



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

POLÍTICA Y POLICÍA:
INDÍGENAS ZAPATISTAS E INDÍGENAS NO ZAPATISTAS EN
CHIAPAS

TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADA EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN
CON OPCIÓN TERMINAL EN COMUNICACIÓN POLÍTICA
PRESENTA

DENISSE SANDOVAL RAMÍREZ

SUSTENTANTE

DRA. NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG

ASESORA

Ciudad Universitaria, enero de 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**POLÍTICA Y POLICÍA:
INDÍGENAS ZAPATISTAS
E INDÍGENAS NO ZAPATISTAS
EN CHIAPAS**

Tesis de Licenciatura
en Ciencias de la Comunicación

DENISSE SANDOVAL RAMÍREZ

Asesora
Dra. Natividad Gutiérrez Chong

Ciudad Universitaria, 2017

CDMX

Agradezco profundamente a las siguientes personas
el tiempo y los trazos que ilustran esta tesis.

Portada: Jimena García Pichardo.

Contraportada: Jorge Abel Pérez Rodríguez.

DEL GRACIAS A QUIÉN

Esta tesis no empezó hace unos meses o acaso un par de años. Esta idea-curiosidad-fijación brotó hace poco más de diez años en la primera visita que hice a Chiapas (en Ocotepéc) y fue bifurcándose con el tiempo. ¿Qué hay detrás de la elección de un tema, de una teoría (o más), de un método? Además de la coherencia disciplinar y metodológica, existe un interés biográfico que se ha acompañado de sujetos de enunciación, que con sus palabras y cuerpos han alimentado de maneras diversas al momento en el que me encuentro. Es por ello que quiero nombrar a las siguientes personas:

A mis padres, **MARÍA MAGDALENA RAMÍREZ PÉREZ** y **ÁNGEL SANDOVAL JIMÉNEZ**, porque con su fe en mí han sembrado gran parte de las rutas que he seguido y seguiré en mi vida. Gracias por el tiempo, la paciencia y el espacio que me han dado durante esta labor. Esta es una cosecha dedicada a ustedes.

A mi hermanita, **DANIELLA SANDOVAL RAMÍREZ**, de quien he aprendido a reír inagotablemente, no a pesar de todo sino gracias a toda la miseria, la tristeza y lo ridículo de este mundo. No puedo imaginarme mi vida sin tu compañía.

A las familias **SANDOVAL** y **RAMÍREZ**, porque sin su apoyo, su confianza y por qué no, sus constantes preguntas sobre mis avances de tesis, no hubiera podido mantenerme firme en este proceso que vaya que ha sido de largo aliento. A todos y todas ustedes, gracias por su interés.

A **OMAR RODRIGO PERALTA AGUILERA** por volver, seguir, por viajar conmigo, por no soltar el hilo del que nos hemos formado y con el que hemos crecido. Gracias por (re)construirnos, pues la amistad y el amor son caminos que siempre nos llevan lejos. Somos constelación: uniendo constantemente los puntos cósmicos. *Omnia vincit amor et nos cedamus amori.*

Quiero hacer una especial mención a **JOSEFINA RAMÍREZ PÉREZ**, quien gracias a su guía espiritual y práctica puso a Chiapas en mi cabeza, y a **URIEL** quien logró, sin proponérselo, poner a Chiapas en mi corazón. Gracias también a **MARCO ANTONIO VALLE CRUZ** e **ISMAEL DÍAZ GONZÁLEZ**, quienes tejieron a Chiapas y al Estado de México como una sola familia, junto a nosotros.

Más o menos en esa época, **EDUARDO ROMERO TEJEDA** edificó profundamente en gran parte de mi generación la curiosidad y la corazonada sobre el EZLN. Gracias por todas las letras compartidas y las clases dadas.

Especial reconocimiento quiero dar a **MALINALINTZIN SORAYA GUZMÁN BARRERA**, quien creyó en mí antes que yo misma. Su docencia llena de humanidad vislumbró que la lectura y la escritura serían la base de mi vida. *Adivinó.*

Muchas gracias a mi asesora, **NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG**, por la confianza, el interés, el espacio, el tiempo, la escucha, la oportunidad de trabajar conjuntamente y la presteza para hacer circular el conocimiento y no dejarlo en letra muerta.

Gracias especiales a mis sinodales **ELENA NAVA MORALES**, **MARÍA ESTHER NAVARRO LARA**, **FABIÁN BONILLA LÓPEZ** y **RICARDO MAGAÑA FIGUEROA**, por su lectura atenta al presente trabajo, por los comentarios vertidos y por el acto de compartir y discutir en este proceso.

Gracias específicas a **LAURA CASTELLANOS**, periodista brillante que me brindó el panorama y las herramientas puntuales para introducirme al tema desde el trabajo de campo. Gracias por su bondad y profesionalismo.

A **GASPAR MORQUECHO ESCAMILLA**, otro especialista del tema, quien dando cátedra de humildad siempre me recibió cálidamente con consejos, datos, anécdotas y risas. Gracias también por su enorme generosidad.

Gracias a **MARCELINA RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ** por su acompañamiento siempre amable y afectivo, y por hacerme cercana a su palabra y a la palabra de los demás en una experiencia compartida que no olvidaré.

Gracias al **PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE LA DIVERSIDAD CULTURAL Y LA INTERCULTURALIDAD (PUIC)**, especialmente a la coordinadora de información, **MEZTLI Y. MARTÍNEZ SPINOSO**, por permitirme estrenar la consulta al periódico “Tiempo”. Gracias a **CONCEPCIÓN VILLAFUERTE**, quien me concedió uno de los encuentros más nutritivos para la revisión histórica y periodística del EZLN.

Gracias a la **FUNDACIÓN LORENA ALEJANDRA GALLARDO (FLAG)** por su apoyo siempre firme y por estar al pendiente de mis progresos en distintas aristas.

A la **UNAM**, porque gracias a *ella* he podido formarme, desde la preparatoria, no sólo como profesional sino más aún como humana. La UNAM es el ente más abstracto del cual vivo, en muchos sentidos.

*Quando le preguntaron: ¿Qué es la amistad?,
él respondió: “Es un alma que habita en dos cuerpos,
un corazón que palpita en dos almas”.*

Aristóteles

Y por supuesto, dar un espacio especial para mencionar a:

ANDREA JIMENA MENDOZA NAVARRETE, por todas las aventuras y las risas. Gracias por la hermandad de Metal, la conexión humorística, la confidencialidad y las eternas referencias compartidas.

A **FLOR STEPHANY HERNÁNDEZ MARTÍNEZ**, porque siempre hay algo que nos vuelve a conectar: el corazón (y ahora Argentina). Gracias por toda la complicidad en el camino que nos construye siempre.

A **JONATHAN CASTRO IRINEO**, por ser el primero con quien hablé en la facultad. Tu transparencia y humildad, desde entonces, han sido objetos de mi admiración.

A JORGE LUIS MARTÍNEZ MARTÍNEZ, por estar al pendiente de lo importante y por escribir Mija con “eme” mayúscula. A ALEJANDRO GARCÍA DOMÍNGUEZ, porque con su amistad ha sido parte de múltiples pasajes en mi vida.

A ISSAI JONNATHAN OSORIO MARTÍNEZ por saber sembrar a distancia y constancia la amistad. Por escribir y ser uno de mis más grandes detractores. Y sí, por fin acabé los deberes.

Gracias a DANIEL BERDEJO MIGRANAS, ÁLVARO HERNÁNDEZ VILLALOBOS y a JOSÉ CARLOS OLIVA LÓPEZ, pues sin ustedes no habría sobrevivido a los últimos semestres de la carrera. La opción de Comunicación Política se convirtió en una herejía gracias a sus risas, consejos e intervenciones.

A LOURDES PAZ RAYA CRUZ, porque “se llama Lola y tiene historia, aunque más que historia sea un poema”. Gracias siempre por ser la luz punzante de mi vida.

Gracias a DAVID LÓPEZ FIGUEROA por marcarnos constantemente la ruta de una lucha que se construye en compañía. Gracias a ERIK PÉREZ SOTO y a MARIO ARTURO HERNÁNDEZ TAPIA, por ser conmigo, por estar con esa intermitencia que nos permite andar sin prisa pero sin pausa.

Gracias especiales a MARIANA CALIXTO BERTADILLO y a AMBROCIANA PABLO ÁLVAREZ por su cálido hospedaje tanto físico, emocional como intelectual. A KAREN RODRÍGUEZ CAMACHO, por aconsejarme en este proceso y por todo el material prestado. Gracias a ellas por compartir lo mucho que saben y sienten.

Por supuesto que otros tantos nombres quedan fuera, por motivos de seguridad, de este espacio, pero no por ello han sido menos importantes en esta investigación. A su vez, quiero reconocer especialmente a todas aquellas personas con quienes me he cruzado en esta etapa específica de la tesis. A quienes han abierto su corazón y sus puertas para platicar y compartir, y también a todas y todos aquéllos que han decidido no hacerlo, pues eso también me ha formado.

CONTENIDO

PRELUDIO	1
Del por qué	6
Del cómo	11
1. EJÉRCITO TEÓRICO: desde donde se “piensa”	23
1.1 Política desde la mirada antigua	25
1.2 Política desde la mirada actual	31
1.3 Política y policía desde Rancière	37
1.3.1 ¿Quién es Jacques Rancière?	38
1.3.2 Política y policía	40
1.3.3 Subjetividades políticas	50
1.3.4 Desacuerdo como litigio fundamental	55
1.3.5 Notas sobre la igualdad y la emancipación	59
1.4 La otredad como escenario	63
1.5 El sentido de las otras y nosotras	71
1.6 Comunicación política	79
1.6.1 Sujeto empírico y sujeto enunciador	80
1.6.2 Teoría de voces	87
1.6.3 Nociones de comunicación política	92
2. EZLN EN EL TIEMPO: luz y oscuridad	102
2.1 ¿Qué había antes del EZLN?	103
2.2 EZLN, 1994: Irrupción pública	109
2.3 EZLN, 2014: 20 años después	123
2.4 ¿Qué hay ahora en el EZLN?	130
3. EJÉRCITO ANALÍTICO: desde donde se enuncia	138
3.1 EZLN: Toma de la palabra, el discurso como arma	146
3.2 Indígenas no zapatistas: aparente antagonico	166

3.3	Espectro contingente del ser frente al deber ser _____	192
3.4	Decantación de comunicación política _____	204
	PALABRAS QUE NUNCA TOCAN LA TIERRA _____	214
	<i>POSLUDIO</i> _____	224
	REFERENCIAS _____	227
	Recuento bibliográfico y de campo _____	244

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1		
Conceptos centrales en flujo		19
Figura 2		
Primer nivel de análisis		140
Figura 3		
Segundo nivel de análisis		140

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1		
Bombardeos en la ciudad		110
Imagen 2		
Personas aisladas		111
Imagen 3		
Intermediarios		112
Imagen 4		
Juicio sumario y fusilamiento		113
Imagen 5		
Cese al fuego		116
Imagen 6		
Acuerdos de San Andrés		121
Imagen 7		
20 años del EZLN		129
Imagen 8		
Diálogo con partidos políticos		162

PRELUDIO

Los zapatistas dicen que preguntando se camina. Y por eso pregunto: ¿Qué y cómo se significa el ser indígena para los zapatistas y para los no zapatistas? ¿Qué y cómo se significó el zapatismo para otros modos organizativos, partidistas, particulares? ¿Para sus representaciones ante sí y ante el mundo indígena? Todo ello puede resumirse en la indagación: ¿Por qué, siendo indígenas¹ –como si esto fuera una uniformidad–, que comparten cierta situación económica, cultural, política, social, geográfica, de tiempo y momento, y de agravios históricos, no todos se han asumido como zapatistas o lo han hecho para después desertar?

A esta cuestión le sigue la duda específica de investigación: ¿Cómo es que la política encarnada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como orden constituyente, se vuelve policial² respecto de otros indígenas?

Por eso, la presente tesis tiene como objetivo comprender la noción de comunicación política como proceso caracterizado por el surgimiento del desacuerdo entre indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas³, respecto de las significaciones

¹ Por ahora se cometerá esta falta al englobar en términos operativos las distintas expresiones de aquello que se denomina “indígena”. Posteriormente, se hará el esfuerzo en este mismo trabajo de enunciar los nombres particulares bajo los cuales se identifican los propios actores en cuestión. Posteriormente, en el tercer capítulo, como nota en el margen, se hará una aproximación a la cuestión de la palabra “indígena”, que aunque no corresponde totalmente a los objetivos globales de esta empresa, sí quiere hacerse una aclaración del término y de las inquietudes que se ciernen sobre él, de manera incipiente.

² Es preciso aclarar a qué me refiero con la palabra “policial” o “policía”, pues el término es central para este trabajo. Por ahora sólo se dirá que se entiende a partir de la concepción del filósofo Jacques Rancière, en tanto poder constituido que fija determinados cuerpos con los espacios y funciones que cree que le corresponden. No hay para el autor una relación exclusiva de la policía con la idea de violencia, represión o Estado. Para trabajar a profundidad en esta idea, recomiendo revisar el capítulo 1.

³ Como si fueran uniformes ambos grupos.

simbólicas y las estrategias discursivas de las que se sirven, tanto unos como otros, para subjetivarse como tal. Esto servirá como elaboración de una noción⁴ más entre el espectro ya existente y en desarrollo de la comunicación política, a través de desplegar una reflexión sobre ello.

La hipótesis central es que la política encarnada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se convirtió en policial en tanto que su presencia significa o ha significado la reestructuración de denotaciones y connotaciones de lo indígena. Esta política, al dar cierto revés⁵, genera rasgos policiales⁶ que corren el riesgo de esencializar⁷ lo indígena y por lo tanto reclamar para sí el derecho al rechazo o reconocimiento de aquellos otros ejercicios de lo indígena. Sobre todo en el reconocimiento, donde la política se convierte, más bien, en una relación interna de la lógica policial.

La intención es situar otra perspectiva que dé paso a la ampliación de significaciones previas que existen sobre el EZLN, el cual, sin duda, ha sido un tema muy *tocado* desde hace varios años, tanto por investigadores incipientes como aquéllos más adentrados en el tema. La cuestión central, más que la materia en sí, es la mirada teórica con la que se reconstruyen a los sujetos de investigación.

⁴ Entendido como conocimiento elemental, según la Real Academia Española.

⁵ Con esta expresión de “dar cierto revés” me refiero a la serie de movimientos que aunque inicialmente apuntan al proceso de creación de las subjetividades políticas, pueden terminar – o empezar – aludiendo a los marcos policiales de su ejecución.

⁶ Durante el desarrollo de la tesis se determinarán los rasgos, pero por ahora cabe recalcar que el principal elemento policial que se identifica es el de silenciar a los detractores, desertores y/o a quienes no se asumen como ellos, en razón de las relaciones asimétricas entre indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas, al generarse los primeros como una voz alta que domina el espectro simbólico de significado sobre lo indígena, mientras que los segundos se presentan como una voz baja.

⁷ Aquí es preciso apuntar brevemente que la esencialización se considera un modo de operación de la dimensión policial, pues se fijan ciertos cuerpos y funciones como el total del espectro identitario, haciéndose pasar como el universal del mismo. Lo que cambia es su periodo de acción en función de si es estratégico (funciona para cierto tiempo y momento, desapareciendo después) o si apuesta por la permanencia identitaria que reafirma una estatización a nivel policial.

¿De qué se trata esta tesis? ¿Por qué leerla si se ha hablado, escuchado, leído, oído y visto tanto sobre el zapatismo o neozapatismo –por aquello de que se nombraban como zapatistas a los seguidores de entonces de la figura revolucionaria de Emiliano Zapata, mismo que es igualmente importante en el EZLN–? Lo que sigue surge inevitablemente de la idea de que un tema nunca está lo suficientemente agotado para declararlo muerto al decir que todo en él está dicho ya. Porque justo en ese momento es cuando la duda asalta irremediablemente el camino tambaleante de las certezas.

Por lo tanto, lo que presento ahora es un recital teórico y empírico respecto de la configuración de subjetividades políticas en los indígenas asumidos como integrantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) nombrados como “zapatistas” y aquellos indígenas que no se asumen como tal y que se encuentran en territorios comandados por el EZ⁸ o cercanos a éstos. El litigio fundamental se encuentra en la disputa de significados que se cierne entre los zapatistas y los no zapatistas, admitiendo la existencia de un espectro que se forma en medio.

El tiempo de revisión documental va desde un poco antes del año 1983, fecha de conformación del EZLN, de manera que se presentan brevemente los antecedentes históricos que delimitan la aparición pública de la organización zapatista. También se abarca el lapso de 1994 a 1995, así como diversos periodos particulares del zapatismo, como el año 2006 en el que se generó La Otra Campaña o la celebración de los 20 años en el 2014, por ejemplo. Éstos se exponen como parte de la construcción histórica del EZLN. Además de los años a los que se hace referencia en los testimonios rescatados en el trabajo de gabinete y en el de campo.

Por su parte, la fase de trabajo de campo se hace actualizando esas construcciones con experiencias del año 2014 y con las entrevistas y encuentros realizados en el 2015, además de algunas consideraciones breves en el 2016. En este último se destaca el resolutivo suscrito por el EZLN y el Congreso Nacional Indígena

⁸ Para futuras referencias se utilizará “EZLN”, “EZ”, “Ejército Zapatista”, “ezeta” y “organización zapatista” como sinónimos de “Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, en modo abreviado.

(CNI) respecto de presentar a una mujer indígena como candidata del Congreso, apoyada por el ezeta, a las elecciones presidenciales de México en el año 2018.

Con ello puedo decir que lo expuesto quiere posibilitar una vía interpretativa de acuerdo a la lectura hecha sobre el ser indígena en el zapatismo y fuera de él, pues el propósito fundamental es indagar en la disputa de significados que esto conlleva. Este binarismo es tan sólo operativo de acuerdo a la hipótesis, pues son posturas que se creen, con pronta facilidad, contrarias (ser zapatista y no serlo). Es preciso decir que gracias al trabajo de campo se dio cuenta del espectro contingente donde arden posibilidades en la construcción de significado en, por y para los indígenas.

Como dice la maestra en sociología, Marcela Acosta Chávez, en su artículo sobre la organización Quiptic Ta Lecubtesel (que del tzeltal al español puede traducirse como Unidos por Nuestra Fuerza):

Hablar de una organización (o de otras historias, incluso)⁹ que tiene su principal zona de influencia en la selva Lacandona chiapaneca y que no necesariamente es zapatista, requiere de un esfuerzo de construcción analítica que no caiga en la fácil búsqueda de argumentos descalificativos que la señalen de antizapatista o paramilitar (2003: 115).

Esto produce resonancia para el presente trabajo, puesto que se afirma que lo que no es no implica un estar en contra; es decir, aquel que no es zapatista no está, automáticamente, enfrentado con el zapatismo. Esto es fundamental para repensar al mismo y a la cuestión indígena en función de las rupturas y uniones que permean en estas consideraciones.

Lo fácil, y que todavía está presente en las asociaciones discursivas que se hacen, es categorizar a aquellas personas que no son zapatistas como priistas (partidistas, de manera general) o paramilitares. Esto sin ahondar en la serie de calificativos o descalificativos con los que se dibuja al indígena que no se ha sumado al zapatismo.

⁹ El paréntesis es mío.

Este binarismo del que se hablaba en un principio no es tan simple como parece, pues en realidad se bifurca y se encuentra tensionado al interior de las comunidades donde el EZ tiene cierta presencia. Esta dinámica cobra interés al ser desdoblada, más allá de pensar al EZLN como contrario al gobierno de México y lo que éste significa, pues ambas figuras se encuentran, en realidad, bien documentadas, sin embargo, estas otras opciones no corren con la misma *suerte*, pues se encuentran relativamente marginadas, incluso, en la academia misma.

Es por ello que se retoma al EZ desde sus implicaciones simbólicas respecto del ser indígena¹⁰. En este sentido, es preciso ubicar los puntos de inflexión a través de exponer al EZLN a partir del concepto de **política** del filósofo francés Jacques Rancière, por medio de retratarlo bajo el concepto de **subjetividades políticas**; y a la **policía** como el gobierno mexicano en un encuentro **político**. Adicionalmente se quieren anudar ciertas notas sobre la **igualdad** y la **emancipación**, brevemente. A su vez se pretende presentar a quienes no son zapatistas actualmente (que nunca lo fueron o que desertaron) y que generan voces testimoniales y reflexivas que dan muestra de cómo se representan siendo indígenas desde sus vivencias.

En estas evocaciones se quieren delinear los conceptos de **desacuerdo**, según Rancière, en el sentido del litigio fundamental que no sólo es vivido entre el gobierno y el EZLN, y la **otredad** de acuerdo al historiador francés Tzvetan Todorov y a la socióloga boliviana Carmen Rosa Rea Campos.

También se pensará en una noción de **comunicación política** bajo el entendimiento de que las **estrategias discursivas** conllevan un planteamiento simbólico y práctico del mundo en el que se inscriben, incluyendo la idea de que la identidad puede presentarse como un recurso estratégico. Esto aunado a la consideración de los

¹⁰ Aclaro desde ahora que no me toca juzgar desde lo ideológico sino desde el panorama teórico que ataño a estas construcciones empíricas, pues rescato extractos discursivos de las entrevistas formales y de los encuentros que se han elegido para ilustrar ampliamente este punto. El enfoque es científico sin dejar de contemplar el margen biográfico que conduce a la exploración del presente tema.

conceptos de **sujeto empírico** y **sujeto enunciator**, así como la exploración de la **teoría de voces** y la **performatividad** que permiten enlazar el tema de la otredad, el de la subjetividad política y el de la comunicación política, para pensar a esta última desde su elaboración decantada y reflexiva.

Además se pondrá a discusión la tesis bajo los auspicios empíricos y teóricos de otros testimonios, lo que ayudará a definir la disputa de significados respecto de qué o quién el EZ es política y policía. Esto puede trazarse a través del rescate de historias y experiencias que serpentean lo indígena. Por supuesto que la comprensión de estas dinámicas que se confeccionan es un reto permanente, pues las culturas no son estáticas.

DEL POR QUÉ

Al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (sin meternos en el tema más general que podría ser la temática indígena) se le ha estudiado en términos sociológicos, antropológicos, históricos, jurídicos, discursivos, simbólicos, políticos, periodísticos y hasta literarios. En este sentido, es que se pueden mencionar a toda una serie de académicos y especialistas (desde las más diversas posturas ideológicas)¹¹ que han hecho libros, artículos, ensayos, reportajes, y demás archivos académicos y periodísticos sobre el asunto.

Tales autores, por mencionar algunos, son: Bruno Baronnet, Alejandro Cerda García, Bertrand de la Grange, Maite Rico, John Holloway, Carlos Montemayor, Araceli Burguete Cal y Mayor, Guiomar Rovira, Carlos Tello, Consuelo Sánchez, Marco Estrada Saavedra, Maya Lorena Pérez Ruiz, Natividad Gutiérrez Chong, Jérôme

¹¹Esto en referencia a que no puede haber un porcentaje absoluto de objetividad dentro de la construcción teórica de la academia, desde la cual se edifica la aportación de un enfoque más. Relaciono esta idea con lo que el teórico Federico Galende dice: “La ilusión de que se puede ser puro no es necesariamente un defecto personal; es parte de un largo proceso que nos ha acostumbrado a percibir como natural la posición desde la que algunos hombres se creen en condiciones de advertir al resto acerca de un embrutecimiento que a ellos no los toca” (2012: 21).

Baschet, Hermann Bellinghausen, Concepción Villafuerte, Laura Castellanos, Gaspar Morquecho, Immanuel Wallerstein, Mariana Mora, Gustavo Esteva, Rodolfo Stavenhagen, Emilio Álvarez Icaza, Noam Chomsky, Luis Villoro, Guillermo Bonfil Batalla, Héctor Díaz-Polanco, Adolfo Gilly, Yvon Le Bot, Raúl Trejo Delarbre, Pablo González Casanova, Antonio García de León, Gloria Muñoz Ramírez, Carlos Lenkendorf, Neil Harvey, Luis Hernández Navarro, Ramón Vera, Xóchitl Leyva, María del Carmen De la Peza Casares, Carlos Monsiváis, Jaime Avilés, Carlos Imaz, Marco Levario Turcott, entre muchos otros y otras. Cabe destacar que sólo unos cuantos como Estrada Saavedra, Pérez Ruiz y Burguete han tratado académica y consistentemente el tema de las escisiones y matices, productos de la deserción, en la organización zapatista.

Eso por un lado. Por supuesto que las y los propios zapatistas han producido toda una serie de materiales sobre sí, algunas veces de forma independiente y otras a través de los medios de comunicación que les son afines –*medios libres, alternativos, autónomos o como se llamen*, como dice el propio EZ–. A razón de ello se han generado cuadernos, videos, escritos, material fotográfico y audiovisual, comunicados y declaraciones, además de los tres tomos de la obra titulada *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* que recopila las intervenciones (completas) dadas durante el Seminario homólogo realizado del 2 al 9 de mayo de 2015 en las instalaciones del CIDECI-Unitierra¹² en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

En el primer volumen, el cual pude consultar, se recogen predominantemente los discursos de los voceros zapatistas: el subcomandante insurgente Moisés y el subcomandante insurgente Galeano¹³, además de la participación de las comandantas Miriam, Rosalinda y Dalia, de la base de apoyo Lizbeth y de la escucha Selena. Este

¹² Centro Indígena de Capacitación Integral-Universidad de la Tierra (CIDECI-Unitierra).

¹³ En este punto podemos hacer la consideración de la muerte simbólica del subcomandante Marcos y su modo de resucitar “colectivo” en Galeano, pues el *Votán* (guía en las comunidades) zapatista así llamado había sido asesinado por paramilitares el 2 de mayo de 2014 y esto le representó al movimiento una transición dolorosa pero firme: “Pensamos que es necesario que uno de nosotros muera para que Galeano viva” (EZLN, 2014b).

material fue lanzado hace más de un año, por lo que desde entonces se han hecho una serie de presentaciones en varios lugares, principalmente universidades y Rincones Zapatistas de todo el país. Recientemente se ha iniciado la circulación de los otros dos tomos de esta colección, que se titulan *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista II* y *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista III*.

En cuanto a la producción académica en los diversos grados (licenciatura, maestría y doctorado) se puede destacar que al menos en la UNAM ha habido amplio desarrollo del tema. Existen poco más de 130 proyectos de investigación (la casi totalidad son tesis, pues otras son tesinas: reportajes), los cuales pueden ubicarse a través de los siguientes términos que se usaron como palabras clave en el rastreo de la base de datos de tesis de la UNAM (TESIUNAM): “EZLN”, “zapatismo”, “zapatista”, “zapatistas”, “Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, tanto como tema y siendo parte del título.

Por razones evidentes se han descontado aquellas tesis que versan sobre asuntos relacionados con Emiliano Zapata y con el periodo de la revolución mexicana. Asimismo no se contabilizaron trabajos que tocan el tema por medio de diferentes denominaciones y títulos que no evidencian tan claramente su contenido. La producción-presentación de estos proyectos abarca desde el año 1996 hasta el 2016, por lo que el abordaje de esta materia no ha dejado de estar presente.

Las más de las tesis se han producido a nivel licenciatura y las carreras que han tomado a este objeto-sujeto como parte de su estudio, son: Sociología, Filosofía, Antropología, Historia, Pedagogía, Geografía, Economía, Ciencia Política, Relaciones Internacionales, Ciencias de la Comunicación, Arte, Derecho, Trabajo Social, Estudios Latinoamericanos y hasta Arquitectura.

En este sentido, ¿cómo es que ubicamos y posicionamos a la presente tesis? Bajo este registro, con los criterios ya mencionados, se encuentran aproximadamente 25 tesis sobre el tema en Ciencias de la Comunicación y de éstas tan sólo seis han referido un proyecto apoyado en el trabajo de campo, en todos esos años.

En el caso de la especialidad en Comunicación Política poco se puede contar, ya que: 1) o esa opción no existía antes en el programa de estudio de esos años (en los primeros de existencia de la carrera), 2) o no se acostumbraba hacer mención de la opción terminal en la tesis, 3) o no es parte de las especialidades referidas en los proyectos debido a las sedes de estudio (que pueden ser tanto Ciudad Universitaria como las Facultades de Estudios Superiores); por lo que son pocas las que explícitamente dejan ver este enfoque.

Con ello se puede decir que el aporte de Ciencias de la Comunicación referente a estudiar este tema ha abarcado, predominantemente, elementos de tipo discursivo relativos a la documentación de editoriales, reportajes, las declaraciones de la Selva Lacandona, la medición de la opinión pública, los análisis ideológicos bajo los conceptos de autonomía y libertad (por ejemplo), el análisis de las estrategias usadas tanto por el EZLN como por el gobierno federal, así como la exploración y monitoreo de los medios de información que participaron durante los primeros años de aparición del ezeta.

En relación con el trabajo de campo, éste se ha hecho presente en algunos proyectos debido a la simpatía, militancia o labor periodística profesional de los y las sustentantes, con lo que han podido tejer recursos tales como crónicas, reportajes y narraciones diversas de sus visitas, mismas que han alimentado las investigaciones.

Con este contexto se cree que el enfoque de Comunicación y particularmente el de la Comunicación Política debe trabajarse, pues puede resultar no sólo como aliciente propositivo en la revisión y análisis del tema, sino que además el concepto de comunicación política puede caracterizarse través de otros términos tanto teóricos como empíricos.

Por lo que la comunicación política se verá abonada por una reflexión sobre ella desde un ángulo alimentado por especificaciones de tiempo y espacio, que pueda mirarse en el mismo panorama que la relaciona con cuestiones electorales (y electoreras), de mercadotecnia, de publicidad gubernamental, de comunicación social

institucional, de comunicación pública, de propaganda, entre otras ramas, que si bien en la práctica son planteadas así, en este espacio se quiere intentar extender el horizonte de sentido y significado de la misma al elaborar una noción aproximativa de ella con la filosofía política y los elementos enunciativos de los indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas.

Es por ello que a 23 años de la entrada explosiva del EZLN al terreno público se hace importante no dejar de pensar al mismo en términos discursivos, sino más aún en términos de una disputa de significados, la cual no sólo es parte de un pretendido enfrentamiento con el gobierno, mismo que debe actualizarse y comprenderse en perspectiva. La idea es pensar en la coexistencia latente, manifiesta, tensa y aliada con otros actores: los suyos y los otros, que nunca fueron o que dejaron de ser.

Eso nos dará una ruta de reflexión que permitirá situar al EZLN, una de las organizaciones políticas más importantes en los últimos años a nivel nacional e internacional, bajo una mirada simbólica, cuya reciente actualización mediática se da al lanzar una serie de acuerdos fruto del 5to Congreso Nacional Indígena, que se hace a 20 años de la existencia de este último, pues se llevó a cabo por primera vez del 8 al 12 de octubre de 1996 en la Ciudad de México. Su quinta edición se realizó del 9 al 14 de octubre de 2016 en Chiapas.

De ello, la propuesta que más destaca es la de crear un Concejo Indígena de Gobierno, cuya vocera sea una mujer indígena que también se lance como candidata independiente a las elecciones presidenciales de México en 2018, según la última actualización de las informaciones al corte de este trabajo. El planteamiento será presentado con más definición durante los siguientes meses del 2017 (la postulación de la candidata se prevé para el 28 de mayo) durante la continuación de las reuniones del CNI.

Además en términos teóricos (que no dejan de ser prácticos) se nos presenta la duda sobre si los modos en que opera la política necesitan un marco policial para ejecutarse. Ya se hablará de ello a profundidad más adelante. Por ahora, en el siguiente

apartado se hará una acotación sobre la metodología, el método y la técnica que se siguió en el desarrollo de la tesis.

DEL CÓMO

En este apartado se quiere dejar señalada la cuestión metodológica tanto del desarrollo de la investigación como en el proceder de esta tesis para su elaboración. Por un lado se tiene que la metodología es de tipo cualitativa, el método es etnográfico y sigue las siguientes técnicas:

- Trabajo de gabinete: revisión de tesis, libros, documentos, archivos, artículos, periódicos de circulación nacional (*El Universal, La Jornada y El Financiero*) y local (*Tiempo, Mirada Sur y La Voz del Sureste*). En el caso de *Tiempo* revise 70 números archivados en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC) de los años 1994 y 1995, aunque se utilizaron sólo algunas notas para ilustrar ciertos episodios. Realicé monitoreo permanente de la página web de Enlace Zapatista (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>). Rastré las celebraciones por los 21 y 22 años del ezeta, además de que se dio seguimiento al primer Festival Mundial de las Resistencias y las Rebeldías contra el Capitalismo realizado en el año 2014. A su vez hice un monitoreo breve sobre lo anunciado en el 5to Congreso Nacional Indígena.
- Trabajo de campo donde se incluyó: la observación participante (al tener acercamientos y pláticas con jóvenes zapatistas y con los entrevistados, a los cuales llegué mediante la revisión documental y la técnica de “bola de nieve”¹⁴)

¹⁴ La cual se aplica en investigaciones exploratorias, cualitativas y/o descriptivas. Consiste en que un sujeto alude a otro que a su vez referencia a un tercero para formar una red de informantes posibles sobre el tema, el cual se desarrolla en una selección controlada. La base de esta técnica es el rastreo y

y no participante (sólo al mirar y documentar las dinámicas y actos que se realizaron) en las celebraciones de los 20 años del ezeta en el caracol de Oventik en Chiapas a finales de diciembre de 2013 y principios de 2014. Asistí a diversas presentaciones del primer volumen de la colección *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* en septiembre de 2015, acudí a eventos relacionados con lo visto en el seminario del mismo nombre realizados en distintas facultades de Ciudad Universitaria. Realicé análisis a nivel simbólico de conversaciones y discursos, tanto de documentos como de materiales diversos: cuadernos y videos de la Escuelita Zapatista, la Primera Declaración de la Selva Lacandona, pronunciamientos diversos emanados del EZLN, revisión del primer volumen del libro *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*; así como el levantamiento de información y el análisis de la misma que tienen como fuente las entrevistas semiestructuradas y los encuentros realizados.

Los encuentros y las entrevistas se realizaron en Oventik, caracol zapatista, y en San Cristóbal de las Casas durante diciembre de 2013 y enero de 2014, así como en julio de 2015. En el caso de los informantes estos pueden agruparse en dos secciones: 1) especialistas en el tema que aportaron elementos contextuales y actualizados acerca del EZLN. El criterio de selección de este primer tipo responde a que mediante la búsqueda bibliográfica se dio cuenta de su aparición e intervención en el devenir del Ejército Zapatista, por lo que el primer acercamiento se dio con ellos a fin de delinear el panorama histórico del elemento en cuestión.

En cuanto al segundo grupo, los informantes debían cumplir con que: 1) geográficamente habitaran en alguna región (o colindante) en la que el EZLN ejerce cierta influencia, 2) se autoadscribieran como indígenas, 3) hubieran pertenecido, pertenecieran o conocieran de alguna manera a la organización zapatista aun cuando

la “detección de unidades muestrales a través de redes directas e indirectas del investigador y el objeto de estudio” (Baltar y Gorjup, 2012: 130).

estuvieran (o no), actualmente, en alguna otra organización de tipo social, político o religioso. Con ello, su experiencia y pertenencia “étnica”¹⁵ pueden brindar una serie de narrativas que se crean en las y los sujetos de enunciación.

Es preciso decir que siguiendo esta línea se hará una distinción en el capítulo teórico entre los sujetos de enunciación frente a los sujetos empíricos, para despejar esta última parte. Es fundamental dejar claro que los nombres de los informantes del segundo grupo no serán explícitamente revelados por cuestiones de seguridad (pues el conflicto sigue vigente con la llamada guerra de baja intensidad¹⁶ y los roces existentes entre las comunidades indígenas zapatistas y las no zapatistas), con lo que se atenderá el derecho a la protección de datos y a la licencia ética propia de la investigación. Por ello se citará de modo que se diga *Enunciador/a “letra mayúscula”* (Enunciador Z o Enunciadora X, por ejemplo) con motivos de identificación dentro de la narrativa.

En cuanto a los informantes y las entrevistas semiestructuradas, los temas abordados en éstas dependían de si la persona pertenecía o no al zapatismo, pues aunque las preguntas eran similares, el enfoque para una y otra circunstancia era distinto. En el caso de ser zapatista: el significado de “ser indígena”; experiencias dentro del zapatismo siendo mujer u hombre; cómo era el zapatismo en 1994 y cómo fue en 2015 (diferencias); representación de los indígenas en el zapatismo; opinión sobre el gobierno mexicano, sobre otros movimientos indígenas y sobre aquellos indígenas no zapatistas; participación de la mujer y temas de importancia en el Caracol respectivo. Esto además de explorar el modo de participación de las personas entrevistadas.

¹⁵ En algunas partes se conservará el entrecomillado porque se cree que también esta es una categoría colonial que agrupa e incrusta a las llamadas “minorías” bajo una mirada uniforme y que no da cuenta de las especificidades de éstas.

¹⁶ “La Guerra de Baja Intensidad (GBI) es una estrategia contrainsurgente desarrollada y perfeccionada a partir de las guerras imperiales estadounidenses desatadas en la segunda mitad del siglo XX” (Galindo, 2015). Se refiere básicamente a un tipo de guerra prolongada que basa sus estrategias en el desgaste del frente al que ataca, el cual, normalmente, tiene su origen en lo que se denomina como Tercer Mundo.

En el caso de aquellos que habían dejado de ser o nunca se asumieron como zapatistas: el significado de “ser indígena”, la relación con el zapatismo, su opinión sobre ello, participación en otras organizaciones, diferencias entre el zapatismo y la organización en la que participa (sea ésta de tipo política, social o religiosa), el significado de ser zapatista y no serlo (al dejar de ser o nunca haber sido), experiencias fuera del zapatismo y representación del zapatismo respecto de los indígenas¹⁷.

En el caso de los informantes del primer grupo, la entrevista tenía como base repasar algunos momentos históricos y dar cuenta de la experiencia que se tuvo en Chiapas y en específico en San Cristóbal de las Casas, así como presentar la opinión que del movimiento se han forjado los especialistas en cuestión. Esto con la intención de afinar puntos históricos desde lo local en el marco del contexto, elemental para comprender el significado de lo tratado en esta tesis.

Ahora, frente a este tejido panorámico es importante reconocer que existieron limitantes que dieron forma al trabajo que se presenta ahora. Algunas de ellas son: el tiempo para realizar el trabajo de campo, pues los recursos financieros de transportación, alimentación y hospedaje encuadraron el levantamiento y su operación, y requirieron un periodo de ahorro y de planeación, con lo que se pudo forjar una agenda a implementarse de manera rigurosa debido al poco tiempo con el que se contaba.

Mencionar la cuestión del idioma es trascendente, pues si bien la casi totalidad de los informantes hablaban español (o castellano-castilla, como se crea más adecuado), a diferencia de que en mi caso tenía nulo conocimiento sobre las lenguas con las que interactué, sucedía que algunas palabras no se concebían igual en un idioma que en otro. En este trabajo tuve conversaciones con personas que hablaban tzotzil, tzeltal y

¹⁷ Los cuestionarios completos que fueron aplicados se encuentran en la sección de “Recuento bibliográfico” en el apartado de Referencias.

zoque¹⁸, por lo que el ejercicio de traducción alimentaba desde ya la práctica comunicativa y reflexiva pensada en la tesis, pues dentro de cada lengua también hay variaciones y denominaciones.

La seguridad fue un factor determinante para imposibilitar el que me allegara a las Juntas de Buen Gobierno o JBG (modos de administración colectiva creados por las y los zapatistas), que no al Caracol de Oventik, pues al tener una serie de experiencias perjudiciales para la comunidad, el cerco se ha extendido y se torna complicado poder acercarse a las autoridades en turno de los caracoles¹⁹.

También se debe a la serie de actividades que constantemente realizan y de cuyo tiempo ocupan al máximo. Es por ello que al haber hecho el intento en un par de ocasiones, se decidió (por cuestiones de tiempo y presupuesto) que lo mejor sería tomar la palabra de los zapatistas desde ciertos discursos oficiales públicos que ellas y ellos mismos han generado, así como de encuentros que han complementado la información producida.

Por otra parte, se quiere hacer hincapié en los valores que son parte del proceso de conocimiento desde la comunicación y la comprensión, pues tal como la doctora en filosofía María del Carmen De la Peza, dice: "En la investigación horizontal, un buen trabajo de traducción respeta el sentido del habla de partida –de los sujetos investigados– al trasladarla al habla de destino –el lenguaje académico–" (2012: 206).

En cuanto a la cuestión ética, hay una reflexión antropológica que incide de manera importante en esta investigación, aunque sólo se vaya a hablar tangencial e implícitamente de ella por cuestiones de pertinencia, pues esto bien pudiera dar paso

¹⁸ También son aceptadas las formas *tsotsil* y *tseltal* por la Academia Mexicana de la Lengua. Las y los *tzotziles* nombran a su pueblo como *bats'íl winik*, "hombres verdaderos", y a su idioma como *bats'íl k'op*, "lengua verdadera". En el caso de los *tzeltales*, se llaman *winik atel* que significa "hombres trabajadores". Su lengua también es *bats'íl k'op*, pues es de la misma familia que el *tzotzil*. El *zoque* es también conocido como *tzoque*, *soque* o *zoc*. Se nombran como *O'de püt* que significa "gente de idioma" y *O'de tsa'me* que es "lengua zoque" o "palabra de hombre".

¹⁹ Centros neurálgicos del EZLN. Más adelante se abordará ese elemento con detalle.

a otro tipo de texto. El asunto es cómo colocar las distintas voces que dieron cause, casi nunca lineal, a esta reflexión, sin volver objetivas las maneras de subjetivarse de los enunciadores, cómo hacerlo sin terminar elaborando un orden vertical-egoísta en la presentación de este proyecto.

Por ahora sólo me resta aprestarme como una vigía para mí misma en esto, sin dejar de lado los aportes (que bien pudieran escribirse en próximos trabajos) relacionados con la investigación de co-labor, la más cercana a un esfuerzo de intercambio y de producción de conocimiento que contribuye a mutar las condiciones de opresión, marginación y exclusión, además de generar análisis ricos y profundos en la academia desde esta experiencia colaborativa, que incidan idealmente en la producción de conocimiento útil para las comunidades y los pueblos (Leyva y Speed, 2008: 67, 86).

Este tipo de investigación también considera los elementos de reconocimiento sobre el posicionamiento del investigador o investigadora respecto de los sujetos sociales, alejándose de la postura sobre la cual se cree que prevalece la neutralidad y la objetividad académica (Baronnet, Mora y Stahler-Sholk, 2011: 37), de manera tal que se propicie, al menos en este trabajo, una reflexión sobre los factores que influyen en su creación.

Entonces, ¿por qué realizar trabajo de campo en Comunicación? Porque si bien la carrera cuenta con los aportes tradicionales de instrumentación tales como la encuesta y el cuestionario para elaborar acercamientos con cierta población objetivo, y se ha estructurado dentro de la investigación a través de los valiosos análisis de contenido, de discurso, con profundidad semiótica y simbólica; se vislumbró (y así fue) que el trabajo de campo, como herramienta teórico-metodológica de la antropología mediante observación no participante y participante, así como la realización de entrevistas, serían elementos esenciales para esta investigación.

Ello porque en la práctica me permitió no sólo aterrizar lo leído (de una literatura sobre el tema bastante amplia) en elementos empíricos más concretos, sino

que aportó constantemente a la configuración y articulación emergente del escenario, más allá del discurso flotante del subcomandante Marcos (ahora sub Galeano) o del subcomandante Moisés, pues tuve la inquietud de conocer lo que representa y significa la organización para la gente base del zapatismo²⁰ dentro de su cotidianidad.

En este sentido quiero mencionar que la muestra de entrevistados no puede considerarse representativa respecto de la población a la que pertenecen, pues la selección aquí hecha está basada en los criterios anteriormente señalados y bajo las condiciones de seguridad, tiempo y recursos en que se ejerció el trabajo de campo. Con ello se privilegia la inversión de tiempo y esfuerzo en el análisis a profundidad de los datos que han logrado obtenerse en este acercamiento.

Con relación a la comunicación política como noción, quiero trabajar el sentido de construcción de ésta basado en los intercambios simbólicos que discurren en las estrategias discursivas generadas para representar y representarse, de modo que esta compartición de la palabra anude significados específicos en sus contextos de inscripción en el mundo.

Bajo estos elementos es que se puede decir que el trabajo de campo se plantea como una vitalidad, no sólo procedimental, dentro de la investigación. Se cree que es fundamental entender a la comunicación no sólo como disciplina de estudio, sino como campo de entendimiento a partir del conocimiento y el contacto, la puesta en común (y no tan común: la polémica) de los significados, de las inscripciones en el mundo, las cuales pueden ser coloreadas a través de rendijas propias del trabajo de campo,

²⁰ El zapatismo entendido como concepción ideológica fruto del movimiento político que retoma las bases revolucionarias de la figura de Emiliano Zapata, con las particularidades de lo indígena en Chiapas, y que se configura actualmente como parte de una formación específica relacionada a la agenda y al plan programático proveniente del EZLN, el cual es un componente militar del zapatismo. No se toma como sinónimo del EZ debido a que obedece a una rama distinta del mismo tema: el EZLN es la organización política-militar mientras que su planteamiento ideológico se conoce como “zapatismo”, y éste se genera no sólo en los insurgentes sino también en los milicianos, que son el otro componente de tipo civil del zapatismo. Se abordará más adelante esta división.

cuya metodología abona no sólo al enfoque de la mirada, sino que da paso a que la comunicación sea practicada y puesta en escena desde un inicio con las y los sujetos a los que aludimos en la investigación.

Esta comunicación permite poner el acento en los sujetos que intercambian conocimientos, intereses, inquietudes, lenguajes y prácticas, al tratar de rebasar (o alejarse) de los acercamientos y ejercicios extractivos, no sin dejar de reconocer al investigador como un actor social situado cuya posición, desde las ciencias sociales en general, se encuentra sumergida en redes de poder que producen y reproducen esas mismas relaciones asimétricas, y que en muchas de las ocasiones no cuestiona su propia posición y no se pregunta para qué y para quién sirve el conocimiento generado (Leyva y Speed, 2008: 74, 87).

Es por ello que, específicamente en la comunicación, se plantean el acercamiento, las formas, los temas, las preguntas, los contactos, las pláticas, con la posibilidad de toparse con negativas o aperturas, pues todo ello sincroniza empíricamente la intención de traducción dentro de la comunicación en sí misma. Claro que ésta no es solamente una concatenación lineal, de puros consensos, pues no debemos idealizar a la comunicación y al diálogo como frutos perpetuos y *garantizables* de verdad y acuerdo. Antes bien veámoslos como lo que más constantemente se ha probado que son, en la práctica: intercambios simbólicos, enunciaciones, inscripciones en el mundo de lo posible y lo imposible.

Y esto como la presentación del universo de “verdades” y “mentiras”, subyugados uno al otro, dado que estas escenificaciones varían en cada contexto. El objetivo ideal de consenso se ve, entonces, fracturado al menor indicio de humanidad: verdad y mentira confluyen y difunden las pretensiones del ser. Más allá de lo que “verdad” y “mentira” puedan llegar a significar.

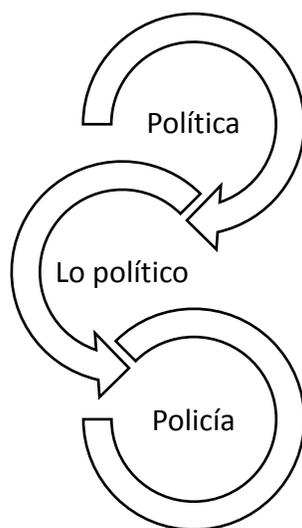
Por tanto se cree que este enfoque sólo se vería “más de cerca” mediante el trabajo de campo. La comunicación podría emplearse e inundar todas las aristas y fases de la investigación, y extenderla incluso más allá del levantamiento de datos:

confeccionar en la escritura de la misma tesis una narrativa que diera soltura y entretajara, ensayando las posibilidades de traducción, el hilo teórico, histórico, empírico y más aún, el enunciador, dentro del análisis referido.

Esto porque la tesis, como idea central, refiere un constante movimiento, un ir y venir de lo empírico, la teoría y la historia. Sin embargo, para fines prácticos, he decidido seguir la estructura tradicional de una tesis como proyecto final de la carrera, en virtud de generar una mejor comprensión operativa del trabajo expuesto. Esto sin abandonar la inquietud de explorar, más tarde y en otros espacios, una forma de escritura académica que pretenda y ejercite el principio de igualdad desde la estructura, desmontando la aparente complejidad de este lenguaje.

La complejidad, como proveniente de las visiones teóricas y de las construcciones que se atañen a ella y no como dado en sí en “la realidad”, puede ilustrarse de la siguiente manera con los conceptos iniciales y centrales de la investigación (ver figura 1). Me parece importante esquematizar desde ahora cuáles son los términos que atraviesan la tesis, pues es propósito de este prelude introducir y dar presentación al trabajo.

Figura 1
Conceptos centrales en flujo



Fuente: elaboración propia a partir del trabajo teórico.

Dentro de estas directrices, es preciso especificar qué fuentes fueron usadas en términos generales, las cuales pueden dividirse de la siguiente manera: de campo, o en este caso, primarias, debido a la trascendencia de su aportación, pues se tratan de testimonios rescatados en otros recursos y por medio de entrevistas realizadas específicamente para esta tesis. Y documentales, o secundarias, que abarcan las referencias tanto bibliográficas, periodísticas, como de archivo (discos), fotográficas y cinematográficas.

Bajo todo este preámbulo es que la tesis se estructura de la siguiente manera: se compone de tres capítulos, los cuales se dividen en subapartados y secciones. En el capítulo uno llamado “Ejercicio teórico: desde donde se ‘piensa’” se condensan todos los recursos que se creen necesarios como encuadre teórico a la tesis principal a través de la puesta en escena de todos esos elementos en diálogo unos con otros.

En el segundo capítulo titulado “EZLN en el tiempo: luz y oscuridad” se tiene como objetivo acercarse a la historia en la etapa previa al ezeta, durante el año 1994 y 2014 (al cumplir 20 años de existencia de la organización zapatista), sin dejar de referenciar los momentos intermedios que han conformado su desarrollo, así como el estado actual en el que se encuentra la organización, al cierre de este trabajo.

En el tercer capítulo, cuyo nombre es “Ejército analítico: desde donde se enuncia” se desmonta el discurso dado por indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas, a través de los testimonios rescatados en función del análisis de estas enunciaciones respecto de la disputa de significados que en ellas se libran. Además se genera una decantación reflexiva sobre cómo los elementos teóricos, analíticos, empíricos y enunciativos permiten aproximarse a una noción específica de comunicación política, dando cumplimiento al objetivo general de este trabajo.

Finalmente se presentan las conclusiones en el apartado nombrado como “Palabras que nunca tocan la tierra” donde se hace una reflexión final en aras de hilar todo lo desarrollado en esta tesis. Adicional a eso se presentan en algunas hojas, determinadas aclaraciones a la lectura que las y los sinodales han hecho a este trabajo,

a manera de *Posludio*. También se presentan las referencias que se han citado en algún momento en esta tesis y se hace un recuento bibliográfico final que contiene el registro de los materiales consultados por la autora, los cuestionarios para las entrevistas y el texto de la Primera Declaración de la Selva Lacandona.

Se quiere decir, por último, que todo lo escrito, narrado y señalado aquí se pone a disposición de todos y todas las que se sientan interpeladas, pues como dice Javier Bassas: “el autor nunca es el mejor intérprete de sus propios escritos” (como se cita en Rancière, 2011: 20). De igual manera, lo expuesto no pretende articular generalizaciones, pues sólo es válido dentro de su contexto de tiempo y espacio.

Si bien, la mayoría de las categorías usadas aquí provienen de articulaciones que pueden considerarse occidentales por su construcción y devenir, no quiere dejar de hacerse el intento de abrazar la comprensión desde las herramientas teóricas, analíticas, metodológicas y empíricas con las que se cuenta. Todos los errores y omisiones corren por mi cuenta.

Enero, 2017

*Por desgracia, la educación superior
no garantiza necesariamente una virtud superior.*

Aldous Huxley - Nueva visita a un mundo feliz

...

*Cuando alguien que de verdad necesita algo lo encuentra,
no es la casualidad quien se lo procura sino él mismo.
Su propio deseo y su propia necesidad le conducen a ello.*

Hermann Hesse - Demian

...

*Bien que se viviera por una idea, por una esperanza,
incluso por un capricho, pero vivir simplemente no
le habría satisfecho jamás.*

Fedor Dostoievski - Crimen y castigo

...

*Si lees y despiertas, un día verás, Fatma, cuánto hay
por hacer, cuánto hay que hacer en la vida. ¡Cuánto!*

Orhan Pamuk - La casa del silencio

...

*Cualquiera que sea la libertad por la que luchamos,
debe ser una libertad basada en la igualdad.*

Judith Butler - Violencia de Estado, guerra, resistencia.

Por una nueva política de la izquierda.

...

En realidad no queremos conseguir aquello que pensamos que queremos.

Slavoj Žižek - ¿Por qué ser feliz cuando puedes estar interesado? (video)

...

1. EJÉRCITO TEÓRICO: DESDE DONDE SE “PIENSA”

*Nunca hemos sido ni seremos plenos,
y es por esta razón precisamente que existe la política.*

Santiago Castro-Gómez

Este primer capítulo tiene como objetivo trabajar sobre el cuerpo teórico que sirve de base analítica a esta investigación, la cual, cabe decir, se ha visto alimentada por el trabajo de campo realizado, de manera que la teoría no fue ya un campo alejado de la experiencia.

Sólo con fines operativos es que se hace esta postulación intelectual sobre los conceptos que se cree han estimulado el tren de pensamiento que puede escudriñar a la pregunta central y dar una cierta ruta a la hipótesis principal, que retomo:

- ¿Cómo es que la política encarnada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como orden constituyente se vuelve policial respecto de otros indígenas?
- La hipótesis central es que la política encarnada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se convirtió en policial en tanto que su presencia significa o ha significado la reestructuración de denotaciones y connotaciones de lo indígena. Esta política, al dar cierto revés, genera rasgos policiales que corren el riesgo de esencializar lo indígena y por lo tanto reclamar para sí el derecho al rechazo o reconocimiento de aquellos otros ejercicios de lo indígena. Sobre todo

en el reconocimiento, donde la política se convierte, más bien, en una relación interna de la lógica policial.

