

ODÍN ÁVILA ROJAS

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO



UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

— PRÓLOGO DE RAÚL ZIBECHI —



EDITORIAL



Cita este libro / Cite this book:

Ávila Rojas, O. (2024). *El Indígena desde el Zapatismo: Un Caso de Centralidad Política del Indio*. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali. Doi: <https://doi.org/10.35985/9786287770508>

Palabras Clave / Keywords:

Zapatismo, sujeto, política, poder, América Latina, movimientos sociales.

Zapatismo, subject, politics, power, Latin America, social movements.

Contenido relacionado:

<https://www.usc.edu.co/investigaciones/>

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO

UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

THE INDIGENOUS IN ZAPATISMO:

A CASE OF POLITICAL CENTRALITY OF THE INDIGENOUS

Odín Ávila Rojas

Autor

- Prólogo de Raúl Zibechi -



EDITORIAL

Ávila Rojas, Odín

El Indígena desde el Zapatismo: Un Caso de Centralidad Política del Indio. Odín Ávila Rojas.
-- Santiago de Cali: Universidad Santiago de Cali, Sello Editorial, 2024.

206 páginas: ilustraciones; 24 cm.
Incluye referencias bibliográficas.

ISBN Impreso: 978-628-7770-49-2 **ISBN Digital:** 978-628-7770-50-8

1. Zapatismo 2. Movimientos sociales 3. Poder 4. Política I. Odín Ávila II. Universidad Santiago de Cali. Facultad de Derecho.

SCDD 621.382

CO-CaUSC

JRGB/2025



El Indígena desde el Zapatismo: Un Caso de Centralidad Política del Indio

© Universidad Santiago de Cali

© Autor: Odín Ávila Rojas

2.^a Edición 50 ejemplares

Cali, Colombia - 2024

Fondo Editorial / Publishing Fund

Carlos Andrés Pérez Galindo
Rector

Claudia Liliana Zúñiga Cañón
Directora General de Investigaciones

Alexander Luna Nieto
Editor jefe

Comité Editorial / Editorial Board

Claudia Liliana Zúñiga Cañón
Alexander Luna Nieto
Jonathan Steven Pelegrin Ramírez
Doris Lilia Andrade Agudelo
Odín Ávila Rojas
Iván Darío Ruiz Hidalgo
Héctor Manuel Cuevas Arenas
Florencio Arias Coronel
Jhonny Carpediem Gómez

Proceso de arbitraje doble ciego:

“Double blind” peer-review.

Recepción

Submission:

Abril (April) de 2024

Evaluación de contenidos

Peer-review outcome:

Abril (April) de 2024

Correcciones de autor

Improved version submission:

Junio (June) de 2024

Aprobación / Acceptance:

Julio (July) de 2024



La editorial de la Universidad Santiago de Cali se adhiere a la filosofía de acceso abierto. Este libro está licenciado bajo los términos de la Atribución 4.0 de Creative Commons (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), que permite el uso, el intercambio, adaptación, distribución y reproducción en cualquier medio o formato, siempre y cuando se dé crédito al autor o autores originales y a la fuente <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Dedicatoria

*A mí padre, por haberme enseñado que
la historia, la política y la utopía se tejen con la ética,
así como con la transformación de la sociedad.
Su legado seguirá en mí escritura.*

*A los zapatistas,
con y sin pasamontañas, gracias por ser quienes
me hicieron conocer América Latina desde abajo.*

A mis maestr@s por su generosidad.

*A la Universidad Santiago de Cali
por su apoyo en la publicación.*

Primera edición, 2020.

© Ediciones Quinto Sol, S.A. de C.V.

Ignacio María Barrera 149

Col. El Rosario

CP 09930, Miguel Hidalgo, Ciudad de México

Tels.: (55) 5566 8513/ 55 5566 3784

ventas_qs@yahoo.com.mx

ISBN: 978-607-8520-45-9

Impreso en México/Printed in México

Agradecimientos especiales

*A la Editorial,
así como a la Decanatura
y a la Coordinación de la Facultad de Derecho
de la Universidad Santiago de Cali
por permitir que este libro
sea parte de mí plan de trabajo docente e investigativo.*

Contenido

Prologó de la Segunda Edición	13
Introducción de la Primera edición	21
Capítulo 1	
El Zapatismo frente al fenómeno de la centralidad política del Indio	31
El sujeto zapatista: proyecto político y estrategia ecológica	37
Colonialidad, racismo, sexismo y clasismo	44
El debate entre raza, género, etnia y clase social.....	55
Capítulo 2	
Antecedentes de la Ideología Zapatista	67
De la tradición de la resistencia indígena a la recuperación de la figura de Zapata y la herencia de la Lucha Agraria.....	70
La influencia del trabajo eclesiástico de base y la llegada de la izquierda marxista en el sureste Chiapaneco	82
La interpretación del Zapatismo sobre la cosmovisión maya y la cultura ancestral indígena	94
Capítulo 3	
El indígena en la visión del proyecto político de los zapatistas: del siglo XX al XXI.....	103
La imagen indígena construida desde el Zapatismo en la lucha por la democracia	107
La autonomía y el autogobierno de los pueblos indígenas entendidos desde el Zapatismo	118
La estrategia antisistémica de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona vs Proyecto de Nación de AMLO	127

Capítulo 4

El debate sobre centralidad política del Indio entre el Zapatismo y otras corrientes políticas en el contexto neoliberal del siglo XXI 139

 Entre el indigenismo estatal mexicano del siglo XX y la lógica indigenista de las izquierdas mestizas del siglo XXI 141

 Del indianismo al decolonialismo 152

 La estrategia del multiculturalismo en el contexto del Neoliberalismo 160

Capítulo 5

Conclusiones (actualizadas): los retos de la propuesta zapatista sobre la centralidad política del Indio en México y América Latina 171

Anexo:

Línea del tiempo sobre la idea del sujeto político desde el Zapatismo en México (1993-2024) 185

Fuentes de Información 187

Acerca del autor 203

Pares Evaluadores 205

Content

Prologue to the Second Edition	13
Introduction to the First Edition	21
Chapter 1	
Zapatismo Faced with the Phenomenon of the Political Centrality of the Indio	31
The Zapatista Subject: Political Project and Ecological Strategy	37
Coloniality, Racism, Sexism and Classism	44
The Debate between Race, Gender, Ethnicity and Class.....	55
Chapter 2	
Background of the Zapatista Ideology	67
From the Tradition of Indigenous Resistance to the Recovery of the Figure of Zapata and the Inheritance of the Agrarian Struggle... 70	
The Influence of Grassroots Church Work and the Arrival of the Marxist Left in Southeastern Chiapas.....	82
Zapatismo’s Interpretation of the Mayan Cosmovision and Ancestral Indigenous Culture	94
Chapter 3	
The indigenous in the vision of the Zapatistas’ political project: from the 20th to the 21st century	103
The Indigenous Image Constructed from Zapatismo in the Struggle for Democracy	107
Autonomy and Self-Government of Indigenous Peoples Understood from the Zapatista Perspective	118
The Antisystemic Strategy of the Sixth Declaration of the Lacandon Jungle vs AMLO’s Project of the Nation	127

Chapter 4

The Debate on the Political Centrality of the Indian between
Zapatismo and other Political Currents in the Neoliberal Context
of the 21st Century 139

 Between 20th Century Mexican State Indigenism and
 the Indigenist Logic of the Mestizo Lefts of the 21st Century 141

 From Indianism to Decolonialism 152

 The Strategy of Multiculturalism in the
 Context of Neoliberalism..... 160

Chapter 5

Conclusions (updated): The Challenges of the Zapatista Proposal on
the Political Centrality of the Indian in Mexico and Latin America..... 171

Annex:

Timeline on the Idea of the Political Subject from Zapatismo
in Mexico (1993-2024)..... 185

Sources of Information 187

About the author..... 203

Peer Evaluators 205

Prologó de la Segunda Edición

Prologue to the Second Edition

Qué regalo este libro dedicado a un movimiento tan importante como el zapatista. Un libro reflexivo sobre un movimiento de base indígena, cuyo discurso y acción conectan con el grueso de la población del mundo, que los zapatistas denominan como las y los de abajo. Algo así es casi una excepción entre los movimientos de los oprimidos, ya que los zapatistas recuperan, de ese modo, la vieja tradición de Marx sobre la clase obrera, cuya emancipación encarnaría la de la humanidad en su conjunto.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha desplazado profunda y positivamente la trayectoria de los movimientos emancipatorios al poner en el centro la dignidad y la autonomía colectivas, la resistencia al capitalismo y, a la vez, la construcción aquí y ahora de mundos nuevos y otros. Por esto creo que él es el movimiento que más ha influido al campo anticapitalista y se convirtió en impulso decisivo para la transformación del mundo, por su duración en el tiempo, por la profundidad de los cambios que ha producido y por su impresionante capacidad de transformarse a sí mismo a lo largo de cuatro décadas.

Han levantado puestos de salud, clínicas y hospitales con especial énfasis en prevención y que cuentan con aparatos electrónicos de análisis; cientos de escuelas primarias y secundarias, además de otros espacios de formación; un sistema de justicia autónoma con criterios propios, completamente diferente al del Estado, al que acuden incluso las familias no zapatistas por no ser corrupto y por su enorme legitimidad.

Montaron una extensa red de espacios productivos, que les permiten autoabastecerse de alimentos sin químicos, a la vez que diversifican los cultivos. Han creado “bancos” autónomos que

apoyan los proyectos colectivos, cooperativas de artesanas, de elaboración de dulces y de otros muchos alimentos. Producen, distribuyen y exportan café sin agroquímicos.

Las juntas de buen gobierno y los municipios autónomos son autoridades colectivas integradas paritariamente por varones y mujeres, cuyos integrantes son rotativos de modo que muchas personas aprendan a gobernarse en base al principio de “mandar obedeciendo”. Han desarrollado también iniciativas artísticas en música, danzas, teatro y comunicación, entre otras.

Todas estas iniciativas fueron posibles gracias a los trabajos colectivos de las bases de apoyo y a la solidaridad internacional y nacional, pero no han recibido ningún aporte del Estado. Este mundo zapatista casi no utiliza el dinero y tiene un fuerte impulso anticapitalista.

Por estas razones, el zapatismo se ha convertido en un referente ineludible para los procesos de construcción de autonomía en América Latina. En toda la región existen infinidad de experiencias urbanas y rurales de carácter autónomo, unas cuantas inspiradas en el levantamiento del 1 de enero de 1994. Sin embargo, referenciarse en el zapatismo no quiere decir que sigan todos y cada una de sus postulados y sus modos de construcción. La autonomía se ha convertido en un camino diverso y variado, en amplias alamedas por las que transitan culturas y maneras de hacer diferentes. Son aún minoritarias, pero ya no son marginales, al punto que las políticas sociales del progresismo se proponen neutralizarlas.

La más reciente deriva del zapatismo, en torno al 30 aniversario del levantamiento de 2004, vuelve a colocarlo en el centro del mundo de quienes seguimos empeñados en superar el capitalismo. El hecho de haber disuelto las juntas de buen gobierno y los municipios autónomos, sus más ambiciosas creaciones, creo que

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

es una muestra de la profundidad de sus reflexiones colectivas, ya que crean otro tipo de estructuras más adecuadas para afrontar los tiempos que vienen.

El EZLN observa que por delante habrá multiplicación de guerras, inundaciones, sequías y enfermedades; que la vida en el planeta está en riesgo y, por supuesto, la sobrevivencia de la especie humana, en particular de la humanidad de abajo que está siendo ferozmente atacada por el sistema y sufre prioritariamente las consecuencias del cambio climático. Todo esto vaticina un colapso, una catástrofe. Por eso en uno de los últimos comunicados sostienen que “en medio del colapso tenemos que mirar lejos”.

Le apuestan al tiempo largo, que es el tiempo que siempre han manejado los pueblos originarios. Las decisiones que han tomado los zapatistas tienen un horizonte simbólico de 120 años. Por lo tanto, “tenemos que luchar por alguien que no vamos a conocer”. Le apuestan no sólo a sobrevivir a la tormenta en curso, sino “atravesar éstas y otras tormentas que vienen, atravesar la noche, y llegar a esa mañana, dentro de 120 años, donde una niña empieza a aprender que ser libre es también ser responsable de esa libertad”.

La centralidad de la mirada larga define lo que deben hacer para llegar a esos tiempos en mejores condiciones. Saben que no habrá una “victoria final”, como pregonan las izquierdas y los movimientos emancipatorios. Porque en la cosmovisión indígena no existe esa figura, como tampoco el luchar por conquistar el poder estatal.

Ambas propuestas merecen una seria reflexión, ya que suponen una ruptura completa con la tradición revolucionaria, a la vez que beben en las fuentes de las tradiciones indígenas, aunque no las reproducen de forma mecánica. “Queremos ser semilla de una futura raíz que no veremos, que luego será, a su vez, el césped que tampoco veremos”. Se proponen “heredar vida”, no guerra ni muerte,

ni “una concepción del mundo”, ni sus miserias, ni sus rencores, ni sus dolores, como dice el comunicado titulado “Fragmentos”¹.

Se trata, entonces, de sembrar sin cosechar, sin esperar recoger uno mismo los frutos de lo sembrado, entregando todo el esfuerzo hecho y por hacer a generaciones futuras sin esperar nada a cambio, ni siquiera reconocimiento. Sembrar sin esperar cosechar ellos mismos, supone una ética profundamente anti sistémica que el zapatismo nos entrega como un regalo para ser valorado en toda su tremenda dimensión.

Al romper la punta de la pirámide que ellos mismos han construido, modifican también la herencia indígena. Del mismo modo que la liberación de las mujeres rompe con las tradiciones del mundo originario, la quiebra de la pirámide o su inversión, nos dice que no se limitan a reproducir las ideas heredadas sino que son capaces de transformar los aspectos opresivos que conllevan. Algo de esta combinación tradición-modernidad recupera y reflexiona el trabajo de Odín Ávila que comentamos.

El zapatismo profundiza su carácter transformador del mundo, al no presentarse como su espejo invertido, como su contracara. No construyen un contrapoder, sino algo completamente distinto que no se referencia en el mundo de los opresores. Un contrapoder puede ser destruido o cooptado como nos lo enseña la historia. Pero esta siembra de su mundo de vida en miles de unidades, como los Gobiernos Autónomos Locales y cientos de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas, no pueden ser destruidas por los de arriba sin aniquilar la vida entera.

Estamos acostumbrados a que las revoluciones rechacen al sistema con simetrías: la violencia revolucionaria contra la violencia

¹ “Doceava parte: Fragmentos”, 21 de noviembre de 2023 en rip.to/1xy2a (recuperado el 3/03/2024).

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

reaccionaria; el poder popular frente al poder burgués; el Estado obrero o proletario como respuesta al Estado burgués, y así en cada aspecto, incluso en las relaciones económicas. Las simetrías implican que quienes queremos cambiar el sistema, nos referenciamos en el sistema, lo que acorta el horizonte y el imaginario de los cambios que, al actuar de modo reactivo ante la clase dominante, sigue siendo dominante en nuestras filas.

Por estas razones, y otras que no caben en este breve texto, es necesario dedicar investigaciones y ensayos al movimiento zapatista. Este libro de Odín Ávila tiene la enorme virtud de que recupera y coloca en el centro la “centralidad política del indígena” en la experiencia zapatista. Democratización y politización de la vida cotidiana comunitaria, de sus pensamientos y modos, es un requisito de la conversión del indígena en sujeto político, pero es en el ejercicio de la autonomía en los territorios propios cuando cobra forma concreta.

La centralidad política del indígena no puede circunscribirse al terreno de las ideas sino que abarca las relaciones económicas, la cultura y los modos de vida, de modo que es un sujeto político multifacético y complejo como creo que nos da a entender Odín. Estos son algunos de los temas que aborda en su libro, de modo extenso y preciso, sin rehuir los perfiles complejos y hasta contradictorios, huyendo del panegírico para adentrarse en la reflexión analítica y en los aprendizajes que esta experiencia puede representar para el conjunto de los movimientos anticapitalistas.

La cuestión de la centralidad política del indio la veo relacionada con la conversión de las comunidades y pueblos en sujetos colectivos, caminando a contrapelo de las vanguardias que actuaban como sujetos de la revolución, dejando en la sombra a los pueblos tratados como “masas”. La historia reciente de América Latina habla extensamente de esta perversión que coloca a pueblos enteros como objetos manipulables por quienes, supuestamente, los dirigen, pero no los consultan ni comprenden sus lógicas.

Encuentro esclarecedor el capítulo dedicado a repasar las políticas indigenistas que buscaron, y lo intentan aún, neutralizar al indígena para evitar que se convierta en sujeto político. Comparto plenamente la afirmación de Odín Ávila de que “las izquierdas y los movimientos políticos y sociales reivindicativos de los derechos, culturales e identidades indígenas también reproducen esta neutralización del sujeto político indio”. La izquierda en nuestro continente aún debe superar el indigenismo.

No tengo tan claro que el zapatismo esté reproduciendo la idea de que “el indígena por sí solo no puede dirigir, planear y definir su centralidad política”. Seguramente será tema de debates fraternales en estos momentos en los cuales el EZLN decidió abrir un camino de nuevo tipo, al poner en el centro “lo común”, el tiempo largo y la inversión de las pirámides que ellos mismos habían creado, a través del modo como funcionaban las juntas de buen gobierno y los municipios autónomos.

Creo necesario profundizar cómo los pueblos mayas han influido en el zapatismo, permeando sus modos y tradiciones en el movimiento, como antes habían hecho con la religión impuesta. Y cómo los aymaras de Bolivia impregnaron las estructuras sindicales que se quisieron imponer luego de la revolución de 1952, con sus modos comunitarios de vivir y sentir.

Finalmente, un aporte destacable de su libro radica en la reflexión acerca de una “alianza entre la izquierda mestiza y las comunidades indígenas”, o sea entre las periferias urbanas organizadas y el mundo indígena rural. En este sentido, el trabajo sobre el zapatismo lleva a Odín a destacar que encarna “una estrategia abierta, plural e incluyente para toda la sociedad mexicana”, lo que interpreto como una superación incluso del indianismo y el anticolonialismo. Entiendo que no lo aborda como una estrategia cerrada y “científicamente” aplicable, sino como una tensión que atraviesa el pensamiento y la acción, algo que parece más adecuado que una simple definición programática como las que ya conocemos.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Por eso creo que su trabajo contribuye a reflexionar y complejizar un movimiento que viene iluminando las luchas antisistémicas, sin pretender erigirse en vanguardia ni decirle a los demás lo que debe hacer. Entiendo que este trabajo busca, del mismo modo que el zapatismo, abrir los pensamientos hacia nuevos rumbos sin pretender definirlos ni acotarlos. Una actitud necesaria en momentos tan complejos como los que estamos viviendo.

Raúl Zibechi²

Escritor, *periodista e investigador*
Montevideo, marzo de 2024

Referencia bibliográfica

Subcomandante Moisés. 21 de noviembre de 2023. Doceava parte: Fragmentos. Recuperado en rip.to/1xy2a (recuperado el 3/03/2024).

² Nacido en Montevideo, es un escritor y pensador-activista uruguayo, dedicado al trabajo con y para movimientos sociales en América Latina. Hacia mediados de la década de 1980 comenzó a publicar artículos en revistas y periódicos de izquierda (Página Abierta, Egin, Liberación) y en medios latinoamericanos (Página /12, Argentina) y Mate amargo (Uruguay). Al regresar a Uruguay, publicó en el semanario Brecha, del cual se convirtió en editor de Internacionales y ganó el Premio José Martí de Periodismo por sus análisis del movimiento social argentino en el entorno de la insurrección del 19 y 20 de diciembre de 2001. También trabajó en la revista ecologista Tierra Amiga, entre 1994 y 1995. Desde 1986, como periodista e investigador-militante ha recorrido América Latina. Es especialista en los movimientos de la región, y colabora en tareas de formación y difusión con organizaciones y movimientos urbanos argentinos, campesinos paraguayos, comunidades indígenas bolivianas, peruanas, mapuche y colombianas. Todo su trabajo teórico está destinado a comprender y defender los procesos organizativos de los movimientos sociales en América Latina.

Introducción de la Primera Edición

Introduction to the first edition

“Lo que sí sabemos es que luchamos por nuestra libertad
y que nos toca ahora luchar para defenderla,
para que la historia de dolor de nuestras abuelas
no la sufran nuestras hijas y nietas.
Nos toca luchar para que no se repita la historia
donde volvemos al mundo de sólo hacer la comida y parir crías,
para verlas luego crecer en la humillación, el desprecio y la muerte”.

–EZLN, Carta de las zapatistas
a las mujeres que luchan en el mundo,
febrero 2019³

Mucho se ha escrito, a nivel nacional e internacional, sobre la experiencia política de organización y resistencia del neozapatismo o zapatismo⁴ y su postura contra la expansión del capitalismo neoliberal y la persistencia de patrones coloniales en la sociedad mexicana; sin embargo, no todo aquello que se ha producido, desde artículos periodísticos hasta diversas obras científicas en los campos de las Ciencias Sociales y las Humanidades, tiene

³ Ambas formas de denominación son aceptadas por el mundo académico preocupado por el estudio del fenómeno zapatista para hacer referencia a esta experiencia de lucha producto de la alianza indígena con la izquierda mestiza. Xóchitl Leyva-Solano & Willibald Sonnleitner, en su artículo *¿Qué es el neozapatismo?* (2000), precisamente, abordan el debate sobre la forma en qué los zapatistas han sido denominados por ellos mismos o incluso frente a la opinión pública nacional e internacional.

⁴ El nombre es recuperado de la lucha revolucionaria del general Emiliano Zapata a comienzos del siglo XX en México. El movimiento zapatista recupera esta denominación como parte de su estrategia ideológica e identitaria para vincular dicho movimiento una tradición de resistencias rebeldes en el sureste y el resto del país. También este movimiento indígena-mestizo es conocido bajo el término de neozapatismo, entre otros nombres que desde los debates académicos e intelectuales se les ha otorgado a este tipo de experiencia social y política.

como preocupación principal estudiar la estrategia ideológica que postulan los zapatistas para constituir al indígena como sujeto político autónomo. Si uno revisa los debates, entre el pensamiento marxista y las diversas disciplinas sociales, a este tipo de fenómeno se le conoce bajo el nombre de “centralidad política del indio”⁵ que será explicado con mayor profundidad en el primer capítulo de este libro.

Es importante señalar, el movimiento zapatista comenzó su disputa por definir a los pueblos indígenas como sujetos políticos cuando irrumpió públicamente en 1994 y dio a conocer la Primera Declaración de la Selva Lacandona. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en este documento planteó la necesidad de discutir la forma en qué los pueblos indígenas deben articularse o no con el resto de la sociedad mexicana para materializar un proyecto político democrático y que, más adelante, con la propuesta contenida en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, emitida en el 2005, dicho proyecto se definió dentro de las coordenadas ideológicas y políticas de una izquierda anticapitalista.

Esta postura de izquierda y anticapitalista que asume el movimiento zapatista, desde los últimos 15 años, llevó el debate sobre la centralidad de los pueblos indígenas a un nivel más complejo tanto frente a la izquierda en el poder político y representada por Andrés Manuel López Obrador como con el pensamiento político y social en los diversos ámbitos académicos e intelectuales dentro y fuera del país.

En este sentido, el presente libro trata de responder, por un lado, a la necesidad de estudiar la mirada del proyecto zapatista sobre el indio como un fenómeno de centralidad política que continua su expresión en el contexto actual de la disputa por el Estado en México y durante los tiempos del neoliberalismo.

⁵ Véase el libro de mi autoría *Indianismo vs Vivir Bien: la disputa vigente por el indio en Bolivia* (2019) publicado por la Editorial Universidad del Cauca (Colombia).

Y por otra parte, el objetivo de este trabajo es analizar la estrategia ideológica que postula el zapatismo para influir en la definición de la constitución autónoma del indio como sujeto político junto con las contradicciones, tensiones, conflictos y antagonismos que conlleva dicho proceso.

Por eso, el punto de partida de este trabajo es identificar al zapatismo como una corriente ideológica que creé que los pueblos indígenas se constituyen como sujetos políticos mediante la combinación de una estrategia indigenista de la izquierda antisistémica y la recuperación de la idea de autogobierno que corresponder a los debates del indianismo que serán abordados en el capítulo tercero.

Por lo tanto, la postura sostenida, en este libro, consiste en que la mirada zapatista sobre el indígena no corresponde a un indigenismo convencional, ni tampoco a la mirada de la izquierda latinoamericana tradicional y mucho menos, es una forma de actualización del indianismo del siglo XX.

Razón que, sin duda, permite formular la siguiente tesis sobre la manera en que se expresa la centralidad política del indígena en el caso zapatista: la idea de constitución del sujeto político zapatista responde a una mirada que intenta combinar la estrategia indigenista de la izquierda mestiza con el proyecto anticolonial de autogobierno indianista, sin tener una ruptura con los aportes del pensamiento antisistémico.

Por ello, la propuesta, en este sentido, consiste en no dar por hecho que el movimiento zapatista es automáticamente indígena, ni tampoco se sostiene aquí que las luchas por solo enunciarse como indias se convierten en sujetos políticos autónomos con un proyecto de gobierno y nación propia. Por el contrario, la centralidad política del indio es un proceso complejo que intenta ser materializado en el contexto de la sociedad moderna mexicana por el esfuerzo de los zapatistas.

Este postulado es resultado de una serie de ensayos que comenzaron con un viaje de acercamiento a las comunidades en territorio zapatista, cuando era adolescente y siguieron con la redacción de mi tesis de grado, artículos especializados y capítulos de libros que son el abono de la reflexión que motivó la escritura de este trabajo.

En el momento que decidí ir a conocer el sureste chiapaneco, creía que las comunidades zapatistas estaban integradas únicamente por indígenas, al igual que la identidad que asumían éstos era un hecho; pero al mirar parte de su organización y de quienes participan en ella, mi mirada empezó a cambiar y me surgieron preguntas como las siguientes: ¿todo el zapatismo es un movimiento completamente de indígenas o también hay una participación de la población mestiza en éste?; ¿cómo es definido el indígena políticamente en los postulados zapatistas?

Estas preguntas sobre el papel del indígena dentro del zapatismo pareciesen no tener lugar en los debates intelectuales y políticos de cuando hice mis primeros viajes a Chiapas, entre finales de los noventa y comienzos del siglo XXI, porque, en ese entonces, se asumía que los zapatistas eran igual a un movimiento indígena. Incluso, en el mainstream académico de las Ciencias Sociales (tendencia mayoritaria de opinión en las discusiones teóricas e intelectuales de los espacios universitarios) persiste todavía hasta la fecha esa idea, además que es clasificado este tipo de movimientos en términos identitarios como indígena y que proviene directamente de la herencia mayense del sureste chiapaneco, sin considerar la complejidad del proceso que a lo largo de la historia ha tenido que enfrentar el colonizado para luchar por su constitución autónoma como sujeto político, inclusive hasta dentro de las mismas organizaciones y luchas denominadas campesinas, indias, indígenas, originarias o “Latinoamerindias”⁶.

⁶ Carlos Lenkersdorf, en su capítulo de libro *Latinoamerindia*, proponía el término de “Latinoamerindia” para hacer referencia a los pueblos indios como una constante y rasgo de América Latina (2006, pp. 96-105).

Después de los viajes iniciales a las comunidades indígenas, más adelante, volví a ellas; pero en otro sentido y con objetivos definidos como fueron la realización de los trabajos de campo en algunas de las comunidades zapatistas que pude visitar como fueron Roberto Barrios, Oventik, entre otras, cuya experiencia en ellas, permitió contrastar la información obtenida de libros y revistas especializados sobre el tema con la realidad social y política vivido en el contexto de la resistencia rebelde del sureste chiapaneco para finalmente elaborar una versión de mis tesis para obtener los grados de licenciatura y maestría en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

En el caso del pregrado, mi asesora en la carrera de Ciencias Políticas y Administración Pública de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en ese entonces, la Dra. Paulina Fernández Christlieb me enseñó la importancia de investigar a partir del análisis documental derivado de la recuperación de la propia voz de los zapatistas. Pero también, ella mediante su ejemplo, aportó lecciones de ética y moral a mi formación y práctica docente e investigativa en los campos de las Ciencias Políticas y Sociales.

Sus enseñanzas me mostraron que la congruencia entre el pensamiento y el hacer son parte fundamental en el ejercicio profesional universitario, por esa razón, no he dejado de respetar y admirar profundamente su rectitud que creo debe ser una enseñanza todavía vigente en las diversas universidades públicas de México y América Latina.

Esta tesis de licenciatura fue titulada: La Propuesta de Organización Política Desprendida de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la Crisis de los Partidos Políticos en México (2007), en la que me enfoqué a describir la organización zapatista a partir de su proyecto político.

La escritura de este trabajo, logró sembrar la semilla en mis estudios para no dejar de interesarme en explicar el fenómeno ideológico de la propuesta política zapatista, sin caer en la trampa de

creer que toda enunciación es materializada en la realidad. Esto significa que uno como investigador y académico debe tener cautela cuando escribe sobre el fenómeno ideológico para no convertirse en un autor apologista de la causa y perder el juicio crítico y justo entre los discursos, postulados y los hechos sociales y políticos.

Más adelante, en la maestría del Programa de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, asesorado por Ana Esther Ceceña, quién me introdujo a los debates de los “vivieres bien”⁷ en América Latina y me motivó a la reflexión de formulaciones teóricas novedosas sobre los movimientos sociales y su relación con la democracia, especialmente, en los casos de Bolivia y México. El zapatismo volvió a ser una preocupación constante en mis inquietudes académicas y que tuvo su reflejo en la elaboración de mi tesis de grado titulada: *En torno a las Prácticas Democráticas Comunitarias en América Latina: los Casos del Zapatismo en México y el Horizonte del Sumak Qamaña en Bolivia* (2011).

El objetivo de esta tesis de grado fue analizar de manera comparativa el tipo de prácticas democráticas entre la experiencia de los zapatistas y el modelo Vivir Bien. Este análisis partió de una perspectiva latinoamericana que recupera la producción intelectual y académica de autores del subcontinente americano e interpretan desde dicho contexto al pensamiento clásico, moderno, contemporáneo y actual de las Ciencias Políticas y Sociales de distintos lugares de Europa, Asia, África, Oceanía e incluso del resto de América.

Desde esta perspectiva latinoamericana, hice un esfuerzo por explicar a las prácticas democráticas de ambos casos estudiados como experiencias que comparten su origen comunitario, ances-

⁷ Existen versiones en cada país de América Latina sobre el Vivir Bien, a este fenómeno se le llama panindigenismo. Por ejemplo, José Bengoa, en su libro *La emergencia indígena en América Latina* (2016), explica que el panindigenismo responde a la necesidad de los Estados de América Latina por crear políticas institucionales que logren recuperar elementos que hagan común la diversidad cultural indígena.

tral e indígena, al igual que buscan plantear una alternativa al modelo de representación y participación política del occidente moderno y capitalista.

Sin embargo, mi interpretación sobre los pueblos indígenas en América Latina que usé en mi tesis de la maestría, pese a que me permitió profundizar sobre⁸ el debate de la democracia en las formas comunitarias indígenas, todavía en ese entonces, no logró que pudiese tener claridad para identificar el problema de la centralidad política del indio como un fenómeno ideológico con influencia en la organización y relaciones del poder en las sociedades latinoamericanas actuales. Por ejemplo, me enfocaba más en analizar la participación y la representación democrática como si fuesen únicamente un problema identitario que en la cuestión de la disputa ideológica del indio.

Esta idea que en el fondo hay una disputa ideológica y de proyectos para que los pueblos históricamente colonizados se logren constituir de manera autónoma como sujetos políticos, llegó en mi paso de la maestría al doctorado. Aunque, la tesis de grado de este último tuvo la finalidad de investigar con mayor profundidad y madurez el caso de la crítica indianista de Fausto Reinaga sobre el Vivir Bien, logró que definiera la problemática que en realidad me interesaba estudiar del indígena en América Latina que es la centralidad política de éste.

La tesis de doctorado que escribí, en ese momento y que, fue publicada bajo el nombre de Indianismo vs Vivir Bien: la disputa vigente por el indio en Bolivia (2019) por la Editorial de la Universidad

⁸ Existen versiones en cada país de América Latina sobre el Vivir Bien, a este fenómeno se le llama panindigenismo. Por ejemplo, José Bengoa, en su libro *La Emergencia Indígena en América Latina* (2016), explica que el panindigenismo responde a la necesidad de los Estados de América Latina por crear políticas institucionales que logren recuperar elementos que hagan común la diversidad cultural indígena.

del Cauca (Colombia)⁹, aportó elementos que en términos epistemológicos y metodológicos se han convertido en el punto de partida teórico de este libro.

También, hay que mencionar que, además de las tesis que elaboré y el trabajo de campo en las comunidades zapatistas, están los trabajos de investigación especializada y de difusión cultural que desde la obtención de grado de mi licenciatura hasta mi labor como docente e investigador han sido escritos enfocados en la historia, ideología, proyecto político, forma de practicar la democracia del zapatismo.

A esto, hay que agregar textos en los que me dedico a explicar el papel de los zapatistas en la relación sociedad y Estado en México, al igual que aquellos en los que hago un esfuerzo por abrir la discusión de la idea de centralidad política de los pueblos indios en el contexto actual de América Latina.

Por lo tanto, menciono los productos académicos siguientes que son el antecedente de este libro: *¿Indios, Indígenas o Campesinos? La lucha para constituirse como sujetos políticos*, editado en el 2015 por la Revista de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales a cargo de la Universidad de las Américas en Ecuador, Quito; *Historia del despliegue democrático del zapatismo. De la Primera a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, capítulo del Tomo I. La economía social y solidaria en la historia de América Latina y el Caribe, publicado por IDELCOOP y subido en la plataforma del CLACSO en el 2015, y; *La propuesta zapatista de lucha social en las postrimerías del siglo XX y principios del XXI* que es un artículo de la enciclopedia: *La Izquierda Mexicana del Siglo XX*. Enciclopedia a cargo del departamento de Difusión Cultural de la UNAM en el 2016.

⁹ Título de la tesis de doctorado: “La vigencia del debate sobre el sujeto político indio: la crítica desde el indianismo de Fausto Reinaga al Vivir Bien en Bolivia”

Además, están los textos de *La experiencia zapatista. Análisis sobre sus prácticas democráticas*, en la Revista de Ciencias Sociales de Universidad de la República (Uruguay) y Departamento de Ciencias Sociales-Facultad de Ciencias Sociales que se publicó en el 2018; *La experiencia democrática del zapatismo en su entramado comunitario*, editado en el libro colectivo de 50 años de represión, despojo y resistencia. 1968-2018, por Quinto Sol (México) en el 2018, y por último; *El zapatismo y su lucha por los derechos constitucionales en México: soberanía y autonomía* que forma parte del libro titulado: *A 100 años de la primera Constitución política y social. Balance y perspectivas*, editado por Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, en el 2018.

Por último, es necesario mencionar que mi preocupación por el zapatismo no solo fue en términos académicos, sino también, hubo una cercanía política a los intentos organizativos pro Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como fueron los casos del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), en los noventa, y más recientemente, el movimiento que se derivó de *La Otra Campaña* y *La Sexta*, entre el 2005 al 2018.

Mi experiencia tanto en las comunidades indígenas como en los esfuerzos organizativos civiles a favor de la causa zapatista sembraron la semilla de pensar críticamente la dimensión política de las diversas expresiones de quienes se asumen bajo el nombre y la ideología zapatista.

Este ejercicio responde a una necesidad personal de reflexionar la dimensión ideológica del zapatismo como un tipo de corriente política que se ha convertido, desde su surgimiento en 1994 hasta la fecha actual, en un referente dentro del imaginario de una parte importante de la sociedad que busca transformar las relaciones de poder en el campo de la disputa por el “Estado”¹⁰ en México.

¹⁰ El Estado entendido en términos marxista-gramscianos como una forma social en el que sus relaciones políticas y de poder continuamente se encuentran en disputa.

Por ello, este libro ha surgido de una conclusión, después de varias experiencias de todo tipo con relación a la lucha zapatista, para dar comienzo a un amplio debate crítico, fraterno y solidario con aquell@s que crean que hasta el mismo zapatismo debe ser deconstruido y pensado en los escenarios actuales de la política.

Finalmente, agradezco a la Universidad Santiago de Cali por el apoyo prestado para concluir y escribir esta nueva edición de investigación del libro como parte de mis actividades docentes de dedicación exclusiva del Programa de Ciencia Política y la Facultad de Derecho. Libro adscrito al proyecto de investigación: “Estrategias internas para el fortalecimiento del grupo de investigación GICPODERI”, con el registro numérico 559-621122-3607, durante el periodo 2022-2025.

En este marco de agradecimientos, es muy importante mencionar el apoyo constante que me han dado Natalia Santana Naranjo, decana de la Facultad de Derecho, Katherine Angulo, coordinadora del Departamento de Derecho, Héctor Domínguez, coordinador del CEIDE, Claudia Zuñiga, directora de la DGI, Alexander Luna Nieto, coordinador editorial del sello de la USC y Juan Diego Tovar, diseñador de la editorial USC, en la realización de esta edición actualizada de la obra. A cada uno de ellos les agradezco por ser unos colegas solidarios con la investigación y la producción editorial.

También, expreso mi reconocimiento a las bases zapatistas que han resistido durante décadas la amenaza que representa el negocio de la violencia y el capital en el sureste de Chiapas. Además, hay que agradecer a los rebeldes con pasamontañas por enseñarme con su ejemplo de resistencia a que uno debe luchar por “otro mundo es posible”, aunque cada vez nuestro futuro se acerque al apocalipsis. No importa, hay que resistir con esperanza y dignidad.

Odín Ávila Rojas

Profesor e Investigador Mexicano
Colombia, Cali, 2025

CAPÍTULO 1

El Zapatismo Frente al Fenómeno de la Centralidad Política del Indio

Zapatismo Faced with the Phenomenon of the Political Centrality of the Indio

“¿Estamos diciendo que la política no sirve?
No, lo que queremos decir es que ESA política no sirve.
Y no sirve porque no toma en cuenta al pueblo,
no lo escucha, no le hace caso,
nomás se le acerca cuando hay elecciones”
-CCRI-CG-EZLN, Sexta Declaración de la Selva Lacandona, 2005

Uno de los fenómenos poco estudiados o incluso que ni siquiera han sido identificados en las investigaciones sobre el zapatismo, es la centralidad política del indio. La centralidad política entendida como un fenómeno que se expresa en las diversas formas de lucha que tienen los pueblos históricamente colonizados para liberar su consciencia de la persistencia de aquellos elementos ideológicos y hasta identitarios que impiden a éstos su constitución autónoma como “sujetos políticos”¹¹ con un proyecto propio.

¹¹ Por sujetos políticos, en este libro, se entiende a los individuos que adquieren consciencia colectiva de su capacidad para construir su propio proyecto de manera autónoma frente a aquellos elementos ideológicos que impiden en términos históricos, sociales, económicos, culturales y políticos su materialización en el campo de disputa estatal moderno. Esta idea sobre sujeto se fundamenta en la tradición del pensamiento marxista y el marxismo latinoamericano que discute epistemológicamente el papel constructor de las sociedades en la historia, la política y las relaciones de poder en contextos capitalistas. Muestra de esta idea es cuando investigadores chilenos como Hugo Zemelman, en sus libro *Sujeto: existencia y potencia* (1998) y su artículo

Los zapatistas, desde su aparición pública hasta la postulación de la candidata indígena “Marychuy”,¹² mostraron precisamente que su mirada sobre el indio, en realidad, es un asunto de disputa ideológica por definir a una estrategia para constituir a un sujeto que no está en función de una identidad de clase, raza o basada en un reconocimiento étnico y cultural.

