según nuestro autor, el clásico debate marxista que contraponía reforma y revolución ocultaba, pese a las aparentes diferencias, un acuerdo fundamental en torno al carácter estadocéntrico del proceso revolucionario. De ahí que “(l)a gran aportación de los zapatistas haya sido romper el vínculo entre revolución y control del estado” (Holloway, 2001: 174).

Hay varias objeciones que pueden oponerse a esta argumentación. En primer lugar nos parece que habría que llamar la atención ante un rasgo soslayado en el planteamiento de Holloway y que es de fundamental importancia, a saber: que es el propio capitalismo el que ha ido adoptando cada vez más un patrón estadocéntrico de organización, y que si en el pensamiento marxista clásico se advierte con nitidez la presencia de un cierto estadocentrismo –más o menos marcado según los casos–, ello obedece a dos causas. Por un lado, al hecho de que el marxismo como teoría reproduce en el plano del pensamiento los acontecimientos, procesos y estructuras que existen en la realidad; por el otro, porque como teoría no puede quedar inmune ante la influencia que sobre las fuerzas contestatarias ejerce la forma predominante de organización de sus opresores. Esto fue percibido con singular claridad por teóricos y protagonistas tan destacados como Lenin y Gramsci, pero también por estudiosos ajenos al marxismo como el sociólogo alemán Georg Simmel. Si una estructura como la capitalista acentúa cada vez más el papel del estado en la perpetuación de sus condiciones de dominación, no parece demasiado razonable que sus adversarios hagan caso omiso de este rasgo para concentrar sus esfuerzos en otras direcciones.

En efecto, ¿cómo ignorar el papel crecientemente importante que el estado ha adquirido en la acumulación capitalista, y cuyo ritmo de acelerada gravitación se acentuó a partir de la Gran Depresión de 1929 dando lugar a una inculcable “estatificación” del proceso de acumulación? (Boron, 1997: cps. 3 y 4). Este fenómeno puso de relieve la importancia de un rasgo esencial del estado capitalista: su papel como organizador de la dominación de los capitalistas y, simultáneamente, como desorganizador de las clases subordinadas. Y si bien en los países de la periferia el estado se ha debilitado en gran medida, quedando a merced de las oligarquías que controlan a los “mercados”, aún en estos casos ha seguido cumpliendo fielmente la doble tarea señalada más arriba. Una fuerza insurgente y anticapitalista que ignore un aspecto tan esencial como éste, difícilmente podrá estar a la altura de las circunstancias cuando la dinámica de las luchas sociales la enfrente ante opciones categóricas en coyunturas críticas. El capitalismo contemporáneo promueve una cruzada teórica en contra del estado, mientras en el plano práctico no cesa de agrandarlo y asignarle

nuevas tareas y funciones. En realidad, la “ilusión estatal” parecería más bien anidar en aquellas concepciones que, pese a las evidencias en contrario, no alcanzan a distinguir la retórica anti-estatista de la práctica estatizante del capitalismo “realmente existente”, ni a percibir el carácter cada vez más estratégico que el estado ha asumido para garantizar la continuidad de la dominación capitalista.