De esta manera es que para el presente apartado se pretende desarrollar y distinguir teóricamente la propuesta del filósofo francés Jacques Rancière, en relación con rescatar los conceptos de política, policía, subjetividades políticas y desacuerdo en los modos de ser, decir y hacer, predominantemente, con el telón de fondo de la filosofía política, desde donde reconstruye (o destruye, como se le quiera ver) las nociones de igualdad y emancipación a partir de la distorsión.

Para ello será necesario bordear la teoría general y las definiciones clásicas y actuales que existen sobre la política, para entender, con ello, por qué se ha elegido en particular ese enfoque. Desde ya se adelanta que éste tiene como intención abandonar toda noción previa para desetiquetarse de los términos de política en el sentido empírico, profesional, práctico y clásico.

También se explorará el sentido de otredad propuesto por el historiador francés Tzvetan Todorov y lo elaborado al respecto por la socióloga boliviana Carmen Rea Campos. De esta manera se incidirá en los planteamientos de Rancière en el sentido de que entre las muchas maneras de ser-con-el-otro, el reconocimiento, para la política en esos términos, puede ser una vuelta a lo policial, una remoción interna en el orden de lo policial; rasgo que resulta de sumo interés para la presente formulación teórica, pues la pregunta empírica se nos refleja como un abordaje de lo posible en el marco de las ideas y la vida.

Se explorará el sentido de otredad en una sección especial que delinea este enfoque de otredad desde las mujeres. Es preciso apuntar que esta anotación surgió en el devenir del trabajo de campo, puesto que fue hasta ese momento (había pasado desapercibido desde mi miopía) que se dio cuenta de las rupturas y apropiaciones particulares que las mujeres han hecho sobre, desde, para, por y en el zapatismo. Sin embargo, hay que decir que no se ha generado un abordaje hondo sobre ello debido a

que es un terreno, que si bien he tejido de un tiempo para acá, no está lo suficientemente armado para dar soporte y comprensión desde la teoría al engranaje de las experiencias. Pero no por ello se ha querido dejar de enunciar.

Todos estos elementos sirven, en sentido estricto y de pretexto, para pensar y reflexionar sobre la comunicación política, por lo que se hará una breve presentación de las definiciones más usadas o básicas del término, al igual que se hizo con el concepto de política por ser éste el que “cruza” a la teoría de Rancière, a la comunicación y a las subjetividades.

A su vez, se tocarán con pretensiones explicativas al sujeto empírico, al sujeto enunciator, a la teoría de voces, a las estrategias discursivas y al aspecto performativo, de manera que se dé una noción sobre la comunicación política desde una mirada alimentada y decantada por elementos teóricos provenientes de la filosofía política. En su momento reflexionaré sobre el conjunto de los aportes teóricos y empíricos que inciden en la noción de comunicación política a partir del surgimiento de procesos de desacuerdo.

1.1 POLÍTICA DESDE LA MIRADA ANTIGUA

Parto del terreno clásico definiendo a la política bajo la concepción de **Aristóteles**, pensador griego que es fundacional de la filosofía que permea hasta nuestros días y del cual hago acopio por ser éste a quien Jacques Rancière interpela en sus escritos. Las ideas básicas sobre el desarrollo de su pensamiento estriban en lo siguiente. Él considera al hombre como un animal político (*zóon politikón*), libre y virtuoso (de acuerdo a un hábito, al hecho de que el hombre se *hace haciendo*).

Bajo estas características: hombre, libre y virtuoso es que éste puede efectivamente ocuparse de los asuntos de gobernar en materia de guerra y paz dentro de lo que Aristóteles llama “vida civil”. La política entonces, vista de modo general, es el arte de gobernar en una comunidad que resulta de esas condiciones. Este pensamiento es parte punzante del contexto en el que se genera, sobre todo partiendo

de la importancia de la virtud, misma que dibuja en el Libro Primero de su obra eje *La Política*, escrita durante el periodo que va del año 335 al 322 a. C.

Si se tiene en cuenta que corrían los tiempos en los que una asamblea podía llevarse a cabo en un territorio determinado con una participación proporcionalmente pequeña, debido a los criterios previamente descritos, la consecución de la política estaba más o menos resuelta hasta ese punto.

Aristóteles también determinaba una división sustancial entre los que mandan y los que obedecen, de acuerdo a la toma de decisiones, a la participación acotada y a las posturas de subordinación, pues así como el cuerpo obedece al alma, debido a su procedencia virtuosa de pensamiento y espíritu, “también hay, por efecto natural y para conservación de las especies, un ser que manda y otro que obedece; el que por su inteligencia es capaz de previsión, ése tiene naturalmente la autoridad y el mando” (Aristóteles, 1932: 3).

Incluso se dice, en el caso del binomio hombres/mujeres, que “naturalmente el hombre es más a propósito que la mujer para el mando, salvo excepciones contra natura, por ser de más edad y más experto”, al referirse Aristóteles al tema de la administración de la familia (1932: 31), puesto que considera que el hombre puede mandar, y de hecho lo hace, al esclavo, a la mujer y en su caso, al hijo.

Pensando anticipadamente se puede decir que frente al principio del EZLN de *mandar obedeciendo*, en Aristóteles esto se concibe como “dos cosas esencialmente distintas que no permiten en manera alguna establecer gradaciones” (Aristóteles, 1932: 33), por lo que ambas posturas, para él, pueden tomarse separadamente en virtud de implicaciones de acción distintas.

También en Jacques Rancière este punto es de gran distancia, pues el autor francés basa su idea de igualdad desde las inteligencias. Para él la igualdad es el acto de verificación en el que cualquiera puede entender una orden, siguiendo la línea de mandar y obedecer de Aristóteles, y puede comprender la naturaleza y la razón de por

qué hay que obedecerla. No hay para Rancière una diferencia entre quien manda, porque así debe ser, y entre quien obedece, porque así debe hacerlo.

Esta profunda escisión de pensamiento se la debe al hecho de que, y aquí es donde se dio la separación con el que fuera su maestro, el pensador francés Louis Althusser, pues Rancière no cree en una distinción de capacidades y potencialidades en donde la intelectualidad marxista deba hacer-conocer al proletariado, pues esa postura ve a los obreros como ignorantes a los cuales se les debe explicar el porqué son explotados, a la vez que instruirles acerca de cómo pueden liberarse de esa dominación.

En el caso de Aristóteles, la acción de mandar se da bajo el imperativo de que “entre todos los animales, el uso de la palabra no lo tiene más que el hombre; la voz se le ha dado también a los otros animales, porque es signo del dolor y del placer” (Aristóteles, 1932: 5), elementos que son retomados por Rancière en el caso de la articulación discursiva y fónica para hacer evidente una división en torno del habla y de cómo el desacuerdo puede jugar un modo de apertura a la subjetividad política (lo cual se verá a detalle en el apartado 1.3).

Otro aspecto que es importante para Aristóteles en el discurrir de su argumentación es que el Estado es la realidad natural porque expresa lo social. Para él el Estado es la comunidad perfecta, pues sólo en ella puede haber vida: “Evidentemente el Estado se halla dentro del orden natural y es antes que el individuo” (Aristóteles, 1932: 6).

Aristóteles considera que el Estado, como parte de su caracterización, es interventor y autárquico (autosuficiente). Como parte de su pensamiento, identifica las diversas formas en las que el gobierno puede formularse, de acuerdo a dos criterios fundamentales: según el número de cuántos gobiernan y el cómo se gobierna.

A razón de ello es que estos modos de gobernar se dividen en formas puras (perfectas) e impuras (degradadas). En las formas puras, Aristóteles contempla a la monarquía (de uno para todos), a la aristocracia (de muchos virtuosos para todos) y a

la democracia (de todos para todos). Dentro de las formas impuras están: la tiranía, del gobierno de uno para sí; la oligarquía, de muchos adinerados para sí; y la demagogia, de todos para sí.

Aristóteles considera que en la posibilidad de la combinación puede existir una forma en que todas las maneras puras de gobernar se congreguen, esto es: la república. La idea quedaría clasificada en tres poderes en los cuales se repartirían las lógicas de cada forma, a saber: los términos monárquicos en el poder ejecutivo, los democráticos en el legislativo y las nociones aristocráticas en lo judicial.

Anudado a esto se quiere apuntalar de modo general el pensamiento de **Platón**, filósofo griego. Éste abordó diversos temas en su haber: desde el origen del cosmos, de los hombres, la metodología, la ciencia, la ética y la teoría del conocimiento, que sería llamada “idealismo” debido a su profundización en el saber y la generación de ideas.

Platón estuvo influenciado por la tradición de pensamiento de los pitagóricos, por lo que concibió inicialmente al hombre como alma y cuerpo, teniendo a este último como cárcel de la primera. En cuanto al alma, la consideró eterna, inmaterial, incorruptible (que no puede cambiar), mientras que frente a ella caracterizó al cuerpo como finito, material y corruptible.

Para Platón existen dos mundos, que no distantes sino aparejados en su desarrollo: el sensible y el inteligible. El primero como el mundo material y el segundo como la constelación de ideas, pensando al primero como copias universales de aquellas ideas. También define a la utopía como una organización social y política, de cuya procedencia teórica deviene su casi imposibilidad de realizarse.

Su pensamiento sobre los saberes y acciones de los hombres consiste en decir que no todos están capacitados para realizar todas las tareas, pues cada cual ejerce según sus habilidades, conocimientos y disposiciones, de acuerdo al tipo de alma con la que se cuenta: alma racional, que corresponde a la clase gobernante; alma irascible que deviene en la clase guerrera; y el alma concupiscible, voluntaria, como parte de la clase productiva.

Esta relación la piensa de modo general, pero más aún de forma específica en relación con el Estado, ya que al hilar esta cuestión, no todos los hombres pueden gobernar, pues no son aptos para ello (por lo que Platón considera que la democracia no es para nada adecuada). Bajo esta idea, la política, para Platón, es en realidad una aristocracia, pues considera que sólo los filósofos pueden ejercer esta tarea en razón de su instrucción y capacidad para distinguir el bien y el mal.

Además, se aduce que existe cierta uniformidad en el Estado, pues es ejercido por unos para el bien de todos (en palabras de Aristóteles), ya que, según registra Platón en el libro cuarto de su obra central *La República*, Sócrates dice: “Lo que queremos formar es el Estado feliz sin hacer excepción de nadie, y sin comprender únicamente a un pequeño número de ciudadanos; nosotros tenemos en mira todo el Estado” (Platón, s/f.: 208).

Por tanto, Platón distingue a tres grupos sociales: filósofos, guardianes o militares, y artesanos. Considera que en los dos primeros no debe haber derecho a la propiedad privada, de tal suerte que se eviten los enfrentamientos. A lo que respecta, el tercer grupo sí tendría ese acceso para evitar que abandone sus tareas bajo la pretensión de escalar socialmente.

Platón, dentro de su teoría, elimina la estructura familiar para que el Estado se encargue de la educación de las niñas y los niños a través de diagnosticar qué tipo de alma tienen y así ingresarlos al grupo social en el que se cree que deben estar. En ese sentido es que considera a la monarquía y a la aristocracia como formas válidas de gobernar, mientras que la oligarquía, la tiranía, la timocracia (de algunos ricos y/o militares) y la democracia, no las estima como tales.

Existe una marca distintiva de Platón frente a Aristóteles; esto es, que las mujeres y los hombres pueden participar en igualdad de condiciones y características, pues también se presenta lo dicho por Sócrates en relación a que se deben tratar a los hombres y a las mujeres de la misma manera. Como se ve, se ha adelantado en el apartado de Platón el pensamiento de Sócrates a través de sus dichos.

Esto ocurre, puesto que Platón fue su alumno, con lo que mucho de lo presentado por él deviene de su maestro, en razón de que Sócrates no dejó su pensamiento escrito. Sin embargo, Platón recopiló en la primera parte de sus obras las conversaciones que su maestro sostenía con él y con otras personas a modo de diálogo en un intervalo constante de preguntas y respuestas.

Sócrates, figura central del pensamiento antiguo y autor de la sofística, postula, a través de quienes dieron cuenta de él (Platón, sobre todo), diversos pensamientos que solían ponerse en práctica en la calle, en las banquetas, de manera que enseñaba, si se quiere decir así, al que quisiera pues lo estimulaba a través de un diálogo, de una conversación, que incitaba a quien era aludido a cuestionarse a sí mismo de manera profunda, de modo que pudiera alcanzar la premisa de “conócete a ti mismo”, una de sus frases más famosas.

Esta postura la practicaba en aras de pensar a la filosofía como guía para el hombre a través de aprender a saber vivir teniendo pleno conocimiento y conciencia del bien y el mal. Para ello propuso el método mayéutico, cuya palabra se traduce del griego como “dar a luz las ideas”, a fin de llegar a la verdad partiendo de la puesta en práctica del diálogo.

Este diálogo podía realizarse a través de dos recursos que él consideraba importantes: la ironía y la refutación. La ironía por medio de fingir que no se sabe del tema (“yo sólo sé que no sé nada”) para dejar que el otro hable del mismo de modo suelto y así conseguir una exposición exployada del asunto. En el caso de la refutación se plantea a ésta como la demostración de contradicciones o falsedades en el mismo pensamiento.

Sócrates considera a la felicidad como el fin de la vida humana, pues sostiene que ésta es la práctica plena de la virtud. Cree que no hay hombres malos sino ignorantes, pues piensa que si se identifica al bien nunca habrá de errarse. Este supuesto es estimado por muchos como un optimismo epistemológico. En cuanto al Estado, veía en él a la educación como fin:

Así pues, para decirlo todo en pocas palabras, aquellos que están a la cabeza del Estado velarán porque no se corrompa insensiblemente la educación; pero sobre todo velarán porque no se introduzca innovación alguna en la gimnástica y en la música, contra las reglas establecidas (Platón, s/f.: 217).

Consideraba a la razón como fuente de conocimiento pues pensaba que lo producido por los sentidos podía ser engañoso. Fue precursor del idealismo y consideró al universal como concepción inmaterial. Mucho antes de ser condenado a muerte en la cicuta, declaró, según los registros: “Yo espero que habremos de hallar lo que buscamos. Si nuestro Estado es bien constituido, pienso que será perfecto” (Platón, s/f.: 225).

1.2 POLÍTICA DESDE LA MIRADA ACTUAL

Parto ahora con la intención de hacer un acotado pasaje de la noción y concepción de la política (dicho de manera extensa, de la filosofía política) que está actualmente entramándose (no es por ello que haya dejado de hacerlo en algún momento). La aproximación de esta sección se hará a partir de cuatro autores, principalmente: Slavoj Žižek, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, además de la aportación fundamental de Enrique Dussel. Todos ellos serán dibujados a razón de lo trabajado por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez.

Se han elegido a estos teóricos por considerárseles de mayor pertinencia a fin de hacer una cierta articulación y tejer puntos de comparación (si puede denominársele así) respecto de lo que Jacques Rancière, el filósofo clave en este trabajo, elabora. Estos autores permiten hacer un salto en el tiempo básico para polemizar algunas de las concepciones en el marco de la reflexión actual sobre la política, lo político y la subjetivación.

El trabajo de recopilación y análisis que hace Castro-Gómez es vital para revisar y diagramar en la misma obra a estos autores contemporáneos. La ruta que se tomó de revisión principia con Žižek, quien permite entablar un diálogo en distintos frentes, pues habla con diferentes pensadores en sus libros y charlas, además de que Althusser

es su gran referente, lo cual contrapuntea con la visión de Rancière. Al proseguir con Laclau y Mouffe se pueden trabajar en conjunto las ideas de ambos haciendo distinciones clave con Žižek. Finalmente, Dussel abona a la discusión desde América Latina, puesto que uno de los grandes faltantes del primer autor (referenciado en este párrafo) es no considerar los procesos de la región en torno al género y la raza, más allá de la clase como categoría protagónica.

Antes de iniciar con esta breve exposición de los autores y sus ideas principales, quiero definir a la posmodernidad como base de muchos de los presupuestos que se derivan de ella. No es por esto que los autores referenciados sean o se consideren posmodernos, sin embargo, el contexto en el que se insertan sí lo es, aún con las dudas que esto pueda implicar en el devenir histórico y en la indagación filosófica.

El posmodernismo será considerado como aquella corriente que agrupa tendencias tan diversas como el posestructuralismo, los estudios culturales, los poscoloniales, el posmarxismo y el feminismo. Castro-Gómez dice: “El posmodernismo es, entonces, la herencia teórica, política, económica y cultural de Mayo del 68 que colonizó la teoría y la práctica de la izquierda contemporánea, y que se ha convertido en la ideología hegemónica del capitalismo globalizado” (2015: 14).

Bajo este circuito contextual desplegaré a los autores. El primero de ellos es un filósofo esloveno. Se trata de **Slavoj Žižek**, quien ha logrado, además de ser todo un *rockstar* teórico, *refrescar* y provocar ciertos presupuestos e ideas, como por ejemplo, al decir que desde 1970 “el capitalismo usurpó la retórica izquierdista de los estudiantes y convirtió la autogestión, la descentralización y la sostenibilidad ecológica en ejes de una nueva forma de producción” (Castro-Gómez, 2015: 13).

Con ello, intenta pensar en el eje que el capitalismo articula para que las luchas feministas, antirracistas, ecológicas y descolonizantes (entre otras), sean absorbidas por el sistema capitalista mismo a través de la idea del multiculturalismo; es decir, cómo, abandonando la idea de la lucha de clases, las banderas emprendidas por estos movimientos no sólo no enfrentan al capitalismo desde su particularidad sino que son

impulsadas por éste para su posterior absorción, pues la dinámica capitalista incluso, para Žižek, alberga la aparición de estos movimientos y hasta les ha creado “mercados” (Castro-Gómez, 2015: 14-15).

Es por eso que para él esas luchas están atrapadas en un fantasma ideológico, que al no ser atravesado, condena a éstas al fracaso. Por tanto, Žižek está en contra de idealizar románticamente a estos procesos de lucha, pues sostiene su postura bajo la idea de los antagonismos fundamentales (que deben llevarse hasta el final) y de la concepción del universal, además de que considera que la subjetividad no se centra sólo en la subjetivación, pues “existe un acto de decisión, ‘un gesto de subjetivación’ lo llaman Rancière y Žižek, que es la instancia de la constitución del sujeto; por eso la decisión es previa al sujeto” (Retamozo, 2011: 61). En este sentido la subjetivación se entiende como un proceso de decisión que se antepone al sujeto como producto de la acción constitutiva de esa determinación. La subjetividad se define en torno al contenido y al sustrato de la resolución, según Žižek.

Él piensa que existe un vacío fundamental que, como se ha dicho, a la par que posibilita las luchas, también las excluye. Ve a la democracia como la voz cantante-triunfante del capitalismo y considera a estos fundamentos contingentes, a estos vacíos, como parte del sujeto y de la realidad, pues ambos “están marcados por una falta constitutiva, por una grieta ontológica que jamás podrá cerrarse” (Castro-Gómez, 2015: 65).

Por lo tanto, ve a la política como la encargada de suministrar esa falta y ese fundamento inscrito en la contingencia. Piensa en los antagonismos, idea que comparte con Rancière en el sentido de los que tienen parte y aquellos que, si bien son parte, no la tienen efectivamente. Sin embargo, en el caso de Žižek, él considera que esta irrupción de la parte que no tiene parte puede o debiera devenir en una nueva repartición de las cartas, teniendo en cuenta que ello debe acompañarse de la creación de nuevas instituciones políticas.

A este vuelco, a estos antagonismos que se interpelan de un modo dialéctico, es percibido como la vuelta de la *potentia* en *potestas*, como dimensión política de esta consideración. En palabras del filósofo mexicano, Enrique Dussel, bajo los términos de Jacques Rancière, se puede comparar a la *potentia* con el poder instituyente, con la concepción de *política* que más adelante expondré cabalmente. Y a la *potestas* como el poder instituido, las instituciones políticas, lo organizado; es decir, la *policía*, en la concepción rancieriana.

A diferencia de Rancière, Dussel considera pertinente esta transición, de la *potentia* a la *potestas*. Dicho en otras palabras, de la *política* a la *policía*, lo cual es de sumo interés e inquietud tanto para el autor francés como para el presente trabajo. Dussel dice al respecto en su tesis tres, titulada “El poder institucional como *potestas*”:

De la misma manera el poder como *potentia* (en su doble sentido de fuerza y de ser una posibilidad futura), aunque sea el fundamento de todo poder político, si no fuera actualizada (por medio de la acción política con poder) o institucionalizada (por medio de todas las mediaciones políticas para poder cumplir las funciones de lo político), quedaría en potencia, como una mera posibilidad inexistente (Dussel, 2006: 29).

Entonces, la pregunta que puede lanzarse es: ¿Cómo alimentar constantemente esta fuerza instituyente sin que se vuelque instituida? Žižek también piensa en la ideología, pues considera a ésta como la conexión imaginaria de los sujetos con las condiciones reales de existencia (Castro-Gómez, 2015: 80).

Volviendo a la idea de las luchas, el también crítico cultural piensa claramente que éstas no desean, en verdad, derribar a eso que llaman “sistema”, porque una cosa es luchar contra él y otra querer derrotarlo, ya que en la primera idea todo se trata solamente de una administración y exposición constante de fuerzas que les asegura (a las luchas y a quien/es se enfrentan) determinado plano de visión, a fin de probarse, comprobarse, de sentir el goce de una lucha constante que forja identidad y diferencia-referencia frente al otro.

El asunto de derribarlo es distinto, ya que conlleva el imaginar, trazar y enfrentar la forma que adquirirá el panorama una vez que lo rechazado y desbancado ha desaparecido. La duda es cómo reconfigurarse si no hay un “otro” contrario que siga apuntalando y favoreciendo, en cierto sentido, nuestra delimitación. Es por ello que no ve en los procesos de lucha una contribución sustancial.

De manera que apunta sistemáticamente a la idea de radicalizar el universal que, como se ha planteado antes, trata de proyectar la lucha sin ignorar las diferencias culturales que bien pueden, para él, hacer un reclamo político siendo atravesadas por el orden universal del que son parte (Castro-Gómez, 2015: 131).

Sin embargo, en este punto, es que muchos consideran a su propuesta como limitada en tanto que termina viendo al racismo y a las propuestas coloniales como algo secundario en su afán por acordonar todo a la lucha de clases o subsumirlas en la lucha anticapitalista, de modo que no llega a captar o a querer captar las especificidades de los procesos en Latinoamérica, por lo que parece que centra todo en esa visión europea a la que se le tiene tanto recelo.

Ahora, justo en este punto sobre los antagonismos y su discusión, es que llegaron a establecer una teoría política sobre ello los posmarxistas **Ernesto Laclau** y **Chantal Mouffe**, teórico argentino y politóloga belga, respectivamente. De aquí se parte para pensar que “puesto que el antagonismo tiene un estatuto ontológico, resulta imposible llegar a algún estado de armonía plena en el que las fuerzas en conflicto puedan ser apaciguadas” (Castro-Gómez, 2015: 251).

Inclusive, para ambos autores, el antagonismo se significa como el lugar de institución de lo social (Castro-Gómez, 2015: 257). Ellos definen a lo político como la dimensión instituyente de lo social. Asimismo, en cuanto al sujeto, prefieren hacer referencia de ello bajo el concepto de “posiciones de sujeto”, en referencia al espacio que este último puede ocupar al interior del sistema.

Consideran a “las prácticas sociales, incluyendo (...) las prácticas de subjetivación, (como) prácticas discursivas (que)²¹ no pueden ser pensadas *por fuera del discurso*” (Castro-Gómez, 2015: 261). En ese sentido, ven en este último un carácter performativo, una implicación de acción. Por su parte, a la sociedad la entienden como un sistema de significación, por lo que atribuyen a la política “progresista” la función de “la des-nodalización de los sentidos fijos, pero también la creación de nuevos puntos nodales” (Castro-Gómez, 2015: 264) como fórmulas de articulación, reinención y desintegración de los significados.

Otra tarea de la política, según Laclau y Mouffe, es fundar el sentido contingente en medio de ese vacío constitutivo de lo social, falta a la que también hace referencia Žižek. Finalmente, para concluir esta sección, los autores consideran que las identidades sociales, particularmente las políticas, son articuladas por elementos equivalentes en su sentido contingente y relativo. Es por ello que existe un énfasis en pensar, de modo parecido a Žižek, que toda práctica social lleva al antagonismo como parte de sí, pues consideran a éste como el conjunto de los modos de constitución de los sujetos políticos en tanto que, como dice Laclau, una identidad es negada por la presencia de otra (como se cita en Retamozo, 2011: 60).

Estos puntos son vitales para pensar el binomio que se propuso inicialmente (indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas), pues todos estos conceptos sirven para situar al análisis dentro de la ruta que la *potentia* o política puede determinar respecto de la *potestas* o policía, en los niveles analíticos que se han querido formular para esta exposición. Por supuesto que, como veremos más adelante, este supuesto binarismo esquemático se ve rebasado por otros trazos contingentes.

Cabe anticipar, ya no mucho, que Jacques Rancière reconoce estos antagonismos pero se opone a la fase de institucionalización, entendido como el momento en que la política se vuelve policía, pues se le aparece como un retroceso, conveniente para

²¹ Los paréntesis son míos.

ciertos círculos instituidos de poder en tanto que significa un retorno de despolitización de la política. Sin embargo, como se tratará de ver particularmente en este trabajo, los antagonismos no son tan fáciles de delimitar por cuanto sus movimientos pueden volcarse en una transición inacabada.

Para Rancière, todo reparto será un mal reparto, un hacer equívoco, incluso (o más) si es un acomodo de la “izquierda”, pues aduce la imposibilidad de que queden satisfechos los deseos de todos y todas, y la posibilidad de que siempre haya alguien que se crea inferior o incapaz para hacer un discurso racional (y que exista otro que secunde esa idea). La política para Rancière no trata ya en absoluto de la representación o administración de los asuntos comunes sino de, y vitalmente, su intervención e interrupción. Ahora se verá.

1.3 POLÍTICA Y POLICÍA DESDE RANCIÈRE

Así como Eugene Wolters²² se preguntó elegantemente “Who the fuck is Jacques Rancière?” en su artículo homónimo en línea (2013), así se pretende trabajar, bajo ese tono directo de pregunta, el pensamiento de Rancière, poniendo el foco principalmente sobre ocho cuestiones claramente relacionadas: política, policía, lo político, subjetividades políticas, distorsión, desacuerdo, igualdad y emancipación. Esto se hará con base en la lectura de las obras del teórico francés referenciadas en la bibliografía y también a través de la revisión que el filósofo argentino, Federico Galende hace como abordaje y aterrizaje de la obra de Jacques Rancière.

A su vez es preciso hacer la acotación de que estos términos, si bien se irán planteando por subapartados, tienen una intrincada relación. Sin embargo, se ha tomado la decisión de estructurar la presentación de estos por secciones a fin de poner especial énfasis en ese momento al concepto en cuestión.

²² Fundador y editor de la página web *Critical Theory*, la cual presenta contenidos diversos sobre la teoría y los teóricos, a través de artículos, reseñas, análisis, listas, videos, entre otros elementos, que tienen la intención de traducir (en el sentido de aterrizar) a los autores y sus pensamientos.

Empecemos por hacer una operación de pensamiento sumamente importante, a fin de despejar las nociones que tenemos en mente y así poder aproximarnos a lo que Rancière piensa. Tengamos al enfoque liberal como primer punto, a partir del cual la política (claro, liberal) es definida como el

ámbito de actividades de individuos soberanos que depositan sus votos regularmente, de partidos políticos, que canalizan la voluntad popular y compiten entre sí por el derecho a gobernar la sociedad, y de representantes electos que deliberan en nombre del pueblo entre una elección y otra (Arditi, 2009: 15).

En este sentido es que nos puede resultar bastante familiar no sólo el término sino la definición y más aún, su práctica. Pues bien, será necesario desprenderse intelectual, emocional, corporal, visual y sentimentalmente de esta concepción, para poder desprenderse de lo que sigue.

1.3.1 ¿Quién es Jacques Rancière?

A Rancière se le considera de muchas maneras, pues es un autor sumamente socorrido en trabajos recientes de índole predominantemente académica. Como diría Federico Galende, se lee a Rancière como un pensador de izquierda, como alguien conformista-reformista, como un filósofo populista, como un comunista europeo y como un eurocéntrico iluminista, desde la izquierda latinoamericana (2012).

Esta variedad de adjetivos parecería edificar las visiones europeas confrontadas con las latinoamericanas, pues en este trabajo conjunto, más adelante, esta perspectiva con una decolonial, como lo es la propuesta de la doctora en Ciencias Sociales, Karina Bidaseca. Sin embargo, como se ha dicho inicialmente, más allá de las posturas ideológicas en que las teorías se inscriben o son inscritas (sí, exteriormente) conviene revisar de qué modo éstas pueden anudarse o repelerse.

Jacques Rancière fue discípulo de Louis Althusser, filósofo proveniente de la Argelia francesa, quien es uno de los principales exponentes y desarrolladores de la

corriente estructuralista del marxismo. Rancière intervino en la obra cumbre de esta tradición de pensamiento, *Para leer El Capital*, texto que profundiza en el libro más importante de Karl Marx llamado, justamente, *El Capital*. Sin embargo, en la actual edición de esta obra sólo están presentes los textos de Althusser y de Étienne Balibar, otro pupilo.

Esto porque entre Althusser y Rancière se dio una importante fractura, misma que dio paso a la “inspiración” rancieriana, pues esa ruptura-desacuerdo permeó insondablemente en su obra. Althusser creía, en pocas palabras, que los intelectuales eran la vanguardia del movimiento obrero que pugnaba por la instalación del comunismo, pues eran quienes debían instruir a los trabajadores sobre su condición de explotación y los mecanismos de dominación de los que eran presa.

Esta noción no encontraba resonancia en Rancière, puesto que éste rechazaba la concepción de política entendida como: “Administración gubernamental del poder; el de la política entendida como un proceso de transformación en el que las estrategias de los oprimidos son decididas por un grupo de expertos” (Galende, 2012: 12).

A Rancière le pareció que eso era obrar de la misma manera en que los comunistas criticaban al poder en turno, pues decía: “Esto significa que la idea de que los pobres han sido expropiados de su conciencia transformadora y que por eso mismo hay que apoyarlos dándoles lecciones acerca de cómo emanciparse, es en realidad una idea de ricos” (Galende, 2012: 77).

Aunado a eso encontró en sus exploraciones que los obreros parisinos se encontraban en las noches a tomar y fumar, mientras conversaban e intercambiaban opiniones y comentarios sobre los dibujos y poemas que hacían, además de hablar del mundo en general. En este punto es que a Rancière se le cruzó en el pensamiento que esta imagen distaba de la concepción que se quiere tener: los obreros que sólo viven para producir-trabajar y dormir, y que si no están en ello entonces, muy seguramente, planean un ataque revolucionario, por lo cual hay que mantenerlos ocupados en las fábricas.

Estas situaciones planteadas en la forma y el espacio en que deben gastar “su” tiempo los obreros (para dormir y descansar, y así poder producir más y mejor al día siguiente), encontró un choque con esa apertura, con ese rasgo que marcó para Rancière un desdoblamiento, un corte al modo de ser, decir y hacer en que se tienen contemplados o se quieren tener contemplados (a quienes les parezca más favorable) a los obreros de París.

Bajo esta consideración es que Rancière repiensa dos conceptos, esencialmente: política y policía. Lo que le importa es justo la puesta en crisis de esa interrupción, de ese configurar de nuevo. De ahí que su distanciamiento con Althusser sea tan pronunciado, mismo que está documentado, al menos explícitamente, en dos obras: *La lección de Althusser* y *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*.

1.3.2 Política y policía

Dicho lo anterior, se espera que el acercamiento con este autor francés sea un poco menos tenso. Para ello avanzaremos sobre su propuesta en los términos que son eje de su pensamiento. Retomaremos esta filosofía política como modos de pensamiento que polemizan su sentido, ya que Rancière ve en ella una forma de desestructurar el pensamiento, que se creía organizado, para volverlo complejo²³. De modo que contravengamos, de alguna manera, lo dicho por la filosofía en relación a la política de la mirada antigua y la mirada actual (apartado 1.1 y 1.2, respectivamente).

²³ Si bien la filosofía política contemporánea y las ciencias sociales no ocupan el mismo lugar de enunciación se ha retomado esta perspectiva debido a que ha sido de utilidad no sólo para polemizar el lugar y la función de los cuerpos, sino de los conceptos mismos, a manera de desestructuración de términos comunes en la teoría social tales como “política” y “policía”. Además de que la comunicación política, y las ciencias de la comunicación en general, han nacido de la interdisciplina, por lo que su apertura permite caracterizar a los procesos y sujetos de estudio a través del reflujo de otras disciplinas en las investigaciones realizadas a su nombre. No es éste un préstamo arbitrario, sino que se toman estos conceptos para hacer inteligible la teoría.

Este distanciamiento no es más que el inicio, la ruptura en sí, la separación de la que se sirve como pretexto para enunciar algo distinto, pues considera que las tradiciones de pensamiento han querido eliminar la tensión que existe entre la filosofía y la política: por una parte se quieren realizar los asuntos de la política y por otra, ponerle fin a ella (Rancière, 2007: 33).

Es por ello que Rancière ve como función de la filosofía el “fundar una política distinta, una política de conversión que vuelva las espaldas al mar” (2007: 20). De modo que haya política cuando la autonomía de la emancipación altere el orden que la filosofía compone, pues este teórico ve a ésta como aquella en la que la emancipación se ve instalada mediante la crisis, la interrupción y la reconfiguración.

Es así que, como se ha hecho hincapié antes, se pretende pensar más allá de las meras denotaciones que las palabras nos refieren del mundo y de las significaciones sociales que se han hecho sobre ellas; es decir, se quiere partir de lo comúnmente asociado a política y policía para abandonar todo ese engranaje a fin de librar el camino que conduce a la subjetividad política y al desacuerdo, pues aunque

generalmente, la política se asimila a la lucha por el poder, o bien al ejercicio y al objeto de ese poder: la gestión de la sociedad, la repartición de los bienes y de los poderes entre los grupos sociales (···) la política no es la dominación ni la gestión, sino que define una actividad excedentaria precisamente respecto a la lógica de la dominación y de la gestión (Rancière, 2011: 73).

En este punto es que Rancière realiza un corte teórico en el tren-tradición de pensamiento de estas concepciones. En el caso de la **policía** él no la concibe como el brazo armado de las instituciones políticas (pues a esto él le llama “baja policía”) sino como el orden instituido, que es bien representado por el Estado, la ley y los gobiernos, pero no se limita a ellos (aunque en el ejercicio de pensarlo es más claro dibujarlo así). En el caso de la **política** la mira como fuente de verificación de la igualdad mediante el poder instituyente como una posibilidad de la contingencia.

En referencia a esta última podemos decir que es ese instante preciso y convulso del movimiento, hasta cierto punto indeterminado y polémico²⁴, que se genera a efectos del desclasamiento, de la puesta en crisis, de la volcadura como posibilidad hacia la política; mientras que el poder instituyente marca cierta remoción mediante modos de operar específicos dentro de los márgenes de esta contingencia circundante, cuyo límite es el fijar y enclavar ciertas formas de ser, decir y hacer, pues eso es parte del terreno policial, del cual hubo un desprendimiento inicial. La contingencia, que Rancière en algunas partes llama como igualitaria, podemos entenderla como una revelación

en los momentos en que se expanden los efectos de la dislocación, cuando se rompe la articulación y los mecanismos de sujeción, la policía, merman en eficacia. La consecuencia es que la naturalización del orden social pierde sentido y se abren otras instancias de disputa. Allí hay expansión del campo de posibilidades, se incrementan los espacios de libertad. Por este camino puede pensarse en la posibilidad de subversión del orden, activando la radicalidad de poner en cuestión lo instituido (Retamozo, 2011: 59).

En pocas palabras, lo que hemos conocido tradicionalmente como política, para Rancière no lo es más, pues se le aparece como policía, como búsqueda del orden, del acomodar y preservar los modos en cuanto a las funciones y lugares que ocupan los cuerpos.

La policía, además, es un intento de jalar, subsumir y atraer a la política en la filosofía de manera que pueda controlarla. Por eso es necesario aclarar que este concepto (el de la policía) no ha sido usado por Rancière de manera peyorativa o para indicar un total índice de opresión en su contenido, sino que se ha hecho bajo la concepción de que la policía pretende dar una configuración más certera, ordenada, homogénea, sin escándalo y bajo una dirección precisa a los modos de ser, decir y

²⁴ Por su carácter de que cualquiera en cualquier momento puede disputar ese terreno siendo incierta su forma de decantarse.

hacer, a diferencia de la política entendida como intervención e irrupción de ese orden policial, pues

lo que define a la policía como tal no es un modo específico de represión en las calles o un comportamiento excepcional en nombre de la verdad del estado; es una lógica que cuenta las partes de las meras partes, que divide zonas de visibilidad e invisibilidad de los cuerpos y ajusta los modos de ser, de hacer o de sentir de esos cuerpos a esa división previamente trazada (Galende, 2012: 80).

Para Rancière la policía no es únicamente estatal. Pues ve también en ella a las formas de mediación de los conflictos como una herramienta de generar consensos y distribuir lugares y formas con base en los acuerdos. “El consenso no es parte de la política, es parte de la lógica policial” (Galende, 2012: 80).

Esta nueva generación de acuerdos redistribuye, por tanto, los modos de ser, decir, hacer, sentir o pensar, y actúa, no importando la instancia, como policial, pues entra en la lógica de repartición de

lo sensible naturalizando un orden de lo visible y de lo decible que lleva a que determinadas prácticas o modos de hacer cuenten con una presencia con la que no cuentan otras. Esto es lo que hace que determinadas palabras sean escuchadas o atendidas como pertenecientes a un discurso mientras que otras funcionan simplemente como ruidos o gemidos (Galende, 2012: 81).

De aquí que resulte de gran importancia la consideración de la palabra, tanto en la articulación fónica y discursiva que se verá más adelante, como aquella respectiva a la enunciación. Con ello puede estar más claro la pertinencia de hablar del EZLN de acuerdo a la toma que ha hecho de la palabra.

La policía entonces se enuncia de la siguiente manera: “Decir que no hay más que las partes de las partes, decir que cada cosa es lo que es y debe perdurar allí: así es como habla la policía” (Galende, 2012: 77). Este “partes de las partes” responde a

un reparto inicial cuyo conteo es considerado por Rancière como erróneo, ya que la categoría de pueblo es la torsión constitutiva de lo propio que no es propio y de lo común que no es común. ¿Cómo se explica esto?

Esto último tiene relación con lo que se denomina distorsión o torsión. Ésta consiste en un daño provocado por actos objetivamente determinables, que provienen de la descompensación entre la ganancia de uno respecto de la pérdida del otro. Este desequilibrio es comúnmente resuelto a través de la nueva repartición de las ganancias y las pérdidas, sin embargo, Rancière apunta que existe ya en ese pensar un equívoco, puesto que el sentido de justicia está relacionado con la reparación del perjuicio y la armonía de intereses, pero esto no es más que la evasión del origen primero.

Esto porque inicialmente no debería haber existido ese daño, pues la justicia debe tomarse anticipadamente como la distribución inicial equitativa que elimina esa distorsión, pues puede verse como “la elección de la medida misma según la cual cada parte sólo toma lo que le corresponde” (Rancière, 1996: 17). Bajo esa idea se puede decir que la reparación del daño (como ahora se conoce) dista mucho de representar o ser la justicia misma, en el sentido global.

Para este autor, la política comienza justo cuando dejan de equilibrarse las ganancias y las pérdidas, puesto que interviene ésta en el singular cómputo de las partes de la comunidad. Este cómputo parte de una cuenta errónea fundamental que se incluye en la distorsión constitutiva de la política misma.

Esta pretendida reasignación tiene como origen una cuenta equívoca que proviene de lo siguiente: los títulos, con sus respectivas características, que estaban esquematizados desde Aristóteles y cuya correspondencia se daba en relación a una forma de gobierno (ver más en el apartado 1.1), son los oligarcas, los aristócratas y el pueblo, cuyas propiedades (o ausencia de ellas) se describen a continuación.

Los oligarcas, siendo pocos en número, se distinguen por la posesión de riquezas; los aristócratas son considerados los mejores en cuanto a sus virtudes; y finalmente el pueblo, que son muchos en cuanto a cantidad pero cuya propiedad, la

libertad, no es enteramente propia puesto que pertenece originalmente a todos. Sin embargo, el pueblo al no tener una cualidad de suyo, se “adueña” de la libertad y se hace pasar como un todo, cuando en realidad es una parte cuya característica, al contrario, sí es de todos pero la hace filtrar como suya.

El *demos* (pueblo) no tiene propiedad inherente, pues la libertad surge de la esclavitud primero y da la apariencia de atributo positivo; sin embargo, está vacío ya que “el pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza, ni virtud- pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen” (Rancière, 1996: 22). Esto es, el pueblo es tan libre como el resto de los ciudadanos oligarcas o aristócratas.

Es aquí donde se presenta esta distorsión fundamental en la que el pueblo se apropia la cualidad común como suya y es así como se aporta el litigio mediante un título que no le pertenece, puesto que “es del *demos* quien habla cuando no tiene que hablar, el que toma parte en aquello de lo que no hace parte” (Rancière, 2006a: 66).

Es así como la existencia de la parte de los sin parte, como dice Rancière, genera la comunidad política en tanto litigio fundamental de los pares, de los iguales a pesar de su calidad de desiguales en el sentido práctico. Esa cuenta errónea de las partes en el todo es lo que propicia la política.

Los aristócratas y oligarcas (virtuosos y ricos, respectivamente) parecen fundirse en lo que se considera “gente de bien” y la división, por tanto, pareciera que termina reduciéndose a ricos y pobres, ya que estos últimos se equiparan al pueblo, por lo que ambas partes son irreductibles y cada régimen, ya sea aristócrata, oligarca o democrático (mencionados en el apartado 1.1) aporta una manera de proceder en ese conflicto inevitable.

Existe en ello otra operación de extensión que el teórico ve de la siguiente manera: “Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte, una parte o

un partido²⁵ de los pobres. No hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos” (Rancière, 1996: 25).

Esta confrontación aparente está señalada desde los pensadores antiguos, sin embargo, Rancière la retoma para decir que no es suficiente que se opongan sino que debe efectuarse una interrupción de los efectos de dominación para que esa parte que no tiene parte, más allá de la división entre ricos y pobres, sea realmente una entidad interventora. Y al ser una entidad de intervención puede haber una consideración respecto de esa comunidad, de esos sujetos políticos, al estar fundados en la distorsión y el detenimiento del curso policial, más allá del orden de la dominación o el desorden de la revuelta, pues su inscripción se vuelve más profunda.

Sin embargo, Rancière estima a esta confrontación como mucho más compleja que la mera lucha de clases que sólo enfrenta a ricos y pobres, y que al final presenta como problema y solución la repartición igualitaria de riqueza. Rancière considera que el *mal* es mucho más profundo, puesto que estima al bien común como “la ventaja de cada uno sin ser la desventaja de nadie” (Rancière, 1996: 29); es decir, una distribución originaria justa, una *verdadera* justicia que tiene excluida a la distorsión.

La política y la policía no son, en sentido alguno, modos de referirse a la lucha de clases, en tanto que esta idea marca una lucha POR la política y no una lucha política como lo es la de clases. Además el entendimiento de la política no está centrado en los modos de operar de lo divino, lo gubernamental o lo militar sino en la interrupción de estos,

por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno y sin el cual, sin embargo, en última instancia ninguna de ellas podría funcionar: el supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera, esto es, en definitiva,

²⁵ El texto traducido lo señala como partido, sin embargo, no se refiere específicamente a un partido como organización dentro del sistema partidista, porque esa sería más bien una relación interna al orden policial y no un poder instituyente. Partido, en este caso, se debe entender como parte-partición.

la eficacia paradójica de la pura contingencia de todo orden (Rancière, 1996: 32).

Esta igualdad (cuyo apunte elaboraré más en el apartado 1.3.5) de cualquiera con cualquiera tiene que ver con la comprensión y posesión del mundo del lenguaje; es decir, en la manera en cómo los sujetos parlantes se inscriben simbólicamente.

Para entender este punto es necesario mencionar los siguientes aspectos: una comunidad política se conforma a partir del antagonismo de las partes que no son partes en sí de una comunidad, puesto que no existen efectivamente antes de la puesta en escena de la distorsión. Esta distorsión primera prevé la consideración del *phoné* y del *logos*, en tanto que el primero pertenece a la articulación fónica que sirve para indicar placer y dolor; mientras que la segunda, como articulación discursiva, pone de manifiesto lo justo y lo injusto.

En este sentido, existe la división entre animales fónicos y lógicos que parten de su capacidad parlante hasta la facultad política. Sin embargo, los categorizados como fónicos no entran en el juego de lo visible, puesto que existe ya una distribución simbólica de los cuerpos que en este caso se concibe como policía.

Esta distribución anuda la repartición de los modos de ser, decir y hacer que median en los lugares y funciones en los que son contemplados los cuerpos. Sin embargo, existe un punto en el que policía y política coinciden, y a esto Rancière lo denomina como **lo político**. De ese encuentro es que puede darse una exposición y argumentación del agravio de los sujetos políticos, que no necesariamente de grupos sociales, respecto de su situación en el reparto. Su inscripción discursiva y simbólica entrama el hecho de que se desprenden y desetiquetan del lugar fónico dado por la policía en aras de acotar o borrar su intervención.

Esta inscripción es también una irrupción, de manera que “el choque entre esas experiencias corta el hilo de la imagen previsible en la que el orden policial buscaba sedimentar las posiciones de su reparto” (Galende, 2012: 73), por lo que se da, mediante la operación de las subjetividades políticas (que abordaré en el siguiente

subapartado), un nuevo campo de la experiencia no visto antes. Es importante decir que este tipo de rupturas inciden de manera tal que no se subsanan pronto, pues las inconsistencias o aberturas a las que remiten son parte de una hendidura que marca la pauta inicial de un devenir, de un mostrar, de un evidenciar a través de la reconfiguración constante del poner a prueba, del verificar.

Y lo que se pretende verificar es el supuesto de la igualdad, el supuesto en el que todos y todas son o somos iguales, somos parte de. El hecho de “poner en común la distorsión no es entonces más que poner en común el enfrentamiento o, si se prefiere, la contradicción entre dos mundos: el mundo en el que son y este otro en el que perduran como invisibles” (Galende, 2012: 82), pues existe una designación en el orden del discurso.

De este modo, la política marca un ser-juntos contrario al principio en el que a cada parte le corresponde algo según la evidencia de lo que es, pues “viene a suspender la coreografía naturalizada de este reparto por medio de una irrupción en la que una parte de los sin parte actualiza y mide, a la vez, la potencia de la igualdad” (Galende, 2012: 82).

Es importante entender que la política no acoge a los “excluidos” de manera automática sino que se revela como una actividad en relación a la distribución de las partes y no deviene de pensar en que le es natural o propio a algunos grupos o sujetos políticos, pues “la política es el conflicto en la medida en que adopta una función universal” (Rancière, 2011: 75), por lo que no basta una idea de aparente antagónico, una breve enunciación que desetiquete temporalmente para después terminar adhiriéndose al orden policial con nuevos bríos. No basta que sea un señalamiento particular sino que es necesaria una pronunciación más profunda que termine interpelando a la generalidad en el estado de las cosas.

Al colocar la discusión en este punto es vital hacer un bosquejo breve sobre los *límites* de esta concepción. Si bien Rancière aporta notablemente desde una perspectiva que recorta y despega desde su consideración teórica el devenir filosófico sobre la

política, existe un punto de especial interés que de hecho se instala como un nudo de pensamiento que requiere ser, al menos en esta ocasión, mirado, aproximado, nombrado, aludido, pensado y sentido.

Cabe decir que este nudo ha sido admitido y pensado por el filósofo, y el hecho de que se considere como límite no es por la falta de trabajo en él sino porque ese punto es en realidad una abertura a la que Rancière no ha querido atajar de pronto, por lo que se nos presenta como pretexto para pensar y pensar más.

Desanudarlo sería un objetivo que no alcanzaría con las facultades y dificultades del presente escrito. Por eso se prefiere dar un primer paso en el camino respecto de pensar a la política y su vuelta a lo policial como inquietante posibilidad, en el ruido que la idea de Dussel siembra respecto de los conceptos de *potentia* y *potestas*, que en su caso puede traducirse en la conversión de la política en policía como una necesidad de la democracia.

En esta ocasión no se quiere pensar solamente así sino que quiere verse el tejido de esa posible transición, desentrañar sus movimientos, sus aperturas y rupturas. Si pudiéramos ponerlo en un escenario preciso, esta hendidura, esta grieta que plantea Rancière y que no termina de cerrar, en honor a la coherencia misma de la propuesta, se siente como una provocación, como los tres puntos suspensivos de una novela que se antoja completar al dar un “final” posible de entre tantos, pues es sobre esa base, en la que Rancière aparentemente deja su trabajo, que se quiere pensar detenidamente.

*Nota en el margen*²⁶

Resulta de cierto interés que las palabras política y policía tengan el mismo origen etimológico y que puedan definirse así: por un lado, la política, de origen griego ΠΟΛΙΣ que se traduce al latín como *polis* y al español como ciudad. Por eso en la antigua Grecia, al arte de vivir y gobernar en sociedad se le denominó así: política.

²⁶ La fuente de esta nota se encuentra en las referencias finales de este trabajo.

Mientras que policía, que también viene de *polis*, y específicamente de *politeia* en latín y del griego ΠΟΛΙΤΕΙΑ, que hace referencia a la relación de los ciudadanos con el Estado o al gobierno de éste. En la lengua antigua griega esto no tenía nada que ver con el cuerpo civil armado. Es por ello que esta reivindicación de los términos que hace Rancière resulta operante desde la raíz y concierne a los modos de interpretación y apropiación que hace la teoría respecto de las palabras que circunscribe.

1.3.3 Subjetividades políticas

Volvamos a la experiencia que Jacques Rancière tuvo al documentar las actividades de los obreros. En el momento en el que se dio cuenta de la iniciativa de ellos por romper el qué y el dónde debían estar después de sus labores, Rancière estructuró esto como una expresión de las subjetividades políticas: “Cuando la imagen previsible del obrero es traspasada por la voluntad de una vida que la destruye, entonces lo que hay es un proceso de subjetivación” (Galende, 2012: 70).

A este proceso también se le puede denominar como desclasificarse, quitarse la imagen, desidentificarse. Proceso que viven y articulan los sin parte, los que están, en realidad, fuera de la cuenta. La subjetividad, entonces, se entiende como modo de operación de des-etiquetación de un sujeto o grupo de sujetos que rechazan la identidad dada por la policía como poder instituido y se regeneran desde el poder constituyente que es la política. De ahí que devenga el desacuerdo como situación de habla que pone en litigio una distorsión o daño (en el siguiente apartado se hablará con más ahínco sobre ello).

Este desacuerdo proviene desde el momento en que el autor trata de revertir ese pensamiento que vela por “la pretendida purificación de lo político, liberada de la necesidad doméstica y social, vuelve a la pura y simple reducción de lo político a lo estatal” (Rancière, 2006a: 6), para lo cual estima que la política es una actividad que tiene como base la verificación de la igualdad. En este punto es preciso cuestionarse, ¿qué de específico se puede pensar con el nombre de la política?

Para ello se retoma a Aristóteles, el cual puntualizó el carácter político del hombre, de tal manera que la palabra forja una característica distintiva entre los animales como indicadores del placer y el dolor mediante los sonidos, y los hombres (literal) como poseedores de la voz para dar a conocer lo justo e injusto, como se ha mencionado.

Esto responde a las dos maneras de tener parte en lo sensible (placer/sufrimiento y justo/injusto), las cuales se presentan como formas de articulación fónica y discursiva, respectivamente. Este dominio, sin embargo, no está reconocido por la policía en todas las personas al considerársele que no tienen los lugares de enunciación necesarios (en el sentido de los canales) o porque la palabra que se tiene como cuenta en su manera de inscripción no es válida y/o legítima para el poder constituido.

Estas distinciones juegan un papel trascendental no sólo a nivel local, de la familia, sino en el entorno de la ciudad y en el entendido del bien común, puesto que el sentido del placer y el sufrimiento es generalmente definido y validado, sin embargo, no sucede lo mismo con las acepciones de lo justo y lo injusto (y lo que esto conlleva), además de su puesta en práctica.

Precisamente esa no claridad tiene que ver con “el juego de estos contrarios, en la relación oscura de lo ‘nocivo’ y lo injusto, donde se encuentra el corazón del problema político, del problema que la política plantea al pensamiento filosófico de la comunidad” (Rancière, 1996: 15).

Para comprender esto se necesita enfatizar el término policía, que será entendido en lugar de lo que generalmente se asocia a la política: los procesos colectivos, de organización de poderes, distribución de lugares y funciones mediante sistemas de legitimación. Para el autor, este acomodo es policial.

Por lo tanto, la política hará referencia a la palabra, pero no sólo a eso sino también a “la *cuenta* en que se tiene esa palabra: la cuenta por la cual una emisión sonora es entendida como palabra, apta para enunciar lo justo, mientras que otra sólo

se percibe como ruido que señala placer o dolor, aceptación o revuelta” (Rancière, 1996: 37). Al final no sólo se debate con palabras, sino por la palabra misma y la inscripción que se hace de ella, puesto que al diferenciarse a los animales lógicos de los fónicos habrá entonces una nula situación de intercambio lingüístico igualitario, pues los primeros no se considerarán iguales a los segundos, de los cuales sólo se cree que hacen sonidos y mugidos desde la necesidad y no desde la inteligencia.

Y es ahí, en la inteligencia, en donde Rancière asienta su noción de igualdad. Para esto el litigio que se pone en escena tiene que ver con los actos verbales que vinculan la vida de los cuerpos (de aquéllos considerados animales únicamente fónicos) a las palabras e inscriben un destino colectivo de suyo, por lo que se manifiestan específicamente y toman la palabra, pero no es cualquiera sino “la palabra por la cual hay política (que) es la que mide la distancia misma de la palabra y su cuenta” (Rancière, 1996: 41); es decir, mediante la política en el mismo *logos*.