Es importante mencionar, la identificación de este fenómeno, en términos teóricos, comenzó con Carlos Marx y Federico Engels, pensadores alemanes, quienes en el siglo XIX, en su escrito político el *Manifiesto del Partido Comunista* (2007), por primera vez, plantearon que el proletariado solo se puede constituir como sujeto político autónomo frente a las clases dominantes mediante una estrategia de clase social.

Marx y Engels, en este sentido, pensaron tanto a las clases dominadas como a las clases dominantes a partir de la relación de explotación y despojo que la burguesía industrial impuso sobre los trabajadores de las sociedades modernas principalmente en países como Inglaterra. Aunque, estos pensadores definen la centralidad desde un marco interpretativo referente a las luchas clases, en la que el proletariado es enajenado y alienado por lógica ideológica capitalista de la burguesía que no deja que el trabajador cobre consciencia de su capacidad constructora de una organización y movimiento político.

Desde el lenguaje marxista, la enajenación refiere la situación en la que un individuo no tiene consciencia de sí mismo como sujeto de clase y la alienación, la cosificación individual del sujeto en tanto que éste es reducido a mercancía de intercambio en el capitalismo.

llamado Implicaciones epistémicas del pensar histórico desde la perspectiva del sujeto(2011), plantea la importancia de explicar la trayectoria histórica de las sociedades latinoamericanas desde su capacidad de hacer historia y disputar la política moderna.

¹² Su nombre completo es María de Jesús Patricio Martínez, quién fue la candidata apoyada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) por la Presidencia de México en el 2018.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Por lo tanto, el oprimido es alienado y enajenado a una relación de poder estructural en el ámbito de la economía, cultura, política y lo social que lo cosifica. Tanto la enajenación como la alienación, según la tradición marxista, integran dos partes del proceso ideológico que impide la constitución política autónoma del obrero como sujeto capaz de decidir sobre su propio destino, forma de vida y papel social.

En seguimiento con el argumento de Marx y Engels, entonces, la alienación y la enajenación son los elementos que causan que el trabajador tenga una condición individualizada y fragmentada, porque, todavía éste no tiene conocimiento consciente de su capacidad y potencia política como clase social que puede ser el motor revolucionario el que los modos de producción una época en donde el capitalismo industrial.

A pesar que estos pensadores postularon a la clase como la estrategia ideológica e identitaria definitoria de la centralidad política del proletariado en un contexto distinto al actual, es importante mencionar que éstos aportaron a los debates sociales sobre el poder, la idea que la construcción autónoma del ser humano como sujeto político depende tanto de una dimensión procesual como relacional del oprimido en el campo de disputa por definir la dirección del Estado.

Esta idea expuesta por los autores significa, entonces, que el oprimido no nace consciente de su situación de subordinación, al contrario, éste conforme se relaciona con el resto de la sociedad y el Estado entra en un proceso en el que lucha por asumir o no su papel como sujeto político autónomo frente a los distintos elementos ideológicos que son impuestos por la economía capitalista y los proyectos políticos que transmiten los intereses de ésta.

En este sentido, la idea de centralidad política es procesual, porque, el oprimido busca liberar su consciencia de aquellos elemen-

tos que históricamente cosifican su forma de pensar y su subjetividad. Por lo tanto, es un proceso en el que el ser humano combate la alienación y la enajenación que impiden, en conjunto, definir su centralidad autónomamente.

Mientras la dimensión relacional, hace referencia a la compleja vinculación entre la estrategia ideológica que es usada por el individuo para constituirse como sujeto político y la factualidad con la que dicho sujeto hace un esfuerzo por materializar su propio proyecto.

Ambas dimensiones ayudan a pensar que el sujeto en términos políticos no surge de manera esporádica, ni tampoco se encuentra en un estado predeterminado, porque, es resultado de una tensión compleja que enfrenta este entre las estrategias ideológicas y su deseo por materializar su propio proyecto político.

Esta tensión se caracteriza por expresar conflictos y contradicciones de quienes participan en la lucha por la centralidad política tanto en términos ideológicos como políticos y sociales. Por ello, en este libro se propone explicar al fenómeno zapatista a partir de este debate teórico y metodológico, que refiere a la forma en que los procesos y las relaciones implicadas en la constitución autónoma de un sujeto político, dependen de la estrategia que usa un individuo y/o colectividad.

Hay que mencionar, este debate sobre la centralidad política del oprimido fue retomado en el siglo XX por una serie de autores occidentales y Latinoamericanos que se han convertido en clásicos de la temática como es el caso del marxista inglés Edward Palmer Thompson que propone analizar a la clase obrera en función de su articulación con otras clases sociales, es decir, la centralidad política del trabajador se encuentra en este autor no tanto en la autonomía del sujeto al interior de la clase, sino más bien, en

la relación que tiene este con otras para generar un proyecto nacional común¹³.

También, están la interpretación andina de José Carlos Mariátegui que coloca a los pueblos indígenas como fuerza política del sujeto socialista, el pensamiento negro de Franz Fanón y el indianismo de Fausto Reinaga que se preocupan por la liberación de la conciencia y la postulación del colonizado como su propio sujeto, sin la imposición de los proyectos políticos de los grupos de poder y las izquierdas mestizas¹⁴.

Este amplio abanico de posturas intelectuales sobre la centralidad permite identificar que la propuesta por Marx y Engels puede ser también leída y discutida desde otros lugares del pensamiento como es el caso de América Latina, en dónde, sus sociedades, como plantea Guillermo Bonfil Batalla, en su libro *Pensar nuestra cultura* (1999), no solo fueron estas obligadas a ocupar una posición subalterna en reconfiguración de la lucha de clases a partir de la conquista de los europeos sobre los pueblos indígenas, sino además, hubo una dominación civilizatoria y de un sistema social y cultural que colonizó a dichos pueblos.

Bajo esta lógica, la centralidad política de los colonizados fue negada, porque, estos fueron despojados de su posibilidad histórica para constituirse como sujetos políticos autónomos mediante la imposición de relaciones de poder que combinaron un criterio clasista y racista para someter al indígena.

¹³ Esta idea se encuentra contenida en el libro clásico de E.P. Thompson que se titula: *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1989).

¹⁴ Las izquierdas mestizas se caracterizan por asumir un proyecto político basado en el capital intelectual de las corrientes marxista-leninistas, liberales y anarquistas. En este sentido, las izquierdas mestizas tienen una visión de Estado que trata de reproducir la estructura y lógica de los modelos políticos de las sociedades occidentales y modernas.

Ejemplo de ello, ha sido el despojo de recursos materiales, la explotación, entre otras exclusiones, desigualdades e injusticias que han marginado históricamente al colonizado del proyecto de Estado y política moderna de las elites mestizas nacionales que actualmente son subordinadas a grupos transnacionales económicos con una mayor capacidad de decisión con relación al rumbo de los países latinoamericanos.

Precisamente, los elementos mencionados en el párrafo anterior, fueron discutidos por clásicos latinoamericanos como Mariátegui, Fanón y Reinaga, entre otros que sirven de punto de partida para explicar el debate de la centralidad política del sujeto zapatista con respecto a dicho pensadores y sus planteamientos sobre la definición de la constitución del indígena como sujeto colonizado.

El zapatismo, en este sentido, propone un planteamiento de sujeto que obliga a considerar aristas sobre la idea de la centralidad política, al igual que pone a reflexionar que no se descarte el papel de la izquierda y la sociedad mestiza tanto en México como América Latina durante el proceso de construcción de la autonomía del indio en términos políticos.

Por eso, en este capítulo se hace un esfuerzo por explicar elementos básicos que se consideran forman parte del debate de la centralidad política que están presentes en la dimensión ideología y política del movimiento zapatista. Entonces, estos elementos se desarrollan de la siguiente manera: 1.1.El sujeto zapatista: proyecto político y estrategia ideológica; 1.2. Colonialidad, racismo, sexismo y clasismo y; 1.3. El debate entre raza, género, etnia y clase social.

1.1. El Sujeto Zapatista: Proyecto Político y Estrategia Ecológica

El debate sobre la centralidad política del indio, por lo menos en el caso del zapatismo, permite pensar que la idea de un sujeto político, en el contexto actual de las sociedades modernas latinoamericanas, no es un hecho predeterminado, ni tampoco surge naturalmente en el individuo, ni mucho menos se limita al reconocimiento del yo mediante la identidad como sostiene Alain Touraine, desde una mirada sociológica, en su libro *Crítica a la modernidad* (2000), porque, más bien, dicho sujeto corresponde a esa parte compleja, procesual y relacional que anteriormente fue mencionada en la introducción de este capítulo.

En este sentido, el individuo e incluso una colectividad o una comunidad específica adquieren consciencia de su capacidad como sujetos a través del lugar que ocupan estos en las relaciones sociales, la misma historia y su papel en el proceso de construcción del Estado, tanto en la disputa por el poder político como en la formulación de un proyecto propio.

Por ello, en este libro se propone concebir al sujeto zapatista en términos políticos con base en la recuperación de elementos históricos, culturales, identitarios y sociales que hacen que este adquiera consciencia de su capacidad política y condensé a estos en la elaboración de un proyecto político y una estrategia ideológica que permitan su propia constitución autónoma.

El sujeto no asume su propia capacidad de construcción social, si éste no se libera de cualquier elemento que enajena o aliena su forma de pensar. Esta liberación de la consciencia, no depende de la recuperación de la historia, la cultura, entre otros elementos, que permiten al individuo asumir su capacidad de constitución, sino también, hay que considerar a la estrategia ideológica y el proyecto político como dos componentes claves que han caracterizado la disputa de los zapatistas por definir su centralidad política.

En el caso del zapatismo, su estrategia ideológica ha sido un elemento definitorio tanto en su práctica y accionar político como en su agenda y planeación de su forma de protestar y resistir, porque, dicha estrategia convoca a la organización y constitución del sujeto zapatista en términos empíricos y concretos.

En este sentido, es importante explicar que el zapatismo hace referencia a esa dimensión histórica, concreta y real del sujeto, sin embargo, en la academia existe la tendencia de pensar esta dimensión desde un nivel más complejo en los debates filosóficos y epistemológicos que corresponde a un análisis trascendental de la realidad como el ejercicio de pensamiento que hacen Enrique Dussel, Guillermo Michel y Fernando Matamoros en sus libros, cuya finalidad de llevar un debate político nacido de la práctica y lucha social a una reflexión mucho más abstracta y teórica.

Ejemplo de lo anterior, es cuando Enrique Dussel, filósofo argentino adscrito a un pensamiento latinoamericano, en sus obras *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007) y *la introducción que éste hace al Pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y Latino (1300-2000)* (2009), identifica al zapatismo como una corriente filosófica en la que el sujeto zapatista opera en una dimensión universalista desde su propia particularidad.

Otra muestra de este esfuerzo por pensar al sujeto zapatista a partir de una discusión teórica y abstracta es la que realiza Guillermo Michel, filósofo mexicano, en su libro *Ética Política Zapatista. Una utopía para el siglo XXI*, este texto se preocupa por la parte ética y el deber ser de dicho sujeto, sin considerar la relación entre la experiencia histórica y el contexto político de la disputa real por el poder del Estado.

Por último, Fernando Matamoros, profesor e investigador mexicano formado en Francia, quien en su texto *Memoria y utopía en México: imaginarios en la génesis del neozapatismo* (2009), ejemplifica un es-

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

fuerzo por reflexionar la experiencia concreta del zapatista y su intento por ser su propio sujeto con base en una mirada teórica que recupera la tradición de pensadores como Walter Benjamin, Theodor Adorno, entre otros representativos del horizonte frankfurtiano¹⁵.

A diferencia de este tipo de posturas teóricas que se interesan por analizar el zapatismo como un tipo de sujeto trascendental, en este trabajo se plantea que el proceso de constitución del zapatista está mucho más vinculado con una dimensión concreta e histórica asociada con la ideología y la materialización del proyecto político.

La ideología, en este caso, no actúa como falsa consciencia, ni tampoco se limita a ser un sistema de ideas que impiden al sujeto su constitución política en el campo de disputa real por el Estado. Por el contrario, la ideología es concebida para explicar el fenómeno zapatista como una estrategia usada por un movimiento producto de la alianza mestizo-indígena para tratar de materializar su propio proyecto político de nación en México.

La ideología en este caso no adquiere un significado negativo como sostienen Francis Fukuyama, en su libro *El fin de la Historia* (2015) y Samuel Huntington con su texto *El choque de civilizaciones* (2015). Ambos autores usan el concepto de ideología para hacer referencia a la enajenación y a la alienación que un individuo puede tener frente a un modelo político, pero dichos intelectuales, olvidan que la dimensión ideológica en las sociedades modernas así como neutraliza e impide que se produzca una consciencia libre en términos políticos también puede influir en las luchas por la emancipación de las relaciones de poder en un país.

¹⁵ En lugar de hablar de Escuela de Frankfurt se usa, en este libro, el término de horizonte frankfurtiano, porque, se considera que la diversidad de autores e investigaciones de autores como Adorno, Benjamin, Bloch, entre otros, no fue limitada a seguir una escuela de manera tradicional, sino más bien, el objetivo de dichos pensadores fue plantear teorías interdisciplinarias entre Ciencias Sociales y las Humanidades que abrieran un abanico de posibilidades para generar explicaciones más acordes a los tiempos futuros.

Hay que explicar que la ideología responde a una dimensión subjetiva de las sociedades modernas, por lo menos en el caso del zapatismo, está estrechamente vinculada con los mitos y elementos derivados de cosmovisiones, religiones y otras formas comunitarias indígenas de concebir el mundo y el universo que son mediadas por intelectuales identificados con la movilización social e incluso son integrantes activos de la organización¹⁶.

Pero, también el ser humano elige racionalmente la ideología y trata de usar a esta con ese sentido que busca identificar al individuo con la producción de las relaciones sociales y políticas como señala Terry Eagleton, en su libro *Ideología. Una introducción* (1997).

Por lo tanto, la ideología o cualquier sistema de ideas y creencias individuales y colectivas como suceden en el caso zapatista no tiene realmente un sentido negativo, ni tampoco obstaculiza la producción del conocimiento como la Ciencia Política tradicionalmente ha enseñado a través de Giovanni Sartori o incluso enfoques como el “neoinstitucionalista”¹⁷ que no incluye en sus análisis el impacto positivo de la ideología en las relaciones políticas y sociales que domina actualmente una parte importante de los paradigmas en el estudio de la política.

Por ejemplo, Sartori, en sus libros *Elementos de teoría política* (2002) y *La Política: lógica y método en las ciencias sociales* (2015)

¹⁶ Antonio Gramsci, en su texto *Los intelectuales y la organización de la cultura* (1984), a este tipo de intelectuales llama orgánicos. El intelectual orgánico es el que genera la conciencia política y social, es decir, quien con sus ideas influye en la acción, organización, movilización de una clase, grupo, comunidad o un pueblo.

¹⁷ Elinor Ostrom, en su texto *Elección racional institucional. Evaluación del marco del análisis y desarrollo institucional* (2010), explica que el neoinstitucionalismo es una corriente que centra el estudio de las políticas públicas en el funcionamiento institucional formal del Estado moderno en contextos de la economía actual. Las instituciones, en este sentido, son definidas como reglas del juego y que la sociedad debe seguir para asegurar el funcionamiento estable en la relación entre los sistemas que corresponden a lo social y a lo político.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

postula que la ideología es un elemento que impide a las disciplinas políticas y sociales llegar a un *status* científico, cuando en realidad, están las diversas expresiones de subjetividades del ser humano, que influyen en la experimentación y definición concreta e histórica del rumbo político de las relaciones de éste con la sociedad y el Estado.

El otro elemento que debe ser considerado para analizar al sujeto político zapatista, como ya se mencionó en este apartado, es el concepto de proyecto político. La importancia de asociar la idea de proyecto político a la noción de sujeto, se debe a que la generación de la consciencia y la capacidad de definir la centralidad del despojado, explotado, colonizado y oprimido, responde, al mismo tiempo, a la necesidad de discutir la factualidad de una alternativa que él planteó frente a la forma y organización dominante para llevar a cabo las relaciones entre la sociedad y el Estado. Esta discusión lleva a pensar conceptualmente al proyecto político como la forma en que debe ser estructurado, organizado y constituido el sujeto postulado por una estrategia ideológica específica.

En el caso del zapatismo, la idea de proyecto político no puede ser pensada bajo una mirada limitada al campo de las políticas públicas que identifican a este exclusivamente como un programa gubernamental o de gobierno, porque, la lógica de este movimiento indígena-mestizo se basa en la necesidad de organizar y estructurar las relaciones sociales en el campo de disputa por el poder político para materializar a un sujeto que es el zapatista.

Un proyecto que postula a un tipo de sujeto político alternativo, en este caso, al individuo producido por el capitalismo y la persistencia colonial. Por ello, la idea de proyecto político responde a una lógica distinta a las políticas públicas en turno y que dependen éstas de quienes toman las decisiones en un periodo específico a nivel local, regional y hasta nacional.

Precisamente, dos autores que contribuyen a pensar la complejidad de un proyecto político son el peruano José Carlos Mariátegui y el chileno Hugo Zemelman, quienes desde el pensamiento latinoamericano aportan elementos para pensar a la historia, la sociedad y la ideología como elementos que influyen en la capacidad del sujeto para construir su proyecto en su propio devenir.

Por ejemplo, Mariátegui, en su apartado sobre Principios programáticos del Partido Socialista editados en su libro *Ideología y política* (2008), es prácticamente el primer intelectual marxista crítico de América Latina que discute la idea tradicional de un programa político se limita a los objetivos gubernamentales de un individuo en la dirección del poder político de un país.

En contraste, a la noción tradicional de proyecto político, el pensador peruano propone concebir a este más como un diagnóstico de la situación histórica con sustento en el problema material que impide al colonizado su constitución como sujeto político, y la formulación ideológica de la estrategia revolucionaria como aquello que permite al colonizado ser sujeto en términos políticos. Un proyecto político, entonces, no es únicamente la planeación de un gobierno, sino también, un proyecto de constitución del sujeto y la definición de su centralidad.

Esta idea planteada por el intelectual peruano, fue continuada por Zemelman, en sus obras: *Sujeto: existencia y potencia* (1998) e *Implicaciones epistémicas del pensar histórico desde la perspectiva del sujeto* (2011), poniendo énfasis en la historia como elemento constitutivo del sujeto en la construcción de su proyección política e ideológica.

Zemelman, en este sentido, expone que la relación entre sujeto, proyecto y el campo de disputa política no es fenómeno predeterminado, ni tampoco se queda en la mente de los intelectuales aislados de los procesos históricos, sino más bien, se encuentra en función de la capacidad del sujeto para definir su proyecto de Estado

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

y nación. En el caso de los zapatistas, la construcción y el devenir se hace presente en sus esfuerzos de resistencia y experiencia de autogobierno.

Las herramientas teóricas que aportan los pensadores latinoamericanos para analizar la idea de proyecto político en el caso del zapatismo, ayudan a pensar que las estrategias ideológicas influyen en la definición de la relación entre la constitución del sujeto y del proyecto que postula.

Además, es importante considerar que las estrategias ideológicas que asume el individuo o colectividad para definir su centralidad política como sujetos están atravesadas por las relaciones de poder que producen racismo, clasismo, discriminación y desigualdad de género y sexual e incluso otras formas de exclusiones, desigualdades e injusticias.

Hay que señalar, estas relaciones de poder se convierten en obstáculo para que el sujeto se constituya autónomamente, pero también, dichas relaciones, paradójicamente, impulsan y crean múltiples identidades que son deconstruidas y usadas por los individuos en términos colectivos para luchar, resistir y reivindicar tanto sus derechos como sus formas de vida.

Es importante mencionar que las diversas maneras en que los individuos y colectividades experimentan su posición en las relaciones de poder y a partir del lugar y la forma en que adquieren conciencia de estas se plantean afirmar, rechazar o negar, en mayor o menor medida, identidades alrededor de la raza, etnia, género y las clases sociales.

Este rechazo, afirmación o negación identitaria, entonces, puede motivar o no la organización y movilización social y política con base a una bandera que recupere elementos ideológicos que relacionen el proceso de constitución con la raza, la etnia, el género y las clases sociales.

El movimiento zapatista ha interpretado el cúmulo de agravios, las desigualdades, las injusticias, las exclusiones y las asimetrías de las relaciones de poder como una causa que motiva su organización, resistencia y lucha, al igual que su formulación ideológica de su proyecto, sujeto y la factualidad de éstos para llevar a cabo en la realidad mexicana.

1.2. Colonialidad, Racismo, Sexismo y Clasismo

Desde la *Primera Declaración de la Selva Lacandona* (2000) hasta la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* (2005) y otros documentos principales, los zapatistas hacen una denuncia sobre las actuales formas de dominación y subordinación que, por un lado, se expresan mediante las relaciones de poder que combinan la persistencia colonial, el racismo, el clasismo y hasta el sexismo.

Por otra parte, estas formas de dominación son producidas por la expansión del capital en el neoliberalismo y que, al mismo tiempo, obstaculizan el proceso de autonomía de constitución de los pueblos indígenas como sujetos políticos. Es importante, explicar que estas formas de dominación y subordinación a las que hacen referencia los zapatistas, en sus documentos políticos, son la causa de las desigualdades, injusticias, exclusiones, discriminación, antidemocracia y violencia en la sociedad mexicana.

Precisamente, Adolfo Gilly y Rhina Roux, académicos mexicanos, en su libro *El tiempo del despojo. Siete ensayos sobre un cambio de época* (2015), mencionan que las distintas formas de dominación y subordinación en las esferas de la economía y la política en la sociedad moderna, aunque responden a una época en la que la reconfiguración y expansión del capital depende del despojo que se ha extendido cada vez más de los derechos sociales, la producción de conocimientos elaborados en términos comunitarios y, por supuesto, de los espacios públicos del Estado actual, tienen sus fun-

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

damentos en el histórico movimiento que resultan de las relaciones entre el capital y la sociedad a nivel global. Este movimiento del capital se caracteriza por ser contradictorio, así como expresa tensiones, conflictos y antagonismos entre quienes participan en la disputa por el poder y la política moderna en el Estado.

El zapatismo, por medio de sus comunicados y principales documentos, enuncia en términos de proyecto político y estrategia ideológica que los pueblos indígenas como sujetos políticos en la sociedad mexicana no se han constituido de manera autónoma con base en la idea que la centralidad fue impedida por la conquista de los españoles sobre los pueblos y territorios de lo que hoy es México y el resto de América Latina, en el siglo XVI.

Este hecho histórico representó, también en la mentalidad tanto del colonizado como del colonizador, el comienzo de una dominación ideológica que sigue su reproducción y ha servido como estrategia de legitimación de las relaciones de poder actuales de la sociedad y el Estado.

Los zapatistas, en este sentido, se centran en la persistencia de las relaciones de poder en términos coloniales y que entrelazan con el clasismo, sexismo, el racismo, la explotación, el despojo y las diversas manifestaciones de las luchas por la soberanía de México. Ejemplo de ello, es cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en la *Primera Declaración de la Selva Lacandona*, documento escrito en 1993 y enunciado públicamente el 1 de enero de 1994, expresa que su movimiento es producto de luchas y resistencias de 500 años [o más]... La cita completa dice lo siguiente:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura

porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin inmortales que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos (CCRI-CG-EZLN, 2000, p. 9).

En esta cita, los zapatistas expresan que el indígena ha sido parte fundamental de la construcción de la nación, pero también, ellos sostienen que este ha sido, desde su postura política e ideológica, la parte de la sociedad mexicana más agraviada, explotada, despojada y excluida.

Hay que señalar que esta idea del discurso zapatista, aunque puede llegar a ser interpretada como una que coloca exclusivamente al indígena frente al resto de la sociedad, en realidad, ésta plantea la necesidad de la articulación entre los pueblos indígenas y la parte de la sociedad mestiza que no se alió con aquellos grupos de poder extranjeros con objetivos extractivista y de despojo¹⁸.

Si se interpreta la disertación de los zapatistas, desde un lenguaje académico, entonces, se puede identificar que ellos expresan que

¹⁸ La diferencia entre el despojo y el extractivismo, se encuentra en que el primero hace referencia a la acumulación por desposesión, necesaria para la expansión del capitalismo y que acompaña a la explotación y la opresión. Mientras, el segundo se enfoca al proceso violento de extraer recursos naturales para su venta a nivel mundial. Esta extracción se hace mediante tecnología avanzada. David Harvey, en sus libros *El nuevo imperialismo* (2004) y *Breve Historia del neoliberalismo* (2007), explica, precisamente, la importancia de analizar la cuestión del despojo y el extractivismo como partes fundamentales de un fenómeno que se relaciona tanto con la base material de las relaciones sociales como también con el ejercicio y espacio en los que se llevan a cabo los derechos ganados históricamente por el hombre.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

el indígena no ha sido el único subordinado al clasismo, sexismo, racismo y a la colonialidad, sino también, la población mestiza subalternidad y la afrodescendiente, en mayor o menor medida, han sido sujetos negados por la historia para llevar a cabo su propio proyecto de nación.

Por supuesto, es importante explicar que hay aristas como indicar que la población mestiza y blanca también enfrentan las consecuencias de este conjunto complejo de relaciones de poder que históricamente han sido expresadas mediante la persistencia colonial, la dominación y control de los cuerpos y la sexualidad, el uso de la discriminación racial como estrategia de subordinación y la estratificación social en los distintos tipos de clases, sectores e individuos que han compuesto “la superficie y los subsuelos políticos”¹⁹ tanto de los pueblos conquistados como de la sociedad producto de este proceso de expansión del capitalismo.

La expansión del proceso de colonización, además de despojar y explotar a las sociedades conquistadas, inicio la subordinación de civilizaciones y formas políticas de dichos pueblos a los intereses y funcionamiento de lo que sentó las bases para la expansión de la economía política capitalista como sostiene José Carlos Mariátegui en su obra *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (2007).

Aunque, Mariátegui fue un pensador peruano que en el libro citado se enfocó en teorizar sobre la realidad andina, arroja pistas para analizar, precisamente, la complejidad de las relaciones de poder que los pueblos conquistados han experimentado desde la colonización, al igual que la manera en que se desorganizó la economía y

¹⁹ Luis Tapia, en su libro *Política Salvaje* (2008), explica que la superficie política refiere a la dimensión institucional y ordenadora de la sociedad y los subsuelos corresponden al lugar de dónde emerge el movimiento y respuesta política no reconocida y excluida por los grupos de poder que definen y toman las decisiones, en un momento determinado, la dimensión institucionalizada y jurídica estatal.

la política de la cultura y civilización indígena al ser subordinada a un ritmo y dinámica intensa de despojo y explotación que, además, impuso un tipo de régimen e instituciones caracterizadas por impulsar la servidumbre (esclavismo colonial) que hasta la fecha siguen de cimiento del poder oligárquico de las elites políticas en lugares como Chiapas.

Por eso, es necesario identificar que la colonialidad, el sexismo, el clasismo y el racismo son formas en las que se expresan las relaciones de poder y que tienen una conexión en el ámbito local, regional y nacional de las sociedades. En el caso mexicano, los zapatistas identifican en su diagnóstico, precisamente, la manera en que estas relaciones de poder tienen distintas escalas y formas de operar en los gobiernos y diversas instituciones del Estado en nuestro país.

Incluso, si se hace una revisión de los comunicados emitidos de los rebeldes del sureste hay continuamente ese intento de conectar el problema de la lucha de clases con la cuestión del desprecio identitario, el racismo, las desigualdades de género y sexuales, al igual la persistencia de patrones ideológicos coloniales como son denominados por Aníbal Quijano.

Muestra de lo anterior, son los comunicados de la Comandante Ramona en el que la dirigente ya fallecida expresa, en un comunicado titulado *Soy la primera de muchos pasos de los zapatistas al Distrito Federal y a todos los lugares de México* (1996), que la lucha zapatista es una pelea también por la igualdad y justicia de las relaciones entre hombres y mujeres, sin caer en posiciones políticas e ideológicas fundamentalistas que pongan en desventaja a uno de los sexos y su capacidad de decisión sobre el destino de sus cuerpos y vida.

También, están la *Segunda Declaración...* (2000a), la *Tercera Declaración...* (2000b) y la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona* (2000c) en las que el Comité Clandestino Revolucionario del Ejer-

cito Zapatista de Liberación Nacional, en la década de los noventa, insistió, en ese momento, en que las desigualdades y exclusiones económicas son también políticas y sociales al denunciar que dichas desigualdades son generadas por la corrupción de gobiernos y partidos políticos dirigidos por el régimen priista que duro en el país, más de 70 años en el poder político.

Más adelante, en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* (2005), el zapatismo en términos ideológicos y políticos radicalizara su discurso y estrategia al enfatizar el componente clasista como obstáculo para definir la centralidad política del indígena como sujeto político y autónomo en la sociedad mexicana.

Por ejemplo, la *Sexta Declaración* es un intento de los zapatistas por reorganizar su debate ideológico que comenzó con la denuncia de las relaciones de poder coloniales y, en el siglo XXI, busca esta experiencia cerrar dicha discusión con el señalamiento de las dimensiones clasistas, racistas y sexistas del poder político en México.

Por eso, es vital que se discutan los conceptos de colonialidad, sexismo, clasismo y racismo, no solo desde la dimensión ideológica que plantean los zapatistas, sino también, como elementos que ayudan a explicar fenómenos como la centralidad política del indígena que se expresa en los diversos casos de movimientos indígenas y experiencias en la que estos tienen alianza con las izquierdas y luchas mestizas en América Latina. En este trabajo, la colonialidad, sexismo, clasismo y racismo, son explicados de la siguiente manera:

La colonialidad es un concepto que tiene su antecedente en la obra del pensador latinoamericano José Carlos Mariátegui (2007) que identifica la complejidad de la persistencia de estructuras y relaciones coloniales en el capitalismo en América Latina. Más adelante, Aníbal Quijano, basado en Mariátegui, en su texto *El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina* (2006)

acuñe el término para hacer referencia a los patrones coloniales que son reproducidos tanto en las sociedades modernas como incluso al interior de los propios pueblos colonizados.

En este sentido, hay que diferenciar entre colonización y colonialidad, porque el primero, como ya fue mencionado, indica la dimensión de la estructura, reproducción y persistencia de los patrones y relaciones de poder coloniales en la actualidad y el segundo corresponde al hecho histórico referente a la dominación de las potencias europeas, específicamente los españoles, sobre la cultura, civilización y forma de gobierno de los indígenas en lo que hoy es denominado México.

Hay que matizar el proceso de colonización sobre los pueblos indígenas en México y América Latina, como lo hace Richard Konetzke, en su libro *América Latina II. La época colonial* (2010), en el que explica que también la religión y la cultura fueron claves de la colonización ideológica y política en la que una parte de los pueblos indígenas decidieron por sí mismos la evangelización frente al exterminio y otros caminos violentos de este proceso económico y político.

Este elemento permite pensar que la colonización y la colonialidad históricamente no son procesos lineales, ni tampoco homogéneos. Incluso, la persistencia de las relaciones y patrones coloniales han sido reproducidos al interior de la mentalidad del colonizado como han sostenido “Franz Fanón”²⁰ y otros pensadores anticoloniales.

El sexismo es otra de las dimensiones de las relaciones de poder que denuncian los zapatistas y que han impedido la construcción autónoma de los pueblos indígenas como sujetos

²⁰ Fanón discute esta idea, en específico, en dos de sus libros: *Piel negra. Mascaras blancas* (1973) y *Los condenados de la tierra* (1983). En ambos casos, el pensador negro identifica la persistencia colonial en las relaciones de poder y la reproducción ideológica que enfrenta la misma población colonizada en las sociedades modernas.

en la nación mexicana. El sexismo, en este sentido, se encuentra en “interseccionalidad”²¹ con la colonialidad, el racismo y el clasismo, es decir, las desigualdades e injusticias de género y sexo tiene, en gran medida, su origen en las diferencias, antagonismos y contradicciones que se han construido alrededor de las ideas de clase, raza y los conflictos identitarios.

Si uno hace una revisión sobre los debates de género, feministas y de estudios sobre masculinidades, uno puede identificar que el sexismo es caracterizado como un tipo de relación que genera desigualdad y asimetrías, porque, tiene como base el control y dominación de los cuerpos y la sexualidad entre hombres y mujeres²². Históricamente esta relación de poder a derivado en un régimen patriarcal en el que el criterio de dominación en términos ideológicos se fundamenta en la creencia que los hombres son superiores a las mujeres.

Una muestra de esta idea, es cuando Silvia Federici, en su libro *Calibán y la Bruja* (2010), propone que la producción de estas desigualdades e injusticias, también, se deben a la neutralización política del sujeto femenino como sucedió, según ella, en la época de la expansión del capitalismo a mediados del siglo XVIII y la consolidación de los grupos burgueses europeos en alianza con la institución de la Iglesia y los señores feudales. El objetivo de esta neutralización fue el restarles fuerza política y control territorial a las mujeres de esa época en Europa.

²¹ La interseccionalidad es un término acuñado en 1989 por la activista y académica Kimberlé Williams Crenshaw, quien hizo un esfuerzo por pensar que la etnia, el género, la raza y la clase no pueden ser entendidas sin relacionar a cada una de éstas entre sí.

²² Michel Foucault es uno de los pensadores clásicos que abrieron camino a los estudios que relacionan el poder con los modelos y prácticas sexuales, así como la dominación y control del cuerpo como un asunto de biopolítica. Ejemplo de ello es su obra sobre *Historia de la sexualidad* (2006).

Otro ejemplo de las relaciones de poder basadas en el control del cuerpo y la sexualidad son las que denuncia la *Comandante Ramona* (1996) y que inclusive esta dirigente zapatista puso de relieve, en los contenidos de sus discursos: el sexismo no es exclusivo de los antagonismos históricos entre los colonizadores y los pueblos indígenas, sino también, se desarrolla al interior de los propios pueblos y la sociedad producto de la colonización.

Por eso, en este texto, el sexismo es definido como una relación de poder que se ha expresado en las diversas épocas históricas de la humanidad y con el capitalismo neoliberal se ha profundizado y creado lazos con el clasismo, el colonialismo y el racismo.

El clasismo es otro tipo de las relaciones de poder que denuncia el zapatismo, a través de sus seis declaraciones de la Selva Lacandona, especialmente en *La Sexta Declaración* (2006), y que ha sido continuamente identificado por este movimiento como un problema que impide la generación de condiciones igualitarias, justas, incluyentes y dignas para que se lleve a cabo una democratización profunda de la sociedad mexicana que logré cambiar la forma y organización de la política.

Por lo tanto, una idea que ayuda a explicar en términos teóricos el clasismo es la que aporta la tradición marxista de pensar que cada sociedad a su interior genera distintos tipos de clases en función del lugar que ocupan éstos en los medios de producción del capital.

Marx señaló que el clasismo es un tipo de relación de poder que ha existido a lo largo de la historia de la humanidad en función de la lucha de clases entre quienes son los dueños de los medios de producción de la economía y política dominante y aquellos que son explotados y subordinados por los dueños.

Marx vivió en un contexto histórico, específicamente en el siglo XIX, en el que la clase dominante era la burguesía propietaria de las fábricas y la industria capitalista europea y el proletariado

como la clase explotada y subordinada al poder político y económico de dicha clase.

Esta idea ayuda a pensar que, en la actualidad, el clasismo no depende de quién controlada o se empodera de los medios de producción económica, sino más bien, este tipo de relaciones de poder se reproduce y encuentra en función de quienes ejercen poder desde las instituciones y empresas trasnacionales dedicadas al dominar las rutas de intercambio monetario en una dimensión global.

Precisamente, el zapatismo en un comunicado llamado *Primera Declaración de La Realidad. Contra el neoliberalismo y por la humanidad* (1996), emitido por el Subcomandante Insurgente Marcos, uno de sus voceros principales a lo largo de las seis declaraciones de la Selva Lacandona, identificó que un rasgo del neoliberalismo y del actual desarrollo del capitalismo es que las diferencias de clases, además que han desdibujado sus fronteras entre ellas, se han profundizado sus contradicciones y conflictos que definen sus relaciones.

Por ello, el clasismo es una relación de poder que se expresa tanto entre las diversas clases sociales que son antagónicas entre sí como al interior de las mismas, es decir, dentro de cada clase social hay una disputa por la centralidad política de esta.

Ejemplo de lo anterior, es cuando las clases dominadas, en sus múltiples manifestaciones y articulaciones con otros sectores y grupos étnicos, culturales y sociales con quienes comparten su condición subalterna frente a las clases dominantes, hacen visibles estratificaciones y conflictos por definir su identidad, estrategia ideológica y proyecto político.

Racismo, es el último tipo de las relaciones de poder que han enfatizado los zapatistas, en declaraciones como el documento de la *Sexta Declaración* (2005), en el cual se habla del desprecio racial, cultural y hasta identitario que históricamente han sufrido los pueblos indígenas desde la colonización. Por eso, en este caso, la

noción de definir el racismo como una forma de discriminación y exclusión política-social planteada por la tradición del liberalismo es discutida, porque, no considera que hay una racialización del poder e incluso la reproducción de patrones coloniales en términos ideológicos que influyen en dichas relaciones. Esta idea ha sido trabajada por Aníbal Quijano, en su texto citado, quien también relaciona la racialización con la expansión de capitalismo.

Es importante, mencionar que la idea sobre racismo de Quijano, tiene razón al identificar que la racialización de las relaciones como patrones ideológicos de dominación colonial alcanzó una escala global con el capitalismo, pero también, hay que decir que la discriminación racial no comenzó con la conquista europea y la expansión del capitalismo sobre los pueblos de lo que actualmente se conocen como América, Asia y África.

Antes de estos procesos, ya existía en estos pueblos prácticas de exclusión racista como la creencia impulsada por las familias gobernantes que los grupos poblacionales periféricos eran inferiores a los que vivían en los centros urbanos, entre otras formas discriminatorias que asociaban el lugar de origen con aspectos físicos.

Por lo tanto, en este libro se propone definir al racismo como un tipo de relación de poder que imponen grupos y elites que se asumen superiores a otros por su color de piel, cualidades físicas y otros aspectos asociados a las diferencias raciales. Esta relación está fundada en la ideología de existencia de razas humanas y que hay diferencias entre ellas.

Por último, hay que mencionar que las relaciones de poder fundadas en el sexismo, clasismo, racismo y la persistencia colonial que se explicaron en los párrafos anteriores, también han producido distintas estrategias ideológicas alrededor de las ideas de raza, etnia, colonizado, clase social, género y sexo que son usadas, en mayor o menor medida, conscientemente o inconscientemente, por el sujeto para lograr su constitución política.

La constitución del sujeto puede ser de forma autónoma o no en función de las experiencias que tengan éste como individuo o colectivamente. La racialización, las diferencias de clase, el sexismo y la persistencia de los patrones coloniales continuamente ponen en disputa la centralidad política de los hombres y mujeres en las sociedades modernas en México y América Latina.

1.3. El Debate entre Raza, Género, Etnia y Clase Social

Si se analizó cómo las relaciones de poder racistas, clasistas, sexistas y la persistencia colonial atraviesan las estrategias ideológicas de constitución del sujeto en términos de centralidad política (en el anterior apartado), en este se va a profundizar sobre las construcciones identitarias e ideológicas que resultan de ello. Estos constructos mentales²³ influyen en la forma que el sujeto se define con base en las ideas de *raza*, *género*, *etnia* y *clase social*. Cada concepción se encuentra entrelazada con el resto de las otras. Estas ideas, al mismo tiempo, son usadas por los individuos y las colectividades para afirmar, negar, reapropiarse o de alguna manera fijar una posición en las relaciones de poder que permita a estos definir sus formas de vida en la sociedad, el Estado y la política moderna.