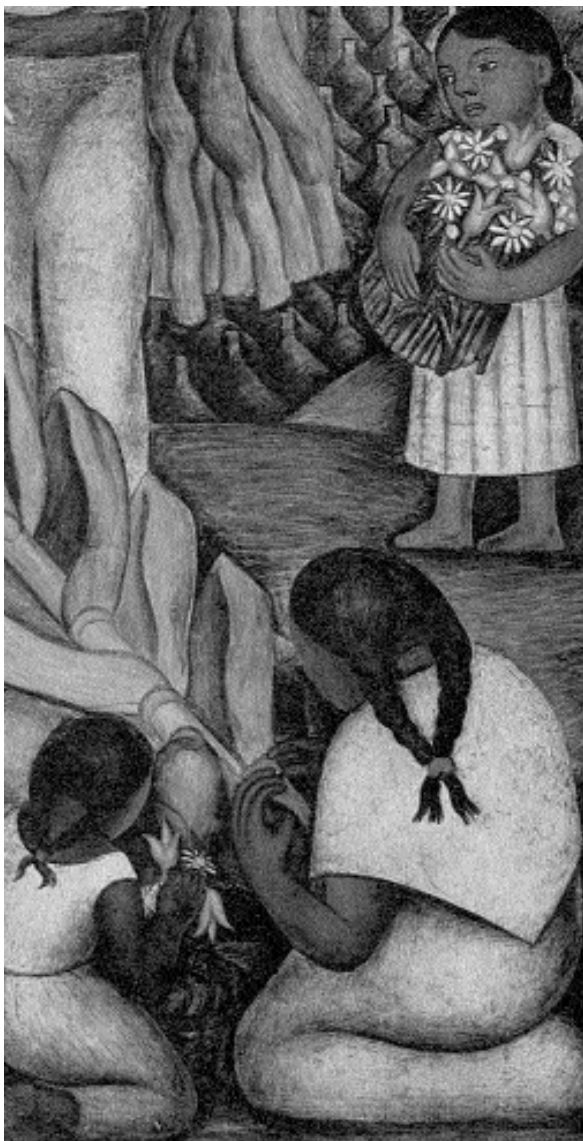
Las limitaciones de este diagnóstico se tornan aún más clamorosas cuando Holloway incorpora una tesis muy próxima al pensamiento neoliberal que asegura “que los estados no son los centros de poder que asumían las teorías estadocéntricas de Luxemburgo y Bernstein.” (Holloway, 2001: 174). Este razonamiento culmina proclamando la supuesta desaparición del capital nacional y su reemplazo por un capital global carente de bases estatal-nacionales, operando a partir del sustento que le ofrece la mundialización de las operaciones económicas. En otros trabajos hemos presentado las evidencias irrefutables aportadas por una pléyade de autores que demuestran el equívoco radical que preside esta interpretación y los graves perjuicios que puede ocasionar a cuanta fuerza insurgente adhiera a esta perspectiva. La creencia de que los principales actores de la escena económica global, las “mega-corporaciones”, se han independizado por completo de cualquier “base nacional”, no es nada más que una leyenda neoliberal desmentida inapelablemente por los datos concernientes al mundo empresarial de nuestros días. ¿Cómo reconciliar el carácter supuestamente “postnacional” de las grandes corporaciones “globales” con el hecho de que menos del 2 % de los miembros de los directorios de las mega-corporaciones americanas y europeas son extranjeros, y que más del 85 % de todos sus desarrollos tecnológicos se originan dentro de sus fronteras “nacionales”? A pesar del alcance global de sus operaciones, cosa que no está en discusión, la Boeing o la Exxon son firmas norteamericanas, como la Volkswagen y la Siemens son alemanas y la Toyota y la Sony son japonesas. Cuando algún gobierno amenaza sus intereses, o cuando algún competidor “desleal” pone en cuestión su dominio del mercado, no es el Secretario General de la ONU o el Consejo de Seguridad el que toma cartas en el asunto, sino los embajadores de los Estados Unidos, Alemania o Japón quienes tratarán de corregir el rumbo y proteger a “sus” empresas. La experiencia recogida en este sentido en la Argentina de los noventa es abrumadora. Noam Chomsky, por otra parte, remite a una encuesta efectuada por la revista *Fortune* en donde las cien principales firmas transnacionales del mundo, sin excepción, declararon haberse beneficiado de una manera u otra con las intervenciones que realizaron en su favor los gobiernos de “sus países”, y el 20 % de ellas reconocieron haber sido rescatadas de la bancarrota gracias a subsidios y préstamos de diverso tipo concedidos por “sus gobernantes” (Boron, 1999: 233). En la misma línea de razonamiento, Ellen

Meiksins Wood escribió hace poco que “detrás de cada corporación transnacional hay una base nacional que depende de su estado local para sustentar su viabilidad, y de otros estados para darle acceso a otros mercados y otras fuerzas de trabajo”. La conclusión de su análisis es que “el punto central de la globalización consiste en que la competencia no es tan sólo –ni siquiera mayormente– entre firmas individuales, sino entre economías nacionales. Y en consecuencia el estado-nación ha adquirido nuevas funciones como un instrumento de la competencia” (Meiksins Wood, 2000: 116). Es por eso que los estados nacionales siguen siendo actores de primer orden del capitalismo contemporáneo. Es más, la mundialización están bien lejos de ser un resultado “natural” o espontáneo del sistema sino que es, como se ha demostrado hasta el cansancio, la consecuencia premeditadamente buscada de las políticas estatales de los capitalismos metropolitanos. Sería imprudente desconocer un hecho tan crucial como éste.