A partir de esa expresión hay una búsqueda y una toma en consideración que articula la partición de lo sensible respecto de la política entendida como el conflicto y el escenario en común, que no lo es hasta que se ha enunciado como tal, pues las partes no preexisten al litigio. Por lo tanto, como dice Rancière, hay política porque quienes no han sido contados se hacen contar como seres parlantes poniendo en común la distorsión como enfrentamiento de dos mundos, aquél en el que son y aquel otro en que no son.

Es así como se designa ese modo de ser-juntos, en primera instancia, mediante la policía, en tanto disposición de los cuerpos mediante su nombramiento como fónicos o lógicos, según la evidencia de lo que son respecto de las maneras de ser, decir y hacer, decretando su carácter de visible o invisible, de posesión del discurso o de expresión del ruido.

Es en ese punto que la política como actividad “rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte” (Rancière,

1996: 45), puesto que se da una ruptura mediante actos que vuelven a representar el espacio y su definición primera al desplazar a un cuerpo del lugar que le estaba asignado, y es así como proporciona el argumento para que algo sea visto y oído.

Sin embargo, política y policía no están tan distantes como parece. La política incluye el encuentro entre dos procesos heterogéneos, tanto el policial como el de igualdad, entendido este último como la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante y la verificación de esa igualdad. Los incluye justamente porque a partir de la lógica policial es que se puede provocar la fractura.

Pero esa verificación se hace en tanto que “la política no conoce relación entre los ciudadanos y el Estado. Lo único que conoce son los dispositivos y las manifestaciones singulares” (Rancière, 1996: 47), por lo tanto es necesario desprenderse de la asociación clásica que toma a la política como un juego oficializado, como se ha hecho hincapié.

Esos dispositivos y manifestaciones singulares parten de lugares y palabras que le son comunes a la policía, sin embargo, se renuevan bajo una representación distinta que pone en experimentación la igualdad que no es un dato, una esencia o una meta sino una presuposición que debe aclararse en la práctica.

Esta práctica corre ciertos riesgos, puesto que “la igualdad se transforma en su contrario a partir del momento en que quiere inscribirse en un lugar de la organización social y estatal” (Rancière, 1996: 50); es decir, si se institucionaliza en el poder constituido pierde plenitud, pues la policía es entendida por Rancière como la negación de la igualdad.

Por ello es primordial ubicar esos dispositivos y manifestaciones singulares que están inscritos en lo que Rancière denomina “modos de subjetivación” que serán entendidos como “una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia” (Rancière, 1996: 52).

Esta serie de operaciones y movimientos produce una multiplicidad que no estaba anteriormente contemplada en la lógica policial. Como ejemplo se puede tomar la aparición de otros sujetos en el litigio político que no eran vislumbrados como actores poseedores de cierto discurso; es decir, las subjetividades políticas no crean sujetos como tal sino que transforman identidades que se contemplaban de otra manera en el orden primero del reparto policial.

Por lo tanto, la subjetivación los abstrae de la evidencia y plantea ciertas cuestiones, pues genera des-identificación y también “arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte” (Rancière, 1996: 53).

Por lo que tomar la palabra no es sino la ocupación del *logos* que afirma la naturaleza más allá del *phoné*, y que se atreve a cuestionar la lógica de ese orden y de esos imperativos. Esta distorsión y la identificación del daño implica la subjetivación en la que se verifica la igualdad como una figura política que es modificable entre partes a través del montaje específico de demostraciones, puesto que los sujetos toman la distorsión, le dan cierta forma, inventan nombres y ejecutan su exhibición. Es así como la subjetividad política recorta, deshace y recompone las relaciones entre los modos de hacer, decir y ser mediante desplazamientos en el orden policial.

Por lo tanto, “una subjetivación política es una capacidad de producir esos escenarios polémicos, esos escenarios paradójicos que hacen ver la contradicción de dos lógicas, al postular existencias que son al mismo tiempo inexistencias o inexistencias que son a la vez existencias” (Rancière, 1996: 59). Es así como se pone en escena la contradicción que manifiesta la diferencia de la sociedad consigo misma porque la política, como apunta Rancière, no está hecha de relaciones de poder sino de mundos.

Es ahí donde la inmanencia de la subjetividad permite una constante redefinición, pues hay potencia en la diferencia, como dice Rancière. La subjetivación

se inscribe en un campo de experiencia nuevo en donde despliega, por un lado, la diferencia, lo heterogéneo a partir del supuesto y su escenificación verificable en cuanto a la igualdad. Con lo que se genera un movimiento en el campo sensible al manifestarse estas distinciones que no siempre son constantes y que su formulación puede, o no, interpelar al universal.

Es por ello que se puede decir que estas inscripciones, estas tomas en consideración, esta identificación del daño y el reclamo de la igualdad no marca, al menos en teoría, una vuelta en sí, un volver a la “normalidad”, porque esas aperturas abren ante sí y para sí un catálogo de diversidades: “El mundo, dicho en breve, se abre a partir de ellos a algo más de lo que venía presentando hasta ahora como su única posibilidad” (Galende, 2012: 67).

1.3.4 **Desacuerdo como litigio fundamental**

El desacuerdo se puede presentar como el escándalo y la polémica, en tres sentidos: el primero es que existe una separación, un entendimiento-otro de la política que había sido desarrollada por los pensadores antiguos e incluso por la postura actual. Segundo, que el desacuerdo se demuestra a través de actos de habla que permiten ver que tal cosa se ha comprendido de otro modo.

Hasta aquí se puede decir que el desacuerdo es una noción transversal que recorre la propia versión teórica de Rancière, en comparación con otras, en el hecho de que se aplica esta fractura a sus conceptos mismos. Y tercero, que el rescate de este término se hace con la intención de abandonar, de fracturar la idealización del consenso como punto de partida y más aún de llegada en la comunicación, en el modo práctico. Claro que este último punto no es desplegado por Rancière, pero es cierto que ese factor abona al desarrollo de este trabajo.

Esto porque la racionalidad del desacuerdo permite operar como método y como lógica dentro de las grandes formas de la filosofía y la práctica política, a fin de que se produzca un efecto de pensamiento que se precisa en el punto de disenso. “La

presuposición igualitaria, la intención comunitaria del discurso, presupone una fractura primera que introduce en la comunidad de seres parlantes a quienes no se contaba en ésta” (Rancière, 2007: 114), por lo que el desacuerdo hace visible lo invisible y le da nombre al anónimo cuya potencia, ya manifiesta, no corresponde con el ruido, visionado por el orden policial.

En el segundo sentido, descrito líneas atrás, se puede definir con mayor claridad como sigue: “Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro” (Rancière, 1996: 8). Para comprender esta concepción es necesario que no se relacione ni con el desconocimiento, más ligado con la ignorancia, ni con el malentendido, como una forma imprecisa de enrarecimiento de las palabras.

En sentido estricto, el desacuerdo no sólo discute el significado de lo que se habla sino de lo que hablar como acto en sí mismo significa, pues no sólo hay referencia de las palabras sino de la presentación sensible de ese carácter común que no se alcanza a ver o entender, por lo que se reflexiona acerca de lo que es ser un ser que se sirve de la palabra.

Por tanto, “las estructuras del desacuerdo son aquellas en las que la discusión de un argumento remite al litigio sobre el objeto de la discusión y sobre la calidad de quienes hacen de él un objeto” (Rancière, 1996: 10), por lo cual se exige la presentación de la dualidad del *logos* como palabra y cuenta de la palabra que manifiesta la partición de la comunidad.

Es así como se vinculan las estructuras del desacuerdo con la lógica pragmática de la comprensión como vehículo comunicativo, en el que se necesitan ciertas condiciones para que un enunciado tenga sentido y efecto, por lo que la validez, en esta teoría, se pone a expensas de lo policial. De ahí que la política y el desacuerdo, particularmente, remitan a la evidencia de la forma de apropiación particular y su inscripción en el mundo:

El desacuerdo es precisamente el hecho mismo de que los datos de la situación no son unívocos, objetivos, que no solo se rebaten ideas, derechos o reivindicaciones, sino también los datos mismos del problema. El desacuerdo consiste en el hecho de que los sujetos de la política no son partes de un grupo social. Consiste, en el fondo, en el reparto inicial entre policía y política, en la posición misma de una parte de los sin parte (Rancière, 2011: 105).

Es por ello que, mediante el desacuerdo, se pone en juego la capacidad y cuenta que permiten evaluar los enunciados y su forma, ir más allá explorando los planos en los que el *logos* se ejerce y la comunicación (por el enlace que pretendo ahora) se entreteje porque, como dice Rancière, la lógica de la discusión política nunca es un simple diálogo debido a que se pone a debate la situación misma de los interlocutores como seres parlantes y la validez de estos en un escenario determinado.

En consecuencia, esa igualdad como seres parlantes tendría que permear en la desigualdad de los demás rangos, sobre todo sociales, de manera que haya una toma en consideración progresiva que haga notar que la cuestión “es saber si los sujetos que se hacen contar con la interlocución ‘son’ o ‘no son’, si hablan o si hacen ruido” (Rancière, 1996: 69), no en referencia a los distintos idiomas o a los fallos del lenguaje sino a esas precisiones que permiten ver o no el objeto que se designa en el conflicto.

De esta manera se comprueba si efectivamente se expone la distorsión en un escenario específico, puesto que entran en dilema ciertas identidades: el obrero que además de trabajar hace poemas y pinta, el indígena que además de ser un retrato cultural se moviliza y exige, habla, se expresa discursivamente. Es por esto que el desacuerdo en esa aparente desconexión entre ambas identidades, se pone en jaque mediante ciertos modos de operar.

El desacuerdo entonces es la calificación misma de la relación entre las partes: ruido de la revuelta o palabra que expone la distorsión (Rancière, 1996: 73), pues al pensarse como revuelta, Rancière considera que la manera en como se procede es pensar al otro como un animal ruidoso, que sólo es capaz de comprender órdenes y no

de enunciarse en el mundo propiamente y mediante un grado de argumentación, por lo que se invalida su intervención.

El desacuerdo, por tanto, precisa de la argumentación, la discusión, la impugnación, el razonamiento, el cálculo, la metáfora y la validez de reivindicaciones, en tanto se expone un escenario de comunidad o de pretendida comunidad, pues “en toda discusión social donde hay efectivamente algo que discutir, está implicada esta estructura, esta estructura en la que el lugar, el objeto y los sujetos mismos de la discusión están en litigio y en primer lugar tienen que ser probados” (Rancière, 1996: 75).

La igualdad es esa solicitud de probación, es decir, se explota una petición en el sentido del reordenamiento, de la exigencia de su existencia, de la medida de su objeto y de la demostración y manifestación del derecho que tiene para expresar lo que considera justo o injusto.

“La política moderna obedece a la multiplicación de las operaciones de subjetivación que inventan mundos de comunidad que son mundos de disentimiento, a los dispositivos de demostración que son (...) al mismo tiempo argumentaciones y aperturas de mundo” (Rancière, 1996: 79), por lo cual para el filósofo francés existe la política moderna en tanto despliegue configurativo de los dispositivos de subjetivación que revelan la nula posibilidad de identificarse con lo que le fue dado.

Es así como los actos argumentativos y poéticos permiten reabrir los mundos con nuevos lenguajes que reescriben la experiencia común a través de los espacios singulares de comunidad, desacuerdo y disentimiento; es decir, “hay política si la comunidad de la capacidad argumentativa y la capacidad metafórica es susceptible de suceder en cualquier momento y por obra de quienquiera” (Rancière, 1996: 81) y no sólo de un sujeto, ya que “el desacuerdo surge porque unos presuponen que sí pueden hacerlo, porque sí están en condiciones de igualdad con aquellos a quienes se les demanda” (Castro-Gómez, 2015: 329), con lo que el acto debe iniciar bajo la consideración de que la articulación discursiva puede, debe y quiere instalarse frente

al orden policial mediante la percepción de capacidad que hay en ese acto y en esos sujetos.

1.3.5 Notas sobre la igualdad y la emancipación

Existen dos conceptos que para Jacques Rancière se plantean como importantes dentro de su consideración teórica, pues vienen anudadas, como se ha hecho evidente, con los términos de política, policía, lo político, subjetividades políticas, distorsión y desacuerdo. Es por ello que en las siguientes líneas hago un acotado hincapié en estos aspectos a fin de tratar de entender lo que su apuntalamiento significa de manera amplia.

La igualdad para Rancière es el principio que se despliega y multiplica (Rancière, 2011: 21), generando un movimiento de pensamiento en el que la igualdad no es más un fin a alcanzar sino un punto de partida, en el que ésta, como presupuesto, debe verificarse en el marco de un daño. Es por ello que “lo propio de la igualdad reside menos en unificar que en desclasificar, en deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para reemplazar por las figuras polémicas de la división” (Rancière, 2007: 57).

De modo que la igualdad conlleva a la activación de los dispositivos que dan cuenta o que podrían verificar esa igualdad a través de las subjetividades políticas. La igualdad no es pensar en la performatividad de ésta con tan solo enunciarla sino, antes bien, alberga en sí el ponerla a prueba.

La igualdad, además, se inscribe a través del disenso como instancia de configuración de los datos sensibles entre los modos instituidos y los modos instituyentes del ser, decir, ver, hacer, etc. Este movimiento de transición, de desclasificación, proviene de la proclama de ser diferentes bajo el trato igualitario, en el sentido de que, como interpreta Alejandro Madrid, traductor de la obra de Jacques Rancière, en el prefacio de *En los bordes de lo político*:

Ese orden asigna a cada cual, a cada grupo social, un lugar dentro de una estructura que por sí misma no es política. Existe política, justamente, cuando quienes pertenecen a uno de los grupos así clasificados por el orden del

Estado se desclasifica, considerándose perjudicado en esa clasificación. Esto supone ciertamente un movimiento en apariencia paradójal; quienes pertenecen a un grupo social, o a una minoría, trátase de las mujeres, los proletarios, los estudiantes, etc., afirman su diferencia en cuanto grupo, pero, al mismo tiempo, reivindican su igualdad; pues al reclamar otro estatuto para sí, reivindican su igualdad de derechos ante la comunidad (2007: 12).

He ahí, justamente, una posibilidad giratoria como intersticio de la paradoja: entre la apelación a la política desde lo policial y los movimientos que pretenden hacer distinguir cada trazo mediante la presuposición de la igualdad como instancia a verificar a través de su maximización productiva.

Es preciso decirlo, partir de pensar a la igualdad no es lo mismo que iniciar desde la concepción de la desigualdad, pues quien parte de ella “y se propone reducirla, jerarquiza las desigualdades, jerarquiza las prioridades, jerarquiza las inteligencias y reproduce indefinidamente la desigualdad” (Rancière, 2007: 76).

Por lo que la demostración de igualdad prevé un cambio, un ajuste y no sólo la visualización del panorama desigual. Además, la igualdad crea el lugar en el que puede reclamarse: “En alguna parte hay igualdad; está dicho, está escrito. Y por lo tanto puede ser verificado. Quien se asigna como tarea el verificar esa igualdad puede fundar, a partir de allí, una práctica” (Rancière, 2007: 71).

Esta igualdad puede presentarse a través del poder de una frase, como en el caso de las expresiones: “Todos somos judíos alemanes” (como ejemplifica Rancière, 1996) o “Todos somos Marcos”, que apuesta a la colocación de una identidad compartida y cruzada que, si bien no significa que sea real que todos sean judíos-alemanes o todos sean el subcomandante Marcos (ahora llamado Galeano), sí se remite a una apuesta simbólica de la inscripción, lo cual es significativo en las identidades de quienes se aluden en este movimiento de desetiquetación.

Interesante es que, en el caso del segundo, la figura del vocero de la organización zapatista se haya usado como un sinónimo de lo que representaba para su defensa;

es decir, se tomó la parte por el todo, pues no se usó el “Todos somos indígenas zapatistas” o “Todos somos zapatistas”, al menos en esa ocasión. Esta diferencia es la base sobre la cual Alejandro Madrid interpreta como

el nuevo concepto de sujeto democrático que emerge allí, es el de un sujeto que se constituye a través del disenso, en la reivindicación de su diferencia, en su relación diferencial con un orden respecto del cual reclama igualdad: igualdad de derechos para la reivindicación de esa misma diferencia (como se cita en Rancière, 2007: 10).

La idea es que la postulación de la política se hace para crear distancia y resaltar diferencias pero también para aludir o interpelar ese orden universal al que se critica, del cual se quiere desprender para re-etiquetarse bajo sus nuevos lineamientos y así insertarse de alguna manera sin abandonar el marcaje práctico de esa diferencia. Sin embargo, esta verificación es una prueba que contiene el sentido emancipatorio, pues

con ello se define un trabajo de la igualdad que no puede consistir, en ningún caso, simplemente en una exigencia al otro, o en una presión ejercida sobre él; pues debe consistir siempre, al mismo tiempo, en una prueba que uno se impone a sí mismo. Ese es el sentido de la emancipación: emanciparse es salir de la minoría. Pero nadie sale de la minoría social más que por sí mismo. Emancipar a los trabajadores no consiste en mostrar el trabajo como principio fundador de la sociedad nueva, sino en sacar a los trabajadores del estado de minoría, probar que efectivamente pertenecen a la sociedad, que efectivamente se comunican con todos en un espacio común (Rancière, 2007: 72).

Esta prueba con los demás y ante sí mismos puede generarnos las siguientes preguntas, que no agotaremos en este trabajo, para el tema que nos compete: ¿Los indígenas son iguales para y ante el gobierno? ¿Los indígenas son iguales para y ante la sociedad civil? ¿Los indígenas son iguales para y ante el EZLN? ¿El EZLN es igual para y ante el gobierno? ¿El EZLN es igual para y ante la sociedad civil? ¿El EZLN es igual para y ante otras organizaciones indígenas? ¿El EZLN es igual para y ante todos los indígenas? Esto

conduce a la exploración de dispositivos de verificación en la presentación sensible de las palabras.

Por supuesto que este ejercicio de exploración y delimitación de estas múltiples identidades no se termina (ni empieza) en el ámbito académico, pues desde aquí se propone una reconstrucción teórica, que no deja de ser práctica, dentro de una gama de enfoques que pueden retomar o no las experiencias particulares de quien porta esas identidades.

Además, éstas no se pueden definir e identificar plenamente, pues como dice Federico Galende existe un indecible que escapa a la posibilidad de abarcarlo todo, con lo que las definiciones y su respectiva validez dependen, en primer lugar, de la perspectiva de quien encarna estas identidades, y en segundo, de quién considere o se estime con el derecho u obligación de reconstruir los bordes de estos elementos.

Volviendo al caso de la emancipación, Rancière considera fundamentales tres condiciones:

- La ruptura de la asignación de lugares, funciones y cuerpos en relación a los modos de ser, decir y hacer.
- La verificación de que cualquiera puede ocuparse de asuntos que se cree, en principio, que no le corresponden.
- “Lo que la emancipación así altera es la desigualdad entre quienes ‘no dicen aparentemente nada que merezca la pena ser escuchado’ y quienes cuentan con un saber que deben aportar al pueblo” (Galende, 2012: 26).

Estos factores se resumen en el hecho de que la igualdad es un supuesto bajo el cual se corrobora que uno-una es igual a cualquier otro-otra y que cualquier otro-otra es su igual. Esta idea, de hecho, puede contribuir en el área general de conocimiento de la siguiente manera:

Como se sabe, la ciencia social se ha ocupado fundamentalmente de una cosa: verificar la desigualdad. Y de hecho ha podido probarla siempre. Frente a esta ciencia de la crítica social que redescubre perpetuamente la desigualdad parece interesante sacar a luz esas prácticas que se han asignado, precisamente, la tarea inversa. A partir de allí podremos preguntarnos, llegado el caso, quién es el más ingenuo: quien verifica la igualdad o quien verifica la desigualdad –o si ese mismo concepto de ingenuidad tiene, en este punto, alguna pertinencia (Rancière, 2007: 68).

De esta manera se puede complementar lo referido anteriormente sobre el propósito de unir a la filosofía política contemporánea con las ciencias sociales, pues se apuesta por suscribir de manera interdisciplinaria una identificación polémica en la teoría y en las tareas de verificación de la misma en el terreno empírico, sin por ello pretender perpetuar o reproducir condiciones asimétricas evidentes en la investigación social que se hace. De ahí que comenzar por pensar a la igualdad en vez de la desigualdad (según Rancière) y al desacuerdo en sustitución del acuerdo (en la comunicación) puede producirnos un ejercicio de pensamiento enriquecedor.

1.4 LA OTREDAD COMO ESCENARIO

En este bosquejo se abordará el concepto de otredad como elemento aliciente de la reflexión. Para ello se hará acopio de las consideraciones que el filósofo francés Tzvetan Todorov hace del tema en referencia a la alteridad en su libro *La conquista de América. El problema del otro* (2009), mediante la exposición de un esquema analítico que permite visualizar estos términos.

A su vez, se incluirán las elaboraciones que hace la socióloga boliviana Carmen Rea Campos, las cuales estriban en el sentido de desigualación a través de la lógica del racismo. Para ello se toman algunos elementos de su obra *Cuando la otredad se iguala. Racismo y cambio estructural en Oruro-Bolivia* (2015). Se hace acopio especialmente de la autora, pues ella me permite aproximarme a un *límite*, en el sentido del pendiente

aplicativo en la teoría de Jacques Rancière, ya que como se ha visto su pensamiento teórico proviene principalmente de las experiencias de los obreros.

Por lo que el hecho de retomar a Rea Campos se hace con la intención de recuperar algunas nociones de Rancière que la autora apunta para pensar el caso específico de la región de Oruro en Bolivia, desde la visión del racismo estructural respecto de los indígenas. Esto nos provee de un acercamiento inicial a la cuestión empírica y más aún, enunciativa de la teoría de Rancière *aplicada* a las historias de las y los indígenas entrevistados en este trabajo.

Comenzaré con **Tzvetan Todorov** quien considera tres planos dentro de la otredad como modos de acción y consideración, los cuales no necesariamente se influyen uno al otro, a saber: el plano axiológico, en el que entran los juicios de valor respecto de lo que es “bueno” o “malo”, de lo que se quiere o no, de la consideración de “superior” o “inferior”, etc.; el plano praxeológico, en el que se pone en cuestión el acercamiento o alejamiento, la sumisión del o al otro, la neutralidad, asimilación, identificación o imposición como actos que vinculan o separan; y el plano epistémico, como aquél que estima los grados de conocimiento o ignorancia que se tiene acerca de la identidad del otro.

Para situar estas categorías es necesario ubicar el hecho de que “la relación con el otro no se constituye en una sola dimensión” (Todorov, 2009: 195), pues la posibilidad de ubicación entre el “yo” y el otro forma parte de las interconexiones no siempre evidentes o explícitas que llevan a ciertos actos, palabras y silencios a significarse o interpelarse de cerca o de lejos.

Este planteamiento respecto del otro no sólo se da mediante la identificación del ser, decir o hacer sino también por medio del extrañamiento, de la distancia, del aislamiento o de la no identificación que permite ubicar los claroscuros de una relación con uno mismo y con el otro, dicho de manera sencilla.

Esto, admitiendo la existencia de los valores absolutos y los prejuicios que intervienen en el examen que se le hace al otro, porque finalmente “cada quién es el

bárbaro del otro, para serlo basta con hablar una lengua que ese otro desconoce; no será más que un borborismo para sus oídos” (Todorov, 2009: 201).

Es así como la “extrañeza”, que puede descender en la espiral del racismo, surge (y aquí lo vemos nuevamente) desde la inscripción simbólica que cada uno hace en el mundo mediante la lengua y en general, a través del lenguaje y los actos que de éste se desprenden. Es por ello que se considera trascendente relacionarlo con la elaboración que Jacques Rancière hace al respecto de lo planteado por Aristóteles en el tema de la articulación fónica y discursiva (abordado antes), y el cómo Rancière presupone el atravesamiento de la palabra para estimarse como tal y dar cuenta de ella en el litigio del desacuerdo.

Lo que en un inicio puede ser la mera contemplación del idioma como signos distintos, también puede tornarse como *logos* y *phoné* en el sentido político que permite hacer una distinción de los seres parlantes como tales bajo el presupuesto de igualdad y no como simples emisores indicativos de placer y/o dolor.

Es así que mediante la otredad es posible anunciar lo factible de ese distanciamiento o extrañamiento en una presentación tangible de algo que puedo llamar “aparentes antagónicos”, pues se exhiben como fórmulas binarias de pretendida resolución que en realidad entraman una serie de trazos y rutas en la constante develación del quién es que por cuanto qué: indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas enfrentados. Ahí es donde la “naturaleza” de sus posturas rivales se escurre, pues sus contornos para ser en relación a qué o a quién/es no son impenetrables.

Sin embargo, al habitar el desacuerdo, en un primer momento, se generan las pautas para comprender y pronunciar al otro, cuestionando la propia asimilación, la manera en que éste se integra o es integrado condenándole al *borramiento* particular que es su forma o exiliándolo por determinados factores, evaluando el proceder o las construcciones del otro dispuestas al encuentro o la separación.

Este actuar, como se ha querido postular, no es sólo teórico sino práctico, pues dentro de la investigación se ha puesto a prueba mediante la realización de la etnografía

como vínculo configurativo de la *praxis* de otredad, del acercarse en sí, del abandonar o no la identidad propia para entender al otro, del alejamiento, del silencio, de las diferencias idiomáticas, de la cosmovisión puesta en juego, de los modos de ser, decir y hacer que nos articulan juntos o separados.

Se cree que es una cuestión teórica pero también transversal de la vida, del indagar académico y metodológico, y del compartir *per se*. Ese desdoblamiento que no deja de ser parte del todo, de la cultura, la lengua, la contingencia, del desacuerdo, la argumentación y la metáfora puesta en acción.

Para Todorov el acercamiento no lo es todo ya que no otorga la visión general, puesto que incluso “el dominio del saber lleva a un acercamiento con el objeto observado, pero ese acercamiento mismo bloquea el proceso del saber” (2009: 228). Por lo que no es suficiente mirar de cerca o estar “dentro”, ya que puede darse cierta yuxtaposición en las imágenes, las palabras y los rostros, lo que no permitiría aplicar el “prudente” enfoque en lo que se observa.

“Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro” (Todorov, 2009: 13), y para el autor, los otros también son yos como forma abstracta de contemplación de la instancia de configuración psíquica en la que todo individuo pretende implicarse en la idea de humanidad, mediante la unión o desunión del lenguaje que encierra un catálogo de opciones trascendentes para anudar a los sujetos entre sí o al interior de cada uno en la exploración simbólica del mundo a través de su inscripción en él.

Esta idea de la otredad como esquema de configuración de uno frente al otro, más o menos claro y factible, puede retorcerse en las consideraciones prácticas que **Carmen Rosa Rea Campos** hace respecto de este concepto, pues lo piensa en la medida del sociólogo francés Claude Dubar, el cual reflexiona la cuestión de la crisis de identidad, de la identificación contingente, ya que “las identidades son flexibles, cambiantes, fluctuantes y ambiguas, pero, además, múltiples, y en la medida en que las

pertenencias son múltiples no puede imponerse ninguna *a priori* como principal” (Dubar, 2002: 16).

Este carácter fluido está presente incluso cuando hablamos de una identidad concreta, la étnica, pues ésta

no se refiere necesariamente a un momento histórico específico sino al estado contemporáneo de una tradición, aunque puede desarrollar una imagen ideologizada de sí misma y de su pasado. De esta manera, las bases culturales de la identidad son sumamente variables y expresan tanto modelos culturales vigentes como referentes ideales (Bartolomé, 1997: 76).

De ahí que la maleabilidad de las identidades permita ensayar a las mismas como parte de una ruta estratégica, en la que las coordenadas de portación de una u otra identidad configuran las posibilidades de acción y del ejercicio distinguido de los modos de ser, decir y hacer, dando evidencia práctica a través de los diferentes significados que las propias personas atribuyen al ser indígena, de manera que el espectro de apropiaciones revela los márgenes flexibles de esa articulación y derriba la muralla en donde las identidades se creen fijas y como dadas desde el exterior.

En este mismo sentido es que se puede fracturar o desdibujar la modalidad de las identidades como pertenencias y posiciones bien ubicadas dentro de la estructura social, pues Carmen Rea, atendiendo un poco a la lectura de Rancière, dice que existen

unos que no sólo resisten ser ubicados en estos ámbitos, sino que asumen posturas de igualdad desde donde problematizan y cuestionan la desigualdad que se intenta imprimir sobre sus cuerpos. Otros, que se aferran a fijar unos cuerpos en el ámbito de la otrificación e inferiorización, y se cuestionan incrédulos ante la resistencia de su alteridad racializada; mientras que ambos se aferran, en esta relación de poder, a demandar para sí distintos grados de blanqueamiento (Rea, 2015: 34).

El blanqueamiento²⁷ como proceso puede anudarse al concepto de blanquitud, tal como lo hace la investigadora de la Universidad de Valencia, Sara Manzanares Rubio:

Definimos la Blanquitud, referida a todo lo relativo a la "Raza Blanca", como construcción entendida en términos históricos, sociales, políticos y culturales, y que, por tanto, no responde a causas biológicas o naturales. Su naturalización, en tanto identidad neutra y normativa, ha contribuido a perpetuar el privilegio Blanco desde una presunción de universalidad, entendiendo como Otros a todos aquellos que no se integran dentro del estándar (2013: 86).

Por lo que viene aparejada a la noción de otrificación, como el otro siendo objeto al pasar por un proceso de fetichización y por consiguiente de inferiorización. Para Carmen Rea, el ideal se postula como lo blanco, no tanto en términos físicos o genéticos sino más bien simbólicos que se traducen en estatus, prestigio social, movilidad, poder, etc. La categoría para quienes quedan en el medio de esta pretendida escala, es la de mestizos.

En este proceso de supuesto escalamiento, en el que se apela al mantra de “todos somos iguales” mediante su comprobación, es cuando se ve que “la lógica del racismo (···) va cambiando, pues ahora no sólo se emplea para legitimar desigualdades materiales, sino para desigualar la igualdad material o cultural que experimentan algunos sujetos alterizados que, además, experimentan procesos de des-subalternización” (Rea, 2015: 51).

Por lo que la lógica racista²⁸ (que puede entenderse como policial desde Rancière) reajusta su argumento de la no igualdad “natural” entre unos y otros para instalar un rechazo sostenido a través de la colocación de filtros que ejecutan una

²⁷ Para entender más sobre este concepto y su análisis a profundidad, se recomienda la lectura de la obra del filósofo mexicano, Bolívar Echeverría, especialmente el libro de *Modernidad y blanquitud*, que en México es circulado por Era cuya edición más reciente es del año 2010.

²⁸ Sobre el tema de racismo y blanquitud recomendamos consultar los debates y trabajos que la Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina (Red Integra) produce constantemente, en el siguiente enlace: <http://www.redintegra.org/>.

operación de separación, de marcaje continuo, de distancia, a fin de perpetuar una lógica señorial, como la llama Rea, respecto de la idea siervo-amo en relación a una función y lugar específicos para cada cual.

Es por ello que negar la existencia de las diferencias puede producir distanciamientos y resquebrajamientos desde las relaciones cotidianas, pues

hoy en día esa ideología señorial, que además fue reforzada por los dispositivos discursivos racistas del siglo XIX, es cuestionada por el “igualado” al intentar igualarse y romper con la fijación del lugar de la subalternidad (o del no lugar –la no parte de Rancière)²⁹, en un orden social que no permite dicho proceso a determinados sujetos (Rea, 2015: 270).

Esto se anuda con la noción liberal de la igualdad, pues ésta “es concebida como homogeneización y asimilación de la cultura dominante por el sujeto dominado” (Rea, 2015: 147), de manera que, como explica la autora, se cree que la igualdad sólo se alcanza unidireccionalmente en la forma de dotación y donación del dominante respecto del dominado; es decir, somos todos iguales pero unos más que otros y sólo así es que “jalando” (en un absoluto acto de caridad) los primeros a los segundos puede alcanzarse el paraíso de la igualdad. Esto, en realidad, es una ilusión.

Por lo tanto, la instauración de la diferencia se presenta como poco probable bajo esa visión, puesto que

cualquier posibilidad o esfuerzo de transformación, adecuación o traducción cultural –asumida como “desindianización” o “blanqueamiento”– es anulada, pues desde el discurso racista dichos sujetos están incapacitados para el cambio, cualquier esfuerzo es vano, porque simplemente “son lo que son”, como si los elementos culturales, por tanto históricos y sociales, que establecen las diferencias fueran naturales (Rea, 2015: 368).

²⁹ El paréntesis es mío.

Para la autora, la igualdad, si lo ponemos en términos rancierianos, de cualquiera con cualquiera puede revelar dos sentidos: el incluyente, de apertura, aceptación de lo diverso, lo multicultural; pero también puede albergar los dispositivos de negación, distancia y desigualación, con lo que a ese “cualquiera” (en el sentido peyorativo) se le piensa como imposibilidad de igualarse, de verdad igualarse, porque aunque en teoría se abren canales de aceptación y acceso a diferentes espacios, esa igualación nunca es suficiente, en términos económicos, sociales, de racialización³⁰, para considerar en términos amplios (y en la “realidad”) que el otro es igual a nosotros.

En este sentido es que Rea retoma a Rancière en algunas de sus ideas, para decir, en el caso de Bolivia, que pese a las políticas de inclusión integracionistas del proceso revolucionario en ese país, el imaginario hegemónico sigue estando presente, de modo que el indígena ha sido visto de la misma manera desde los años cincuenta (2015: 397).

Contraria a esa visión que pretende perpetuar las formas de ser, decir y hacer de los indígenas en Bolivia, Carmen Rea refiere en ese orden de ideas que “el subalterno escapó de sus manos, *‘dejó de ser subalterno’*, *‘dejó su lugar’*, y en tanto tal desorganizó el orden social establecido e inestabilizó el imaginario del orden dominante” (2015: 395-396). Es por ello, que frente a este distanciamiento como mecanismo de subjetivación, se instaura con más ahínco la pretensión de fijar el lugar que debe ocupar el indígena mediante el látigo de poder de ese imaginario preponderante.

³⁰ Sobre el tema de la raza, la etnicidad y el racismo se recomienda consultar el trabajo de la socióloga Natividad Gutiérrez Chong, especialmente las obras de: *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano* (Plaza y Valdés, Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), 2012); *Etnicidad y conflicto en las Américas, Territorios y reconocimiento constitucional*, Volumen I, (IIS, 2013); *Etnicidad y conflicto en las Américas, Violencia y Activismo político*, Volumen II, (IIS, 2013); y *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano* (IIS, 2015a).

1.5 EL SENTIDO DE LAS OTRAS Y NOSOTRAS

Hay un *límite* más, entendido como oportunidad, en la teoría de Jacques Rancière: la cuestión de las mujeres. Ésta no es tratada a profundidad en su trabajo pues no apela especialmente a ellas, lo cual no demerita la potencia de su idea. Cabe anudar esto al hecho de que, como se ha dicho antes, en el presente trabajo no se habían contemplado especialmente los procesos que viven las mujeres no sólo asumidas como indígenas sino también como zapatistas o como no zapatistas, y el desglose que ello implica.

Gracias a la labor de campo es que se dio cuenta del espectro contingente que almacena en sí las posibilidades y los cruces que se forman no sólo “afuera” sino también “adentro”, tanto en las comunidades como en las zonas cercanas a los territorios comandados por el EZLN. Quiero que este muy modesto apartado señale puntualmente algunas cuestiones, pues si bien no se presentará un trabajo teórico hondo³¹, pues no es el objetivo ahora, no quiere dejar de mencionarse el tema.

En ese sentido es que el apartado pinta mucho más aterrizado que los anteriores, de manera que se quiere ir sumando al trazado del panorama analítico que se verá en los siguientes capítulos. Además, se pretende ir contorneando un poco de la historia del EZLN que será tocado en el capítulo que sigue. Esto, para comenzar a tejer los hilos teóricos y empíricos con los de la historia. He aquí un bosquejo sobre la especificidad aportada por las mujeres indígenas en la reflexión presente.

³¹ Si se quiere consultar a profundidad el tema de las mujeres zapatistas, de las mujeres indígenas y del feminismo, se recomienda mínimamente la lectura de los tres volúmenes de la colección *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, material producido por los propios **zapatistas**. Así como las siguientes autoras y sus obras: **Natividad Gutiérrez Chong** (coord.) *Mujeres y Nacionalismo: de la independencia a la nación del nuevo milenio* (IIS, 2004) y (ed.) *Women, Ethnicity and Nationalisms in Latin America*, (Ashgate, 2008); **Sylvia Marcos**. *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas* (Ediciones Eón, 2011) y *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda* (Unitierra, 2010); **Guiomar Rovira**. *Mujeres de maíz* (Era, 2007); **Marta Lamas**. *Feminismo: transmisiones y retransmisiones* (Taurus, 2007); y **Márgara Millán** (coord.) *Más allá del feminismo: caminos para andar* (Red de Feminismos Descoloniales, 2014).

En el caso de Ranciére, éste hace mención sobre las mujeres de manera general, al considerar que los derechos de ellas como mujeres y como ciudadanas son derechos idénticos que se reivindican a raíz de que “fueron excluidas del beneficio de los derechos del ciudadano en nombre de la división entre la esfera pública y la esfera privada” (2006b: 87).

Como se ve, aunque el autor no abunda en el tema, sí alcanza a poner en consideración estos espacios de división que soterraron y aún entierran, la posibilidad de participación de las mujeres, pues al creerse que tales espacios pertenecen *per se* a tal o cual género, se limita y solidifica la exclusión, pues las identidades bajo el orden policial, en sentido ranceriano, permanecen asidas y por lo tanto subsumidas al control instituido. En este sentido es que los procesos de subjetivación tienen un grado distinto cuando las mujeres plantean ciertos dispositivos a partir de sus experiencias en la base de la vida cotidiana, pues no sólo les ha implicado un enfrentamiento con el “afuera” de la sociedad y el gobierno mexicano, sino con el “adentro” de las mismas comunidades indígenas.

En términos prácticos, como se lee en el prólogo del libro *Chiapas: miradas de mujer*, hay un discurrir entre “la voluntad zapatista y las prácticas reales atravesadas por costumbres milenarias” (Olivera, Gómez y Damián, 2004: 10), pues alude a lo que las autoras consideran la triple subordinación: al ser indias (es el término que utilizan), pobres y mujeres, con lo que se edifica el estereotipo de ser mujer indígena en un contexto de exclusión y discriminación que abona a su reproducción, al repetir esos patrones y hacerlos pasar como parte de la cultura.

Las relaciones interétnicas, genéricas y generacionales ocurren también en el interior de la familia y la comunidad (Freyermuth, 2003: 370), pues las interacciones de poder no están simplemente desprendidas de la vida cotidiana o de los planteamientos que existen en las comunidades indígenas, pues aunque en algunas zonas (como las zapatistas) tratan de modificar estas nociones frente a la sociedad nacional, también se hace lo mismo (o se intenta) en la comunidad.

Por eso es necesario ubicar, además, la especificidad de la subordinación de la mujer indígena en ese contexto, viendo cómo se sitúa en/desde/para/frente a las proclamas de liberación del movimiento zapatista y más aún, distinguirlo en aquellas mujeres que no pertenecen a esta organización o que dejaron de hacerlo, pues varias de las entrevistadas e informantes han decidido no asumirse como zapatistas. ¿Cómo ubicar la subordinación y cuál podría ser la génesis de ésta?:

A través de la producción e intercambio de símbolos que se asocian con actividades dotadas de un fin, constituyendo en ocasiones en sistemas regulados y concertados. A través de formas correctivas violentas es que las niñas indígenas, desde pequeñas, interiorizan el papel subordinado que tendrán en su sociedad (Freyermuth, 2003: 377).

Es por ello que en este punto del proceso se genera la pregunta respecto de: ¿Cuál es, “realmente”, el margen que las mujeres tienen en estos contextos para generar sus propias decisiones independientemente de la postura que tenga la familia, la comunidad o la pareja? Esto debe entenderse en la especificidad, pues no se debe “partir de una visión esencialista, que considera a la subordinación como un rasgo que se materializa de la misma manera en todas las mujeres, pues la identidad femenina es matizada por otras, como la etnia³² o la generación” (Freyermuth, 2003: 18).

³² Me permito introducir una aclaración teórica propia y no de la cita sobre lo que entiendo por etnia y por etnicidad a razón de que son conceptos que aparecerán en otros momentos. Según la socióloga Natividad Gutiérrez, la etnia es entendida como el grupo (considerado minoritario) que comparte un pasado, una historia, un territorio, una lengua y una cosmogonía a nivel mítico y simbólico; mientras que la etnicidad se comprende como el rasgo cultural y analítico (a la vez que manifestación política de lo étnico, como diría Bartolomé, 1997) que entrama esta pertenencia a razón de los derechos, las costumbres, tradiciones e instituciones. Aunque en este trabajo se hace referencia a grupos étnicos indígenas, es preciso decir que la etnicidad no se restringe a las comunidades indígenas (Gutiérrez, 2012: 53), pues incluso las y los propios indígenas definen a su etnicidad como “un estado de conflicto permanente en función de su interacción social así como el deseo de forjar imágenes de una identidad positiva libre de connotaciones estereotipadas” (Gutiérrez, 2012: 68). Por tanto, la etnicidad no se recrea

También debe ubicarse el hecho de que no todas las mujeres viven de la misma manera ese tipo de subordinación, por lo que tampoco las relaciones de poder que inciden en esa exclusión son propias del desarrollo capitalista, si es que se le quiere ver así, pues en las comunidades indígenas, aunque

las mujeres son parte fundamental y complementaria de la reproducción social, el interés colectivo no necesariamente conduce al bienestar individual. Las formas que adopta la subordinación y las relaciones de poder son diferentes a las de las sociedades capitalistas, pero los efectos sociales de esta desigualdad, como la pobreza, la violencia doméstica y la muerte, son indicativas de que las condiciones de vida no son mejores, sino distintas a las de la sociedad nacional (Freyermuth, 2003: 13).

Además, la historia de desigualdad deviene de un proceso sustitutivo pero siempre continuo, tal como la investigadora Rossana Barragán lo describe:

La intervención de los mecanismos de control social precolombinos cedieron paso al control de la Iglesia, la familia y el Estado en las relaciones de género, que establecieron como precedente una estructura de dominio masculino, eclesial y estatal hacia las mujeres (como se cita en Bidaseca, 2010: 140–141).

En otro sentido se pretende comprender que la apropiación de las mujeres indígenas respecto de sus condiciones de vida y las reacciones y propuestas que han elaborado, han generado una interpelación valiosa a los postulados del feminismo liberal, pues

es el feminismo liberal burgués y occidental hegemónico, cuyo emblema es la mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media urbana, educada y ciudadana contra el patriarcado como categoría universal, el que es cuestionado por otras mujeres que observan ciertas ausencias sintomáticas en la agenda feminista: el racismo, la lesbofobia, la colonización (Bidaseca, 2010: 131).

sólo de expresiones típicas sino que también se manifiesta en la literatura y las opiniones analíticas que están surgiendo (Gutiérrez, 2012: 282).

Esto porque reconocieron que en los procesos de lucha generales su voz no era recogida, con lo que su especificidad y aporte se quedaba en el medio. La voz de la mujer parecía ser “representada”, como si ella no fuera capaz de presentarse sensiblemente a sí misma para ocupar un lugar de enunciación y así convertir su práctica en pública, pues las más de las veces era relegada al plano doméstico:

Las mujeres indígenas se ven (o se veían)³³ en el dilema de no anteponer sus propias luchas como mujeres a la lucha global del pueblo, y como siempre, una vez más se subordinan a la revolución global, y su propia revolución queda interrumpida, postergada, truncada, abortada (Bidaseca, 2010: 206).

Es por ello que, si nos adentramos específicamente en las características que configuran el posicionamiento de las mujeres en el movimiento zapatista, se pueden ver los siguientes elementos. En primera instancia, la creación de la llamada Ley Revolucionaria de Mujeres³⁴ que dio a conocer al EZLN como “el primer movimiento político-militar de América Latina en incorporar a su agenda política las demandas de género” (Hernández y Zylbergberg, 2004: 219), no sin dejar de lado la dificultad que implica la integración de esta ley a la vida cotidiana en las propias comunidades.

Además de que fueran visibles en una primera etapa la comandanta Ana María en la toma de San Cristóbal de las Casas en 1994 y la presencia determinante de la comandanta Ramona, entre otras mujeres que se han hecho escuchar, sobre todo recientemente en, por ejemplo, las actividades del seminario “El pensamiento crítico contra la hidra capitalista”.

A esta idea se le confrontó con la creencia de que la cuestión feminista era pacifista, alejada de las prácticas militares provenientes del discurso patriarcal que hacía presencia en las enunciaciones zapatistas. Es por ello que una parte de la corriente feminista se alejó del movimiento a partir de la localización de esos factores en cuanto

³³ El paréntesis es mío.

³⁴ Que se abordará con detenimiento en los capítulos siguientes.

a las armas y a la conformación de un ejército, pues los estimaron como “debilidades” o “incongruencias”.

Otro de los elementos que pusieron en disputa estas cuestiones fue el hecho de que muchos de los y las intelectuales y activistas feministas indígenas y no indígenas vieron grandes porciones de cultura machista esparcidas en lo que se llaman “usos y costumbres” de las mismas comunidades zapatistas que, como se ha dicho, permean en los proyectos y las voluntades de los miembros de la organización. El argumento es que los hombres dicen apoyar y respetar a las mujeres pero en el momento justo en que ellas deben salir a participar, ya no se ve de la misma manera. Esto se entiende porque

aun cuando las mujeres zapatistas son partícipes de un movimiento que lucha en contra de la opresión en todos sentidos, la búsqueda de la eliminación de las distintas formas de opresión que ellas viven al interior de sus comunidades constituye un reto mayúsculo (Hernández y Zylbergberg, 2004: 243).

Lo cual complica el proceso por el que el EZLN trata de eliminar este tipo de prácticas en la vida diaria. Por eso los esfuerzos de la organización para influir en la conformación de un movimiento nacional de mujeres indígenas y en la transformación de las experiencias diarias dentro de las comunidades han sido, en gran medida, exitosos.

Ejemplo de ello es la realización del Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca en el año de 1997, donde cerca de 600 mujeres amuzgas, cuicatecas, chatinas, choles, mames, mazahuas, mazatecas, mixes, mixtecas, nahuas, otomíes, popolucas, purépechas, totonacas, tzotziles, tzeltales, tojolabales, triquis, tlapanecas, zapotecas y zoques (Hernández y Zylbergberg, 2004: 224) se reunieron en mesas de trabajo, con lo que al final se logró formar la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI) que es parte del Congreso Nacional Indígena³⁵ (donde

³⁵ En enero de 1996, el Foro Nacional Indígena se llevó a cabo a solicitud del ezeta. Durante su realización se hizo una convocatoria para articular tanto a los temas como a las organizaciones indígenas en un mismo frente, razón por la cual se hizo el Congreso Nacional Indígena en octubre de ese año. Aunque

participó la comandanta Ramona como delegada zapatista en el acto fundacional). Como se ve, el tema de las mujeres seguía estando subsumido a una entidad y un objetivo “más grande”.

En este sentido es que la ruptura con el marco en donde son captadas no sólo por ser indígenas sino, además, por ser mujeres, es más enfatizado, pues como ellas mismas lo han expresado, han tenido que librar una lucha tanto externa como interna en el EZ, ya que buscan democratizar las estructuras de poder en la misma organización para abrir canales de participación a fin de que estos ya no estén limitados.

Razón por la cual, “muchas mujeres indígenas están ahora debatiendo en sus asambleas comunitarias, en sus organizaciones regionales y nacionales, problemas producto de las desigualdades de género, que antes ni siquiera eran conceptualizados como tales, pues eran tan sólo la ‘vida misma’” (Hernández y Zylbergberg, 2004: 221).

Claro es que ya existía participación de las mujeres en la lucha indígena y campesina desde antes del ezeta. Lo que marca un rasgo nuevo es el espacio inédito que logra crearse en la historia del movimiento indígena a través de lo que las autoras (Hernández y Zylbergberg) llaman “doble militancia” en el sentido de ser mujer e indígena, pues se reúnen demandas tanto de género como étnicas, lo cual enfrenta la idea que tiene la clase política mexicana sobre que los y las indígenas son seres ignorantes y pasivos³⁶.

en un inicio el CNI tenía como función primordial analizar los acuerdos entre los rebeldes y el gobierno federal, más tarde incorporó como suyas las demandas del ezeta, en apoyo al mismo, definiéndose como “un nuevo tipo de movimiento que busca la negociación con el Estado en la creación de una nueva relación entre los pueblos indígenas, el Estado Mexicano y la sociedad civil” (Espeland, 2000: 5). Por tanto, la aparición sostenida del ezeta ofreció un momento histórico propicio para impulsar y aglutinar en un mismo espacio a distintos movimientos indígenas simpatizantes de las formas zapatistas. De ahí que más tarde se instalara al congreso como permanente sin una estructura vertical y con cierta flexibilidad organizativa. Es preciso decir al respecto que existen pocas investigaciones sobre el tema, por lo que recomendamos consultar el trabajo citado que recorre los primeros tres años del CNI.

³⁶ Una reciente declaración del EZ así lo consigna: “Hay también, en la clase política mexicana, un profundo desprecio. Para ella, los pueblos originarios ni siquiera son ya un estorbo, un mueble viejo que

Mucho del proceso de concientización que anticipó y alimentó esta cuestión denominada por la antropóloga Pilar Gil como la “evangelización femenina” distinguió cuatro etapas: paternalista, desarrollista, el ingreso a las organizaciones y el ejercicio de la conciencia política (como se cita en Hernández y Zylbergberg, 2004: 234).

Por lo que si bien en las historias cotidianas se puede dar cuenta de que el maltrato no se ha extinguido, sí existe un quebranto entre la noción constreñida de los modos de decir, ser y hacer de las mujeres y también de los hombres, pues mucha de la presión recae en ellos por no saber “mantener a raya” a su hija, esposa o novia: “Si una mujer sale mucho de su casa, participa en diversas actividades, el sentir de la comunidad en general, es que su padre o su marido no la saben mandar, es decir ‘son poco hombres’” (Hernández y Zylbergberg, 2004: 240).

Esta tensión que se dio durante al menos los primeros diez años del zapatismo se ha ido modificando ciertamente en relación a las tomas en consideración que las mujeres y los hombres hacen del tema. Pues el hecho de que los hombres ayuden en ciertas tareas de la casa no significa, necesariamente, que se haya hecho un total desprendimiento en pensar a las mujeres como “ideales” o “capacitadas” para encargarse de tales labores (Hernández y Zylbergberg, 2004: 238).

En la actualidad hay, por ejemplo, más apertura a decidir si se quiere o no tener hijos y el número de ellos, así como el uso de anticonceptivos acordado de manera conjunta entre la esposa y el esposo. Sin embargo, también es preciso decir que en el caso de una de las informantes, exzapatista, ella tuvo que pedir permiso a su esposo para conceder la entrevista, a lo que él respondió que estaba cansado y no tenía tiempo

hay que arrojar al pasado adornándolo con citas del Popol Vuh, bordados multicolores y muñequitos de ocasión (···) Para la política institucional los pueblos originarios no existen, y cuando ‘reaparecen’ (así dicen), entonces es una sucia maniobra de una mente perversa y todo poderosa. Después de 524 años sólo conciben al indígena como incapaz, tonto, ignorante (···) Para los políticos de arriba de todo el espectro ideológico, siempre habrá ‘un extraño enemigo’ detrás de los pueblos indígenas” (EZLN, 2016e).

de atender el asunto. Ella decidió, no sin un poco de temor y zozobra, hacer escuchar su palabra.

Dentro de este breve marco es que todos los elementos aquí enunciados pretenden agregar cierto significado concreto al tema aludido, pues se cree que

ni las representaciones idílicas del EZLN como vanguardia del movimiento de mujeres indígenas ni las visiones satanizadas del mismo como espacio “eminente patriarcal”, dan cuenta de la complejidad de los procesos sociales (...) en los que las mujeres indígenas han construido nuevos espacios de participación política en medio de procesos de alianza, confrontación y negociación con el movimiento zapatista (Hernández y Zylbergberg, 2004: 220).

Esto nos permite traspasar otro binomio respecto de sacralizar o satanizar a la organización zapatista, pues estas operaciones de aparente conocimiento y reconocimiento del otro parcializan la serie de matices y tensiones que estructuran las dinámicas de lucha no sólo en el movimiento, sino que unifican los procesos de subjetivación que las mujeres han desarrollado en estos años.

1.6 COMUNICACIÓN POLÍTICA

Como se dijo muy al principio, el objetivo de este semblante capitular es incitar a pensar y reflexionar sobre la comunicación política a través de la presentación de los conceptos básicos del término. También se trabajarán otros elementos, como son: el sujeto empírico, el sujeto enunciador, la teoría de voces, las estrategias discursivas y el aspecto performativo, de manera que se consideren los elementos puntuales de la misma frente a la noción que se quiere plantear a raíz de los aspectos teóricos y empíricos que inciden en la comunicación política, a partir del surgimiento de procesos de desacuerdo y de subjetividades políticas.

Este último planteamiento se desglosará más precisamente en la fase analítica de este proyecto, sin embargo, no debe dejar de considerarse a lo largo del mismo, para

acentuar el objetivo central de la tesis, que es: comprender la noción de comunicación política como proceso caracterizado por el surgimiento del desacuerdo entre indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas, respecto de las significaciones simbólicas y las estrategias discursivas de las que se sirven, tanto unos como otros, para subjetivarse como tal. Esto servirá como elaboración de una noción más entre el espectro ya existente y en desarrollo de la comunicación política, a través de desplegar una reflexión sobre ello.

Por ello se desglosarán puntualmente los términos que se cree pueden abonar a, primero, dilucidar lo que la comunicación en sí misma alberga a través de la cuestión del lenguaje y el discurso; y segundo, a pensar a la comunicación política mediante las corrientes dominantes de la misma y la noción propuesta. Esto se dará por medio de definir al **sujeto empírico** y al **sujeto enunciator**, elementos que asientan la justificación respecto de la citación en la tercera parte de este trabajo en el caso de las y los informantes.

Posteriormente se anudará la **teoría de voces**, producto del enfoque que considera a ciertas emisiones como voces altas y bajas en el proceso de enunciación y significación de sus inscripciones simbólicas. Posterior a eso se tocarán dentro de los subapartados, los aspectos de las **estrategias discursivas** y la **performatividad**, sin dejar de relacionar estos elementos con lo presentado por Jacques Rancière, a fin de ir empatando las nociones teóricas en un mismo trecho de sentido. El último punto pretende, como dice su encabezado y obedeciendo a la intención general de este gran apartado, pensar a la **comunicación política** al tratar de elaborar algunas consideraciones sobre la base de estas nociones.