Las ideas de *raza*, *género*, *etnia* y *clase social*, entendidas como constructos mentales e ideológicos, son también manifestaciones

²³ Desde la psiquiatría, los constructos mentales son una estructura de la psique que agrupa emociones, ideas, experiencias, vivencias, recuerdos, conductas y otros elementos mentales, relacionados a determinado conflicto psíquico, de forma especial los constructos mentales son aquellos que ocasionan las mayores alteraciones mentales del paciente. Sin embargo, existen grados de intensidad en la formación y expresión de un constructo. Este concepto es recuperado en las Ciencias Sociales para hacer referencia a la estructura de la psique humana como ser social y político, es decir, además de agrupar emociones, experiencias, vivencias, recuerdos, conductas y otros aspectos ideológicos que persisten en la mentalidad de los pueblos, existe colectivamente la generación de una identidad derivada de dichos constructos.

mediante las cuales el ser humano busca generar estrategias de constitución política como sujeto político. Por ello, el ser humano expresa su identidad, ideología y proyecto político en rechazo o en aceptación en función de las diversas maneras en que experimenta y siente pertenencia en términos sociales, políticos y culturales con las ideas de *raza*, *género*, *etnia* y *clase social*, entre otras concepciones que son una construcción que es derivada de las relaciones de poder a lo largo de la historia de la humanidad.

Este planteamiento, ayuda a pensar que fenómenos ideológicos como expresa el caso del zapatismo, entre otros similares, parten de ideas y hechos concretos e históricos que permiten la construcción del sujeto con sustento en la articulación de distintos elementos que son recuperados de las ideas de raza, género, etnia, clase social e incluso hasta la noción misma de colonizado.

Si uno revisa las seis declaraciones de la Selva Lacandona, los zapatistas articulan su proyecto político con su propia estrategia ideológica con base en una postura ético-moral sobre las ideas de raza, género, clases social y, por supuesto, el lugar del colonizado en la historia de la expansión del capitalismo.

La postura ética-moral zapatista se funda en la idea que el indígena representa a una parte del pueblo mexicano que, por un lado, ha sido históricamente oprimida, explotada, despojada y excluida de la toma de decisiones de la nación; pero, por otra parte, los zapatistas reivindican la noción que el indígena, aunque fue colocado por los colonizadores como colonizado, también, sirvió como elemento cultural, ideológico y político junto con la “virgen de Guadalupe”²⁴

²⁴ La virgen de Guadalupe representa el mestizaje en términos identitarios del mexicano mediante el uso de una imagen de una virgen con origen bizantino que los españoles veneraban en el río de los Lobos (*Guada*=río, *Lupe*, *lupus*=lobo), en España y la diosa mexicana *In tona in tota* que se veneraba el día *ce tochtli* que es uno conejo y equivale al 12 de diciembre del calendario gregoriano. Por eso, este mestizaje de imágenes y creencias religiosas derivó en la idea que

y otros para legitimar la identidad nacional de la sociedad mestiza mexicana.

En este sentido, el EZLN, en el comunicado “Ojepse le y Otirud (El Espejo y Durito). La política, la odontología y la moral. de septiembre a noviembre de 1995”, precisamente, pone a discutir la moral y la ética de la clase gobernante mexicana y pone este movimiento al indígena en una condición superior a ésta, por no tener relación con la toma de decisiones que ha generado la opresión, el despojo, la explotación y la exclusión en México. Otra muestra de esta postura ética y moral que tiene el EZLN es cuando este movimiento convoca para crear una identidad común con relación a lo indígena cuando, en su comunicado llamado “Votan-Zapata” (1994)²⁵, dicen éstos que ellos:

Tomaron el nombre de Votán-Zapata que tomó nombre en nuestro estar sin nombre, rostro tomó de los sin rostro, cielo en la montaña es. Votán, guardián y corazón del pueblo. Y nuestro camino innominable y sin rostro, nombre tomó en nosotros: Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Con este nombre nuevo son nombrados los sin nombre. Con esta bandera amordazando el rostro, de nuevo rostro tenemos todos nosotros. Con este nombre se nombra al innombrable: Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo (EZLN; 1994, p.1).

Esta postura ético-moral del zapatismo muestra como la concepción que tiene este movimiento sobre el indígena no se queda limi-

Guadalupe es la madre padre de los mexicanos. Además, Guadalupe la traía consigo Hernán Cortes e incluso años antes Colón bautizó una de las islas de las Antillas con ese nombre. Era un culto bastante amplio en Cáceres y en otras partes de Andalucía. La versión de las apariciones no todos lo creyeron, empezando por el Obispo Juan de Zumárraga que nunca habló de ese milagro. Fue hasta 1648, cuando el culto a la virgen fue impulsado por los criollos como una forma de quitar poder político a los jerarcas católicos españoles.

²⁵ Votán y Zapata son dos figuras que representan, según los zapatistas, las creencias de dos mundos: el indígena maya y la lucha agraria mexicana. Por eso, el movimiento zapatista los articula como uno de sus símbolos y figuras míticas de su lucha.

tada a un único eje de discusión identitaria o parte su lucha de enfrentar una sola forma de exclusión, desigualdad e injusticia que se generan por una determinada relación de poder.

Más bien, la lucha zapatista, en este sentido, es transversal y por ello, produce una identidad y estrategia ideológica que asumen las ideas de raza, etnia, clase, género y la persistencia colonial desde una consciencia que recupera las luchas de independencia y revolución de la sociedad mexicana para dar solución a los problemas de desigualdad, injusticia, exclusión y antidemocracia que se han generado y profundizado como consecuencias del despojo, explotación, opresión y racismo.

En este sentido, el zapatismo discute las ideas de raza, etnia, clase social, género y la condición colonial que persiste en la sociedad mexicana, no por separado, sino más bien, a partir de la postura que analiza que el capitalismo ha usado estas relaciones de poder para su desarrollo y expansión a nivel global. Muestra de lo anterior, es cuando los zapatistas, en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, dicen lo siguiente:

Invitamos a los indígenas, obreros, campesinos, maestros, estudiantes, amas de casa, colonos, pequeños propietarios, pequeños comerciantes, microempresarios, jubilados, discapacitados, religiosos y religiosas, científicos, artistas, intelectuales, jóvenes, mujeres, ancianos, homosexuales y lesbianas, niños y niñas, para que, de manera individual o colectiva, participen directamente con los zapatistas [...] (EZLN; 2005).

En la cita mencionada en el párrafo anterior, los zapatistas convocan a la sociedad a que se asuman conscientemente y se organicen bajo las múltiples identidades alrededor de los constructos producidos por las relaciones de poder racistas, clasistas, sexistas y coloniales o de colonialidad de poder como es llamada por Aníbal Quijano. Por eso, es importante en términos teóricos y

conceptuales clarificar el significado de las ideas raza, etnia, clase social, género y la condición colonial a partir de los debates sobre los pueblos indígenas en México y América Latina para poder explicar el zapatismo.

Por ejemplo, raza y etnia, aunque son conceptos dicotómicos entre sí y que no se explican uno sin el otro, han causado gran controversia en el estudio de la dimensión política de los pueblos indígenas y el zapatismo en las universidades, porque, el uso de éstos responde a marcos interpretativos y teóricos distintos. Básicamente hay dos posturas sobre el uso de raza y etnia en el campo de las disciplinas de las Ciencias Sociales y las Humanidades.

La primera postura representada por el *mainstream* de la academia en América Latina, sostiene que raza es un término acuñado por racistas para legitimar la imposición ideológica y aquellas relaciones de poder basadas en la creencia que hay un grupo poblacional inferior a otro por razones biológicas, físicas y dérmicas que merece obedecer al superior.

Incluso, la idea de raza desde esta postura es identificada negativamente. Investigadoras como Olivia Gall, en su artículo *Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo* (2014), argumentan que si los avances actuales de las ciencias en términos genéticos al demostrar que no hay pureza racial y que todos los seres humanos compartimos mezcla de diversos genes, entonces, no tiene sentido, seguir dentro de la academia el uso de la idea de raza para explicar el fenómeno de la diversidad cultural y étnica en los países latinoamericanos.

Por eso, Gall como otros estudiosos impulsan más el concepto de etnia que para ellos no tiene un significado negativo y, además, es un concepto que hace referencia a manera en que la diversidad cultural y étnica de los pueblos se integra a los proyectos nacionales de Estado.

Y la segunda postura, discute la primera, porque, considera que etnia es un concepto inventado por tradición del liberalismo y el multiculturalismo para neutralizar cualquier intento de generar consciencia de la cuestión racista al interior del mundo académico.

Por eso, según esta postura, el *mainstream* académico prejuicia y hasta rechaza la noción de raza, a pesar de que dicho concepto, puede explicar de forma crítica la racialización de las relaciones de poder impuestas por grupos de poder que creen que debe ser subordinada la población inferior biológicamente y genéticamente frente a aquella más apta para gobernar a la sociedad.

Esta postura es expresada tanto por autores adscritos al pensamiento marxista crítico latinoamericano como por parte de aquellos intelectuales anticoloniales. Una muestra de lo mencionado es cuando José Carlos Mariátegui, representante del marxismo crítico latinoamericano, sostiene que la idea de razas es una cuestión de lucha de clases usada por los grupos de poder para explotar y oprimir a la sociedad colonizada.

En este caso la raza, por este pensador, es utilizada para evidenciar la racialización de la relación de poder existente entre distintas clases sociales, así como una parte fundamental para explicar la persistencia ideológica del colonizador en los pueblos indígenas.

Más adelante, la tesis de Mariátegui sobre la raza influyó, sin duda, el pensamiento anticolonial de intelectuales como Fausto Reinaga que, en seguimiento con este debate, planteó que la racialización de la relación política y social también implica la persistencia colonial en las ideas y proyectos de las identidades generadas de los pueblos indios alrededor de la construcción mental de raza.

La idea de raza en términos de asociar al colonizado con un nombre e identidad impuesta por los conquistadores europeos, no se puede explicar sin el componente de la persistencia colonial que produjo que indígena, indio y hasta campesino fueran formas de

identificar y subordinar a ese otro que conscientemente asumió o no estas estrategias ideológicas de construcción como sujeto, ya sea en aceptación de su lugar subalterno en la racialización o tratar de ser parte de los grupos de poder racistas que en el caso latinoamericano se fundaron en la creencia que el blanco y el mestizo tenía superioridad racial frente al negro y al indio.

Por ello, es importante usar la raza como categoría explicativa de la imposición de nombres e identidades sobre los pueblos que han sido históricamente colonizados. En el caso de los indígenas, Henri Favre, en su libro *El indigenismo* (1998), menciona que el origen de los vocablos indio e indígena provienen del francés *indigenen* y el *indianan* que asocian la condición supuestamente salvaje del colonizado con el fenotipo y otros rasgos físicos. También, este autor explica que indígena e indio son nombres que por error e ignorancia fueron impuestos a los colonizados, porque creían que eran una población de lo que hoy se llama India y Asia.

En este sentido, la raza como categoría que denuncia el racismo, indica que no ha dejado de ser reproducido este tipo de fenómenos que impiden la inclusión justa igualitaria y democrática de los pueblos colonizados frente a formas de opresión, explotación, exclusión, desigualdad e injusticia.

Pero, también hablar de etnia es útil, porque, permite analizar la dimensión cultural y otros aspectos de los pueblos indígenas en su relación con el Estado y el proyecto que, por un lado, los incluye como grupos poblacionales diferenciados con derechos en una condición inferior al resto de la sociedad blanca y moderna y con la función de ser legitimadores de la nación y, al mismo tiempo, por otra parte, los excluye como sujetos políticos autónomos.

Por lo tanto, si se hace un balance entre el uso de los conceptos de raza y etnia, ambos operan de manera distinta en la explicación de fenómenos movilizatorios como el zapatista en el que se combinan

la lucha identitaria, con la discusión de un proyecto nacional y la denuncia de las desigualdades, injusticias y exclusiones causadas por el uso de la racialización de relaciones de poder como patrones de dominación y expansión capitalista y colonial. El racismo no surgió con la colonización del capital, pero si fue usado por este para imponer su sistema de explotación y despojo.

El capitalismo uso el racismo y otras relaciones de poder como las clasistas y sexistas que produjeron identidades alrededor de la clase y la diferenciación sexual como ya fue mencionado al comienzo en este apartado.

Por ejemplo, la concepción de clase social, desde Marx hasta la producción intelectual y teórica del pensamiento latinoamericano, es una manifestación del proceso de constitución de individuos que adquieren consciencia de su capacidad de constitución como sujetos políticos en función del lugar que ocupan en las relaciones de producción en la estructura económica de una sociedad específica. La clase social significa la estratificación entre quienes se empoderan de los medios de producción económicas y aquellos que ocupan un lugar de subordinación con respecto a los intereses de los primeros.

En los tiempos que vivió Marx y Engels, en el siglo XIX, por ejemplo, la estratificación de las clases sociales estaba en función del lugar que los individuos ocupaban en las relaciones de los medios de producción capitalista, ya sea como masa explotada y proletarizada o dueña de las fábricas industriales o en proceso de modernización como ocurrió en varios casos de Europa, en los que la dimensión rural todavía predominaba en gran parte de la economía europea. Las clases sociales básicamente se manifestaban en proletariado y burguesía, es decir, dueños y no dueños de los medios de producción.

Del siglo XIX a la actualidad, las clases sociales se han transformado y profundizado sus contradicciones y antagonismos; pero a diferencia de la época de Marx y Engels, la jerarquía y estratificación

en el capitalismo neoliberal, acompañado de un proyecto neoliberal, se centra en el control y disputa entre quienes son dueños directos del poder financiero y el flujo del dinero y aquellos que ocupan una posición subalterna frente a este proceso.

Precisamente, David Harvey, en su obra ya citada *Breve historia del neoliberalismo* (2007), aporta pensar que el capitalismo neoliberal ha extendido el despojo de los derechos, bienes, servicios e incluso la dignidad y la fuerza del trabajo que antes se encontraba, por lo menos, en mayor o menor medida, en la estructura capitalista de las sociedades modernas.

Hay que mencionar que, en el capitalismo neoliberal, la lucha de clases es definida a partir del lugar que ocupan los diversos sujetos individuales y colectivos en la lógica y dinámica de reproducción del poder financiero. Las clases dominadas actuales atraviesan un proceso complejo de constitución que combina su lugar subalterno en el despojo, la explotación y el endeudamiento continuo para sobrevivir en condiciones de profunda proletarización, sin importar su nivel de preparación y profesionalización.

Incluso, los pobres no solo han aumentado radicalmente a nivel mundial, sino también, las fronteras de las identidades de clase se han desdibujado y multiplicado, al igual que combinado hasta el punto que hablar de clases dominadas y dominantes se encuentra articulada con una serie de estrategias ideológicas e identitarias basadas en la raza, etnia, género, entre otras dimensiones culturales y sociales.

Muestra de esta complejidad de las clases sociales, es identificada en casos como el movimiento zapatista que han convocado a lo largo de su lucha a una multiplicidad y heterogeneidad de individuos para adquirir conciencia colectiva como clases dominadas y que forman parte sustantiva de la democratización de la sociedad mexicana.

Este movimiento, por ejemplo en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, invita a una diversidad de sujetos de la sociedad. Sujetos “desde indígenas... [a] niños y niñas para que, de manera individual o colectiva, participen directamente con los zapatistas” (2006, p. 18).

La cita ilustra como el caso del zapatismo postula una idea de concebir a las clases sociales con base en la diversidad de identidades y estrategias ideológicas que no se limitan a la condición de la explotación y al despojo del campesino y el obrero, sino también incluye otros tipos de sujetos que comparten las consecuencias del neoliberalismo en términos de la violencia, marginación, empobrecimiento, desigualdad, injusticia y exclusión y se asumen, además, desde otras identidades más relacionadas con los ritmos y tiempos de la vida moderna que se lleva a cabo en las realidades urbanas.

Otras de esas identidades que discuten los zapatistas y que, precisamente, se articulan con las clases sociales son las que se producen por las relaciones de poder que se basan en el sometimiento, explotación, exclusión y hasta despojo de los cuerpos y la sexualidad de los seres humanos.

La idea de sexo y género como construcciones que se derivan de este tipo de relaciones del poder guiadas por la imposición del patriarcalismo. Aunque, el sexo es vinculado a una dimensión natural y biológica del ser humano también está en función de las formas de construcción culturales e identitarias que socialmente hacen que los individuos asuman o no su género.

Inclusive, Federeci, en su libro *Calibán y La Bruja*, mediante una revisión histórica de las relaciones coloniales de poder, evidencia la manera en que la expansión del capitalismo necesitó usar las diferencias sexuales y de género que ya existían en las sociedades de los territorios que hoy se conocen como América, África y Asia para imponer las relaciones de despojo, explotación y, por supuesto, la división del trabajo a nivel global.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Este uso de la diferenciación sexual y de género para expandir la lógica del capital que plantea Federeci, no ha dejado de operar hasta el grado que el sexo se ha convertido en un concepto asociado tanto con la dimensión biológica y natural del ser humano como con aquellos aspectos artificiales a dicha naturaleza que los propios hombres y mujeres llegan a optar, mediante intervenciones quirúrgicas, cuyo resultado muchas veces es el cambio radical del sexo.

En este sentido, las relaciones sexistas de poder en el capitalismo han penetrado el cuerpo de los individuos en las sociedades modernas hasta llegar a manipular y transformar el sexo de éstos, es decir, el sexismo manifestado en misoginia, machismo y homofobia también ha generado identidades complejas que usan los sujetos para su constitución, ya sea en rechazo, transformación o simple modificación parcial de su cuerpo y definición de género.

Por lo tanto, el género y el sexo en las condiciones actuales del capitalismo, por un lado se ha diversificado en términos identitarios y de luchas que reivindican la igualdad, justicia, inclusión y democratización entre los distintos géneros y sexos como han planteado los feminismos latinoamericanos y los movimientos por las masculinidades que va cada vez más en crecimiento; pero además, han sido atravesados por el sexismo que penetra en las mismas relaciones de poder entre un mismo género y sexo.

Por supuesto, el sexo y el género también se articulan con otras estrategias ideológicas e identitarias que permiten la constitución del sujeto como son las múltiples identidades derivadas de las clases sociales, la raza y la etnia, entre otras construcciones mentales, culturales y políticas que se producen en las sociedades modernas en México y América Latina.

CAPÍTULO 2

Antecedentes de la Ideología Zapatista

Background of the Zapatista Ideology

“El mundo de ahora no es cabal,
no es un buen espejo que refleje el mundo de sueños
donde viven los dioses primeros”
–MARCOS, Subcomandante, *La historia de los sueños*. 1995

En este segundo capítulo se analizan las fuentes ideológicas que influyeron en la formulación de la idea de la centralidad política del indígena desde el zapatismo. Hay que mencionar, a pesar de los grandes aportes que Marcos Estrada Saavedra, Pablo González Casanova, David Harvey, Antonio García de León, entre otros académicos e intelectuales, han hecho sobre la forma de organización comunitaria, las causas de la rebelión y la historia indígena y campesina local-regional de Chiapas, ninguno de éstos se enfoca en el debate de centralidad política del indio como punto de partida para rastrear los antecedentes ideológicos de la experiencia de construcción del proyecto político de los neozapatistas.

Por ejemplo, el punto de partida histórico que se postula, en este libro, considera el proceso que llevó a la alianza entre las comunidades indígenas y la izquierda mestiza en el sureste de Chiapas, durante las últimas décadas del siglo XX, para explicar cómo el movimiento zapatista logró definir, mediante su lucha por la autonomía, su idea de sujeto indio en términos políticos.

A diferencia de la visión sociológica política del libro de Marco Estrada Saavedra, *La comunidad armada rebelde y el EZLN* (2007), en el que este autor, hace una especie de microhistoria de las comunidades tojolabales del municipio de Las Margaritas en el que privilegia, en su análisis, los aspectos militares y organizativos comunitarios que influyeron en la estructuración de la parte armada de los zapatistas, desde la década de 1930 hasta comienzos del siglo XXI, sin considerar la importancia que ha tenido la disputa interna ideológica entre las comunidades y su alianza con la izquierda mestiza por configurar al sujeto indio en la formación del zapatismo.

También, este punto de partida histórico propuesto para explicar los antecedentes ideológicos del zapatismo discute con trabajos precursores del estudio sobre esta temática como es la obra clásica de Antonio García de León, llamada *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia* (2002), en la que pese a representar un gran esfuerzo por historizar las luchas indígenas de la región piensa a éstas todavía como un movimiento campesino que no entra en conflicto con su proceso de concientización de llegar a ser su propio sujeto indio.

Otro trabajo sobre antecedentes del zapatismo que es necesario indicar por su relevancia al ser uno de los primeros textos en el ámbito académico que se preocupó por dar a conocer las causas de este movimiento, es el que escribió Pablo González Casanova, titulado *Causas de la rebelión en Chiapas* (2009). En este ensayo, este sociólogo mexicano menciona que las comunidades indígenas se organizaron en un movimiento como el zapatista o neozapatista, porque, respondieron a la necesidad de luchar contra el cúmulo de agravios ocasionados por las históricas relaciones de despojo, explotación y opresión impuestas y reproducidas tanto por las instituciones coloniales y la hacienda tradicional en Chiapas como por la dominación económico-política del Estado mexicano que ha

marginado al indígena de los procesos de representación y participación democrática en el país.

Asimismo, en esta lógica destacan otros libros como el escrito por John Womack, llamado *Rebelión en Chiapas. Una antología histórica*, cuyo objetivo fue realizar un resumen de la lucha del general Emiliano Zapata y conectar a esta como un antecedente directo del movimiento actual del EZLN.

Tanto en Womack como en el caso de González Casanova, el eje de su explicación histórica está basado en las causas y las previas experiencias de resistencia contra los agravios de la región que, en conjunto, influyeron en la organización del actual movimiento del EZLN; pero, dichos trabajos, aunque contribuyen a dilucidar las causas y procesos sociales, económicos y políticos de manera sistemática que hicieron que se organizaran la insurrección de las comunidades del sureste chiapaneco, siguen sin considerar que la intervención del mestizo en la ideología indígena del zapatismo ha sido un elemento determinante en este movimiento.

Por lo tanto, en este capítulo, en revisión de los diversos trabajos mencionados y otros enfocados a las temáticas, se llegó a la conclusión que las múltiples fuentes ideológicas que condujeron al zapatismo a su debate de la centralidad política del indio, fueron tres procesos: el primero, consistió en la llegada del trabajo colectivo eclesiástico de base que reactivó una parte importante de la capacidad organizativa en términos sociales de los pueblos indígenas del sureste, específicamente en las últimas décadas del siglo pasado; el segundo, fue caracterizado por los intentos de la izquierda mestiza marxista-leninista por dirigir a las comunidades y prepararlas para enfrentar al gobierno mexicano, y; el tercero, indica un proceso de recuperación de la imagen y representaciones alrededor del general Zapata y las luchas campesinas y resistencias indígenas junto con elementos asociados a la cosmovisión mayense desde el capital de la izquierda mestiza.

Estas fuentes ideológicas y sus respectivos procesos son explicados de la siguiente manera: 2.1. De la tradición de la resistencia indígena a la recuperación de la figura de Zapata y la herencia de la lucha agraria; 2.2. La influencia del trabajo eclesíástico de base y la llegada de la izquierda marxista en el sureste chiapaneco y, por último; 2.3. La interpretación del zapatismo sobre la cosmovisión maya y la cultura ancestral indígena.

2.1. De la Tradición de la Resistencia Indígena a la Recuperación de la Figura de Zapata y la Herencia de la Lucha Agraria

Los zapatistas recuperan, en su ideología, desde aquellos elementos que ellos consideran son herencia de la tradición de las resistencias y revueltas indígenas en Chiapas hasta la recuperación de la figura de Zapata y la herencia de la lucha agraria, al igual que la influencia del trabajo colectivo eclesíástico que llegó a las comunidades en los cincuenta.

Además, hay que agregar los aportes organizativos y políticos de la izquierda marxista que penetró en la selva para establecer focos guerrilleros, durante la década de los sesenta. La cuestión es que los rebeldes del sureste antes de llegar a convertirse en la organización del EZLN y discutir la idea de la centralidad política del indio, tuvieron que hacer una interpretación de la historia indígena a partir de la idea que ha existido una respuesta a la sistemática y permanente marginación, exclusión y desigualdades generadas por el despojo y la explotación que menciona Pablo González Casanova (2009), en su texto que fue anteriormente citado.

Hay que señalar, por una lado los indígenas han sido históricamente pueblos despojados y explotados dentro de los procesos de expansión del capitalismo en donde los grupos oligárquicos que se formaron en la región, por lo menos desde la colonización

hasta el siglo XX, impusieron una economía agrícola basada en la reproducción de una lógica de un sistema colonial centrada en la propiedad latifundista y no en un modelo de modernización industrial y desarrollo mercantil internacional como ocurrió en otras partes de México.

Por otra parte, dicho pueblos en esta región fueron primero usados como masa explotable para extraer sus propias riquezas a favor de las oligarquías locales y regionales. Luego, las comunidades de los pueblos indígenas, especialmente durante la segunda mitad del siglo pasado, también se han utilizado políticamente para legitimar procesos electorales, sin la posibilidad que éstos constituyan su propio proyecto de manera autónoma.

Si uno revisa la trayectoria histórica de los pueblos colonizados en el sureste chiapaneco, después de la conquista de los españoles, hubo una parte exterminada de estos como los lacandones originales que Jan de Vos narra, en libro *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona, 1525-1821* (1988), en el que este historiador plantea que el indígena actual no tiene descendencia directa con los grupos colonizados diezmados, y que más adelante, la Lacandona fue un tipo de territorio que por migraciones se volvió a poblar.

Este mismo investigador, también en otro de sus textos, llamado *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendales, (Chiapas, 1712)* (2011), explica que el caso de la sublevación de tzotziles, tzeltales, y choques en 1712 contra la administración española establecida en la Ciudad Real (hoy San Cristóbal de las Casas) mostró como existieron grupos indígenas que respondieron al exterminio y a los abusos de poder de los grupos blanco-mestizos de la región.

Incluso, Jan de Vos identifica que este tipo de revueltas que menciona en el libro señalado, consistió, además del hartazgo de abusos de autoridad sobre los colonizados, fue causada por una

lucha de imágenes religiosas cristiano-católicas entre la Virgen de Cancuc que era la defendida por los indígenas y la Virgen de la Caridad que postulaban los grupos de poder blanco mestizos locales y de la región.

Este tipo de conflictos, precisamente, muestran como hay una tradición de las resistencias indígenas y en la motivación de su accionar hay una asociación con imágenes religiosas tanto ancestrales como aquellos elementos cristiano-católicos que han hecho suyos a través del “sincretismo”²⁶.

Por ejemplo, los zapatistas actuales, en los primeros años de su levantamiento llevaron la imagen de la Virgen de Guadalupe como símbolo del sincretismo cultural y religioso entre lo indígena y mestizo como un punto de encuentro ideológico e identitario de la nación mexicana.

Pero, también este tipo de simbolismo ha representado la posibilidad de una alianza política de lo indígena con lo mestizo para la acción y organización de luchas como sucedió con el movimiento independentista de 1810 a cargo del cura Miguel Hidalgo y Costilla. Hay que señalar, los elementos religiosos y culturales en los pueblos indígenas juegan un papel ideológico importante de motivación o neutralización de la acción colectiva.

Por eso, Mariátegui, en este sentido, enseña que la cultura, la religión y las ideas que forman parte de la dimensión mítica de un pueblo lejos de ser asociados, en su conjunto, con el retraso social, expresan una estrategia ideológica de cualquier pueblo con un pasado ancestral para incidir en la lucha por el Estado y la política moderna.

²⁶ El sincretismo entendido como dos elementos culturales, ideológicos y lingüísticos que se mezclan como resultado de un proceso de lucha política entre distintas sociedades y matrices civilizatorias.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Este punto de partida teórico ayuda a explicar que casos como el zapatista, precisamente, recuperan, en su imaginario, la tradición de la sublevación indígena como una manera de legitimar históricamente su lucha. Además, es importante explicar que el papel de símbolos religiosos y culturales que han impulsado la acción colectiva frente al sistema económico y político de dominación que se ha impuesto, desde los conquistadores hasta los latifundistas y caciques en el sureste de Chiapas, se hacen presentes en la misma idea de resistencia del EZLN.

También, hubo casos como la rebelión tzotzil ocurrida en Chiapas en 1869²⁷, anterior a la de 1712, en la que una de las razones principales fue la confrontación racial y étnica, entre indígenas “tzotziles”²⁸ y el gobierno militar encabezado por “José Pantaleón Domínguez”²⁹ que imponía su mando de forma violenta y racista contra la población de esa región.

A esta cuestión hay que agregar la amenaza que sentía la población blanca y mestiza frente a la mayoría indígena. Por ejemplo, Víctor Manuel Esponda Jimeno, en su artículo *Quince documentos inéditos relativos a la llamada ‘Guerra de castas’ de 1869* (2007), hace una revisión documental en la que, precisamente, se presentan pruebas sobre la manera en que las relaciones de poder locales y regionales tenían una lógica de racialización de las poblaciones conquistadas para subordinarlas a su sistema político y económico.

Este sistema político y económico dominante en la región fue operado mediante figuras de mando como el cacique, el latifundista y el hacendado, quienes gobernaban bajo la creencia y lógica racista que

²⁷ También conocida como rebelión Chamula de 1869 o Guerra de Castas Chiapaneca.

²⁸ Chamula es un gentilicio usado de manera despectiva y racista sobre los pueblos tzotziles, por eso, en este trabajo, se opta por usar el término referente al grupo étnico de los tzotziles.

²⁹ José Pantaleón Domínguez (1821-1894). Militar que ocupó el cargo de gobernador del Estado de Chiapas de 1865 a 1875 con el uso de la fuerza.

la población blanca y mestiza era superior a la indígena. Quijano y González Casanova, anteriormente citados, son pensadores latinoamericanos que aportan la manera en que la persistencia colonial ha prevalecido en nuestras sociedades y se ha reproducido en estas relaciones de mando y obediencia en la construcción de formas sociales como el Estado mexicano que todavía funciona bajo estructuras e instituciones que reproducen clasismo, racismo, sexismo y patrones de colonialidad del poder en el contexto del neoliberalismo.

El EZLN recupera en su imaginario a las resistencias indígenas contra la colonización desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XX en el sureste chiapaneco. Hay que explicar, los esfuerzos indígenas expresados en el sureste chiapaneco, especialmente en las primeras décadas del siglo pasado, adquirieron otra forma organizativa, identitaria e inclusive asumieron, conscientemente o de manera impuesta por las elites mestizas con un pensamiento progresista, una estrategia ideológica basada en la figura campesina.

El campesino como estrategia ideológica y política, por lo menos en el caso mexicano, ha sido uno de los elementos fundamentales en los procesos de construcción del proyecto de Estado, puesto que permitió a los grupos de poder de origen mestizo incorporar a una gran parte de los pueblos indígenas a su idea de nación mexicana nutrida de un concepto de modernización y progreso en términos capitalistas.

La nación mexicana, desde la lucha por independencia en 1801 hasta comienzos del siglo XX, fungió socialmente como una promesa identitaria para la construcción de los lazos estatales, cuyo objetivo de dicha promesa ha sido la homogenización de la diversidad cultural, ideológica y política entre las poblaciones indígenas y los mestizas para así crear un sentimiento común y de pertenencia nacional.

Lo nacional, en el caso mexicano, fue acompañado del concepto de modernización y progreso correspondiente a la etapa capitalista del siglo pasado que consistió en identificar al campesinado e in-

clusive al obrero como fuerzas productivas explotables y sometidas a condiciones profundamente subalternas en los procesos de construcción del Estado mexicano tanto en términos capitalistas tanto políticos como económicos.

Este hecho, a principios del siglo XX, como menciona Armando Bartra, en su libro *Campesindios: Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado* (2010), hizo que el indígena fuese identificado con base en un criterio del marco clasista del capitalismo moderno. En seguimiento con esta idea, Bartra explica que:

La palabra campesino designa una forma de producir, una sociabilidad, una cultura pero ante todo designa un jugador de ligas mayores, un embarncido sujeto social que se ha ganado a pulso su lugar en la historia. Ser campesino es muchas cosas pero ante todo es pertenecer a una clase: ocupar un lugar específico en el orden económico, confrontar predadores semejantes compartir un pasado trágico y glorioso, participar de un proyecto común (Bartra, 2019, p. 16).

Esto significó que el colonizado, por un lado, se convirtió en una fuerza productiva y motor de desarrollo capitalista, aunque sólo en términos de masa explotable y excluida en términos políticos. Además, durante la segunda mitad del siglo XX y hasta la actualidad, el Estado mexicano ha tenido una lógica indigenista sobre las comunidades indígenas, porque, las ha usado como una masa electoral para legitimar gobiernos locales, regionales y en un nivel nacional. Por otra parte, la figura de campesino, al mismo tiempo, en la historia moderna expresa una posibilidad de cierta manera utópica para que el indígena se insertará en la lucha de poder político mediante una identidad y estrategia de clase.

Como dice Armando Bartra, el campesino no cae necesariamente “en sentido clasista en esa fatalidad económica sino en elección política, voluntad común, apuesta de futura. Los campesinos no nacen campesinos, se hacen campesinos [...]” (2010, p. 17). Sin

embargo, hay que mencionar una arista con relación a lo que dice Bartra, porque, en el caso mexicano, en efecto, si el indígena mediante la estrategia campesina ha luchado y resistido por la defensa y el trabajo de la tierra, especialmente durante el siglo XX; pero, también este ha tenido que desindianizar gran parte de sus rasgos políticos y sociales, que se encuentran más asociados a la cuestión de la autonomía y la descolonización frente a la lógica del Estado moderno.

Pese a que este autor afirma que “si algunos se autodenominan campesinos sin serlo todavía, a otros que lo son desde hace rato les cuesta trabajo adoptar el apelativo” (Bartra, 2010, p. 17). Es importante precisar dos cuestiones: la primera consiste en que el campesino no es que signifique una estrategia de autodenominación en sentido de la indianidad sino más bien, al contrario, desindianiza y logra posicionar al indígena como fuerza política, de manera más efectiva, en la lucha por la definición de las relaciones estatales. Pero no como su propio sujeto político autónomo y; la segunda cuestión es que el indígena se reapropia de la identidad campesina, pues hace que se establezcan alianzas con los grupos poblacionales mestizos.

En especial, hay que explicar que históricamente a nivel local y regional en los diversos territorios rurales no toda la población mestiza pertenece a las elites y grupos de poder de los latifundistas, hacendado y hasta caciques de los pueblos indígenas. Por eso, la identidad campesina representa una alianza entre los mestizos con una condición subalterna y las comunidades indígenas que la comparten, cuyo fin en común de cada uno de éstos, es resistir y defender el derecho de la tierra. Un ejemplo de esta alianza entre indígenas y mestizos, fue la lucha revolucionaria que organizó Emiliano Zapata, un caudillo de origen mestizo-indígena, a comienzos del siglo pasado.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Esta lucha campesina de Zapata que dio comienzo públicamente, a partir de 1911, fue organizada por los campesinos de la región de Villa de Ayala, Morelos en respuesta a las condiciones de despojo, opresión y explotación que sistemáticamente han existido contra la población que trabaja la tierra y los territorios rurales en la historia de México y que han sido mencionadas continuamente en este trabajo.

Los campesinos morelenses reclamaban su derecho histórico a la posesión de la tierra, existía una marcada animadversión hacia la gran propiedad rural que constituía un oprobio real contra la población marginal, que se amontonaba en rancherías periféricas de las grandes haciendas según aporta el investigador Francois-Xavier Guerra, en su libro *México: del antiguo Régimen a la Revolución* (1988).

Por esa razón, este investigador sostiene la tesis que los campesinos se rebelaron contra la injusticia social que representaba el despojo y explotación del trabajo de las comunidades y bases indígenas. Esta rebelión materializó su organización en el Ejército Libertador del Sur organizado por Zapata, la cual finalmente funcionó como guerrilla y no fue, hasta finales de marzo de 1911, cuando estuvo en condiciones de ocupar la población de Jojutla (Morelos).

Otros investigadores clásicos que han estudiado el zapatismo de principios del siglo XX, como es el caso de Jesús Sotelo Inclán, en su libro *Raíz y Razón de Zapata* (1970), menciona que este tipo de lucha campesina tuvo su antecedente organizativo en las asambleas comunales que se desarrollaron regularmente en lugares como Anenecuilco en 1909.

Este historiador explica que Zapata fue elegido en una reunión plenaria de la asamblea comunal de su pueblo por los hombres más viejos (consejo de ancianos) de Anenecuilco como presidente de la Junta de Defensa. Por ejemplo, los integrantes del consejo de ancianos entregaron los documentos que amparaban la propiedad te-

rritorial de Anenecuilco, escrito en lengua náhuatl, a Zapata. Este hecho hizo que el caudillo del sur como fue conocido Zapata tuviera una legitimación importante en la lucha campesina que se gestó en esos años contra el régimen porfirista que se centró en la violencia extrema para despojar a las comunidades indígenas de sus tierras.

Más adelante, la lucha del zapatismo de 1911 cada vez más se integrará a los procesos revolucionarios de esa época, en la que su idea de nación no será compatible con otros proyectos como los de Francisco I. Madero, quien se convirtió en presidente de México al lograr ganar las elecciones en 1911³⁰, cuya idea política se regía por un intento de aplicar el liberalismo político en el país.

Antonio Díaz Soto y Gama, un joven anarquista que escribió *La Revolución Agraria del Sur y Emiliano Zapata su Caudillo* (1960), mencionó que “entre el pensamiento de Madero y el de Zapata, había discrepancias fundamentales que abrían entre ellos un abismo [...]” (p. 93), porque, mientras Madero tenía la lógica que la lucha revolucionaria se había realizado con la finalidad de poner en vigencia las libertades políticas suprimidas por la dictadura porfirista; Emiliano Zapata, por su parte, concebía a la experiencia de liberación campesina como un punto fundamental en el proceso social que resolvería el problema agrario y acabaría con la desigualdad económica del país.

Zapata y sus ideas políticas, contenidas en documentos firmados por él y otros generales revolucionarios del movimiento campesino de su época como fue el caso del “Plan de Ayala”³¹, postularon

³⁰ El sistema democrático de esos años en México trató de imitar una tradición liberal de elección, representación y participación política, aun cuando en el país no había ni siquiera una ciudadanía que se extendiera para toda la población en términos de derechos y el ejercicio de éstos.

³¹ Véase el documento político en su versión original: Zapata, Emiliano, Et. Al. (1911), Plan de Ayala, Ayala. Recuperado en; <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1105.pdf>.

que el problema de la tierra se encuentra en la disputa de su tenencia, en la que los campesinos no son propietarios de ellas, ni tampoco tienen una autonomía para trabajar éstas. Una idea, por cierto, no solo distinta a la planteada por Madero en términos de transformación política y social, sino también, diferente a la sostenida por generales revolucionarios como Francisco Villa y su estrategia de organizar la revolución desde los márgenes del norte de México, en la que el campesino no era el centro de su proyecto, pero si era considerado como una parte de este.

Mientras, en el caso de Zapata, el movimiento campesino era el centro de los esfuerzos de transformación radical del país y que permitirían la disolución del régimen de despojo, explotación y opresión existen en las regiones rurales. Por esta razón, el zapatismo actual ha recuperado ideológicamente la figura de Zapata y los movimientos campesinos de comienzos de la centuria pasada como parte fundamental de su ideología que asocia al indígena bajo la identidad de clase campesina con la defensa y exigencia de los derechos por la tierra, al igual que contra el sometimiento de las comunidades a la lógica de despojo, opresión y explotación capitalista.

En la ideología del zapatismo, la recuperación de caudillos como Zapata adquieren una múltiple dimensión que va desde relacionar a este con la mitología ancestral maya hasta identificar a dicho caudillo como un referente y representante de prácticamente todas las luchas agrarias en México.