Pero hay otros problemas que emanan de la tesis de la “ilusión estatal”, los cuales se arraigan en una lectura un tanto apresurada de las experiencias revolucionarias del siglo XX. Si el “estadocentrismo” es justo para caracterizar la fase “termidoriana” de la revolución rusa iniciada con el ascenso y consolidación en el poder de Stalin, cuando se lo aplica para caracterizar a las teorizaciones de Lenin sobre el significado y los obstáculos del avance revolucionario en Rusia, los errores son de gravísimas proporciones. Lenin advirtió bien desde el principio la importancia de distinguir entre la “toma del poder”, un acto eminentemente político por el cual las clases explotadas se apoderaban del estado, y la concreción de la revolución concebida como una empresa fundamentalmente civilizatoria. Comparando la revolución en Oriente y Occidente decía, en un pasaje luminoso de su obra, que “la revolución socialista en los países avanzados no puede comenzar tan fácilmente como en Rusia, país de Nicolás y Raspútín... En un país de esta naturaleza, comenzar la revolución era tan fácil como levantar una pluma”. Y continuaba afirmando que es “evidente que en Europa es inconmensurablemente más difícil comenzar la revolución, mientras que en Rusia es inconmensurablemente más fácil comenzarla, pero será más difícil continuarla” (Lenin, 1918: 609-614). Fue precisamente a partir de estas lecciones que brindaba la historia comparativa de las luchas obreras y socialistas en los albores del siglo XX que Lenin insistió en la necesidad de distinguir entre los “comienzos de la revolución” y el desarrollo del proceso revolucionario. Si en el primer caso la conquista del poder político y la conversión del proletariado en una clase dominante era condición indispensable –más no suficiente– para el lanzamiento del proceso revolucionario, su efectivo avance exigía una serie de políticas e iniciativas que trascendían largamente lo primero.

En relación a este tema es imposible soslayar la trascendencia de las contribuciones teóricas de Antonio Gramsci. Éste señaló en múltiples escritos que la creación de un nuevo bloque histórico que desplazara a la burguesía del poder suponía una doble capacidad de las fuerzas contrahegemónicas: éstas debían ser dirigentes y dominantes a la vez. Es más, en realidad las fuerzas insurgentes debían primero ser dirigentes, es decir, ser capaces de ejercer una “dirección intelectual y moral” sobre grandes sectores de la sociedad –esto es, establecer su hegemonía– antes de que pudieran plantearse con alguna posibilidad de éxito la conquista del poder político y la instauración de su dominio. Pero dirección intelectual y moral y dominación política eran dos caras inseparables de una misma y única moneda revolucionaria. Nos parece que en ciertas expresiones del zapatismo la segunda parte del programa gramsciano se evapora por completo, introduciendo una escisión entre dirección y dominio ajena a las aportaciones gramscianas y que en la práctica compromete seriamente la viabilidad del proyecto revolucionario. 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; en un proceso como éste el papel del estado es, y seguirá siendo por bastante tiempo, irremplazable.

No más aceptable resulta la tesis de la “ilusión del poder”, que engloba a la anterior y que predica la necesidad de abandonar la conquista del poder político. “No es un proyecto de hacernos poderosos” –dice Holloway– sino de disolver las relaciones de poder.” (Holloway, 2001: 174). Concedamos por hipótesis, pero: ¿cómo se disuelven esas cristalizadas relaciones de poder que, por ejemplo en Chiapas, han condenado a los pueblos originarios a más de quinientos años de opresión y explotación? ¿Es razonable suponer que los beneficiarios de un sistema insanablemente inhumano e injusto –los latifundistas, los paramilitares, los caciques locales, etc.– aceptarán hidalgamente su derrota en el plano de la sociedad civil y la disolución de sus estructuras de poder sin oponer una encarnizada resistencia? A los zapatistas les asiste toda la razón cuando previenen en contra de la ilusión de que basta con la toma del poder para producir los formidables cambios que tiene en su agenda la revolución. El rotundo fracaso del sandinismo en Nicaragua –conquista del poder no seguida de una transformación revolucionaria y malograda por la degeneración burocrática del proceso– fue tan aleccionador que desoír la advertencia zapatista sería un imperdonable error. Pero no se combate al reduccionismo aparatístico de quienes agotan el proyecto revolucionario en la sola conquista del poder con un error simétrico, pero de sentido contrario, y consistente en pretender que la cuestión del poder no existe.



### ■ ¿Rebeldes o revolucionarios?, o el discreto encanto de la “antipolítica”

En su entrevista con Scherer García y publicada en la revista *Proceso*, Marcos se define –y define al zapatismo– de la siguiente manera: “Nosotros nos ubicamos más como un rebelde que quiere cambios sociales. Es decir, la definición como el revolucionario clásico no nos queda”. Y prosigue diciendo que “(E)l revolucionario tiende a convertirse en un político y el rebelde social no deja de ser un rebelde social. En el momento en que Marcos o el zapatismo se conviertan en un proyecto revolucionario, es decir, en algo que devenga en un actor político dentro de la clase política, el zapatismo va a fracasar como propuesta alternativa” (Scherer García, 2001: 14).