1.6.1 Sujeto empírico y sujeto enunciator

Este apartado surge de la necesidad de hacer la aclaración con base en la marca distintiva del cómo se denominan en este trabajo a los y las informantes. Esto porque se ha elegido privilegiar el carácter de sujeto enunciator más que el de sujeto empírico,

a razón de que la enunciación conforma al acto mismo de producir un enunciado; es decir, poner a funcionar la lengua individualmente con el fin de concretar ideas, creando a su vez una relación entre el locutor y la lengua, basado en caracteres lingüísticos. También se considera como un proceso de apropiación del aparato formal de la lengua, anunciando su posición mediante indicios e instrumentos (Benveniste, 2004).

Mientras que la cuestión del sujeto empírico atiende a quien produce ese discurso como elemento emisor (Ducrot, 2001) cuyas características porta y reporta como parte de un registro más o menos objetivo y no como una significación subjetiva, con lo que puede “conocerse” desde afuera a través de determinadas características (Fabbri, 2004: 81) como la edad, el sexo, el lugar de procedencia, el nivel educativo o precisiones en ese sentido. Por lo que el sujeto enunciador alude a esa capacidad de producción del discurso inmerso en un contexto preciso que revela estos procesos de creación y apropiación en los informantes.

Debe entenderse en esta ocasión al enunciado como una serie lingüística producida por un locutor (Ducrot, 2001: 134). Para el lingüista francés, **Oswald Ducrot**, la enunciación “es el acontecimiento histórico que constituye, por sí mismo, la aparición de un enunciado. Dicho de otra manera, es el hecho de que una oración haya sido realizada” (2001: 135). De esto va la importancia de lo enunciativo, pues los sujetos no son esos cuerpos que emiten ruidos sino que son configuradores de sentido a través de su propia producción. Como se ve, esto puede ligarse a la distinción que hay entre la articulación discursiva y la articulación fónica dentro de la concepción de Rancière, pues se alude a la igualdad de cualquiera con cualquiera a través de su verificación, lo cual puede polemizarse a través de la consideración de las voces altas y bajas.

Como se puede constatar, la manera de anudar a Rancière y a la cuestión de la enunciación es que la propia definición de las subjetividades políticas revelan ese nexo, pues a decir de Rancière, “una subjetividad política es un dispositivo de enunciación y

de manifestación de <un> colectivo –asumiendo que este colectivo es una construcción, la relación de un sujeto de enunciación con un sujeto manifestado por la enunciación” (2011: 133–134).

De manera que haya a través del discurso, principalmente, una reconfiguración polémica de los datos comunes, como lo piensa Rancière. Este discurso, por tanto, no está alejado de su contexto, al contrario, “está sometido a condiciones de producción determinadas” (Verón, 2004: 22), pues en él existen una multitud de huellas heterogéneas, en tanto que provienen de orígenes distintos (Verón, 2004: 34). Según el lingüista francés, **Émile Benveniste**, que es parte de los principales exponentes de la teoría de la enunciación, ésta es caracterizada por “la acentuación de la relación discursiva al interlocutor, ya sea éste real o imaginado, individual o colectivo” (2004: 88), pues significa, por una parte, una apropiación de esa articulación discursiva y una alusión hacia el otro (enunciario) que puede manejarse en tiempos y espacios distintos.

Además plantea dos figuras que edifican la estructura de lo que puede llamarse diálogo, en razón de las interlocuciones alternativamente protagonistas (Benveniste, 2004: 88) a través de las posiciones que ocupan como voces de enunciador y enunciario. La enunciación definida por el lingüista francés, “es este poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización” (Benveniste, 2004: 83) y la aparta de la condición de “habla” trabajada por el lingüista suizo, Ferdinand de Saussure, en el sentido de que la enunciación es vista más como el acto de producción del enunciado que el enunciado mismo, sin embargo, no dejan de relacionarse respecto a la idea de movilización particular de la lengua (Benveniste, 2004: 83) tanto en la generación de oraciones como en el contexto en el que se insertan, con lo que se puede conectar la tesis de Jacques Rancière en el sentido de que cualquier persona puede o pudiera producir enunciados polémicos como parte de su inscripción simbólica en el mundo o en el orden del que se supone es parte.

Benveniste, por tanto, considera a la enunciación como un gran proceso que puede ser revisado y analizado de diversas maneras. La primera de ellas, que no está tan vinculada por relacionarse más con el habla, es la realización vocal de la lengua en el sentido de la fonética. La segunda es aquélla en donde

la enunciación supone la conversión individual de la lengua en discurso. Aquí la cuestión –muy difícil y todavía poco estudiada– es ver cómo el “sentido” se forma en “palabras”, en qué medida puede distinguirse entre las dos nociones y en qué términos describir su interacción (Benveniste, 2004: 83–84).

Este enfoque de semantización ocupa la centralidad en la teoría del signo, la enunciación y el análisis de la significancia. A este sentido se atenderá la ubicación de las y los informantes en relación a su propia generación discursiva, bajo el contexto general en el que pocas veces se han recogido esas voces de acuerdo a que se cree que no podrán producir propiamente un discurso desde su experiencia o lo inválida que es ésta para posicionarse como enunciativa, como fuente de inscripción simbólica de sentido.

Una tercera forma proviene de la realización y ubicación de los caracteres formales que le son parte en la manifestación individual: acto, situaciones, instrumentos, locutor, auditor y otra enunciación, pues “antes de la enunciación, la lengua no es más que la posibilidad de la lengua” (Benveniste, 2004: 84), y justo en la instalación de ese actuar se asume ya sea implícita o explícitamente al alocutario, a aquel aludido en medio del proceso.

Benveniste considera también que existe enunciación escrita o hablada, por lo que hay en esta tesis una conversión del paso de las enunciaciones que los informantes hicieron al ser entrevistados, lo que es la parte oral, y la enunciación escrita, a partir de las referencias que hago en el presente trabajo, con lo que se espera hacer una transcripción-transición de sentido e interpretación, con todo y las transformaciones en los signos, entendidos como base significativa de la lengua y material vital para la

enunciación (Benveniste, 2004: 67), que parten de las correspondencias o no correspondencias de llevar el contenido de un terreno de lenguaje a otro.

En esta definición de enunciación se puede encontrar una cierta carga de performatividad, un poco en el sentido del filósofo británico, **John Langshaw Austin**, conocido comúnmente sólo como John Austin, que define a la performatividad como oraciones realizativas que “deriva(n), por supuesto, ‘de realizar’, que es el verbo usual que se antepone al sustantivo ‘acción’. Indica que emitir la expresión es realizar una acción que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo” (1990: 47).

Para Austin existen tres tipos de actos de habla, a saber: acto ilocutivo o locutorio, que es el simple hecho de decir algo; el ilocutivo o ilocutorio que tiene que ver con la intención de lo dicho; y el perlocutivo que refiere los efectos, reacciones o consecuencias producto del acto de habla.

Para este autor, son sinónimos la performatividad y la cuestión realizativa. Podemos decir que eso trae cierta carga puesto que no todo decir es hacer, dado que incluso los autores de esta teoría no han abundado en la definición de hacer, tal cual. Eso por una parte y por otra, porque Benveniste da cuenta de ello, de algún modo, al decir que

cada enunciación es un acto que apunta directamente a ligar el oyente al locutor por el nexo de algún sentimiento, social o de otro género. Una vez más el lenguaje en esta función no se nos manifiesta como un instrumento de reflexión sino como un modo de acción (Benveniste, 2004: 91).

Y es por este modo de acción que se manifiesta la lengua, pues mediante la enunciación se alude a una situación en la que hablar es hablar de (Benveniste, 2004: 66). De tal modo que, como Jacques Rancière contemplaba, el desacuerdo como actos de habla en el que no sólo está en litigio lo que se dice sino la posesión de ese objeto de disenso, el poder de hablar y quiénes son, supuestamente, válidos para ello. Claro que esto último forma parte de una extensión de horizonte y sentido proveniente de la teoría rancieriana.

Esta práctica de la lengua como enunciativa se hace al considerar “la inclusión del hablante en su discurso, la consideración pragmática que plantea a la persona en la sociedad en tanto que participante y que despliega una red compleja de relaciones espacio-temporales que determinan los modos de enunciación” (Benveniste, 2004: 103). Y es en ese punto que Rancière inserta a la verificación de la igualdad como parte de la comprobación de ese ser participante, de esa parte, de esa división sensible al interior de la policía. En este hilo de exposición, ¿qué se puede entender como discurso?:

Hablar de discurso es, ante todo, hablar de una práctica social, de una forma de acción entre las personas que se articula a partir del *uso lingüístico contextualizado*, ya sea oral o escrito. El discurso es parte de la vida social y a la vez un instrumento que crea la vida social (Calsamiglia y Tusón, 2004: 15).

Esta pretendida relación ambivalente entre la vida social y el discurso tiene su inscripción en lo que para el semiólogo argentino, **Eliseo Verón**, son las dos aperturas del mismo; es decir, su contexto de producción y de reconocimiento: el primero respecto de las operaciones que instalan y ponen en circulación al mismo, y el segundo como aquél que usa las representaciones para la fabricación de otras operaciones en un constante ejercicio de producción y reconocimiento (Verón, 2004). Ésta última como posibilidad más que como hecho permanente.

Esta idea del reconocimiento en el discurso es la que puede servir a disposición de lo dicho por Rancière en el sentido de la política como verificación constante de esa igualdad, pues producto del no reconocimiento, del ser esa parte que no tiene parte, es como se generan los dispositivos y operaciones para ese desetiquetamiento. Además, siempre cabe la posibilidad de que ese escenario se revierta, pues al ser efectivamente reconocido ya no es política sino policial en un orden interno.

Volviendo a la idea de discurso, se puede entender a éste como “el texto –de cualquier sustancia expresiva– que, además de representar algo, representa e inscribe en su interior la forma de su propia subjetividad e intersubjetividad” (Fabbri, 2004: 84),

con lo que se contemplan contenidos a nivel de sintaxis y semántica, como dentro del texto y de la pragmática, como fuera de él (Fabbri, 2004).

Dentro de la idea de las sustancias, el semiólogo francés, **Roland Barthes**, refiere la existencia de sistemas de significación en el lenguaje, que son de primer y segundo orden. Esta división es tan solo operativa para desglosar la composición de los entramados de significación. Para Barthes existe el plano de la expresión y el plano del contenido.

En el primero, en el de la expresión o denotación, se hace referencia a la significación en sentido literal y medianamente objetivo. Para llegar a este plano es preciso desprenderse del plano connotado, en el cual se está más inmerso y predispuesto, pues en este segundo nivel de contenido, la significación es más amplia en el sentido de la atribución significativa de la sociedad, por tanto, arbitraria. De ahí que sea más “fácil” identificar este nivel que para Barthes está condicionado históricamente por la ideología o el mito en el sentido de la profundidad. Sin embargo, no deja de estar ligado a los significados y significantes del plano denotado (1971, 1985).

Estos significados entendidos como construcciones simbólicas y los significantes como cuerpos de portación de esos significados. Esto, por supuesto, puede ir más allá del lenguaje verbal, pues para el semiólogo italiano, **Paolo Fabbri**, “es posible que unas formas de signos distintas del lenguaje verbal sean capaces de organizar formas del contenido, o significantes, que el lenguaje verbal no es necesariamente capaz de transmitir” (2004: 44).

Y al igual que este campo de acción para retomar algunas otras formas del lenguaje, Fabbri considera que la enunciación “posee una raíz interesante, la misma que el *neuma* griego. Es por tanto un movimiento de la cabeza, un gesto, un movimiento significativo. Si es así, podríamos decir que, aún antes de ser un acto verbal la enunciación es un movimiento, un gesto para afirmar” (2004: 94).

Y en este caso (atrayendo la propuesta de Rancière nuevamente) la afirmación más que exclamar un “sí” (o incluso un “no” para el gesto contrario), lo que pretende es hacer una inscripción simbólica en el mundo, polemizar las significaciones, instalar las subjetividades políticas como formas de operativizar a la igualdad y demandar el litigio como no correspondencia y desprendimiento del orden que se ha instituido.

1.6.2 Teoría de voces

En este apartado se aterrizarán los conceptos y nociones principales que la doctora en Ciencias Sociales, Karina Bidaseca, construye respecto de esta teoría decolonial. Se hace el rescate de estas concepciones en función de articular, con cierta profundidad, la importancia del discurso y más aún de la voz que elabora tal, en relación con su posición e inscripción en el mundo. Esta teoría de voces puede ayudarnos a construir la recta final del edificio teórico para pensar a la comunicación política acercándonos a ella sobre la base de una noción.

La autora plasma la idea de que “la omnipresencia de la voz nos constituye como sujetos. *Somos* cuando somos respondidos por la voz del Otro” (2010: 197), mediante la contemplación ideal de las pautas de otredad sobre la correspondencia, que si bien puede llegar a formular un espacio de interacción, de reconocimiento, de disposición al intercambio, también marca el punto de partida para la exhibición de discursos en virtud de antagonismos o reivindicaciones que se elaboran al margen, pues las estrategias de reconocimiento son parte de los distintos momentos en que pueden crearse las relaciones con el Otro, no siempre en concordancia ni en ruptura.

Bidaseca pregunta, entonces, ¿qué es una voz?, ¿es la voz autónoma de la constitución de los sujetos?, ¿qué relación hay entre la voz, la palabra y la agencia humana? (2010: 199) y es a razón de ello que rescata, retomando al filósofo ruso Mijaíl Bajtín, las nociones sobre la enunciación, particularmente vista como un flujo que aunque no sea diálogo como este acto de intercalación que veíamos antes, sí es el discurrir entre los actores, pues él “entiende toda actividad verbal, oral o escrita, literaria

o pragmática, como una enunciación concreta dentro de un diálogo social constante y jamás resuelto, inconcluso” (2010: 202) con lo que extiende el territorio de sentido a una constante interpelación dentro de la sociedad.

Para entender lo que es la voz, Bidaseca crea una tipología de las voces a través de su caracterización. Considera que hay voces altas y bajas. Esto puede entrar en la consideración que hace Rancière sobre lo expuesto por Aristóteles, respecto del tipo de articulación (fónica y discursiva), según la distribución de las voces. Quien va al frente, para Bidaseca, son las voces altas, las cuales llevan el control y la organización de ese campo sonoro para, con ello, poseer el poder y la capacidad de hablar por esos otros (2010).

Frente a ello, las voces bajas relacionadas comúnmente con la subalternidad se caracterizan, en tonalidad, por ser bajas, “por sus pausas; por quebrarse, por dejarse invadir por los silencios”, de manera que quedan aparentemente incapacitadas y sumergidas en relación a la voz dominante que las simplifica y hace incompatibles con la audibilidad dentro del campo sonoro (2010: 204).

Esta contemplación de las voces altas y bajas proviene de una lectura que Bidaseca hace de *La muerte de Chandra* (1999), obra del historiador indio Ranajit Guha, en donde distingue esos tipos de voz de acuerdo a su intensidad: si es genuino, si la voz está sofocada, silenciada, mimetizada, etc. Y se pregunta, ¿cómo hacer que esas voces, aparentemente invisibles, insignificantes, reviertan la situación? A través de la configuración de un nombre (Bidaseca, 2010: 146), de un reconocerse propiamente: desde sí y para sí.

Es en este punto que se puede anudar la teoría de Rancière en el momento justo en que un grupo determinado, al desetiquetarse se reetiqueta, por decirlo de alguna manera, bajo una concepción distinta, un nombramiento diferente a partir de modos de operación como son las subjetividades políticas. Este “poner nombre” es una convocatoria a la deserción desde el lenguaje de un sistema constituido, de cuya contingencia y emergencia se decanta en el poder instituyente.

Para Bidaseca, la transición de una voz baja a una alta, pasa por un proceso preciso en el que

determinados mecanismos (...) se conducen hasta llegar (no siempre, por supuesto) a alcanzar un lugar de enunciación y dejar de ser (...) subalternas. Hay voces que no lo logran, pues quedan atrapadas en el laberinto sonórico de las voces de otros. Que reproducen las voces de los otros. Que no pueden autonomizarse de ellas. Que emiten meramente ruidos. Y ello conduce, certeramente, a una complicidad en la reproducción del orden social (2010: 198).

Este, al parecer, es también un riesgo que puede equipararse con la cuestión de la posibilidad en el horizonte sobre el hecho de que la política tenga reversos policiales. De igual manera, en el tránsito y conversión de una voz baja a una alta, es que pueden erigirse esas “nuevas” voces altas en una latente disposición al orden de esas otras voces que han quedado atrás, y de cuyo origen pretenden evocar la negación.

¿Cómo es que se da esta oposición entre una voz y otra? Según Bidaseca se ejecuta mediante el status en términos de hegemonía, entendida ésta “como un conjunto de prácticas, discursos, estrategias y dispositivos que cristalizan en un determinado bloque ‘consensual’ que legitima el dominio de determinados grupos sociales sobre otros” (como se cita en Bidaseca, 2010: 204), definición basada en lo que el político italiano Antonio Gramsci entendía de la hegemonía en los *Cuadernos de la cárcel* en 1981. Aunque en este caso se puede hablar de una hegemonía que proviene de una clase productora del discurso, la cual trabaja permanentemente en su voz, reforzándola por dispositivos específicos que construyen su legitimidad y credibilidad.

Si bien se puede creer que las voces altas son estrictamente hegemónicas, Bidaseca considera que no todas lo son y que incluso pueden llegar a ser una voz contrahegemónica (2010: 204). De ahí la importancia de pensar estos juegos, pues aunque normalmente pudiera relacionarse al Estado como una voz alta, hegemónica y policial (pensando en Rancière), también puede considerarse la opción de que ciertas

voces, por medio de determinados procesos y movimientos, puedan establecerse así frente a otras. De ahí que reflexionar respecto de qué o quién el EZLN es política y/o policía, sea también una pregunta sobre en qué sentido el ezeta es voz baja y/o voz alta.

Además, en muchas de las ocasiones, existe una relación favorable para las voces altas a través de las bajas; es decir, tampoco son antagónicas del todo, pues existen mecanismos que condicionan a las segundas con las primeras a través de hacer que reproduzcan ciertos discursos hegemónicos que colaboran en el orden de dominación y en el mantenimiento de esa subalternización (Bidaseca, 2010: 24).

En este sentido es que se cree que hay muchas voces que quedan en el medio, que al ser consideradas bajas respecto de un orden más o menos notorio, esquematizado y vertical, se pierden y no llegan a estimarse como trascendentes para ser escuchadas en ninguna forma de espacio y tiempo.

Según Guha, en su libro *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (2002), las voces bajas son inaudibles

y por esta razón, debemos realizar un esfuerzo adicional, desarrollar las habilidades necesarias y, sobre todo, cultivar la disposición para oír estas voces e interactuar con ellas. Porque tienen muchas historias que contarnos, historias que por su complejidad tienen poco que ver con el discurso estatista y que son por completo opuestas a sus modos abstractos y simplificadores (20).

Este discurso estatista es un producto relacionado con el Estado, pues hasta en el nombre llevan la denominación de esta inamovilidad o pretensión de la consecución de un orden y su mantenimiento. Ahora bien, ¿por qué es importante retomar estas consideraciones en relación a uno de los sujetos de estudio que es el EZLN? Pues porque no sólo existe una conexión evidente en términos literarios o políticos sino porque también en esta parte se devela otra zona igualmente trascendente:

La modernidad científica despreció la manufactura oral de las sociedades clasificadas como “ágrafas”, la fugacidad de palabras que no estaban fijadas por la escritura que confiere el poder de la inmortalidad, la manifestación individual de la obra escrita exaltada por la sociedad burguesa (Bidaseca, 2010: 215).

Esto de acuerdo a la visión que se tiene desde la estructura social y no sólo desde la modernidad científica respecto de las comunidades ágrafas; es decir, de aquellas que no tienen escritura, por lo que se veían como inferiores en razón de la posesión de la lengua y la palabra, pues se estimaban como seres fónicos incapaces de articularse en el mundo mediante la manifestación escrita, cuyo valor a través de la posteridad es (o era) alto.

De modo tal que las tomas del discurso y la lengua que el EZ dispuso respecto del español, principalmente, tornó la utilización del mismo con fines más allá de lo oral y de lo escrito, produciendo y documentando su pensamiento como organización desde un inicio al elaborar lo que sería el conjunto de declaraciones de la Selva Lacandona, por decir sólo una parte.

En este sentido es que el primer plano de esta toma en consideración se ejemplifica claramente con la frase del diplomático mexicano, Moisés Sáenz Garza, dicha en 1928, respecto de la labor indigenista que encabezaba, la cual definió como: “Dar voz castellana a cuatro millones de indios mudos” (como se cita en Gutiérrez, 2012: 153). Este breve comentario es el equivalente al dicho común “la voz de los que no tienen voz”, frase que se ha propagado tanto en diversas versiones y adaptaciones que poco se cuestiona, haciendo evidente la anulación, a propósito o no, de la latencia, que no siempre manifiesta, de la capacidad de articulación discursiva y no sólo fónica.

En todo caso puede referirse a “no tener voz” como no poseer un tipo de voz aparentemente “necesaria” en cuanto a tono, idioma, mecanismo, estructura, proyección de espacio y tiempo, y no como una falta, como aduciendo a que tales o cuales grupos o personas no pueden expresarse adecuadamente porque su origen

contiene ya en sí misma esta falla, pues pasa como inherente algo que es más bien atribuible desde afuera. El hecho de decir que son “mudos” proviene, además de un sentido de anulación, de la construcción externa y estructural que no otorga espacios para que esas voces, en todo caso, se hagan resonar, lo cual dista de simplemente negar su potencia, pues se implica y resume su exclusión sistemática en esa pequeña frase.

Finalmente, la configuración de estas voces en términos de alta o baja según Bidaseca tiene aplicaciones distintas y más bien contextuales, pues aunque puede creerse que la voz del EZLN es todo el tiempo baja frente al gobierno o el Estado mexicano, la organización puede también instaurarse como alta respecto de otras, pues al interior de las comunidades cuando recientemente el ezeta se asentó, sucedió que

no se reconocía que existieran diferencias, fracturas, competencias por el liderazgo, por la representatividad, por los proyectos: algo de eso podía percibirse apenas en lo que algunos líderes indígenas y unos cuantos asesores expresaban en voz baja, siempre cuidando de no ser consideradores traidores (Pérez, 2005: 22).

De aquí es cuya base extraemos la inquietud teórica y práctica del presente trabajo, de una voz baja que es silenciada (aquéllos que no están o estaban de acuerdo con las decisiones del ezeta), dicha lo menos notable posible dentro de una dinámica de la organización que considera distintos movimientos en su ser, decir y hacer. Para finalizar este apartado pasemos a reflexionar sobre todas estas contribuciones y postulaciones en términos de una reflexión inicial y aproximativa de la comunicación política en términos generales.

1.6.3 Nociones de comunicación política

Todo el entramado desarrollado con anterioridad tiene la pretensión específica de plantear a manera de noción a la comunicación política. Esto para dar cuenta de una idea que permita analizar el escenario de la comunidad paradójica que pone en común el litigio a través de ir más allá de los interlocutores bastamente ubicados, constituidos y considerados como legítimos en el proceso. De tal manera que las concepciones

empleadas hasta entonces resulten de cierta manera beneficiadas por la introducción de un modo de mirar distinto. Para ello apuntaré algunas concepciones de comunicación política y a los autores que en ellas participan.

Es así que se usarán las visiones que más se han enfatizado sobre el término para, como se ha hecho con la palabra “política” desde el apartado de Rancière, desprendernos de ello en función de tratar de abonar, a través de ciertas características y movimientos, a otro enfoque.

Tengamos el siguiente antecedente breve: los medios de comunicación lograron notoriedad y ocuparon un lugar central en el siglo XX, pues se les vio como maquinarias generadoras de opiniones y de agendas específicas, a razón de su alcance masivo. Esta amplia proyección se debió a cómo los distintos bloques hicieron uso de esta práctica, sin nombrarla aún como comunicación política³⁷, por lo que utilizaron varios de los factores que hasta hoy integran el espectro “profesional” de la misma.

Es en ese sentido que se pueden aglutinar, bajo esta concepción, a los siguientes factores: la propaganda, mercadotecnia, publicidad, los sondeos, las encuestas, las campañas electorales, las consultorías y los especialistas en el tema, que disponen de teorías y estrategias a fin de concretar un ejercicio específico de la comunicación política.

En México esta área es bastante reciente y concentra su atención en las elecciones, cuyo ejemplo, más al alcance por la atribución que se le da, es al conjunto de estrategias que llevaron a ganar la presidencia del país al Partido Acción Nacional (PAN) en el año 2000 con su candidato Vicente Fox; suceso que manifestó su potencia creando la ilusión de lo que se llamó “transición democrática”. Como vemos, en la práctica existió un ejercicio de unir, de cierta manera, a la sociedad con el gobierno y

³⁷ Nombre que se estableció a partir del reconocimiento de la comunicación política como un campo de estudio, cuyas fronteras temáticas, límites, modelos y contenidos se desarrollaron inicialmente en Estados Unidos en 1950, a raíz de la corriente del *Political Behavior* (Magaña, 2013).

los medios de comunicación. Es a razón de esta cuestión práctica que se generan estudios, metodologías y perspectivas de abordaje de estas prácticas.

Consideremos las siguientes construcciones de comunicación política. El sociólogo Manuel Castells considera que el punto clave producto de la centralidad de la comunicación en la política es la utilización de los medios electrónicos, incluyendo, además de la televisión y la radio, a los periódicos e internet como el espacio de la política, por lo que él estima, en este sentido, la existencia de un sistema político conformado por los partidos, los movimientos sociales y los grupos de presión (1999).

A los partidos políticos, entidades fundamentales en esta concepción, se les define según el filósofo alemán, Max Weber, como formas de socialización que tienen el fin de dar poder a sus dirigentes y otorgar posibilidades ideales o materiales a los miembros activos de esa asociación (1969: 228).

Otro de los elementos a considerar dentro de esta visión de comunicación política es la llamada opinión pública, que para el teórico Vincent Price, autor del libro *La opinión pública. Esfera pública y comunicación*, se concentra en dos partes: por un lado, el debate de la minoría que está compuesta por expertos y líderes políticos que disponen sus discursos como parte de las agrupaciones en las que se presentan y articulan, y que muchas veces devienen en grupos de decisión.

Por otro lado, de acuerdo al mismo autor, está la generación de la opinión del público que emite sus comentarios sobre temas y asuntos comunes teniendo o no información al respecto (1994). En ese sentido es que toman parte en el lugar social de lo público los grandes medios, el poder, la influencia, la toma de decisiones, las instituciones, el poder, los candidatos (Ochoa, 1999: 3).

Ahora, ¿cómo podemos visualizar estas nociones sin que parezcan descripciones desperdigadas de la comunicación política? Pues bien, parte de este semblanteo proviene de la caracterización “profesional” de la comunicación política. Tengamos

claro que diversas disciplinas de las ciencias sociales han influido en su concepción³⁸, pero hay dos tradiciones de pensamiento que se han relacionado con la comunicación política de manera predominante: por un lado se encuentra el *behavioralismo* político y por otro, el de la esfera pública.

En el caso de la primera, tiene su origen en la ciencia política de la década de los cincuenta en Estados Unidos. Hace referencia esencialmente a los comportamientos que los individuos realizan respecto de lo político (particular y colectivamente, por influirse mutuamente), más allá de las nociones ideales o normativas que regían al tema.

Es así que tanto esta perspectiva como la presencia de la televisión influyen en determinar este enfoque de la comunicación política:

La vuelta a una concepción poderosa de los medios va a suponer que el estudio de las campañas electorales se convierta en el “banco de pruebas” – en el caso paradigmático– sobre el que se empieza a edificar e instituir la nueva investigación en comunicación política tanto en Estados Unidos como en el resto de países (Rospir, 2003: 44)

Esta concepción está claramente construida sobre la cultura liberal estadounidense, que más tarde se retomaría por Europa. Jean-Marie Cotteret, Dan Nimmo y Keith Sanders, teóricos de la corriente behaviorista, consideran que la comunicación es política en tanto que las consecuencias que genera inciden en el sistema político bajo ciertas condiciones (1977, el primer autor y 1981, los dos siguientes). En este punto se puede

³⁸ Es por ello que si bien no es mi objetivo hacer un desglose detallado sobre cada corriente y definición de la comunicación política, no quiero dejar de mencionar las bases sobre las que asienta su teoría y práctica. Sin embargo, para quien guste hacer un acercamiento más estructurado sobre estas concepciones, recomiendo el trabajo monográfico de la tesis doctoral del profesor Ricardo Magaña Figueroa, llamada “La comunicación política, un campo de estudio complejo: reflexiones para su aprehensión” (2013).

llegar a considerar a la política como parte del proceso de comunicación o a la comunicación como parte de una práctica política.

En cuanto a la segunda tradición de pensamiento, ésta se refiere a la esfera pública, en la que se contemplan factores tendientes a pensar a la democracia en virtud de elementos como la tecnología y la comunicación. Esta tendencia es propiciada, básicamente por los filósofos alemanes Hannah Arendt y Jürgen Habermas, quienes a diferencia de la concepción conductual instalan la importancia sobre la cuestión normativa. Al respecto, Arendt parte de considerar la alineación del mundo privado a la cuestión pública (2005). El segundo genera una teoría sobre la acción comunicativa en virtud de un deber ser (2010).

En esta tradición destaca, a modo de ejemplificación, la definición del sociólogo francés, Dominique Wolton, en el sentido en el que estima a la comunicación política como el espacio donde se intercambian los discursos contradictorios de los tres actores que tienen legitimidad para expresarse públicamente sobre política, y que son los políticos, los periodistas y la opinión pública (Gilles, Gosselin y Mouchon, 1998: 31), de manera que se limita y consigna el terreno de acción e interpretación a estos actores que están, aparentemente, legitimados y aceptados dentro del círculo al que se circunscribe esta concepción.

Vayamos pues, ahora, a determinar cuál es la noción que quiere crearse en este trabajo para pensar a la comunicación política, haciendo uso de lo articulado en apartados recientes. Partamos, pues, de la idea de que “la dominación es la más clara antítesis de la comunicación. Porque comunicar es establecer la conciencia profunda del mutuo respeto. Y dar respeto supone reconocer valor y autonomía en el otro” (Paoli, 2002: 223). Esta definición que privilegia la utopía comunicativa contemplando a la cuestión represiva o contradictoria como muestra de la comunicación superficial, está absolutamente lejos de lo que pretendemos trabajar ahora.

Repitamos, entonces, la misma operación de pensamiento que usamos para el caso de la política desde la tradición liberal, pues en el caso de la comunicación política

en específico, como se ha visto, también es comúnmente manejada desde indicadores (en varias combinaciones) como: elecciones, partidos políticos, gobernantes, gobernados, sociedad, democracia y por supuesto, intermediación de todo tipo de soportes y medios considerados masivos para dar cuenta de las interrelaciones generadas entre los diversos actores, así como los instrumentos de medición (sondeos, encuestas) de la opinión pública.

Este modelo de corte liberal no alcanzará, como se ha dicho, para entender el tema que concierne en esta ocasión, por lo que más allá de tratarse de actores constituidos en primer plano, se hablará de actores constituyentes en el espectro contingente dentro de los aparentes antagónicos que se estructuran en el escenario.

Por lo que además de reiniciar desde este punto, se propondrá un ejercicio de aterrizaje en el sentido de vislumbrar a las **estrategias discursivas** definidas aquí como el entramado de momentos, herramientas y dispositivos de enunciación en los que se hace evidente tal o cual intención de instauración de la polémica, en el sentido del desacuerdo³⁹. De manera que la cuestión de la política definida por Jacques Rancière me permitirá otorgarle un sentido nuevo a la comunicación política a través de un carácter emergente e instituyente.

Para que esto vaya teniendo mayor sentido es necesario anudarlo a la cuestión del acontecimiento del habla, del que Rancière define como

la captación de los cuerpos hablantes mediante palabras que los arrancan de su lugar, que trastornan el orden mismo que colocaba a los cuerpos en su lugar e instituía así la concordancia de las palabras con los estados de los cuerpos. El acontecimiento del habla es la lógica del rasgo igualitario, de la

³⁹Podemos abonar a esa definición otra ya producida con anterioridad: “las estrategias discursivas comprenden no sólo los grandes periodos de un discurso, sino que alcanzan también a los detalles de la construcción de los mismo enunciados” (Prieto, 1999: 109). Se diría que incluso alcanzan a los procesos de enunciación, pues más que la parte técnica, como observación de elementos y tipificaciones sacadas de algún manual del discurso, se trata de identificar la parte simbólica como construcción del campo de batalla de los significantes y significados, en este trabajo.

igualdad en última instancia de los seres hablantes, que viene a disociar el orden de las nominaciones por el cual cada uno tiene asignado un lugar (Rancière, 2011: 40).

Es así que las voces que se van articulando en su calidad de voces para sí y no llamadas o validadas desde afuera generan su propio sentido de presentación, de narrativa y edificación del rompecabezas polémico que van armándose. De modo que el discurso emitido como parte de las enunciaciones, mediante una o más estrategias discursivas, puede sembrar la operación denominada en Rancière como subjetividades políticas. La comunicación política puede, entonces, ser parte del catálogo potencial o manifiesto de las subjetividades políticas entorno a una apropiación de los modos de ser, decir y hacer, en la verificación de igualdad que presupone la convivencia en sociedad.

Esto, a razón de que el discurso revela el estado de los cuerpos, de manera que “el sentido se opone al ruido” (Rancière 2011: 46) al tejerse articuladores de sí en una voz que al desprenderse de su lugar, se instala en otro y polemiza el universo de inscripciones instituidas. Para Jacques Rancière, el hombre (y la mujer, tendría que añadirse), “es un animal político porque es un animal literario, instalado en el trayecto del habla, de la letra, al que le suceden acontecimientos individuales y colectivos, a través de palabras, a través de frases” (Rancière, 2011: 58). De ahí la importancia de estas formulaciones y su hilar teórico.

Pero ante ello es preciso no inducir o insinuar el sentido de inocencia o ingenuidad en la comunicación, pues Galende formula lo siguiente pensando en Rancière:

Todo hombre es ante el lenguaje nada más que un artesano que usa las palabras como herramientas para comunicar algo. Con este *algo* cabe la posibilidad de que ni el fugaz inconsciente ni el espesor material de la experiencia en este *algo* se presenten del todo. Pero es justamente esto lo que restituye el presupuesto de la igualdad entre los hombres: manipular las herramientas con las que contamos para aproximarnos del mejor modo a un indecible. Probar, conjugar, repetir o modificar esas herramientas en el

esfuerzo perpetuo por traducir aquello de lo que probablemente una parte se nos sustrae (Galende, 2012: 60).

No se puede estar totalmente de acuerdo en sentido estricto, pero sí se retoma la idea de que queda algo del contenido que escapa a lo meramente dicho y a las posibilidades de presentación y conjugación que de ello puede hacerse, sobre todo porque hay en los modos de ser, decir y hacer que consigna Jacques Rancière una especie de hilo constructor que atraviesa a las tres dimensiones, pues a la vez que se dice que el discurso revela algo de esos cuerpos que lo proyectan, esos mismos cuerpos son los que hacen y dicen, lo cual, retomando a la performatividad descrita antes, puede llevarnos al hecho de que lo que se dice es una acción: el decir-hacer como formulación inscrita conjuntamente en la práctica, en algunos casos.

Esta necesidad por instaurar un sentido adicional a las pretensiones normativas y empiristas de la comunicación política viene de la misma raíz que toma a la comunicación con una visualización de ella más tendiente (idealmente) al acuerdo, como constitución y disposición más o menos armónica de los discursos inscritos en estructuras dialógicas ya previstas. En el caso de la comunicación política, al ser parte de una contemplación pública, la exigencia de estos elementos se recalca más.

Es por ello que en esta atención desmedida por lo contable y la idealización del acuerdo y el consenso entre lo visible (edificaciones ya constituidas bajo cierto orden policial desde la voz alta), los marcos configurativos de la praxis comunicacional se terminan remitiendo, como se ha visto, en primer orden, a los mal llamados medios de comunicación⁴⁰ y en segundo, a la generación del diálogo que tiene como punto ideal de partida y llegada la concordancia equilibrada de su argumentación y estructura en el sentido normativo.

⁴⁰ Pues la mayoría de los medios tradicionales y masivos son preponderantemente unilaterales, cuyo flujo comunicativo se presenta más bien como una ilusión.

Mucho más si se trata de la comunicación política en el sentido del planteamiento de actores tradicionalmente instituidos y “legitimados” para concertar decisiones en conjunto y con plenitud argumentativa. Es por ello que se considera necesario repensar aquellas otras acciones que muchas veces son denominadas como “irracionales”, “inválidas”, “apolíticas”, “contrarias a la democracia”, por salir del juego esquematizado y cerrado de lo que se considera comunicación política.

Es así que, en resumidas cuentas, se piensa a la comunicación política mediante la subjetividad política (que a su vez se expresa por medio de ella), pues interpone al desacuerdo como situación de habla. Esta apertura en tanto desacuerdo bien puede ser el punto partida, dejando a un lado la pretensión de acuerdo o consenso, pues estos pueden ser vistos como elementos de la dinámica general y no como aspectos centrales de la misma, sobre todo para iniciar una disposición configurativa y de significado en las inscripciones simbólicas que de sí hacen los seres parlantes entregados a reconfigurar su identidad, desprendiéndola del poder constituido y reordenándola en el poder constituyente.

Esta contingencia es vinculatoria de la articulación discursiva e incluso fónica, puesto que la comunicación en sentido general no se compone sólo de sonidos o palabras sino de la significación que de éstos y éstas se desprende, del contexto, de la situación, de su articulación y puesta en juego en un escenario que puede desmarcar a la institución contemplada inicialmente para ello.

Esta evidencia del litigio no puede hacerse sino mediante el lenguaje, que es la base de la comunicación *que se hace* política en tanto ese conflicto pone en jaque los modos de ser, decir y hacer de la policía, a través de estrategias del discurso, sin dejar de lado el hecho de que la comunicación política es un nombre completo que debe comprenderse integralmente. Estas operaciones que son vistas panorámicamente como maneras de subjetivación, comienzan con la palabra sin quedarse en ella, puesto que nunca es la palabra un hecho acabado sino que se dispone al desplazamiento de un cuerpo en la distorsión que yace para atravesarse a sí misma.

La comunicación política, entonces, podrá ser vista no sólo como la disposición discursiva a enfrentarse, a mirarse ganador o perdedor, a gobernar o ser gobernado, a generar o a recibir (desde la concepción liberal) sino también (si es esta coexistencia posible en el sentido teórico y práctico) como la posibilidad operativa de significado, de inscripción simbólica en el mundo, que se genera en la manifestación de subjetividades políticas enunciadas y enmarcadas mediante estrategias discursivas en el desacuerdo como litigio fundamental. Esta reflexión que ha iniciado aquí pretende recabarse implícitamente a lo largo del trabajo con elementos históricos, empíricos y enunciativos para decantarse finalmente en el capítulo analítico donde se aludirá y se dará cuenta del objetivo general de la tesis.

Finalizamos este apartado diciendo que lo aquí expuesto en sentido teórico no puede desprenderse del contexto histórico, de los sujetos empíricos y más aún de los sujetos enunciadores para presentarse con mayor visibilidad, lo cual se verá en los capítulos siguientes. Este anclaje con la parte histórica permite observar el devenir y sus características en el marco de la revisión y comprensión de los diversos momentos que han configurado y han sido configurados por, en y desde el EZLN.

2. EZLN EN EL TIEMPO: LUZ Y OSCURIDAD

*Ahora sí quieren conocer lo que hay detrás de un pasamontañas.
Lo tuvieron 502 años cerca y no se dieron cuenta.*

Periódico Tiempo

En este segundo capítulo se pretende generar un panorama que permita localizar los cimientos y caminos trazados por el Ejército Zapatista, de forma tal que se concatenen los antecedentes de lucha y resistencia en cuestiones agrarias primordiales que se han originado desde tiempos muy anteriores a la existencia del EZLN.

Esto servirá de base para observar, al menos, cuatro puertas básicas que son los apartados de esta sección: antecedentes, lo sucedido en 1994, el semblante de 2014⁴¹ y un bosquejo sobre lo generado recientemente en el transcurso del año 2016.

Con ello se pretende ver la apertura del litigio histórico propiciado por el gobierno y los indígenas a fin de llegar a un punto cúspide en el que todos los métodos ya han sido agotados, de manera que la salida contemplada es la toma de las armas y las palabras, a razón de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) el primer día de enero de 1994.

Posteriormente a ello se recorrerá de manera general el mapa político y social que a partir de ese día se desató en Chiapas, a fin de que se precisen, lo que es conveniente por ser objetivo de este capítulo, los modos organizativos y propósitos del EZLN a comienzos de ese año y en lo subsecuente.

⁴¹ Por ser el año en el que se iniciaron los primeros contactos del trabajo de campo en el 20 aniversario de la organización, pues se sentó el precedente para la realización de entrevistas en 2015.

De igual modo se hará con el año 2014, fecha en la que se celebraron los veinte años de existencia pública del zapatismo, por lo que servirá de marco no sólo comparativo sino comprensivo de lo sucedido en años anteriores. Ambos momentos serán escenarios de cambios, uniones y rupturas en el trazado de la historia.

Estas secciones en el tiempo estarán atravesadas por un recuento documental de libros, revistas y periódicos, pero también por el ensayo de una etnografía en la cual se delinee las características en el terreno, desde lo visto, oído, pensado y retratado en la zona zapatista. En la última parte de este trabajo, donde se contempla el capítulo tercero, se abonará a la cuestión etnográfica desde la presentación de los testimonios recabados documentalmente y en campo, lo cual quiere sumar al trazado de un panorama histórico, empírico y enunciator.

2.1 ¿QUÉ HABÍA ANTES DEL EZLN?

La decantación formal del EZLN se da en el año 1994, sin embargo, es necesario apuntar todos los procesos anteriores que sirvieron de punto de partida para el trazo de la guerrilla subsecuente. En principio es necesario indicar que había en el plano internacional una serie de factores tales como la caída de regímenes denominados socialistas y procesos de diálogos en las guerrillas centroamericanas, lo que condujo a pensar en términos generales que la lucha armada estaba ampliamente debilitada en América Latina (Sánchez, 1998: 141).

Aunado a esto, se estaba generando en México el proyecto pretendidamente modernizador del salinismo⁴² que contemplaba la entrada en vigor del TLCAN entre Canadá, Estados Unidos y México, por lo que el ambiente parecía aprestarse a todo, menos a la aparición de una guerrilla. Eso al menos en la visión nacional, pues en lo local esta posibilidad no sólo se miraba como real, sino que estaba razonada y planteada desde hacía tiempo, en algunos municipios del estado chiapaneco.

⁴² Denominación dada al sexenio del expresidente priista –por ser miembro del Partido Revolucionario Institucional (PRI)– Carlos Salinas de Gortari.

Esto dio paso a que la explosión del grito de ¡YA BASTA! tuviera un auge importante que se generó en concordancia, pues al ser visto en retrospectiva es posible ver la corriente de deterioro que arrastró a las comunidades originarias a tomar las armas y las palabras.

En la década de los 30 se originó el desarrollo de la ganadería en la región con el apoyo del gobierno, sin embargo, esto conllevó a una serie de actos de invasión y despojo de tierras comunales, así como daño a los cultivos y el medio ambiente, lo que provocó que comunidades mayoritariamente tzeltales, choles, tzotziles, tojolabales y zoques de las zonas de Ocosingo, los Altos y los Valles Centrales, se fueran hacia la Selva Lacandona para organizarse en ejidos. Poco después, durante la época de Lázaro Cárdenas, se llegaron a repartir 450 mil hectáreas para 30 mil campesinos, según la investigadora Consuelo Sánchez (1998), por lo que esto, aunque propositivo, no fue suficiente para abarcar las demandas de la población.

Mucho más tarde, junto a estas exigencias, se originó ya desde 1968 y hasta 1979 un proceso de evangelización pregonado por la diócesis, de manera que la religión, fundamentalmente católica, fue parte esencial de la vida de los indígenas, a través del reconocimiento de sus condiciones de miseria, así como la posibilidad de cambio mediante la acción política. Este tránsito conllevó a la adherencia y cohesión “étnica” de las comunidades en relación a generar organizaciones propias basadas en estos principios.

A inicios de los años setenta, el 70 por ciento de las tierras se encontraba ya en manos de finqueros (Sánchez, 1998: 142), los cuales habían arrebatado previamente las hectáreas que les pertenecían a los pobladores originarios de esas zonas. Una historia de desalojo le circundaba a esa situación, puesto que los indígenas ya habían perdido tierras tanto en la colonia como durante las leyes ordenadas por los liberales.

Específicamente, durante el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970–1976) se llevó a cabo el Decreto de la Comunidad Lacandona, y con el entonces presidente José López Portillo (1976–1982) el de Reserva Integral de la Biósfera de Montes Azules,

con lo cual se optó por darles hectáreas a las comunidades, pero se hacía con la intención de contener el avance de los que migraban hacia la selva, por lo que como medida se terminó cediendo la explotación de los bosques a Nacional Financiera (Nafinsa), debido a la presencia de petróleo y uranio, lo cual trajo nuevamente una operación de reubicación poblacional.

Mientras tanto, en octubre de 1974 se realizó el Primer Congreso Indígena de Chiapas, en el que se expusieron los términos organizativos de la lucha por la tierra. Después, en diciembre de 1975, se conformó la organización de Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel, la cual intentó asentar dos temas: tanto el de regulación de la tierra como el de acceso a servicios básicos. Esta organización sería central para los movimientos que se darían después.

También en 1974 llegaron a la zona diversas organizaciones de izquierda, tales como la Unión del Pueblo, con división entre el guevarismo y la corriente maoísta; y en 1977 se asentó la Política Popular mediante su línea de masas y la línea proletaria. Sin embargo, después de trabajar un tiempo en la región terminaron abandonando la labor, no sin dejar heredado un creciente esquema de reflexión crítica y de construcción de identidades políticas y sociales, que más tarde se vería reflejado en la demanda de la lucha por la tierra, el respeto, la vigencia y observancia de los derechos humanos, la justicia, democracia, la libertad y la participación política en la organización Quiptic.

A principios de los años ochenta se asentaron las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), base fundamental del desarrollo posterior de lo que sería el EZLN⁴³. Las

⁴³ Es importante señalar que una de las actualizaciones al respecto es que las Fuerzas, mediante su grupo editorial de la Casa de Todas y Todos, anunció su disenso con el planteamiento que el CNI y el EZLN hicieron recientemente, pues dicen: “Las lecciones que esa historia nuestra nos arroja, señalan con claridad que la liberación de los pueblos es un arduo proceso, que reclama un constante sacrificio; que evade las *falsas opciones* de la democracia liberal; que no se construye desde los espacios que el poder otorga; que se arrebató mediante la insurrecta organización de quienes día tras día viven el oprobio del engaño, la explotación, el despojo, la persecución y la muerte. *Nuestros sueños* –se dice entre rebeldes– *no caben en sus urnas*. Nuestras acciones y esfuerzos, en consecuencia, están forzados a gravitar en torno a otros eventos, esos que constituyen elementos reales, concretos, en el tránsito hacia

FLN se consideraban una organización político militar de corte marxista-leninista. Esta asociación se estimó por diversos analistas como un foco guerrillero similar a los aparecidos en el centro y sur de América, sobre todo porque creían en la guerra popular, en el enfrentamiento y derrocamiento del poder, a fin de establecer el socialismo como camino al comunismo.

Es por ello que a su llegada y asentamiento en Chiapas, las FLN tuvieron que convivir con los indígenas y de esta manera es que los consideraron parte del pueblo explotado, sin por ello darles mayor atención. La mayoría de los miembros de las Fuerzas de Liberación Nacional eran de clase media, mestizos que se conjugaron más tarde con la élite indígena, y de cuyo discurso inicialmente socialista terminó volcándose en demandas consideradas étnicas, mas no era la preocupación inicial.

A la par de eso se crearon otras asociaciones como la Unión de Ejidos Lucha Campesina y Unión de Ejidos Tierra y Libertad por pobladores de Ocosingo y Las Margaritas, para que dieran como fruto final en 1980 a la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, en la que participaron 180 comunidades de 11 municipios. Sin embargo, esta última agrupación se disolvió por algunas diferencias en los métodos políticos.

De 1982 a 1988, durante el gobierno estatal de Absalón Castellanos Domínguez, se sucedieron toda clase de reprimendas violentas a dirigentes y militantes de organizaciones opositoras, así como también se violaron sistemáticamente los derechos humanos.

En 1984, el gobierno federal lanzó el Plan de Rehabilitación Agraria que compró tierras de campesinos para incorporarlas al régimen ejidal, pero esto sólo se hizo con el objetivo de restar fuerza a las organizaciones independientes para que la

la verdadera libertad” (Casa de Todas y Todos, 2016). De ahí que se genere una disputa también por el sentido de “libertad” desde la organización fundadora del ezeta a través de las formas en que ésta se lleva a cabo. Este rompimiento abierto es histórico, no sin dejar de respetar la decisión que los pueblos indígenas, ahora más al frente que el propio ejército zapatista, tomen respecto de su futuro.

Confederación Nacional Campesina (CNC), brazo agrario que es miembro del corporativismo a ultranza de Estado, se mantuviera fuerte.

Poco después del sexenio de Castellanos se reportaron los siguientes delitos cometidos por su administración:

138 homicidios por motivos políticos, 327 desaparecidos, 590 detenciones arbitrarias, 427 personas secuestradas y torturadas, 261 heridos, 40 familias expulsadas de sus comunidades, 54 desalojos de poblaciones, 27 amenazas de desalojos, 12 mujeres violadas, 548 amenazas de expulsión de familias, 18 casos de destrucción de viviendas, escuelas e iglesias, 29 ataques de las fuerzas públicas a mítines y 2 ataques a marchas de protesta así como 4 allanamientos de organizaciones sociales y políticas (Burguete, 1994: 39)

Esta situación, descrita de manera general⁴⁴, escenifica el contexto que las comunidades originarias particularmente estaban arrastrando. A razón de ello se edificaron grupos que pretendían defenderse tanto de los finqueros como de los decretos oficiales, pero el lastre no se consumió, pues llegó a la gubernatura del estado en 1988, Patrocinio González, con el cual la represión se intentó legalizar a través de reformas al Código Penal de Chiapas, en las que se equiparaba cualquier acción pública con un motín que debía sancionarse con cuatro años de cárcel. A esto se le sumó la famosa caída del sistema⁴⁵, en ese año, que le dio al traste a la situación carcomida de entonces.

⁴⁴ Existen diversos autores y autoras que revisan históricamente y con minuciosidad científica al EZLN. Especialmente recomendamos la producción de la antropóloga Maya Lorena Pérez Ruiz para entrar en detalle. Sugerimos la obra titulada *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México* (INAH, 2005), en donde puede consultarse el devenir a profundidad de la organización en relación a otras asociaciones y posturas dentro de las comunidades.

⁴⁵ Se le llamó “caída del sistema” a lo sucedido durante las elecciones del 6 de julio de 1988 en México, donde se renovaron los cargos de diputados federales, senadores y del presidente de la república. Fue uno de los comicios más polémicos debido a que se alegó un fallo en los sistemas de conteo de los votos justo cuando el candidato del Frente Democrático Nacional, Cuauhtémoc Cárdenas, llevaba una aparente ventaja sobre Carlos Salinas de Gortari, postulante del PRI. Fue así que el entonces secretario de gobernación y titular de la Comisión Federal Electoral, Manuel Bartlett, dispuso que los resultados se

También es importante mencionar como factor que impulsó hondamente la creación de esta situación, el hecho de que la estructura de Estado ha construido históricamente al indígena en México como objeto de exclusión, rechazo y discriminación. Esto puede verse en las prácticas cotidianas e institucionales, más allá de la exaltación del mismo como elemento arqueológico de orgullo. Para ello remitimos a la idea que el periodista mexicano, Fernando Benítez, expresó en 1968 respecto del “indio vivo” y del “indio muerto” como aquél que siendo activo y participativo no se le da cuenta y espacio, mientras que el segundo se presenta como un grato recuerdo del pasado.

En medio de todas esas circunstancias y concepciones, nacen en 1983 los primeros grupos de formación del EZLN, a través de alianzas con diversas comunidades. Esto proviene de los vínculos con las FLN, que al final coincidieron en formar un ejército y no un grupo guerrillero. Se lanzaron a la Selva Lacandona y fundaron oficialmente en ese año al EZLN⁴⁶.

Al inicio sólo se dio una articulación con la élite indígena mediante el intercambio de instrucción militar por parte de las Fuerzas y de logística del ezeta. A un año de su creación la mayoría de sus integrantes eran indígenas. Este hecho coincidió con la aparición de las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN); es decir, con la presencia de la guerrilla en varios estados de la república que se vio ilustrada por las comunidades en resistencia y las luchas ancestrales por la posesión de la tierra.

En 1991 se fundó la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata donde se reunieron cerca de 600 comunidades de Chiapas de la zona de la Selva, el área Fronteriza, el Norte y los Altos. La mayoría de los participantes eran

darían una semana después (Expansión, 2012) quedando Gortari con 50.4 por ciento de los votos, Cárdenas con 31.1 y Manuel Clouthier (candidato del PAN) con 17 por ciento.

⁴⁶ Las diversas versiones e historias que entretajeron la etapa previa, durante y poco después del estallido de la guerra en 1994 pueden conocerse en la obra *La rebelión de las Cañadas* de Carlos Tello (2013).

miembros del EZLN, pues éste compartía casi las mismas bases con la Unión de Uniones, entre otras organizaciones que estaban antes o que surgieron durante las coyunturas señaladas.

Con el antecedente del código reformado por Patrocinio González, se realizó en 1992 la denominada “Marcha por la paz y los derechos humanos de los pueblos indígenas Xi’Nich⁴⁷”, donde se reunieron tzeltales, zoques y choles de Ocosingo, Palenque y Oxchuc para denunciar principalmente la proclamación del código impuesto por González.