Hay que señalar, la lucha del general zapatista de 1910 pese a que se desarrolló en Morelos, región centro sureste del país, su impacto histórico, político y social fue tomado por el EZLN en términos de mitificación de las experiencias de lucha campesina. Es importante recordar que una de las enseñanzas de pensadores como Gramsci y Mariátegui es que el mito motiva o no a la organización y acción política de los pueblos, especialmente en aquellos casos en

los que el imaginario y las subjetividades dependen de elementos religiosos, culturales y cosmogónicos de comprender el universo y la vida comunitaria.

Por ejemplo, el EZLN en su comunicado llamado Votán Zapata del 10 de abril de 1994 (1994), expone que la figura de Zapata es una de las manifestaciones de deidades como el Votán de la civilización maya que tiene una función de reorganización del tiempo en la sociedad y es comparable su papel con el que tienen dioses como sucede con el dios Odín en la cosmovisión de las culturas nórdicas europeas. La relación de la figura de Votan con Zapata responde también a eso que Petro Pitarch, en su artículo titulado *Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena* (2011), plantea sobre las dos clases de cuerpo que hay en la forma humana de las sociedades en el tiempo y espacio.

Este especialista en antropología, al hacer un esfuerzo por interpretar la cosmovisión maya, dice que, por una parte, hay un “cuerpo-carne” (por así llamarlo), unión de carne y fluidos que forman un conjunto segregable en partes, un objeto sensible pero sin capacidad de relación social con los demás seres, y que representa una cualidad substancialmente homogénea entre humanos y animales.

Por otro lado, un “cuerpo-presencia”: un sujeto activo de percepción, sentimiento y cognición, comprometido en una relación intersubjetiva con cuerpos de la misma especie. La disociación de cuerpos, en este sentido, resulta equivalente entre el cuerpo físico y el alma de éste, al mismo tiempo que depende este proceso de la vinculación estrecha que tiene el hombre tanto con su espiritualidad como con la naturaleza.

Zapata, por ejemplo, en seguimiento de esta lógica, corresponde a la encarnación y representación de Votan, por ello, es que los zapatistas asocian, en su imaginario al zapatismo como una lucha

campesina que nace de los hombres y la defensa que éstos tienen de la naturaleza como parte de su ser, pero también que, en cierta manera, materializa los designios de los dioses.

La figura de “Votán”³² Zapata, en este sentido, ha sido trabajada por estudiosos como Guillermo Michel, en su ensayo de reflexión filosófica llamado *Votán Zapata: filósofo de la esperanza* (2001), en el que analiza la dimensión ontológica de significados que los zapatistas actuales producen alrededor de las figuras de Votán y Zapata como son el pensar que la articulación de dichas figuras son el espíritu y mito de su movimiento.

Esta idea es interesante, porque, muestra la lógica del movimiento zapatista y su estrategia ideológica de hacer un esfuerzo por llamar a la acción y organización política y social mediante la recuperación mítica de las luchas indígenas y los caudillos campesinos como símbolo de la alianza histórica entre comunidades indígenas y la población mestiza subalterna.

Los zapatistas, desde su punto de partida ideológico, entonces, consideran que un antecedente directo de su experiencia es la lucha por la tierra, la emblemática figura del caudillo del sur y la resistencia indígena contra la colonización como fuentes de sus contenidos programáticos.

En este sentido, para los rebeldes del sureste chiapaneco no es importante corroborar si Zapata es la encarnación de Votán o no, al igual que tampoco necesitan pruebas realmente históricas concretas si las identidades campesinas son directamente com-

³² Jan de Vos documenta en su libro *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona* (1988) dice que la idea de Votán, además de tener un carácter religioso en la mente de los indígenas, se basaba en una manera de nombrar los cargos de gobernantes mayas que funcionaban antes de la colonización española y el exterminio de grupos étnicos como los lacandones. Por eso, los zapatistas, en su imaginario y en una especie de homenaje, llaman a sus documentos políticos principales declaraciones de la Selva Lacandona.

patibles o no a la ancestralidad y resistencia indígena contra las relaciones de poder impuestas por la colonización, porque, para éstos las imágenes de Zapata, las luchas campesinas y las resistencias indígenas se relacionan entre sí con el objetivo de legitimar la postulación de un tipo de sujeto político indígena producto de la alianza mestizo-indígena.

2.2. La Influencia del Trabajo Eclesiástico de Base y la Llegada de la Izquierda Marxista en el Sureste Chiapaneco

Otras de las fuentes ideológicas que han influido la experiencia de lucha del zapatismo y su debate sobre la centralidad política del indígena son el trabajo eclesial de base y la llegada de la izquierda marxista en el sureste chiapaneco, a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Después de la Revolución Mexicana y el fracaso de la lucha encabezada por el líder campesino Emiliano Zapata, comenzó un proceso de institucionalización y construcción de un proyecto de Estado moderno por los caudillos triunfadores como Venustiano Carranza, entre otros, cuyo objetivo de dicho proceso correspondía a la incorporación de la sociedad de México a los ritmos y tiempos del capitalismo industrial.

Sin duda, esta incorporación respondió a una necesidad institucional que era exigir que grupo social formaran parte de las relaciones estatales como clases y sectores que pudiesen ser controlados y manejados desde un régimen político que derivó en el “priista”³³.

³³ El término priista o priísta hace referencia a un régimen organizado por un partido con una forma de hacer política con sus propios mecanismos e instituciones que hasta la fecha siguen su funcionamiento en el Estado mexicano, a pesar que el PRI dejó de gobernar recientemente (2018).

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

El priismo, significó un régimen político que duro más de 70 años en el poder y fue pieza clave para construcción del Estado en el siglo XX, aunque dicho régimen neutralizo los ideales revolucionarios de Zapata y Villa, entre otras experiencias de luchas contra el despojo, la explotación y la opresión, con el objetivo de cooptar a los dirigentes campesinos, obreros y de otros sectores para tener control y dominación de la sociedad en el beneficio de sus grupos de poder. Este tipo de régimen fue cuestionado y retado por los zapatistas actuales en su irrupción pública en 1994, así como en el documento de la primera *Declaración de la Selva Lacandona* (1994) fue el priismo acusado de traicionar a la patria.

En este contexto de formación del Estado mexicano en el siglo XX, los indígenas del sureste chiapaneco continuaron sumergidos en condiciones de opresión, explotación y despojo, porque, sus demandas expresadas mediante las luchas campesinas zapatistas de 1911 habían quedado neutralizadas por la derrota de su caudillo, al igual que los grupos que sobrevivieron de la rebeldía campesina fueron cooptados por el priismo y su lógica de definir al indígena únicamente bajo una identidad sectorial y de clase para legitimar los procesos electorales de esa época.

El indígena fue visto como masa electoral, pero no como sujeto político autónomo, entonces, dicho proceso provocó que una parte importante de las comunidades chiapanecas dejaran de creer en su capacidad organizativa.

Además, hay que agregar que la experiencia del zapatismo no logró llegar hasta el sureste chiapaneco, en la primera mitad del siglo XX, sino hasta mucho después con la recuperación que hicieron los integrantes de la alianza mestiza e indígena que derivó en la organización del EZLN en esta región.

No hubo realmente una reforma agraria, ni tampoco intentos revolucionarios significativos para cambiar las condiciones socioeconómicas de esta región. Incluso, en el ámbito político a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, las comunidades del sureste enfrentaron el problema de no tener capacidad de autonomía local y regional para organizarse.

La capacidad organizativa de dichas comunidades quedó sujeta al Estado mexicano mediante relaciones clientelares, caciquiles y, especialmente, limitadas a los intereses de los partidos políticos con fines electorales. Esto explica, porque, en la segunda mitad del siglo XX, las comunidades indígenas continuaron sumergidas en una condición subalterna frente al Estado mexicano.

Aunque, pese a ello, entre la década de los cincuenta y los sesenta, hubo un importante interés de arzobispos como “Samuel Ruíz quien fue de los fundadores de la Diócesis de San Cristóbal en Chiapas”³⁴, cuyo objetivo fue impulsar el trabajo eclesial al interior de las comunidades para que las evangelizaran mediante la educación y el fomento de creación de organizaciones colectivas.

Por supuesto, el trabajo eclesial en el sureste chiapaneco tiene sus antecedentes en los procesos de evangelización cristiana que se dieron a partir de la conquista de los españoles sobre las poblaciones y territorios indígenas. Hay que señalar, los españoles veían que la lejanía de los territorios del sureste dificultaba su conquista y por eso no dieron prioridad a la conquista de estos mediante la violencia, sino más bien, fomentaron las misiones religiosas para su evangelización. Sin embargo, hubo masacres y exterminios localizados que los conquistadores efectuaron contra la población colonizada como sucedió con los indígenas que en el siglo XVI habitaban la Selva Lacandona.

³⁴ Samuel Ruíz García fue ordenado obispo en 1960, el primero en hacerlo en la Catedral de San Cristóbal de Las Casas y representa el servicio episcopal más largo de toda la historia moderna en Chiapas.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

En este sentido, la presencia religiosa de corrientes cristianas y católicas históricamente han estado en el sureste chiapaneco. Pero, no todas las corrientes religiosas con las mismas intenciones de evangelizar, porque, la mayoría de ellas, han buscado adeptos a sus iglesias en las comunidades.

Con excepción de casos como el papel que jugó Samuel Ruiz en la Diócesis de San Cristóbal, en el que, además de fomentar y reactivar el trabajo colectivo en las comunidades como ya se dijo, a diferencia de las otras corrientes religiosas, introdujo interpretaciones de las sagradas escrituras desde una posición crítica frente a la institucional y elitista del clero que no prioriza la condición de pobreza que experimentan las sociedades y países latinoamericanos.

Esta postura crítica fue basada en el movimiento intelectual de los teólogos de la liberación que en la década de los sesenta adquirieron fuerza en países como México y otros lugares en los que la población se caracterizaba por una importante población indígena.

La “teología de la liberación”³⁵ es una corriente estudiada por autores como Sergio Silva que, en su artículo *La Teología de la Liberación* (2009), menciona que esta tiene dos rasgos principales: 1) la oposición decidida que tuvo que enfrentar, casi desde sus mismos inicios. Y no solo desde fuera de la Iglesia, donde era comprensible que despertara la ira de los políticos de derecha, defensores del *statu quo*, incluido aquí el gobierno de los Estados Unidos y; 2) es la capacidad que ha mostrado dicha corriente para abrirse a la adver-

³⁵ Sobre la teología de la liberación en América Latina se ha escrito mucho y ha sido representada por grandes intelectuales y estudiosos como Andrés Aubry, entre otros grandes filósofos y pensadores que han discutido el concepto entre liberación y revolución. La liberación entendida como un proceso en el que los pueblos tratan de emanciparse de sus lazos coloniales para poder ser sus propios sujetos políticos y la revolución como una estrategia planteada desde las clases dominadas para transformar sus condiciones sociales, económicas y políticas que impiden superar la opresión, explotación y el despojo.

sidad de las instituciones y elites eclesiásticas más conservadoras y tratar de cambiar la práctica religiosa desde las bases sociales. Este tipo de prácticas legitimadas mediante el discurso de superación de la pobreza de los colonizados, es decir, el pobre se convierte en un tipo de sujeto que tiene la capacidad de transformar sus condiciones materiales y que nace de las comunidades históricamente más marginadas incluso por la misma Iglesia.

Además, la teología de la liberación discutió como corriente ideológica con las múltiples interpretaciones del marxismo-leninismo que llegaron a Latinoamérica a partir de la década de los sesenta del siglo pasado. Según explica Enrique Dussel, en su libro *Teología de la liberación: caminos de la liberación latinoamericana II* (1972), este debate correspondió a que la teología de la liberación se basa en la “voz directamente del oprimido” (p. 220).

Es decir, históricamente el colonizado para buscar su salvación no tiene que recurrir a una formulación abstracta universal que pretenda definir una realidad concreta mediante una idea general como ocurre con el marco de lucha de clases que trató de imponer el marxismo-leninismo sobre las comunidades indígenas en el que trataba de hacer que la clase fuese el referente identitario de liberación y no su articulación con otras manifestaciones y formas de expresión política de los pueblos que conforman la nación mexicana, aunque sean negados por los grupos de poder y el imaginario político y social.

La teología de la liberación al discutir tanto con los grupos más conservadores de la Iglesia y el marxismo leninismo, la cuestión de crear una consciencia que directamente viniera de la voz del oprimido hizo que arzobispos como Samuel Ruiz impulsaran este tipo de corrientes en términos ideológicos en el trabajo colectivo de las comunidades indígenas.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

La teología de la liberación, por lo menos durante la década de los sesenta a los ochenta, no tuvo una claridad sobre cuál era esa voz propia que debía tener el indígena, pero si ponía a discutir en la consciencia de las comunidades la necesidad de hacer que la organización colectiva derivará en otros ámbitos de la política que no fuese solamente el electoral.

Cuando Samuel Ruíz, la teología de la liberación y la Diócesis de San Cristóbal se desarrollaron en las comunidades indígenas en términos ideológicos también se apoyaron de organizaciones civiles vinculadas estrechamente con el trabajo eclesiástico como fueron los casos de las “Las Abejas”³⁶ que fomentaron la unión comunitaria y la solución de conflictos entre comunidades causadas por cuestiones políticas y religiosas.

Las organizaciones no gubernamentales en Chiapas jugaron un papel estratégico, porque permitieron que se crearan lazos no solo entre comunidades, sino también una vinculación de estas con organismos internacionales de paz que con el zapatismo adquirieron mucha mayor fuerza de legitimación.

Estos conflictos religiosos y políticos al interior de las comunidades en el sureste, en gran mayoría durante la segunda mitad del siglo pasado hasta el siglo XXI, fueron consecuencia de la llegada de protestantes a la región y que generaron un choque con el catolicismo existente desde la colonización.

Pero, también este tipo de conflicto se originó entre comunidades por la división que impuso el priismo con su forma de hacer

³⁶ El trabajo de la organización de Las Abejas sirvió de base para la creación de proyectos como el Servicio Internacional para la Paz (SIPAZ) que fue fundado en 1994 y que este tipo de organizaciones tuvo la función de vinculación entre las comunidades y el exterior. Luego, también los mismos zapatistas formaron la organización de Enlace que permitió a éstos establecer comunicación con distintas organizaciones civiles nacionales e internacionales.

política en los territorios rurales mediante cacicazgos y otras figuras de poder local que han dividido a las poblaciones indígenas en territorios rurales.

Hay que señalar, el caciquismo, según Ismael Solís Sánchez, en su artículo *El caciquismo en México: la otra cara de la democracia mexicana. El caso del caciquismo urbano en el Estado de México* (2016), debe ser entendido como el monopolio de la intermediación política entre dos ámbitos de acción, en el caso del sureste chiapaneco, dicho ámbito son las comunidades y en dónde se desarrollan esta.

También, es importante explicar que los caciques tanto en Chiapas como en el resto de México, han controlado los recursos de manera estratégica de poblaciones específicas a nivel local y regional.

Este autor dice que, aunque los rasgos del cacicazgo dependen de un contexto sociopolítico concreto, las características basadas en el monopolio de la intermediación política y el control de recursos estratégicos son elementos que siempre están presentes en el ejercicio del poder local y regional (caciquil).

No solo el trabajo coordinado entre la Diócesis de San Cristóbal, las organizaciones no gubernamentales y las comunidades indígenas se enfrentaron al poder de los caciques locales y regionales, sino también, la izquierda marxista-leninista cuando penetra en la selva, en la década de los sesenta, se enfrentó a dicho poder. Solo que a diferencia del trabajo colectivo pacífico impulsado por la Diócesis, la izquierda marxista-leninista planteó una estrategia armada para combatir a los caciques e incluso comenzar a transformar las condiciones sociales, económicas y políticas del sureste chiapaneco.

La izquierda marxista-leninista que llegó a la selva a las comunidades, tuvo un papel importante porque reactivó el interés del indígena a pasar de la organización colectiva a un formato políti-

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

co en el que logrará ser una fuerza política en oposición tanto al poder de los cacicazgos locales y regionales como de los gobiernos nacional y estatal.

Si la corriente de la teología de la liberación plantea la liberación de la condición de pobreza de los pueblos indígenas mediante el trabajo colectivo y comunitario pacífico y religioso, mientras, el marxismo-leninismo, por lo menos en un primer momento, trató de organizar una revolución armada desde el seno de las propias comunidades.

Un intento armado que derivó en una organización de naturaleza político-militar que finalmente se convirtió en el EZLN, pero a diferencia de otras experiencias revolucionarias latinoamericanas, no sé límite a las estrategias guerrilleras contra el Estado.

Por eso, es importante entender primero que el marxismo-leninismo, aunque llegó como una corriente con el objetivo de impulsar la guerrilla en el sureste chiapaneco, tuvo un proceso distinto al resto de experiencias como el Sendero Luminoso en Perú, porque, dejó que las comunidades tuvieran la oportunidad de moldear la mentalidad e influir en la consciencia de los grupos guerrilleros y de la izquierda mestiza para que las segundas no impusieran su estrategia política sobre las primeras, por lo menos de manera absoluta.

Precisamente, esta idea es documentada por Yvon Le Bot, en su libro *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista* (1998), en el que este sociólogo francés extrae de la entrevista que éste hace al dirigente y vocero del zapatismo la información sobre que los grupos guerrilleros marxista-leninista que buscaban crear una organización política con base a los principios doctrinarios del marco interpretativo de la lucha de clases tuvieron que cambiar radicalmente sus objetivos políticos e incluso hasta su propia ideología, porque, no correspondía con la realidad comunitaria y las prácticas colectivas del indígena.

Sin embargo, como menciona Ana Esther Ceceña, en su trabajo *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos* (2008), la presencia de grupos armados revolucionarios se encontraba presente desde finales de la década de los sesenta como fue la organización guerrillera de filiación guevarista, llamada las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), fundada el 6 de agosto de 1969 en la ciudad de Monterrey, caracterizada por sobreponer el trabajo político al militar, pero preparada para tomar las armas en los momentos necesarios de la lucha contra el Estado.

Hay que señalar, el guevarismo postulaba como estrategia de lucha el foquismo que sostenía la idea sobre que no era necesario esperar a que las condiciones para que se diera una revolución sucedieran, sino que, debía partir de la necesidad de un pequeño foco para iniciar las acciones típicas de la “guerra de guerrillas”³⁷ que con relativa rapidez causará que la revolución se extendiera, a tal grado que las masas adquirieran consciencia de apoyar y sumarse a la organización políticamente de los focos guerrilleros y, así lograr el derrocamiento del régimen dominante.

Más adelante, la concepción foquista de las FLN se transformó en una idea mucho más colectiva debido a la influencia de las comunidades indígenas y luchadores sociales que estaban adentrados en la labor de las organizaciones civiles y religiosas que tenían, más de una década, un papel de defensa de las comunidades del sureste chiapaneco.

Las comunidades indígenas se fusionaron, en este proceso, con la izquierda marxista-leninista mestiza y fue a partir de aquí que la idea del EZLN comenzó su germen en términos de materialización

³⁷ La guerra de guerrillas es una estrategia revolucionaria basada en crear unidades armadas en un determinado terreno y atacar al enemigo, en este caso el gobierno, sin ser vistos por él. Los ataques son mediante emboscadas y acciones sorpresas militares. La guerra de guerrillas era únicamente una etapa del método de revolucionarios como el planteado por Ernesto Guevara de la Serna, mejor conocido como el Che.

de una organización política que no se limitará ni en un formato de una guerrilla, ni tampoco en un organismo colectivo civil centrado al desarrollo de actividades dentro de las comunidades indígenas.

Este proceso de fusión, alianza o simplemente articulación entre los indígenas y la izquierda mestiza marxista leninista, provocó que esta última cambiará su lógica y estrategia revolucionaria centrada en hacer que las comunidades indígenas asumieran su identidad como clases oprimidas en las relaciones de producción capitalista a un planteamiento indigenista, en el que dichas comunidades fueron definidas por esta izquierda como el motor de la lucha local y regional en el sureste chiapaneco.

El indigenismo de esta izquierda se caracterizó por tener una mirada que colocó a las comunidades como el motor organizativo de la alianza indígena-mestizo, cuya dirigencia estuvo conformada por líderes tanto comunitarios como aquellos marxista-leninistas que fueron adoptados por las poblaciones locales.

Hay que explicar el indigenismo de izquierda en América Latina, en especial el marxista a comienzos del siglo XX, tiene su origen en pensadores como Mariátegui que identificaban al indígena como el motor del socialismo en la región andina.

Por supuesto, Mariátegui no fue el único pensador con esta lógica, sino también han existido una variedad importante de intelectuales marxistas que se han preocupado por plantear el socialismo desde la situación de los pueblos indígenas como en el cuarto capítulo de este libro será abordado con mayor profundidad.

Este tipo de indigenismo no aplicó en las comunidades del sureste chiapaneco, pues los focos guerrilleros guevaristas y la misma izquierda marxista leninista mestiza se dieron cuenta que los indígenas no buscaban el proyecto socialista como alternativa a la transformación de su situación.

Pero, tampoco los pueblos indígenas tenían una actitud pasiva frente a los procesos de lucha, al contrario, la llegada de la izquierda mestiza significó una reactivación de la consciencia política de las comunidades, junto con la necesidad del indígena de recuperar elementos ideológicos que en verdad significaran para éste una motivación de su lucha y no fueran ajenos a su imaginario.

Por ejemplo, el socialismo para las comunidades no era un proyecto que los identificará, por lo menos en el sureste chiapaneco, porque, dichas comunidades tenían mucho más presente el problema de la tierra y su resistencia frente a las relaciones de poder locales y regionales que históricamente han sido impuestas sobre esta y que, además, han provocado el despojo, la explotación, la opresión y otras formas de exclusión, desigualdad e injusticia en el sureste chiapaneco.

Por eso, la izquierda mestiza, de una u otra manera, a partir de la alianza que tiene con las comunidades indígenas también desarrolló una especie de negociación y retroalimentación de imaginarios, elementos culturales, interpretaciones históricas para formar lo que finalmente se convirtió en la ideología del zapatismo y la idea de sujeto indígena que postula hasta la fecha esta experiencia en México y América Latina.

Entonces, tanto la izquierda mestiza como las comunidades indígenas se influenciaron mutuamente y produjeron una visión del indígena, a diferencia de la creencia generalizada que existe por parte de algunos autores que exotizaron el zapatismo como fue el caso de Carlos Antonio Aguirre Rojas (2007). Autor que en este ensayo postula la idea que el zapatismo es sinónimo de una experiencia indígena sin la intervención ideológica de la izquierda y el proyecto del mestizo.

Incluso, la izquierda mestiza después de la formación del EZLN y la irrupción pública de este movimiento, siguió con un papel clave en la organización de la sociedad civil como fueron los intentos del

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), que fue parte de las alternativas que resultaron de la crítica zapatista frente a la falta de representatividad de los partidos políticos, al únicamente ser organizaciones electorales transmisoras de los intereses oligárquicos de grupos de poder económico ajenos a la sociedad mexicana.

También, es importante mencionar que el FZLN nació de un congreso fundacional resultado del comunicado del 8 de agosto de 1997 (1997) emitido por el EZLN, en el que especialistas en el tema como Paulina Fernández Christlieb, en su artículo *FZLN: diferencias estratégicas* (1997) y *La construcción del Frente Zapatista de Liberación Nacional* (1996), menciona que en este tipo de esfuerzos organizativo el zapatismo intentó materializar una nueva fuerza zapatista en contraposición al modelo electoral de los partidos y que dicho modelo sigue vigente en el sistema político actual.

El destino del FZLN como organización, a finales de la década de los noventa, no logró ser la alternativa política que pretendía para la sociedad civil prozapatista, porque, exigió que la gente rompiera su lazo con los partidos políticos y ésta todavía no estaba lista para hacerlo.

Pese a ello, el FZLN fue una especie de germen simbólico de la alianza entre la izquierda mestiza y los indígenas en espacios políticos fuera de la selva y las comunidades y que es una consecuencia del proceso de décadas anteriores llevado a cabo en la organización comunitaria de los zapatistas.

Por lo tanto, es importante tener claro que la idea de sujeto político indígena de los zapatistas no nació solamente de las propias comunidades, sino estuvo en función de mediaciones hechas por una diversidad de otros sujetos y elementos ideológicos que influyeron en la formulación de dicha idea en espacios al interior de la selva como en el exterior de ella.

El papel de unir colectivamente a las comunidades por parte de la Diócesis de San Cristóbal, la teología de la liberación, la recuperación de una memoria crítica frente a los agravios contra el trabajo y forma de vida que representa la tierra y el territorio para dichas comunidades, así como la politización de la izquierda mestiza sobre éstas en el sureste chiapaneco sembraron la semilla de la dignidad en los integrantes de estos pueblos.

Esta necesidad de la propia comunidad para dignificarse exigió que las comunidades hicieran una recuperación de un pasado ancestral que tanto motivara su acción y organización como su legitimación, sin cuestionarse hasta dónde dicho pasado existió en verdad o no.

La importancia de esta recuperación ha consistido en que se ha hecho mediante el capital cultural e intelectual, por lo menos la mayoría de las veces, que ha aportado la teología de la liberación y la izquierda marxista sobre este tema. Precisamente, en el próximo capítulo se va a desarrollar este aspecto que representa una de las fuentes ideológicas claves del movimiento zapatista en términos ideológicos.

2.3. La Interpretación del Zapatismo sobre la Cosmovisión Maya y la Cultura Ancestral Indígena

Otro de las fuentes ideológicas del zapatismo es la recuperación que hace este movimiento de la cosmovisión maya y cultura ancestral de los pueblos indígenas desde una interpretación intelectual mediada por la alianza de la izquierda mestiza y aquellos líderes autodenominados indígenas politizados en las comunidades y formados en la teología de la liberación y la tradición de lucha campesina. Una mediación que fue realizada por los zapatistas en términos intelectuales, pero también, con intereses políticos,

porque, dicho movimiento identificó una estrategia que permitiera a las comunidades empoderarse de un pasado que las motivará a la organización y acción frente al gobierno y el Estado mexicano.

Este pasado es reconstruido por los zapatistas, por un lado, basado en el supuesto que ellos asumen la idea que pensar en la cosmovisión y cultura maya es creer que el origen de los indígenas rebeldes actuales del sureste chiapaneco se encuentra directamente en los ancestros mayas. Una ancestralidad que constantemente es reconstruida por la arqueología y la antropología como lo ha hecho Enrique Florescano en su libro *Los orígenes del poder en Mesoamérica* (2014).

Esta idea, por ejemplo, se encuentra presente en *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (1996), trabajo escrito por Carlos Lenkersdorf, en donde este filósofo hizo una filosofía indígena tojolabal, cuyo objetivo fue plantear que dicha filosofía es producto de las comunidades tojolabales que descienden directamente de los mayas³⁸. En este sentido, los zapatistas tomaron postulados como el expuesto por Lenkersdorf para nutrir su visión ideológica y política.

Por otra parte, la reconstrucción de este pasado, como ya se dijo al comienzo de este apartado, está sujeta a mediaciones políticas que los mismos zapatistas han hecho para traducir lo que ellos consideran es la cosmovisión maya. Esta idea contrasta con la tesis de Gustavo García Rojas, contenida en su artículo *Doble traducción y contagio de cosmologías: marxismo y cultura indígena maya en el EZLN* (2013), en la que sostiene éste que hay una traducción directa que hicieron los zapatistas entre el marxismo y la cosmovisión indígena, sin considerar las mediaciones que existen ideológicamente y en términos políticos hechas por la izquierda.

³⁸ Los pueblos tojolabales son un grupo que conforma una porción importante de las filas zapatistas en el sureste chiapaneco.

Además, García Rojas creó que en la doble traducción entre el EZLN y la cosmovisión maya, fue resultado de un contagio de cosmovisiones y de sujetos dialógicos, es decir, una relación simétrica de matrices culturales en condiciones de igualdad que derivó en la formulación ideológica del zapatismo.

Pero, no considera este autor que las condiciones de la izquierda marxista que penetró a la selva en los sesenta eran distintas a la que tenían las comunidades, porque la primera manejaba un capital cultural e intelectual mucho más politizado que aquel existente en las comunidades indígenas en esa época.

Por lo tanto, es difícil afirmar que la recuperación de la cultura y el pensamiento ancestral no fue atravesada por un capital ideológico y político que buscó usar elementos asociados a la cultura y la ancestralidad indígena para formular una corriente que fuese capaz de identificar tanto a los indígenas con la izquierda mestiza como a la segunda a la primera.

Más que un intercambio de cosmovisiones o una doble traducción, fue una negociación política sobre qué elementos iban o no a ser recuperados como antecedente ideológico en la visión de centralidad del indio de los zapatistas.

Por ello, es importante mencionar que los zapatistas en su discurso recuperan a dioses mayas y la asociación con procesos de liderazgo y personajes de carne y hueso dentro de la propia organización.

Por ejemplo, el “Subcomandante Marcos, actualmente Galeano”³⁹, ha sido identificado por el zapatismo como el líder y vocero elegido por las comunidades, quien más de una vez ha mencionado

³⁹ Según el Subcomandante Marcos en un discurso público y un comunicado que llamó: *Entre la luz y la sombra* (2014), dio a conocer que el personaje Marcos dejaba de existir para abrir paso a Galeano, en honor al compañero asesinado por el gobierno federal en ese año.

en sus discursos que los zapatistas como los hombres y mujeres fueron creados por los dioses que fundaron el mundo.

Galeano, anteriormente conocido como Marcos, en el comunicado llamado *La historia de los 7 arcoíris* expuesto en la Plenaria del Foro Nacional Indígena efectuado en 1996, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, dijo que:

Muy en el principio de los mundos que luego caminaron nuestros más grandes abuelos, los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los primeros, se bajaron a platicar con los hombres y mujeres de maíz. Era una tarde como ésta, de frío, lluvia y sol que parpadea. Se sentaron los más primeros dioses a platicar con los hombres y mujeres de maíz para hacer los acuerdos de los caminos que debían caminarsse los hombres y mujeres verdaderos. Porque estos dioses, que eran los más primeros, los que nacieron el mundo, no eran mandones como los dioses que fueron llegando luego. No eran mandones los primeros dioses, buscaban el buen acuerdo entre ellos y con los hombres y mujeres de maíz. Buscaban siempre llegar al buen camino juntos, con buen acuerdo y buena palabra (Galeano, 1996a, p. 1).

En esta cita, el vocero zapatista se refiere a los diversos dioses mayas que, según el imaginario que recuperan y manejan los zapatistas, intervinieron como creadores del mundo, el universo, el hombre y la mujer.

Ejemplo de estos dioses son: *Ah Mun*, dios del maíz; *Ahau Kin*, dios del sol; *Ah Muzenkab*, dios de las abejas y la miel; *Bolon Dzacab*, dios relacionado con los linajes reales; *Buluc Chabtan*, dios de la guerra y de los sacrificios humanos; *Chac*, dios de la lluvia; *Chac Bolay*, dios jaguar del inframundo; *Ek Chuach*, dios de los mercados; *Itzamná*, dios del cielo; *Ix Chel*, diosa del astro lunar, y por último; *Votan* o *Votán*, identificado como la deidad que es el espíritu y corazón del pueblo.

Ejemplo de la mitología mayense y que se encuentra contenida en libros como el *Popol Vuh* (2016), es el caso precisamente de *Votan*, anteriormente mencionado, dios descendiente de las deidades creadoras, equivalente al *Quetzalcóatl* de los mexicas, pero también, es el corazón de la montaña que rige la creación del mundo de los hombres y mujeres en la tierra.

Votan para los zapatistas, en este sentido, es identificado como el dios maya y es el ser espiritual que hace que los hombres y mujeres tengan consciencia de ellos mismos. Por eso, el movimiento rebelde del sureste chiapaneco asocia al *Votan* con el corazón del pueblo y la consciencia que produce éste, es decir, la consciencia es el espíritu que en términos religiosos vigila a los descendientes de los dioses creadores.

Hay que señalar que especialistas en antropología y arqueología han encontrado rastros sobre estas creencias y dioses que tenían los pueblos indígenas como sucede con Martha Ilia Nájera Coronado, quien en su artículo llamado *Del mito a la realidad* (2004), menciona que la creencia de los mayas sobre dioses como *Votan*, entre otros, estaba sujeta a un asunto mucho más complejo que consiste en la explicación simbólica del universo, el mundo y el hombre. En este sentido, los mitos, además de tener una función política e ideológica, en sus contenidos se narra el papel que tiene el hombre dentro de su mundo y la razón de su creación.

También Nájera Coronado, en su artículo citado, dice básicamente que la cosmogonía es un largo proceso regido por las leyes de una temporalidad cíclica y una alternancia de fuerzas contrarias, los mitos de creación revelan la creencia en constantes creaciones y destrucciones del universo por la acción de energías o deidades, que representan a los contrarios cósmicos: vida y muerte, oscuridad y luz, bien y mal, masculino y femenino, de tal modo que este universo constituye una cadena de ciclos o eras cósmicas, en las cuales han existido distintos seres.

Los mitos mayas explican que la razón de la creación del mundo fue para brindarle al hombre un lugar para vivir y desde ahí pudiera venerar a sus dioses, por ello eran necesario seres humanos conscientes, inteligentes, capaces de reconocer y sustentar a sus creadores.

Más adelante, el mismo vocero zapatista, en el mismo comunicado, precisamente hace referencia a esta visión cosmogónica de la vida al decir que:

Entonces estaban esta tarde, que era de las primeras del mundo más primero, platicando los dioses más grandes con los hombres y mujeres de maíz, con sus iguales. Acuerdo hacían de buscar los acuerdos buenos con otros hombres y mujeres, con otras lenguas y con otros pensamientos. Tenían que caminar los hombres y mujeres de maíz hasta muy lejos adentro de su corazón para buscar las palabras que otros hombres y mujeres, que otros colores, que otros corazones entendieran (Galeano, 1996a, p. 1).

Esta visión del mundo maya, entonces, ha sido mediada por el capital intelectual de la izquierda mestiza que le ha dicho al indígena que su historia, temporalidad y lógica de pensar la política es cíclica en función de la recuperación de cuentos, mitos y narraciones que permanecen en el imaginario y memoria de intelectuales y dirigentes comunitarios.

Un ejemplo de dichos mitos es el que hace referencia a la diosa *Ixchel*, en el que se explica el origen del Sol y la Luna como astros y deidades, mediante la historia de un amor trágico, entre un joven guerrero y una doncella maya. El joven guerrero llamado *Itzamná* y la doncella era *Ixchel*.

El mito cuenta que *Itzamná* e *Ixchel* tenían un romance que no era aprobado por la realeza que había asignado a otro guerrero para que se casara con la doncella. Sin embargo, tanto *Itzamná* como

Ixchel, a pesar de ello, siguieron su amor prohibido hasta el punto que hubo un duelo para definir la situación entre el guerrero elegido por la realeza y el amante de la doncella.

En este duelo, *Itzamná* fue asesinado con trampas por el otro guerrero y como consecuencia *Ixchel* se suicidó debido a que no soportó la tristeza. Su amor era tan fuerte que por los dioses llegó a ser considerado que debía trascender y ser convertidos en astros. Estos astros son la Luna y el Sol, en los que la doncella es representada por el primero y el joven guerrero por el segundo.

Luego, *Ixchel* se convirtió en la diosa de la fertilidad y la Luna. Los descendientes indígenas del pueblo maya creen que *Ixchel* brinda la fertilidad a las jóvenes mujeres, por eso, en sus tradiciones tienen la idea que el calendario maya marca el principio del Fuego Nuevo, en el que se creó que las mujeres reciben el don de la fertilidad de parte de la diosa de Luna cuando dichas mujeres son bondadosas y practican tributos a ésta.

Este mito, según autoras como Nájera, en su artículo anteriormente citado, aporta que se puede observar la evidencia de este tipo de creencias de los mayas en las:

Representaciones de las diosas, así como las referencias en las fuentes escritas... en las que hablan de la existencia de una gran diosa madre relacionada con la Luna, la medicina, los partos y las labores propias de ese sexo, como el tejido (Nájera 2004, p.12).

Más adelante, esta misma investigadora dice que:

Entre sus nombres destaca el de *Ixchel*, que se ha relacionado con deidades femeninas, su nombre significa 'La de tez blanca'. La Luna se liga a las diosas madres porque se considera una energía que propicia la fertilidad, tanto de la tierra y los animales como de los hombres, y que regula el ritmo cíclico de la vida...

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

En los códices se representa a dos diosas, una joven y otra anciana: la primera, Ixchel, sería la diosa lunar y la de mayor edad se le llamaría Ixchebel Yax, ‘Primera Señora del Pincel’, la compañera del dios supremo Itzamná, en su aspecto antropomorfo o el aspecto femenino del dios. Simboliza a la gran madre tierra y a la parte femenina de la creación que algunos autores han identificado a esta deidad anciana también con la Luna. Esta interpretación señala que Ixchel, sería el aspecto joven de la Luna, la Luna llena y la otra, la llamada vieja diosa roja del tejido, sería la luna nueva, el aspecto decadente de La Luna (Nájera 2004, p. 12).

En efecto, si hay una evidencia sobre que los mitos de los dioses mayas que recuperan los zapatistas existieron en la cultura ancestral de dichos pueblos, pero pese a ello, es importante tener claro que las traducciones, interpretaciones y lecturas sobre ellos se encuentran sujetas a fines políticos e ideológicos.

Especialmente, si se considera que la izquierda mestiza interesada en organizar, influir o intervenir en la lucha indígena ha buscado generar una identidad e ideología común desde una lógica que no deja de ser indigenista, a pesar de los intereses y consciencia de la izquierda por contribuir a que el indígena logre materializar su autonomía como sujeto político.

Sin embargo, la cultura y la idea de una “ancestralidad maya”⁴⁰ como fuente ideológica zapatista no deja de ser un tipo de fuente que alude a ese sujeto del pasado y que nutre la lógica indigenista que incluso movimientos tan radicales y con un proyecto de autogobierno como es el caso del zapatismo en México reproducen, de una u otra manera, en sus planteamientos y contenidos programáticos.

⁴⁰ Entendida como un proceso relacional con el origen que condensa: el lugar físico y social como territorio de los ancestros; la vida comunitaria, en particular el sistema de cargos y el tequio; y la lengua indígena.

El reto de los zapatistas es que esta recuperación ancestral no se limite a las reminiscencias del pasado, sino que, consiga definir la autonomía del indígena como su propio sujeto, sin que la lógica indigenista de la izquierda mestiza siga su influencia en el proyecto mismo de los pueblos del sureste chiapaneco.

CAPÍTULO 3

El Indígena en la Visión del Proyecto Político de los Zapatistas: del Siglo XX al XXI

*The Indigenous in the Vision of the Zapatistas' Political Project:
From the 20th to the 21st Century*

“A construir desde abajo y por abajo
una alternativa a la destrucción neoliberal,
una alternativa de izquierda para México”
-Sexta Declaración de la Selva Lacandona, CCR-CG-EZLN, 2006.

Después de haber analizado las fuentes ideológicas que influyeron en la formación de la idea de centralidad política sobre el indígena que ha tenido el zapatismo, es importante explicar la visión actual de su proyecto.

El proyecto zapatista, en este sentido, plantea que los pueblos indígenas para constituirse como sus propios sujetos capaces de decidir sobre su organización, representación, participación y destino en la política en México tiene que luchar por una democracia pensada desde la autonomía y autogobierno de las comunidades indígenas en la que exista una alianza con los principios y valores de las diversas experiencias de la izquierda mexicana antisistémica.

Es decir, el indígena desde el zapatismo define su centralidad con base en su proyecto democrático que ha comenzado a materializarlo mediante su movimiento de izquierda y antisistémico, al igual que sus esfuerzos de organización de la autonomía comunitaria.