Afirmación por cierto intrigante. Porque, ¿cómo tratar de construir un nuevo mundo sin que esta empresa se transforme, objetivamente y con independencia de la voluntad de sus protagonistas, en un proyecto revolucionario? A pesar de lo que afirma el catecismo de la ultra-izquierda, las revoluciones mal pueden ser explicadas por la conciencia de sus protagonistas o los propósitos explícitos de sus líderes. La dialéctica de la historia –o la hegeliana “astucia de la razón”, o la “fortuna” de Maquiavelo– hace que las más de las veces ellas sean el resultado imprevisto (y algunas, francamente no deseado) de la forma en que se resolvieron ciertos conflictos en una coyuntura política determinada. ¿Sabían los desarrapados parisinos que tomaron la Bastilla por asalto que estaban cumpliendo el primer acto de una revolución destinada a sepultar nada menos que al *ancien régime*? Y los campesinos y obreros que iniciaron la larga marcha con Mao, ¿sabían que en un punto del camino los aguardaba el socialismo? El Movimiento 26 de Julio se propuso derrocar a Fulgencio Batista, ¿pero quería también construir una sociedad socialista? ¿Y qué decir de los obreros, campesinos y soldados que tomaron el Palacio de Invierno de los zares en San Petersburgo, en febrero de 1917? Por ello, ¿cómo evitar que las demandas del zapatismo –tierra, trabajo, vivienda, libertad, democracia, autonomía comunitaria, etc.– sean descifradas por el poder como una violenta convocatoria a la revolución, como un llamamiento sedicioso que debe ser reprimido con todo el rigor de la ley? ¿Cómo olvidar la relación dialéctica existente entre rebelión, reforma y revolución, lo que hace que un trivial incidente pueda, bajo ciertas circunstancias, ser el disparador que ponga en marcha un proceso revolucionario? Recordemos, por otra parte, que para las clases dominantes no hay “demandas razonables” procedentes desde abajo, y mucho menos en Chiapas. Así como la extorsión de las grandes empresas y sus amenazas de “golpe de mercado” son embelecidas por la ideología dominante como un sensato llamado de las fuerzas del mercado para que los gobiernos se reconcilien con la realidad, las más elementales peticiones de los oprimidos son automáticamente condenadas como insensatas, irracionales e irresponsables, y por eso mismo merecedoras de castigos ejemplarizadores.

La argumentación de Marcos tiene un propósito impecable: evitar una reiterada distorsión de los procesos revolucionarios. Por eso dice que “...un revolucionario se plantea fundamentalmente transformar las cosas desde arriba, no desde abajo, al revés del rebelde social. El revolucionario se plantea: vamos a hacer un movimiento, tomo el poder y desde arriba transformo las cosas... El rebelde social organiza a las masas y desde abajo va transformando sin tener que plantearse la cuestión de la toma del poder” (Scherer García, 2001: 15). Sin embargo, la desviación burocrática de la revolución –flagrante como nunca en el caso soviético– expresa precisamente la capitulación de su dirigencia y el agota-

miento del impulso revolucionario. En otras palabras: quien se plantea transformar las cosas desde arriba confiesa que la revolución ya se ha frustrado. Entonces: ¿por qué tomar como paradigma de “la revolución” lo que es a todas luces su fracaso? Una revolución motorizada “desde arriba” es cualquier cosa menos una revolución socialista o anticapitalista. Más bien se emparenta con aquello que Gramsci denominaba “revolución pasiva” o, lo que es lo mismo, una contrarrevolución. Pero además, ¿cómo hace nuestro rebelde social para organizar a las masas e ir transformando la realidad desde abajo sin suscitar la violenta réplica de los de arriba? ¿O es que en un proyecto histórico de creación de una nue-

abajo” de los zapatistas cuenta con un impresionante grado de legitimidad? ¿No es éste un reconocimiento práctico de que pese a la retórica anti-estatista el estado nación sigue siendo un componente crucial de los capitalismos contemporáneos? Plantearse la toma del poder puede resultar un asunto complicado y desagradable, pero evitar la discusión del tema no hace avanzar un centímetro la marcha de la historia. Todo lo contrario: lo más probable es que la retrase aún más.