Ya durante el salinismo (1988-1994) se realizó una reforma al artículo 27 constitucional concerniente al reparto agrario, el cual quedaba finiquitado de golpe el 6 de enero de 1992, año en que se publicó esta modificación. A partir del año siguiente se rumoraron noticias de la guerrilla entre el gabinete presidencial, sin embargo, no se generó la suficiente atención para lo que vendría: la guerra, ya contemplada desde 1992.

2.2 EZLN, 1994: IRRUPCIÓN PÚBLICA

San Cristóbal de las Casas, Chiapas⁴⁸. Primero de enero de 1994. 00:30 horas. La ciudad, la presidencia municipal y la coordinación de la Procuraduría de Justicia del estado están tomadas y ésta última incendiada. Las Margaritas, Altamirano y Ocosingo corren con la misma suerte. Muebles y archivos expuestos a las afueras de los edificios gubernamentales, saqueo de la farmacia Bios; personas del pueblo llevándose todo lo que pueden.

⁴⁷ “Hormiga que marcha”, en chol.

⁴⁸ San Cristóbal de las Casas es la cabecera del municipio homónimo, cuya superficie abarca 484 km². Según estimaciones del Consejo Nacional de Población (CONAPO) en 2015 se contabilizaron 206 481 habitantes. Esta ciudad fue fundada en 1528 por Diego de Mazariegos y desde entonces “ha tenido cuando menos diez nombres diferentes, quedando finalmente el de ‘San Cristóbal’ en honor al santo patrono de los viajeros, y ‘de las Casas’ por fray Bartolomé de las Casas, que fue el primer obispo de la ciudad” (Pueblos Mágicos de México, 2007). Es el mayor centro de la región de Los Altos de Chiapas. Actualmente es considerado el punto neurálgico intercultural del estado, de ahí su inclusión en 2003 en el Programa de Pueblos Mágicos de la Secretaría de Turismo (Sectur).

Sobrevuelo de aviones y helicópteros, la radiodifusora XEOCH de Ocosingo tomada para transmitir música ranchera y consignas, incendio de la carnicería de la asociación local ganadera y derribo de árboles para obstaculizar carreteras. Ellas y ellos vestidos de café y verde militar, tapados de la cara con pasamontañas o paliacates, botas negras y grandes, rifles de varios tipos: se trata del EZLN.

En el periódico local *Tiempo* el cual se producía desde San Cristóbal de las Casas se dio seguimiento preciso a los acontecimientos desde el primer día. Sin embargo, en la revisión documental se pudo tener acceso a partir del 5 de enero de 1994, debido a las condiciones delicadas del material. Justamente en esa fecha se dio cuenta de los bombardeos y ráfagas de metrallas que los aviones y helicópteros de la milicia realizaban sobre 13 comunidades, afectando a cerca de 5 mil personas que habitaban en esa zona montañosa (ver imagen 1). Los ataques se hacían cada tanto y duraban menos de una hora, sin que helicópteros dejaran de sobrevolar la región.

Imagen 1
Bombardeos en la ciudad



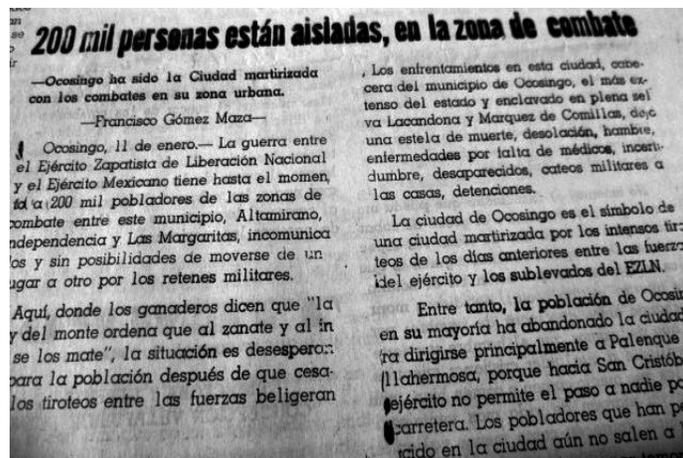
Fuente: toma fotográfica propia, del periódico *Tiempo* con fecha del 5 de enero de 1994, primera plana, no. 2117, año XXV.

En esos días, el doctor Francisco Millán Velasco, jefe de la Jurisdicción Sanitaria de la Secretaría de Salud, nombró a los inconformes como “campesinos insurrectos” y “rebeldes”. Los bombardeos coincidieron con la llegada de autoridades: Carlos Rojas,

secretario de la Sedesol (Secretaría de Desarrollo Social), Arturo Warman, entonces procurador agrario, Eloy Cantú Segura, de la Secretaría de Gobierno, y Oscar Ramírez, director de información de la presidencia. La intención fue presentar y acercar programas a las comunidades indígenas que no estaban alineadas con el movimiento y que habían sido desplazadas de sus comunidades por la afrenta generada entre ambos ejércitos. Esto con el propósito de instalar un cerco respecto de los “rebeldes”.

La tensión llevó a que nadie quisiera salir por víveres. Se declaró la guerra y ésta empezó: la matanza duró aproximadamente 12 días hasta que se colocó el cese al fuego, pues tanto civiles, zapatistas y elementos del ejército federal murieron. Mientras tanto el presidente municipal y los regidores estaban ausentes. Se contabilizaron cerca de 200 mil personas en condición de aislamiento debido a los enfrentamientos suscitados, con lo cual después de las bajas en ambos bandos, se decretó un alto a la guerra (ver imagen 2).

Imagen 2
Personas aisladas



Fuente: toma fotográfica propia, del periódico *Tiempo* con fecha del 12 de enero de 1994, no. 2123, año XXV.

¿Cuáles fueron los objetivos y modos de organización de ese entonces?

Al inicio se gestaron diversos puntos concernientes a varias áreas. Una de ellas tenía que ver con la intención de impulsar al socialismo frente al imperialismo

norteamericano extendido en todo el territorio mexicano, sin embargo, esa posición fue cambiando con el tiempo e integrando a la agenda la cuestión indígena que actualmente delinea prácticamente la totalidad de sus demandas.

Posterior a enero se ejecutaron distintas acciones: se designó de parte del gobierno como Comisionado para la Paz y la Reconciliación en Chiapas a Manuel Camacho Solís, y se tuvo la participación del Instituto Nacional Indigenista (INI). Por su parte, el ezeta propuso de intermediarios al obispo católico Samuel Ruiz García, al periodista Julio Scherer García y a la líder indígena, Rigoberta Menchú Tum (ver imagen 3), aunque sólo el primero participó activamente en el proceso. La organización zapatista quiso dejar en claro que el diálogo no representaba la rendición.

Imagen 3
Intermediarios

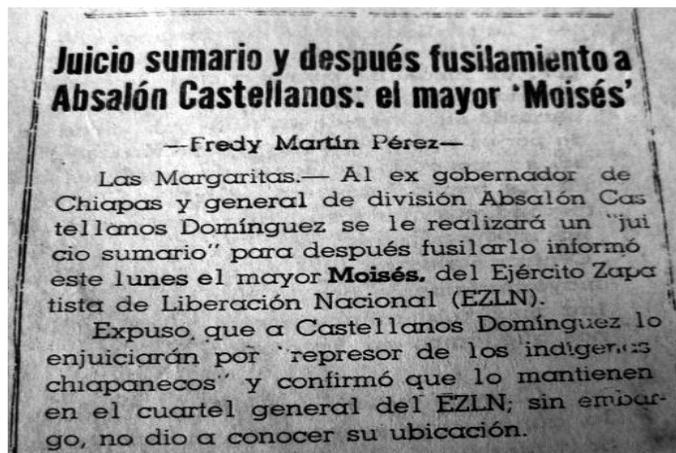


Fuente: toma fotográfica propia, del periódico *Tiempo* con fecha del 9 de enero de 1994, primera plana, no. 2121, año XXV.

Por su parte, los sucesos que cobraron mayor relevancia en ese intervalo por la presión que generaron fueron, por una parte, la preocupación de la elite política porque los comicios no se cancelaran ese año y por otra, el secuestro del exgobernador Absalón Castellanos, quien estuvo preso 45 días a manos de los zapatistas y no fue fusilado, como se había declarado por el mayor Moisés (ver imagen 4). Al término de esos días no mostró ningún problema de salud.

Imagen 4

Juicio sumario y fusilamiento



Fuente: toma fotográfica propia, del periódico *Tiempo* con fecha del 5 de enero de 1994, no. 2117, año XXV.

Otro punto tuvo que ver con agrupar los problemas locales y regionales con los nacionales, además de la búsqueda de derechos individuales y colectivos dentro de un marco de diversidad étnica en el que coexistían mestizos e indígenas. De esta fusión resultó el cambio en el sentido de la revolución del que se hablaba líneas atrás, pues ésta se volvió "digna". En ese punto se gestó una relación política y orgánica en la que el ejército pasó a ser parte del movimiento indígena en resistencia y dejó de ser ejército de vanguardia revolucionaria.

Esta milicia se formó por representantes de cada etnia, los cuales se hicieron comandantes del ezeta. Con ello se estructuró el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN (CCRI-CG), que hasta el día de hoy sigue vigente dentro de la organización adjetivada como colectiva, democrática, indígena y plural. Este ejército se compuso de oficiales, insurgentes y milicianos (conocidos estos últimos como bases de apoyo).

La Primera Declaración de la Selva Lacandona⁴⁹ se lanzó para destacar las principales causas y objetivos que tenían, los cuales se relacionaban primordialmente con establecer la legitimidad de la insurrección causada por un gobierno injusto y opresivo, y el reconocimiento de este interlocutor como válido. Los propósitos que se colocaron al frente fueron: la destitución del presidente, que los poderes legislativo y judicial se abocaran a restaurar la legalidad y estabilidad a fin de que se transitara hacia la democracia, además de que se pudieran elegir a las autoridades libre y democráticamente en las zonas liberadas por ellos.

A su vez se declaró la guerra al gobierno de Carlos Salinas de Gortari y al ejército federal mexicano, pues anteponían la determinación de avanzar hacia la capital del país. Sus demandas básicas se centraron (y aún forman la agenda principal) en once puntos: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz.

En ese mismo documento se hizo la referencia a los 500 años de lucha, se habló de la relación dependiente con España y Norteamérica, y de la dictadura porfirista. Se resaltaron las figuras de Francisco Villa y Emiliano Zapata. Se hizo hincapié en la dictadura de más de 70 años que ha presidido en México. Los zapatistas apelaron dentro del discurso al artículo 39 constitucional, en el que se postula que la soberanía nacional reside en el pueblo, el cual tiene derecho de modificar la forma de su gobierno.

Condenaron a Salinas de Gortari como jefe ilegítimo. Instaron a organismos externos y a la Cruz Roja Internacional a que vigilaran los combates. Por primera vez se nombraron bajo las letras E-Z-L-N. Aclararon que no eran parte del narcotráfico, la narcoguerrilla o el bandidaje. Las órdenes que lanzaron para los combatientes fueron: avanzar hacia la capital, liberar poblados y dejar que estos elijan a sus autoridades, respetar la vida de prisioneros y entregar heridos a la Cruz Roja, ejecutar juicios sumarios a integrantes del ejército federal y a la policía política [*sic*] que hayan sido

⁴⁹ Que se encuentra anexada en la sección de recuento bibliográfico por ser un elemento de interés histórico para el presente trabajo.

pagados por extranjeros y que atenten contra el pueblo, formar filas con aquellos mexicanos que se sumen a la lucha, pedir rendición antes de combates y suspender saqueo de riquezas en lugares controlados por el EZ.

Posteriormente aclararon que no querían el poder ni instalar un gobierno propio, que la lucha armada era el único camino que les habían conducido las propias autoridades⁵⁰, por lo cual exigían un régimen democrático en México mediante una nueva forma de hacer política; es decir, un proyecto de nación distinto al propuesto por los partidos institucionales tales como el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el PAN. Al inicio no dejaron en claro su posición respecto de la tercera fuerza política de ese entonces en el país, el Partido de la Revolución Democrática (PRD), ni cómo sería ese proyecto mencionado.

El 12 de enero de 1994, cuando se decretó al menos oficialmente el cese al fuego tanto por parte del gobierno como del ezeta⁵¹ (ver imagen 5), se comenzó a gestionar como principal interlocutora a la sociedad civil⁵², de forma que se llevó a cabo la Convención Nacional Democrática del 6 al 9 de agosto de 1994, en el Aguascalientes

⁵⁰ Incluso ahora, con toda la controversia que desató la propuesta para integrar un Concejo Indígena de Gobierno, el ezeta enfatiza que: “Ni el EZLN como organización, ni ninguna, ninguno de sus integrantes, va a participar por un ‘cargo de elección popular’ en el proceso electoral del 2018. No, el EZLN no se va a convertir en un partido político. No, el EZLN no va a presentar a una mujer indígena zapatista como candidata a la presidencia de la República en el año del 2018. No, el EZLN no ‘ha dado un giro’ de los grados que sean, ni seguirá su lucha por la vía electoral institucional” (EZLN, 2016e), aunque reconocen que la propuesta inicial y original es de la organización zapatista.

⁵¹ Pues siguió habiendo una estrategia de ofensiva y contrainsurgencia de baja intensidad por parte del ejército mexicano, la cual está vigente actualmente.

⁵² Según la investigadora Marisa Rodríguez, la “sociedad civil es un concepto histórico, dinámico y cambiante. Resulta de la reflexión sobre los procesos interdependientes derivados de las relaciones entre el Estado, el mercado y los ciudadanos, que ha sido objeto de diversos tratamientos, generalmente inscritos en concepciones ideológicas muy concretas, relacionadas con el momento político-social en que tenía lugar dicha reflexión” (1997: 17). Por lo que en esta ocasión y dado el contexto histórico al que me refiero, englobo en este concepto de manera práctica a estudiantes, jóvenes, activistas, miembros de organizaciones sociales nacionales e internacionales, así como intelectuales de clase media, quienes eran simpatizantes de la causa, incidiendo en el alto al fuego de 1994.

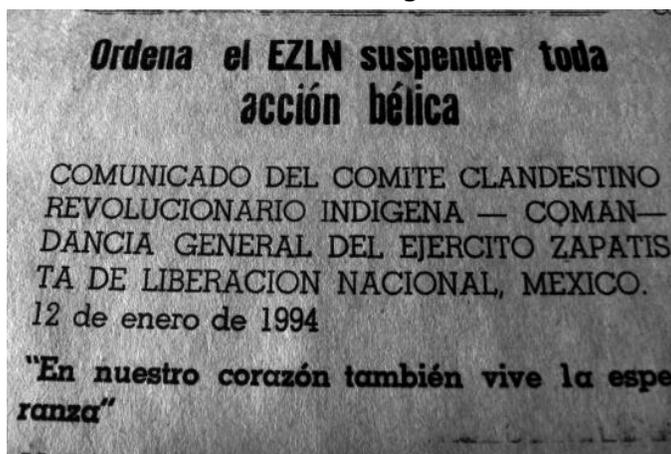
de la Lacandona. Al realizar este ejercicio de articulación surgieron divisiones internas, ambigüedades en torno a la posición frente al proceso electoral, entre otros conflictos, de los cuales los medios de información privados pudieron alimentar su postura y enfoque de la situación.

Se convocó así a un Movimiento de Liberación Nacional, pues ya en la tercera declaración se hablaba de la lucha, la instauración de un gobierno de transición, así como el asentamiento de una nueva carta magna que contemplara la destrucción del sistema de partidos en el Estado.

Al hacer la revisión de tres de los periódicos que se consideran de “circulación nacional” (*El Universal, La Jornada y El Financiero*) se logró notar que en la primera semana del 1 al 7 de enero de 1994, los aspectos a destacar como preocupantes para la prensa fueron: la estimación de cuántos integraban al grupo que catalogaban como “armado” y la solicitud de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) para resolver la salida de los turistas.

Imagen 5

Cese al fuego



Fuente: toma fotográfica propia, del periódico *Tiempo* con fecha del 12 de enero de 1994, no. 2123, año XXV.

Además se indicaba la presencia de tropas de la XXXI zona militar, así como de elementos de la Policía Judicial del estado (350, por lo menos) y de la Policía Municipal de Tuxtla Gutiérrez, apostados a sólo 15 kilómetros de la ciudad. Se colocaba ya el nombre del gobernador Elmar Setzer Marseille y el del subcomandante Marcos, identificado como integrante del EZ, del cual se esperaba que diera las declaraciones.

Los extractos informativos arrojaban datos como que la mayoría era “supuestamente” indígena [*sic*], de que se pretendía llegar a la capital del país luchando con el ejército federal y el hecho de que se desligaban de las guerrillas guatemaltecas así como de la iglesia. Además se argumentaba que emprendían estas acciones por motivos de miseria, pobreza, opresión, marginación y falta de solución al problema de la tierra.

La descripción física de las personas en estos documentos tenía que ver predominantemente con el uso de pasamontañas y fusiles de asalto, palos y machetes. Se estimó que de mil hasta cuatro mil personas estaban involucradas en las filas insurgentes. Sin embargo, el gobernador en un boletín de prensa declaró que los campesinos chiapanecos ascendían a 200, eran monolingües y además violentos.

Es importante destacar que no se usaba el término “indígenas” sino que se le equiparaba indistintamente con el de “campesinos” al hacer referencia más bien a un estatus social y no a uno étnico. Además de que se hacía pasar como mínima la influencia de este sector en la organización zapatista. Adicionalmente se les hacía ver como poseedores de una sola lengua⁵³, como insinuando su limitada capacidad, que bien podía justificar su “actuar violento”.

El gobernador, además, apuntó que la situación era contradictoria, ya que la región poseía un registro, desde agosto de 1993, de inversiones y apoyos a la producción

⁵³ ¿Acaso el que habla o los que hablamos sólo español (o sólo una lengua, cualquiera que ésta sea) no son o somos, por tanto, monolingües? ¿Acaso el gobernador Setzer no debía nombrarse también como tal? Claro que en esta ocasión el uso del término se hizo con fines peyorativos y discriminatorios por considerar a una lengua indígena como de menor categoría e importancia que el idioma español.

a fin de resolver justamente los problemas agrarios que servían ahora como demanda de la organización. Por tanto, Elmar Setzer pretendió disuadir a los indígenas para que volvieran al cauce legal y participaran en la resolución del conflicto.

Por su parte, el obispo de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, monseñor Felipe Aguirre Franco, condenó los actos nominándolos como violentos y provocativos. Además rechazó que estas acciones fueran promovidas desde la iglesia, pues él también presidía la Comisión Episcopal para los Indígenas. Consideró que la destrucción y el enfrentamiento eran totalmente anticristianos, negando que el obispo Samuel Ruiz incitara a la insurrección.

Por otra parte, en otra nota de *El Universal* se habló del Congreso Agrario Permanente en el que se apuntó la crisis global del sector agropecuario. Esto se atribuyó al proceso de descapitalización, a los endeudados y a las carteras vencidas a punto de ser embargadas. Las cifras eran de 40 millones de mexicanos en pobreza y 18 millones en pobreza extrema.

Eso se relacionó con las condiciones de trabajo de los jornaleros: salario suficiente para sobrevivir, no contar con derechos ni prestaciones, depender de temporadas agrícolas y no tener garantizado el empleo, por lo cual hizo de éste el sector con salarios más bajos, más alto analfabetismo y el que menos acceso a servicios básicos poseía (Velasco, 1994: 19).

En otra nota se rescató la opinión de la iglesia por parte de los obispos de Tapachula, San Cristóbal de las Casas y Tuxtla Gutiérrez, Felipe Arizmendi, Samuel Ruíz y Felipe Aguirre, respectivamente, los cuales rechazaron de manera unánime el uso de la violencia, pues consideraron que es mejor el uso legítimo de los canales institucionales para agotar todas las posibilidades mediante el diálogo y el reconocimiento sincero de las partes en conflicto, a fin de no caer en situaciones violentas (*El Universal*, 1994: 20). En los diarios se generó un debate por parte de los políticos, los cuales de manera general reprobaron los acontecimientos. A su vez, el PRD negó nexos. Se terminó por tachar al EZLN de “grupo subversivo”.

El día 3 de enero de 1994 se colocó ya en primera plana el tema de los combates entre el ejército y los zapatistas. Se indicaron las bajas de ambos bandos (como si estuvieran estos en igualdad de condiciones). El discurso generalizado versó sobre el reconocimiento de que, en efecto, la población estaba en condiciones muy precarias, la situación era alarmante y llevaba años así, pero coincidían en que la violencia no era la forma adecuada, pues era necesario apostarle a la vía legal.

De esta manera se desató la compleja maraña que acompañó desde un inicio a los factores que precedieron y sucedieron al despliegue militar y político del ezeta, desde la generación de opiniones y disposición de discursos que emanaron de diversos círculos en la sociedad.

En otra nota del diario *El Universal*, el antropólogo Andrés Fábregas Puig comentó que el EZLN sólo se trataba de un movimiento local (como si eso aminorara su importancia), un pequeño brote de violencia que no era apoyado por la población, por lo cual auguró que perdería su fuerza en tanto el gobierno cumpliera con sus demandas, las cuales no ocuparían, según él, más de diez años en ser realizadas.

Posterior a estos acontecimientos, la iglesia se propuso como intermediaria del conflicto, con todo y que la Confederación Nacional de Organizaciones Liberales (CNOL) culpó a Samuel Ruiz y denunció al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas como lugar de incitación a la violencia.

En el trascurso de la intermediación, los medios de información se acercaron en un primer momento a conocer nacional e internacionalmente a Chiapas a través de las cifras, en cuanto al tema de la pobreza, la electricidad, el salario mínimo, entre otros servicios básicos, así como las tasas de mortalidad que radicaban (o radican) en padecimientos curables, como las infecciones intestinales, las enfermedades respiratorias y la desnutrición.

Cuestiones que el propio EZLN demandaba diciendo que en los últimos años habían muerto cerca de 150 mil personas a razón de estas circunstancias. Este conocimiento coadyuvó a que brigadas de distintas partes del mundo llegaran a

expresar su apoyo, ayuda, intervención, disposición y ganas de aprender de la lucha, viajando al territorio chiapaneco para vincularse con el movimiento.

Por otra parte, la Secretaría de Gobernación concentró sus discursos en los hechos que para ellos eran logros: reducir al grupo de inconformes, revelar que había intereses extranjeros afines con facciones violentas que operaban en Centroamérica y que estaban ligadas con el tráfico de armas. Incluso el mismo ejército de Guatemala consideró que había indicios de que la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) pudiera estar involucrada con el ezeta.

Todas estas declaraciones han ido contrastándose con el tiempo para reflejar la posición de cada parte del conflicto, pues se comenzaron a aglutinar tanto los zapatistas, como el gobierno, la sociedad civil, los medios de información y la opinión internacional en torno al hecho que ocupó gran parte de las primeras planas alrededor del mundo durante un buen tiempo.

Posteriormente, el 6 de marzo de 1995 se proclamó la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas en donde se consignaban las funciones y objetivos de la Comisión para la Concordia y Pacificación (Cocopa)⁵⁴. El 9 de abril se reunieron las partes en cuestión. En repetidas ocasiones se convocó a un diálogo con la sociedad civil, sin embargo, en sucesivas convocatorias asistió poca gente debido a que no todos cumplían los requisitos planteados para el ingreso. Estos requerimientos tenían que ver con no pertenecer a alguna organización política, con aceptar la Primera Declaración y no aspirar a puestos de poder, con lo cual el número de asistentes se redujo.

Entre esos años se llevaron a cabo las reuniones para elaborar los Acuerdos de San Andrés (ver imagen 6) que versaron sobre: 1) derechos y cultura indígena, 2) democracia y justicia, 3) bienestar y desarrollo, 4) conciliación en Chiapas y 5) derechos de la mujer en ese estado, sin embargo, el gobierno sólo abordó mínimamente el primer

⁵⁴ El texto se cita en las referencias finales.

tema pues consideró al EZLN un actor no válido para abordar la agenda restante. Después de eso se suspendió el “diálogo” a finales de 1996, debido al incumplimiento del gobierno respecto de lo acordado.

Imagen 6 Acuerdos de San Andrés



Fuente: toma fotográfica propia, del periódico *Tiempo* con fecha del 19 de abril de 1995, primera plana, no. 2348, año XXVII.

También se generó la Ley Revolucionaria de Mujeres⁵⁵ en la cual se estimó la intervención de éstas según el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen, el derecho a trabajar y a obtener un salario justo, la posibilidad de decidir el número de hijos, la obtención de un cargo propio, el derecho a recibir atención primaria en salud y alimentación, el derecho a educarse, a elegir a su pareja, a no ser maltratada o golpeada y a conseguir grados militares dentro de la organización.

Estas declaraciones se presentaron en *El Despertador Mexicano*, órgano informativo del EZLN que junto con su página web (actualmente es: www.enlacezapatista.ezln.org.mx) habría de presentar y difundir los documentos respectivos a sus pronunciamientos. A partir del año de 1996 se generaron ciertas

⁵⁵ La cual desplegaremos compartiendo el contenido de la misma en la última parte de esta tesis. Por ahora sólo cabe mencionarla.

discordancias con el gobierno, pues éste no incorporó en su totalidad lo acordado en la Carta Magna, pues si bien hubo una reforma al artículo segundo constitucional⁵⁶, gran parte de los temas abordados quedaron fuera.

Desde entonces se han instalado las pautas de una guerra de baja intensidad por parte del gobierno, mientras que el EZ forjó su carácter desde la posición crítica y emancipatoria, arguyendo estrategias de acción y demandas políticas y culturales que habría de solventar solo, a partir de ahora.

A razón de ello es que desde el año 2003 se crearon las Juntas de Buen Gobierno y los denominados “caracoles” que son el punto neurálgico de la organización política dentro de las comunidades zapatistas. En junio de 2005 se lanzó la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y se convocó a la Otra Campaña con la presencia del Delegado Zero en virtud de la cercanía con las elecciones celebradas en el año 2006. Hubo manifestaciones diversas y una singular presencia del movimiento en esta época electoral. Es importante hacer notar que en la sexta declaración hubo ya un pronunciamiento bastante claro y delineado respecto del tema de la autonomía:

Pues empezamos entonces a echarle ganas a los municipios autónomos rebeldes zapatistas, que es como se organizaron los pueblos para gobernar y gobernarse, para hacerlos más fuertes. Este modo de gobierno autónomo no es inventado así nomás por el EZLN, sino que viene de varios siglos de resistencia indígena y de la propia experiencia zapatista, y es como el autogobierno de las comunidades. O sea que no es que viene alguien de afuera a gobernar, sino que los mismos pueblos deciden, de entre ellos, quién y cómo gobierna, y si no obedece pues lo quitan. O sea que si el que manda no obedece al pueblo, lo corretean, se sale de autoridad y entra otro (EZLN, 2005).

De esta manera hay una decidida referencia y propuesta sobre cómo abordar su propia organización, pues se puntualiza una demanda étnica representativa después de un

⁵⁶ El cual habla de manera general sobre la integración de los indígenas en el diseño, operación y evaluación de las políticas públicas de las que son destinatarios.

proceso de 11 años desde el surgimiento público del ezeta. A su vez, “la Otra Campaña, planteada en la coyuntura electoral, anunciaba su postura de no participación en las votaciones y desde un inicio marcó su ámbito de disputa como la conquista de los estratos populares, situación que provocó su desencuentro con el principal partido de izquierda en México” (Cerda, 2011: 111).

El partido al que se refiere el autor es el PRD, por lo que la instalación de la organización zapatista dentro de la convocatoria electoral fue importante para definir la instauración de una polémica y de una parte que no está siendo realmente parte en el juego impuesto por el poder constituido. De manera que, al mostrar su aparente integración, en realidad lo que estaba aduciendo el EZLN era su desetiquetamiento.

2.3 EZLN, 2014: 20 AÑOS DESPUÉS

Oventik, Chiapas⁵⁷. Primero de enero de 2014. 00:30 horas. El terreno está repleto de personas, cuyos pies vienen recorriendo caminos tan distintos y tan iguales, al mismo tiempo. Hoy todos pisan el mismo suelo-cielo. Los hay de todas partes del país y del mundo: Francia, España, Noruega, Australia, Brasil, Alemania, Estados Unidos, etc. Todos bailan, cada quien a su ritmo, música norteña y duranguense. Celebran los veinte años de presencia y trabajo del EZLN. Cada uno de los presentes acaba de atestiguar un pasaje de la historia al estar y ser parte de la ceremonia que la comandanta Hortensia presidió en el templete, en la cual llamó a la unión en pie de lucha de los indígenas y todos aquellos adherentes que los han acompañado en este tiempo de resistencia.

⁵⁷ Este caracol zapatista también llamado “Resistencia y rebeldía por la humanidad” está ubicado en la región de los Altos de Chiapas. Abarca territorios de localidades como San Andrés Larráinzar, San Juan de la Libertad, San Pedro Polhó, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, 16 de Febrero y San Apóstol Cancuc. Se encuentra a poco menos de una hora en transporte de San Cristóbal de las Casas.

¿Cuáles son los objetivos y modos de organización de ahora?

La producción se basa en el autoconsumo, en primera instancia, de modo que se cubran las necesidades vitales de alimentación en las comunidades. Comen arroz, pollo, conejo, tamales, café, carne de res, tostadas y verduras. Además venden e intercambian con otras regiones los artículos que generan. Celebran sus fiestas tradicionales como el 12 y el 24 de diciembre (en honor a la Virgen María y al nacimiento del niño Dios), así como la semana santa y a todos los santos. Sin embargo, como pueblo zapatista ya tienen establecidos el 17 de noviembre (llegada de los compañeros a la Selva en 1983), el 1 de enero (levantamiento armado), el 10 de abril (conmemoración de la muerte de Emiliano Zapata) así como el 8 de marzo (Día Internacional de la Mujer Revolucionaria).

El proyecto más importante para conectar al zapatismo con el mundo es la Escuelita Zapatista, que aunque ahora está en pausa lleva ya tres años de vida, pues inició el 12 de agosto de 2013. A través de ella se permite que quien quiera y pueda (se pide cooperación de 380 pesos que cubre libros, hospedaje, alimentación y transporte) asista a recibir clases acerca de cómo los zapatistas ven al zapatismo en temáticas como la resistencia económica, ideológica, psicológica, cultural, política, social y militar.

Se aprende sobre la organización interna, el gobierno autónomo, la territorialidad, la participación de la mujer, la elaboración de proyectos, la relación con otras organizaciones, los modos de elección de autoridades, la salud, educación, el tránsito, la comercialización, los problemas que surgen con otras organizaciones, el trabajo colectivo, los ingresos y la justicia, entre otros asuntos particulares.

Todos estos elementos son impartidos durante una semana, tiempo en el que el alumno/a se hospeda en la comunidad en casa de alguna familia y aprende y se vincula con las actividades cotidianas que la misma realiza. Además existe la posibilidad de hacer también el curso a través de video-conferencia o diferido con ayuda de *dvd's*

y libros de texto, material proporcionado por el ezeta. Es así como la organización le da la bienvenida al mundo para compartir su versión de las cosas⁵⁸.

Además de este proyecto, hay hospitales y clínicas en cada zona, mismos que están acompañados de promotores de la salud. Los fondos para sostener estos aspectos provienen de efectuar el cobro porcentual a las comunidades denominadas como príistas, si éstas quieren meter luz eléctrica o camino, así como los ingresos de balnearios, fondo del pueblo, tiendas comunitarias y apoyo internacional. El fondo del pueblo surgió a partir de una primera inversión que ahora presta de 3,000 a 5,000 pesos por causa de enfermedad (cobrando el 2 por ciento) y de 5,000 para instalar un negocio (con el 3 por ciento respectivo), según se registra en los libros de la Escuelita (2013b).

Existen en la actualidad cinco caracoles⁵⁹ que son: La Realidad, Oventik, La Garrucha, Morelia y Roberto Barrios⁶⁰, los cuales están formados por Consejos Municipales Autónomos y Juntas de Buen Gobierno en las cuales las autoridades elegidas trabajan por un periodo de tres años. Hay tres niveles de autoridades: los agentes y comisariados que hay en cada comunidad, las autoridades autónomas del

⁵⁸ Tan sólo en la primera edición asistieron 1700 personas de todas las edades, tanto de México como de otros países (Concheiro, 2013 y Concha, 2013). En la segunda vuelta no existe un dato preciso, pues ésta se dio a quienes habían pasado el examen del curso. En este segundo nivel, la Escuelita se impartió fuera de las tierras zapatistas, congregando los debates y las preguntas entre el 31 de julio y el 2 de agosto del año 2015.

⁵⁹ Para visualizar su ubicación geográfica precisa recomendamos la lectura de Bruno Baronnet (2011: 26) y/o el trabajo de tesis doctoral que está próximo a publicarse de Aracely Burguete (2016: 296).

⁶⁰ **Caracol I, La Realidad** “Madre de los caracoles, Mar de nuestros sueños” se ubica en el municipio oficial de Las Margaritas, zona Selva Fronteriza, cuyos habitantes son en su mayoría tojolabales, tzotziles y tzeltales. **Caracol II, Oventik** “Resistencia y rebeldía por la humanidad” está en San Andrés Larráinzar, zona Altos de Chiapas, donde hay tzotziles y tzeltales en su mayoría. **Caracol III, La Garrucha** “Resistencia hacia un nuevo amanecer” está en el municipio oficial de Ocosingo, zona Selva Tzeltal, con mayor presencia de tzeltales. **Caracol IV, Morelia** “Torbellino de nuestras palabras” abarca la localidad de Altamirano en la zona Tzots Choj con habitantes tzeltales, tzotziles y tojolabales. En el caso del **Caracol V, Roberto Barrios** “Que habla para todo”, éste se encuentra en la región de Palenque y aledaños, en la zona Norte de Chiapas con presencia de choles, zoques y tzeltales, mayormente (con información de EZLN, 2013b).

municipio y las juntas de buen gobierno que presiden toda la zona. Cada decisión tomada incluye, al menos teóricamente, la participación extraída de la comunidad que pasa por el municipio y llega al caracol.

Hay un Sistema de Educación Autónoma Zapatista en el que se han creado escuelas de diversos niveles, además de la presencia de clínicas centrales, micro-clínicas y casas de salud. Se encuentran en operación las radios comunitarias y las sociedades cooperativas en torno a la fabricación de diversos productos. El CIDECI, por su parte, es la principal entidad que conecta todo lo relacionado con los caracoles al corazón del zapatismo: San Cristóbal de las Casas, y de ahí hacia el mundo. Ahí es donde se reciben a los próximos estudiantes de la Escuelita que son enviados a distintas comunidades.

El ezeta está mayormente compuesto por indígenas, quedando mestizos al frente de algunos cargos militares y como colaboradores del movimiento. Aunque es complicado dar una cifra de cuántas personas componen actualmente al zapatismo (bases e insurgentes) debido al hermetismo que las comunidades tienen con respecto a los medios tradicionales, independientes y la academia, y a las constantes adhesiones y deserciones que se suscitan; se cuentan con dos aproximaciones.

Una generada por la periodista reconocida en el tema, Laura Castellanos, sobre que el dominio del ezeta abarca a 250 mil indígenas (2014). Y otra proporcionada recientemente a través de Gaspar Morquecho, especialista en la materia, que registra a 46 mil familias (2015b); es decir, entre 200 y 300 mil personas (de 5 a más miembros por familia), lo cual representa el 21.9 por ciento de la población indígena en Chiapas, que asciende a más de un millón de personas según un censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) realizado en 2010.

Sobre el número de desertores (y por consiguiente de nuevos adherentes) es muy difícil señalar una cifra precisa, puesto que si bien han existido estos movimientos

de entrada y salida en el movimiento⁶¹ llevar el conteo oficialmente no ha sido una tarea asumida por los especialistas en el tema a nivel académico y periodístico. Tampoco por el ezeta, quien incluso ha desmentido en algunas ocasiones las publicaciones que han salido sobre el tema (1999).

Esto tiene relación con el hermetismo de la organización para acceder a cierta información y con la polarización de posturas sobre el asunto. Sin embargo, una entrevista, más o menos reciente realizada a Marcos Estrada Saavedra, indica que son “miles” las deserciones en la organización, sin acuñar algún número aproximado (López, 2011).

Ya no existe La Otra Campaña, aunque habrá que monitorear qué nombre adopta la operación zapatista de cara a las elecciones presidenciales. Las posiciones de lucha son otras, basadas en una estructura interna sólida, pues se ha reflexionado y evaluado sobre quiénes se adjuntaron al movimiento sin de verdad vincularse y comprometerse con él. El gobierno mantiene su estrategia de contrainsurgencia. En la actualidad se tiene el registro de, al menos, 300 muertos después de la guerra de doce días así como el desplazamiento de 25 mil personas durante la batalla. Es por eso que la transición de 1994 al 2014 sigue esta ruta en términos políticos:

En las últimas dos décadas, los rebeldes han emitido al menos diez iniciativas civiles, al principio invitaban y consultaban a todas las fuerzas sociales, mantenían comunicación con el gobierno, poco a poco se distanciaron hasta de los curiosos, se confrontaron con la clase política, excluyeron a quienes los cuestionan, actualmente centran su actividad en la consolidación de su autonomía y su lucha política en el respeto a los derechos indígenas (Avendaño, 2014: 7).

⁶¹ Sobre los llamados “gobiernistas” y “rajados” respecto de los indígenas que están en partidos políticos y los desertores, así como otras disputas dentro y en los alrededores del ezeta, se recomienda la lectura de la tesis de maestría de Ernesto Cruz Kanter (2014).

Por su parte, los periódicos de la región muestran el siguiente panorama informativo en pleno 2014. *La Voz del Sureste*, bajo el lema de la “auténtica expresión de la provincia”, puntualizó el jueves 2 de enero que el gobernador de Chiapas, Manuel Velasco Coello, refrendó su compromiso con los acuerdos de San Andrés Larráinzar en la zona de Justo Sierra, Las Margaritas, (2014: 4) de manera que se actualiza, supuestamente, el compromiso que el gobierno federal y estatal han dejado de lado.

Por otra parte, en ese mismo periódico se recuperó la declaración del arzobispo de la arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez, Fabio Martínez Castilla, el cual dijo que el levantamiento es parte del proceso de un pueblo que quiere mejorar, por lo cual es preciso que, en estos tiempos difíciles, se valore el esfuerzo y la herencia de los indígenas (2014: 10).

En *Mirada Sur*, semanario de San Cristóbal de las Casas, cuyo lema es “para quien exige la mejor información”, publicó en primera plana el tema de los 20 años de resistencia del EZLN (ver imagen 7), mismo al que le dedicó varias páginas entre notas y columnas. Asimismo, destinó un espacio para replicar la voz de la comandanta Hortensia que en su discurso abarcó los siguientes puntos: se refirió a las concentraciones numerosas en los cinco caracoles con motivo de la celebración, esto debido a la presencia tanto de las bases de apoyo de los municipios autónomos de la región de los Altos de Chiapas, como de la asistencia de mexicanos y extranjeros simpatizantes del movimiento.

Denunció la presencia de miles de soldados que quieren despojarlos de tierras ya recuperadas desde 1994 y cuya posesión estaba en manos de ganaderos y terratenientes. Además informó de encarcelamientos y asesinatos recientes. En general, trazó un recorrido preciso por las últimas dos décadas y celebró la unidad prevaleciente, enfatizando el trabajo que se debe emprender de ahora en adelante (Coutiño y Avendaño, 2014: 6 y 7).

Imagen 7

20 años del EZLN



Fuente: toma fotográfica propia, del periódico *Mirada Sur* con fecha del 2 de enero de 2014, primera plana, no. 219, año IV.

El semanario también rescató la opinión del obispo Felipe Arizmendi, el cual mencionó que el EZLN es una fuerza viva con pendiente de forjar el acuerdo de paz. Arizmendi reflexionó sobre el problema para sostener a las clínicas, debido a que cuesta mucho dinero, pues no es suficiente lo que se ha recibido gratuitamente por parte del apoyo internacional. Comentó sobre el conflicto que existe a raíz de que las escuelas autónomas no tienen reconocimiento oficial, por lo que los padres de muchas niñas y niños prefieren no llevarlos a causa de esto, pues puede repercutirles más adelante en su formación al no contar con un papel válido institucionalmente.

A su vez, el obispo aplaudió la prohibición del alcohol y las drogas en las comunidades, y reconoció el trabajo que se hace respecto de los derechos de la mujer. Mencionó la labor hecha en el tema de la construcción de carreteras y escuelas, así como la presencia cada vez mayor de baños y camas en más casas. Acotó que no hay poblados donde toda la gente sea zapatista, puesto que en la mayoría coexisten ambas formas de hacer las cosas. Enfatizó la necesidad de homologar procesos penales que

deberá debatirse en la lucha jurídica y no en una guerra de nuevo (Coutiño y Avendaño, 2014: 6 y 7).

2.4 ¿QUÉ HAY AHORA EN EL EZLN?

Un proyecto que localmente impacta en quienes son adherentes, pues se cuentan como autónomos aproximadamente a 50 municipios que están regidos por cinco Juntas de Buen Gobierno. Sus integrantes son, en su mayoría, indígenas, los cuales pueden ser milicianos o insurgentes, de manera que conforman las bases de apoyo o son parte de la estructura militar.

A esto último, el sociólogo mexicano Marco Estrada Saavedra lo divide en comunidad armada rebelde y EZLN, con lo que si bien existe una división operativa entre el así nombrado Ejército Zapatista y aquellos que son parte de la organización y se hacen llamar zapatistas, ambos pertenecen a un proyecto que pareciera ser uno solo.

Es preciso decir que este aparejamiento entre lo militar y lo comunitario fue fuertemente criticado por el vocero del Consejo de Todas las Tierras (organización mapuche), Aucán Huilcamán, quien consideró desde 1994 que el ezeta tenía un “sesgo marxista” como producto de una colonización mental, ya que a diferencia de los zapatistas los mapuche

nunca tendremos un subcomandante en una situación similar. Podremos tener un Toqui, una autoridad originaria, pero nunca una copia, una asimilación. Quiero aclarar que no intento desmerecer lo que los zapatistas han hecho, pero es mi deber decir que detecto una cierta influencia extraña al ser indígena en el tratamiento de sus problemas (Ortúzar, 1994: 53).

Esto cobra fuerza sobre todo porque Huilcamán estima que el usar símbolos como la bandera mexicana, tener un ejército (y sus consiguientes jerarquías y nociones castrenses) e incluso entonar el himno nacional en actos zapatistas, representa una imitación que en poco abona a la conformación de una ideología propia del movimiento indígena.

Además, para él existían desde 1994 vacíos en la maduración de los derechos indígenas, pues los zapatistas “plantean una reivindicación de justicia, la que es imposible mientras no sea restituido a los pueblos indígenas de Chiapas el derecho a decidir su futuro. Y eso pasa por restitución de territorio y cambio de la estructura del Estado” (Ortúzar, 1994: 53), por lo que no se piensa (o pensaba) en equilibrar las condiciones para tener mayor incidencia sino en una preservación del estado de las cosas, según el líder mapuche.

Sin embargo, años más tarde, empezó a elaborarse una propuesta más tendiente a este tipo de demandas, sin que por ello se diera una uniformidad en el mismo movimiento zapatista, pues existen diferencias en las formas de proceder de cada caracol, tal como lo comenta una mujer no indígena que se integró como médica en los caracoles zapatistas en el año 2005:

Lo que me pasó con los zapatistas es que vi que todos son diferentes, cada caracol es distinto, no hay como un zapatismo. Creer que sólo existe EL movimiento y que todos son iguales como que no, pues cada Caracol tenía diferente todo: pensamientos y organización (Enunciadora L, San Cristóbal de las Casas, 22 de julio 2015).

El proyecto como tal, aunque concebido de manera más o menos similar, tiene proyección no sólo a nivel nacional sino también internacional, ya que organizaciones que se basan en los principios recogidos por el EZLN se acercan al mismo para generar alianzas. Producto de ello es el ahora mayormente consolidado CNI, el cual ha suscrito la propuesta, que reordena la ruta del ezeta, respecto de lanzar a una mujer indígena para la presidencia de México de manera independiente en el 2018⁶².

Este Congreso, si bien es resultado del Foro Nacional Indígena convocado por los zapatistas y creado desde hace 20 años⁶³, actualmente representa un punto de

⁶² Lo cual podría plantear una nueva relación entre el Estado mexicano, la sociedad civil y los pueblos indígenas, tal como en un inicio se configuraba al mismo Congreso.

⁶³ Se realizó del 3 al 9 de enero de 1996.

compartición de los pueblos de México respecto de las luchas, demandas, inquietudes, proyectos y afrentas que reiteradamente el gobierno de México junto con empresas nacionales y transnacionales efectúan bajo la forma de amenazas y daños a sus territorios, cultura y gente⁶⁴.

En la base del Congreso es donde se llevan a cabo actividades, reuniones, celebraciones y pronunciamientos que si bien tocan diversos temas confluyen en un solo punto: lo que el EZLN llama las cuatro ruedas del capitalismo, a saber; el desprecio, despojo, explotación y represión. De ello da cuenta a través de dos plataformas, principalmente la página de Enlace Zapatista y la de Grieta, Medio para Armar (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/> y <http://www.grieta.org.mx/>, respectivamente), en las que se exponen las consignas, posturas, declaraciones, convocatorias y recuento de los daños perpetrados a las comunidades.

Por supuesto que todas las denuncias realizadas se han hecho con base en que la autonomía se tiene que ir construyendo por ellos y ellas, pues se tienen en mente los resultados no favorecedores de haber elegido la vía “legal”: dos mesas de diálogo malogradas, una en Catedral en 1994 y otra en San Andrés de 1996, quedando como pendientes los acuerdos sobre derechos indígenas.

En este punto es preciso recalcar que si bien ha existido cierta disposición de ambas partes para llegar a un acuerdo, éste no se ha concretado a lo largo del tiempo debido a que hay diferencias serias sobre algunos temas centrales. Por un lado, se ha reconocido que los pueblos indígenas son parte de México y que se deben respetar sus formas de organizarse política y socialmente, pero por otro no existe un entendimiento armónico sobre la autonomía, la territorialidad y los derechos colectivos, por ejemplo

⁶⁴ Para saber un poco más sobre los conflictos que se libran así como las organizaciones existentes en territorio mexicano y en otras partes de América, se recomienda la consulta de la base de datos SICETNO en el siguiente link: www.sicetno.org. SICETNO es el Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, la primera plataforma en su tipo.

(Cedoz, 2001), ejes que son fundamentales no sólo para la organización zapatista, sino para las agrupaciones indígenas en el país.

Incluso el mismo gobierno federal reconoció la distancia que existe entre el texto de la iniciativa legislativa y los Acuerdos de San Andrés Larráinzar sobre Derechos y Cultura Indígena en un documento donde hace observaciones comparativas de ambos archivos. Las diferencias que detecta radican principalmente en cuatro puntos: 1) la concepción sobre la libre determinación de los pueblos, 2) la injerencia de los tres niveles de gobierno, 3) disimilitudes sobre los temas de la tenencia de la tierra, los medios de comunicación y la educación y 4) distinciones sobre el régimen municipal (Gobierno Federal, 1998).

En la actualidad no existe renovación para tratar el tema. El comisionado vigente para el Diálogo con los Pueblos Indígenas de México, Jaime Cleofas Martínez Veloz, prometió desde diciembre de 2013 la iniciativa de ley, a la vez que se comprometió a impulsar la correspondiente armonización legislativa (La Tlacuila, 2015), sin que hasta el momento esto se haya realizado.

Por tanto, la visión que prevalece es que quedaron parcialmente recogidos algunos puntos que no se consideraron suficientes para la organización zapatista y para los pueblos indígenas de México, pues tal como la socióloga Alejandra Aquino apunta:

Para la mayor parte de las organizaciones indias, la aprobación de la Ley Indígena del Senado fue una afrenta histórica a sus pueblos, con la que se cerró una etapa de lucha en la que le habían apostado centralmente a la vía jurídica y al diálogo con el Estado. Desde ese momento, muchas organizaciones indias decidieron que lo mejor sería hacer valer *de facto* sus autonomías, ejerciéndolas en todos sus niveles (2012: 87).

En otro rubro, si bien ha habido recorridos en el país por parte de la organización, no se obtuvo la respuesta esperada por la totalidad de la sociedad civil. En su haber están las seis declaraciones de la Selva Lacandona, mismas que sirven como documento base para su práctica, y más de doce alertas rojas expedidas durante los cinco presidentes

que han estado al frente del poder ejecutivo (Carlos Salinas de Gortari, Ernesto Zedillo Ponce de León, Vicente Fox Quesada, Felipe Calderón Hinojosa y Enrique Peña Nieto).

Del año 2015 a la fecha destacan la realización del seminario “El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista” llevado a cabo en el CIDECI, en Chiapas, durante ese año. El evento fue de suma importancia pues se ejerció la palabra por parte de varias y varios integrantes de las bases y la comandancia zapatista en un semillero de discusión. A razón de ello se produjeron tres volúmenes que forman parte de la colección de ese pensamiento, que recoge las posturas prácticas y teóricas que el movimiento consigna y estructura en el presente.

El 24 de junio de ese año, grupos paramilitares de los ejidos Pojkol y Rosario atacaron a las bases de apoyo del ezeta que viven en el poblado El Rosario del municipio autónomo (así llamado por el ezeta) de San Manuel, perteneciente al caracol La Garrucha. Según el reporte del EZ, los atacantes destruyeron la casa de un compañero y robaron todas sus pertenencias: “12 hojas de lámina de 3.5 metros del techo, 2 gallinas, 4 picos, 20 blanquillos, 2 hachas, 2 celdas solares, 2000 pesos en efectivo, 2 azadones, una grabadora, un rollo de manguera de 100 metros y 150 kilogramos de frijol” (Henríquez, 2015).

También han acompañado la lucha de diversos pueblos, entre ellos el ñatho de San Francisco Xochicuautla en el municipio de Lerma en el Estado de México, donde se han reportado desde 2014 a la fecha ataques en diversa escala a la organización indígena ahí prevaleciente. Actualmente han declarado su solidaridad y han llamado a la sociedad a cerrar filas respecto de lo que la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) postula. Condenaron lo sucedido en Nochixtlán, Oaxaca, el pasado 19 de junio donde fuerzas federales, y maestros y simpatizantes de la Coordinadora se enfrentaron⁶⁵.

⁶⁵ Para acercarse a la narración de lo sucedido recomendamos la entrega especial que el portal Animal Político hace del suceso. Adjuntamos los enlaces de las tres partes en que se divide la

Su solidaridad se enmarca en recientes declaraciones (EZLN, 2016c) hechas en el festival CompArte que se celebró en julio de 2016⁶⁶, pues ofrecieron lo recaudado en dinero y alimentos, los cuales ocuparían en la realización del evento, para donarlo al magisterio.

Hay un personaje a destacar en la organización, el vocero que ha sido sumamente mediatizado: el exsubcomandante Marcos⁶⁷ al que ahora le siguen el subcomandante Moisés y el subcomandante Galeano (como reencarnación simbólica de Marcos). Éste último se ha provisto de la literatura como arma de creación de los *alter ego* como el escarabajo Durito, el viejo Antonio, La Mar, el insurgente Elías Contreras, el pollo Pingüino y gato-perro, entre otros. Lo que se cree saber es que el nombre de Marcos fue tomado de un compañero muerto en combate, que estudió filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y daba clases en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).

Que es tampiqueño educado en instituciones jesuitas y cuya hermana es Mercedes del Carmen Guillén Vicente, actualmente diputada federal por Tampico, Tamaulipas, en la cámara de diputados de México, la cual también se desempeñó como subsecretaría de gobernación del PRI. El nombre *real* del finado Marcos es Rafael Sebastián Guillén Vicente, después de también haber sido reconocido como Alejandro

investigación:<http://www.animalpolitico.com/2016/06/la-batalla-de-nochixtlan-contada-por-sus-testigos-primera-parte/> (Roldán, Martínez y Daen, 2016), <http://www.animalpolitico.com/2016/06/quien-embosco-a-quien-en-nochixtlan/> (Roldán y Martínez, 2016), y <http://www.animalpolitico.com/2016/06/infiltrados-hombres-con-chalecos-antibalas-llegaron-a-nochixtlan-antes-del-enfrentamiento/> (Martínez y Roldán, 2016).

⁶⁶ Al que estaban registrados 1127 artistas nacionales y 318 de otros países. Participarían 3385 hombres, mujeres, niños y ancianos bases de apoyo, que pertenecen a los pueblos tojolabal, zoque, mame, chol, tzeltal, tzotzil y mestizo de los cinco caracoles (EZLN, 2016d).

⁶⁷ El primero que logró entrevistarle fue el periodista Epigmenio Ibarra, el cual hizo un documental a razón de ello (*Viaje al centro de la selva*, 1994). La última en hacerle una entrevista fue la también periodista Laura Castellanos, la cual condensó el encuentro en el libro *Corte de caja. Entrevista al subcomandante Marcos* (2008).

Muñoz Ríos, entre otros nombres que se dieron a conocer por parte de la Procuraduría General de la República (PGR).

Adicional a esto se dirá que la necesidad policial de identificar a “Marcos” proviene del interés por controlar y sujetar una identidad que escurre y esquivo constantemente el deseo de fijación del poder constituido, pues bajo este orden de pensamiento un cuerpo no se entiende sin un nombre que se cree, le corresponde, por lo que la identidad de “Marcos-Galeano” siendo volátil escapa a la lógica de la comprensión policial de una experiencia en particular, pues aparentemente deben ir juntos, cuerpo y nombre, para generar una correlación de espacio y función de los mismos. Un nombre que además debe ser oficial y no simbólico; es decir, un nombre que aparezca en el registro de la cuenta policial y que sea contemplado por ésta.

Eso sucede de igual manera con el pasamontañas, pues un cuerpo sin rostro (o lo que se considera como tal) no provee de la identificación precisa para anudar y atribuir una identidad corpórea que aluda a las funciones y lugares a donde ese rostro y ese cuerpo pertenecen, según la lógica policial. Por lo que el pasamontañas se presenta como un símbolo que interfiere notablemente con los ejercicios identitarios de la policía, pues no deja configurar el modo de ser, decir y hacer que debería tener ese cuerpo en función de un rostro identificable. Por ahora no se dirá más que esto.

Lo importante del balance actual de la organización es que hay, evidentemente, un diálogo suspendido que parece reanudarse cada tanto en forma de mantra mediante llamamientos por parte del actual gobernador de la entidad, Manuel Velasco Coello, y del comisionado Martínez Veloz. Existe un cese al fuego oficial (aunque eso no significa que la zona esté en paz) y una amnistía que hace que no procedan las órdenes de aprehensión por terrorismo.