El proyecto político zapatista se ha desarrollado, por un lado, en un contexto local y comunitario que ha tenido impacto en las agendas, en el imaginario e incluso en el horizonte de los movimientos nacionales e internacionales tanto que en sus banderas reivindican el derecho de ser indígena como las resistencias contra el capitalismo neoliberal de la última década de los noventa del siglo XX a las dos primeras décadas del siglo XXI.

Y por otra parte, el zapatismo se ha enfrentado a grandes problemas y retos que han impedido la materialización de su proyecto e idea de centralidad del indígena, por lo menos, esto ha sido en un nivel nacional.

Uno de los problemas que denuncia el zapatismo y que han impedido la centralidad del indígena es la condición y forma de hacer política corrupta de las instituciones y la cultura priista del Estado mexicano que han obligado a las comunidades del sureste chiapaneco, y desde luego al resto de la población mexicana, a tener una representación y participación basada en un funcionamiento clientelar, corporativista y electoral, en el que los partidos políticos se han convertido en un tipo de organización transmisora de los negocios familiares y privados de los diversos grupos de poder que integran las oligarquías del país.

Precisamente, Ellen Meiksins Woods, en su libro *Democracia vs Capitalismo* (2000), dice que los partidos y la democracia procedimental moderna se caracteriza por ser un tipo de corriente transmisora de las relaciones capitalistas que no han dejado de debilitar, fragmentar y disociar los lazos de representación y participación que sustentan la base social del proyecto de Estado de naciones como la mexicana y el resto de América Latina.

Por lo tanto, la desconexión en términos de representación política en los que cada vez más la población mexicana se siente menos identificada con los partidos políticos, al mismo tiempo, responde

a un problema más grave y profundo que es la oferta de un horizonte ideológico para disputar el poder político que ofrece un limitado abanico de alternativas que postulen algún tipo de planteamiento de izquierda para la transformación de México.

Prácticamente, en el contexto actual, este abanico de izquierdas que representan una fuerza política se ha reducido al proyecto de Andrés Manuel López Obrador (AMLO)⁴¹ y, por supuesto, al caso del zapatismo. Ambas fuerzas como se verá más adelante en este capítulo tienen dos proyectos distintos de nación con cierta lógica indigenista y de concebir el lugar político de los pueblos indígenas.

AMLO ha causado una gran controversia sobre si, en verdad, sus políticas contrarrestan el neoliberalismo o no. Incluso, los zapatistas enfrentan un problema que en los noventa no tenían que consiste en que un número importante de la población mexicana, en la actualidad, han dejado de creer masivamente que tienen la suficiente capacidad de transformar las condiciones del país contra el capitalismo neoliberal.

A pesar de ello, los zapatistas en el imaginario de la sociedad mexicana, siguen su permanencia como un movimiento de izquierda radical que no ha dejado de luchar contra las desigualdades, injusticias, exclusiones y la explotación del indígena, pero que no representa una opción vigente capaz de cambiar la situación de subordinación del país al cumulo histórico de agravios y políticas neoliberales.

En México, los zapatistas se enfrentan a un proceso ideológico que se caracteriza por el comienzo de la desilusión de la población tanto de la izquierda en el gobierno como de los mandatos de derecha liberal conservadora que han precedido a ésta.

⁴¹ AMLO nació en 1953 en Tabasco. Su militancia partidista en el siglo XX fue en el PRI y el PRD. En el siglo XXI fue uno de los fundadores del Movimiento de Regeneración Nacional (Morena).

Un fenómeno que históricamente ha causado las condiciones para el ascenso de las derechas más fundamentalistas e inclusive hasta racistas y exterminadoras de los derechos y diferencias étnicas, culturales y raciales como sucedió en Europa y varias partes del planeta Tierra en el siglo XX y, por supuesto, la centuria en curso.

Otro de los problemas graves que han enfrentado los zapatistas actualmente es tratar de llevar a cabo su forma de hacer política basada en la ética y la producción de lazos comunitarios a nivel nacional, porque, ellos creen que automáticamente los distintos pueblos y subsuelos de México tienen la tendencia de reproducir este tipo de politización de forma natural, cuando en realidad, el asunto es mucho más complejo en las sociedades latinoamericanas modernas, capitalistas y en donde el proyecto neoliberal sigue su implementación, a pesar de haber demostrado sus fracasos dentro de ellas.

El capitalismo neoliberal como sistema y relación fundada en el intercambio monetario, el continuo despojo y la consolidación de la unificación del poder financiero como Adolfo Gilly y Rhina Roux sostienen, en su libro *El tiempo del despojo* (2015) y en seguimiento de la tradición de los debates marxistas, en el que mediante siete ensayos, precisamente, dan cuenta de la complejidad de las relaciones capitalistas y como su dominación finalmente no ha sido mediada por la forma social que es el Estado.

Hay que señalar que Carlos Marx plantea que el Estado es una forma social con un proceso guiado por el capital (la economía política actual) y un campo de disputa en el que las clases dominantes y dominadas participan por la definición de su organización.

Más adelante, teóricos como Antonio Gramsci, retoman esta idea marxista, para explicar que en esta forma social también se pone en cuestión la construcción del consenso, la coerción y la base de las relaciones políticas y sociales desde los ámbitos de la cultura, lengua, ideología y religión de los pueblos como aquellos elementos que legitiman y permiten la hegemonía y poder de un Estado.

Para Gramsci, en la hegemonía participan todos los diversos tipos de sujetos que buscan su definición política y no es exclusiva de una clase, ni de un sector.

Entonces, estas ideas sobre la complejidad del capitalismo y el Estado permiten explicar, porque, el proyecto de sujeto indígena de los zapatistas enfrenta dificultades para su materialización en términos de relaciones sociales y políticas.

Por eso, los zapatistas se preguntan: *¿qué lugar ocupan los pueblos indígenas que son excluidos, explotados, despojados, discriminados y subalternidades en los procesos de politización del Estado y en el marco del capitalismo neoliberal?*

Además, es importante pensar hasta qué punto los zapatistas han logrado definir su idea y proyecto de centralidad política indígena frente a los procesos de formación estatales y la dominación de la economía capitalista en la realidad mexicana.

Por ello, en este capítulo se hace un esfuerzo por explicar que el indígena en la visión del proyecto político de los zapatistas actualmente mediante los siguientes apartados: 1.1. La imagen del indígena construida desde el zapatismo en la lucha por la democracia; 1.2. La autonomía y el autogobierno de los pueblos indígenas entendidos desde el zapatismo y, por último; 1.3. La estrategia anti-sistémica de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona vs proyecto de nación de AMLO.

3.1. La Imagen Indígena Construida desde el Zapatismo en la Lucha por la Democracia

Uno de los grandes debates que han atravesado los zapatistas, desde su aparición pública hasta hoy, es la forma en que la democracia debe ser pensada y practicada en México. Esta discusión condujo a éstos a plantear una propuesta de concebir la democracia en su

proyecto político desde sus propias experiencias comunitarias y basadas en su alianza con la izquierda mestiza consciente de la problemática que ha representado la centralidad política del indio y que esta última no ha sido resuelta por el sistema de representación y participación política en México.

Por eso, es importante explicar que la idea democrática del proyecto zapatista, es resultado de una concepción que recupera el cruce de tiempos, espacios y formas de hacer política entre lo indígena y los ideales de la sociedad moderna mestiza mexicana ubicada en la periferia del capitalismo neoliberal.

En este sentido, ¿cómo es concebido el indígena dentro de esta idea de democracia zapatista?, es decir, discutir hasta qué punto la lucha democrática planteada desde el movimiento de los rebeldes del sureste ha representado un camino para que los pueblos indígenas definan su centralidad política.

Por ello, es necesario entender que la idea de los zapatistas sobre democracia es producto de un cruce de tiempos, espacios y formas de hacer política que consiste en la combinación de aquellos mecanismos comunitarios de elección de autoridades colectivas indígenas con los principios y valores recuperados del método directo proveniente de la herencia griega ateniense del siglo V para ejercicio político de la ciudadanía.

Además, la visión democrática de los zapatistas surge de una crítica radical que ellos hacen tanto al sistema político como al modelo electoral de la democracia mexicana que funciona mediante partidos políticos conformados por grupos oligárquicos que persiguen sus propios fines privados y se han convertido en gestores de los negocios del poder financiero y las transnacionales en México.

Esta crítica que plantean los zapatistas sobre que la democracia mexicana no ha respondido a los intereses del pueblo se encuentra contenida a lo largo de sus Declaraciones de la Selva Lacando-

na. En estos documentos políticos, los zapatistas han denunciado continuamente tanto la oligarquización de los partidos políticos como la manera en que se convirtieron en organizaciones de lucro en beneficio de intereses particulares.

Muestra de ello, es cuando los zapatistas en la *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, emitida el 10 de junio de 1994, hacen un llamado a la democratización de la sociedad mexicana desde su esfera civil, es decir, ellos enunciaron en dicho documento la necesidad de “replantear el problema del poder en este marco de democracia, libertad y justicia” (2000a, p. 15).

En este llamado los zapatistas plantearon la necesidad de repensar la democracia no únicamente con sustento en su experiencia surgida de las comunidades, sino también, en la recuperación de aquel sentido en el que la ciudadanía puede ser practicada y ejercida libremente en términos sustanciales de la representación y participación, como alguna vez fue planteada por los griegos atenienses del siglo V, sin que exista un proceso de control ideológico y exclusión étnico y cultural del Estado para definir las posturas de los ciudadanos como ha sucedido en el caso mexicano, durante el siglo XX y los tres primeros sexenios de la presente centuria.

No obstante, la idea democrática original no corresponde a la realidad política de países como México, ni mucho menos al contexto comunitario indígena de los rebeldes del sureste, es importante mencionar que hay un punto que hace que los indígenas se sientan identificados con el problema de la representación y participación democrática que consiste en la necesidad de equilibrar el *demos* (pueblo y ejercicio libre de ciudadanía) y el *kratos* (gobierno), porque, sin dicho equilibrio ningún grupo étnico con diversidad en sus componentes sociales y culturales puede llegar a ser constituido de forma autónoma en la dimensión política del Estado.

Por eso, esta crítica zapatista tiene un fondo mucho más complejo, porque, si uno revisa la historia de la democracia como sostiene Meiksins Wood, no hay una conexión directa entre el modelo griego ateniense del siglo V y el sistema político del liberalismo económico.

Incluso, la idea democrática liberal que hoy se identifica como el ejemplo a seguir tampoco es cercana o se vincula a los planteamientos clásicos políticos del pensamiento de los propios liberales que enfatizaban el ejercicio de los derechos ciudadanos, puesto que en realidad, a partir del siglo XIX hasta el actual siglo XXI, el capitalismo ha necesitado legitimar su estructura y relación mercantil y financiera que se ha expandido a lo largo y ancho del mundo.

Precisamente, Meiksins Wood explica que el sistema político democrático actual se ha convertido en un conductor de los intereses capitalistas y ha reducido la representación y participación a la esfera de la oferta y demanda electoral.

Entonces, la democracia actual en México como sistema político e instrumento de legitimación del ejercicio del poder tiene una enorme distancia tanto con el modelo griego ateniense del siglo V como también con el mismo liberalismo político, pues no existe ni un mecanismo directo de elección, representación y participación, ni tampoco un ejercicio libre del ciudadano de sus derechos en condiciones de equilibrio frente al gobierno.

Hay que señalar, el modelo democrático actual que se ha tratado de llevar a cabo en países como México, en realidad, responde más a la operatividad y legitimación política del desarrollo del capitalismo en el mundo, ya que desde el siglo XIX, el liberalismo económico busco un sistema que regulara la representación y participación de las sociedades modernas, sin afectar los intereses de los grupos dominantes del sistema-mundo como sostiene también Immanuel Wallerstein (2006).

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Hay que señalar, Wallerstein usa el concepto de sistema-mundo para explicar que la economía global capitalista al expandirse necesita articularse con la periferia para lograr su desarrollo, es decir, las naciones y sus grupos de poder con mayor desarrollo despojan y explotan a las naciones de la periferia o que para ellos es la periferia con la finalidad de enriquecerse con sus recursos materiales y de diversa índole.

Por cierto, esta idea de sistema mundo tiene su antecedente en pensadores como Mariátegui, quién, precisamente, identifica que hay una concomitancia y articulación entre el capitalismo y los distintos sistemas y formas de la economía y política de los países históricamente colonizados.

La cuestión es qué lugar ocupa el indígena desde el proyecto zapatista en esta lucha por la democratización en el contexto actual del capitalismo neoliberal. Los zapatistas han insistido más de una vez que los pueblos indígenas en México, pese a que la Constitución de 1910 enuncia que todos somos mexicanos, en ese “todos” no están incluidos ni en términos del reconocimiento de sus derechos, ni mucho menos como sujetos con la autonomía para decidir sobre el proyecto de nación mexicana frente al Estado.

En este sentido, actualmente no hay inclusión política del indígena y su posición es marginal en las relaciones de disputa estatal, aunque luchas como la zapatista ha abierto camino de visibilización de prácticas democráticas desde la comunidad y que pueden ser proyectadas como parte del proceso de liberación nacional que plantean este tipo de luchas.

Estas prácticas zapatistas democráticas producto de la alianza indígena y mestiza llevadas a cabo desde la comunidad se caracterizan por basarse en mecanismos directos de regulación y ejercicio ético de la representación y participación guiadas por la idea del famoso mandar-obedeciendo.

La idea del mandar-obedeciendo, aunque suele ser identificada como un aporte completamente indígena, hay que explicar que dicha idea se encuentra atravesada por la interpretación que la izquierda mestiza hizo sobre los lazos de solidaridad y dinámicas comunitarias entre los diversos pueblos que integran los indígenas en el sureste chiapaneco desde una visión que considera a la democracia como la forma más igualitaria, justa, incluyente y plural que puede tener una sociedad.

Por ejemplo, la solidaridad y las dinámicas comunitarias que si uno hace una revisión histórica corresponde a las formas y lógicas sociales del indígena que existían incluso hasta antes de la colonización de los españoles sobre lo que hoy es México. Por eso, el EZLN, en un comunicado que emitió en febrero de 1994 y tituló *Mandar-obedeciendo*, definió poéticamente su propuesta sobre la relación de mando y obediencia como

La voluntad de los más se hiciera común en el corazón de hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró 'democracia' este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras (EZLN, 1998, pp. 175-176).

El mandar-obedeciendo para los zapatistas ha sido una forma de relación entre gobernados y gobernantes en la cual los primeros sujetan las decisiones de los segundos a sus intereses colectivos y los segundos no pueden ejercer su autoridad sin antes legitimar sus acciones en el consenso y la voz de los acuerdos tomados en espacios sociales que se convierten en políticos como es el caso de las asambleas locales.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Si quienes representan la voz de los gobernados transmiten y toman decisiones ajenas a lo acordado en la asamblea son revocados y castigados por la comunidad en función de la gravedad de sus acciones. Precisamente, en el caso del zapatismo, la democracia adquiere otros significados distintos a los que tenía con los griegos atenienses y el liberalismo político, puesto que el *Demos* y el *Kratos* se extiende a otros ámbitos de la vida colectiva y a las distintas formas de constitución de la ciudadanía en México.

Aunque, los zapatistas en el mandar-obedeciendo recuperan el sentido de la representación y participación directa del modelo ateniense y la libertad ciudadana del liberalismo político, agregan los aprendizajes políticos de las comunidades indígenas como la manera en que han moldeado la idea democrática para convertir el *demos* y el *kratos* en dos términos que, además de significar conjuntamente la libertad del pueblo para ejercer gobierno, hacen referencia a que la composición de este pueblo es plural y, desde luego, eso implica el reconocimiento de la diferencia y la práctica de distintos ejercicios de la representación y participación en múltiples espacios colectivos.

Por eso, los zapatistas han planteado que hay distintos tipos de mecanismos, espacios y formas colectivas de llevar a cabo la representación y participación democrática como son el asambleísmo, el consenso, la distribución equitativa de responsabilidades, la rotatividad y alternancia de autoridades y el trabajo colectivo que, en su conjunto, hacen funcionar la dinámica en la estructuración de la politización del zapatismo.

Estas formas colectivas de practicar la democracia desde el zapatismo se desarrollan, por un lado, mediante la interacción entre los distintos pisos organizativos de autoridad que corresponden a los territorios, organización política y administrativa del gobierno autónomo zapatista.

El Subcomandante Moisés, dijo en el evento internacional de la Digna Rabia, que el gobierno autónomo zapatista básicamente está conformado por “las Bases de Apoyo Zapatista o Pueblo; los Municipios Autónomos Rebeldes o MAREZ; Los Caracoles, y Las Juntas del Buen Gobierno” (2009). Las bases de apoyo son los cientos colectivos que sustentan la democracia comunitaria en territorio zapatistas, mientras, los MAREZ funcionan como la parte administrativa y de gestión de los representación y participación.

A diferencia de Los Caracoles que son un espacio de intercambio y reconocimiento cultural y diversidad político-social como Pablo González Casanova explica en su texto *Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía* (2003). Y, por último, están las Juntas del Buen Gobierno son las instancias en las que se toman las decisiones de las Bases de Apoyo y los MAREZ.

Paulina Fernández Christlieb, por ejemplo, dice que los niveles organizativos de los zapatistas corresponden a tres conjuntos de autoridades que son resultado de la elección democrática colectiva y que ejercen sus funciones en los niveles de gobierno –comunidad, municipio y zona– sin que esto quiera decir que haya límites o fronteras territoriales absolutos entre uno y otro ámbito (2010).

Por otra parte, las prácticas y mecanismos representativos que tienen su ejercicio en cada rincón de la comunidad indígena que se basan en la solidaridad, reciprocidad, la complementariedad y la rotatividad de cargos.

La solidaridad entendida en el contexto de la democracia zapatista como los lazos colectivos que hacen a los individuos interesarse, de manera obligatoria, en la construcción de la comunidad y los asuntos que corresponden a estas; la reciprocidad, en este sentido, corresponde a la acción que motiva la solidaridad; mientras, la complementariedad y la reciprocidad operan como

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

formas que hacen que los seres humanos que integran la comunidad también reproduzcan y establezcan vínculos con los diversos seres y elementos que conforman la naturaleza.

La complementariedad y la reciprocidad son mecanismos que fueron recuperados de la concepción indígena para hacer referencia a la necesidad de equilibrio entre la sociedad y la naturaleza desde los espacios comunitarios. Hay que señalar, la complementariedad y la reciprocidad en la historia del ser humano como ha explicado Dussel se han hecho presentes en las formas comunitarias de este en diferentes contextos y pueblos en donde se han desarrollado lazos solidarios y colectivos.

Un equilibrio que si es visto a partir de la postura zapatista no existe en el neoliberalismo, ni en ningún tipo de desarrollo planteado por la modernidad capitalista. Por eso, los zapatistas plantean que el indígena solo tiene un lugar en la democracia si en esta se lucha también por esta serie de aspectos que motivan el desarrollo colectivo y comunitario.

Precisamente, el indígena adquiere una posición principal en la enunciativa de los zapatistas sobre la democracia, aunque dicho lugar se encuentra en función de la alianza de este con la izquierda mestiza.

Por lo tanto, la centralidad política del indígena desde el zapatismo elige a la democracia como una parte que permite esa constitución. Sin embargo, la propuesta de representación y participación de los rebeldes del sureste mexicano implica dos cuestiones que han hecho complicada la materialización del indígena como sujeto en el despliegue del proyecto democrático.

La primera es que a nivel nacional los propios zapatistas no han tenido la oportunidad de llevar a cabo su forma democrática a escala nacional y eso no ha permitido que estos puedan identi-

ficar si la sociedad mexicana en el contexto actual tiene la capacidad para democratizarse a sí misma y no limitarse a la dimensión electoral.

Aunque, la experiencia de Marychuy en 2018, candidata indígena que postuló el Congreso Nacional Indígena (CNI) y que apoyo el zapatismo, mostró que los mismos rebeldes del sureste no cancelan por completo las rutas de candidatos que caminen por la dimensión electoral siempre y cuando nazcan desde los subsuelos de la sociedad mexicana.

También, este fenómeno dejó en claro que la sociedad mexicana, por lo menos en su mayoría, se preocupa más por apoyar la participación de un candidato mesiánico para un periodo de elecciones determinada que proyecta una sensación de esperanza que por una ruta colectiva de construcción democrática desde espacios marginales y comunitarios que no tienen vínculos con los partidos políticos.

Pese al desprestigio partidista que ha existido en las últimas décadas sobre el sistema político mexicano y la corrupción que invade cada uno de sus diversos componentes en términos de representación y participación.

La segunda cuestión de la democracia zapatista que debe enfrentar es la persistencia colonial así como el racismo que existe profundamente en las relaciones de poder modernas de la sociedad mexicana que impiden que los pueblos indígenas sigan siendo vistos como sujetos políticos frente al Estado.

La normalización, invisibilización y la reproducción del racismo y la persistencia colonial son también una de las causas por las que el indígena en México tiene que optar por asumir identidades y una performatividad ajena a la de él para poder incidir políticamente.

Precisamente, dichas causas explican, entre otras cosas, porque, Marychuy fue apoyada simbólicamente y en términos ético-morales por una parte de la sociedad y la izquierda, pero en realidad, no fue reconocida como una candidata indígena con la capacidad y formación de gobernar el país.

Una posible explicación sobre porque la candidata indígena propuesta por el CNI y apoyada por el zapatismo no tuvo el mismo impacto que candidatos como AMLO, es porque, en el imaginario de la sociedad mexicana y de la izquierda, el indígena ocupa un lugar importante para impulsar y ser una fuerza política en las luchas sociales, pero no para ser quién asuma los cargos gubernamentales y tome decisiones que influyan en el futuro político en países pluriculturales como México.

Este tipo de forma de desigualdad y exclusión ha sido trabajada en términos teóricos por Étienne Balibar y Immanuel Wallerstein, en su libro *Raza, Nación y Clase* (1988), quienes identificaron bajo el nombre de racismo de clase o subordinación del racismo al clasismo a las diversas formas en que hay una etnización de la posición de clase y los elementos que se asocian en esta obedecen al ámbito cultural.

Pero también, dicha discriminación racial tiene impacto en la esfera de la política, especialmente, en los procesos y esfuerzos de democratización. No hay que perder de vista que el racismo es el fondo de una relación de poder compleja e impuesta desde un grupo que se creó superior sobre una población que es identificada por este grupo como inferior.

En el caso del imaginario y la mentalidad que es manejado por el común de los mexicanos, los pueblos indígenas siguen siendo considerados como un tipo de población que no tiene la capacidad de gobernar la nación, ni tampoco pertenece a la clase social que debe

representar al país políticamente, aunque no sea propiamente una clase, sino más bien, sean pueblos históricamente colonizados e integrados por distintos grupos étnicos.

Por eso, el indígena es discriminado étnicamente, pero también de manera clasista, al igual que es excluido de los espacios de toma de decisiones dentro de las instituciones del Estado.

Por eso, los zapatistas han insistido, por lo menos en su discurso, sobre la idea que la nación mexicana no puede ser democrática, sino incluye en su dimensión gubernamental a los pueblos indígenas como verdaderos sujetos de política y no únicamente como una fuerza que impulsa o no cambios nacionales.

En este sentido, surge la pregunta si esto fue un asunto de fuerzas políticas exclusivamente o también tuvo que ver con la forma en que es reproducido el racismo en México. Por esa razón es necesario mencionar que el indígena en el zapatismo ocupa un lugar central en su proyecto en función de la alianza con la izquierda mestiza, pero que incluso al interior de la propia visión del movimiento de los rebeldes el indio como sujeto político autónomo no es planteado totalmente como alternativa, porque, el objetivo democrático no es anular a la población mestiza mexicana, sino más bien, es hacer que desde la propia experiencia indígena se construya una nación en la que no quede excluido la diversidad cultural, étnica y otras formas de hacer la política que regularmente quedan marginadas en la lógica electoral.

3.2. La Autonomía y el Autogobierno de los Pueblos Indígenas Entendidos desde el Zapatismo

Otro de los elementos que los zapatistas han discutido sobre la centralidad política del indígena es la “autonomía y el autogobierno”⁴².

⁴² La diferencia entre autonomía y autogobierno, según los debates latinoamericanos en

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Dos conceptos que usualmente se confunden e incluso se llegan a interpretar como sinónimos en las diversas disciplinas de estudio de las Ciencias Sociales; sin embargo, cada uno de estos, aunque complementarios entre sí, hacen referencia cada uno a una dimensión diferente de la facultad de una colectividad, comunidad o grupo para decidir sobre su destino político frente al Estado.

Por un lado, la autonomía y el autogobierno son entendidos conceptualmente, desde los debates del marxismo y el pensamiento latinoamericano, como parte integral del proceso de autodeterminación de las comunidades indígenas y la lucha de los pueblos históricamente colonizados por tomar las decisiones que definen las riendas de su propio destino jurídico, político, cultural y social en nuestro subcontinente americano.

Si uno revisa la literatura escrita tanto de pensadores latinoamericanos como de aquellos intelectuales e investigadores centrados en el estudio del zapatismo, se encuentra que la diferencia importante entre autonomía y autogobierno es que la primera está mucho más relacionada con la construcción de un territorio en función de las relaciones sociales y políticas y hasta económicas como plantea Pablo Gonzales Casanova en su análisis sobre el caso zapatista actual, anteriormente citado.

Por ejemplo, pensadores como José Carlos Mariátegui, también ya citado, aportan que la base material está ligada al mito de la tierra, es decir, a la capacidad de los pueblos para decidir sobre su trabajo, la propiedad y los recursos obtenidos de la tierra, por lo menos esto ha sucedido en el caso indígena de América Latina.

las Ciencias Sociales, se encuentra en que el primer concepto hace referencia a la capacidad que tiene una colectividad para tomar decisiones sobre su territorio y recursos sin la intervención estatal. Mientras, el segundo concepto indica el ejercicio de un tipo de poder soberano por una colectividad y que se basa en una jurisdicción reconocida tanto por dicha comunidad o colectividad como el Estado.

Incluso, Héctor Díaz Polanco, en su libro *La rebelión zapatista y la autonomía* (2003), agrega que los procesos autonómicos se insertan en un marco jurídico de derechos que son producto de una lucha por ampliar el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica frente al Estado.

Díaz Polanco piensa en el zapatismo como un ejemplo de lucha por los derechos por la autonomía en términos multiculturales, como se discutirá más adelante en este texto, los rebeldes del sureste no se limitan al reconocimiento jurídico de la ciudadanía, porque para estos tiene otros elementos políticos, sociales, culturales y hasta adquiere una dimensión territorial.

Por otro lado, el autogobierno es vinculado más con el ejercicio de autoridad y toma de decisiones que hay sobre la base material y las relaciones sociales en una comunidad específica. El autogobierno como la autonomía, por lo menos en el caso zapatista, tiene su legitimación en la recuperación de elementos históricos, simbólicos e imaginarios culturales que han permitido que la misma comunidad administre su autonomía, así como quienes la integran se constituyan como sujetos autónomos en el campo de la disputa por el poder político en el Estado. Los zapatistas, entonces, establecen la relación de la idea de autogobierno con la práctica del mandato en términos democráticos del poder, al igual que la producción horizontal de dicho ejercicio.

Muestra de ello, es la trayectoria que han tenido los zapatistas sobre la construcción de su autonomía y su idea de autogobierno que es explicada por ellos a través de varios documentos, entre los que destacan, el comunicado escrito por los Subcomandantes Marcos y Moisés en el que mencionan lo siguiente:

Primero están pues nuestros compañeros y compañeras de los pueblos que son las bases de apoyo. Y de ahí es, ahí democráticamente, pues, eligen un responsable local, que es quién controla pues la

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

comunidades, o sea cada pueblo tiene sus responsables locales, tanto hombres y mujeres. De ahí [...] esos compas que fueron elegidos sus responsables locales cada pueblo buscan otro responsable que le llamamos regional, o sea quien controla ya ahora sí varios pueblos (Subcomandantes Marcos y Moisés, 2011, p. 4).

Marcos y Moisés, en la anterior cita, explican que el ejercicio de autogobierno, por ejemplo, se encuentra relacionado más con las ideas de responsabilidad y control de recursos que con la idea tradicional de la política que enfoca la dimensión gubernamental a la dominación. Hay que señalar, la dominación no tiene instituciones mediadoras como en el caso de la política, porque, la acción de la fuerza y el sometimiento son suficientes para imponer el mando de un grupo de individuos sobre otros. A diferencia de la política que es una actividad y una relación mucho más encaminada a la negociación, la producción de consensos y la construcción del poder y el Estado desde los diferentes tipos de sujetos que integran la sociedad.

Luego, Marcos y Moisés en otra parte de la cita, mencionan que:

De ahí [...] sale así los compañeros que son los comandantes y comandantas que son los que controlan varias regiones. Pero su trabajo pues los compañeros comités, los comandantes y comandantas, prácticamente es la que controlan toda la zona, las cinco zonas que hay, que es Garrucha, Realidad, Morelia, Oventic, Roberto Barrios, entonces así como está eso son ellos los que controlan todo, cada zona, cada quien con sus comités, los comandantes y comandantas. Además de ahí eso, los compañeros comités, comandantes y comandantas, lo que hacen entonces es que tienen que ver ya un suplente de ellos, para que entonces, como en este caso que estamos hablando de nuestros compañeros caídos, ya hay quien sustituye. Antes de eso entonces hay un candidato, que son los que empiezan y eso a ver si pasan, pues, a ser suplentes [...] (Subcomandantes Marcos y Moisés, 2011, p. 4) .

En esta cita, los zapatistas explican la forma en que el autogobierno se practica mediante las comunidades en las que los que asumen los cargos tienen el compromiso de trabajo colectivo y de administrar la toma de decisiones, en especial, la cuestión de hacer llegar los recursos en función de las responsabilidades de cada uno de los niveles de gobierno y administración zapatista. Además, en el caso de los zapatistas la elección de mando se hace democráticamente con métodos directos como son la rotación de cargos y el juicio social a aquellos que no cumplan con sus deberes y responsabilidades en los cargos, son relevados de los mismos por la propia decisión de la comunidad. La comunidad es soberana de la decisión y, al mismo tiempo, la voluntad de dicha comunidad se hace parte fundamental en el mando de los gobernantes (Ávila, 2024).

En este sentido, los zapatistas, en el caso de su autonomía, ellos explican que el ejercicio de su autogobierno mediante la instancia de Las Juntas del Buen Gobierno les ha traído a ellos:

En el terreno de la salud, cientos de promotores y promotoras se preparan en anatomía, fisiología y sintomatología, en tratamientos y, sobre todo, en medicina preventiva y colectiva. Hay talleres de vacunación que atienden enfermedades parasitarias y respiratorias; casas de salud comunitarias provistas de botiquines con las medicinas básicas, tanto de patente como herbolaria. Existe una clínica-hospital con quirófano, consultorio dental, laboratorio de análisis clínicos, un área de oftalmología y otra de ginecología, laboratorio de herbolaria, farmacia y cuartos de hospitalización. También están las clínicas municipales –una con consultorio dental, laboratorio de análisis clínicos y ambulancia– que ofrecen consulta gratuita y, cuando hay, la medicina también es gratis. Cuentan con un laboratorio de herbolaria y casa de alimentos conservados, para mujeres yerberas, hueseras y parteras capacitadas (Subcomandante Marcos & Moisés, 2011).

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Esta información fue obtenida de uno de los periodistas que han seguido la trayectoria del movimiento zapatistas como ha sido el caso de Jaime Veloz, quien en su artículo llamado *EZLN: primer sexenio de Las Juntas de Buen Gobierno*, tiene el mérito de haber documentado la práctica cotidiana de la resistencia de los zapatistas y sus esfuerzos por construir autonomía y ejercer su propia idea de autogobierno frente al Estado mexicano.

Hay que señalar, en la trayectoria de generar noticias sobre el zapatismo también están los casos destacados de periodistas como Hermann Bellinghausen y Gloria Muñoz Ramírez, quienes, en más de una ocasión, mediante sus artículos, dieron a conocer la manera en que los rebeldes del sureste han experimentado su autonomía.

Muestra de ello, es la nota de Bellinghausen, hecha en el periódico *La Jornada* y con el nombre: *Las victorias del EZLN* en la que dice lo siguiente:

El Estado desnudó su pequeñez moral al desconocer su firma en los Acuerdos de San Andrés, y los zapatistas los hicieron ley en sus territorios. La creación de las juntas de Buen Gobierno consolidó la única alternativa viable hasta ahora de gobierno en el país (Bellinghausen, 2018, p. 2).

En esta cita, Bellinghausen hace referencia a la forma en que los zapatistas vinculan su idea de autogobierno con el ejercicio de leyes que garanticen la autonomía en sus territorios. Precisamente, esta descripción que realizó este periodista también ha sido observada por Muñoz Ramírez, autora que en sus libros como *20 y 10: el fuego y la palabra* (2003), narra su experiencia al interior de las comunidades y mediante ella, al mismo tiempo, la historia de los zapatistas y cómo estos han constituido su intento de autonomía.

La autonomía, en el caso de los zapatistas, adquiere también un sentido de resistencia en el que la lucha política se vincula con el trabajo comunitario. Este trabajo comunitario como se menciona en el dis-

curso zapatista va desde acciones y esfuerzos por resolver problemas de salud y otros que afectan la colectividad hasta la construcción de espacios de intercambio cultural como han sido los Caracoles. Por ejemplo, González Casanova, en el debate sobre la autonomía y autogobierno, conceptualiza los Caracoles como aquel:

Nuevo estilo de ejercer el poder de comunidades entramadas en la resistencia y para la resistencia, en que sus comandantes se someten a las comunidades para construir y aplicar las líneas de lucha y organización, sin que por eso dejen de decir su palabra ni unos ni otras, pero siempre con respeto a la autonomía y dignidad de personas y pueblos, que ven en cualquier actitud paternalista y en cualquier generosidad humanitaria no sólo algo parecido a las acciones cívicas de los enemigos sino a las acciones equivocadas de los amigos, hermanos y compañeros que no han comprendido la importancia que tiene la solidaridad (González, 2003, p. 1).

González Casanova, hace referencia a que los Caracoles combinan e integran en la práctica la construcción del poder por redes de pueblos autónomos y la de integración de órganos de poder como autogobiernos en los que hay una lucha por plasmar alguna alternativa que sea capaz de trascender la municipalidad impuesta por la lógica de lo estatal-nacional, de tal manera que fomenta la creación de municipios autónomos rebeldes para fortalecer la potencialidad de resistencia de los pueblos y su capacidad de creación de un sistema alternativo.

Estos aspectos de construcción e integración del poder al interior de las comunidades zapatistas, precisamente, responden una política de resistencia y de creación de comunidades y redes de comunidades que hagan del fortalecimiento de la democracia, de la dignidad y de la autonomía la base de cualquier proyecto de lucha.

Esta resistencia política que tienen los zapatistas se encuentra estrechamente ligada a la construcción democrática de imaginarios e identitarios que son expresadas en las comunidades, la dirección política y la ideología, el territorio y el trabajo colectivo de la tierra.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Por lo menos en el caso de los zapatistas, se ha materializado de una u otra forma en instituciones de autogobierno como las Juntas del Buen Gobierno, los espacios autónomos como son los Caracoles y las entidades administrativas y jurídicas como han sido los Municipios autónomos frente al Estado mexicano.

Esta forma de hacer política que han hecho o intentado practicar los zapatistas, a lo largo de su trayectoria, ha sido caracterizada por John Holloway como relaciones de poder horizontales en la que el mando y la obediencia tiene una lógica distinta al modelo y sistema tradicional de la política moderna. Holloway, en sus libros llamaos *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (2002) y en *Zapata en Wall Street: aportes para el cambio social* (2007), plantea en términos epistemológicos que los zapatistas construyen su política y lógica de empoderamiento en el *potentia*, es decir, el poder-hacer que es ubicado en el plano de las relaciones horizontales del ejercicio y toma de decisiones en una sociedad.

También, Holloway, en los libros citados, sostiene que este poder-hacer se contrapone al *potestas* o poder sobre, el cual se caracteriza por su tendencia a institucionalizar se de manera formal, así como a imponerse y someter al flujo social a sus intereses particulares. No tiene una naturaleza colectiva como el *potentias*.

El *potestas*, si se mira desde una postura politológica, responde a la gobernabilidad sin articularse con la gobernanza que opera más en una dimensión social y es la que regula y legitima la toma de decisiones de quienes ocupan los cargos de mando y, por supuesto, definen la dirección del poder en el Estado. Holloway piensa que la horizontalidad es una atribución de la experiencia zapatista que se sobrepone a la verticalidad del *potestas* que ha sido practicado históricamente a lo largo de la historia de la política moderna.

Sin embargo, pese a la riqueza epistemológica que es contenida en los postulados de Holloway sobre identificar la autonomía y el autogobierno de los zapatistas como un tipo de relaciones horizontales; dicho autor pierde de vista que en la experiencia de los rebeldes del sureste chiapaneco también exista la posibilidad de la producción de la política desde vínculos verticales que son complejos, porque, atraviesan el campo moderno de la disputa por el Estado en tiempos neoliberales y en el que ni siquiera las comunidades indígenas con un proyecto de autonomía y autogobierno quedan exentas.

Por eso, es importante mencionar que el poder para los zapatistas es un reto, porque, representa un esfuerzo por producir una articulación de distintas fuerzas políticas que pueden llegar a permitir el fomento de la vida en la organización comunitaria. Complementándose con una concepción de la política reconstructora de la humanidad, al mismo tiempo que conductora de las intersubjetividades.

Pero, también, la experiencia de autonomía y autogobierno de los zapatistas muestra que hay una complejidad que supera el contexto comunitario y es influido por aspectos culturales, ideológicos, sociales, políticos y económicos que históricamente han impedido la centralidad política del indio y, al mismo tiempo, han creado condiciones en las que puede ser pensada dicha centralidad no solo desde la democratización comunitaria, sino además, a partir de espacios urbanos y otros lugares subalternizados por la expansión del capital en los que la autodeterminación de los pueblos esté sujeta a otros elementos que no se limiten al mito de la tierra y la resistencia cultural ancestral.

Por ejemplo, uno de los retos más notables que ha enfrentado los zapatistas es llevar a cabo su idea de autonomía y autogobierno en espacios urbanos y colectividades en las que el sentido comunitario se ha debilitado por los procesos de expansión capitalista que tienen un efecto individualizador, fragmentador y deshumanizante en los hombres y mujeres.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

El capitalismo, como se explica en el próximo apartado, se observa desde la mirada zapatista como el principal obstáculo que impide la construcción democrática del proyecto político de los rebeldes tanto en una dimensión local y comunitaria de su autonomía como a nivel regional e incluso hasta nacional.

Entonces, la democracia, el autogobierno y la autonomía son elementos claves para el proyecto de los zapatistas y se convierten en factores determinantes para la idea de la centralidad política que tiene este movimiento sobre el indio. En este sentido, el EZLN plantea que dichos elementos no pueden llegar a su materialización o factualización si no se establece junto con ellos una estrategia de lucha antisistémica que transforme las condiciones del capitalismo que históricamente han impedido la construcción soberana y democrática del indígena con el Estado mexicano.

Incluso, los zapatistas observan, en este sentido, la importancia del papel que tiene la lucha del indígena y su alianza con la izquierda mestiza en la relación entre la sociedad y la política en México, porque, en cierto modo, la lucha por la centralidad del indígena a través del zapatismo es, a su vez, una forma de reflejar la expectativa que tienen todavía los mexicanos, cada uno desde sus sectores, agrupaciones, colectividades y formas de organización, sobre generar sus propias rutas autónomas de democracia que permitan la construcción de un proyecto político plural e incluyente, así como en el que se superen las diferencias de clase y las desigualdades e injusticias creadas por estas.