Por otra parte, no deja de llamar la atención una cierta idealización de los “rebeldes sociales”. La historia latinoamericana está repleta de líderes sociales que pese a su inmensa y bien ganada legitimidad de origen fueron presa de los sutiles mecanismos de cooptación, asimilación e integración en los cuales es pródiga la sociedad burguesa. Tal presunción refleja la existencia de una especie de verdad axiomática que declara la incorruptibilidad de los líderes sociales al paso que proclama la absoluta corruptibilidad de los políticos, y como tal dicho axioma es indefendible. La historia de la Revolución Mexicana y del estado priísta demuestra la enorme capacidad del *establishment* para reclutar para sus filas a algunos de los más brillantes luchadores sociales provenientes de las clases y capas subalternas. Tal como se dice en México, antes de ser “charro” (líder de una organización social incorporado al aparato de dominación de la clase dominante) es preciso ser líder social y contar con la representatividad de la base. La “antipolítica” del zapatismo es peligrosa: primero, porque se trata de un grave error, sobre todo para un movimiento empeñado nada menos que en construir un mundo nuevo; segundo, por su proximidad semántica con la prédica neoliberal que fulmina a la política como un “ruido” o una “externalidad negativa” e irracional que altera el sereno funcionamiento de los mercados. En este sentido, flota en el argumento de los zapatistas una cierta satanización de la política y lo estatal que refleja el *zeitgeist* de nuestra época dominada por el sentido común pacientemente construido por el neoliberalismo.

## ■ Conclusiones

El EZLN se ha convertido, desde su aparición, en uno de los más nobles y bellos emblemas de las resistencias y luchas en contra del neoliberalismo, la dictadura de los mercados y toda forma de opresión. Su efectividad como movimiento transformador que pone en cuestión el estado de cosas existente ha sido impresionante. Es necesario evitar que, tal como ha ocurrido en otras oportunidades, un movimiento emblemático que resume en sí mismo las universales aspiraciones de la humanidad, sea sacralizado, sus dirigentes convertidos en profetas, y sus palabras transformadas en dogmas inapelables e indiscutibles. El heroísmo, la abnegación y los sufrimientos de las comunidades indígenas y campesinas zapatistas, así como la entrega que sus dirigentes ha-



va sociedad se puede prescindir de un dispositivo estratégico tan importante como el estado? Y si así fuera: ¿por qué es que el EZLN está aún esperando la sanción de una legislación que le otorgue plena autonomía a las comunidades indígenas, siendo que la estrategia de transformación “desde

cen en pos de un proyecto de redención universal, no deberían traducirse en una actitud de religiosa aceptación de todo lo proveniente del EZLN. Creemos que una tal tesitura es contraria a las enseñanzas más profundas e impercederas del zapatismo, pero la historia de las luchas sociales y del socialismo en América Latina ha dado muestras más que contundentes de nuestra irresistible tendencia a “ser más papistas que el papa”, y a endiosar dirigentes y convertir sus pronunciamientos en revelaciones divinas. Esto ocurrió con la Revolución Cubana y sucedió también, aunque en menor medida, con el sandinismo. Retomando una vieja frase del joven Marx, es imprescindible que las armas de la crítica no



sean acalladas por la crítica de las armas, y que seamos conscientes de que la mejor manera que tenemos muchos de nosotros de contribuir al éxito de la lucha emancipadora del zapatismo es mediante el ejercicio de la crítica.

Éste y no otro ha sido el propósito de estas líneas: invitar a una discusión en torno a ciertos puntos problemáticos del zapatismo cuya importancia para la teoría marxista de la política –y el futuro de las luchas políticas populares– es insoslayable. La propuesta zapatista de construir un movimiento que subvierta el orden desde abajo es inobjetable y tiene una larga y venerable tradición en el pensamiento socialista desde Marx y Engels para adelante. Pero su empeñamiento en no discutir la problemática del poder y del estado, o sus ambiguos diagnósticos sobre la sociedad civil y la democracia, son muy preocupantes. Más todavía lo es su desinterés, tanto teórico como práctico, por las imprescindibles mediaciones políticas que requiere un movimiento interesado en construir un mundo nuevo, no sólo el socialismo. El desdén por esta clase de cuestiones –bastardeadas, es verdad, por tantos politiqueros y farsantes que han medrado en la miseria y atraso de nuestros países– podría llegar a ser fatal para la causa zapatista. Lo que se requiere, a nuestro entender, es enfrentar con resolución los nuevos desafíos que impone la coyuntura, en donde las viejas formas de “hacer política” –el vanguardismo, el aparatismo y otros “ismos” similares– han demostrado, una vez más, su insanable inutilidad. Pero el camino de salida no habremos de encontrarlo en la “antipolítica” o en románticas invocaciones a la sociedad civil, la humanidad y la democracia; tampoco en el vacío discurso posmoderno sobre “las nuevas formas de hacer política” que, como lo demuestra hasta el cansancio la experiencia de la Alianza en la Argentina, no es sino un taparrabos para disimular la dictadura de los mercados. La solución de los enigmas que plantea el capitalismo mundializado de fines de siglo nos remite al antiquísimo “arte de la política”, una de cuyas reglas fundamentales es la total identificación entre los intereses, los ideales y las condiciones de existencia de líderes y pueblo, suturando esa escisión entre unos y otros que constituye la naturaleza alienada de la política en el mundo moderno. En pocas palabras, comenzando a hacer realidad el proyecto marxista de reabsorción del estado por la sociedad civil poniendo fin a la histórica distinción entre gobernantes y gobernados.