Al respecto, el 24 de febrero de 2016 en una nota de *La Jornada* se informó sobre el decreto en el que el juez federal Juan Marcos Dávila dictaminó la prescripción de los delitos de terrorismo, sedición, motín, rebelión y conspiración, por los que se habían consignado órdenes de aprehensión contra el llamado subcomandante

insurgente Marcos, además de Javier Elorriaga Berdegué, comandante Vicente; Jorge Santiago Santiago, Sebastián Entzin Gómez, María Gloria Benavides Guevara, comandante Elisa; Filiberto Gómez Díaz, Miguel Gómez Díaz, Carlos Gómez Díaz, Israel Gómez Díaz, Pedro Velazco Pérez, Venancio Hernández Jiménez, Mercedes García López, Antonio López Santís, José Luis Santís Pérez, Mariano Santís Vázquez, Arnulfo Pérez Aguilar y Domingo Pérez Aguilar (Méndez, 2016).

Estas órdenes de aprehensión habían sido presentadas desde el 9 de febrero de 1995, por lo que al pasar 21 años en los que no se giraron como tal, éstas quedaron sin vigencia. Existe un asunto pendiente que queda y seguramente quedará en el tintero: la voluntad manifiesta del gobierno al diálogo, lo que podría vislumbrarse en la reactivación de la Cocopa, en la liberación de presos políticos y en la visibilidad tangible de los acuerdos de San Andrés Sakam'chen de los Pobres (o San Andrés Larráinzar, como se le conoce) en una iniciativa de ley comprometida a dar solución. Claro que los zapatistas, como organización, ya no estaban más a la espera del gobierno como actor volitivo en esta disputa.

3. EJÉRCITO ANALÍTICO: DESDE DONDE SE ENUNCIA

*¿Cómo podría ser un discurso así
una verdadera arma de combate?*

Jacques Rancière

En este tercer capítulo, siendo el último, se dará cuenta de los dos niveles de análisis que diagraman la disputa de significados del EZLN, por una parte, y del gobierno mexicano, por otra, respecto de las estrategias discursivas empleadas para referir y significar la cuestión indígena, aún si integrantes del zapatismo y del gobierno no son o no se adscriben como indígenas, pues en el empleo del discurso podrán develarse estos movimientos. Asimismo se presentará una reflexión decantada sobre la noción de comunicación política que se puede apuntar de acuerdo a las especificidades teóricas y empíricas desarrolladas en este trabajo.

Ahora, para hacer más comprensibles estos flujos, presentamos los siguientes dos esquemas que responden a cada nivel de análisis a explorar en el apartado 3.1 y 3.2 respectivamente. En la primera sección dibujamos el proceso de desetiquetamiento que el EZLN instala a razón de las consideraciones fijas que el poder instituido, en este caso, el gobierno mexicano, realiza sobre los modos de ser, decir y hacer de los indígenas. Es así que la práctica estatal se nos revela como policial, mientras que las operaciones realizadas por la organización zapatista se develan como políticas, en el sentido acuñado por Jacques Rancière (ver figura 2). Estas nociones, puede pensarse, son más o menos visibles en la instalación de una confrontación que posiciona a ambos elementos como antagónicos, hasta ahora no vistos bajo estos conceptos (policía y política).

Es por ello que en la segunda sección se enarbola un ejercicio que pretende ser más hondo, en el sentido de que se explore la posibilidad de que esa política ejercida por los zapatistas contenga rasgos policiales respecto de otras organizaciones indígenas (ver figura 3), de otros indígenas que se mueven particularmente y de desertores del ezeta que son vistos, como en cualquier otra estructura militar, como traidores. Es por eso que el uso de esta palabra (deserción) no se hace gratuitamente sino que trae consigo la carga proveniente de una tradición vertical que reclama para sí el condenar a quien sale de sus filas (sin importar el motivo que acompañe tal decisión).

En el tercer apartado se pretende dar cuenta sintética del espectro que se genera a partir de estas tensiones, sobre todo al interior de las comunidades que están comandadas por el ezeta o cercanas a las zonas en que esta organización establece su dinámica. Se genera un acercamiento para contestar a la tesis expuesta al inicio de este trabajo al dar cuenta de los distintos movimientos de transición entre la lógica policial y la lógica política dentro de la organización.

En la cuarta y última sección desglosaremos una aproximación de la comunicación política desde una visión generada por el desacuerdo, producto de las significaciones simbólicas y las estrategias discursivas de las que se sirvieron los indígenas zapatistas y los indígenas no zapatistas para presentarse ante el otro, de manera tal que se conteste puntualmente al objetivo de esta investigación, respuesta que ha ido entramándose a lo largo de este trabajo.

La intención de todo este capítulo es desmontar el discurso que se ha presentado y encarnado en cada una de las partes aquí contempladas, a fin de pensar la noción de comunicación política que se forja de acuerdo a las especificidades teóricas y empíricas. De esta manera podré atravesar la teoría rescatando las enunciaciones que han servido estratégicamente para efectuar suscripciones simbólicas y de sentido en la disputa de significados que se escenifica.

Figura 2
Primer nivel de análisis

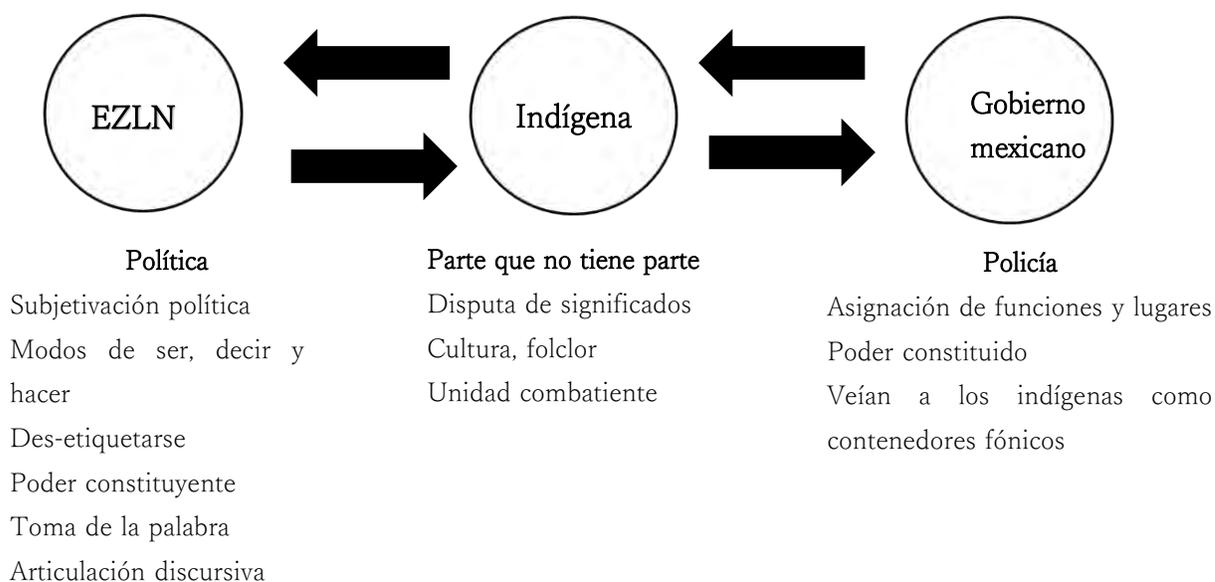
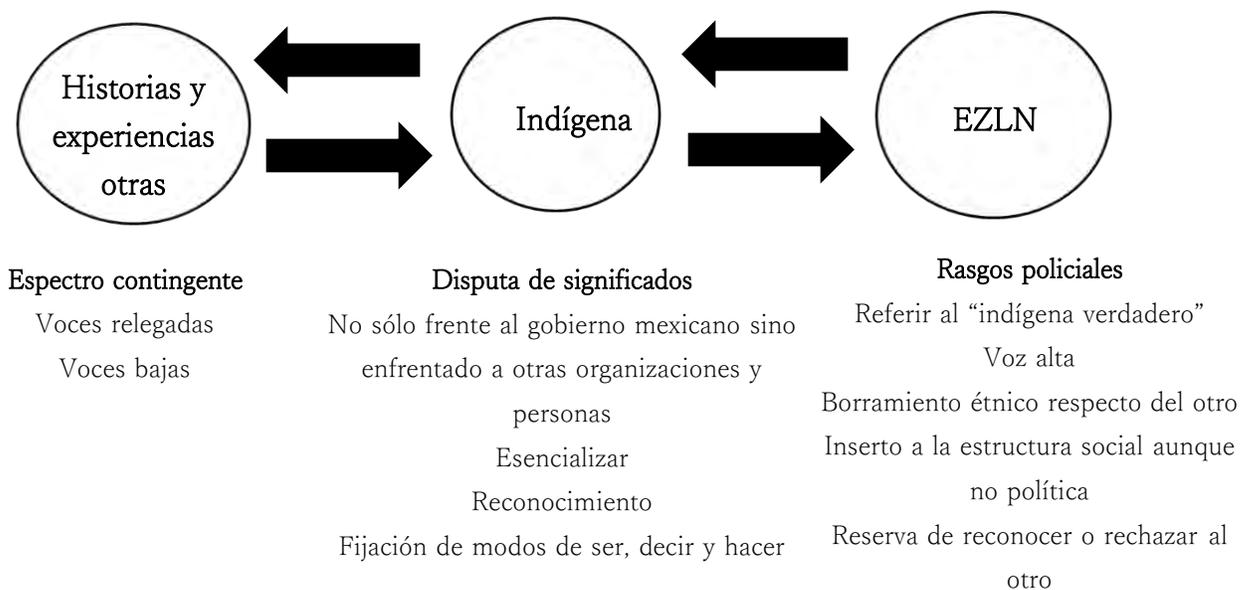


Figura 3
Segundo nivel de análisis



Fuente de ambas figuras: elaboración propia para la presentación esquemática de ponencias en distintos congresos: en la Universidad de Guadalajara en marzo de 2016 durante el Congreso Nacional de Ciencias Sociales (Comecso), en el II Congreso Internacional de Pueblos Indígenas de América Latina (CIPIAL) en Argentina en septiembre del mismo año y en el I Congreso Nacional de Estudios de los Movimientos Sociales llevado a cabo en octubre de 2016 en la Ciudad de México.

Al concluir los cuatro apartados, le seguirá una confección de palabras finales a manera de *cierre siempre abierto* a la discusión, interpelación y renombramiento de todo aquello que se piensa y vive. También se presentará el *Posludio*, que es un conjunto de aclaraciones puntuales a las lecturas que han hecho las y los sinodales. Por último se condensará la bibliografía, las referencias y el recuento de los materiales que se han citado, consultado y creado para el trabajo.

Antes de proceder al inicio formal de esta sección queremos apuntar la siguiente nota sobre el término indígena y su aplicación en la agenda del EZLN. Como se ha dicho anteriormente, si bien no se profundizará en ello por no corresponder a los objetivos actuales del trabajo, sí quiere hacerse mención de esta inquietud, pues mucho de lo ramificado aquí procedió en gran parte de esta duda.

Nota en el margen

¿A qué nos referimos cuando decimos “indígena”? ¿Cómo usó el término el EZLN?

Etimológicamente podemos decir que la palabra “indígena” proviene del latín *inde* que se traduce como “de allí” y *gens* que significa población. Se puede entender como la población originaria de, con lo cual puede aplicarse a una serie de comunidades o naciones originarias en todas partes del mundo.

Ahora, si bien se usará la palabra “indígena” en este trabajo, se procederá así para hacer referencia a dos factores: al centro de la disputa de significados y a la denominación de gran parte de los entrevistados. Sin embargo, aunque se ha utilizado el concepto en referencias pasadas y se seguirá trabajando, es necesario admitir que este nombre proviene de un error. Con esta aclaración se quiere colocar la postura que considero más cercana a mis inquietudes a través de cuestionar los términos mismos que son usualmente utilizados.

La equivocación de la que se habla es una admisión necesaria que puede enmendarse posteriormente (a través de señalar la particularidad de cada informante).

La ruta de este fallo es de la siguiente manera: en principio se usó el término indio, el cual procede históricamente de lo que la antropóloga Maya Lorena Pérez Ruiz denomina “error geográfico”, a raíz de la llegada de los españoles a América en el año 1492, pues dice:

La confusión de Cristóbal Colón al creer que había llegado a las Indias occidentales generó que sus pobladores fueran considerados indios. Esta manera de designar a los nativos originarios de estas tierras se volvió costumbre y, si bien el error geográfico de confundir América con la India pronto fue corregido, se continuó llamando indios a sus habitantes originales (...) En este término quedaron englobados todos los pobladores prehispánicos sin importar su especificidad de identidad e historia (Pérez, 2005: 36).

Posterior a este equívoco primigenio se crearon nuevas designaciones a través de las cuales se quiso hacer referencia, supuestamente de modo menos discriminatorio, a las poblaciones originarias, por lo que el término “indígena” fue retomado y adaptado del concepto “indio”, si bien no legalmente, sí como precedente de parte del político mexicano Guillermo Prieto⁶⁸.

Es por ello que, como se ha dicho, no se abordará el enfoque histórico a profundidad del arraigo de estas denominaciones, pero para ello se hace la recomendación de consultar las obras de Pérez Ruiz. De modo que en este trabajo lo que se hará es emplear mayormente el nombre particular en español (siendo externo ese nombramiento) de los sujetos enunciadores (tzotzil, tzeltal, zoque, etc.).

⁶⁸ Para saber más sobre esta discusión, tanto del punto uno (la palabra “indígena”) como del dos (agenda étnica del EZ), favor de acercarse a la producción académica de Pérez Ruiz, especialmente a la obra: *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México* (2005), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) Capítulo 1, El surgimiento de los indígenas como actores sociales.

Ahora, en el caso del EZLN es preciso aclarar desde ya que si bien la organización no apuntó la agenda étnica como el primer punto de manera explícita⁶⁹, sí lo hizo posteriormente, pues dejó que esta cuestión abarcara todo el espectro de sentido de la lucha al distinguir que era un elemento que jugaba muy a favor de la propia insurgencia, por lo que se apuntaló estratégicamente:

¿Entonces no se trataba de reclutar población local, a los indígenas? –No, la idea era llegar a la selva, instalarse, entrenarse, dominar la selva, o por lo menos que la selva te aceptara, para luego de ahí salir e ir contactando gente. Se quería practicar ahí, formar a los guerrilleros, para que después ellos pudieran atacar en cualquier parte del país. La idea original de las FLN era que el proletariado es la vanguardia. Lo indígena salió ya después (Rico y De la Grange (entrevistadores) y Morales (entrevistado) 1999: 78).

Este punto se pretende destacar al señalar cómo lo indígena se volvió la matriz discursiva que orientó los señalamientos y del cual se abigarró el EZ desde entonces, no sin dejar de plantear elaboraciones teóricas y prácticas sobre el mundo capitalista y neoliberal.

Durante mucho tiempo a los “indígenas” se les agrupó y redujo a la condición de clase: la campesina. Ambos términos se usaban indistintamente, junto al de “indio”. Su nombre, y lo que albergaba, era una etiqueta externa. Una etiqueta que consideraba ciertas prácticas y maneras de ser, decir y hacer “propias de los indios” y más aún de los “indios pobres”. Esta parte sin parte era evidente en la estructura que conllevaba ese despojo, pues “tal reducción encubría y justificaba una serie de relaciones de poder y dominación (explotación, discriminación, exclusión) basados en la racialización de su condición étnica” (Rea, 2015: 24-25).

⁶⁹ Pues no era su principal preocupación, ya que en ese entonces su intención era declarar la guerra al Estado mexicano y luchar por la vía armada para dar paso al socialismo. Las demandas étnicas de tipo autonómico, de territorialidad y derechos colectivos aparecerían mucho después al recapacitar sobre la importancia y el atractivo estratégico a niveles nacionales e internacionales de estos temas.

Aún hoy la consideración de estas aparentes inherencias que como hemos visto relacionan al indígena con la pobreza, la discriminación y el escaso desarrollo lingüístico al considerarlos monolingües, por decir sólo una parte, sigue replicándose. En la Encuesta Nacional de Indígenas, la primera en su tipo realizada por la UNAM, se arrojaron, de entre los resultados, unos que parecen interesar al presente aporte. Se preguntó: *¿Cuál cree que es la mayor ventaja de ser indígena en México?* y *¿Cuál cree que es la mayor desventaja de ser indígena en México?*

En la primera, al ser pregunta abierta, se procedieron a codificar las distintas contestaciones, englobándolas en: “no sabe” (28.4 por ciento), “tradiciones” (21.7) y “ninguna” con 18.1 por ciento, como las respuestas más altas. Mientras que en la segunda cuestión se obtuvieron las siguientes tres contestaciones más altas, en un levantamiento igualmente abierto: “discriminación” con 43.2 por ciento, “marginación y pobreza” con 21.6 y “no sabe” con 15.8 por ciento⁷⁰.

Estas respuestas permiten constatar que las opciones generadas son, en realidad, factores externos que no provienen ni natural ni directamente del hecho de ser

⁷⁰ Se recomienda consultar la obra *Ser indígena en México. Raíces y derechos* (2015), especialmente la primera parte titulada “¿Es una ventaja ser indígena en México en el siglo XXI?” de Natividad Gutiérrez Chong. La obra se puede consultar en línea en el siguiente enlace: <http://www.losmexicanos.unam.mx/indigenas/libro/index.html>. Especificamos de manera general que la encuesta se realizó mediante el muestreo probabilístico independiente, resultando una muestra de 1200 cuestionarios por tema (pues este libro forma parte de una colección de 25 títulos más), con un nivel de confianza del 95 por ciento y un margen de error de ± 4.2 puntos porcentuales. El levantamiento se realizó entre noviembre de 2014 y enero de 2015. La población objetivo se conformó de personas de 15 años o más. En el caso de esta encuesta se procedió a preguntar directamente en los domicilios de las personas. Los entrevistados fueron hombres en su mayoría (51.9 por ciento) y mujeres 48.1. El promedio de edad fue de 38 años cumplidos. Resulta interesante que del total de las personas, éstas se consideraran en su mayoría mestizas (62 por ciento) al responder a la pregunta cerrada sobre: *¿Usted se considera una persona blanca, mestiza, indígena o negra?*, mientras que el 20.5 respondió que “blanca”, el 9.7 “indígena”, el 5.2 “no sabe”, el 1.5 por ciento “negra”, el 0.7 “no contesta” y “otra” (respuesta espontánea) 0.4 por ciento. De ahí que puedan contextualizarse brevemente las contestaciones a las preguntas arriba indicadas.

indígena⁷¹. Con lo que las inherencias de las que hablábamos retruenan al circunscribir los espacios y funciones que pueden considerarse una ventaja o desventaja en este país y en esta época:

En pocas palabras: ser indígena es una desventaja pero no por el hecho de serlo sino por estar inscrito en un sistema y una sociedad que reproduce comportamientos racistas expresados en la violencia, la burla y la ridiculización y que, además, los hace parecer de suyos, como si en la naturaleza del indígena (y en su consiguiente desventaja) se encontrara el ser rechazados y discriminados (Gutiérrez, 2015b: 148).

Esta reproducción desde la estructura permea en que se incida en materializar y manifestar a la discriminación como algo común en lo indígena (Gutiérrez, 2015b: 149-150). Por lo que esta asociación se ve aún más clara en la siguiente pregunta que se hizo, al cuestionar: *Con la palabra maíz, yo asocio comida, mercado, animales. Dígame por favor, tres palabras que asocie con la palabra "indígena"*, a lo que se respondió de manera abierta, por lo que se clasificaron las respuestas en diversas opciones, de las cuales las más altas porcentualmente fueron: "tradicción" (que incluyó a las danzas, comida y saberes ancestrales) con 59.7 por ciento, "marginación y pobreza" con 25.6, y "trabajo agropecuario y de servicios-ruralidad" con 24.4 por ciento (Gutiérrez, 2015b: 104).

Estas categorías, como se ve, apuntan características o situaciones atribuidas externamente, aparejadas a los prejuicios y a los rasgos culturales ancestrales, por lo que esto corresponde con los espacios y funciones que se cree son inherentes a los indígenas: aporte cultural y contacto con la naturaleza y el campo, sin embargo, sufren de marginación y discriminación por su condición de pobreza, entre otros elementos.

⁷¹ Podemos decir que no hay manera de ligar "naturalmente" a un significante con un significado, pues no hay algo que sea portable en sí mismo. Sólo existen planos operativos en que pueden verse construidas o reconstruidas las identidades, denominaciones, marcas, nombres y etiquetas creadas socialmente, pues no hay algo de natural en ello.

Estas consideraciones nos remiten al concepto de indio muerto e indio vivo de Benítez, en el sentido de que si bien existen nociones sobre el valor arqueológico y cultural del indígena, no se conoce a profundidad lo que representa y se le consigna las más de las veces a espacios fijados como parte de una estatización de la identidad. De ahí que el indio vivo como sujeto palpitante y activo políticamente no esté ni dibujado levemente en las asociaciones presentadas.

Esto, aunado al carácter monolingüe del que hablábamos asienta y actualiza las condiciones para que ciertos procesos de subjetivación se lleven a cabo y encuentren resonancia, pues al estimar al otro con un manejo más bien pobre o limitado del idioma (que muchas veces no es la lengua materna) lo que se hace es estigmatizarlo como alguien incapaz de ejercer una voz articulada, una inscripción razonada en el mundo discursivo, con lo que su mudez aparece naturalizada y deseable, en tanto que esto mantiene la despolitización de la que se alimenta el sistema “democrático” en México para asegurarse y promoverse.

3.1 EZLN: TOMA DE LA PALABRA, EL DISCURSO COMO ARMA

*El EZLN inaugura una disputa por el discurso,
dentro del discurso y por medio de él.*

Adolfo Gilly

Lo inédito: una explosión que se vistió de una nueva forma de experiencia. Esto inició por la consideración de los indígenas siendo parte de los mexicanos con las intentonas constantes de integrarlos, efectuando un *borramiento* de su identidad o confeccionándola a conveniencia desde el folclorismo (esta visión arqueológica que privilegia a la vestimenta y a la comida típica por encima de otros factores). Ello aunado a las solicitudes históricas que evidencian discriminación, exclusión y racismo.

El forjamiento de un terreno en discusión, una puesta en escena, una torsión. En 1994 se lanzó un grito que no fue más un ruido, una queja ininteligible, una llama apagable. El grito fue el aviso de la instauración de una polémica, de una articulación

discursiva y no sólo fónica, de un conocimiento puesto en práctica. El “YA BASTA” como pausa corpórea de esa configuración y de ese orden constituido que no podía seguir siendo más, al menos no de esa forma.

Por ello, las subjetividades políticas de los indígenas incontados que no tenían parte efectiva fungió desde la contingencia como emergencia de la adecuación de sus nuevos lugares, de sus propias tomas en consideración, provocando que los seres y decires oficiales-policiales se vieran turbados por la nueva disposición. Esta transición a lo largo de más de 20 años ha significado la encarnación altamente simbólica del indígena aquí y ahora, desarrollándose. La premisa: cambiar la política pensándola y definiéndola de otra manera desde la forma de hacer, decir y ser. La pregunta base: ¿Es verdad que los indígenas son iguales entre ellos y frente al resto de la sociedad mexicana? ¿Es verdad que los indígenas están en condiciones de igualdad?

El EZLN no sólo gritó localmente sino que lanzó un reclamo que ha sido referencia inagotable a niveles nacionales e internacionales para otros movimientos y organizaciones. El ezeta declaró la guerra al Estado y al ejército mexicano, exigiendo la solución de once puntos que resumen las peticiones históricas de las y los indígenas, y que ya anteriormente habían sido postuladas de manera desperdigada en varias organizaciones indígenas: paz, justicia, libertad, democracia, independencia, techo, educación, salud, alimentación, trabajo, tierra.

¿Cómo fue conformándose el EZLN? Le llevó aproximadamente diez años a partir de la llegada al territorio de quienes eran parte de las Fuerzas de Liberación Nacional. El 17 de noviembre de 1983 se inició la creación de la organización que tuvo una tendencia política-militar de corte socialista, al menos al principio. Esta formación y contacto con las comunidades indígenas de la zona no se llevó a cabo de manera pacífica en todas las ocasiones, según el académico Marco Estrada Saavedra, el cual contempla que esta primera etapa se realizó a través de la comunicación con líderes de otras organizaciones indígenas como la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC, de cuya base muchos se fueron al ezeta) y la Alianza Nacional Campesina Independiente

Emiliano Zapata (ANCIEZ, creada a partir del rompimiento con la ARIC). De modo que se quería integrar a los miembros de éstas y otras asociaciones en la organización zapatista, por lo que se llevaron a cabo intervenciones en las regiones para ver quién se adhería voluntariamente a la lucha.

Pero también, más tarde, esos acercamientos provocarían choques entre las personas que estaban al frente de esas asociaciones pues no querían negociar su presencia subsumida al EZ, el cual era bastante nuevo a diferencia de ellos. Hubo diversos movimientos de integración, deserción, unión y ruptura entre las comunidades, el ezeta y las organizaciones ya existentes.

En un periodo determinado, la nueva forma de autoridad fue la zapatista (Estrada, 2007), pues algunas de las organizaciones que eran de corte campesino-político quedaron subordinadas al factor guerrillero promovido por el ezeta. Este proceso de reclutamiento se llevó a cabo desde 1983. La entrada de los compañeros a la selva se realizó entre ese año y el anterior. Durante todos esos años y hasta uno antes (1993) de la aparición pública, se generaron diversos procesos que combinaron la cohesión, adición y coerción para terminar de formar las filas zapatistas. De hecho, en 1993 hubo un enfrentamiento entre los zapatistas (que en ese entonces las autoridades gubernamentales no sabían de la existencia de ellos) y el ejército mexicano. Aunque el gobierno negó toda presencia y acción guerrillera, el ejército se decidió a presentar un juicio penal:

Curiosamente mi esposo era abogado (Amado Avendaño)⁷² y tenía acceso al expediente. Y ahí los mismos militares narraban cómo habían encontrado el campo de entrenamiento y todo lo que habían recogido: las armas, los uniformes, las mochilas y toda la tramoya que habían armado (entrevista a Concepción Villafuerte, directora del periódico *Tiempo*, San Cristóbal de las Casas, 17 de julio de 2015).

⁷² El paréntesis es mío.

Como puede verse y se ha dicho anteriormente, el panorama era una latencia en la zona. El EZLN durante ese tiempo creó tanto su factor armado como el civil; el primero se conformó del Estado Mayor, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, la Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, además de los oficiales y las tropas. El elemento civil lo edifican, a la fecha, las comunidades que fungen como bases de apoyo y los promotores que fomentan la capacitación de los habitantes en relación con temas de salud y educación, por ejemplo.

Es necesario decir que específicamente en la fase de adherencia a la organización zapatista se propició cierto prestigio social para quienes decidían formar parte de la misma, sobre todo en el caso de los hombres. Para las mujeres, la decisión se tornaba más complicada en función de que había una expectativa de encontrar igualdad entre sus compañeros, ya sea siendo milicianas o insurgentas. Sin embargo, esto sólo era un ideal que no siempre se cumplía, sobre todo al inicio, pues además debían lidiar con los murmullos y reclamos que en torno de ellas se dejaban escuchar en sus familias y con sus vecinos:

Que si una mujer cuando sale de la comunidad o sale casada o va de puta, pues. Entonces era mucho costo para una mujer indígena salir. Apostaba más que un varón, pues. Si se rajaba, si ya no aguantaba en la montaña, no podía regresar como un varón normalmente a su comunidad otra vez. Regresaba ya con la sospecha de que se metió con todos o con alguno, con el que sea, pues (Marcos, 1995, en vídeo de Roque y Miranda).

Por eso, mientras que para los hombres el pertenecer al ezeta fue y es una cuestión de honor, para las mujeres durante mucho tiempo representó un enfrentamiento con familiares, amigos o vecinos, quienes veían mal que ellas se capacitaran fuera de su casa. Algunas de ellas temían quedarse sin esposo, cosa que en las generaciones actuales no forma parte de una preocupación tan marcada:

Y entonces me decían, “no pues ahora ya no voy a poder ni conseguir novio”, porque regresa a su comunidad y es la que sale más, además de que ahora

sabe más, entonces ya no es cualquier mujer. Y eso también me platicaban, que era una decisión fuerte colaborar más en el movimiento (Enunciadora L, San Cristóbal de las Casas, 22 de julio de 2015).

Este proceso interno fue también reconocido por el ezeta. Parte de esta admisión puede leerse en el texto “La visión de los vencidos”⁷³ que integra el libro *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*, como parte de la Participación de la Comisión Sexta de la organización zapatista. Ahí el exsubcomandante Marcos diría:

Me refiero a nuestra resistencia como varones zapatistas. Nuestra resistencia contra ellas. Nuestro terror al ver cómo iban rompiendo moldes y esquemas, y se iban saliendo, sin pedir permiso, del papel que el sistema, pero no sólo el sistema, también nosotros les habíamos impuesto (EZLN, 2015: 127).

En estas palabras hay un reconocimiento sobre la reproducción de la lógica policial al interior de la organización, pues no sólo se trata de la aceptación de una dinámica sistémica de imposición, sino que la fijación del dónde y qué deben hacer los cuerpos⁷⁴ de las mujeres se hace presente también con los zapatistas, traspasando y evidenciando la persistencia de esta operación de ordenamiento.

Es por ello que en cuanto a las mujeres podemos decir que se generó por y en ellas un proceso de subjetivación triple: como mujeres, como indígenas y como zapatistas tanto externa como internamente, pues su fijación de los modos de ser, decir y hacer atravesaban y se asentaban fuertemente en la organización. De manera que los sentidos de género, culturales e ideológicos se veían interrumpidos por este proceso de desprendimiento en donde había que desetiquetarse de cada nombre y reconfigurarse de otra manera. Todas estas denominaciones (indígena-mujer-zapatista) no habían sido mencionados ni configurados juntos antes: la combinación en una misma oración se presentaba como imposible.

⁷³ En clara referencia al texto “Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista” del historiador mexicano Miguel León-Portilla.

⁷⁴ O cuerpos, desde la concepción feminista en la apropiación del lenguaje.

De ahí que sus nuevas prácticas desmontaran también el discurso y el pensamiento zapatista, abonando en ello a una reflexión distinta, pues dejaban en claro que su lugar y función no estaban más (o únicamente) en la casa, con los hijos y para servir al marido, sino también podían, querían y debían (llamadas a comprometerse en la lucha) tomar las armas, participar en las asambleas, hacer escuchar sus voces y sus decisiones no sólo ante la comunidad sino también frente a sus familias, sus hijos e hijas y esposos, quienes aun siendo zapatistas no siempre lo tomaban a bien.

Además de la especificidad de las mujeres existen distintas edificaciones a través de las cuales se pueden ubicar las connotaciones –como estructuraciones simbólicas– respecto de cómo los indígenas zapatistas se significaban en el discurso, pues esta nueva forma tanto de organización como de representación tuvo como objetivo principal contraponerse a los modos tradicionales de entrar en contacto con el Estado, pues tenían como centro a la autonomía, la cual era “resultado del actuar colectivo de los indígenas que busca romper con las formas de relación tradicionales entre el Estado y los pueblos indios, e intentar abrir nuevos espacios de participación” (Acosta, 2003: 117).

Las formas tradicionales se pueden encontrar ejemplificadas en figuras tales como el asistencialismo, la militancia partidista, el paramilitarismo y el corporativismo; canales a través de los cuales el Estado mantenía bajo control a esta parte haciéndole creer que era contada como tal, por lo que además promovía a estos espacios como lugares válidos de enunciación institucional y aún más como vías legales que procesaban las demandas de las organizaciones y los sujetos indígenas, con mayor razón si estos eran parte de asociaciones registradas en el gobierno.

Por lo tanto, estas formas habituales que representaban un espacio y una función respecto del indígena siendo parte del poder instituido, que a la vez lo constreñía en maneras de proceder, fueron significadas para el EZ y sus integrantes, independientemente de los motivos, como rutas propias de los “conformistas”,

“acarreados” y “vendidos”. Esta adjetivación proporciona niveles significativos en el marcaje y la distancia que enuncia su propia subjetividad.

Para ver un poco de esto será importante acercarse al discurso dado el primero de enero de 2016 por el ezeta. El mismo lleva por título “Palabras del EZLN en el 22 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido”, en el cual se hace un llamamiento tanto a los militantes que están en la lucha desde diversas *geografías y tiempos*, como a aquellas personas que no comparten esa visión del mundo o están dudando en mantener esa adherencia.

Estas palabras, además, pretenden evocar a las primeras generaciones que se levantaron en armas y se mantuvieron en esa línea a pesar de las dificultades. Por tanto, el pronunciamiento quiere convocarlos a todos y todas. Es por ello que, en lo que sigue, se extraerán a lo largo de esta sección algunas líneas que nos parecen particularmente pertinentes para ejemplificar las connotaciones que se atañen siendo indígenas zapatistas:

A partir de ese momento cambió nuestra forma de lucha y fuimos y somos oído atento y palabra abierta (···) Porque vimos que donde nuestro oído fue corazón abierto, el Mandón opuso su palabra de engaño, su corazón de ambición y mentira (···) hizo y hace la guerra con sus armamentos modernos, forma y financia grupos paramilitares, ofrece y reparte migajas aprovechando la ignorancia y la pobreza de algunos. Esos mandones de arriba son tontos. Porque pensaron que quienes estaban dispuestos a escuchar, estaban también dispuestos a venderse, a rendirse, a claudicar (EZLN, 2016a).

Y se hace referencia explícita para animar a aquellos que dudan:

Ahora no es el momento de echarnos para atrás, de desanimarnos o de cansarnos, debemos de estar más firmes en nuestra lucha, mantener firmes las palabras y ejemplos que nos dejaron nuestros primeros compañeros: de no rendirse, no venderse y no claudicar (EZLN, 2016a).

De ahí que la caracterización aparentemente antagónica del otro, del cual se ha decidido desprenderse y oponerse, se represente de la siguiente manera: ese poder instituido sólo se presenta en la forma de engaño, ambición y mentira con funciones y acciones destinadas a la guerra. Esta policía está compuesta por “mandones” que ofrecen y reparten migajas (como dádivas para conservar el orden instituido) a esos otros indígenas (lo cual se insinúa por la constante tarea de contrainsurgencia) que por su condición de ignorancia y pobreza (de ahí que la desetiquetación parta para decir “no somos más eso en lo que nos han subsumido”) aceptan venderse y claudicar como forma de rendición.

Frente a estos márgenes es que los indígenas zapatistas anteponen su carácter sensible de la escucha, misma que el doctor en Estudios Latinoamericanos, Daniel Inclán, ubica como parte de los tres niveles de sentidos en la política (como él la ve): la palabra, la mirada y el de la escucha en el sentido de la vida y para la vida, pues "no basta decir las cosas, sino hay una escucha como una operación compartida, recíproca, cooperativa, pues la palabra pierde sentido"⁷⁵.

De ahí que su diferenciación se estructure a partir de saber decir, mirar y escuchar, como modos propios de la subjetividad política construida en las palabras y en el carácter sensible de ellas que puede observarse en las acciones. Frente a oídos sordos de un sistema inoperante, de una policía cerrada, de un poder instituido insondable que no hace parte efectiva a la parte, los indígenas zapatistas edifican, peldaño a peldaño, una articulación distinta, corpórea, propositiva, que a esta distancia, desde la primera vez que aparecieron públicamente se ofrece también como una escucha, un nuevo tipo de escucha al rebasar la toma de la palabra de la que se sirvieron para gritar “¡YA BASTA!”. En resumen: no sólo se arman unilateralmente, y de aquí consiste mucha de su propuesta-cosecha, sino que se cimientan en varias direcciones.

⁷⁵ Esto fue dicho en una conferencia de presentación del libro *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM el 8 de septiembre del año 2015.

Aquí es importante detenerse a mencionar que, comparado con la Primera Declaración de la Selva Lacandona, este discurso en pleno 2016 recrea de manera más exacta el asumirse como indígena zapatista, pues recordemos que el factor étnico, si bien era importante desde 1994, no aparecía tan delineado como ahora: “Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años (EZLN, 1994).

En este texto también se hacía mención de la guerra que en realidad ha traspasado a los pueblos de manera sistemática desde antes de 1994, durante ese año y hasta la actualidad. En ese entonces (porque ahora la cuenta lamentablemente sigue), el PRI llevaba 65 años en el poder, que aunque no siempre se llamó así⁷⁶, sí estuvo comandado por un grupo bien ubicado que detentó el poder desde antes de conformarse como partido político y se convirtió en una maquinaria consolidada ya siendo uno.

Por tanto, el EZ se refirió a ellos como “dictadura” e hizo hincapié, en ese mismo texto más adelante, en la historia auspiciada de esclavitud, despojo, traición y dictadura, con el “Somos producto de 500 años de luchas”, con lo que el ezeta se posicionaba en su discurso como fuente conglomerante de los procesos que los indígenas han vivido desde la llegada de Cristóbal Colón a América en 1492.

Es así que la identidad, inicialmente, se forja como representativa a una sola voz, a través de presentarse como mujeres y hombres libres e íntegros, a diferencia de aquéllos a quienes se les declara la guerra. Esta figura (de la guerra) cobra importancia al ser expuesta como una marca del otro, como un recurso sistemático y real del que

⁷⁶ El PRI dio a luz como Partido Nacional Revolucionario (PNR) en 1929, creado por el entonces presidente Plutarco Elías Calles. En 1938 cambió su nombre a Partido de la Revolución Mexicana (PRM) bajo el mandato de Lázaro Cárdenas, presidente de México en esa época. Finalmente en 1946 el PRM cambia a Partido Revolucionario Institucional (PRI), lo que coincide con el gobierno de Miguel Alemán Valdés.

la policía se sirve para eliminar a esa parte de la que prefiere prescindir en el conteo de las partes, no sólo de manera simbólica sino más aun corpórea.

De ahí que el EZLN tome ese recurso, ese significante bajo otro significado: la guerra declarada, admitida, dicha de manera honesta, frontal, lo que sitúa a *su* guerra de modo separado a la guerra del Estado, a la guerra policial que siendo oculta, velada, deshonesta, a traición, ha generado más dolor y sangre en los pueblos que la han vivido-muerto, pues no han tenido la oportunidad de prepararse ante el aviso fatal del genocidio. El usar esta palabra, además, no es gratuito. El genocidio entendido como el “exterminio o eliminación sistemática de un grupo humano por motivo de raza, etnia, religión, política o nacionalidad”, según la Real Academia Española (RAE, 2016).

Es justo en ese momento en donde la disputa de significados se encarna como puesta en escena de las distintas representaciones, a través de la operación enunciativa, en donde determinadas palabras se significan de diferente manera para la organización, para el gobierno mexicano, así como para los indígenas no zapatistas. Con ello se da una batalla simbólica, teniendo a la palabra como arma que aporta la interrupción mediante la presentación sensible de una experiencia que es nueva: otra guerra o una guerra—otra que no se oculta ni traiciona y que aunque sigue siendo guerra (y ejército) se presenta como distinto y verdadero. Frente a ello el EZ proclama:

Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias (EZLN, 1994).

Esta dictadura de la que hablan es la conformación, justamente, de ese grupo que más allá de ser partido político (PRI) ha representado intereses “conservadores” y “vendepatrias” a lo largo de, por lo menos, 70 años. También hace referencia al carácter

“asesino” que este grupo tiene al mencionar la masacre de trabajadores ferrocarrileros de 1958 y la de estudiantes diez años después, en 1968.

Enfatiza las características de ambición y traición que circundan en esa “camarilla”; elementos, sobre todo el segundo, que también serán relacionados con aquellos miembros del ezeta que desertan de la organización, lo cual de alguna manera tiende a fortalecer los aparentes antagónicos en los que se disputan frontalmente los significados, puesto que se hace entender que si no eres parte de, estás en contra de, trivializando los procesos que hay de por medio⁷⁷.

El Ejército Zapatista, entonces, marca una diferencia al referir la persona del “nosotros” para vincular y hacer un llamamiento a todas y todos los que son a la vez herederos y forjadores por cuestión ancestral de la nacionalidad, nombrándoles como “desposeídos” y “hermanos” bajo la raíz de “verdaderos”. De ahí que se elaboren, al menos discursivamente, estos aparentes antagónicos de los que daremos cuenta en el siguiente apartado.

Dentro del mismo discurso, el ezeta especifica que nada tienen que ver con el narcotráfico, la narcoguerrilla o el bandidaje, de manera que se genera una separación, inicialmente discursiva y más tarde comprobada en la práctica, respecto de todo aquello que se prevé puede ser usado para etiquetarse y posteriormente condenarse. De ahí que el EZLN termine por colocar las posturas en las que, vaticina, se le asociarán, para de esta manera generar un desprendimiento en un campo mayor y más universal, aduciendo las posibilidades y adelantándose a ellas. Por lo tanto, este combo de adjetivos en ambos lados marca la pauta que sigue.

La subalternidad de la que aflora el EZ se creía, hasta entonces, muerta, inexistente, imposible, improbable, inadecuada, ahogada. Los indígenas no podían hablar, en el sentido de representarse a sí mismos (pues se les veía como mudos), y

⁷⁷ Inclusive la misma diferencia que se pretende establecer al diferenciar al “mal gobierno” del “buen gobierno” (por las JBG) apuesta por reforzar estos aparentes antagónicos al modo maniqueo de la distinción: buenos y malos delineando sus identidades.

mucho menos ubicarse en un tiempo y espacio de enunciación que tuviera un mínimo eco. Por lo tanto, la intervención del zapatismo (o de quienes lo llaman neozapatismo, por ser una ola de segundo aire –o enésimo, debido a la potencia manifiesta de sus efectos en otras latitudes– de las ideas del revolucionario Emiliano Zapata) se consuma objetivamente en el logro aparentemente avasallador de la toma de palabra.

¿Cómo esto puede tomar un tinte más delineado y remarcado? En México, 15.7 millones de personas se adscriben como indígenas, según el INEGI, organismo encargado de ejecutar este proceso de *censalización*, mismo que para la teórica argentina, Karina Bidaseca, representa el dispositivo estratégico para dar registro de las identidades, en este caso la indígena, por medio del conteo (2010).

Es así que a través de este elemento la policía cree asir el ser indígena bajo ciertos indicadores, entre los que se encuentran, según sus lineamientos: la adscripción, las regiones, la alimentación, la lengua, la vivienda e infraestructura, las problemáticas, el asentamiento, la pobreza, la salud y mortalidad, la educación, la gestión, producción y comercialización, así como la incidencia de la participación de los indígenas. Estos factores ayudan a medir ciertos rasgos del ser indígena, pues todos estos factores delimitan esta identidad, al menos institucionalmente.

De ahí que se generen ciertas disputas sobre quién es o no indígena pensando las maneras en que la institución incluye a determinadas personas bajo ese nombre, más allá de si ellas se reconocen voluntariamente en el mismo. La policía actúa, por tanto, con la intención de sujetar y afianzar las identidades por medio de rutas y esquemas que terminan por cooptar su esencia para convertirlas en culturas estáticas, que sean fáciles de pintar y de mirar como inherencias constreñidas:

El hecho de que existan, en primer lugar, lineamientos específicos que “ayudan” a determinar quién es y quién no es indígena, induce a que la dinámica oscile entre aquellas personas que se reconocen voluntariamente como tal (ya sea por el conocimiento de raíces, de la ascendencia, de la práctica de cierta cultura a través de la comunidad, de la lengua, el orgullo,

entre otros factores) y aquellas otras que, por diversas razones, no se consideran indígenas. Sin embargo, estas últimas pueden pasar para la institución como tales, (mientras que cumplan)⁷⁸ con hablar una lengua específica, habitar una zona donde hay otras personas indígenas y ser parte de los programas sociales que cubren ciertas zonas del país (Gutiérrez, 2015b: 58).

Esta ruta es comúnmente tomada por la institución a través de dos elementos: la autoadscripción (formato relativamente nuevo) como reconocimiento voluntario y la inscripción institucional. Esta última llevada a la práctica a través de *redondear* a aquellas personas que habitan determinadas zonas consideradas indígenas, haciéndolas pasar, policialmente hablando, como tales pero no por identificación propia o aceptación cultural sino que se les adhiere una identidad que es más bien impuesta, que se presenta como un nombramiento venido nuevamente desde el exterior, con un enfoque totalizante bajo la idea de que “todos y todas las que viven han de ser también indígenas”. Esto se propicia desde el disfraz supuestamente inocente de la estadística y el muestreo.

Estos trazos, como se ha dicho, pretenden generar inherencias que responden a una imagen victimista, marginal, dolorosa y folclorista del indígena para reproducirlo con la determinación policial y no con la energía propia de la convicción, como se ha señalado en el párrafo anterior. Eso también tiene relación con el indígena como vestigio cultural, el cual figura en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, capítulo I, artículo 2º, en donde se señala que:

La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que

⁷⁸ El paréntesis es mío.

conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (CPEUM, 2015).

En estas líneas se da cuenta de que los indígenas son vistos en relación al tránsito histórico que representan del México precolombino al México actual, pues hay una oscilación entre la noción del indio muerto y el vivo. En el resto de la Constitución se presenta al mismo como un remanente arqueológico que adorna convenientemente la integración y la identidad mexicanas, cuya participación e intervención en varios niveles de la sociedad se menciona como ideal, aunque en el terreno de lo real pocos mecanismos estatales existen para afianzar ese punto.

Todos estos apuntes pueden servir de base general, de panorama, al hecho de que el EZ hizo estallar los símbolos concretos de los que se servía el gobierno para generar una visión uniformada de los indígenas. El ezeta dispuso armas, voces, discursos, declaraciones de guerra, pintas, saqueos, uniformes, articulaciones, reflexiones, presencia, tomas del espacio, del tiempo y lo más peligroso: toma de la palabra y el discurso como arma.

Esto surge, además, de aquéllos que supuestamente no poseen nombre (y si lo tienen es uno que generaliza, borrando las particularidades), de la parte que no tiene parte y además no detenta un rostro (de ahí que el pasamontañas sea una adherencia nueva y voluntaria al cuerpo, a ese cuerpo que habla, que se posee en la palabra más allá de la cara), por lo que se teje siendo una encarnación de primer plano de la marginación. ¿Cómo es posible esta articulación? ¿Qué más podemos decir de su conexión y explicación a través de la teoría que se ha construido?

Recordemos que las subjetividades políticas ahondan en la des-etiquetación de la parte que no tiene parte efectivamente en la cuenta oficial del poder instituido, denominado por Rancière como policía. Este desetiquetar significa despojarse de todo aquello que externamente le ha sido impuesto o pasado por inherente, creído como propio y natural de, en este caso, los indígenas.

Es por ello que esta des-etiquetación es política en tanto que rompe la configuración de la partición de lo sensible a través de desplazar a un cuerpo del lugar que le fue asignado o de cambiar el destino de ese espacio de enunciación. Para ello el teórico referido también define a la política como

la práctica en la cual la lógica del rasgo igualitario asume la forma del tratamiento de una distorsión, donde se convierte en el argumento de una distorsión principal que viene a anudarse con tal litigio determinado en la distribución de las ocupaciones, funciones y lugares (Rancière, 1996: 51).

Es así que partir de un daño se genera la política en tanto la des-etiquetación de ese lugar asignado, a través de los modos de subjetivación como maneras de representación distinta. En esa nueva forma de experiencia puede aparecer el portavoz, entendido por Rancière como la figura o ser que habla, que representa o negocia a nombre de un grupo que por su relación con la palabra entra al circuito de ésta y participa plenamente de los poderes de la misma para desempeñar ese papel.

En esta última categoría, si bien puede entrar, por lo menos actualmente, el subcomandante insurgente Moisés y el subcomandante insurgente Galeano, se nos aparece como más trascendental presentar los modos de inscripción aterrizados que generan no sólo ellos o mediante ellos, ya que la encarnación del portavoz no es lo principal en esta alusión enunciativa universal, pues cobra relevancia el cómo aquellos hombres y mujeres considerados como seres de ruido tomaron la palabra, una palabra que policialmente no les correspondía, no estaba contemplada para ejecutarse en sus tiempos y espacios.

Como puede comprobarse, la política, en esta mirada, no se encuentra en la detentación y administración del poder. En este caso, el EZ es política en el momento justo en que presenta y representa un modo de inscripción en el mundo por parte de las y los indígenas que no había sido visto o calibrado antes. Como recordaremos, Rancière define a la policía como la asignación de funciones y propiedades de los cuerpos, mismos que coloca en un lugar específico de acuerdo al criterio de división

que pone en juego a la articulación fónica con la articulación discursiva. Por tanto, este criterio divide y valida según un orden estipulado las maneras de ser, decir y hacer de los sujetos.

En este sentido, los indígenas se visibilizan con el EZ, pues de su palabra nace su acción y viceversa. Sin embargo, esta palabra tiene una nueva carga, una carga “positiva” que se presenta como capaz de discurrirse narrativa, retórica y argumentativamente. La policía encarnada por el gobierno mexicano no creía posible que los indígenas pudieran articularse en tiempo presente, pues se les veía (y aún permanece esa visión) como meros recursos folclóricos del paisaje que es México, por lo que a pesar de que los informes daban cuenta de la existencia de la organización zapatista desde antes de 1994 no se consideró como una amenaza, pues ésta sólo se entiende en función de que existe ese algo o ese alguien al mismo nivel que uno/a o incluso a un grado más alto, que puede enfrentar y retar al otro/a en un escenario específico.

De ahí que se estimara a los indígenas como todos iguales, por su calidad de inferiores para el gobierno mexicano. Tan inferiores que no eran vistos como capaces de organizarse, recrearse en la palabra, tomar en sus manos las armas y presentarse por sí mismos como un proyecto sólido capaz de resultar intimidante, pues siempre se apela al agente externo y extraño que pudiera incitarlos.

De ahí que la verificación de igualdad probara a mostrarse, esa igualdad de cualquiera con cualquiera no sólo como pretensión sino como comprobación constante, pues recordemos que la política es la práctica de esa igualdad, aún con sus determinados riesgos, ya que la lógica de igualdad se convierte en lo contrario en el momento en que quiere ser parte de la organización social y/o estatal (Rancière, 1996: 50), de modo que si el poder constituyente se institucionaliza y se desplaza al poder constituido pierde plenitud, pues para Rancière la policía se entiende como la negación de igualdad.

De esto podemos dar cuenta en los llamados que el ezeta hace para que se le reconozca como fuerza política⁷⁹, a través de convocar al diálogo a los partidos políticos registrados en ese entonces (ver imagen 8), los cuales eran 10: PRI, PAN, PRD, Partido del Trabajo (PT), Partido Popular Socialista (PPS), Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN), Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM), Partido Verde Ecologista de México (PVEM), Partido Demócrata Mexicano (PDM) y Unión Nacional Opositora (UNO). Si bien el ezeta no pretendía inscribirse en la estructura estatal como partido político (ni tampoco ahora), al menos sí lo quería hacer en la organización social de la cual esperaba cierto reconocimiento (al igual que ahora).

Imagen 8
Diálogo con partidos políticos



Fuente: toma fotográfica propia, del periódico *Tiempo* con fecha del 16 de febrero de 1994, no. 2152, año XXV.

Esta verificación de igualdad se puede ubicar en los dispositivos y manifestaciones singulares que están inscritos en lo que Rancière denomina “modos de subjetivación”.

⁷⁹ Con ello podemos anticiparnos a la comprensión de la propuesta de la candidata indígena por parte de la organización zapatista y el CNI, pues realmente ha habido diversos momentos en que se han hecho acercamientos con la parte policial en un encuentro político. Esta vez la esencia de la propuesta es diferente pero no sería la primera ocasión en que exista una interpelación de esta naturaleza.

La subjetivación política, entonces, produce esos escenarios polémicos a partir del daño y la evidencia del mismo. Es por eso que el ezeta representa una apertura y una ruptura, al mismo tiempo. Apertura explosiva de los indígenas hacia el mundo y ruptura precisamente con lo que ese mundo consideraba de ellos, pero además hay una fractura importante respecto de otros indígenas.

El ser, decir y hacer “propios” o “correspondientes” a ellos, quedaron socavados con esta muestra imperante de un orden constituyente, contingente, que volcó a la policía mediante actos que vuelven a representar el espacio y su definición primera, a fin de desplazar a un cuerpo del lugar asignado para ser visto y oído. Cometido que cumplieron cabalmente las y los indígenas zapatistas.

Sin embargo, la verificación constante de igualdad no sólo se manifestó frente al poder constituido (policía), sino que la solicitud de reparo del daño ancestral no quedó consumada sino más bien desarticulada en lo que se llamaron los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena, punto de reunión del gobierno (policía) y los indígenas zapatistas (política) en un encuentro meramente político.

Estas negociaciones se llevaron a cabo entre 1995 y 1996 en el poblado de San Andrés Sakamch'en de los Pobres en Chiapas. Se logró la firma el 16 de febrero de 1996, la cual comprometía al gobierno a atender las demandas y a otorgar derechos (como la autonomía) a los pueblos indígenas de México. Se generó una propuesta de ley de la Cocopa⁸⁰, integrada por legisladores locales y de las dos cámaras –de senadores y diputados–, que no recogía en su totalidad lo expresado durante el desarrollo de las pláticas en San Andrés. Esto finalmente tuvo su desenlace cuando el entonces presidente de México, Ernesto Zedillo, echó por la borda lo platicado y presentó al congreso una propuesta que no consideraba en su contenido lo acordado en San Andrés, dejando ese punto como un pendiente que ha traspasado los años.

⁸⁰ El primer titular de la Cocopa fue el panista Luis H. Álvarez, quien más tarde, durante el sexenio presidencial de Felipe Calderón se convirtió en el director de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Este ejemplo evidencia que la policía, en el sentido de Rancière, no reconoce en su orden constituido al poder constituyente del ezeta, por lo que si bien da la apariencia de una toma en consideración, se rehúsa a validar ciertamente sus modos (nuevos o hasta entonces no vistos) de ser, decir y hacer; su manera de tomar la palabra y hacerse presente, por lo que su articulación no es reconocida ni ratificada como discursiva o digna de tomarse seriamente en cuenta, pues los indígenas son justamente esa parte que no tiene parte, que no cuenta efectivamente, de manera que ese punto se continúa ejemplificando cíclicamente.