Por lo menos, esta es la apuesta del zapatismo sobre su idea de ciudadanía que es pensada desde una lógica comunitaria y colectiva. La autonomía y el autogobierno, en esta dirección del debate implican que un ciudadano se preocupe por su continua participación en la vigilancia y regulación de la toma de decisiones gubernamentales y no se limite su papel de concientización a la representación o a la ser únicamente un espectador

como masa que espera los resultados electorales durante un tiempo determinado y que ni siquiera cumple una función real en el poder del Estado.

3.3. La Estrategia Antisistémica de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona vs Proyecto de Nación de AMLO

Otros de los elementos que integran la idea de los zapatistas sobre la centralidad de los pueblos indígenas es la estrategia anticapitalista y de izquierda que han planteado estos para llevar a cabo su proyecto autónomo, democrático y político, por lo menos desde el 2005, frente a un contexto complejo que se ha caracterizado por una acumulación continua de crisis basadas en la falta de legitimación social en términos de representatividad y participación de los partidos políticos mexicanos que se hizo bastante visible en esos años, la consolidación del neoliberalismo en las reformas del Estado sobre educación y salud y el largo camino que llevó al ascenso de Andrés Manuel López Obrador (AMLO) finalmente al gobierno en México (el 1 de diciembre de 2018).

En este contexto, precisamente, el EZLN, además de tener como principales impedimentos para su organización y desarrollo de su proyecto a la crisis del sistema político mexicano y las condiciones económicas y sociales resultado del modelo neoliberal que, desde su aparición pública, han sido su mayor reto a superar. De ahí que también tuvo que enfrentar ideológicamente y en términos políticos la fuerza que ha llegado a tener el proyecto y la estrategia de AMLO de nación.

En este sentido, los zapatistas han planteado una idea de centralidad política del indígena diferente a la expresada por el proyecto de AMLO, porque, los primeros enfatizan la capacidad democrática, autónoma y de autogobierno de los pueblos indígenas como sus propios sujetos políticos mediante la alianza que estos tengan

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

con las clases subalternas y la izquierda mestiza mexicana que comparte con ellos la condición de exclusión, desigualdad, explotación, opresión y despojo.

Mientras, el segundo propone al indígena como una fuerza histórica de legitimación que es necesaria en la lucha democrática de la nación mexicana, pero que no es sujeto central de la transformación de las condiciones de injusticia, desigualdad y exclusión del país.

Por ello, en este libro se sostiene que los zapatistas plantean a una estrategia de centralidad política para que el indígena se constituya como sujeto en oposición con la propuesta por AMLO. En ambos casos, su punto de partida para definir al indígena en términos políticos e ideológicos se fundamenta en la discusión de las izquierdas y los movimientos sociales.

Los zapatistas, en este sentido, diagnostican los procesos y luchas del indio desde un lugar de las izquierdas y movimientos sociales que surgen y se reproducen desde los subsuelos de la sociedad mexicana, mientras, en el caso de AMLO, la izquierda y la protesta social es pensada a partir de una lógica institucional y en la superficie política del Estado.

Si se hace un esfuerzo por ubicar temporalmente la pugna entre los zapatistas y el lopezobradorismo (AMLO), uno puede identificar que surgió cuando la estrategia anti sistémica contenida en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* en el 2005 se enfrentó en esa misma época, a la campaña y el proyecto político de AMLO que propuso la lucha democrática a partir de una estrategia que combinara la movilización social de base con la insistencia de ganar los comicios electorales.

En este caso, los zapatistas cuestionaron la estrategia electoral lopezobradorista y enfatizaron que la lucha democrática debía ser desde los mismos subsuelos de la política en México y las experiencias organizativas de las comunidades indígenas contra el sistema político mexicano y el capitalismo neoliberal.

Este cuestionamiento por parte de los zapatistas sobre el proyecto de AMLO consistió en que el indígena no tenía la posibilidad de constituirse autónomamente como sujeto político, puesto que únicamente es definido como masa electoral y una fuerza política legitimadora de la nación mexicana desde dicho proyecto.

Para los zapatistas, el indígena se constituirá como sujeto autónomo, democrático, rebelde y con su proyecto de autogobierno en la medida que se oponga al capitalismo neoliberal, mientras, AMLO busca integrar a los pueblos indígenas a los ritmos del neoliberalismo y el Estado a través de un discurso democrático y de izquierda institucional.

Por esta razón, es importante explicar en que ha consistido la propuesta zapatista anti sistémica contenida en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* y el proyecto de AMLO sobre el debate de la centralidad política del indígena.

Por un lado, AMLO postula la idea que el reconocimiento de derechos de la diversidad cultural y étnica es suficiente para que los indígenas en México se incluyan políticamente como sujetos en la nación. Ejemplo de ello, es cuando AMLO dice en su programa gubernamental, llamado *Programa Nacional de los Pueblos indígenas (2018-2024)* que:

En el proceso de la Cuarta Transformación Nacional, reconoce a los Pueblos Indígenas y Afromexicano como sujetos de derecho público, con capacidad de definir libremente sus formas de organización política, así como su desarrollo económico, social y cultural, conforme a lo establecido en la legislación nacional e internacional, para superar las condiciones de pobreza, marginación, desigualdad, exclusión y discriminación que histórica y estructuralmente han vivido (AMLO, 2018, p. 12).

La Cuarta transformación es un término que inventó AMLO para hacer referencia a la etapa democrática que inició en México a partir de su triunfo en las elecciones del 2018. AMLO denominó

“Cuarta transformación a esta etapa de democratización” (Fuentes, 2018a, p. 1), porque, para él hubo tres transformaciones anteriores por la lucha de la democracia y nación que ha experimentado la sociedad mexicana, las cuales son: la primera fue la lucha por la Independencia en 1810, la segunda fue la Reforma Liberal de 1857, la tercera se desarrolló durante la Revolución mexicana de 1910.

Además, esta idea de la Cuarta transformación de AMLO es guiada por el objetivo de impulsar la “ruta multicultural”⁴³ que se basa en catapultar a los pueblos indígenas como comunidades ancestrales que sirvan como un tipo de capital cultural de intercambio en el mercado internacional. Muestra de ello es el proyecto que ha formulado el actual gobierno de AMLO, en el 2019, que denomina: Tren Maya.

El Tren Maya como proyecto económico y cultural busca reconfigurar los territorios de la región que va desde Cancún y la Riviera Maya hasta la zona arqueológica de Palenque y otros centros culturales y arquitectónicos que son la prueba física de la existencia histórica de la civilización maya. Esta ruta que se supone va a recorrer el Tren Maya, además, atraviesa comunidades indígenas de la región, así como aproximadamente 1500 kilómetros de la selva y bosque tropical de Chiapas, Yucatán y otras partes de México⁴⁴.

El proyecto del Tren Maya, según datos que informa Yngrid Fuentes de la *BBC News Mundo* (2018), tendrá un costo entre \$6.000 y \$8.000 millones de dólares. Además, esta obra de infraestructura tiene un alto impacto ambiental, en el que se están amenazando ecosistemas que garantizan refugio a jaguares, ocelotes, tapires, monos aulladores, monos arañas, cocodrilos, manatíes, loros y guacamayos.

⁴³ Un antecedente de este tipo de políticas multiculturales se puede rastrear en el caso boliviano del gobierno de Evo Morales Bolivia en el siglo XXI.

⁴⁴ Según datos recuperados de las Noticias Expansión alianza con CNN (2019).

Estas especies necesitan de grandes territorios para desplazarse, alimentarse y reproducirse lo que se dificultará al dividir su hábitat en dos partes. No basta construir túneles o puentes para el paso de las especies animales o decir que se utilizarán los derechos de vía ya existentes para preservar la selva. Incluso, este impacto ambiental repercute a la construcción y reproducción de la vida social de las múltiples comunidades indígenas que se encuentran adentro de dichos ecosistemas y se reconocen como parte de ellos.

Hay que señalar, en este sentido, el “multiculturalismo”⁴⁵ al que se hace referencia en este texto, es el entendido como una estrategia que inserta la diversidad cultural en el mercado internacional y que finalmente no se opone a la lógica del capitalismo neoliberal; pero que también, en el caso mexicano, ha incluido aristas como es la lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica en la que históricamente experiencias movilizatorias indígenas y ciudadanas participan en este tipo de procesos.

La cuestión, entonces, es que el Tren Maya responde a esta lógica multicultural, pero no en el sentido del reconocimiento de la diversidad cultural como sostiene en el discurso AMLO, sino en el aspecto que es identificar a las comunidades indígenas y su entorno como mercancía para ofrecer en términos globales a las empresas transnacionales y, por supuesto, significa también un negocio en el que el gobierno federal y las autoridades locales de los estados tendrían beneficios personales y familiares.

⁴⁵ Uno de los grandes autores del multiculturalismo es Will Kymlicka, quien en su libro *Ciudadanía multicultural* (1996), analiza la forma en que la diversidad cultural y étnicas de grupos minoritarios se integran o lucha por su integración mediante el reconocimiento de sus derechos y libertades en contextos de países como Canadá, en los que los pueblos indígenas no son una mayoría poblacional y son reconocidos en términos jurídicos y constitucionales como grupos étnicos multiculturales

Y por otra parte, los zapatistas, a diferencia de la visión que tiene AMLO sobre el indígena, en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, plantean que la centralidad política de los pueblos indios para poder ser materializada debe seguir la alternativa en construcción basada en:

[...] Hacer acuerdos para ir juntos a escuchar y a organizar la indignación; no a levantar movimientos que sean después negociados a espaldas de quienes los hacen, sino a tomar en cuenta siempre la opinión de quienes participan; no a buscar regalitos, posiciones, ventajas, puestos públicos, del Poder o de quien aspira a él, sino a ir más lejos de los calendarios electorales; no a tratar de resolver desde arriba los problemas de nuestra nación, sino a construir DESDE ABAJO Y POR ABAJO una alternativa a la destrucción neoliberal, una alternativa de izquierda para México (Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2005, p. 19).

La crítica del zapatismo sobre la izquierda sistémica e institucionalizada que hace en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* hace referencia a aquellos movimientos, luchas e incluso como fue el caso de partidos como el PRD⁴⁶ que fueron cooptados por el sistema político mexicano y perdieron sus contenidos ideológicos que dieron origen a estos al entrar a la disputa por el Estado a través de las rutas electorales y su adaptación a la lógica mercantil, clientelar, corporativista y caciquil de las relaciones entre las instituciones y las organizaciones partidistas en términos de representación y participación ciudadana.

Arturo Anguiano, en su libro *Entre el pasado y el futuro. La izquierda en México, 1969-1995* (1997), precisamente, explica la forma en que la izquierda mexicana, en el transcurso del siglo XX, se caracterizó

⁴⁶ Hay que señalar, el PRD surgió como una organización partidista producto de la movilización y protesta de la izquierda que denunció el fraude electoral en 1989.

por optar por el camino de la lucha partidista y electoral, pero también, a finales de dicho siglo, como menciona este autor, aparece en escena pública el EZLN y dio inicio a un proceso de revitalización de esas izquierdas con principios socialistas, anarquistas y revolucionarias que habían perdido fuerza y que con el zapatismo regresaban a la arena de los debates políticos e ideológicos a nivel nacional.

Un ejemplo de dichos debates que habían perdido fuerza en el campo público y cotidiano de las izquierdas y la ciudadanía era sobre los impactos negativos del capitalismo y el fortalecimiento y unificación del poder financiero tanto en términos globales como nacionales, locales y regionales.

Aunque, los zapatistas, a lo largo de su trayectoria, han dejado claro que para ellos el objetivo de ser de izquierda es recuperar principios y valores éticos y morales y no tratar de reproducir prácticas sectarias organizativas, las mismas formas de protestar o estrategias de lucha que junto con la cooptación que ha hecho el Estado mexicano sobre esta, llevaron, en su conjunto, a una crisis ideológica y organizativa de cualquier intento desde la izquierda crítica para tratar de cambiar la realidad de pobreza, desigualdad, injusticia, explotación, opresión, despojo y exclusión que la mayoría de los mexicanos viven cotidianamente en la actualidad.

Los zapatistas, en la misma *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, en este sentido discuten que los pueblos indígenas tienen que luchar por su centralidad mediante estrategias verdaderamente efectivas contra el capitalismo, al considerar que México:

Está gobernado por los neoliberalistas. O sea que, como ya explicamos, los gobernantes que tenemos están destruyendo lo que es nuestra Nación, nuestra Patria mexicana. Y su trabajo de estos malos gobernantes no es mirar por el bienestar del pueblo, sino que sólo están pendientes del bienestar de los capitalistas (CCRI-CG-EZLN, 2005, p. 19).

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

En este documento, el EZLN, de manera acertada, ya había diagnosticado que el despojo no nada más iba a ser sobre los recursos materiales de la nación, sino también, se extendía a los derechos y otros asuntos relacionados estructuralmente con la soberanía de la nación que durante los sexenios de Felipe Calderón (2006-2012) y Enrique Peña Nieto (2012-2018) se hizo evidente las reformas institucionales del Estado para fortalecer el neoliberalismo.

Posteriormente, los zapatistas hacen mención que los gobiernos históricamente en México:

Por ejemplo, hacen leyes como las del Tratado de Libre Comercio, que pasan a dejar en la miseria a muchos mexicanos, tanto campesinos y pequeños productores, porque son ‘comidos’ por las grandes empresas agroindustriales; tanto como los obreros y pequeños empresarios porque no pueden competir con las grandes trasnacionales que se meten sin que nadie les diga nada y hasta les dan gracias, y ponen sus bajos salarios y sus altos precios. O sea que, como quien dice, algunas de las bases económicas de nuestro México, que eran el campo y la industria y el comercio nacional, están bien destruidas y apenas quedan unos pocos escombros que seguro también van a vender (CRI-CG-EZLN, 2005, p. 19).

En esta parte, los zapatistas denuncian como las leyes y discursos incluso que fomentan la libertad económica, en realidad, tienen de trasfondo crear las condiciones jurídicas y políticas para hacer cumplir las negociaciones entre gobiernos, empresas trasnacionales y grupos oligárquicos de poder que responden no a los intereses de lo público y la ciudadanía, sino, a los bolsillos privados de quienes ocupan cargos de elección popular, administración del Estado u otro tipo de cargo público.

Este diagnóstico que hicieron los zapatistas en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, a pesar que este documento cumple una función de influir ideológicamente sobre la sociedad, apunta a una denuncia muy importante que es la desconexión entre la ciudadanía y la esfera de representación y participación del Estado.

Un fenómeno que, por ejemplo, era visualizado por una gran parte de los mexicanos y que se creía iba a tener una respuesta más favorable por parte del gobierno actual de AMLO, pero que se ha visto que, en realidad, el proyecto de la *Cuarta Transformación* se limita a un discurso de corte más mesiánico y de una izquierda adaptada o domesticada a las políticas neoliberales que no busca ser crítica al sistema y, mucho menos, generar las condiciones para que los pueblos indios de México defina su centralidad política como sus propios sujetos.

Pero, tampoco el proyecto de los zapatistas y su estrategia antisistémica ha logrado, por lo menos en una escala nacional, definir que los indios tengan su propia autonomía y autogobierno en todo el territorio del país, puesto que la consciencia como pueblos históricamente colonizados, explotados, oprimidos y despojados no es un proceso automático que se expresa en las comunidades y diversas formas identitarias indígenas.

La mayoría de estas diversas formas identitarias indígenas se vinculan con aspectos políticos y elementos ideológicos que muchas veces no tienen relación con la idea de autonomía y autogobierno frente al Estado.

De hecho, hay comunidades que ejercen su derecho de autonomía para decidir que quieren ser reconocidas por el Estado, sin importar el lugar que ocupen frente a este.

Esta problemática, precisamente, se hizo presente con el “movimiento de la Sexta, anteriormente llamado La Otra Campaña”⁴⁷, en la que dicha experiencia mostró que la sociedad mexicana, a pesar de compartir una condición de despojo, explotación y opre-

⁴⁷ Tanto como una respuesta a la campaña electoral del 2006 como parte del despliegue de la estrategia del proyecto del zapatismo surgió La Otra Campaña que fue el movimiento dentro de la movilización de los rebeldes del sureste chiapaneco. Más adelante, “La Otra Campaña” tuvo su finalización en diciembre del 2012 y se transformó en “La Sexta”.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

sión con los pueblos indígenas, no se identificó con la propuesta zapatista, ni tampoco el mexicano promedio se ha preocupado por asumir una consciencia política con base en la discusión de raza, grupos étnicos y clases sociales, entre otros conceptos que indican la forma en que la población es marginada, subalternizada y excluida frente a las esferas de tomas de decisiones económicas y políticas del Estado.

Si se hace un análisis con mayor profundidad, entonces, tanto el zapatismo como el lopezobradorismo, ambos proyectos y estrategias ideológicas que se reclaman de izquierda, luchan por reivindicar a los pueblos indígenas y buscan definir de distinta manera la centralidad política de los pueblos indígenas.

Los zapatistas plantean que el indígena tiene que luchar por la democracia mediante una postura anticapitalista, mientras, AMLO, piensa que el indígena debe ser definido políticamente desde el reconocimiento de sus derechos frente al Estado y su representación y participación política se limita al plano electoral.

Sin embargo, ni en el zapatismo, ni tampoco en la Cuarta transformación de AMLO, el indio es pensado como su propio sujeto, sin la necesidad de recurrir a las estrategias y el proyecto con el capital intelectual, cultural e ideológico que la sociedad mestiza históricamente ha impuesto sobre dichos pueblos.

Esta cuestión sobre hasta dónde el indio en las sociedades modernas latinoamericanas como la mexicana puede constituirse como sujeto de manera autónoma, sin duda, comenzó a estar presente en los debates políticos y académicos a partir de la irrupción pública de los zapatistas; pero volvió a cobrar fuerza con la disputa entre los proyectos de nación de AMLO y el EZLN.

Incluso, la disputa ideológica y política entre el EZLN y el proyecto de AMLO ha abierto un debate sobre la centralidad política del indio que se ha extendido a corrientes como el multiculturalismo, el

indigenismo, el indianismo y los decolonialismos (en el siguiente apartado serán explicadas y discutidas estas corrientes) tanto en los planos intelectuales y académicos como en los espacios de activismo, militancia y discusión política de las izquierdas y movimientos que fomentan el pensamiento crítico. Por eso, es importante explicar el debate del zapatismo con dichas corrientes como en el siguiente capítulo del libro se realiza.

CAPÍTULO 4

El Debate Sobre Centralidad Política del Indio entre el Zapatismo y otras Corrientes Políticas en el Contexto Neoliberal del Siglo XXI

The Debate on the Political Centrality of the Indian between Zapatismo and other Political Currents in the Neoliberal Context of the 21st Century

*“La extinción de los pueblos indígenas sería también el final de México como nación”
–González, Carlos (abogado náhuatl), integrante del CIG-CNI. Palabras en Contralínea*

La lucha de los zapatistas o neozapatistas, desde su irrupción pública en 1994 hasta su actual experiencia frente al gobierno de Andrés Manuel López Obrador en 2020, se ha caracterizado por plantear una estrategia democrática, antisistémica y de izquierda que se enfoca en la articulación de las clases subalternas del país como aquella capaz de permitir al indígena definir su propia centralidad política autónomamente.

Es importante mencionar que esta postura de los zapatistas, además de abrir una controversia entre las izquierdas sobre la forma en que debe ser transformada la sociedad mexicana y el Estado como fue el tema abordado en el capítulo anterior. También reactiva una discusión ideológica con el indigenismo y

otras corrientes del siglo XX que expresaron distintas estrategias para caracterizar políticamente al indígena en los contextos de la política moderna.

Hay que explicar, el indigenismo al igual que otras corrientes ideológicas y políticas del siglo pasado surgieron como una necesidad de la sociedad mestiza para incorporar a los pueblos históricamente colonizados a su proyecto de Estado moderno.

En este sentido, es necesario distinguir dos grandes tipos de estrategias ideológicas e identitarias que caracterizaron al indígena en la centuria pasada y aún siguen vigentes en los debates actuales: el primer tipo es conformado entre los indigenismos y los multiculturalismos que se centran en la incorporación del indígena al Estado moderno y el mercado global, mientras; el segundo tipo es el que representan el anticolonialismo y los decolonialismos que, pese a sus diferencias teóricas y epistemológicas, en común proponen estrategias que recuperan al indígena como sujeto colonizado y capaz de construir autónomamente una alternativa civilizatoria y política a los modelos occidentales y modernos.

Estas corrientes, a lo largo del siglo XX, representaron un gran debate sobre cómo debía definirse políticamente a los pueblos como los indígenas en el campo neoliberal de la política moderna y que, durante el transcurso del siglo XXI, se han actualizado mediante experiencias como la zapatista que pone en cuestión dichas estrategias ideológicas, al igual que recupera críticamente ciertos elementos de cada una de esas corrientes.

La idea que se sostiene en este trabajo es que cada una de estas corrientes, al mismo tiempo, ha expresado distintas estrategias de constitución de los pueblos indígenas como sujetos, aunque no todas han logrado que dicha constitución sea definida en términos autónomos y con un proyecto propio.

Por esta razón, en este capítulo se busca explicar el debate entre los zapatistas y cada corriente ideológica. Hay que mencionar, en el caso de los decolonialismos su origen se puede ubicar en el ámbito académico a diferencia del anticolonialismo, los indigenismos y hasta los multiculturalismos que surgieron de las discusiones política e ideológicas que se dieron por parte de los intelectuales relacionados con las luchas sociales, las izquierdas y el Estado.

Por lo tanto, este tema se desarrolla en este capítulo de la siguiente manera: 4.1. Entre el indigenismo estatal mexicano del siglo XX y la lógica indigenista de las izquierdas mestizas del siglo XXI; 4.2. Del indianismo al decolonialismo y, por último; 4.3 La estrategia del multiculturalismo en el contexto del neoliberalismo.

Estos subapartados, en conjunto, son el último eslabón sobre el estudio de la idea de centralidad política del indígena que postulan los zapatistas en la actualidad y que son trabajados en este libro.

4.1. Entre el Indigenismo Estatal Mexicano del Siglo XX y la Lógica Indigenista de las Izquierdas Mestizas del Siglo XXI

La primera corriente ideológica con la que discuten los zapatistas la idea de la centralidad política del indio, es el indigenismo como política y estrategia de incorporación de los indígenas al proyecto de Estado moderno de las elites mestizas mexicanas.

Este tipo de indigenismo, además de ser una corriente que surgió en la región andina por medio de distintas expresiones literarias, culturales, artísticas e incluso ideológicas como las de “Luis Eduardo Valcárcel”⁴⁸ y otros intelectuales mestizos a comienzos del siglo

⁴⁸ Luis Eduardo Valcárcel y su libro llamado *Tempestad en los Andes* (1972) son un ejemplo de la manera en que el indigenismo en la región andina fue reproducido por intelectuales

XX, se convirtió, más adelante en la década de los cincuenta, en una estrategia en términos ideológicos que las elites blancas y mestizas usaron para neutralizar el proyecto de autonomía de los pueblos indígenas y, al mismo tiempo, imponer mediante dicha estrategia su idea política tanto de una nación mestiza como de Estado mexicano moderno.

Este tipo de indigenismo expresado como política estatal no ha sido propiamente una etapa en la historia de México como plantean Leif Korsbaek y Miguel Ángel Sámano Rentería, en su artículo *El indigenismo en México: antecedentes y actualidad*, en el que estos autores dicen que:

Se pueden distinguir tres grandes periodos del indigenismo en México: el periodo que podemos llamar el 'preinstitucional' que va desde el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo y la construcción de la Nueva España hasta la Revolución Mexicana, el indigenismo institucionalizado que empieza en el período posrevolucionario, para adquirir fuerza con el congreso en Pátzcuaro en 1940 y cuerpo con la creación del Instituto Indigenista Interamericano a nivel continental y del Instituto Nacional Indigenista en México (1948) a nivel nacional y finalmente, el periodo de la crisis del indigenismo institucionalizado que empieza en 1982, con la adopción formal y real del neoliberalismo como política oficial del Estado mexicano, llegando hasta hoy a lo que hemos llamado el neoindigenismo (Korsbaek & Sámano, 2007, p. 296).

Esta visión cronológica que tienen Leif Korsbaek y Miguel Ángel Sámano Rentería sobre que el indigenismo en México se ha dado a partir de un periodo preinstitucional, uno institucionalizado y finalmente, en otro que derivó en una crisis con la entrada del neoliberalismo, en realidad, no muestra que concluyera como una

mestizos con un proyecto de izquierda socialista y en el que se recuperan elementos ancestrales para caracterizar al indígena.

corriente del Estado, sino más bien, a los autores se les olvida que este tipo de corrientes dejan ver un proceso mucho más complejo y profundo que responde a la visión ideológica y política de los grupos de poder blancos y mestizos para definir a los pueblos indígenas e incorporar a estos en la construcción del Estado mexicano.

Si uno revisa la historia mexicana, desde los ochenta hasta el gobierno actual de Andrés Manuel López Obrador, el indigenismo no desapareció, ni se diluyó, sino más, bien su lógica se adaptó, por un lado, a los ritmos y tiempos del neoliberalismo.

Y por otra parte, este tipo de políticas indigenistas se articularon con la estrategia de la diversidad y el reconocimiento del multiculturalismo que se ha usado para legitimar los esfuerzos neoliberales para incorporar al indígena al mercado internacional mediante la mercantilización de su cultura e identidad como se explicará más adelante en este capítulo.

Por esa razón, hay que entender que el indigenismo en México más que ser una etapa o únicamente una corriente política del siglo XX, es una estrategia ideológica y lógica política que usan los intelectuales para incorporar a los indios a su proyecto de nación y Estado.

Pero también, es importante explicar que la lógica indigenista neutraliza a ese sujeto político indio para sustituirlo por una versión construida con base en la ideología y el capital intelectual de la sociedad mestiza.

Incluso, no importa si es un indigenismo de izquierda, centro o derecha, la constante como plantea Roberto Choque Canqui, uno de los grandes historiadores del movimiento indígena en la región andina, en su libro llamado *El indigenismo y los movimientos indígenas en Bolivia* (2014), es la de tratar de caracterizar al indígena desde un lugar e ideología que no es la suya o que no nace de este, sino, de otro tipo de sujetos con un capital intelectual y político producto de la sociedad mestiza moderna.

Aunque, Choque Canqui define al indigenismo con sustento en su análisis de la experiencia boliviana que es distinta a la mexicana, porque en el primero no hubo el mismo proceso de mestizaje como sucedió en México, en ambos casos, hay un despliegue de una estrategia y lógica indigenista para neutralizar al sujeto político indio y sustituir el proyecto de este por el que defiende la idea que somos naciones y Estado con una identidad mestiza⁴⁹.

Por ejemplo, en México si se logró crear una sociedad en la que se desindianizó a una parte importante de la población indígena para proyectarla desde el capital intelectual e ideológico mestizo. México a diferencia de Bolivia, caso en el que ni siquiera, el indio formaba parte de la idea del Estado boliviano en el siglo XX y que es hasta el ascenso del gobierno de Evo Morales, en el 2005, cuando es reconocido como parte del proyecto plurinacional.

En este sentido, Henri Favre, en su texto *El indigenismo* (1998), agrega que el indigenismo también es una corriente que muestra el racismo existente en la mentalidad e imaginario de la sociedad

⁴⁹ Por identidad mestiza se entiende como aquella estrategia que postula a un sujeto producto de la colonización y que nació como un proyecto de nación por parte de los grupos blancos y mestizas para crear un sentido de pertenencia entre la población conquistada y la colonizadora. Además, esta estrategia identitaria del mestizaje ha neutralizado al indio como sujeto político que incluso Christian Gros, en su artículo *América Latina: ¿identidad o mestizaje? La nación en juego* (2002), menciona en resumidas cuentas con relación a la identidad y al mestizaje que, la presencia recurrente de dos grandes discursos al parecer irreconciliables: uno se complace en revelar la fuerza desigual de los mestizajes y los procesos de hibridación; el otro insiste en las especificidades culturales y la fuerza de sus identidades locales. Ahora bien, resulta evidente que, llevado al extremo, estos dos discursos son igualmente subversivos de la idea de nación. Si todo es mestizaje, ya no hay cabida para las culturas nacionales ni para las culturas indígenas, y de entrada se sospecha de los que construyen sus diferencias y las politizan, a un nivel u otro, de caer en nacionalismos o en comunitarismos. Recordemos que si bien las naciones latinoamericanas se querían mestizas, también querían ser, cada una, el fruto de síntesis particulares capaces de fundar una otredad que legitimara sus fronteras: el mexicano como producto de una fusión particular debía ser distinto de sus vecinos del norte y del sur. Y era lo mismo en cada país.

mestiza en la formulación de sus ideas de Estado y nación. Este racismo ha consistido en subordinar al indígena al proyecto de Estado moderno.

Hay que explicar, esta visión del Estado mexicano sobre que los indígenas son menores de edad, masa explotable que únicamente es una fuerza útil para legitimar sus procesos políticos y sin la capacidad de ser sujetos autónomos en la formación de la nación mexicana, tiene su antecedente, en la colonización de los españoles sobre los pueblos mesoamericanos cuando conquistadores como Hernán Cortés vieron en los colonizados una oportunidad para continuar los intereses económicos del Imperio español y generar riqueza mediante la explotación y opresión de los pueblos dominados.

Si bien, a diferencia de otros conquistadores como Francisco Pizarro que tuvo una estrategia de exterminó mucho más agresiva sobre el indígena, sin incorporarlo al proyecto de los colonizadores, Cortés luchó por una misión ecuménica en la que hacer que dicha extensión de la potencia española tenga su propia autoridad respondía a una estrategia de restaurar la unión de la cristiandad entre las poblaciones conquistadas. Por supuesto, esta visión ecuménica de Cortés no quedaba exenta de racismo y las relaciones de poder que implicaba la imposición de esta sobre los colonizados.

Por eso, si se hace un rastreo de la lógica indigenista que se ha reproducido en México y otros países se puede identificar que el movimiento del cristianismo por tratar de evangelizar a la población colonizada dirigido por frailes como Bernandino de Sahagún, quien paradójicamente, además de buscar cumplir con el objetivo de colonizar ideológicamente a los indígenas por parte de la Corona española, al mismo tiempo, abrió una oportunidad para que el indígena preservará una parte importante de sus elementos culturales como fueron la lengua y ciertas prácticas culturales, aunque atravesados por las mediaciones de la castellanización y el cristianismo.

Tanto Favre como Choque Canqui identifican al indigenismo como aquella corriente que, pese a que nace de una multiplicidad de expresiones de un movimiento ideológico que va desde la cultura, el arte y la literatura de intelectuales mestizos de la región andina hasta políticas y estrategias de incorporación del indígena al proyecto de Estado y nación moderna, se caracteriza, porque, en todas sus manifestaciones hay en común un proceso de neutralización de la centralidad política del indio.

Incluso, si se parte de esta idea se puede decir que las izquierdas y los movimientos políticos y sociales reivindicativos de los derechos, culturales e identidades indígenas también reproducen esta neutralización del sujeto político indio al interior en sus propios planteamientos.

La izquierda en Latinoamérica, a pesar de postular una lucha a favor de transformar las condiciones materiales, simbólicas y sociales de los pueblos indígenas paradójicamente, también representa una forma en la que se reproduce dicho indigenismo en términos ideológicos y políticos.

Por eso, el indigenismo, ya sea de izquierda o de derecha, liberal o conservador o hasta como política y estrategia de incorporación del Estado, es definido en este libro con base en la idea que es una corriente que neutraliza la autonomía del indio para constituirse como su propio sujeto político.

Precisamente, los zapatistas, por un lado, denuncian que las políticas indigenistas del Estado mexicano han neutralizado la posibilidad de construcción del sujeto político indio de los pueblos históricamente explotados, despojados, oprimidos y colonizados.

Esta neutralización, tiene su antecedente directo en los postulados de la Constitución de 1910 en la que se definió como sujeto de derechos a los individuos que asumieran su identidad mexicana e

integraran el proyecto de nación, sin embargo, aunque dicha carta magna representó un punto de partida para la enunciación de derechos sociales, políticos y ciudadanía, no incluyó el carácter colectivo y de reconocimiento de la diversidad cultural, étnica e ideológica de los indígenas como sujetos colectivos autónomos que también luchan por su centralidad política.

Ejemplo de la manera en que los zapatistas han discutido esta cuestión del indigenismo frente al Estado mexicano son *Los Acuerdos de San Andrés*⁵⁰, firmados entre el gobierno federal a cargo de Ernesto Zedillo (Presidente de México de 1994 al año 2000) y el EZLN, en febrero de 1996, cuyo eje de la discusión consistió en que los zapatistas exigieron, en ese momento, una redefinición de las relaciones gubernamentales entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano de forma igualitaria, justa, incluyente, colectiva y democrática, porque, “la gobernanza y la gobernabilidad”⁵¹ desde la lógica estatal mexicana se han pensado en contextos ajenos a la realidad comunitaria e indígena de gran parte del país.

Los Acuerdos de San Andrés fueron resultado de las Mesas de trabajo entre el gobierno federal y el EZLN, en las que los zapatistas lograron sentar a una delegación del gobierno para negociar y firmar acuerdos sobre paz, justicia, reconocimiento cultural y democracia en términos del ejercicio y práctica de los derechos ciudadanos que, pese a la existencia de una carta magna producida en 1917 hecha para los mexicanos, se les han negado esa condición y *status* a los pueblos indígenas.

⁵⁰ Nombre completo: Acuerdos de San Andrés Sacamch'en (Larraizar). Magdalena Gómez, en su artículo *Los desacuerdos con los Acuerdos de San Andrés* (2001), plantea que dichos Acuerdos en realidad mostraron la falta de interés del indigenismo del Estado mexicano por resolver las demandas básicas de los pueblos indígenas.

⁵¹ La gobernabilidad entendida como un concepto que hace referencia a la relación vertical entre el gobierno y la sociedad. Mientras, la gobernanza es la idea que indica la capacidad que tiene la sociedad para regular y legitimar las decisiones de gobierno de un país.

Paulina Fernández Christlieb, en su artículo, *Justicia autónoma frente a justicia oficial* (2012), precisamente, explica que la gobernanza y gobernabilidad bajo la lógica del Estado mexicano contrasta con la que han planteado los zapatistas desde los Acuerdos de San Andrés, porque, según esta investigadora mexicana, es importante considerar que en la:

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos se reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

No obstante, el derecho a administrar una justicia propia de los pueblos indígenas, en un contexto de gobierno autónomo, no es reconocido en la legislación federal... Si bien la *Constitución* admite la existencia de los sistemas normativos de los pueblos indígenas, lo hace sujetando a éstos al sistema jurídico nacional.

Es por ello que no se puede compartir el entusiasmo que despierta en algunos investigadores del Derecho mexicano la reforma de 2001 en materia indígena, a la cual se le encuentran características sin precedentes en la teoría constitucional [...] (Fernández Christlieb, 2001, p. 3).

Fernández, en este mismo artículo más adelante, dice que por ello:

Los poderes de la federación no se habrían negado a reconocer los derechos y la cultura que los pueblos indígenas de México habían acordado desde 1996, y que en su momento fueron aceptados por los representantes de la presidencia de la República y del gobierno estatal, junto con legisladores locales y del Congreso de la Unión procedentes de todos los partidos políticos nacionales. Visto desde otro ángulo, de haberse querido otorgar validez constitucional y real a los sistemas normativos de los pueblos indígenas con base en su autonomía, se habría respetado –por lo menos– lo aceptado en los Acuerdos de San Andrés (Fernández, 2001, p. 3).

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

En seguimiento con el análisis de los *Acuerdos de San Andrés*, entonces, se llega a la conclusión con respecto a ellos que, además de todavía ser una tarea pendiente por el Estado mexicano, también es una muestra de cómo incluso experiencias con objetivos de luchas anti sistémicos como el movimiento zapatista no ha perdido de vista el camino de la lucha por el reconocimiento y ejercicio de los derechos plurales y de diversidad cultural y étnica, aunque esto implique de una u otra forma la reproducción de una lógica indígena por parte hasta del mismo movimiento indígena.

Esto último se debe a que los zapatistas, a lo largo de su trayectoria, se han dado cuenta que su proyecto para ser materializado a nivel nacional y lograr un alcance más amplio tiene que ser acompañado por un marco constitucional que los legitime frente a la sociedad mestiza mexicana.

Por eso, los zapatistas no han tenido una ruptura totalmente con el indigenismo, especialmente con el correspondiente a las izquierdas, pues los zapatistas están convencidos que un marco jurídico de reconocimiento de derechos de la diversidad cultural, étnica y social de los pueblos indígenas combinado con la estrategia de articulación de las múltiples manifestaciones expresadas entre las clases y sectores de la población mexicana crean las condiciones para que se lleve a cabo su proyecto de autonomía indígena.

Sin embargo, este asunto es todavía mucho más complejo que esto, porque, la idea de derechos y autonomía que plantean los rebeldes del sureste chiapaneco desde los *Acuerdos de San Andrés* y en sus distintos documentos políticos no deja de usar el capital intelectual e ideológico aportado por estas izquierdas mestizas mexicanas.

Una muestra de la afirmación que se hace en el párrafo anterior es cuando el EZLN en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* propone que:

[...] Un acuerdo entre los que somos sencillos y humildes y, juntos, nos organizamos en todo el país y ponemos de acuerdo nuestras luchas que ahorita están solas, apartadas unas de otras, y encontramos algo así como un programa que tenga lo que queremos todos, y un plan de cómo vamos a conseguir que ese programa, que se llama 'programa nacional de lucha', se cumpla.

Y entonces, según el acuerdo de la mayoría de esa gente que vamos a escuchar, pues hacemos una lucha con todos, con indígenas, obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados, mujeres, niños, ancianos, hombres, y con todo aquel que tenga bueno su corazón y tenga la gana de luchar para que no se acabe de destruir y vender nuestra patria que se llama 'México' y que viene quedando entre el río Bravo y el río Suchiate, y de un lado tiene el océano pacífico y del otro el océano atlántico (EZLN, 2005, p. 14).

En esta cita extraída de *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, se pueden identificar dos elementos indigenistas de izquierda que persisten en el discurso zapatista: uno es el sentido de pertenencia de los pueblos indígenas como parte de la nación mexicana cuando ellos plantean que “una lucha con todos [los mexicanos] para que no se acabe de destruir y vender nuestra patria que se llama México” (EZLN, 2005, p. 9).

Y el otro elemento es que la noción de la construcción de un programa de lucha para el EZLN hace referencia a la alianza entre los pueblos indígenas con la población mestiza, en la que la autonomía y el autogobierno siguen siendo un eje clave de los contenidos del programa, pero, a diferencia de estrategias como la indianista que tiene una ruptura con la izquierda mestiza, en este caso este tipo de conceptos adquieren otra dimensión en la que los indígenas para materializar y definir a éstos necesitan de los apoyos sociales de las organizaciones y las izquierdas mestizas.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

En este sentido, la autonomía y el autogobierno que tienen a ser eje de los debates de corrientes como el indianismo que postulan al indio como único sujeto legítimo para definir su centralidad, se abrió a los debates ya no solo frente a la izquierda, sino también, al interior de esta. El interés por la constitución del sujeto político indio, entonces, paso de ser un tema exclusivo del indianismo y el anticolonialismo como será explicado en el próximo apartado a ser parte de la agenda de las izquierdas en América Latina.

Hay que señalar, el primer esfuerzo que hubo al respecto de los debates sobre el indígena en la izquierda, fueron los expresados por José Luis Valcárcel y José Carlos Mariátegui, quienes fueron pensadores representantes del marxismo de la región andina y que aportaron a la izquierda latinoamericana de las primeras décadas del siglo XX la discusión indigenista.