185

## ■ Bibliografía

Arguedas, Sol (compiladora) 1999 *Chiapas en el mundo actual. Diálogo académico en el CRIM-UNAM*. (Cuernavaca: CRIM)

Boron, Atilio A. 1997 *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC)

Boron, Atilio A. 1999 “ ‘Pensamiento único’ y resignación política. Los límites de una falsa coartada”, en Atilio A. Boron, Julio Gambina y Naún Minsburg, compiladores, *Tiempos Violentos. Neoliberalismo, globaliza-*

*ción y desigualdad en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba)

Boron, Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)

Holloway, John 2001 "El Zapatismo y las ciencias sociales en América Latina", en *OSAL*. (Buenos Aires) N°4, Junio.

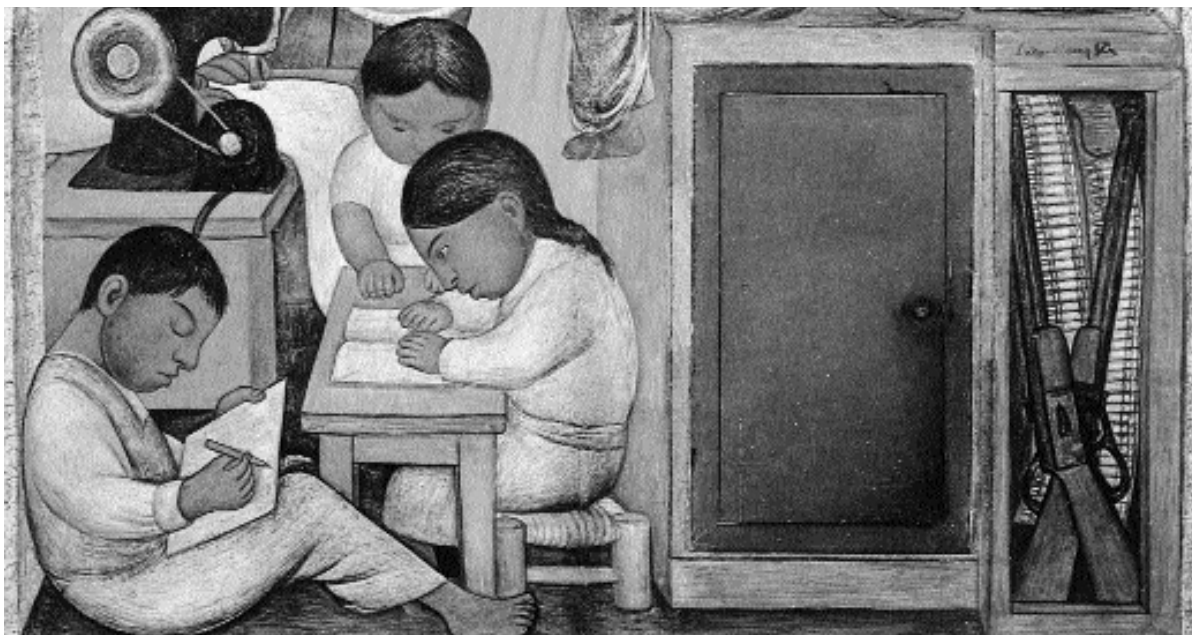
V. I. Lenin, "Séptimo Congreso Extraordinario del PC(b) de Rusia", en *Obras Escogidas en Tres Tomos, II* (Moscú: Progreso) 601-647.

Meiksins Wood, Ellen 1998 "The Communist Manifesto 150 years later", en Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (New York: Monthly Review Press).

Meiksins Wood, Ellen 2000 "Trabajo, clase y estado en el capitalismo global", en *OSAL*. (Buenos Aires), N° 1, Junio.

Scherer García, Julio 2001 "La entrevista insólita", en *Proceso* (México), N° 1271, 11 de Marzo, 11-16.

Schumpeter, Joseph A. 1942 *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York: Harper and Row).