De algún modo estas rupturas en el encuentro permean en que cada uno se siga figurando como política y policía en el sentido de reproducirse en la persistencia de esa configuración, pues se diagrama, en el caso del EZ, como fuera de las coordenadas institucionales, pues “la política tiene esa estructura dialógica y polémica en la que el *nosotros* instituye una escena polémica que redistribuye las cuentas y a las personas” (Rancière, 1996: 280), de ahí que el no reconocimiento entre ambas partes haga que éstas sigan existiendo, pues no es sino hasta el litigio que se conforman como tal.

En esta dinámica de interrelación es preciso retomar el concepto de otredad para clarificar cómo es que este encuentro de lo político entre el gobierno y el EZ generó reacciones al respecto. Bajo esta consideración hay, notablemente, una separación y una distancia que se configuran a partir del acercamiento entre el EZ y el gobierno, ejercicio que no logra dar los frutos esperados, por lo que a través del conocimiento, la episteme, respecto del otro y de su consideración axiológica es que hay cierta praxis; un alejamiento que se da a partir de la no consideración de su palabra y la implicación de llevar consecuentemente su modo de subjetivación política (su ser, decir y hacer –nuevos–) a la práctica desde su propio espacio y tiempo.

Estos discursos y posicionamientos confrontados se vislumbran, hasta cierto punto, obvios desde el espectro ideológico, sin embargo, estas significaciones expresas encuentran su revés en la tesis que se expone, pues si bien hay una configuración de subjetividades políticas y de una práctica política del ezeta, la pregunta nodular es:

¿Cómo es que la política encarnada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como orden constituyente se vuelve policial respecto de otros indígenas?

En ese sentido hay que decir que existen grupos de indígenas más relegados que otros en las consideraciones académicas y en las posturas ideológicas. ¿De dónde proviene esta separación o reconocimiento? ¿Quién está incluido, o no, bajo el nombre de “indígenas” y qué tipo de relaciones se articulan?

Sobre todo porque, como dice Rancière, la “identificación y desidentificación no han dejado de entremezclar sus razones y las figuras de subjetivación se han visto amenazadas constantemente por una recaída en la sustanciación identitaria” (Rancière, 1996: 164), de modo que no puede haber una permanencia cuando de identidad se trata, pues este desplazamiento en las etiquetas anuda ciertos despliegues que pueden condicionar a los cuerpos en esos nuevos lugares y funciones de acuerdo a ciertas relaciones de los modos de ser, decir y hacer en correspondencia con esa nueva experiencia.

La política del ezeta puede conectarse con la idea de emancipación en Rancière, la cual tiene tres condiciones fundamentales que de alguna manera hemos visto en las acciones de la organización zapatista: ruptura de esos lugares y funciones que los cuerpos indígenas debían tener en relación con los modos fijos de ser, decir y hacer (ser pobres, monolingües y predominantemente pacíficos con grandes dotes culturales); verificación de que cualquiera puede ocuparse de asuntos, en este caso públicos, que en principio se creen como no propios de ellos; y la igualdad como elemento a verificar en la constante apelación de reconocimiento (más ligado a un orden policial) o de despliegue que contagia otros modos de subjetivarse y subvertirse, en el sentido de Rancière, pues él considera a la subversión como el “rechazo de una palabra supuestamente propia del modo de ser obrero” (Rancière, 2011: 53) y que en este caso sería repeler el modo “propio” de ser indígena.

Sin embargo, el nivel de exploración en este capítulo no se queda únicamente en lo trabajado en esta sección, ya que estos nuevos modos, estas rupturas y

verificaciones tienen el riesgo, no sólo en teoría, de volverse policiales, de marcar un punto de retorno en las identidades a las que apelan; coordinada que abordaremos en el siguiente apartado.

3.2 INDÍGENAS NO ZAPATISTAS: APARENTE ANTAGÓNICO

*Como suele suceder con todas las cosas
que primero se idealizan, luego se conocen en cierta medida,
y finalmente se tornan en fenómenos de muchas aristas*⁸¹

Luis Adrián Vargas Santiago

“¿Quién es el verdadero indio?”, es la pregunta que lanza la teórica Karina Bidaseca en referencia a la indagación del poder en torno de sus pretensiones de homogeneidad, que implican el borramiento, negación o invisibilización de otras identidades, como las indígenas y las afro-descendientes (2010). Es por ello que en esta ocasión, más que responder a un cuestionamiento ocioso sobre quién es más o menos indígena, lo que se quiere es desempacar el discurso que queda en medio de aquellos indígenas que no son reconocidos por el gobierno y tampoco por el EZLN⁸², de modo que nos interroguemos sobre si es posible plantear discursos y acciones más allá de lo dicho y hecho por la organización zapatista.

⁸¹ Esta cita proviene del referido autor de la tesis de maestría en Historia del Arte, llamada: “El discurso en imágenes: los murales zapatistas en Oventic, Chiapas, 1995-2007” (2009), México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Se introducen estas palabras por considerárseles lo suficientemente sintéticas e ilustrativas de la experiencia biográfica y de la postura propia que sustento frente al tema del zapatismo. No se ha querido ahondar más en ello debido a criterios de pertinencia y relevancia.

⁸² Me refiero a indígenas que no son aludidos por el gobierno ni el zapatismo en tanto que están en organizaciones basadas o parecidas a la zapatista, mas no en el zapatismo, teniendo como característica distintiva el que no cuenten con el componente militar y de hecho, lo rechacen. También a aquéllos que sin estar actualmente en organizaciones ni partidos políticos han quedado fuera de los beneficios de programas sociales por haber sido zapatistas o simplemente por abandono gubernamental. Las y los indígenas que quedan en esta zona intermedia guardan cierta distancia con el zapatismo y el gobierno.

Entendiendo que este aparente antagonismo se construye de manera automática al pensar en el sujeto priista o paramilitar como contrapuesto al indígena zapatista, el cual, además, termina por borrar el carácter étnico que podría considerársele común mediante estrategias discursivas que favorecen un enfrentamiento al mismo tiempo que real, simbólico.

Esta operación corre aparejada con la consideración de los desertores como traidores, poniéndolos en el mismo nivel tanto a los partidos políticos como a las personas que salen del movimiento. Este aparente antagónico se ejerce continuamente como modo de facilitar la distinción entre unos sujetos y otros, a modo de enfrentamiento naturalizado, con lo que los márgenes identitarios creados y estimulados por el zapatismo son delineados para hacer pasar como evidentes a estos polos.

Esta consideración parte de estimar al “afuera” como el lugar donde diversas organizaciones e individuos indígenas forman parte del cerco policial del Estado, por lo que se siembran bastas fronteras discursivas que acentúan, por un lado, el distanciamiento que delinea la propia subjetividad política del zapatista, pero por otro, tacha a otras versiones de lo indígena como inválidas, con lo que cancela a estas otras voces, pues

asimismo (que)⁸³ la afirmación política de las identidades culturales puede reforzar la tolerancia e impulsar articulaciones políticas entre grupos, también puede endurecer las fronteras entre ellos y dar pie a una cacofonía de grupos intransigentes poco proclives a entrar en coaliciones más amplias (Arditi, 2009: 22).

Esto quiere decir que aunque exista una correlación y coordinación del Congreso Nacional Indígena, órgano de reunión, compartición, comunicación y difusión de las distintas organizaciones indígenas en el país, esta entidad forma parte, si bien, de una

⁸³ El paréntesis es mío.

coalición en términos de amplitud, no lo es en términos de apertura a otras voces que no siguen precisamente los principios y modos organizativos planteados por el ezeta, quien dirige muchos de los comandos de acción y deliberación en esa entidad.

Esta distancia perpetúa la asimetría en las relaciones entre indígenas no zapatistas y zapatistas, pues aunque existen alusiones discursivas a otras maneras de ser indígena en sus comunicados, en la realidad se rechaza esos caminos por considerárseles “vendidos” y “claudicados”. De modo que quedan esas otras historias y experiencias que, más allá de la legitimidad ideológica que puedan o no sustentar, son recogidas en esta ocasión como un tejido de palabras que se elaboran desde ciertos momentos y que valen al menos un registro de las mismas.

(...)

San Andrés Larráinzar, 21 de julio del 2015. Los caminos están cerrados para llegar a Oventik, caracol zapatista que está ubicado a máximo una hora de camino de San Cristóbal de las Casas en Chiapas. El transporte, escaso en esta ocasión, nos deja a mitad de camino. Nos toca atravesar a pie parte de San Andrés, punto simbólico y referencial de la lucha zapatista, para arribar a nuestro destino.

Han transcurrido 48 horas desde las elecciones⁸⁴, por lo que varios militantes verdes⁸⁵ se han instalado en esa zona desde el día anterior, con lo que es imposible que los carros puedan pasar. Los inconformes edifican improvisadas barricadas y llenan el espacio de carteles con pintas que ocupan para expresar su molestia con los resultados, pues estos aseguran la victoria al PRI. Esta escena, a más de 21 años de lo sucedido en ese territorio con el estallido del ezeta resulta, por lo menos, inquietante:

⁸⁴ Se realizaron comicios en 122 municipios el 19 de julio del año 2015 en el estado de Chiapas. El PRI y el PVEM obtuvieron la mayoría de las alcaldías tanto al presentarse solos como en alianza. Para mayor detalle puede consultarse la referencia de Excélsior, 2015.

⁸⁵ Adherentes al Partido Verde Ecologista de México (PVEM).

Al parecer ese es uno de los *signos de los tiempos*. Entre abril y mayo de 2015, una joven de San Andrés Larráinzar me dijo indignada: “Ahora las ex bases de apoyo se pasaron al Verde”. Días más tarde lo comenté con otra persona que de inmediato soltó: “Eso pasó en todas partes”. Necesitaba saber desde cuándo estaba sucediendo esa mudanza. Una joven tzotzil de San Andrés y estudiante de economía me confirmó que las “ex bases de apoyo estaban con el verde”. Precisó: “Fue desde las elecciones del 2012”, y matizó: “No se han ido todos ni sólo al Verde. También se han ido a otros partidos” (Morquecho, 2015a).

Estas palabras que remiten a las distintas remociones que ha vivido el movimiento no sólo ahora sino desde su conformación, más que provocar ideológicamente o anudarse a la idea de que estas pertenencias son parte de una estrategia de contrainsurgencia o cerco a la autonomía zapatista, pueden mirarse por medio del revés de la identidad que se trataba al inicio. ¿Por qué hay estos movimientos? ¿Qué se puede nombrar cuando se dice “indígenas”? ¿Cómo repercuten estas acciones en la conformación identitaria? Es por ello que planteo que la disposición de discursos y enunciaciones, de voces y hechos del ezeta, se han apilado no sólo como recuento de la política sino que se han volcado como discurso alto.

El deber ser del indígena se dicta no sólo desde lo policial o lo oficialista, sino que también puede manufacturarse desde la construcción política como una torsión existente en el proceso de emancipación, desde la comunidad que propiamente ha unido una postura política (la zapatista) con una cuestión étnica (lo indígena), de manera que se construye una inherencia, una volición de hacer esencialista una posibilidad y un planteamiento, si bien urgente y definitorio, definitivo para ser indígena.

Esto se articula omitiendo en el discurso las otras maneras (paramilitares, verdes, partidistas) de ser indígena más allá o menos allá de evaluar si hay o no una conciencia “étnica”, pues no debe obviarse o juzgarse. La lucha combatiente se ha hecho pasar por indígena, naturalizada y manifiesta, y no como latencia. Es por ello que debemos

profundizar sobre en qué momento la política se ha tornado en policía, mediante qué rasgos se ha fundido o hibridado (aunque esto no sea posible teóricamente) a pesar de encontrarse como distinta, cómo ha consignado el ser, esencializado lo indígena, sepultado otras maneras de configurarse, incluso desde lo organizativo—*otro*, lo partidista y lo particularista que asumirse como indígena puede implicar.

Para ello se ofrecen a continuación testimonios que se han recabado tanto de forma documental como en trabajo de campo. Sirvan estos para ilustrar las voces que tintinean frente al zapatismo y su discurso posicionado. Algunas declaraciones son parte del trabajo de las investigadoras Mercedes Olivera, Magdalena Gómez y Diana Damián Palencia, quienes en su obra *Chiapas: miradas de mujer* (2004) hacen un esfuerzo muy importante al recolectar historias que serpentean las identidades indígenas más allá del zapatismo.

Olivera relata su regreso a la comunidad de Santa Catarina en el municipio de Huitiupán, mismo que había sido zapatista durante un tiempo hasta que se presentaron una serie de problemas. En un encuentro de trabajo con las mujeres en 1999 surgieron algunos comentarios:

las mujeres están bastante tristes, algunas se enfermaron y hasta murieron como la Camila. Ya no quieren nada, nada del gobierno, ni de los zapatistas, ni de las ONG. Desde que pasó lo que pasó (personas supuestamente zapatistas habían sido asesinadas y se expulsaron a cooperantes catalanas)⁸⁶, la gente desconfía unos de los otros, ya nadie cree en lo que se dice y menos aceptan trabajos para la comunidad, cada uno vela sólo por él mismo (Dirigente de las mujeres I, 2004: 29-30).

Ese mismo dirigente contó que más adelante dos jóvenes milicianos del ezeta, que eran hermanos, llamaron a asamblea un día muy temprano para contar con urgencia lo siguiente:

⁸⁶ El paréntesis es mío en función de completar la cita y su entendimiento contextual.

Casi llorando, nos dijeron que los tres hombres de aquí que fueron encontrados muertos el año pasado, no los mató el pinche ejército, nos mandaron a los milicianos que los ajusticiáramos porque estaban tomando ideas de priista. Y ahora nos mandan a lo mismo con nuestro tío carnal, con el que vivimos siempre y nos vio cómo crecimos (...) no lo queremos matar (...) Está bien que lo castiguen, pero no que lo maten ¿Acaso eso quieren los zapatistas en verdad? Dijeron ellos (Dirigente de las mujeres I, 2004: 30).

Bajo este relato es preciso acercarse a este aparente antagónico a través de preguntarse: ¿Qué significa ser priista en este contexto? ¿Cómo es que alguien “toma ideas” o se vuelve priista? ¿Qué rasgos culturales/ideológicos son parte de tal identidad? Alejandra Aquino apunta que

casí todos los que dejan la organización serán considerados priistas en el momento en que comiencen a recibir programas gubernamentales. Ser priista tiene una connotación altamente negativa, hasta en las comunidades no zapatistas. Es una categoría que se utiliza, sobre todo, para señalar a los grupos que reciben programas gubernamentales y que mantienen una relación clientelar y de subordinación con las autoridades estatales o federales (2012: 93).

Además de estas características que configuran el nombre “priista” a través del comportamiento práctico que ciertas personas tienen, Mercedes Olivera registra que

de acuerdo con los mandos locales, era no dar las cooperaciones acordadas en asamblea para las acciones de resistencia; otra razón para los ajusticiamientos fue que no se cumplía con la prohibición de tomar trago y a uno de ellos, lo acusó su mujer de pegarle, de no darle para mantener a sus hijos y de tener a otra en Simojovel (2004: 30).

Otra mujer da su testimonio, mismo que es recogido por Olivera, en donde comenta que aunque todos en la zona eran pobres, existía la obligación de dar una cooperación constante de acuerdo a lo que se convenía necesario para mantener la lucha, y que los que no daban eran tanto los priistas como los protestantes. Por tanto, estas definiciones

adjudican ciertos comportamientos al indígena priista, tales como: que no da su respectiva aportación, que bebe, que es agresivo, que no se responsabiliza de sus hijos y/o que sostiene relaciones extramaritales.

Estos elementos, si bien pueden constatarse en la intersección con contextos de violencia y machismo propios de una cultura específica como la mexicana, se adjudican, al menos en estos marcos, a la consideración del indígena priista, contrapuesto al indígena zapatista, aparentemente. Sin embargo, como se ha dicho anteriormente, estas luchas por la toma de la palabra, en el caso de las mujeres, han tenido una especificidad latente también al interior de las comunidades, pues como un compañero base zapatista dijo en su participación en el vídeo de “La libertad según los [sic] zapatistas”, proporcionado por la Escuelita Zapatista:

Las mujeres han demostrado ese valor (contrario a lo que el mal gobierno dice que la mujer es débil), esa gran fuerza que han tenido. Como por ejemplo, en los momentos de preparación de nuestra organización las compañeras permitieron que se fueran sus esposos, sus hijos a prepararse, sabiendo ellas, el trabajo difícil que iban a enfrentar que podían regresar o no. Es por eso que decimos que las compañeras han tenido tanta fuerza, tal vez más que nosotros los hombres (...) También hay que reconocer que nosotros los compañeros nos ha sido difícil entender pero cada vez estamos mejorando, cada vez estamos entendiendo más, que en una lucha no puede ser completa sin la participación de las compañeras (28 de mayo de 2013b).

De manera que pretenden desprenderse de esos modos de ser, decir y hacer que antiguamente estaban presentes en las comunidades (en algunas todavía siguen) por una tradición de corte cultural, con lo que ahora mediante la organización quieren rearticular, a través de la distancia y del ejercicio propio, otras formas de proceder.

Eso por una parte, pero por otra quiere ahondarse en la caracterización específicamente de lo “indígena” y de sus ejecuciones prácticas, más allá del nombre “priista” o “zapatista”, ya que este término (indígena) se imbuye de enfoques, versiones e interpretaciones que pueden ser hegemónicas o contrahegemónicas, de acuerdo a la

expectativa institucional o revolucionaria (aunque no siempre es tan visible esta división, tomémosla como absoluta por ahora).

Esta división tajante que se expresa, como hemos leído, en el ajusticiamiento y muerte de aquellas personas que no cumplían con ciertas reglas, al menos en los primeros años de la organización, puede pensarse desde el esencialismo como internalización no siempre convincente del proyecto zapatista o priista y de cómo esto da la pauta referencial de lo que el indígena, en su calidad de “verdadero”, debe hacer o no.

Preguntemos entonces, ¿cuáles son las opciones a las que se ven aludidos los indígenas en esta zona? Van desde la opción individual (afrentar sus problemáticas desde lo propio sin una creación de lo colectivo que involucre algo más allá de la figura familiar), la indiferencia sobre la cuestión política o asociativa, lo organizativo (que no necesariamente se basa o relaciona con el zapatismo) de manera independiente sobre lo político y/o lo religioso, la militancia partidista y la actividad paramilitar (éstas dos últimas pueden estar relacionadas en algunas ocasiones).

Estas opciones, por tanto, si bien pueden reflejar, dependiendo de su caracterización, las posibilidades de la política y la policía (más de ésta última) pueden generar una reflexión a través de la que puedan verse a las y los indígenas más allá de cuerpos objetivables, por medio de los cuales se libra una disputa entre “liberarse” o “adscribirse” al sistema policial, porque visto de este modo también se puede pensar sobre el siguiente apunte que Galende hace al cavilar a Rancière:

Si lo que define al régimen policial es mantener a cada quien anudado a la identidad o el lugar social que se le ha atribuido, ¿no es una continuación de la policía por otros medios asignar al obrero una posición en la lucha que proviene de una agenda teórica confeccionada al calor de los gabinetes, aulas y fundaciones? (Galende, 2012: 68).

Si esto lo reflexionamos en torno a los indígenas, podemos figurarnos que el mirar a éstos como cuerpos combatientes siempre aprestados desde la organización (que no

necesariamente zapatista, con aras de extender el horizonte de pensamiento) para ser en cierto modo revolucionarios, rebeldes, subversivos, “dignos”, ¿no obedece también a una agenda propia de un esquema identitario que opera desde diversos ángulos y elucubraciones, por ejemplo en la academia o en la militancia-activismo de izquierda, como fijaciones de la policía intelectual? Por lo tanto,

las imágenes que emparejan al trabajador con el dolor del excluido o con las glorias del revolucionario no difieren en lo que respeta al dispositivo del que emanan: el prejuicio de quienes embalan en una posición una representación que no es la suya (Galende 2012: 69).

Es decir, establecer ciertos vínculos (muchas de las veces automáticos pero no por ello menos artificiales) entre el significante indígena con el significado de lo que implica la revolución, la rebeldía, lo subversivo, puede terminar incrustando (con todo y que sea en el margen, en el borde, en la periferia) a un cuerpo con su modo de ser, decir y hacer “respectivo” y “natural”, al hacérsele pasar como inherente una identidad constreñida que parecía inicialmente configurada sólo desde la policía, pero que en este caso convenía y alimentaba otra posición y postura desde la política, o lo que se creía como tal en ese momento.

Porque, ¿cómo es que han decidido estos otros indígenas recorrer un camino distinto, ya sea similar o totalmente diferente, al representado potencialmente? ¿Cómo explicar estas representaciones más allá de lo ideológico? ¿Siendo una u otra cosa se es *más o menos* indígena?

Esto es importante, ya que en muchas de las denuncias hechas por el EZ respecto de ataques que se han sufrido en los territorios que comandan o en otras latitudes pero en comunidades indígenas, es de llamar la atención el hecho de que se hace un *borramiento* del factor étnico; es decir, no se dice abiertamente que en algunos casos la mayoría de los atacantes también son indígenas. Antes bien, se hace hincapié en su naturaleza partidista y/o paramilitar denunciando el hecho de ser comprados y mandados por el gobierno o algún partido político.

Hasta recientes fechas se ha aplicado un reconocimiento en el discurso del carácter étnico de los “partidistas” o “priistas”, mismo que puede verse en el texto publicado el 21 de febrero de 2016 en el portal de Enlace Zapatista, que se titula “Y mientras tanto en ... las comunidades partidistas”, donde se dice:

Esto que les contamos viene de la propia voz de indígenas partidistas que viven en las distintas zonas del suroriental estado mexicano de Chiapas. Aunque militan, simpatizan o colaboran en los distintos partidos políticos institucionales (PRI, PAN, PRD, PVEM, PMRN, PANAL, PT, PES, PFH, ... más los que se sumen de aquí al 2018) tienen en común el haber recibido los programas de asistencia del mal gobierno y ser material humano para votos y acarreo terrenales y celestiales, además, claro, de ser indígenas y mexican@s (EZLN, 2016b).

Este reconocimiento apela más bien a un carácter del orden interno de la policía, ya que habiendo anulado la identidad de esos otros sujetos, se termina admitiendo su existencia sólo en el orden de la estrategia discursiva en la que finalmente el otro ha ganado un espacio en la enunciación que lo evoca y alude, en tanto que promovió un acercamiento con los zapatistas: “Es su propia palabra de los partidistas que, en su pena y coraje, se han acercado a nosotras, nosotros, zapatistas, para pedir consejo y apoyo. Nosotros, nosotras, zapatistas, escuchamos con respeto. No les reprochamos sus traiciones, ataques y calumnias” (EZLN, 2016b).

Por otra parte, si bien existe esta división tajante entre quienes son o no zapatistas, también hay una transición en quienes dejan de ser parte de la organización debido a que desertan. Esto sucedió en otra comunidad perteneciente a un municipio autónomo, en donde la investigadora Mercedes Olivera realizó una visita en el año 2000. En ella dio cuenta de que no llegaban a veinte las familias zapatistas, cuando antes todas lo eran:

Se han salido porque hay una desorientación, no están de acuerdo con el consejo autónomo en eso de la madera. Primero dijeron que no hay que venderla porque es riqueza natural. Después salieron con que ellos sí la

vendieron a un dueño de aserradero, y cuando les reclamó la comunidad dijeron que les darían el 15% de las ventas. Pocos estuvieron de acuerdo, otros no están de acuerdo con la cantidad, pues dicen que es madera de la comunidad y que la comunidad tendría que decir si la vende o no y en cuánto y si de allí se va dar una cantidad al Consejo. Dicen que el Consejo hace lo mismo que las autoridades priistas de antes. Sólo de palabra dice el EZ que las comunidades son autónomas y que los municipios son autónomos, la verdad es que siempre viene la orden de arriba, la gente ya no muy les cree (Ex dirigente de la comunidad, 2004: 33).

Esta consideración de la comunidad en no creer en una diferencia real entre zapatistas y priistas, en algunas ocasiones se decanta en generar apoyos hacia otras áreas, por ejemplo, la paramilitar y en, de alguna manera, equiparar ciertos actos de la política con la policía, de ahí que sus contornos se difuminen aparentemente en la práctica. La cuestión paramilitar se retrata, por ejemplo, con la llegada del padre Heriberto en 1990 al municipio de Tila, donde resolvió combinar la teología india con la catequesis y el factor político, por lo que terminó apoyando a los zapatistas, sin embargo, eso se tradujo en problemas al interior de la comunidad. El siguiente testimonio data del año 1998 y está registrado en el texto de Olivera:

Dicen que Heriberto pedía la credencial del PRD para los bautizos. Eso acabó de amolar las cosas, porque la gente se encabronó, tenían que ir a Villa Hermosa para los servicios y entonces, encabronados, más apoyaron a Justicia y Paz y al ejército (Funcionario del Municipio de Tila, 2004: 51).

¿Cómo es que se producen estas rupturas? ¿Cuál fue el detonante que generó estas posturas? La socióloga Marcela Acosta resalta el hecho de que la organización zapatista, al inicio de formar sus filas y al principio de la aparición pública, tuvo la expectativa de que si no la totalidad de las organizaciones indígenas del país se identificaran con la lucha, al menos sí la mayoría se sumara al proyecto que enarbolaba, pero esto “no

ocurrió y en ocasiones la organización armada empleó medidas de coerción para obligar a la población civil a participar en su lucha” (2003: 130)⁸⁷.

A la par de estas voces, es preciso integrar parte de las historias y declaraciones que he confeccionado durante el trabajo de campo. Presento algunas por considerarlas pertinentes para la presente exposición y porque se cree que son una manera de actualizar los significados que se han ido desarrollando a través del tiempo, pues es importante que se renombre aquello que se investiga y quiere conocerse.

Como he dicho en la parte metodológica, se omitirán los nombres de los entrevistados y las entrevistadas por cuestiones de seguridad, por lo que sólo se aportarán datos empíricos como el sexo, edad y etnia. Para motivos de identificación de los testimonios se colocará una letra precedida por la palabra “Enunciador” o “Enunciadora”. Los encuentros fueron producto de entrevistas formales realizadas durante el mes de julio de 2015 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y sus alrededores.

El primer testimonio es de una mujer tzotzil de aproximadamente 50 años, la cual es originaria del municipio de San Miguel Mitontic, ubicado en el centro del estado de Chiapas. Ella ingresó a la organización cuando ésta recién salió a la luz pública. Permaneció cuatro años en el ezeta y atendió los llamados de la comandancia para la realización de distintas actividades. Sin embargo, decidió desertar:

No me gustó porque estabas bajo el agua, aunque estés enfermo tienes que ir, mis hijos sufrieron, se enfermaron, pues mejor me retiré, ya de ahí ya no fui. Porque los que entran los amenazan, no los dejan salir, pero yo gracias a Dios salí nada más con mis hijos (...) y ahorita ya estoy libre (Enunciadora T, San Cristóbal de las Casas, 25 de julio de 2015).

⁸⁷ Esta declaración surge de la entrevista realizada en julio de 1999 por parte de Acosta a don Enrique Gómez, quien tuvo que desplazarse de su comunidad en el ejido Perla de Acapulco, ante la insistencia de los zapatistas que querían que su hijo se integrara a la lucha emprendida por el ezeta.

Se torna sumamente importante iniciar el análisis colocando la idea de libertad que refiere la enunciativa al señalar que, saliendo de la organización zapatista, pudo desligarse de la serie de tareas y obligaciones que le impedían ser libre. Esto se contraviene con lo que el ezeta presenta, pues de entre sus 11 demandas se encuentra la libertad, por lo que los significados se trasponen dotando de significación y enunciación distinta a un mismo significante.

Resulta ilustrativo pensar que la enunciativa no encuentre “libertad” en una organización que en el nombre mismo lleva esa etiqueta: Ejército Zapatista de LIBERACIÓN Nacional (que no local, municipal ni estatal), de manera que se decida a buscar “fuera” su propia idea de libertad. Cabe reconocer que hay en esa decisión, además de esta serie de subjetivaciones expresadas mediante estrategias discursivas y operaciones de significado, una lucha constante entre la lógica individual y la colectiva, de manera que se priorizan elementos de índole personal o de un ámbito comunitario en los diferentes ejercicios de lo indígena.

Además, esta mujer enfatizó su frustración y molestia al no poder enviar, mientras estaba en el movimiento, a sus dos hijos a la escuela, pues en ese entonces se estaba en resistencia respecto de la cuestión educativa y se esperaba incipientemente el desarrollo de las escuelas zapatistas. También existía la prohibición de salir a buscar trabajo, pues su labor se centraba en dedicarse absolutamente a la lucha: “había mucha exigencia y eso no me parecía correcto” (Enunciadora T, San Cristóbal de las Casas, 25 de julio de 2015).

Además expresa su descontento al decir que le tocó ver que algunos, a pesar de decir que no aceptaban ninguna ayuda del gobierno, terminaban cediendo y haciéndolo a escondidas, por lo que sólo constataba que había un ambiente de exigencias que no se cumplía:

La verdad yo no entiendo bien porque hay veces que se engañan ellos mismos. Por ejemplo Procampo⁸⁸, según ellos no quieren agarrar el dinero del Procampo pero mentiras, a veces escondidito llegan a cobrar (...) u Oportunidades que ahora le dicen Prospera, entonces también no quieren nada de vacuna pero mentiras, algunos escondidito van. Por ejemplo las mujeres lo agarran el dinero, igual el Procampo lo llegan a cobrar pero ya dicen en el grupo que no vayan a agarrar porque no queremos nada del gobierno, mentiras lo que están diciendo. Es ahí donde no creo nada (Enunciadora T, San Cristóbal de las Casas, 25 de julio de 2015).

En este sentido es trascendente ubicar el vaivén polémico (en referencia a la contradicción) con relación a que, como vimos antes, la “libertad” que se proponía la organización como demanda y objetivo nodular, para la enunciadora T no tuvo cabida “dentro” sino que la halló una vez salió del ezeta. Por otro lado, los elementos presentes en los constantes miramientos y objeciones de la organización zapatista hacia “afuera”, que tienen que ver con el engaño y la traición, para la misma persona son factores que en realidad se encuentran al interior del ezeta.

Esto es importante en la medida en que el nivel axiológico entra en juego, debido a las nociones que se formulan del otro a partir de las vivencias, pues la enunciadora T valora como “mentira” y “engaño” lo que los zapatistas y la organización hacen y dicen, de manera tal que sus modo de actuar y enunciarse le aparecen como obstáculos para acercarse y permanecer con ese otro. Estos elementos bien pueden equipararse al sentido de “traición” que el ezeta vislumbra en los desertores, con lo que se puede aducir que los juicios de valor, como planos de conocimiento del otro, son movibles en tanto se articulan en función de contextos y corporeidades específicas que dotan de cierto significado a un significante en particular. De modo que la disputa es esa escena evidente y constante de tal circulación simbólica.

⁸⁸ Programa de Apoyos Directos al Campo, el cual es un proyecto gubernamental que se implementa desde 1993 hasta la actualidad.

De ahí que resulte de interés el hecho de que para la organización zapatista el aceptar apoyos gubernamentales tales como las despensas significa venderse y recibir limosna, pues se claudica en la lucha y se aceptan los productos que se consideran de la contrainsurgencia, en un ambiente que puede debilitar los procesos de autonomía. Sin embargo, para el gobierno, estos acercamientos se dan en función de la búsqueda de contacto:

Uno de los coordinadores de la movilización (zapatista)⁸⁹ señaló que pude entrar a Guadalupe Tepeyac, “porque estábamos en el campo, desprevenidos”. Dijo que rechazaban mi presencia, porque luego de cada visita mía se incrementaban las deserciones en su movimiento, lo cual estaba, desde luego, totalmente ajeno a mis intenciones, que se circunscribían a la búsqueda de un diálogo de paz y a escuchar y atender a las comunidades que me solicitaban apoyo, sin distinción de sus filiaciones políticas, ideológicas o de cualquier otra índole (Álvarez, 2012: 203).

Estas palabras provienen del que fuera titular de la Cocopa, Luis H. Álvarez, en relación a que la presencia del gobierno no debía tomarse como una afrenta a la organización, sino como parte de un interés por dar solución al conflicto. Esto, desde luego, crea una situación de litigio y tensión en función de lo que para cada uno significa aproximarse o tomar distancia, pues incluso para los mismos desertores del movimiento esta acción del gobierno no es gratuita, como lo relata Oliverio, habitante de la comunidad de María Trinidad:

Han venido aquí a ofrecerme no sé cuántas cosas. De todo nos ofrecen, porque saben que si lo recibimos van a poder comenzar a decir que los de María Trinidad ya se rindieron, que ya comen de la mano del gobierno; saben que van a meter problema en el pueblo. Ésa es su estrategia de don Luis H. Álvarez. No soy tonto. No porque ya salí del movimiento no me doy cuenta de la estrategia del gobierno (Aquino, 2012: 94).

⁸⁹ El paréntesis es mío.

De esta manera se deja ver el terreno de disputa sobre las operaciones que una parte y otra, el gobierno y los (ex)zapatistas, llevan a cabo como formas aparentes de acercamiento, aunque estos pasos den cuenta de niveles velados de lo que significan sus acciones en relación a la identidad que le confieren al otro y a sí mismos.

En este sentido es que si bien la política y la policía dan apariencia de no tocarse, de convertirse en extremos insondables, existe en la práctica cierta tesitura en la que se pueden distinguir algunos momentos palpitantes de una conversión, de una vuelta en sí mediante rasgos que hilan a esos aparentes antagónicos en circunstancias transitorias.

Volviendo a la enunciadora T, se puede decir que ella consideró, por tanto, la decisión de salirse sin más, sin avisar, pues no le pareció que pertenecer al movimiento le generara mejoras inmediatas en su vida y en la de sus niños. Durante la entrevista comentó que actualmente quedan pocas personas zapatistas (entre diez o quince) en Mitontic. Ella, después de algún tiempo, se casó con un síndico municipal del pueblo y vive en una colonia de San Cristóbal de las Casas, donde también tiene un negocio de productos para la casa:

Con la gente es mucha envidia, yo tengo mi casita y por eso me quitaron Oportunidades que luego era Prospera, y decían que entonces tenía dinero y para qué nos sirve ese apoyo, y fui y ya no me lo volvieron a dar, desde hace cinco años me quitaron el apoyo (Enunciadora T, San Cristóbal de las Casas, 25 de julio de 2015).

Esta transición es sumamente interesante para ilustrar las consideraciones que son posibles y que sin embargo no están ampliamente revisadas, pues como leemos en la última declaración, ella prefirió salir del movimiento y a su vez inscribirse en un programa gubernamental, del cual quedó privada, pues la entrevistada nos ofrece una pista diciendo que “como tenía su casa” eso era signo de que “tenía dinero”, lo que contraviene los requisitos de Oportunidades-Prospera, pues se supone que es para gente de escasos recursos y que es indígena. Con lo que se infiere que tener dinero y

ser indígena no es institucionalmente, o policialmente en términos de Rancière, compatible.

A su vez, la hermana mayor de esta mujer también compartió su testimonio, siendo tzotzil y sin haber pertenecido al ezeta. Nació igualmente en San Miguel Mitontic y actualmente trabaja como traductora. Ella comentó que su hermanita⁹⁰ salió debido a que la labor que realizaba como mujer era muy pesada, ya que tenía que atender la lucha, a su marido de ese entonces y a sus dos hijos varones. Se le cuestionó por qué ella no se había unido al zapatismo y si lo haría en algún momento, a lo que respondió:

No me haría zapatista porque en primer lugar dicen que desvelan mucho, que porque cuando van a alguna marcha, a alguna reunión, tienen que moler sus tostadas, tienen que hacer el polvo, tienen que cargar y ¡ay, no, muchas cosas! Y lo que supe con algunas que conozco allá en Chenalhó que eran zapatistas y entonces me contaban que tienen que ir a la hora que les llamen y que también practican las mujeres a agarrar rifles, cómo tirar, cómo disparar, pero sí puedo platicar con ellos y no voy en contra (Enunciadora M, San Cristóbal de las Casas, 25 de julio de 2015).

En este punto se revela una coexistencia, un sentido de otredad relacionado con admitir la presencia del otro, la postura frente a él y el reconocimiento de aceptar sus diferencias en tanto que decide unírsele o no, aduciendo en el último caso que la Enunciadora M “no está en contra” y por tanto se revela como no enfrentada al zapatismo, de manera que se deduce que hay una idea general sobre que los posicionamientos son reducidos a estar a favor o en contra, por lo que esta visión es parte de una tesitura que se cree igualmente extrapolada en ser o no indígena, con lo cual, como hemos visto y veremos, esta posición se objeta y traspasa.

⁹⁰ En algunas culturas indígenas se dice hermana/o o hermanita/o, dependiendo de si es mayor o menor (en cuanto a la edad) la persona a la que se hace referencia respecto de la persona que habla.

En ambos testimonios se pone de relieve el compromiso que implica ser zapatista para llevar a cabo labores permanentes, sobre todo siendo mujeres, pues a veces quedan obligadas a responder a esos llamados en relación a lo dispuesto por su marido. Como hemos dicho, existía, sobre todo al inicio del movimiento, esa sujeción para apoyar a los hombres quedándose en los lugares convenidos para ellas (la casa, la cocina, con los hijos) los cuales eran funcionales también para la lucha, y en algunas otras ocasiones debían acompañar no sólo la entrada de sus esposos sino la salida de estos, ya que como contó la Enunciadora M: “algunos que conocí se salieron y si se iba el hombre lo seguía la mujer cuando son parejas porque allí en comunidades son muy sujetos” (San Cristóbal de las Casas, 25 de julio de 2015).

Esto representa las dinámicas en torno de las decisiones que las mujeres debían tomar, pues muchas veces eran resoluciones que se construían según el factor “hombres” y lo que ello implicaba. Como hemos visto, el ezeta reconoce este proceso como una lucha interna en la que no sólo es enfrentarse al mundo “afuera”, sino al mundo “dentro”: “En el caso de las mujeres promotoras decían que ya haciéndose promotoras ya no se iban a casar, por ejemplo, así de ‘pues a mí ya nadie me va a hacer caso porque salgo mucho de mi comunidad y eso es mal visto’” (Enunciadora L, San Cristóbal de las Casas, 22 de julio de 2015).

Esta mujer a la que nos referimos es médica no indígena de 35 años, la cual estuvo un año en los cinco caracoles zapatistas prestando su servicio en el área de salud. Ella comentó que especialmente en ese tema se encontraban gran parte de los motivos para la deserción, pues aunque al inicio el apoyo económico de organizaciones nacionales e internacionales como Médicos del Mundo y Médicos Sin Fronteras fue constante, años después los recursos ya no se daban en la misma proporción. Esto porque el impulso económico de estas asociaciones se da con la idea de que en algún momento el proyecto salga a flote de manera autónoma y se mantenga a sí mismo.

También lo que me pasó con los promotores, con esta lucha de que no se hace caso al gobierno y que no recibes apoyos, era que después abandonaban

tanto hombres como mujeres y pues platicábamos y me decían “no, doctora, pues es que se enfermó mi tío, necesito el dinero”, como muchas causas de dinero y migraban, se iban a Tulum, a Cancún, al norte, o sea al norte Sonora y así, y hasta el gabacho, y eran, como yo lo veía, pérdidas pues porque eran casi siempre los promotores más capacitados, entonces en esas personas ya había mucha inversión en salud y se iban. También yo los entendía. Pues si te urge la lana no te puedes quedar sentado por un ideal (Enunciadora L, San Cristóbal de las Casas, 22 de julio de 2015).

Ahora, estas decisiones (sobre salirse o no de la organización) debían tomarse con el permiso expreso de la Junta de Buen Gobierno, la cual otorgaba o negaba la autorización. En el segundo caso, el motivo principal que se da es porque la participación de aquella persona que quiere ausentarse resulta de gran importancia en la comunidad, por lo que se impide la salida de este miembro de la organización en lo que se encuentra a alguien que pueda sustituirle en las tareas que desempeña. Entre tanto se trata de ayudar al problema o asunto en cuestión que impulsa la partida de la o el sujeto.

Sin embargo, como la Enunciadora misma recalca, muchas personas no podían esperar a cumplir el proceso de dictamen o sustitución contemplado por la JBG, pues estaban amagados por circunstancias en las cuales las enfermedades se planteaban urgentes a razón de su costo y gravedad, como por ejemplo el cáncer o la diabetes, pues si bien el zapatismo ha logrado hacer frente a afecciones más sencillas (gripa, diarrea) pero igual de mortales debido al contexto en el que se desarrollan (o desarrollaban), la salud sigue siendo un tema pendiente por las distintas aristas que implica.

Adicional a esto existe otro panorama en el que se imbrica la deserción: los motivos que acompañan la migración, la cual no se limita al ámbito instrumental, pues para los jóvenes zapatistas esto termina entramándose en tres dimensiones:

En el primer caso, se ve la migración como una forma de liberarse de algunas normas comunitarias que los constriñen, particularmente de la prohibición

del consumo de bebidas alcohólicas. El Norte se imagina como un espacio de libertad total en el que vivirán sin ningún tipo de sujeción. En el segundo caso, la migración se asocia con la libertad de movimiento y la posibilidad de conocer lugares en los que nunca se ha estado. Finalmente, en el tercer caso, la migración se vive como la liberación de ciertas obligaciones relacionadas con los trabajos y cargos que la comunidad o el movimiento les asigna a todos los ciudadanos (Aquino, 2012: 146).

De ahí que pueda considerarse a la migración como una ruta no sólo geográfica para la consecución de ciertos fines utilitarios relacionados con “tener más”, sino con la posibilidad de vivir otro tipo de libertad asociada a la capacidad de ingerir ciertas bebidas, visitar otros lugares y/o desentenderse de ciertas responsabilidades, que por la importancia que implican colectivamente, se les aparecen como cargas pesadas⁹¹. Este elemento también nos permite observar cómo la libertad, siendo un eje vital para la organización, se apresta y significa de modos diversos para las mismas personas que hacen apropiaciones del sentido en maneras muchas veces disímiles con el ezeta.

De esta manera podemos desentrañar algunos razonamientos que conllevan tanto al ingreso como a la salida de las personas en la organización, pues las posturas de cada lado refieren a una construcción simbólica de significados y modos de operación que no están acabados o en estado definitivo, y que creer siempre contrapuestos o relacionados con la traición ideológica desde el aparente antagónico no es siempre una desembocadura viable y edificable de una idea que comprenda y visibilice las grietas habidas tanto en la política como en la policía.

Como dice el periodista Gaspar Morquecho estas fisuras no sólo se han infringido al sistema capitalista sino que éste también las ha generado en los movimientos de abajo, pues no podemos pensar que sólo un *lado* es activo y productor

⁹¹ Para saber más sobre el tema de la migración y sus significados en territorios indígenas se recomienda ampliamente la lectura *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos* de Alejandra Aquino Moreschi (2012).

mientras que el *otro* se mantiene pasivo y sin cambios. Además de reflexionar sobre estos traslados existe un cuestionamiento importante desde la raíz del ser indígena que proviene de un ángulo preciso de aprendizaje:

Es muy complejo para mí ser indígena. La palabra "indígena" no es que esté mal pero como la sociedad lo ha señalado y criticado, entonces te sacas de onda. No tienen por qué llamarnos indígenas, creo que nosotros debimos de habernos autonombrado y sino no era necesario que nos nombraran. El nombre "indígena" es muy colonial (Enunciadora A, San Cristóbal de las Casas, 26 de julio de 2015).

Estas palabras provienen de una joven zoque de poco más de 20 años, originaria de Marqués de Comillas, municipio fronterizo con Guatemala, el cual se erigió oficialmente hace apenas 17 años. Ella es estudiante y activista en organizaciones de mujeres. Nos comparte su reflexión, misma que encuentra su raíz en la clarificación del nombramiento que hemos apuntalado como inquietud y nota en el margen en distintas partes de este trabajo, pues se nos aparece como importante analizar quién está incluido bajo ese nombre y qué tipo de relaciones se articulan en él.

Más allá de su visión crítica sobre el origen y uso de la palabra "indígena" considera que ésta se abrió durante la aparición del ezeta a través de la fuerza y visibilidad que se dio al derecho a la escucha de los pueblos indígenas:

En el movimiento zapatista la parte indígena fue muy fuerte y de alguna manera tuvo una fuerza increíble porque para ellos el llamarse "indígena" era muy importante y dijeron: sí nos vamos a llamar así pero le vamos a sacar provecho a esto porque nosotros también valemos y somos iguales ante la ley. Entonces en ese momento no eran tan reconocidos, por lo que el llamarse indígena había sido importante pero en ese contexto. Ahora el término me parece muy racista y se han folclorizado muchas cosas sólo por el hecho de llamarse indígenas (Enunciadora A, San Cristóbal de las Casas, 26 de julio de 2015).

Esta anotación se hace considerando las circunstancias bajo las cuales aparece la organización y la manera en que ésta inscribe el significante indígena bajo ciertos significados que revisan la igualdad como presupuesto y la hacen verificar, por lo que acentuar a la palabra en sí es parte de la subjetividad que emerge y de la cual se quiere proceder a una adscripción en la ley como orden policial que representa pero a través de un nuevo acomodo. Por otra parte, el uso también revela un cierto interés en usar estratégicamente al término desde la folclorización como exhibición cultural que sólo atiende a una arista determinada, lo cual se ve en otras prácticas que no precisamente las zapatistas.

La Enunciadora A también toca el tema de las mujeres, pues ése ha sido un punto básico para entender la construcción de subjetividades políticas en el discurso, aunque en la práctica se condensan con una niebla más bien policial:

Del 94 al 2000 ni siquiera las mujeres eran tomadas en cuenta en las comunidades. Ellas sólo estaban ahí para cuidar de los hijos, estar en la cocina o ver lo que ellos necesitaban pero ellas no eran tomadas en cuenta (···) La mayoría de los hombres en el movimiento (zapatista)⁹² son machistas, aunque se crean revolucionarios, pues las mujeres son las que están en chinga cocinando y ellos participando en asamblea. Si queremos una revolución debe cambiar desde la casa, si no tu lucha queda muy corta (Enunciadora A, San Cristóbal de las Casas, 26 de julio de 2015).

Este comentario apunta los elementos que se creen aún débiles en el zapatismo, pues revelan cierto resquicio del carácter policial, ya que aunque discursivamente parecen operar como subjetividad política que libera a la mujer de espacios y funciones instituidas (en la casa, en la cocina, con los hijos e hijas y esposo), en la práctica no se ve complementada pues el discurso no es suficiente para apuntalar el desetiquetamiento al que se alude de manera pretendidamente universal, pues las mujeres durante muchos años participaron desde un lugar de enunciación, que aunque

⁹² El paréntesis es mío.

apreciado por la lucha en general, no dejaba de ser policial de acuerdo a los modos de ser, decir y hacer “propios” de ellas.

Esta hendidura ha sido poco a poco cubierta en el mismo movimiento a través de la guía que representan, al menos idealmente, los términos de la Ley Revolucionaria de Mujeres que incorporó a las mismas desde 1993 como parte de la lucha, aunque en la práctica se esté llevando con ciertos años de diferencia. Ese documento apuntó inicialmente lo siguiente:

Primero.- Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto.- Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCIÓN PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios (EZLN, 1993).

Actualmente, en los casos de violencia, según un compañero base que participó en el disco 1 de “La libertad según los [sic] zapatistas” (material de la Escuelita Zapatista),

estos han sido juzgados por las mujeres mismas, pues: “han resuelto (ellas)⁹³ problemas meramente de compañeras. Por ejemplo, si un compañero pega a su compañera, pues las compañeras autoridades han castigado a ese cabrón” (28 de mayo de 2013b).

Y lo hacen porque en la actualidad se ejercen como comisariadas, agentas, consejas o miembros de las JBG, realizando las mismas tareas que los hombres en las diferentes áreas de trabajo: salud, educación, radio. Sin embargo, esta distinción de que la cuestión de la violencia hacia la mujer sigue siendo un “problema” DE la mujer recae en el sentido policial en el que la violencia también está fijada en los terrenos y modos de ser, decir y hacer de los sujetos. Ante ello el mismo compañero acoge esta reflexión diciendo que: “a pesar de esto que tenemos, la participación, todavía nos hace falta. Nos hace falta entender a nosotros como compañeros de que el trabajo es de todos y de todas” (28 de mayo de 2013b).

Es por ello que frente a estas escisiones, la Enunciadora A referenció a la organización K'inal Antzetik, cuyo significado en español puede traducirse del tzeltal como “Tierra de Mujeres”. Esta es una asociación no gubernamental que tiene su centro en San Cristóbal de las Casas y una sede en la ahora llamada exclusivamente Ciudad de México.

En esta organización se trabajan temas de salud, medio ambiente, economía y género, principalmente, además de que centran sus esfuerzos en desarrollar y hacer crecer a las cooperativas que elaboran artesanías en distintas zonas del país. Cabe decir que parte de las mujeres que actualmente intervienen en la organización, tuvieron algún nexo con el zapatismo y en algún momento decidieron desligarse del mismo sin dejar de construir un modo propio de asociación y labor comunitaria.

Respecto de ello la Enunciadora A dice: “El zapatismo no es la única forma de organización que nos pueda representar. Yo creo que también hay otras organizaciones que están haciendo cosas, aunque el zapatismo es muy internacional y sonó y sigue

⁹³ El paréntesis es mío.

sonando. Sería importante visibilizar otras luchas” (San Cristóbal de las Casas, 26 de julio de 2015).

Sobre la representación específica que realizaba el subcomandante Galeano, la misma joven comenta:

Lo que he escuchado es que él llega a dar el discurso y se va, y parecieran cosas insignificantes como: quiénes están montando todo el escenario, quiénes están levantando todo el desastre. Es evidente que no va a ser él, va a ser la gente que está ahí, la gente de base que son a los que realmente se les tiene que reconocer porque son los que finalmente terminan haciendo todos los trabajos, entonces sigue siendo como el gobierno, que el gobierno nos viene a representar y todo el desmadre nosotros lo tenemos que hacer (Enunciadora A, San Cristóbal de las Casas, 26 de julio de 2015).

Esto además cobra importancia pues en algunas ocasiones el discurso parece remitir también a temáticas equiparables a lo que el Estado mexicano maneja en su agenda, pues el ezeta ha evocado al tradicional nacionalismo y a los símbolos de una nación (como ha postulado el líder mapuche, Huilcamán)⁹⁴ que el propio Estado había desarrollado en una dirección modernizadora y neoliberal (Figueiredo, 2006: 249).

Esta disquisición se torna central al dirigir la discusión sobre quién puede hablar por, qué objeto se disputa en, quién es el vocero válido en representación de o respecto de quién, pues se rescata la voz de alguien que siendo zoque (Enunciadora A) repiensa sobre ello equiparando el actuar de este personaje con el del gobierno, pudiendo plantear que la representación de éste se ejerce en sentido policial respecto de lugares y funciones que determinados “puestos” o “cargos”, en este caso de índole militar (subcomandante), implican y se hacen supuestamente evidentes en apariciones públicas, lo cual, aunque no dicta la totalidad de los zapatistas, sí puntualiza los rasgos policiales a los que se hacía referencia.

⁹⁴ El paréntesis es mío.

Frente a todo ello, del *lado* zapatista existe la visión de que ciertas acciones y normas operativas dentro de la organización son parte de las construcciones en las que los y las integrantes se ven envueltas para ser “buenas y buenos seres humanos”. Por ejemplo, hay sanciones de tipo económico o las que tienen que ver con hacer algún trabajo en la comunidad durante cierto tiempo, según la falta. Sin embargo, siempre se aduce que existe cierta flexibilidad al respecto pues los errores son valorados por los mismos miembros del ezeta.

Para finalizar este apartado diremos que los modos de apropiación de lo indígena que llevan a cabo todos aquellos y aquellas que no se asumen como zapatistas se pueden denominar como subjetividades. Esto porque son ejercidas bajo planteamientos distintos a las subjetividades políticas (entendidas desde la visión de Rancière), pues mantienen y alimentan a una estructura policial, sin embargo, frente al EZLN sí pueden presentarse como una latencia empírica y analítica a nivel de subjetivación.

Mi intención es no dejar insondables tanto a las categorías como a los elementos empíricos y enunciadore que nos permiten construir una reflexión ahora, pues en tanto el EZ se vuelva policial o se fije como estructura, ciertos pronunciamientos pueden aparecer y parecerse con rasgos de la lógica igualitaria, aunque en un principio se creían destinados a ser siempre parte del poder instituido. Esto obedece a:

la idea de que en la discordia con la identidad de uno lo que hay no es necesariamente una traición o una falta de autenticidad, sino una causa de la subjetividad, la idea de que en toda subjetivación hay una cierta tensión con la identidad que se porta (Galende, 2012: 17-18).

Por lo tanto, más que considerar a las deserciones como traiciones elementales según el espectro militar, es interesante comprender a estas apropiaciones de la identidad que los mismos indígenas hacen respecto de sí como configuraciones instituidas o instituyentes, latentes o manifiestas en relación con la identidad concreta, según sea el periodo de observación, pues ese *algo* nunca lo es para siempre de la misma manera.

Además, al darse la disputa en el plano de los significados que entran “lo indígena” no puede verse a esto último como propiedad única del zapatismo, pues la identidad no es una permanencia, sino que es un fluido cambiante según el contexto y las especificidades que de él se configuran en las apropiaciones particulares y colectivas.

Resulta vital recalcar que el desprendimiento de estos aparentes antagónicos a partir de ser o no ser zapatista, se dan en el marco de la apuesta por la idea de que lo indígena no debe ser una propiedad, entendida como pertenencia y como cualidad (característica sobresaliente), exclusiva de la organización zapatista, pues la identidad es un terreno fluctuante de conformaciones, afirmaciones y negaciones que son disputadas, articuladas o referidas constantemente en el escenario social.

3.3 ESPECTRO CONTINGENTE DEL SER FRENTE AL DEBER SER

Le dan importancia a las luchas contra el racismo, el sexismo, la homofobia y el colonialismo, pero no cuestionan el horizonte capitalista que hace posible y estructura todas estas luchas.

Santiago Castro-Gómez

En esta tercera sección del capítulo final articularé algunas nociones que nos vayan acercando al desenlace de este trabajo, mismo que formalmente apuntaremos después de la reflexión sobre cómo esto incide y es incidido en la comunicación política. A propósito de Jacques Rancière es que he pensado en esta ocasión a la parte sin parte cuyo nombre, colonial o reivindicado, es el de “indígena”. Lo hago con la intención de pensar en un antagonismo postulado como natural, de manera que pueda observarse más allá de sí mismo en una relación que se difumina constantemente en la latencia de conversión, que de manera permanente recrea la posibilidad de revertirse uno al otro.