El indigenismo como corriente y estrategia política era una cuestión desconocida y muy prejuiciada por las organizaciones comunistas, cuyo postulado era definir la centralidad del indígena desde el proyecto socialista y no a partir de su propio concepto de autogobierno.

Por lo menos en el caso de los zapatistas, el indigenismo se ha convertido en un tema muy complejo en términos ideológicos, porque, muestra, por un lado, la necesidad que tiene el indígena de lograr una articulación con otros sujetos que tienen un capital cultural, intelectual y político distinto al de él para posibilitar y materializar su proyecto de autodeterminación.

Por otra parte, el mismo indigenismo se ha convertido en una estrategia y lógica que culturalmente se ha arraigado en la mente de las izquierdas latinoamericanas y los mismos movimientos indígenas que para pensar y discutir su propia autonomía e idea de autogobierno recurren a referentes intelectuales provenientes del capital ideológico de grupos mestizos sensibles a la centralidad política del indio.

En conclusión, se puede decir que los zapatistas rompen con el indigenismo tradicional y la visión estatal asistencialista y clasista del Estado mexicano; pero también, paradójicamente, reproducen en términos ideológicos la idea que el indígena por sí solo no puede dirigir, planear y definir su centralidad política.

Esta es una de las tareas pendientes que los zapatistas se han puesto y que, al mismo tiempo, dejan abierto el debate sobre hasta qué punto la centralidad política del indio puede ser definida en alianza con el mestizo y en apoyo de estrategias indigenistas de izquierda que en un primer momento lo niegan como sujeto político para después darle la oportunidad de que este consiga su constitución autónoma en los temas de justicia, política, cultura y aquello relacionado con la esfera social y comunitaria.

4.2. Del Indianismo al Decolonialismo

La centralidad política de los pueblos indígenas que plantean los zapatistas es una idea que, además de ser discutida frente al indigenismo, también se ha enfrentado al debate con otras corrientes que han impactado su ideología y política como son el decolonialismo y el anticolonialismo.

Ambas corrientes expresan un punto de partida distinto a la estrategia indigenista de definir al indígena, porque, su preocupación de estas no está primordialmente en la incorporación del colonizado al proyecto moderno mestizo de Estado, sino más bien, la finalidad tanto del decolonialismo como del anticolonialismo se encuentra en la recuperación política, social, cultural, ideológica, lingüística y filosófica de los pueblos históricamente conquistados por los europeos lo que hoy es América Latina.

Las corrientes del anticolonialismo y el decolonialismo, aunque comparten la idea común de recuperar los elementos históricos, políticos, sociales, culturales, ideológicos, culturales, filosóficos y

lingüísticos de los pueblos indígenas, cada una de dichas corrientes plantea distintas estrategias de definición, legitimación y caracterización de estos.

El zapatismo, en este sentido, recupera elementos de ambas corrientes, por ejemplo, la idea de autogobierno y autonomía del indianismo y la valoración de la cultura, la filosofía y el conocimiento de los pueblos indígenas del decolonialismo. Pero, también discute el zapatismo la forma en que cada una de estas corrientes postulan su propia estrategia de centralidad del indígena.

Hay que señalar, el zapatismo parte de la idea que los pueblos indígenas se pueden constituirse como sujetos políticos de manera autónoma y con un proyecto de autogobierno mediante la alianza mestiza e indígena en la que articulen a todas las clases, sectores y grupos étnicos de la sociedad mexicana moderna.

La autonomía entendida en el caso de los zapatistas como la resistencia y lucha por la defensa territorial y los derechos que favorecen la autodeterminación de los pueblos indígenas, junto con la idea que dichos pueblos tienen la capacidad para tomar decisiones políticas con sus propias autoridades y prácticas de mando y obediencia⁵².

Además, el proyecto zapatista incluye la recuperación de conocimientos, filosofía y cultura ancestrales que aportan contenido alternativo a su propia visión política.

Sin embargo, los zapatistas, al mismo tiempo que recuperan elementos de ambas corrientes, también discuten las estrategias que plantean estas para que los indígenas se logren constituir como sujetos. Por ejemplo, el zapatismo, aunque recupera del indianis-

⁵² Si se requiere conocer con mayor profundidad el caso de autonomía de la experiencia zapatista, revisar el libro de Gilberto López y Rivas, *Autonomía de los pueblos indios y el zapatismo en México* (2014).

mo su postura anticolonial e idea de autogobierno, no comparte la idea de indianizar a la población mestiza para hacer que el indio tenga la posibilidad de definir su centralidad política.

Por otro lado, los zapatistas critican al decolonialismo su punto de partida basado en un modelo abstracto y universalista que concibe al indígena, sin considerar las contradicciones internas históricas que hay en sus comunidades y formas de agrupación y organización sociales y políticas.

Precisamente, para entender esta discusión es importante conocer las estrategias ideológicas de cada una de dichas corrientes y luego, contrastarlas con el zapatismo.

En este sentido, si uno comienza a revisar en orden cronológico cuando surgen el anticolonialismo y el decolonialismo, entonces, uno puede identificar que el primero surge mucho antes que la tendencia de posturas decoloniales, porque, su origen se encuentra en el movimiento intelectual e ideológico fundado por Fausto Reinaga, en el altiplano boliviano, durante la década de los sesenta del siglo XX.

Este movimiento intelectual e ideológico nació a partir de la obra escrita y sistemática que realizó Reinaga en la que postula al indio como su propio sujeto político y el único que puede definir su proyecto de autogobierno, así como su lucha de liberación anticolonial.

Además, el indianismo se encuentra enmarcado dentro de los debates teóricos del anticolonialismo que se produjeron como una respuesta intelectual e ideológica, entre finales de la década de los cincuenta y sesenta, contra el criterio clasificatorio de las potencias ganadoras de la II Guerra Mundial.

También, es importante agregar que el anticolonialismo tuvo la influencia ideológica del marxismo y las revoluciones socialistas de la época, al igual que fue una respuesta crítica de las condiciones sociales y económicas creadas como producto de las dinámicas

expansionistas capitalistas basadas en hacer que el mercado internacional se implantase sobre los países históricamente colonizados, sin que estos perdieran su condición de marginación, despojo, explotación y opresión.

“Franz Fanon y Cyril Lionel Robert James”⁵³, por ejemplo, fueron autores representantes de esta corriente en América Latina, quienes también estaban adscritos al grupo de intelectuales del “tercer mundo”⁵⁴, cuya preocupación de dicho grupo era la discusión y denuncia de las condiciones de marginación y persistencia colonial de las sociedades integrantes de los distintos países de la periferia que habían causado el expansionismo y el imperialismo de las potencias occidentales europeas y los Estados Unidos sobre África, Asia y, por supuesto, nuestro continente.

Tanto Fanón como James, en común, hicieron un esfuerzo por recuperar en sus estudios las luchas y procesos de liberación de los pueblos negros como sujetos políticos. Aunque Fanón se enfoca, en libros como *Piel Negra Mascaras Blancas* (1973), más en el tema de la consciencia y la forma en que el negro tiene que liberarse de incluso el propio color de sus ideas que impiden descolonizarse.

Y el caso de James, quien en su obra conocida como *Los Jacobinas Negros* (2001), hace un esfuerzo por dar a conocer la experiencia de autogobierno y luchas de los pueblos negros en lo que hoy es conocido como Haití y otros países del Caribe.

Mientras, los decolonialismos son un movimiento que, pese a que fue producido en la década de los ochenta del siglo pasado por académicos e intelectuales latinoamericanos radicados en su mayoría

⁵³ Franz Fanon y Cyril Lionel Robert James formados en el pensamiento marxista, pero también, más adelante, críticos de este.

⁵⁴ Término usado para hacer referencia a los países periféricos y en condición subalterna por la expansión capitalista y la reconfiguración económica y política mundial a partir de la II Guerra Mundial.

en Estados Unidos, sigue vigente y ha cobrado cada vez más fuerza en las diversas universidades de América del Norte, Sur, Centro y el Caribe en los espacios de discusión sobre los problemas vinculados con la necesidad de descolonizar el pensamiento y los diversos campos científicos humanísticos, políticos y sociales.

Su objetivo de esta corriente es estudiar a los pueblos indígenas como una cultura y modelo ancestral que ha persistido a lo largo del tiempo y que, al mismo tiempo, tiene la idea que los diversos grupos étnicos comparten rasgos culturales, filosóficos y sociales que los hacen a todos ellos comunes.

Hay que señalar que existen dos tipos de decolonialismos: el primero basado en las discusiones lingüísticas de latinos radicados en Estados Unidos y que es conocida bajo el nombre de giro decolonial, en la que es expresado un cuestionamiento al uso del lenguaje epistemológico del colonizador.

Ejemplo de ello, es el texto de Sofía Medellín Urquiaga, Mauricio González González, llamado *Interpelación: efecto decolonial del neozapatismo* (2013), en el que identifica en el lenguaje de los zapatistas una interpelación entre el conocimiento de las comunidades indígenas y la sociedad externa a estas.

Luego, está el segundo tipo de decolonialismo que se caracteriza por enfocarse en la crítica filosófica y cultural en América Latina. En este caso, Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez, Carlos Rojas Osorio, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel entre otros, en su enciclopedia *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y latino* (13002000), escribieron sobre la experiencia zapatista como un ejemplo de ejercicio filosófico colectivo y de pensamiento indígena ancestral, es decir, el movimiento de los rebeldes del sureste chiapaneco significa para el decolonialismo un tipo de modelo alternativo a la civilización moderna y occidental (2011).

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Por ello, los decoloniales parten de la idea con relación a que el indígena y cualquier pueblo colonizado representa para dicha corriente un modelo ancestral, civilizatorio y de conocimiento alternativo a la sociedad moderna, occidental y capitalista.

A diferencia del anticolonialismo que se interesa por identificar a los movimientos anticoloniales del siglo XVIII dirigidos por caudillos indios como Túpak Katari y Bartolina Sisa que lucharon contra la Corona española para defender sus formas de vida, territorios y poblaciones durante los procesos de colonización⁵⁵.

Aunque, es importante mencionar que desde el anticolonialismo no se ha escrito ningún texto enfocado sobre el caso del zapatismo y, mucho menos asociado a los temas de descolonización basados en el debate de la centralidad política del sujeto indio como se dijo al comienzo de este apartado; pero si hay una recuperación de ideas como el autogobierno y la autonomía que en conjunto son parte del proceso de autodeterminación de los pueblos indios que históricamente han luchado por ello, especialmente en regiones tan marginadas y explotadas como las del sureste de Chiapas en México.

Si para los decoloniales la clave de su estudio se encuentra en la recuperación de la filosofía y la cultura del colonizado, entonces, para la postura anticolonial se enfoca en las relaciones de poder y política en la que se encuentra inmerso el indio de carne y hueso.

Esta última idea conduce a pensar que el decolonialismo y el anticolonialismo piensan a los pueblos indígenas en distintos niveles de análisis como sujetos. La postura decolonial piensa al indígena

⁵⁵ Según historiadores como Sinclair Thomson, en su libro *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (2007), explican que Katari y Sisa tuvieron una postura anticolonial, porque, enfocaron sus resistencia y lucha a la defensa territorial de los ejércitos españoles y la reivindicación de autoridades comunitarias que incluso tuvieron autonomía frente a la Corona española.

como un sujeto de conocimiento desde un nivel abstracto y universal y que tiene como punto de partida las diversas expresiones que nacen de la cultura, la filosofía y la lingüística de este.

No es el sujeto político indio de la posición anticolonial indianista de autores como Reinaga, quien, a diferencia de los decoloniales, define al indio como un sujeto político más en un nivel concreto e histórico y enmarcado en proceso de constitución situado en contextos mucho más cercanos a la complejidad de las relaciones de poder entre los pueblos indígenas y las sociedades modernas mestizas latinoamericanas.

Además, las estrategias de postulación y recuperación del indígena son distintas entre el anticolonialismo y el decolonialismo, porque, el primero planteó la revolución india y las luchas anticoloniales como la vía de centralidad política de liberación del colonizado; y el segundo, no propone una estrategia revolucionaria, ni de ninguna liberación, sino más bien, se concentra en la crítica epistemológica de los distintos paradigmas occidentales modernos como si fuesen un único modelo de conocimiento como forma para reivindicar el conocimiento, la cultura y la ancestralidad de los pueblos indígenas.

La ancestralidad entendida en este caso como ese continuó retorno a las formas comunitarias de los pueblos colonizados con la idea que sus culturas se han mantenido intactas o casi sin transformaciones, pese al paso del tiempo y las luchas por el poder político.

En resumidas cuentas, si el indianismo se preocupa por discutir la autonomía política del indio, entonces, el decolonialismo se centra en discutir la autonomía en un plano mucho más epistemológico que político y no busca analizar al sujeto indio, sino a las culturas y civilizaciones indígenas.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Por eso, es necesario identificar que el indianismo discute al sujeto político indio desde un ámbito principalmente ideológico y que nace de las luchas de los pueblos en procesos de liberación y resistencia contra la colonización, en contraste, con el decolonialismo que es una corriente que surgió en los espacios académicos y no precisamente de los movimientos políticos y sociales.

Por ello, después de explicar lo anterior, es importante analizar que los zapatistas han aportado al debate de la centralidad política del indio frente a corrientes como la decolonial y la anticolonial una propuesta de estrategia que puede, por un lado, plantear la descolonización sin tener una ruptura con la sociedad blanca y mestiza, pero sobre todo, con el pensamiento crítico occidental, por lo menos de una manera tan determinista.

Por otra parte, dicha estrategia reivindica conjuntamente dos dimensiones de constitución de los pueblos indígenas que son la centralidad política como sujetos y la recuperación de su cultura y filosofía como modelo alternativo de pensamiento al occidental y la modernidad capitalista. Aunque, los propios zapatistas han dicho más de una vez que ellos mismos son una experiencia de lucha que no busca ser modelo de nadie, ni muchos ser la vanguardia de pensamiento como muchas veces son caracterizados por los estudios decoloniales.

Por último, hay que decir que los zapatistas se han posicionado en el debate entre el decolonialismo y el anticolonialismo con un discurso que ha generado una especie de puente y diálogo que permite reflexionar sobre cómo incluso hasta la población mestiza ha sido subalternizada y comparte la condición de dominados por la colonialidad y el neoliberalismo, al igual que hacen una lectura distinta de este tipo de corrientes, en la que llegan.

Por ejemplo, a la conclusión que el autogobierno también puede ser una forma en que la sociedad mestiza se defina autónomamente como sujetos colectivos políticos sin la imposición de los patrones ideológicos que han obstaculizado su propia transformación.

Incluso, los zapatistas en esta discusión que sostienen con el decolonialismo y el anticolonialismo permiten identificar que el proceso de descolonización es mucho más complejo que la forma en que lo postulan estas corrientes, porque, ha llegado a tal grado que atraviesa a toda la sociedad y no únicamente a un tipo de sujetos definidos por la clase social, sector o grupo étnico.

Un proceso en el que la liberación de la consciencia y la recuperación cultural y filosófica en el contexto del neoliberalismo, muchas veces, a pesar de los importantes esfuerzos de movimientos indígenas en América Latina como el zapatista, tienen el riesgo de ser neutralizados por las relaciones de poder capitalistas y usados contrarios a sus fines para legitimar la incorporación del indígena al mercado internacional como ha sucedido con el tipo de multiculturalismo planteado por el Estado.

Este último punto será, precisamente, discutido por la idea que es planteada por el zapatismo en el siguiente apartado en el que se busca analizar cómo el multiculturalismo, a diferencia del anticolonialismo y el decolonialismo, ha representado una estrategia de inclusión del indígena al mercado internacional mediante los procesos de adaptación del Estado a dichos ritmos y tiempos de la economía neoliberal.

Aquí el indio no es su propio sujeto político, ni tampoco pretende incentivar un proceso de descolonización, sino más bien, se define en mercancía cultural y étnica que se oferta a nivel global o en un tipo de sujeto con ciertos derechos del liberalismo que permiten a este operar en contextos de despojo, explotación y opresión tanto al interior de contextos nacionales como internacionales. Aunque, por supuesto, hay aristas sobre las distintas formas de entender al multiculturalismo en México y América Latina como se desarrolla en el próximo apartado de este libro.

4.3. La Estrategia del Multiculturalismo en el Contexto del Neoliberalismo

El multiculturalismo es una de las corrientes teóricas que más ha impactado las Ciencias Sociales y las Humanidades y que se encuentran continuamente en los debates políticos sobre la diversidad cultural y étnica de los pueblos indígenas en México y América Latina.

El zapatismo, en este sentido, desde su irrupción pública hasta la actualidad, no ha dejado de plantear una discusión con relación al marco político y teórico que ha implicado el multiculturalismo, porque, a lo largo de su lucha han expresado que un paso necesario para la inclusión, la igualdad y la justicia por parte del Estado mexicano, es tanto el ejercicio efectivo de la ciudadanía como un reconocimiento de la diversidad cultural y étnica.

La discusión que tiene el zapatismo frente al multiculturalismo es compleja, entonces, debido a que este movimiento discute que la estrategia con la que se han tratado de llevar a cabo la lógica multicultural reproduce un indigenismo más *ad hoc* a los contextos neoliberales, pero, también reivindica esa parte de lucha por el reconocimiento de los derechos que es resultado de la presión histórica del movimiento indígena no nada más en México, sino también, en América Latina.

Precisamente, esta idea, la ilustra Yvon Le Bot, en su libro titulado *La gran revuelta indígena* (2013), cuando dice que:

Los Estados latinoamericanos se distancian paulatinamente de las tradiciones jurídicas de índole jacobina, nacional-estatal o liberal, y abren la posibilidad de una política de reconocimiento. Bajo la presión de los movimientos indígenas y gracias a los relevos que se van encontrando en ciertos sectores de las clases medias urbanas, la cuestión de la diferencia y los derechos culturales irrumpe en el debate público (Yvon Le Bot, 2013, p. 55).

Este sociólogo francés hace referencia a que el indígena se dio cuenta que su lucha por la tierra y el territorio que había sido un rasgo muy importante en su relación con el Estado en el transcurso del siglo XX; también requería de una estrategia que se ha conocido como multicultural y que, pese a que neutraliza al sujeto político indio con proyecto de autogobierno, no perdiera de vista el reconocimiento de los derechos ciudadanos básicos de la diferencia cultural y étnica para hacer posible la inclusión de las reivindicaciones identitarias, políticas, sociales y culturales como pueblos indígenas y otros grupos étnicos marginados en el campo de la representación en la agenda de los debates públicos y gubernamentales en el contexto del capitalismo actual.

Por eso, es importante entender que en la discusión entre los zapatistas y el multiculturalismo, tiene aristas como son que el discurso multicultural en términos teóricos ha influenciado a autores como Rodolfo Stavenhagen quien buscó explicar el problema del reconocimiento cultural y étnico en el Estado dentro de contextos como los latinoamericanos.

Este científico social, en su libro *Conflictos étnicos y Estado nacional* (2000), en este sentido, define al multiculturalismo como una respuesta que cuestiona el carácter “monoétnico del Estado”⁵⁶ y reivindica la necesidad de analizar a este desde una visión que recupere la diversidad de la composición poblacional social, cultural y étnica de los países latinoamericanos, al igual que en ellos existe una tendencia al reconocimiento de los derechos de su diferencia cultural y étnica. Este reconocimiento de la diversidad cultural y étnica.

Pero también, esta corriente se ha manifestado también como una estrategia de neutralización del sujeto político indio como ya se mencionó y que ha sido usada por distintos gobiernos en países

⁵⁶ Tipo de Estado que se compone de un único grupo étnico y desconoce o niega la existencia de otros que en realidad integran la nación.

latinoamericanos con una población mayoritariamente indígena que representa una fuerza política que potencialmente puede ser visualizada por los grupos de poder blancos y mestizos como amenazadora del régimen político de ellos.

Esta última forma en la que se ha expresado el multiculturalismo es, precisamente, la que discuten movimientos sociales y políticos como el zapatista, porque, a pesar que éstos identifican la necesidad del reconocimiento de derechos ciudadanos sobre los indígenas, no están de acuerdo con el uso del discurso jurídico y político de dicho reconocimiento por parte del gobierno mexicano para legitimar la penetración de actividades extractivistas en el contexto neoliberal.

En este sentido, es importante considerar que el multiculturalismo surgió como un término referente al reconocimiento de la diversidad cultural y étnica en contextos de países como Canadá, en los que, desde los sesenta del siglo XX, se plantearon políticas para incorporar a las minorías étnicas al proyecto de Estado multicultural como explica Will Kymlicka, en su libro pionero del tema llamado: *Ciudadanía multicultural* (1996). Kymlicka parte del hecho que el multiculturalismo es un tipo de políticas estatales de reconocimiento normativo (jurídico-político) de la diferencia cultural y étnica.

Sin embargo, Kymlicka en su definición no consideró casos como el de México y otros países latinoamericanos, esas minorías, más bien, son mayorías y hasta un número importante en la composición poblacional que tienen sus propias formas de organización comunitaria al margen del Estado, al igual que expresan condiciones en las que el respeto igualitario, justo e incluyente de los derechos de autodeterminación y las experiencias organizativas de distintos grupos étnicos prácticamente no existe una garantía por parte de sus gobiernos e instituciones sobre el ejercicio pleno de su ciudadanía de dichos grupos poblacionales.

Pero también, hay que señalar que la penetración del discurso multicultural en los países latinoamericanos se dio en la década de los ochenta, cuando el neoliberalismo comenzó a ser adoptado por la lógica gubernamental de dichas naciones de la región.

Una de las formas en las que llegó el multiculturalismo en América Latina fue mediante cuatro rutas: la primera fue a través de la tendencia de las organizaciones no gubernamentales que se introdujeron por su trabajo a las comunidades indígenas más alejadas; la segunda fue la labor de educación, salud y esfuerzos por tratar de apoyar a los pueblos desde las misiones religiosas; la tercera fue mediante las políticas de instituciones internacionales que fomentaron las condiciones para que las poblaciones indígenas se insertaran al mercado global; y la cuarta fue a partir de la influencia de los acuerdos internacionales como fue el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)⁵⁷.

Hay que explicar, en el caso de México, más específico el chiapaneco, se puede ubicar temporalmente que aquí, hubo un antecedente del multiculturalismo que se expresó a partir del trabajo eclesástico de base sobre las comunidades indígenas, entre las décadas de los cincuenta y sesenta, mediante un proyecto de educación y salud para contribuir a la superación de las condiciones de pobreza, desigualdad e injusticia en ellas.

Pero, dicho esfuerzo de integración y reconocimiento de la diversidad cultural y étnica todavía era completamente en un nivel local y desconectado a la estrategia multicultural que, más adelante entre la década de los ochenta y comienzos de los noventa, llegó a nuestro país.

⁵⁷ La OIT creada en 1919 tuvo como objetivo especial responder a la situación de los pueblos indígenas y tribales. Más adelante, a finales de la década de los ochenta, hubo un proceso de revisión de convenios elaborados a partir de la OIT que derivaron en el Convenio No 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (Convenio 169, 2014).

El multiculturalismo que llegó a México, entonces, no fue el que se había discutido en términos teóricos que plantearon autores como Kymlicka, cuyas ideas se centran en el reconocimiento de los derechos y ciudadanía, sino más bien, en aquel cimentado en la intensión de las instituciones financieras internacionales por legitimar sus políticas en contextos en los que hay una resistencia poblacional mayoritaria en su composición es indígena y afrodescendiente a ellas.

Este multiculturalismo sea expresado como una estrategia neoliberal de neutralizar la dimensión política del reconocimiento y postular a la diversidad cultural y étnica como un producto mercantil de países como el mexicano.

Por lo tanto, los zapatistas como un movimiento resultado de un cumulo de resistencia indígenas y esfuerzos mestizos por organizar a estos pueblos en Chiapas, precisamente, a través de su experiencia, por un lado, recuperaron elementos del multiculturalismo como fue la necesidad de luchar por el reconocimiento de derechos y respaldar sus esfuerzos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) frente a la inexistencia de un derecho multicultural tanto en el lenguaje jurídico del Estado mexicano como en el ejercicio de su ciudadanía.

Este esfuerzo de los zapatistas sobre la experiencia de su lucha por la ciudadanía y los derechos para hacer un ejercicio de manera eficaz como menciona Alejandro Cerda García, en su texto *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo* (2011), se caracterizó por los procesos de cuestionamiento, apropiación y resignificación de la noción liberal de ciudadanía en el marco del multiculturalismo, al igual que el restablecimiento de la relación entre pueblos indígenas y el Estado mexicano con base en la experiencia de su autogobierno.

Sin embargo, la mirada multicultural de Cerda no considera que en esta redefinición de la noción de ciudadanía y la relación de Estado y pueblos indígenas lo que está de fondo es una disputa por la centralidad política del indio por materializar su propio proyecto político, solo que en el caso de los zapatistas, dicho reconocimiento es usado como parte de su estrategia para conseguir cierta legitimación del marco jurídico y legal dentro de la Constitución mexicana para que sus demandas no sean identificadas fuera de este y el gobierno tome decisiones mucho más radicales en contra de ellos.

Hay que señalar, las comunidades zapatistas, después de 1994, han sido acosadas de manera muy violenta y sistemática por parte del ejército mexicano como medida para controlar que la insurgencia de dichas comunidades no crezca, a pesar que el movimiento generado por el EZLN, se ha definido bajo parámetros pacíficos y constitucionales.

Incluso, el movimiento zapatista más de una ocasión ha insistido en que la lucha por su proyecto es por vías democráticas, civiles y pacíficas, pero pese a ello, ha existido una guerra de contrainsurgencia en perjuicio sobre ellos.

Dicha contrainsurgencia, primero fue dirigida por el régimen priista, luego, por los panistas que continuaron con políticas que no resolvieron el problema y, por último, con el sexenio a cargo de Enrique Peña Nieto en el que regresó el priismo en sus fases más agresivas neoliberales y en las que incremento la violencia en Chiapas.

Estas condiciones son las que han hecho que el zapatismo, aunque cuestione el carácter neoliberal del multiculturalismo, no deje su lucha por el reconocimiento de los derechos por el reconocimiento e inclusión de la diversidad cultural y étnica.

Por esta razón, es que los zapatistas tienen una discusión con la forma de plantear políticas multiculturales por parte de Andrés Manuel López Obrador, en su gobierno, quien ha impulsado la

idea que el reconocimiento de derechos se limita al ámbito jurídico y discursivo como sucede al interior de su *Programa Nacional de los Pueblos Indígenas 2018-2024*, en el que sus contenidos hacen referencia sobre líneas de acción y estrategias que más bien son metas que se pretenden cumplir con dicho reconocimiento de derechos.

Ejemplo de lo anterior, es cuando AMLO en este programa dice que el:

Reconocimiento constitucional y legal de los derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano conforme a tratados internacionales y criterios jurisprudenciales; la implementación de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas y afromexicano, así como medidas para la defensa de las tierras, territorios, recursos naturales y medio ambiente; fortalecer y revitalizar las culturas, lenguas, valores, saberes y demás elementos que constituyen su patrimonio cultural y biocultural; e investigar sobre los aspectos relevantes de la vida de los Pueblos Indígenas y garantizar el respeto y protección de los derechos de las personas en situación de vulnerabilidad o víctima de violencia y discriminación, pertenecientes a los Pueblos Indígenas (AMLO, 2019, pp. 34-46).

Estos aspectos centrados en el reconocimiento parten de la idea que el indígena únicamente puede adquirir sus derechos si es definido desde una visión que lo coloca como menor de edad y en un grupo poblacional que se caracteriza por costumbres, prácticas religiosas y, en general, una cultura ancestral, es decir, una versión del indígena que está enmarcada de los debates culturales y quizás hasta filosóficos, pero no como sujeto político.

Incluso, AMLO, piensa al indígena como un tipo de población que debe ser rescatada por el gobierno y sus políticas públicas, aun cuando no ha tomado decisiones contundentes para hacer cum-

plir los Acuerdos de San Andrés y “la Ley Indígena”⁵⁸ aprobada por el Congreso durante el gobierno de Vicente Fox (2000-2006), representante panista en la presidencia, en el 2001 y en dónde los zapatistas la rechazaron al evidenciar que la formulación de dicha ley únicamente reproducía las vías jurídicas e institucionales formales que históricamente han sido el primer obstáculo que ha existido en los pueblos indígenas para materializar su representación y participación política de manera efectiva.

Esta visión multicultural del gobierno de AMLO que tiene en su contenido programático el reconocimiento de derechos civiles combinado con un discurso populista y correspondiente a una izquierda institucional que conjuntamente fue pensado por parte del actual régimen político para plantear políticas de reconocimiento y “acciones de afirmación identitaria”⁵⁹, sin oponerse a las condiciones socioeconómicas creadas por el neoliberalismo en México.

Según los datos que Héctor E. Schamis, en su artículo *El México de López Obrador. Acerca de la improbabilidad del populismo en el periódico internacional El País*:

Para empezar, México no es un petro-Estado. La economía está en manos privadas, el 31% en industria, 64% en servicios y 4% en agricultura. En contraste con Venezuela, su economía nunca dependió enteramente del petróleo. Pemex ya casi funciona como una empresa privada en un mercado energético abierto.

⁵⁸ La ley indígena fue aprobada el 28 de abril de 2001 por la Cámara de Diputados en la que fue planteada la idea de reconocimiento jurídico y legal de los pueblos indígenas con base en un criterio pluriétnico y pluricultural que sostenía la convivencia de los diversos grupos étnicos en un territorio, sin considerar, ni denunciar la guerra contrainsurgente sistemática con el movimiento indígena en México en la segunda mitad del siglo XX y los albores del actual siglo (Comisión de Asuntos Indígenas, 2001).

⁵⁹ Es un término que hace referencia al conjunto de políticas, directrices, programas, proyectos y medidas administrativas, que responden a los derechos y peticiones de la población indígena y afrodescendiente en América Latina.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

En México el ingreso proviene de la maquila, el cemento, el comercio internacional y el turismo, todas actividades no estatales. No ocurre que el vencedor de una elección también asuma el control de la riqueza productiva.

La elección de López Obrador produjo un resultado extraordinario: la mitad de la Cámara de Diputados y algo más de la mitad del Senado estarán ocupados por mujeres:

Esa es la única revolución de este aluvión de votos, pues el empoderamiento de las mujeres constituye otro antídoto contra el populismo. Ocurre que el populismo entiende la ciudadanía como agregación y homogeneidad; el feminismo, como heterogeneidad y expresión multicultural (Schamis, 2018, p. 2).

Por lo tanto, si uno analiza el caso multiculturalista del gobierno de AMLO, uno puede llegar a la conclusión que, a pesar de las promesas de campaña y sus formulaciones programáticas de reconocimiento de derechos ciudadanos, la situación de dependencia económica neoliberal denunciada desde la década de los noventa por los zapatistas a lo largo de sus comunicados se ha convertido en la gran limitante de AMLO.

AMLO, quien en lugar de replantearse una alternativa lo que ha optado por hacer es impulsar políticas que favorecen los intereses de los grandes conglomerados empresariales como ha sido la planeación del Tren Maya y otras políticas gubernamentales que recuperan si bien la identidad indígena, paradójicamente lo hacen también, en función de los intereses y compromisos del mercado internacional. En dónde, el indígena es importante no como sujeto político, sino como un sujeto económico subordinado a una estructura global del capitalismo.

CAPÍTULO 5

Conclusiones (Actualizadas): los Retos de la Propuesta Zapatista sobre la Centralidad Política del Indio en México y América Latina

*Conclusions (Updated): The Challenges of the Zapatista Proposal on
the Political Centrality of the Indian in Mexico and Latin America*

*“Zapatistas somos muchos
en todas partes aunque no sepamos que lo somos.
Todos los que actuamos movidos por la voluntad de
Justicia y la voluntad de Belleza...”*

*–Galeano, Subcomandante,
Sala Nezahualcóyotl de Ciudad Universitaria, México D.F.
Palabras sobre el Zapatismo, 2009*

Las conclusiones de este libro se escribieron en el contexto de uno de los momentos más intensos del gobierno progresista de Andrés Manuel López Obrador que fueron en el año 2020. En este momento, se llegó a concluir que el mandato de AMLO no respondía a las necesidades de politización de los pueblos indígenas de México, porque se planteó políticas indigenistas y multiculturalistas enfocadas en el reconocimiento jurídico, pero no en las condiciones y ejercicio autónomo de dichos pueblos como sujetos capaces de postular su propio proyecto de nación y Estado.

Proyecto que los zapatistas constantemente han insistido en que debe oponerse a la expansión y reproducción de las distintas formas de dominación del capital. Además, es importante mencionar

que el proyecto del zapatismo se ha basado en una estrategia de centralidad política pensada desde la condición subalterna de los pueblos frente al capitalismo.

Condición que generalmente se invisibiliza, normaliza, excluye y queda en los márgenes de la toma de decisiones gubernamentales. En la historia del neoliberalismo esta condición de subalternización de los pueblos se ha profundizado todavía más, cuyos indicadores son las distintas desigualdades, injusticias, exclusiones y marginaciones en los espacios de vida de los sujetos que cada vez más dichos espacios se encuentran amenazados con la lógica política del capital.

Por lo tanto, aquella idea que se concluyó cuando se realizó la primera edición de este libro en una parte fundamental no ha cambiado, porque los zapatistas en la actualidad siguen con su misma lucha antisistémica, rebelde y de izquierda. Pero por otra parte, dicha experiencia se enfrenta ya no nada más a los retos que durante el gobierno de AMLO quedaron inconclusos, sino también a otros nuevos como son el aumento de la violencia y la penetración del narcotráfico en el tejido comunitario de regiones como la del Sureste de Chiapas.

A esto hay que agregar la campaña intensa que generaron AMLO e intelectuales de Morena en contra de los rebeldes del sureste chiapaneco al caracterizar a estos como actores prácticamente reaccionarios, hizo que la imagen de dichos rebeldes fuera tergiversada por los medios de comunicación. Según AMLO e intelectuales, los zapatistas con su crítica y oposición al gobierno habían provocado el crecimiento de la derecha y la opinión conservadora que desinforma a los mexicanos.

Idea que no fue así debido a que la razón de la desinformación de la población mexicana y el crecimiento de la derecha tiene una causa más estructural del desarrollo de los grupos de poder a nivel global

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

y los intereses geoestratégicos de estos sobre México y los países de América Latina. En respuesta a esta situación, los zapatistas hicieron un repliegue táctico en términos mediáticos que consistió en dar a conocer las actividades y acciones organizadas por ellos mediante canales alternativos de Internet y redes colectivas nacionales e internacionales.

También los zapatistas-durante estos años- han seguido con la insistencia de la construcción interna de su autonomía para su fortalecimiento político en términos territoriales, así como con el intento de generar rutas alternativas de articulación con la sociedad civil fuera de las comunidades. Muestra de ello fue la simbólica candidatura de Mary Chuy (María de Jesús Patricio Martínez), quien es una líder social indígena y comunitaria que fue postulada por el EZLN de manera independiente en las elecciones que ganó AMLO en el 2018.

Por supuesto, la candidatura de Marychuy no fue recibida por los votantes de la misma manera que AMLO, porque el marketing político se centró en los partidos y no en aquellas candidaturas independientes y críticas del sistema político. Además, la sociedad mexicana y sus procesos de mestizaje han evidenciado que una candidata indígena realmente no es un referente identitario para una sociedad en la que el racismo persiste de manera estructural.

Racismo que se expresa mediante los imaginarios ideológicos y culturales de la sociedad mexicana basados en la idea que el color de piel blanco-mestizo y los centros urbanos como lugar de origen son superiores a los espacios locales y regionales, al igual que a las poblaciones indígenas que habitan en ellos.

Por ejemplo, la sociedad mexicana al elegir a Claudia Sheinbaum como primera mujer en asumir el cargo de presidencia en México en el 2024 mostró que el problema no era que Marychuy fuera

mujer, sino que era una mujer indígena. Precisamente, este hecho evidencia la complejidad y profundidad de la dominación y racialización de las relaciones en la sociedad mexicana.

Hay que señalar que la dominación en México como en el resto de Latinoamérica adquiere distintos rostros y expresiones que se enmarcan en el racismo, clasismo, sexismo y la persistencia colonial. De ahí que en la actualidad, la preocupación de los gobiernos en América Latina por combatir el racismo, el clasismo, el sexismo y la persistencia colonial se encuentra excesivamente limitada, porque dicho combate implica afectar los intereses de los grandes capitales a nivel local, regional, nacional y de forma global.

Precisamente estos gobiernos, sean progresistas o conservadores, tienen compromisos y negociaciones con quienes son dueños y se benefician de las dinámicas, movimientos y expansión de estos grandes capitales. Por lo tanto, las formas de dominación no se encuentran como un problema urgente de atender en las agendas e itinerarios de los actuales gobiernos.

Sin embargo, hay que decir que en el caso de los mandatos progresistas como el caso mexicano existe cada vez más una tendencia a plantear una estrategia discursiva y de políticas públicas acompañadas con actos simbólicos de denuncia a los abusos de algunos empresarios y negocios capitalistas en los que está involucrada la oposición partidista. Pero de manera estricta no corresponden a un conjunto de actos contra los abusos que genera la expansión del capital.

En este caso los zapatistas tienen razón al haber cuestionado a gobiernos como el de AMLO por no oponerse en realidad a las causas de la dominación. Gobierno que tampoco se opuso en realidad al despojo, el extractivismo y la gentrificación que en los espacios y territorios urbanos y rurales. Este tipo de gobiernos disfrazan el despojo urbano y el neoextractivismo con discursos pro ecológicos y que fomentan la adherencia a políticas internacionales medioambientalistas.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Estos aspectos, entre otros, son parte del contexto que enfrentan los zapatistas para seguir con su lucha por llevar a cabo su proyecto político. Contexto que responde no sólo en términos de coyunturas gubernamentales, sino también de procesos y problemáticas históricas y estructurales del país que tienen una dimensión nacional más relacionada con la complejidad de la cultura y la politización de sus sociedades.

Por supuesto, el contexto en que insertan su lucha los zapatistas se encuentra atravesado por la expansión del capital en el siglo XXI que se ha caracterizado por impactar de manera importante a la esfera de la política moderna al haber diluido los lazos y fronteras nacionales. Lazos y fronteras que fueron planteados en la centuria pasada como horizonte soberano de politización y de desarrollo social en cada país a nivel nacional, pero que en el actual siglo se limitan a ser mecanismos que permiten abrir paso al orden trasnacional.

Dicho orden ha hecho que la formación estatal de cada país, sin excepción, se construyan a partir de la lógica trasnacional que subordina la soberanía nacional a la voluntad de instituciones y organismos internacionales. Voluntades que probablemente en un futuro no tan lejano, ya ni el ser humano intervenga en ellas debido a que la inteligencia artificial será la que finalmente defina la forma de mandar y establecer los límites humanos.

Por otra parte, la relación gobernante-gobernados en México adquiere una actualización muy interesante con la figura de *condotiero*⁶⁰ a partir de un rostro femenino -como ya se mencionó- y de origen judío-mexicano con Claudia Sheinbaum. Sheinbaum

⁶⁰ Término que proviene del italiano antiguo que hace referencia al líder político-militar que autores como Nicolás Maquiavelo asociación a los procesos de formación del Estado moderno (Maquiavelo, 2016; 2020). Esta figura planteada por Maquiavelo indica a un tipo de gobernante con una proyección política republicana y populista, porque su eje principal es establecer mandatos con la legitimación y apoyo del pueblo (Nossetto, 2024).

aunque es la primera mujer en la historia del país en llegar a un cargo de presidencia nacional, no por eso es quien va a garantizar un gobierno que responda a una lucha radical contra el sexismo y otras formas de dominación.