---

# La asimetría de la lucha de clases

## Una respuesta a Atilio Boron

Por John Holloway

**L** artículo de Atilio Boron (Boron, 2001) plantea con una claridad ejemplar temas que son centrales para cualquier discusión de la estrategia de la izquierda hoy. Es por estar en desacuerdo con lo que dice (como él está en desacuerdo conmigo) que he pedido al director del OSAL el espacio para escribir una respuesta breve. La respuesta será demasiado rápida, demasiado breve, pero espero que ayude a abrir una discusión.

Para mí, la cuestión central es la asimetría de la lucha de clases.

En cualquier discusión del poder o de la “toma del poder” en la sociedad capitalista es importante ver que el término “poder” oculta dos sentidos diametralmente opuestos. A veces se refiere a estos dos sentidos con los términos de “potencia” y “potestas”, pero prefiero hablar de poder-hacer y poder-sobre.

Por “poder-hacer” quiero decir nuestra capacidad de hacer cosas. Este es el sentido que usamos muchas veces cuando decimos, por ejemplo, que nos sentimos poderosos o que el movimiento feminista ha dado a las mujeres un sentido de su poder. El poder-hacer es siempre social: nuestro hacer depende siempre del hacer de otros, en el pasado o en el presente, y nuestro hacer crea normalmente las condiciones del hacer de otros. El poder-hacer refiere al flujo social del hacer.

En el capitalismo (o en cualquier sociedad clasista, pero es el capitalismo que nos interesa aquí), el poder-hacer se metamorfosa en poder-sobre. El poder-sobre es la ruptura del flujo social del hacer. Los que ejercen el poder-sobre separan lo hecho del hacer y del hacedor, y dicen “esto es mío”. Este hecho es una precondition para el hacer de otros, de tal forma que los que apropian lo hecho se han apropiado las condiciones de hacer (“los medios de producción”) y pueden comandar entonces el hacer de los otros. Cuando lo hecho está separado del hacer, la capacidad de hacer (el poder-hacer) se transforma en poder-sobre, en la capacidad de mandar el hacer de otros. Para estos otros, el poder-hacer se



convierte en impotencia. El hacer es todavía social, pero su carácter social está negado por su forma de existencia. El poder-sobre se basa en la negación del carácter social del hacer (su subordinación a la propiedad privada).

El término “poder” oculta por lo tanto dos movimientos antagónicos. Por un lado, el poder-sobre es un movimiento de separar: de separar lo hecho del hacer, lo hecho del hacedor, los hacedores el uno del otro, los hacedores del flujo social del hacer. El capital, en otras palabras, es la metamorfosis del poder-hacer en poder-sobre. “La separación”, dice Marx, es “el verdadero proceso de generación del capital.” (sin fecha, p. 351). Por otro lado, el poder-hacer es necesariamente un movimiento en contra de su existencia actual como poder-sobre, un movimiento de unificación, un movimiento para restaurar o crear el flujo directamente social del hacer. Nuestra lucha es la lucha del poder-hacer, la lucha del capital es para transformar el poder-hacer en poder-sobre. Las dos luchas son fundamentalmente asimétricas. La lucha de ellos es para separar, la lucha de nosotros es para unificar. Nuestra lucha no es la lucha del contrapoder: es la lucha del anti-poder (ver Holloway, 2001[a]).

En cualquier sociedad clasista, la ruptura del flujo del hacer (la metamorfosis del poder-hacer en poder-sobre) involucra el uso de la fuerza. El capitalismo se distingue de sociedades clasistas previas por el hecho de que la fuerza necesaria para asegurar la apropiación de lo hecho se concentra no en los hacedores sino en lo hecho (como propie-

dad). En el capitalismo, los hacedores son formalmente iguales a los apropiadores de lo hecho (los capitalistas), así que el uso de la fuerza se concentra en la propiedad de los apropiadores. Esto se puede hacer sólo cuando el uso de la fuerza está separado del proceso inmediato de separar lo hecho del hacer. En otras palabras, la dominación capitalista implica la separación entre el estado y el proceso de explotación, entre lo político y lo económico, una separación que constituye lo político y lo económico como tales. La existencia misma de lo político (el estado) es una parte necesaria de la separación de lo hecho del hacer. El estado, por lo tanto, no es el sitio del poder. El estado, más bien, es un momento en el proceso de separar lo hecho del hacer que es la transformación del poder-hacer en poder-sobre. El hecho de que el estado parece ser el sitio del poder refleja simplemente el hecho de que la sociología y la ciencia política toman la separación de lo hecho del hacer como su punto de partida, como algo tan obvio que no requiere ser percibido. En eso no cambia nada la expansión del estado que es, por supuesto, una característica del neoliberalismo tanto como de las formas anteriores del capitalismo.

¿Por qué todo esto en lo que quiere ser una respuesta rápida y sencilla al artículo de Atilio Boron? El punto fundamental es que nuestra lucha es y tiene que ser asimétrica con respecto a la lucha del capital. El capital es capital no en virtud de lo que hace sino en virtud de cómo lo hace, en virtud de la forma de relaciones sociales que es. Si participamos en lo político sin cuestionar lo político como forma de actividad social, entonces, no importa qué tan progresivas sean nuestras políticas, estamos participando activamente en el proceso de separación que es el capital contra el cual supuestamente estamos luchando. Decir entonces, como lo hace Atilio en la primera de sus objeciones a mi argumento, que el estado es “la forma predominante de organización de [los] opresores” no es un argumento a favor de luchar a través del estado, como él supone, sino, al contrario, un argumento para desarrollar otras formas de lucha. El capital nos invita todo el tiempo a colocarnos sobre su terreno de lucha: si aceptamos, ya perdimos antes de empezar. Atilio habla de “un rasgo esencial del estado capitalista: su papel como organizador de la dominación de los capitalistas y, simultáneamente, como desorganizador de las clases subordinadas.” Tiene razón y no hace ninguna diferencia quién “controla” el estado: mientras exista el estado, el capital lo va a controlar, simplemente porque el estado es una forma burguesa de relaciones sociales.

Las otras objeciones que avanza Boron se caen también. Decir, como lo hice yo, que los estados no son los centros de poder que parecen ser, no es caer en la teoría neoliberal, sino simplemente tomar a Marx como punto de referencia en lugar de Lenin y Gramsci. También, el capital es, y siempre ha sido, una relación aterritorial y por lo tanto global: esto se

desprende del hecho de que la relación de explotación está mediada por el dinero. Pensar en el capital como capital nacional es, y siempre ha sido, absurdo: es pensar en el capital como una cosa y no una relación social (ver Holloway, 2001[b]). Luego, decir que Lenin hizo una distinción clara entre “los comienzos de revolución” y “el desarrollo del proceso revolucionario” refuerza el problema en lugar de resolverlo. Mi argumento es precisamente que no es posible hacer esta distinción. No podemos decir que es necesario primero adoptar métodos capitalistas (luchar por el poder) para luego ir en el sentido contrario (disolver el poder). La historia nos grita que esto no funciona: el terribor estalinista ya está presente en la distinción leninista entre comienzos y desarrollo.

Nuestra lucha es y tiene que ser asimétrica con respecto a la lucha del capital (lo he dicho ya, pero vale la pena repetirlo). Esto significa de hecho pensar en nuestra lucha como anti-política, simplemente porque la existencia misma de lo político es un momento constitutivo de la relación del capital. La anti-política es necesariamente experimental, ya que el movimiento del capital es un movimiento constante para institucionalizar e integrar las formas anti-capitalistas de lucha. Siendo experimental, la anti-política es propensa a equivocarse, y precisamente por eso la crítica es de una importancia fundamental (y comparto algunas de las dudas de Atilio). Sin embargo, esta crítica también se tiene que entender como parte del experimento, parte de la búsqueda de nuevas formas de luchar que no sean el espejo en ningún sentido de las del capital. Criticar a los zapatistas por “su desinterés, tanto teórico como práctico, por las imprescindibles mediaciones políticas que requiere un movimiento interesado en construir un mundo nuevo, no sólo el socialismo” es repetir sin querer lo que los gobiernos mexicanos han dicho constantemente desde el primero de enero de 1994. Las “imprescindibles mediaciones políticas” son la dominación capitalista.

La gran belleza del movimiento zapatista es que han evitado las “imprescindibles mediaciones políticas”, que nos han sorprendido una y otra vez, que nos han enseñado que la lucha tiene que ser experimental, creativa, asimétrica.

## ■ Bibliografía

- Boron, Atilio 2001 “De la selva a la polis. Reflexiones en torno a la teoría política del Zapatismo”, en *OSAL* (Buenos Aires) N° 4, Junio.
- Holloway, John 2001[a] “Doce tesis sobre el Anti-Poder” en Verónica Gago, Diego Sztulwark *et al.*, (Buenos Aires: Contrapoder, Ediciones de mano a mano).
- Holloway, John 2001[b] “El Capital se Mueve”, en *Cuadernos del Sur* (Buenos Aires).
- Marx, Carlos (s/d) *Obras Escogidas*, Tomo 5: Historia Crítica de la Plusvalía (III) (México D.F.: Ediciones Quinto Sol).