En este sentido, Sheinbaum es continuadora del proyecto de AMLO, pero que a diferencia de este, se enfoca más en la construcción de un liderazgo tecnócrata y menos mesiánico como fue el anterior. Postura que probablemente la conduzca a tomar decisiones de un condotiero menos egocéntrico y más orientado a decisiones estratégicas que conduzcan a esta mandataria a no confrontarse de manera estéril y represiva contra el movimiento feminista y otras luchas. Movimientos y luchas que pueden servir de indicadores para comprender que la pluralidad en el país no se sintetiza con el lopezobradorismo, ni con la supuesta Cuarta Transformación.

Para tener una mayor comprensión de esto en el análisis hay que revisar las trayectorias de AMLO y Sheinbaum. Por ejemplo, Sheinbaum estudio hasta doctorado y se preocupó en tener una trayectoria en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), al igual que esta tuvo una participación y liderazgo en el movimiento estudiantil universitario de 1986.

En este sentido, Sheinbaum logró tiene una formación académica más sólida que AMLO, porque este último aprendió a hacer política directamente con el priismo y su militancia constantemente estuvo vinculada a la izquierda partidista e institucional, sin realmente una conexión con las luchas estudiantiles, ni tampoco con las discusiones en los distintos espacios críticos del *status quo* o las experiencias de rebeldía en México.

Pese a que hay una diferencia de trayectoria y formación en ambos casos, hay un proyecto en común que comparten uno con respecto al otro: la realización de un gobierno progresista neodesarrollista,

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

cuyo discurso trata de encontrar su legitimación en la recuperación de las luchas de izquierda y rebeldía social, al mismo tiempo que en los procesos de democratización.

El objetivo de los gobiernos progresistas -como el de AMLO en su momento y de Sheinbaum en la actualidad- es el uso de estos discursos para posibilitar el desarrollo capitalista neoliberal avanzado en México, sin afectar la estabilidad y condiciones que sigan con la facilitación de las inversiones y negocios de empresas e instituciones internacionales.

Esto recuerda el priismo del siglo XX en México que se caracterizó por combinar el populismo con el autoritarismo. Populismo que en ese tiempo por parte de los gobiernos priistas fue un recurso de legitimación y respaldo de fuerza electoral mediante el clientelismo sectorial y el corporativismo institucional combinado con el autoritarismo. Un autoritarismo que fue ejercido sobre cualquier organización y movimiento que no se alineara a la cultura presidencialista.

A diferencia del priismo del siglo XX, Morena y el proyecto de la Cuarta Transformación-liderado de AMLO a Sheinbaum- se ha desarrollado en un contexto en el que los gobiernos se subordinan a un orden transnacional. En el que la legitimación del morenismo y sus gobiernos proviene de un proceso de democratización como respuesta al fraudolento sistema político y electoral. Pero no de luchas revolucionarias o experiencias anti- sistémicas como ha sido el caso de la resistencia de los zapatistas.

Diferencia que es importante porque, el populismo planteado desde AMLO hasta Sheinbaum se sustenta en la legalidad, respaldo jurídico institucional y en la no transgresión o subversión de la ley. Además dicho populismo se inserta en un contexto transnacional en el que la definición de las relaciones estatales depende en gran medida de las disputas internacionales. Aquí la sociedad mexicana

es convocada en las mañaneras y en los discursos oficiales para legitimar decisiones en las que no necesariamente ha intervenido de manera directa la voluntad colectiva del pueblo.

Como enseño Maquiavelo, el condotiero requiere de la figura del pueblo para gobernar, porque sin dicha figura el mandato se convierte en autoritarismo. La historia de México y América Latina tiene grandes ejemplos al respecto. En el caso de los gobiernos de AMLO y Sheinbaum ha existido un intento de actualización de la figura populista y republicana del príncipe de Maquiavelo, únicamente que en el marco de un contexto neoliberal en el que los Estados caminan cada vez más hacia una forma transnacional como ya se ha dicho.

Forma estatal transnacional en la que los límites geopolíticos nacionales han sido subordinados a un orden global y las cabezas de los países se han convertido en gestores de dicho orden. Por esa razón, la construcción de una república democrática que tenga autonomía frente al capital y un populismo que no derive en autoritarismo es complejo, porque finalmente cualquier gobierno que no se plantee desafiar la expansión del capital no podrá materializar un mandato propio y soberano.

En este sentido, los zapatistas no han caído en la trampa de los discursos y prácticas progresistas que creen que descolonizar se trata de exigir a España que pida perdón a México por la conquista de hace un poco más de 500 años. En este caso la discusión sobre la dominación colonial se reduce a un asunto mediático gubernamental para dirigir la mirada pública a aquellos asuntos de la nación que no son estructurales (Zunzunegui, 2021).

Para los zapatistas, la discusión sobre la dominación colonial, el racismo y otras formas de poder no es algo concluido, sino que es un problema que debe ser constantemente analizado en las sociedades de México y América Latina, así como para dicho problema

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

la clave de su posible solución se encuentra a partir de la diversidad de sujetos y formas de constitución política del pueblo. La centralidad del indígena en la experiencia zapatista se define finalmente como una estrategia ideológica que combina las luchas democráticas de las movilizaciones de izquierda mestiza con los esfuerzos comunitarios y colectivos indígenas de resistencia antisistémica.

El camino planteado por el zapatismo que debe seguir el indígena para definir su centralidad política, entonces, por un lado, muestra que la liberación de la consciencia del indio puede ser también llevada a cabo mediante procesos de democratización y en la que estos estén articulados con las estrategias de politización de las diversas colectividades, sectores, agrupaciones y clases sociales que busquen su constitución autónoma como sujetos frente al neoliberalismo.

Por lo tanto, los zapatistas tienen razón al plantear una estrategia abierta, plural e incluyente para toda la sociedad mexicana al identificar en esta que la composición poblacional de naciones como México no es únicamente indígena, ni tampoco la liberación de la consciencia de los pueblos históricamente colonizados es un proceso homogéneo, lineal o unificado, incluso ni siquiera dentro de la propia lucha zapatista.

Si uno revisa la trayectoria del movimiento zapatista, uno puede darse cuenta que hasta la misma idea de centralidad política es interpretada de una manera por las comunidades indígenas que se enfocan más en el ejercicio de autogobierno en términos territoriales; mientras, el indígena urbano subalternizado y que asume identidades mestizas como estrategia para no perder capacidad de incidencia en espacios políticos y sociales tiene la tendencia de relacionar su ruta de liberación con la articulación de los diversos sujetos que conforman la sociedad moderna mexicana, ya sea bajo identidades de clase, raza, etnicidad, género u otras que operan en la dimensión cultural, económica, social e histórica del país.

El análisis sobre el caso zapatista arroja claves teóricas para concebir la idea de centralidad política del indio en México desde un contexto distinto al que hace referencia la postura ideológica tradicional indianista del siglo XX que caracterizan al sujeto político indio a partir de dos ejes que son el autogobierno y el anticolonialismo de los pueblos aymaras, porque, incluye elementos que a autores como Reinaaga no les tocó vivir como fueron la autogestión urbana y la construcción de espacios autónomos dentro de las periferias y los centros urbanos que han sido esfuerzos de resistencia frente al despojo sistemático de los emporios trasnacionales sobre poblaciones tanto indígenas y mestizas que integran colonias y barrios cada vez más subalternizadas por las condiciones económicas impuestas por el neoliberalismo.

Es importante señalar que el sujeto político indígena que plantean los zapatistas, a diferencia de la visión aymarocéntrica de Reinaaga, representa un esfuerzo por romper con la idea que los pueblos indios solo se unifican mediante un proyecto de autogobierno y anticolonialismo, porque, la democratización y las luchas anti sistémicas han hecho visible que, aunque estas son formulaciones ideológicas que generalmente se asocian a la izquierda mestiza por algunas expresiones del movimiento indígena en México y América Latina, también son ejes básicos para que la autonomía y la liberación de dichos pueblos sea materializada.

Por supuesto, como fue mencionado en este libro, el indianismo, por ejemplo, corresponde a un tipo de contextos mucho más *ad hoc* a la región andina y otros países latinoamericanos en los que ha dominado históricamente la población indígena en las sociedades y todavía está en pugna su integración al proyecto estatal. A diferencia del contexto mexicano, en el que los procesos de mestizaje se han hecho cada vez más visibles y neutralizado las diversas manifestaciones del sujeto político indio, porque, la construcción del Estado, por lo menos en una parte importante

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

del siglo XX, si logró crear una identidad nacional y un proyecto en el que fue incorporado marginalmente el indígena como masa política, social y productiva.

Por otro lado, el zapatismo, por lo menos en su discurso y debate planteado en sus documentos básicos, propone pensar que la autonomía del indio también puede estar ligada a procesos de autoafirmación identitaria en contextos modernos de recuperación espacial urbana o hasta de resignificación de estructuras organizativas.

Estos procesos de autoafirmación y autoidentificación son mucho más complejos que en la manera en que el decolonialismo, el multiculturalismo, la interculturalidad y hasta el propio anticolonialismo han intentado dar cuenta de estos, porque, la experiencia zapatista muestra que si bien es cierto que la centralidad política se disputa en el campo ideológico también dejar ver que las condiciones económicas, culturales y otras relacionadas con la vida social influyen en que el indígena decida luchar por su realización como su propio sujeto político.

Los zapatistas, por ello, identifican que parte fundamental de esta centralidad política esta cuando el mismo indio decide o no asumir una identidad, sumarse o no a un proyecto político e incluso hacer o no una vida en las ciudades, comunidades u otros territorios colectivos, porque, la liberación de la consciencia y la descolonización mental no son garantías para que el indio defina su propio proyecto político.

Por lo tanto, la liberación de la consciencia del indio no necesariamente lo conduce al retorno de la forma organizativa comunitaria, ni tampoco evita que este reproduzca patrones de persistencia colonial que históricamente se encuentran introyectados en su mente y formas de hacer política desde la conquista de los españoles en lo que hoy es México.

La razón consiste en que las relaciones de poder basadas en la combinación de la racialización, clasismo, sexismo y otro tipo de dominación que fomenta el capitalismo atraviesan la mente del indio a tal grado que hasta la propia noción de liberación esta trazada en el marco de dichas relaciones.

Por esa razón es difícil que se puede salir de las relaciones de dominación con únicamente movilizaciones, actos simbólicos o protestas. Estos son algunos pasos iniciales que son valiosos, pero que si se pretende una transformación y subversión radical de la dominación se requiere de otras lógicas y estrategias más pensadas desde los procesos complejos de la misma sociedad y el capital.

Es importante considerar que en esta lógica, el capital obliga a que la revolución o cualquier proceso de transformación para llevarse a cabo necesite de condiciones económicas y materiales que hagan sustentable dicho proceso de transformación. De ahí que la experiencia zapatista ha mostrado que la cuestión del poder y la dominación se debe pensar desde la misma democratización de las relaciones de mando-obediencia y no únicamente ser discutida en los espacios y tiempos electorales y la lógica de los sistemas políticos (Ávila, 2024).

Por ello, es los zapatistas han asumido el reto de tratar de pensar la necesidad de un cambio radical de la sociedad mexicana cuando ésta en realidad tiene una lógica muy distinta, en la que hasta la democratización como condición necesaria para poder llevar a cabo otras formas de lucha ni siquiera es considerada por dicha sociedad.

La razón se debe a que la mayoría de los mexicanos limitan su accionar civil a la denuncia y su manifestación vía electoral y en algunos casos hasta mediante protestas públicas, pero no están dispuestos a luchar de manera radical contra el régimen, sistema político, los partidos y las instituciones que han legitimado y

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

permitido los fraudes electorales, el abuso de poder y las prácticas corruptas, así como el ascenso histórico de gobiernos priistas, panistas y perredistas a nivel local, regional y nacional.

En este contexto, los zapatistas continuamente han tenido la dificultad para interpretar la lógica real bajo la cual se compone y construye la voluntad colectiva en una sociedad como la mexicana que ha sido profundamente hundida en la violencia sistemática, la corrupción, la fragmentación y la individualización de sus relaciones sociales más que en una reciprocidad y complementariedad como puede suceder, de manera más probable, en las experiencias comunitarias indígenas. Lógica que cada vez más llega como amenaza a las comunidades y a los territorios zapatistas (Ávila, 2024).

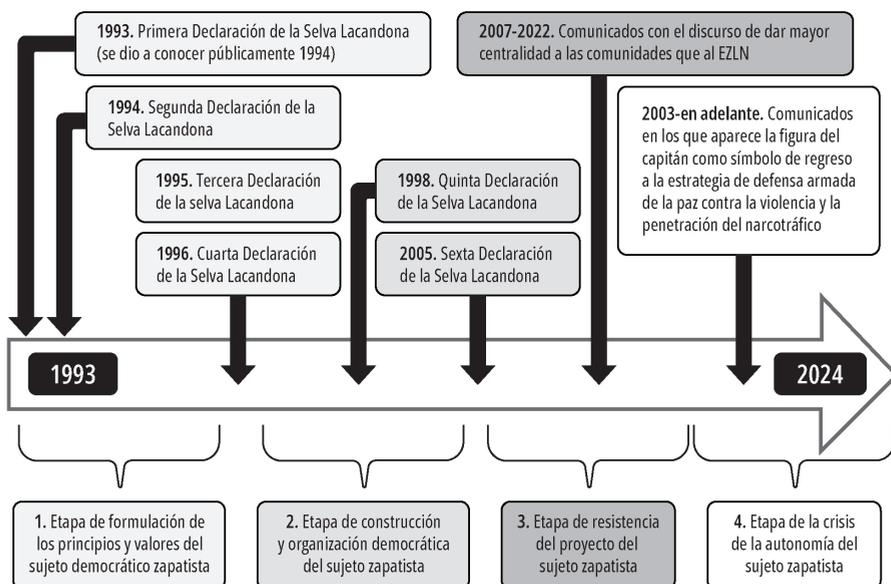
Finalmente, el zapatismo es una experiencia que tiene el reto de reflexionar y plantear una estrategia mucho más acorde a los tiempos, mentalidad y condiciones de la sociedad mexicana, aunque dicha sociedad este inmersa en una lógica compleja y muy distinta a la de las comunidades indígenas.

Por eso, creo que el sujeto político indio que postula el zapatismo puede ser materializado en medida que la alianza entre la izquierda mestiza y las comunidades indígenas también replanteen sus objetivos y sean mucho más estratégicos que la lógica progresista del gobierno actual.

ANEXO:

Línea del Tiempo Sobre la Idea del Sujeto Político desde el Zapatismo en México (1993-2024)

Annex: Timeline on the Idea of the Political Subject from Zapatismo in Mexico (1993-2024)



Fuentes de información: El Capitán [pseudonimo del Subcomandante Insurgentes Marcos] 2023a; 2023b; 2023c; 2023d; 2023e; A. Gil, (2023); D. Harvey, 2023; S. Moisés, 2009; G. Rovira, 2023; L. Villoro, 2023.

Fuentes de Información

Sources of Information

Aguirre Rojas, Carlos Antonio. (2007). *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neo-zapatismo mexicano*. México: ContrahistoriasCentro Immanuel Wallerstein.

Anguiano, Arturo. 1997. *Entre el pasado y el futuro. La izquierda en México, 1969-1995*. México: UAM-Xochimilco.

Ávila Rojas, Odín. (2007). *La propuesta de organización política desprendida de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la crisis de los partidos políticos en México*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública. México: FCPyS-UNAM.

----- (2011). *En torno a las prácticas democráticas comunitarias en América Latina: los casos del zapatismo en México y el horizonte del Sumak Qamaña en Bolivia*. Tesis para obtener el grado de maestría en Estudios Latinoamericanos. México: PPEL-UNAM.

----- 2015. ¿Indios, indígenas o campesinos? La lucha para constituirse como sujetos políticos. *Revista de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*. 4(4), pp. 28-37,

----- 2015a. “Historia del despliegue democrático del zapatismo. De la Primera a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, En Plotinsky, Daniel & Mutuberría, Valería, *La economía social y solidaria en la historia de América Latina y el Caribe*, Tomo I, pp. 81-92. Buenos Aires, IDELCOOP-CLACSO.

----- 2016 “La propuesta zapatista de lucha social en las postrimerías del siglo XX y principios del XXI” En Martínez Nateras, Arturo (coord.) y Ortega Juárez, Joel, (comp.) *La*

- izquierda mexicana del siglo XX. Enciclopedia, pp. 645-658. México: Departamento de Difusión Cultural de la UNAM.
- 2018. La experiencia zapatista. Análisis sobre sus prácticas democráticas. *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de la República (Uruguay), Departamento de Ciencias Sociales-Facultad de Ciencias Sociales, 31 (42), enero-junio 2018, pp. 177-194. Recuperado de <https://acortar.link/xQSffH>
- 2018a. “El zapatismo y su lucha por los derechos constitucionales en México: soberanía y autonomía” En Joel Flores Rentería & Alfonso León Pérez (coords.), *A 100 años de la primera Constitución política y social. Balance y perspectivas, 1917-2017*, pp. 211-233. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- 2018b. “La experiencia democrática del zapatismo en su entramado comunitario” En Ávila Rojas Odín y Ávila Carrillo, Enrique (Coords), *50 años de represión, despojo y resistencia. 1968-2018*, p.p. 81-98. México: Quinto Sol.
- 2016. Estado y centralidad política en Fausto Reinaga y René Zavaleta Mercado: dos interpretaciones clásicas del pensamiento político para comprender el Estado Plurinacional en Bolivia. *De Raíz Diversa. Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*. (6): 187-214.
- 2017. La vigencia del debate sobre el sujeto político indio: la crítica desde el indianismo de Fausto Reinaga al Vivir Bien en Bolivia. Tesis de doctorado. Programa de Doctorado en Ciencias Sociales. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México.
- 2017 a. La influencia del pensamiento marxista de Antonio Gramsci en la concepción sobre el Estado de René

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

Zavaleta Mercado. *Revista Kavilando* 9(2): pp. 446-456.
Recuperado de la de <https://acortar.link/yCRnck>

----- 2018. Lo político y la política desde los pensadores del boliviano Luis Tapia y el ecuatoriano Bolívar Echeverría. *Revista CoPaLa (UNESCO)-Kavilando (Revista de Ciencias Sociales)*, 9(5): 65-75. Recuperado de la plataforma electrónica de la Revista CoPaLa OJS: <https://acortar.link/mgZvpc>

----- 2019. *Indianismo vs Vivir Bien: la disputa vigente por el indio en Bolivia*. Popayán: Universidad del Cauca.

----- 2024. “Mandar obedeciendo” o el ejercicio democrático del poder. una reflexión sobre el aporte zapatista a la ciencia política. *Análisis Político*, 37(108), pp. 130-146. <https://doi.org/10.15446/anpol.v37n108.116969>

Autores anónimos. 2016. *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. México: FCE.

Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel. 1988. *Raza, Nación y Clase*. Paris: IEPÉLA.

Bartra, Armando. 1985. *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México*. México: Era.

Bartra, Armando. 2010. *Campesindios: Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. La Paz: OXFAM-IPDRS.

Bengoa, José. 2016. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Bellingausen. Herman. 2018. Las victorias del EZLN, *La Jornada*, 31 de diciembre. Recuperado de la versión electrónica <https://acortar.link/zwvJee>

Bonfil Batalla, Guillermo. 1999. *Pensar nuestra cultura*, México: Patria.

Ceceña, A. E. 2008. *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*. México: CLACSO-Siglo XXI.

Cerda García, Alejandro. 2011. *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Miguel Ángel Porrúa.

Comandante Ramona y Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). 1996. Soy la primera de muchos pasos de los zapatistas al Distrito Federal y a todos los lugares de México. México. Recuperado de la página electrónica de ENLACE Zapatista: <https://acortar.link/YPZk8t>

Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 1994. *Votán-Zapata*. Disponible en: <https://acortar.link/w2sXgL>

————— 1995. *Ojese le y Otirud (El Espejo y Durito)*. La política, la odontología y la moral. de septiembre a octubre de 1995. Disponible en: <https://acortar.link/ZqerjJ>

————— 1996. “En este mundo caben muchos mundos”. En: <https://acortar.link/Vs5log>

————— 2000. “Declaración de la Selva Lacandona”, en; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, pp. 9-11. México: FZLN.

————— 2000a. “Segunda Declaración de la Selva Lacandona”. En: Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, pp. 12-19. México: FZLN.

- 2000b. “Tercera Declaración de la Selva Lacandona”. En: Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, pp. 20-25. México, FZLN.
- 2000c “ Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”, enero de 1996, en; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Declaraciones de la Esperanza*, p.p. 26-35. México: FZLN.
- 2005. *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. En: *Rebeldía*, México: Editorial Rebeldía. 20 p.
- Comisión de Asuntos Indígenas. 2001. *Ley Indígena*. Dictamen aprobado por la Cámara de Diputados. 28 de abril de 2001. Recuperado de: <https://acortar.link/163GMd>
- Comisión Sexta. 2011. “Propuesta organizativa de la Comisión Sexta del EZLN del 10 de junio para el Foro Nacional contra la Represión”, en; Folleto *Red Contra la Represión*, No 1, Junio de 2011, 8 p.
- Congreso Fundacional del Frente Zapatista De Liberación Nacional. 1995. *Documentos Básicos del FZLN: principios, programa de lucha y plan de acción*. 13-16 de septiembre, México, Ediciones FZLN, 32 p.
- Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 2014. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Lima: OIT/ Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 130 p.
- Choque Canqui, R. 2014. *El indigenismo y los movimientos indígenas en Bolivia*. La Paz: Unidad de Investigaciones Históricas-PAKAXA.
- Díaz Polanco, H. 2003. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI.

- Díaz Soto y Gama, Antonio. 1960. *La Revolución Agraria del Sur y Emiliano Zapata su Caudillo*. México: Ediciones Autor.
- Dussel, Enrique. 1972. *Teología de la liberación: caminos de la liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Latinoamericana Libros.
- 2007. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. España: Trotta.
- 2011. Mendieta, Eduardo & Bohorquez, Carmen. *Pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y Latino (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos. México: CREFAL-SigloXXI.
- Eagleton, Terry. 1997. *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Ejército Zapatista De Liberación Nacional. 1997. “Convocatoria al Congreso de fundación del Frente Zapatista de Liberación Nacional”, 8 de agosto de 1997. En: <https://acortar.link/hgbHT7>
- El Capitán. (22 de octubre de 2023a). Primera parte: Los motivos del lobo. *Enlace Zapatista*. <https://acortar.link/4LGxc7>
- El Capitán. (29 de octubre de 2023b). Segunda parte: ¿Los muertos estornudan? *Enlace Zapatista*. <https://acortar.link/Mk1zBK>
- El Capitán. (2 de noviembre de 2023c). Tercera Parte: Dení. *Enlace Zapatista* <https://acortar.link/UPCfzP>
- El Capitán. (5 de noviembre de 2023d). Cuarta Parte y Primera Alerta de Aproximación. Varias Muertes Necesarias. *Enlace Zapatista*. <https://acortar.link/g8EcZc>
- El Capitán. (8 de noviembre de 2023e). Quinta arte: “ahí va el golpe, joven”. *Enlace Zapatista*. <https://acortar.link/LM0OSX>

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

- Esponda Jimeno, Víctor Manuel. 2007. Quince documentos inéditos relativos a la llamada. “Guerra de castas” de 1869. *LiminaR*, 5(1), 195-207. Recuperado de: <https://acortar.link/JI2cRa>
- Estrada Saavedra, Marco. 2007. *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, México: Colegio de México.
- E Z L N. 1998. “Mandar obedeciendo. Comunicado del 26 de febrero de 1994” En *EZLN, Documentos y Comunicados. 1º de enero a 8 de agosto de 1994*, Tomo I, p.p. 175-176. México: Era.
- Fanon, Franz. 1973. *Piel negra, Máscaras blancas*. Buenos Aires: Abratxas.
- 1983. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Favre, Henri. 1998. *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fernandez Christlieb, Paulina. 1996. La construcción del Frente Zapatista de Liberación Nacional. *Viento del Sur*, 35, 3-5.
- 1997. FZLN: diferencias estratégicas, 16 de agosto, *La Jornada*, México. Recuperado de: <https://acortar.link/zKYkEO>
- 2010. “Gobierno autónomo zapatista. Características antisistema político mexicano”. En: <https://acortar.link/Whws3k>
- 2012 Justicia autónoma frente a justicia oficial. *Estudios políticos (México)*, (26), 37-55. Recuperado en 26 de junio de 2019. Recuperado de: <https://acortar.link/uckwrq>

Florescano, Enrique. 2014. *Los orígenes del poder en Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. 2006 *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Tomo1. Madrid: Siglo XXI.

Fuentes, Yngrid, 2018. Tren Maya: así es el ambicioso proyecto que propone AMLO y tiene un costo de miles de millones de dólares para México. *BBC News Mundo*, 15 de noviembre de 2018. Recuperado en línea de la página electrónica de: <https://acortar.link/HIPO>

————— 2018a. AMLO presidente: ¿qué es la “Cuarta Transformación” que propone Andrés Manuel López Obrador para México? *BBC News Mundo*, 26 de noviembre de 2018, Recuperado en línea de la página electrónica de: <https://acortar.link/qnTusY>

Fukuyama, Francis. 2015. *¿El fin de la historia? Y otros ensayos*. Madrid: Alianza editorial. Galeano, Subcomandante Insurgente, 2014 “Entre la luz y la sombra”. En: <https://acortar.link/mcK0Kw>

Gall, Olivia. 2014. Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo, *Revista interdisciplina. Racismos*, 2 (4), pp. 9-34.

García de León, Antonio. 2002. *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México: Era.

García Rojas, Gustavo. 2013. Doble traducción y contagio de cosmologías: marxismo y cultura indígena maya en el EZLN, *Revista Península*, 8(1), pp. 8-46. Recuperado de la siguiente página electrónica: <https://acortar.link/X80t8l>

- Guerra, Francois-Xavier. 1988. México: *del antiguo Régimen a la Revolución*, Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gil, Yásnaya. 2023. ¿A quiénes les habla el zapatismo ahora? *Revista de la Universidad de México*. 903-904, pp. 16-21.
- Gilly, Adolfo y Roux, Rhina. 2015. *El tiempo del despojo. Siete ensayos sobre un cambio de época*. México: Ítaca.
- Gómez, Magdalena. 2001. “Los desacuerdos con los Acuerdos de San Andrés”. En: Labastida, J. (Coord.), *Globalización y democracia*, pp. 320-361. México: Siglo XXI Editores.
- Gramsci, Antonio. 1984. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gros, Christian. 2002. América Latina: ¿identidad o mestizaje? *La nación en juego*. *Revista Desacatos*, (10), pp. 127-147. Recuperado de la plataforma: <https://acortar.link/VtapCC>
- Camacho, Zozimo. 2019. Entrevista a Carlos González (entrevistado) en la *Revista Contralínea*, mayo. Recuperado de: <https://acortar.link/Jin7wd>
- González Casanova, Pablo. 2002. “Reestructuración de las Ciencias Sociales: hacia un nuevo paradigma” En: González Casanova, Pablo (Coord.), *Ciencias Sociales: algunos conceptos básicos*, pp. 3-22. México: UNAM-Siglo XXI.
- 2003. “Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía (ensayo)”, En: <https://acortar.link/AK2auT>
- 2009. “Causas de la rebelión en Chiapas”, En: González Casanova, Pablo (Compil.), *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*, pp. 265-292. México: CLACSO-Siglo XXI.

- Harvey, David, 2004. *El nuevo imperialismo*. Akal: Madrid
- 2007. *Breve historia del Neoliberalismo*, Akal: Madrid
- 2023. Una rebelión enunciada. *Revista de la Universidad de México*. 903-904, pp. 28-29.
- Holloway, John. 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta-Universidad Autónoma de Puebla.
- 2007. *Zapata en Wall Street: aportes para el cambio social*. La Paz Bolivia: Wa Gui-Textos Rebeldes-Revista Herramienta.
- Huntington, Samuel. 2015. *El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*. Barcelona: Paidós.
- James, C.L.R. 2001. *Los Jacobinos negros. Toussaint L'Overture y La Revolución de Haití*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Korsbaek, Leif y Sámano-Rentería, Miguel Ángel. 2007. El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, 3(1): 195-224. Recuperado de: <https://acortar.link/Y70Na6>
- Konetzke, Richard. 2010. *América Latina II. La época colonial*. Madrid: Siglo XXI.
- Kymlicka, Will. 1996. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Le Bot, Ivon. 1998. *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista*. México: Plaza y Janés.
- 2013. *La gran revuelta indígena*. México: Océano.
- Lenkersdorf, Carlos. 1996. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI: México.

- 2006. “Latinoamerindia”. En: De Los Ríos Méndez, Norma, Sánchez Ramos, Irene, *América Latina: historia, realidades y desafíos*, pp. 96-105 México: Posgrado Estudios Latinoamericanos-UNAM.
- Leyva-Solano, Xóchitl y Sonnleitner, Willibald. 2000. ¿Qué es el neozapatismo? *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 7(17). Recuperado de: <https://acortar.link/zoYYCq>
- López Obrador, Manuel. 2018. *Programa Nacional de los Pueblos indígenas (2018-2024)*. México, Gobierno de la República de México. Recuperado de: <https://acortar.link/Sqk93P>
- López y Rivas, Gilberto. 2014. *Autonomía de los pueblos indios y el zapatismo en México*. México: Océano Sur.
- Marcos, Subcomandante. 1995. “La historia de los sueños”. En: <https://acortar.link/fHQe0l>
- 1996. “Primera Declaración de La Realidad. Contra el neoliberalismo y por la humanidad”. En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/primera-declaracion-de-la-realidad-contra-el-neoliberalismo-y-por-la-humanidad/>.
- 1996a. *La historia de los 7 arcoíris expuesto en la Plenaria del Foro Nacional Indígena efectuado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*. En: <https://acortar.link/0AMLgR>
- & Moisés, Subcomandante (anteriormente Teniente Coronel). 2011. ¿Cómo se hacen los trabajos?, en; *Rebeldía*: 76, pp. 1-4.
- Mariátegui, José Carlos. 2007. *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era.
- 2008. *Ideología Política*. Lima: Editorial Minerva.

Marx, Carlos & Engels, Federico. 2007. *El Manifiesto Comunista de Karl Marx y Friedrich Engels*. México: Fondo de Cultura Económica.

Martínez Veloz, Jaime. 2009. “EZLN: primer sexenio de Las Juntas de Buen Gobierno”, en: *La Jornada*, 31 de julio de 2009, Recuperado de la versión electrónica de la página *La Jornada*: <https://acortar.link/WRv4aT>

Maquiavelo, Nicolas. 2016. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Akal.

----- 2020. *El Príncipe*. Akal

Matamoros, Fernando. 2009. *Memoria y utopía en México: imaginarios en la génesis del neozapatismo*. Buenos Aires: Herramienta.

Medellín Urquiaga, Sofía y González González, Mauricio. 2013. *Interpelación: efecto decolonial del neozapatismo*. *Argumentos* 26(73), pp. 15-33. Recuperado de <https://acortar.link/3Qhe41>

Meisins Wood, Ellen. 2000. *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. México: UNAM-Siglo XXI-CIECH.

Moisés, Subcomandante (anteriormente Teniente Coronel). 2009. “Intervención en la Mesa realizada en la mañana del 4 de enero en el CIDECI”. Documento de registro personal sobre el discurso de la intervención.

Michel, Guillermo. 2001. *Votán Zapata: filósofo de la esperanza*. México: Rigorra.

----- 2003. *Ética política zapatista: una utopía para el siglo XXI*. México: MC editores- UAM Xochimilco.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

- Mujeres Zapatistas del EZLN. 2009. “Carta de las zapatistas a las mujeres que luchan en el mundo“, En: <https://acortar.link/RYRmVM>
- Muñoz-Ramírez, Gloria. 2003. *20 y 10: el fuego y la palabra*. México: Editorial La Jornada.
- Nájera Coronado, Martha Iliá. 2004. Del mito a la realidad, *Revista Digital Universitaria*, 5(6): pp. 2-18. Recuperada de: <https://acortar.link/GyB4ug>
- Nosetto, Luisiano. 2024. Maquiavelo y los matarreyes. En E. Mattei & L. Losada (Eds.), *Maquiavelo, el pueblo y el populismo: Historia, teoría política y debates interpretativos* (pp. 43-54). Universidad de Buenos Aires.
- Ostrom, Elinor. 2010. “Elección racional institucional. Evaluación del marco del análisis y desarrollo institucional”, En: Sabatier, Paul (ed.), *Teorías del proceso de las políticas públicas*, pp. 23-66. Buenos Aires: Westview Press.
- Pitarch, Pedro. 2011. Los dos cuerpos mayas. esbozo de una antropología elemental indígena. *Estudios Cultura Maya*, 37: pp. 149-178. Recuperado de: <https://acortar.link/McB2F5>
- Quijano, Aníbal, 2006 El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos* 2006;19(50): pp. 51-77. Recuperado de: <https://acortar.link/jGKML8>
- Ribeiro, Silvia, 2019 “El tren que no es maya”, En: <https://acortar.link/ucadff>
- Rovira, Guiomar, 2015 *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*. México: Era.
- Rovira Sancho, Guiomar. 2023. Sigamos siendo zapatistas del 94. *Revista de la Universidad de México*. 903-904, pp. 7-13.

- Thomson, Sinclair. 2007. *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo-THOA.
- Sartori, Giovanni. 2002. *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza.
- 2015. *La Política: lógica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schamis, Héctor. 2018. “El México de López Obrador. Acerca de la improbabilidad del populismo”, 8 de julio, *El País*. Recuperado de: <https://acortar.link/RorNgP>
- Silva, Sergio. 2009. *La Teología de la Liberación. Teología y vida*, 50(1-2): 93-116. Recuperado de: <https://acortar.link/cc87a0>
- Stavengahen, Rodolfo. 2000. *Conflictos étnicos y Estado nacional*, Madrid: Siglo XXI.
- Solís Sánchez, Ismael. 2016. *El caciquismo en México: la otra cara de la democracia mexicana. El caso del caciquismo urbano en el Estado de México*. *Estudios políticos (México)*, (37): pp. 167-192. Recuperado de: <https://acortar.link/a6kTIt>
- Sotelo Inclán, Jesús. 1970. *Raíz y Razón de Zapata*. México: Fondo de Cultura Económica. Tapia, Luis, 2008 *Política Salvaje*. La Paz: Muela del Diablo-CLACSO.
- Thompson, Edward Palmer. 1989. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica. Touraine, Alain, 2000 *Crítica a la Modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Valcárcel, Luis. 1972. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo.

EL INDÍGENA DESDE EL ZAPATISMO:
UN CASO DE CENTRALIDAD POLÍTICA DEL INDIO

- Villoro, Luis. 2014. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis. 2023. El futuro, instrucciones de uso. *Revista de la Universidad de México*. 903-904, pp. 22-27.
- Vos, Jan de. 1988. *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona*, pp. 1525-1821. México: Fondo de Cultura Económica.
- 2011. *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendales, (Chiapas, 1712)*. México: UNAM-CIESAS-UNICACH.
- Wallerstein, Immanuel. 2006. *El moderno sistema mundial. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista*, pp. 1730-1850, Tomo III. México: Siglo XXI.
- Womack, John Jr. 2009. *Rebelión en Chiapas. Una antología histórica*. México: Debate.
- Zapata, Emiliano, et al. 1911. “Plan de Ayala”, Ayala. En: <https://acortar.link/VlFmLi>.
- Zemelman, Hugo. 1998. *Sujeto: existencia y potencia*. Barcelona: Anthropos-UNAM-CRIM.
- 2011. Implicaciones epistémicas del pensar histórico desde la perspectiva del sujeto, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (37), pp. 33-48. Recuperado de: <https://acortar.link/UEB26l>.
- Zunzunegui, J. M. 2021. *Cortes*. Editorial XYZ.

Acerca del Autor

About the Author

Odín Ávila Rojas

© <https://orcid.org/0000-0002-6360-283X>

✉ odin.avila00@usc.edu.co

Nacido en México. Profesor e investigador de dedicación exclusiva en el Programa de Ciencia Política y el Programa de Doctorado de Derecho de la Universidad Santiago de Cali. Doctor en Ciencias Sociales (UAM-Xochimilco, Medalla al Mérito Académico). Maestría en Estudios Latinoamericanos (Mención honorífica, UNAM) y licenciado en Ciencia Política y Administración Pública (Mención honorífica, UNAM).

Director del Programa de Ciencia Política (2023-2024), Coordinador del Semillero Interdisciplinario en Ciencia Política y Derecho (ICIPOD) y Gestor Editorial de la Facultad de Derecho de la Universidad Santiago de Cali, Colombia. Fue profesor de Tiempo Completo en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad del Cauca (2018-2022). Integrante del Grupo de Investigación de GICPODERI (Grupo de investigación en Ciencia Política, Derecho y Relaciones Internacionales, clasificación A) de la USC.

Investigador junior por Miniciencias. Director de proyectos de investigación relacionados con debates sobre la descolonización, etnicidad, democracia, instituciones políticas, movimientos sociales, espacio y disputas territoriales, teoría política y Estado, así como aportes de intelectuales indígenas a las ciencias sociales. Par evaluador nacional e internacional.

ACERCA DEL AUTOR

El autor tiene más de 60 publicaciones nacionales e internacionales, entre artículos especializados e indexados, libros, capítulos de libros en colectivo y diversos textos interdisciplinarios entre la ciencia política, el pensamiento latinoamericano, la historia, la sociología, la filosofía y la antropología. Último libro publicado en la Universidad Santiago de Cali: El Estado en el Cauca. Una aproximación investigativa actual, publicación que fue seleccionada para ser presentada en la Feria Internacional del Libro de Cali en el 2024.

Coordinador y editor invitado en números especiales de revistas indexadas nacionales e internacionales. Conferencista y ponente nacional e internacional. Asesor y gestor en los procesos de publicación e investigación en los campos de las ciencias sociales y humanidades en distintas universidades públicas y privadas en América Latina.

Pares Evaluadores

Peer Evaluators

Marco Antonio Chaves García

Fundación Universitaria María Cano, Sede Medellín

© <https://orcid.org/0000-0001-7226-4767>

Carolina Sandoval Cuéllar

Investigador Senior (IS)

Universidad de Boyacá

© <https://orcid.org/0000-0003-1576-4380>

Mauricio Guerrero Caicedo

Director del Programa de Comunicación de la Universidad Icesi, Cali

© <https://orcid.org/0000-0001-6374-1701>

Kelly Giovanna Muñoz

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México

© <https://orcid.org/0000-0001-7408-6108>

Gildardo Vanegas

Universidad del Cauca, Popayán

© <https://orcid.org/0000-0003-3627-4516>

Claudia Ximena Campo Cañar

Universidad del Cauca, Popayán

© <https://orcid.org/0000-0001-5352-3065>

David Leonardo Quitián Roldán

Investigador Junior (IJ)

Uniminuto, Villavicencio

© <https://orcid.org/0000-0003-2099-886X>

Distribución y comercialización

Distribution and Marketing
Universidad Santiago de Cali
Publicaciones / Editorial USC
Bloque 7 - Piso 5
Calle 5 No. 62 - 00
Tel: (57+) (2+) 518 3000
Ext. 323 - 324 - 414
✉ editor@usc.edu.co
✉ publica@usc.edu.co
Cali, Valle del Cauca
Colombia

Diseño y diagramación

Design and Layout by
Juan Diego Tovar Cardenas
✉ librosusc@usc.edu.co
Tel. (602) 518 3000 - Ext. 9130
Cel. 301 439 7925

Este libro fue diagramado utilizando fuentes tipográficas Literata en el contenido del texto y Open Sans para los títulos.

Impreso en el mes de enero.
Se imprimieron 50 ejemplares en los Talleres de la Editorial Díké.
Bogotá-Colombia
Tel: (57+) 314 418 4257
2025

Fue publicado por la Facultad de Derecho de la Universidad Santiago de Cali.