Para Rancière, pensar en el reparto que dejó fuera a esa parte no es suficiente, pues se debe escudriñar en la lógica de ese reparto exigiendo que se realicen las cuentas

de nuevo, “lo cual significa que sólo hay política cuando lo que se propone no es tal o cual modificación al *interior* de las reglas de juego establecidas, sino cuando se demanda un cambio radical de las reglas válidas para todos” (Castro-Gómez, 2015: 328), a lo que nos lleva a pensar en la pregunta autorreferencial de: ¿Qué tan radical es lo radical?

Pues al parecer la construcción de un orden más igualitario *esta vez* implica una institucionalización de esos elementos, una absorción de la nueva experiencia vuelta poder constituido o en relación con un acomodo policial rearticulado, de manera que ese momento instituyente sea emergente y contingente para dejar de ser, para emerger como estrategia esporádica que se disuelve, para presentarse como interventor y después desvanecerse.

Los cuestionamientos en todo caso serían: ¿Hasta dónde puede extenderse el horizonte de sentido de esa política? ¿Cuánto es necesario que *dure* el despliegue de ese momento instituyente? ¿En qué instante se agota la *potentia*? ¿Cómo gira y se vuelve *postestas*? Es por ello que la tesis implicada y aterrizada en este trabajo fue que la política ejemplificada por los zapatistas puede convertirse en policial en tanto que su presencia significa o ha significado la reestructuración de denotaciones y connotaciones de lo indígena, fijándose a la manera instituida.

Como se ha entramado, este orden policial está referido a la teoría de Jacques Rancière respecto del orden constituido, por lo que se hace en este texto una aproximación para pensar al EZLN no sólo como una figura inicialmente política, a partir de ese desprendimiento de los modos en que los indígenas son vistos para ser, decir y hacer; sino también como un esencialismo en tránsito, como un modo en que la política se vuelve policía al pensar a los indígenas como una unidad combatiente que sólo lucha o se plantea a razón de o mediante el zapatismo, descartando muchas otras posibilidades e historias que serpentean el ser indígena al margen del deber ser que actualmente se le asocia.

Para ello es importante decir que el ezeta, si bien sigue siendo política respecto del ejercicio policial del gobierno lo cual quedó narrado en el apartado 3.1, hay un sentido policial respecto de otras entidades e historias indígenas, pues existen estos otros que por una parte son reconocidos por el gobierno al negociar o recibir los insumos que éste le da y por otra, son borrados por la organización zapatista.

Como ejemplo retomemos el caso de los paramilitares y los “partidistas”⁹⁵ que atacan las zonas comandadas por los zapatistas, pues al hacer la denuncia no se enuncia que también ellos son indígenas, por lo que se cancela el carácter étnico y se les deja de identificar como tales con lo que se corre el riesgo de obviar la postura política que deberían tener al pertenecer a determinado grupo, en este caso étnico. Para ilustrar este punto citaré algunos extractos de las denuncias generadas por la organización durante distintos periodos de tiempo⁹⁶:

Nosotros como juntas de buen gobierno de la zona altos de Chiapas desde los años anteriores hemos venido denunciando todos los actos vergonzosos de estas personas partidistas que siempre quieren provocar más problemas entre indígenas de la misma comunidad (EZLN, 2013a).

En principio debe destacarse el reconocimiento de una conflictividad que pone a comunidades enteras en una situación de tensión constante, pues en el caso del Estado al propiciar una estrategia de contrainsurgencia, ésta suele estar articulada y acompañada de acciones específicas por parte de personas cercanas a la zona objetivo, de manera tal que son financiadas y apoyadas por grupos o partidos políticos cuyo intención se centra en hostigar y desgastar la lucha.

⁹⁵ Así llamados en los comunicados del ezeta, haciendo referencia a personas que tienen alguna filiación partidista.

⁹⁶ Aunque en recientes fechas se ha hecho una admisión de ese carácter étnico por fuerza del encuentro que ha habido entre indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas, como se ha comentado en el apartado anterior.

De ahí que gran parte de los ataques que se perpetran en la región son realizados por indígenas de comunidades aledañas a las zapatistas, sin embargo, pocas veces hay un reconocimiento de ello en los escritos del ezeta. En otra ocasión se relató que:

1.- Esta Junta de Buen Gobierno tiene en sus conocimientos que el problema empezó por motivos religiosos con católicos y no católicos y esa diferencia motivó a que llegara a graves problemas.

2.- Como por ejemplo el día 20 de julio de 2013, la autoridad del ejido Puebla (el comisariado) inventa problema, haciendo anuncio en aparato de sonido, que el tanque de agua está envenenada sin decir quién fue. Al escuchar nuestros compañeros Mariano Méndez Méndez y sus hijos Luciano Méndez Hernández y Mauricio Méndez Hernández, también fueron a ver su tanque de agua que tiene aparte como a 50 metros donde tienen los oficialistas. Minutos después llegaron los partidistas, sin dar tiempo de nada el comisariado procede a detener a nuestros compañeros culpándolos que fueron los que envenenaron el agua (EZLN, 2013c).

Aquí, como se puede ver, se narran los hechos de acuerdo a una situación local dada entre vecinos, objetando que mientras unos son “compañeros” y por lo tanto adherentes o bases zapatistas, otros son “oficialistas” o “partidistas” sin que se aluda que son también indígenas, a pesar de que pertenecen a la misma comunidad en donde se dan las controversias. Otro elemento que pone en litigio el uso de la palabra y la fuerza es la intervención de organizaciones (también conformadas por indígenas), que bajo el motivo de pugnar por territorios y pertenencias, llevan a cabo acciones perjudiciales para los miembros del ezeta:

Porque el día 16 de marzo del año en curso cuando estábamos realizando una campaña de la otra salud autónoma con nuestros pueblos zapatistas, ubicado en el municipio autónomo General Emiliano Zapata con sede en Amador Hernández, los paramilitares CIOQUISTAS⁹⁷ de la Realidad nos detuvieron

⁹⁷ Se aclara que este término es para referir a los integrantes de la organización Central Independiente Obrera Agrícola Campesina (CIOAC).

la camioneta de la Junta de buen Gobierno que transportaba los medicamentos para nuestra campaña, con el pretexto de los dos camiones de grava que aportaron nuestros compañeros bases de apoyo de la Realidad, para la construcción de un dormitorio para promotores y promotoras de la clínica autónoma municipal del municipio San Pedro Michoacana con sede en la realidad.

1.- Como el pretexto: antes había acuerdo que usen la grava. Pero los paramilitares de la Realidad lo están usando para construir gallineros y chiqueros que les dan como casa digna los malos gobiernos, pero los paramilitares ya no permiten que nuestros compañeros usen esa grava, fue el pretexto de esto (EZLN, 2014a).

Tras una serie de acciones se tuvo como desenlace el fallecimiento del maestro y guía zapatista José Luis Solís López (*Galeano*, del cual retomó su nombre el subcomandante Marcos), así como 15 personas heridas. Este conjunto de confrontaciones pone en disputa el significado de lo indígena a partir del terreno de la violencia, pues la policía efectúa operaciones a modo de reordenar, bajo su lógica, a ciertos cuerpos y sus espacios, aunque eso implique orillarlos a la muerte.

Sin embargo, no todos los indígenas pertenecen a este pretendido binomio (a favor o en contra del zapatismo) sino que los hay quienes no son aludidos por el gobierno ni por el ezeta como fruto de un destierro tanto policial como proveniente de la política, al desertar y dejar de pertenecer a la organización por un lado y por otro, al no integrarse activamente a algún partido político ni ser parte de algún programa social. La arena que queda en medio es una evidente disputa de significados.

De algún modo cabe preguntarse, ¿quién controla ese campo audible de lo indígena? Bidaseca considera que las voces “altas” son las que organizan y controlan al campo sonoro, por lo tanto asignan el poder de hablar en nombre de (2010: 198). Este concepto permite ubicar, por ejemplo, a la figura del que fuera el subcomandante insurgente Marcos (actualmente nombrado como sub Galeano) y el subcomandante Moisés, quienes en su figura de voceros administran la palabra y la reservan a “los

indígenas de verdad”, a aquéllos que como dicen en su reciente discurso “no se venden, no claudican”: “porque nosotras las zapatistas, los zapatistas, tenemos bien claro que no somos limosneros o inútiles que esperan que todo se les resuelva solo” (EZLN, 2016a).

Es entonces que el EZLN se presenta como mediador instrumental para calibrar y calificar a alguien indígena (o incluso a quien no lo sea) con categorías como “limosnero, inútil, vendido”, entre otras. Esta voz zapatista⁹⁸ creída como subalterna, en una esfera más focalizada e interna se revela como voz alta:

Las voces altas no son necesariamente hegemónicas. Son las de mayor tonalidad, las más sonoras, no son precisamente gritos (···) no toda voz alta es una voz hegemónica, sino que es capaz de llegar a ser una voz contra hegemónica (Bidaseca, 2010: 204).

De alguna manera podemos visualizar al Estado y los medios masivos de información con la concepción de voz alta, como dice Bidaseca, pero en esta ocasión se quiso ver hasta qué punto eso aplica en el ezeta, pues contrario a las voces altas, las bajas “emiten enunciaciones que muchas veces se condicen con las voces altas, que reproducen discursos hegemónicos, en tanto colaboran indirectamente en su estado de subalternización con un orden de dominación” (Bidaseca, 2010: 204).

A esta última anotación se le puede relacionar la manifestación de otras historias y experiencias de lo indígena que se presentan como desplazadas por el discurso zapatista e incluidas sólo parcialmente y con fines utilitarios en el discurso del gobierno mexicano. Estas voces son criticadas las más de las veces por abstraer e incorporar las nociones que mantienen el orden policial de sus cuerpos. Sin embargo, como se ha dicho, lo notorio y casi automático es pensar al EZ como una voz baja y al Estado como una alta, pero aunque este escenario es vigente, la inversión de pensamiento nos hace

⁹⁸También como si fuera uniforme y cometeré esta falta por ahora para enmendarla en futuras aproximaciones.

insistir en la visualización de ese espectro, por lo invisible que conlleva la emergente presencia de otros elementos, momentos y movimientos.

Si bien el EZ es una voz baja frente a la del Estado, por su modo de operar desde la subjetividad política, esto no es igual frente a otras historias de indígenas aglutinados en organizaciones, en adscripciones partidistas o mediante el ejercicio individual, pues es ahí donde se presenta como una voz ciertamente alta con tintes policiales.

Por tanto, el ezeta se puede pensar como el deber ser, lo policial, lo esencialista, el discurso alto que frente al mosaico de apropiaciones indígenas diversas, las invisibiliza. Esto, es preciso decirlo, no es nuevo desde la práctica, pues como documenta Marcela Acosta en su texto respecto de la pugna que el EZ tuvo con una de las organizaciones campesinas más importantes de la región, Quiptic Ta Lecubtesel, desde antes de la irrupción pública del primero de enero: “otro momento importante en el que la organización vio amenazada su autonomía fue cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) trató de subordinarla a su estructura militar” (2003: 128).

Otro momento similar queda ilustrado con las declaraciones del asesor político de la asociación ARIC Independiente (Asociación Rural de Interés Colectivo Independiente), Santiago Lorenzo, quien en 1997 comentó que el ezeta retomó las demandas que ellos tenían desde 1974 y las presentó como parte de los once puntos zapatistas. Además, Lorenzo reveló su desertión de la organización armada porque “los mandos eran muy duros y por eso salí de ella, no aguanté tanto obedecer sin tomar acuerdo de asamblea” (como se cita en Acosta, 2003: 129).

Esto deja entrever cómo y respecto de qué el EZ fue policial, lo que resultó en que muchos abandonaran:

Otro aspecto que los indígenas de Las Cañadas cuestionaban a la vía armada era el referente a la toma de decisiones, pues su tradición organizativa tenía como base la asamblea comunal para llegar a acuerdos. Esto no ocurría en la

estructura militar zapatista, en donde buena parte de los acuerdos la tomaban los altos mandos (Acosta, 2003: 129).

En ese punto es que muchos de los desertores centraron su justificación, pues al ser el inicio de la conformación de la organización, poco se tuvo en cuenta las dinámicas empleadas en las comunidades, con lo que queda evidenciado que la cuestión indígena no se encarnó desde un principio sino hasta después de una serie de eventos. Por tanto, el escenario que se construía a partir de ello, como dice Acosta, se basaba en sortear la convivencia en la misma comunidad en la que los milicianos, por una parte, ejercían presión en los habitantes para que estos no cedieran ante las condiciones del gobierno y por otra, el gobierno mismo se encargaba de forjar el cerco a la organización zapatista allegando todo tipo de ofertas a corto plazo para los exmiembros.

Esto se traduce, para el investigador Marco Estrada Saavedra, en que el EZ se revelara durante los últimos años de la década de los ochenta

como un actor colectivo débil, mal organizado e ideologizado en exceso, incapaz de ofrecer una respuesta funcionalmente satisfactoria a los intereses y demandas materiales de sus bases de apoyo y de detener las dinámicas internas de desmembramiento (Estrada, 2007: 201).

Para el mismo autor esto podría encontrar su arista cultural, en el señalamiento de que

entre los campesinos tojolabales, la desorganización y las luchas internas por el poder eran males tolerables, por conocidos y endémicos, mas sólo en conjugación con los costos de la resistencia y con el autoritarismo del zapatismo se convertirían en verdaderas causas de la división en las comunidades zapatistas y en motivos para la desertión del EZLN (2007: 203).

Pero incluso para los mismos integrantes del ezeta, esto ya se contemplaba (y contempla) como algo que sucedería:

Es lo que pasa y estamos muy claros de eso y de por sí es lo que va a pasar en una lucha, es lo que va a pasar en una organización. Pero llegará su momento donde no haya dónde ir. Es que no hay otro camino de nuestra

organización, no hay otro camino, ni por más que vas pa'llá, pa'cá. No hay dónde, por eso algunos vuelven a donde estamos (Enunciador J, 27 de julio de 2015).

Como se puede aducir, este entretejido de tensiones (de deserciones y vueltas a la organización) que se produjeron al interior del zapatismo impulsaron otros modos de construcción y organización, los cuales permiten ilustrar la diferencia, misma que es vital no negar, puesto que “la articulación de la diferencia es lo que marca la diferencia (···) Lo cual no implica negar las diferencias. Implica, sí, no esencializarlas” (Morales, 2009). En este sentido es que podemos definir al esencialismo como “una política fuerte de la identidad, sin la cual no existen las bases para la acción y el cálculo político. Pero el esencialismo es solo estratégico –es decir, que apunta, en el momento mismo de su constitución, a su propia contingencia y a sus propios límites” (Laclau, 2000: 129).

Este esencialismo apuesta por una conformación transitoria de las identidades, con lo que se instalan las fronteras de identificación, aunque sólo sea estratégicamente. Este recurso, aparentemente temporal, puede edificarse como una permanencia policial, con lo que su función y operación desde la subjetividad política (en sentido táctico y discursivo) queda eclipsada.

Es por ello que apuntaremos una muestra discursiva del texto “Palabras del EZLN en el 22 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido”. En éste, el ezeta alude a las comunidades partidistas y silencia el carácter étnico de las mismas:

Vemos que en las comunidades partidistas reinan el desamparo y la miseria, manda la holgazanería y el crimen, la vida comunitaria está rota, lastimada ya mortalmente. El venderse al mal gobierno no sólo no resolvió sus necesidades, sino que sumó más horrores. Donde antes había hambre y pobreza, hoy las sigue habiendo, pero además hay desesperanza. Las comunidades partidistas se han convertido en grupos de limosneros que no trabajan, sólo esperan el siguiente programa gubernamental de ayuda, o sea esperan la próxima temporada electoral (EZ, 2016a).

Es en este punto que la organización zapatista refrenda su diferencia con aquellas comunidades partidistas, las cuales, aunque son en su mayoría indígenas también, no son aludidas de esa manera por el ezeta, quien en sus discursos cuida ese aspecto de modo que termine poseyendo al carácter étnico como si fuera suyo, haciéndolo pasar como tal, incluso cuando ha existido una transición entre quienes eran zapatistas y dejaron de serlo para adherirse a algún partido político. La referencia a esta distinción revela la siguiente dinámica:

La cultura se trata habitualmente en este contexto como un correlato de la identidad colectiva y, en este ejercicio de delimitación identitaria, se construyen y se divulgan simultáneamente las identidades referidas a las culturas de los otros. Los mecanismos de construcción discursiva de lo colectivo son bastantes simples: anulan diferencias internas y generalizan rasgos supuestamente distintivos. Y el resultado es una esencialización del producto (Baraño, García, Cátedra y Devillard, 2007: 50-51).

Podemos puntualizar que el esencialismo aplicado supone ciertas posibilidades que podrían tomarse como arriesgadas, en el sentido de que su uso y adecuación, creídos al principio como momentáneos, pueden articular a los rasgos de identificación como brumas condenatorias del ser en estricta relación con el deber ser, por lo que una caracterización definitiva de la cuestión indígena zapatista se termina presentando como una edificación definitiva frente a otras formas de ser indígenas.

Esto genera una cancelación del espectro de otras posibilidades, que siendo invisibles quedan soterradas, pues aunque estas formas de asumirse como indígenas parezcan discrepar, en realidad el “estar separados es también una forma de relación entre objetos”, como diría Ernesto Laclau (2000), teórico argentino. Con ello nos referimos a los términos en que la otredad también circula, no como armonía o conexión sino más bien en forma de una alusión a distancia que es posible remitir y reconstruir a través de la perspectiva teórica.

Pensando al esencialismo, el cual puede darse en la totalidad y/o en los elementos, se puede decir que la totalidad es referida a la cuestión indígena mientras que los elementos, que en este caso son de apropiación, se refieren a si se asumen como zapatistas o no. En este punto es que se puede hacer la referencia que se apuntaba al inicio, en la cual se decía que la agenda zapatista, si bien incluía como parte de sus inquietudes al tema indígena, éste terminó presentándose, por factores estratégicos, como el universal de sus demandas.

En sentido inverso, y a través de los capítulos que hemos desarrollado, podemos anotar al esencialismo del elemento de apropiación zapatista como el que termina dominando el espectro del esencialismo de la totalidad, con lo cual se crea y refuerza el deber ser indígena, pues se hace pasar el elemento como totalidad, de manera que se hace pensar a lo zapatista como expresión y manifestación inherente de los indígenas.

En esta sección, si bien hemos visto que el EZ se visualiza como política desde sus modos de operación que quedan contrapuestos al gobierno mexicano como policía, la organización zapatista tiene un revés respecto de otros modos de ser, decir y hacer de los indígenas, con lo que instaura un carácter policial en ciertos momentos de su historia, confrontando al ser como posibilidad tangible con el deber ser desde la mirada combatiente e insurgente de lo indígena. De modo que se relegan, en la disputa de significados, las historias que se deslizan en estas construcciones identitarias, pues se niega la raíz étnica y se cancela la igualdad que puede cernirse en el espectro de lo indígena. La cosecha es que otro mundo es posible, incluso, más allá o más acá el zapatismo.

Es por ello que resulta fundamental apuntar, aunque sea brevemente dado el intervalo de tiempo que se ha estudiado, la última propuesta generada por el CNI y apoyada por el ezeta en función del Concejo y la candidata, mencionados anteriormente, puesto que si bien la escena pareciera ejemplificar estos vaivenes contradictorios y antagónicos, la decisión nos da cuenta de una propuesta que evidencia

y hace converger en la coyuntura a los flujos de la política y la policía, pues existe una interpelación que toca tanto al gobierno mexicano como a otros ejercicios de lo indígena, que están dentro o fuera (llamándolos a organizarse) del Congreso Nacional Indígena.

De ahí que se exponga la manera en que los límites de la política y la policía son continuamente removidos en función del contexto y el modo en que se enuncian, pues nos permiten plantear una inquietud que será necesario seguir monitoreando para comprender los procesos y las especificidades del tema. Además, esta inquietud parte de la idea de que emanciparse trata sobre

hacer una demostración de comunidad antes que de fundar un contra-poder que legisle en nombre de una sociedad por venir. Emanciparse no es escindir, es afirmarse como copartícipe de un mundo común, presuponiendo, incluso si las apariencias dicen lo contrario, que se puede jugar el mismo juego que el adversario (Rancière, 2007: 73).

De esta manera acentuamos el carácter de verificación de la política, en función de que nadie puede salir de la minoría más que por sí mismo (Rancière, 2007: 72), ya que la apuesta reciente del zapatismo parte de un dispositivo de verificación de la igualdad de cualquiera con cualquiera, de la posibilidad real (en cuanto a los mecanismos y canales) de presentar a una mujer indígena independiente (obsérvese la sumatoria de identidades que se creyó difícil de traspasar) a las elecciones presidenciales de 2018 (como poder constituido en una dinámica fija de cuerpos y funciones). Es decir, se quiere comprobar qué tan real (y en qué medida) es la igualdad proclamada perpetuamente por el poder constituido en relación con los pueblos indígenas.

Como se dijo, hay política por cuanto se demanda un cambio radical (de raíz)⁹⁹ de las reglas válidas para todos (Castro-Gómez, 2015: 328), por lo que este proyecto reciente se genera como una suerte de provocación para traspasar esos márgenes

⁹⁹ El paréntesis es mío.

identitarios, de la política y aún más de la policía (incluso al interior del zapatismo o de quienes militaban en él –ya no después de esta propuesta) sobre quiénes y dónde deben estar los indígenas no zapatistas y los indígena zapatistas, sin adentrarnos en las menciones que hacen sobre otros grupo sociales, cuya pertinencia rebasa al presente trabajo.

Debe quedar claro que no es únicamente una incitación-desafío hacia el afuera (partidos políticos, dinámicas electorales, sociedad civil, adherentes o incluso nuevos seguidores, indígenas-mestizos-blancos que se vean representados en el ezeta, detractores del zapatismo, empresas trasnacionales), sino que lo es aún más hacia dentro, pues los mismos zapatistas, y dicho de manera general, los indígenas congregados en el CNI se han lanzado la pregunta que ha hecho retemblar todo, pues traza una ruta, esta vez decididamente nacional, que comprende y acompaña (al menos así parece) las resoluciones de un órgano que ha agrupado maneras distintas, aunque todas organizativas, de ser indígena. La cuestión es: ¿quiénes y dónde debemos estar como indígenas que somos en el México actual?

3.4 DECANTACIÓN DE COMUNICACIÓN POLÍTICA

Este trabajo tuvo como objetivo comprender la noción de comunicación política como proceso caracterizado por el surgimiento del desacuerdo entre indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas, respecto de las significaciones simbólicas y las estrategias discursivas de las que se sirven, tanto unos como otros, para subjetivarse como tal. Esto sirve para elaborar una noción más entre el espectro ya existente y en desarrollo de la comunicación política.

Es por esto que en esta última sección del capítulo final pretendo generar una reflexión sobre ello para terminar de cumplir el objetivo general de la tesis y el propósito específico de este apartado. En principio apuntaré los elementos considerados como destacados en este trabajo de acuerdo al balance puntual que se quiere hacer en esta sección:

- 1) Se generó una interrelación desde la filosofía política con los elementos analíticos y teóricos de la misma respecto de la comunicación política, a fin de tejer una retroalimentación de puntos y perspectivas que pudieran decantar en la elaboración aproximativa de una noción sobre la misma.
- 2) A través de esta noción es que se creó un cruce entre la comunicación política y el EZLN a 23 años de su aparición pública (con cortes históricos), a fin de analizar y entender a la organización. De manera inversa el ezeta permitió forjar de manera incipiente, dados los elementos presentes, una visión de la comunicación política que sólo puede sustentarse en tanto se le refiere al contexto y al marco teórico presentado. Esto no significa que exista un enfrentamiento con otras visiones y versiones del concepto.
- 3) Desde el trabajo de campo se registraron las enunciaciones no sólo de indígenas zapatistas sino también de indígenas no zapatistas, de tal manera que se puso el énfasis sobre la tensión surgida desde el desacuerdo y la deserción en la organización. Esto como una manera de leer al ezeta a través de su producción discursiva y enunciativa, y a lo que está fuera de ella.
- 4) Es así que pienso en una disciplina de las ciencias sociales a través de la filosofía política, alimentada por los aportes empíricos del trabajo de campo con indígenas no zapatistas e indígenas zapatistas. Justamente la estructura de la tesis fue pensada para que los términos trabajados pudieran desembocar en pensar a la comunicación política.

Claro está que estos cruces no son ni pretenden ser unilaterales, pues se dan mediante la licencia de la interdisciplina, enriqueciéndose mutuamente. Es por ello que previamente se hizo una revisión sobre qué otras áreas de conocimiento han incursionado en la temática, para de ahí partir a hacer una propia interpretación.

La intención es obedecer al principio implícito del campo de la comunicación política sobre que éste es abierto y receptor de visiones diversas que en él se indagan,

teniendo en cuenta los límites de ese proceder. Además, esta noción, como se ha dicho, hace referencia a un conocimiento elemental (siguiendo la definición de la Real Academia Española) que en este caso se aborda desde las especificidades históricas, teóricas, empíricas y enunciativas (de tiempo, momento, espacio y medio) que se han postulado en el presente trabajo, por lo que éste debe perfilarse bajo esos constructos.

Esta es una manera particular de asumir e interpretar a la comunicación política desde la intersección generada por diversas teorías expuestas a lo largo de este texto y por la presentación del sujeto de estudio (el EZLN), así como el trabajo de campo realizado.

Asimismo hago hincapié en la idea de que las teorías no están acabadas ni expiradas, por lo que si bien sus cuestionamientos epistemológicos obedecen a una profundización de las mismas, este no es un propósito pertinente a este proyecto puesto que lo rebasa¹⁰⁰, sin embargo, se puede plantear la semilla para que se asuma en otras tesis la tarea de elaborar una propuesta teórica y metodológica de comunicación política, lo cual requeriría contar con una definición, con el establecimiento de objetivos, alcances, fronteras, métodos, temas y contenidos como parte de un repertorio específico para concebir a la misma. Es preciso decir que esto no puede formularse sin una reflexión que la anteceda.

En este sentido cabe aclarar que no se está postulando esta noción como contrapuesta a las generadas antes y durante la realización de esta tesis, puesto que se considera estéril el enfrentamiento dentro de las producciones teóricas y académicas, pues éstas se encuentran en una espiral de constante generación. Aunque existe cierta predominancia paradigmática en torno a la comunicación política (como lo son las corrientes behaviorista y de la esfera pública citadas en el capítulo 1) no significa que se ha dicho o caracterizado todo lo que hay o puede haber en ella.

¹⁰⁰ Según Magaña (2013) los diversos cuerpos teóricos que han alimentado a la comunicación y específicamente a la comunicación política hacen difícil su aprehensión pero no prescinden de una aproximación rigurosa hacia ella.

En este sentido reconozco a uno de los “pretextos” que me han permitido acercarme a estos procesos simbólicos y discursivos, que fue: el atravesar el discurso¹⁰¹ flotante de la comandancia zapatista (casi siempre presente en los comunicados y documentos) para aterrizarlo en enunciaciones¹⁰² particulares cotidianas con un carácter, al menos pretendido, de espontaneidad (menos pensadas previamente).

Esto a fin de registrar relaciones simbólicas más inmediatas que dieran cuenta de las inflexiones de ese discurso flotante. Esas inflexiones se traducen en la apropiación y presentación, según experiencias concretas, de creencias, percepciones, estereotipos, relaciones con la historia, etc., develando fisuras, contradicciones y paradojas, en algunos casos. Aunque también es cierto que estas inflexiones pueden no presentarse debido a los alcances de reproducción de un mismo discurso, que más que flotante se ha anidado en las bases (no siempre ha provenido de ellas) y en los insurgentes del EZ, de acuerdo a una rutina discursiva de lucha.

De ahí que el trabajo de campo fungiera como parte de la visibilización de esas voces, las cuales ofrecieron un camino analítico específico para entender a la comunicación política y a ciertos procesos de subjetivación, a través de ella. Junto al trabajo de campo estuvo el factor teórico que me permitió comprender a la comunicación política por medio de caracterizar y particularizar los procesos conjuntos de desacuerdo, otredad, policía, política y subjetividades políticas en una constelación palpable de elementos esclarecidos de tipo enunciativo, empírico, histórico, analítico y abstracto, como especificidades resultantes de la reflexión teórica y de campo que es vital apuntalar en esta tesis. Entonces, ¿qué hay de distinto en esta noción elemental de comunicación política?

Su referencia a la política de Rancière, no como disociada sino como configurativa de, en el sentido de que la manifestación y notificación de cualquier

¹⁰¹ Pues es donde se devela parte del pensamiento y la cosmovisión de fondo.

¹⁰² Como lengua transformada en discurso dando evidencia de relaciones espaciales, significativas, corpóreas, simbólicas, temporales y representativas.

acción, enunciación y movimiento tendrá ese carácter en tanto desplace, irrumpa, desclase y se desprenda de una identidad dada policialmente de antemano. Además se relaciona con la característica discursiva de la política que el mismo Rancière aduce.

Bajo este sentido, la comunicación política entrama conflicto (desacuerdo como litigio válido), proceso, práctica autogestiva (fabricación de mensajes mediante medios propios), significación simbólica, utilización de estrategias discursivas para subjetivarse y formularse identitariamente, mediante dispositivos específicos y planos de sentido.

En el caso del EZLN la comunicación política fue referenciada para crear comunidad como movimiento social, a través de llamados a la organización, la apelación a lo colectivo y las alianzas, así como el reconocimiento de la propia existencia indígena zapatista. Al igual que ello, también fue utilizada para forjar fronteras con aquellos otros indígenas que no han tomado el mismo sendero, negándoles el reconocimiento de su carácter étnico.

Esta comunicación política es predominantemente simbólica, pero también reconoce el hecho de que el ezeta se ocupó de herramientas y plataformas como el internet (teniendo un portal propio mantenido por ellos), la producción escrita, las radios comunitarias, las comunicaciones diarias enviadas por correo electrónico a los suscritos en su página web, las exposiciones públicas en momentos clave, el trabajo con medios afines (como Subversiones, Desinformémonos y Koman Iel), así como agencias informativas independientes como Promedios. En algunas ocasiones se dio permiso para cubrir los eventos zapatistas a medios de paga (tradicionales).

Atendiendo al carácter simbólico podemos decir que las estrategias¹⁰³ discursivas implicaron el registro y tratamiento de una y otra identidad (no zapatista y zapatista),

¹⁰³ En específico éstas existen de varios tipos, según la concepción y el ámbito que atienden, pueden ser: estrategias de comunicación, de acción, de acción política, entre otras. Incluso la estrategia misma, en sentido general, se define como el arte de distribuir y emplear los medios para alcanzar cierto fin (Magaña, 2007: 7), de modo que los dispositivos y los objetivos dependen del tipo de estrategia a que hagamos alusión, aunque en sentido estricto el propio término “estrategia” devino del campo militar aunque no era exclusivo de él, según el autor.

evidenciando en diferentes momentos la frontera simbólica, la memoria colectiva, la negociación, la propuesta de alianzas, el rechazo de ciertas prácticas e identidades, así como las formulaciones de sí y del mundo que el zapatismo, desde su óptica, se empeñó en traducir y facilitar a sus lectores, de acuerdo a la narración, la enunciación, la interacción y los cuestionamientos propuestos en el discurso zapatista. Igualmente con las enunciaciones producto de las entrevistas con indígenas no zapatistas, de manera que el discurso se presentó tanto escrito como oral (que terminó trasladándose al papel).

Esto con fines de legitimarse y generar una voz propia a través de dispositivos, exposiciones y proyecciones específicas que el ezeta ha creado con la intención de distinguirse y distinguir al otro, a manera (en muchas ocasiones) de defensa simbólica. Este proceso de simbolización debemos entenderlo con base en el esquema que Reyna Sánchez genera:

El proceso de simbolización incluye dos elementos: 1) el desplazamiento de sentido y cambio de estatus a través de: a) la resemantización o reactualización de símbolos del pasado y b) mediante el desplazamiento de símbolos pertenecientes a otros ámbitos al campo político. 2) La construcción de coordenadas referenciales simbólicas por medio de: a) construcción de referentes simbólicos y b) construcción de los antagonistas (Rovira, Zires, Sánchez y López, 2015: 54).

Para Sánchez el rol simbólico en una confrontación política se refiere a la lucha por la visibilidad, la legitimidad y las estrategias político-sociales para edificar una voz propia, incluso a través de medios de comunicación propios. También considera a la construcción del antagonista como parte fundamental de los movimientos sociales, los cuales se ven potenciados por la creación del otro como opuesto: otorgándole (o negándole en este caso) atributos, enfrentándolo como enemigo, adjuntándole aspectos en una lucha simbólica (Rovira, et. al. 2015: 68), elementos que pueden ser o no suyos.

Es así que el ezeta aparece, se enuncia y presenta tratando de postular como adecuadas sus intenciones y esfuerzos mediante espacios que le permiten explicarse, dar sus posturas y comunicar sus visiones. De tal manera que la creación del antagonista (priista, priista indígena) en este sentido es una figura aparente que se forja a través del ocultamiento o no reconocimiento del carácter étnico del otro, lo cual haría complicada la defensa de lo indígena como propio pues sería “compartido” por otro actor, cuyas características parecen contraponerse al indígena zapatista. Esta denominación permite ocupar cierto lugar de enunciación respecto de la disputa identitaria, pues el discurso se ha usado de tal manera que demanda ciertos conceptos alrededor de lo indígena. Uno de ellos y el más referenciado es el de autonomía como sinónimo de “no venderse, no rendirse, no claudicar”.

Asimismo se trabajan desplazamientos de sentido a nivel discursivo, discurriendo los significantes de un lugar para reordenarlos en otro, a fin de hilar una constelación significativa en la que se dispute la cuestión de lo indígena, desde el universo de su definición. Es de vital importancia aclarar que estas representaciones también se vieron influidas por el uso del español en los entrevistados, pues sus lenguas maternas eran otras. En este sentido es que el ordenamiento de su pensamiento se ve trastocado a razón de ello, pues incluso la palabra misma “indígena” no existe en las lenguas –tzotzil, tzeltal, zoque– habladas por las y los entrevistados.

También cobra especial relevancia lo no dicho dentro del discurso, pues es parte de indagar en lo que se hace y cómo se hace a nivel simbólico, ya que “lo no dicho es una ausencia que de alguna manera incide en lo que es presencia” (Prieto, 1999: 98-99). Esto porque así se pueden detectar referencias (completas o incompletas) del otro, características atribuidas a fin de generar una atmósfera de diferenciación (el nosotros-ellos: el primero como valor positivo y el segundo como negativo mediante operaciones de borramiento), que se refuerza en el tratamiento y presentación del otro que además no cuenta con un espacio para responder (el indígena que no es zapatista). Es por ello que tomar conciencia de la ausencia permite ver las construcciones de sentido que se

hacen en el Estado, el ezeta y los indígenas no zapatistas, respecto del concepto “indígena” y su significación.

Destaco que es necesario ver el ejercicio de las prácticas, en este caso mayormente discursivas¹⁰⁴, para ver el trasfondo de las mismas, más allá de la ideología en que se inscriben o son inscritas. Esto porque en la práctica social la subjetivación política es una de las operaciones relacionadas con las prácticas discursivas. Por lo que darles lectura a éstas permitió distinguir qué y cómo se proponen esas construcciones a nivel de subjetividad política.

Pues en el caso del ezeta su interpretación y versión de lo indígena apostó por un modo de vida válido; es decir, una forma apropiada de ser indígena, un indígena “autorizado”, que en este caso se ve conformado por características como “digno”, “rebelde”, “organizado”: valores que se han colocado por encima de otros en una escala axiológica. De ahí que también se privilegien ciertas estrategias discursivas sobre otras, pues se pretende subrayar y trastocar un determinado repertorio sobre un sujeto, a través de operaciones de reconocimiento, anulación, representación o reivindicación. Particularmente el hecho de que las estrategias no fueran parte de un esencialismo estratégico coloca el asunto en un posible, y de hecho lo es, revés policial, pues se mantuvo como una operación permanente que hasta ahora se sostiene.

Como se ve, en este caso se eligió mirar a la comunicación política al interior de esta organización y en alusión a otros actores no institucionales¹⁰⁵, tales como los indígenas no zapatistas que desertaron del ezeta y que no cuentan con apoyo

¹⁰⁴ Pues en otros planos pragmáticos (de acción) y extradiscursivos es donde se complementan los procesos de subjetivación.

¹⁰⁵ Atendiendo a la idea de Peter Dahlgren y Michael Gurevitch (como se cita en Magaña, 2013) sobre su crítica a que la comunicación política no puede ser vista como un campo de estudio que contemple únicamente a las instituciones y actores políticos, dejando de lado a actores extra-parlamentarios, a la vida cotidiana y a lo subjetivo. De modo que este trabajo es una manera de especificar y ensayar otra comprensión sobre la comunicación política abonada por el procesamiento de una concepción distinta sobre la política misma.

gubernamental, y los indígenas zapatistas que no son comandantes o subcomandantes, por ser menos visibles y evidentes de estudiar, a fin de considerarlos como sujetos portadores de identidad que apelan a la subjetividad política como operación de desclasamiento y a la política como lógica de irrupción.

Con esto colocamos más la mirada en elementos no tradicionales, como son el Estado¹⁰⁶, el gobierno, los políticos, los partidos políticos, los medios de comunicación, los periodistas, la opinión pública, la sociedad civil, los sondeos; sin que esto represente una afrenta a la manera de concebir y practicar la comunicación política en estas esferas. Es preciso hacer énfasis en que el nombre de comunicación política apela en esta ocasión al conjunto de procesos de disenso, irrupción y transición que son manifestaciones de las subjetividades políticas, pues éstas operan de diversas maneras.

La comunicación política es una de ellas, pues en este caso se pretende mirar la disputa de apropiación sobre la representación particular y colectiva de lo indígena. Por tanto mi interés se centró en conocer lo simbólico como un ámbito de conocimiento en la comunicación política, a partir de caracterizar al desacuerdo como la polémica que se cierne en torno de un concepto-mundo en particular. Es preciso dilucidar que no todo es comunicación política todo el tiempo.

¿Cuál fue la intención de generar otra noción de comunicación política?

Este desclasamiento del cual hablo parte de una idea de remoción, traslado, desprendimiento, desetiqueta, espacio inédito, irrupción, intervención, fractura, desplazamiento, corrimiento, transferencia, transición, atravesamiento. Todos estos nombres sirven para hablar del repertorio de operaciones de la subjetivación política.

Al igual que el EZ elaboró su propia remoción, de la cual doy cuenta en el análisis, también pretendí apuntar ese desprendimiento en los cuerpos teóricos y funciones analíticas, eludiendo a las tradiciones de sentido a que se han visto

¹⁰⁶ Aunque en un primer nivel de análisis se tomó en cuenta este concepto para evidenciar el desclasamiento que supuso la irrupción del EZLN.

mayormente relacionados los conceptos de comunicación política¹⁰⁷, política y policía. Mi tarea fue interpretar estas formulaciones teóricas y empíricas a través de sus alcances e interconexiones en una proposición particular pensada para ello.

Esto con base en la idea de que la palabra nunca es sólo la palabra. Por lo que en este trabajo se puso en escena el campo de batalla de lo simbólico a través de disputarse la apropiación y la propiedad asumida de lo indígena en una imbricación de cuestiones como son las subjetividades políticas, el discurso, la enunciación y la comunicación política. Esto sin insinuar que todo el tiempo se es política o policía, pues de lo que se trata es de diagramar las coordenadas de los momentos a que se refieren y de las especificidades a que resultan.

¹⁰⁷ En este caso el behavioralismo y la esfera pública, como se ha mencionado en el primer capítulo.

PALABRAS QUE NUNCA TOCAN LA TIERRA

*De no ser por esta soledad y todas esas horas vacías
no habría podido llegar a estas conclusiones*

Orhan Pamuk

Esta última sección pretende apuntarse como una conclusión sobre lo articulado en las páginas precedentes. El título de este apartado quiere insinuar que las palabras escritas aquí no pueden ceñirse o atajarse a manera de cierre, pues más bien lo que se quiere postular radica en las aberturas que se forman en los trenes de pensamiento generados, los cuales han sido tejidos por los hilos teóricos, empíricos y enunciadore.

Esto porque las construcciones sólo se fijan en el momento en que son dichas y no pueden asírseles o enclaustrárseles a un origen que en realidad es abierto, dispuesto a alimentarse en la constancia de renombrar, de construir desde lo posible y desde la palabra. Es por ello que para proceder a este último apunte quiero recapitular sobre cuatro elementos: la pregunta general, la indagación específica, el objetivo y la hipótesis de este trabajo, que son:

A) ¿Por qué, siendo indígenas –como si esto fuera una uniformidad–, que comparten cierta situación económica, cultural, política, social, geográfica, de tiempo y momento, y de agravios históricos, no todos se han asumido como zapatistas o lo han hecho para después desertar?

B) ¿Cómo es que la política encarnada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como orden constituyente se vuelve policial respecto de otros indígenas?

C) Hipótesis central: la política encarnada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se convirtió en policial en tanto que su presencia significa o ha significado la reestructuración de denotaciones y connotaciones de lo indígena. Esta política, al dar cierto revés, genera rasgos policiales que corren el riesgo de esencializar lo indígena y por lo tanto reclamar para sí el derecho al rechazo o reconocimiento de aquellos otros ejercicios de lo indígena. Sobre todo en el reconocimiento, donde la política se convierte, más bien, en una relación interna de la lógica policial.

Todo ello encuadrado en el siguiente propósito:

D) Objetivo: comprender la noción de comunicación política como proceso caracterizado por el surgimiento del desacuerdo entre indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas, respecto de las significaciones simbólicas y las estrategias discursivas de las que se sirven, tanto unos como otros, para subjetivarse como tal.

Respecto de ello responderé puntualmente:

A) Las y los indígenas a los que hemos remitido según sus nombres étnicos en español: tzotziles, zoques y tzeltales, específicamente, generan su propia subjetividad (en algunos casos considerada como subjetividad política) respecto de los entornos bajo los cuales hacen apropiaciones particulares y/o colectivas de su comunidad, influenciadas, si bien, por las cuestiones económicas, culturales, políticas, sociales, geográficas e históricas, éstas no son, al igual que el nombre “indígena” del que he aproximado una reflexión, uniformes, constantes y estatizadas.

Por lo que creer que las identidades corren parejas a los marcos en que se producen y son producidas es parte de una concepción policial, que mira como probable la fijación no sólo de los modos de ser, decir y hacer, sino también de los contextos en que estos modos se inscriben o generan. Es por ello que creer en esta pretendida uniformidad es parte de una perspectiva que generaliza y reproduce el discurso hegemónico bajo el cual se agrupa como tal a la parte que no está siendo

contada. Esto porque se obvian sus especificaciones bajo la idea resuelta de la homogeneización a partir de la pertenencia étnica, la cual, por supuesto, está en constante intersección con otros indicadores pocas veces registrados para la ubicación consciente de las historias, recursos y apropiaciones divergentes que circundan a las distintas acciones o decisiones que acompañan la salida o el no ingreso de las personas a la organización zapatista.

Por lo tanto, se cree que la disposición para mirar estas otras rupturas y uniones que permanentemente se interpelan en el ezeta (como movimientos constantes de aquello que está vivo) permite diseccionar en un tiempo y momento preciso los pisos y hendiduras sobre las cuales se mira desde “afuera” o “adentro” al zapatismo.

B y C) De acuerdo a esta idea de los distintos movimientos y desplazamientos corpóreos que se hacen con base en las subjetividades políticas y los planteamientos que en y por medio de ellas se enuncian, se pueden contemplar las siguientes remociones a grandes rasgos, pues éstas han sido ilustradas a través de los testimonios anotados.

En un inicio, la captación por parte del EZLN generó tanto una política con base en la distinción, en la propia subjetividad que nacía, pero también propició rasgos policiales a través del intento de subsumir a varias organizaciones indígenas a su estructura general, aduciendo una integración con base en un ordenamiento vertical propio de la lógica militar de un ejército, que miraba a ciertos cuerpos en lugares donde debían estar de acuerdo al plan programático de la organización.

A ese respecto es importante destacar que desde la Sexta Declaración se reconoció esta cuestión:

Y aquí el problema es que la parte político-militar del EZLN no es democrática, porque es un ejército, y vimos que no está bien eso de que está arriba lo militar y abajo lo democrático, porque no debe de ser que lo que es democrático se decida militarmente, sino que debe ser al revés: o sea que

arriba lo político democrático mandando y abajo lo militar obedeciendo (EZLN, 2005).

A pesar de esta admisión sobre que el Ejército Zapatista seguía siendo un ejército y por lo tanto su conformación no era democrática, lo cual encuentra resonancia en que muchos líderes indígenas consideraran al ezeta como un conjunto de mandos duros, se produjeron en ese tiempo tanto la desertión como el ingreso a la organización zapatista por diversas razones, lo que puso de manifiesto la polémica y el litigio como parte de la conformación del EZ dentro de la esfera local, contrario a la visión uniformada de la cohesión generada en la zona y en los habitantes respecto del zapatismo.

Al revelarse públicamente fueron notorias dos figuras: una, el establecimiento de la distinción, del desetiquetamiento que el ezeta interpuso mediante su llamamiento a detener la coreografía instituida que prevalecía; y dos, la condena a la traición que ese otro poder representaba. Esta cuestión de la traición es un elemento a replicar en el discurso en el que se hace referencia a los otros indígenas que han salido de la organización o que atentan, de alguna manera, contra la misma, generando un borramiento étnico a modo de castigo por no ser parte de una construcción política similar, adherente, tal como es el caso de las otras organizaciones indígenas que basándose en principios zapatistas son parte del CNI.

De esta disputa de significados en cuanto a quién es o no un indígena “verdadero”, le sigue también la búsqueda de reconocimiento en el Estado a través del intento de concretar los acuerdos de San Andrés, buscando el diálogo con los partidos políticos y acercándose a otros actores, lo cual permite visualizar a la organización zapatista, si bien no en el orden estatal, sí en el social por querer que se le considerara como un actor válido dentro de ese orden instituido.

En el caso de la Otra Campaña se realizó el ejercicio de desplazarse simbólicamente en el interior de una estructura fijada, como lo son las elecciones y los partidos políticos para presentarse como una ruta emergente, alterna, mediante un

ensayo de la política a través de la inscripción de la palabra en lugares de enunciación distintos y renovados por esta intervención.

En última instancia, se pueden señalar a los últimos discursos en donde se reconoce a los indígenas no zapatistas como indígenas, a partir de que ellos han buscado cierta comunicación y contacto con la organización zapatista. Esto puede verse como un movimiento de corte policial en donde se inscribe, al menos transitoriamente, el reconocimiento del otro lo cual aduce, contrario al desetiquetamiento, una relación interna al orden policial.

Con ello se responde tanto la pregunta central como la hipótesis, en el sentido que el ezeta, si bien no se vuelve policial por completo, sí presenta rasgos que lo caracterizan como tal en algunos momentos específicos de su devenir histórico, por lo que se argumenta que las subjetividades políticas, o más en general la policía y la política no son construcciones cerradas en la práctica, aunque en la teoría se presenten delineadas debido a que existe cierto modo de asir sus implicaciones. Claro es que

lo que la teoría hace es práctico toda vez que pone en relación, en estado de conjunción o de correspondencias, maneras de pensar escindidas entre sí, recogiendo formas impensadas en una misma asociación y produciendo, de este modo, una multiplicidad de potencias emancipadoras inéditas. La teoría no cambia la realidad por sí misma ni puede ser considerada por esto a distancia del mundo de la práctica (Galende, 2012: 24-25).

Al admitir esta serie de movimientos y momentos se pueden ubicar las tensiones, fracturas, uniones, hendiduras, rupturas, grietas, fusiones, vínculos y alianzas simbólicas que repercuten en la identidad y el carácter indígena de la organización zapatista, sobre todo considerando la idea de Rancière en el sentido de que la policía se entiende como la negación de la igualdad, contrario a la lógica igualitaria planteada por la política.

Esto porque lo policial se refiere al reconocimiento de aquella construcción de la que se hizo un desprendimiento inicial, aminorando la distancia entre un

entendimiento y otro desde, al menos, la enunciación. En este punto es necesario no perder de vista que

policía y política no son dos modos de vida, sino dos repartos de lo sensible, dos maneras de dividir un espacio sensible, de ver o no ver en él espacios comunes, de escuchar o no escuchar en él a sujetos que los designen o que argumenten sobre ellos (Rancière, 2011: 122).

Por lo que la presencia de una lógica en vez de otra no remite a antagonismos siempre definidos o a consignas desajustadas que apuesten por someterse mutuamente. Las articulaciones que se desprenden en ambos casos aluden a espacios, repartos, sujetos y argumentaciones que se postulan como propios de, en una apuesta que sí pretende definir los sentidos de observación y de lo sensible en una disputa no preexistente.

D) Con ello se puede decir que el objetivo se cumple en razón de comprender la noción de comunicación política como proceso caracterizado por el surgimiento del desacuerdo entre indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas, respecto de las significaciones simbólicas y las estrategias discursivas de las que se sirven, tanto unos como otros, para subjetivarse como tal. Esto sirvió para reflexionar sobre una noción más dentro del espectro ya existente y en desarrollo de la comunicación política.

En el caso de los indígenas no zapatistas, si bien no construyen subjetividades políticas, de acuerdo a la definición colocada en el presente trabajo, sí generan subjetividades, pues no debe tomarse como meta a las primeras en razón de *llegar* a producirlas. Estas subjetividades, si bien apelan a una relación interna y policial, no pueden invisibilizarse debido a ese carácter, pues también hay dentro del terreno policial luchas respecto de la búsqueda de derechos o la reivindicación de los mismos, por ejemplo, lo cual no demerita sus propias dinámicas de acuerdo a ese orden constituido.

En el caso de estas voces, como se ha dicho, quedan en medio de construcciones del Estado y del ezeta, puesto que este último se apresta como voz alta respecto de

esas otras, en una permanencia que sólo ellas conocen por cuanto voz baja, pues no han tenido ese lugar de enunciación que si bien el Estado domina, el ezeta ha podido construir en relación a otras edificaciones de lo indígena, que se muestran como antagónicas en apariencia. Es por ello que la organización zapatista es política y policía en determinados momentos, respecto de unos y otros actores a los que hace referencia.

Sobre todo porque atraviesan y son atravesados por las líneas en las que siendo indígenas dejaban de serlo porque no actuaban como tal, según la implicación institucional que abandonaban. De la misma forma para el ezeta fue que los indígenas que no actuaban conforme al zapatismo dejaban de considerárseles como tales. Esto a raíz del discurso de oposición en donde si no son de una forma son de otra; es decir, si no son combatientes y revolucionarios son alineados, de manera que existe, en el medio, una serie de especificaciones que profundizan la mirada.

Estas distinciones, al final de cuentas, permiten que los otros y las otras colaboren indirectamente en la construcción de la propia identidad y en la aportación de esa diferencia, pues puede pensarse al principio de heterogeneidad en ello. Incluso, en los conceptos referidos se puede decir que por la policía es que damos cuenta de la existencia de la política y de sus contornos, y viceversa, pues los bordes son constantemente removidos y rearticulados a partir de aludirse mutuamente desde distintas maneras, pues la periferia afecta al centro y lo modifica, pero también eso genera un cambio en la periferia misma.

En todo caso la pregunta que nos puede convocar es: ¿Cómo alimentar constantemente esta fuerza instituyente sin que se vuelque instituida? Esto porque hay un intersticio paradójico: el discurso nunca es suficiente para dar cuenta de ese desplazamiento, de ese desprendimiento que de alguna manera demanda ciertas formas de reactivarse, pero también la palabra nunca es la palabra sola porque de ella se desdoblan-configuran las articulaciones parlantes, las voces altas o bajas, los desacuerdos, los actos de habla, la enunciación como fuente de inscripción, el discurso, lo simbólico: todo como maneras de anudarse en el mundo.

En el caso de los términos de política y policía, estos no pueden aparecerse completamente cerrados, pues si bien son caracterizados de cierta forma mediante sus modos de operar, al ser construcciones externas atribuibles a determinados objetos o sujetos, se hace importante considerar las posibilidades de movilidad. Por ejemplo, en el caso de la política, siendo un poder constituyente, se le confiere cierta contingencia, que al estriar en una permanencia deja de serlo, de manera tal que estas irrupciones manifiestas muchas veces se guardan como latencia con durabilidad limitada.

Es decir, lo que es política ahora no lo será siempre, pues ésta podría constituirse en nuevas formas de ser en la policía con renovados acomodos bajo esa lógica, pues se puede pensar que los modos en que opera la política efectivamente necesitan en ciertos momentos un marco policial para ejecutarse. Es justamente en ese terreno a la intemperie que debe explorarse en la práctica la aseveración sobre los márgenes fluidos de la identidad y de las lógicas referidas, pues esto guarda cierta relación empírica con la nueva propuesta del Congreso y el ezeta, ya comentada anteriormente, pues el zapatismo, como los márgenes, se está repensando y moviendo. Habrá que seguir pendientes.

En cuanto a la comunicación política diré que se caracteriza como un espacio discursivo, estratégico y simbólico en el que las subjetividades políticas generan inscripciones simbólicas de su no pertenencia a tal o cual terreno del ser, decir, hacer, sentir y pensar, frente a su nuevo lugar de enunciación, desde el discurso. Frente a ello, si se quiere tener un concepto que funcione como su aparente antagónico, podría ser el de la comunicación policial, que no política, referente a las cuestiones gubernamentales, instituidas, del consenso, desde algunas acciones de Estado o de ejercicios discursivos que pretenden constreñir y perpetuar la esencia definitiva, que no definitoria, de los grupos fijados a ciertos espacios y funciones.

Sin embargo, como se ha ilustrado aquí, no es posible desempacar a los supuestos antagónicos (zapatista-priista) con fórmulas enfrentadas (comunicación política/comunicación policial), de manera que el pensar sólo es planteado en función

de operaciones más bien complejas (vistas desde la teoría) que, aunque estén envueltas en un flujo constante, no deja (o dejamos, pues es una inquietud/obsesión humana) de ser necesario el que se les congele para poder dar cuenta de ellas.

El conceptualizar a los modos de apropiación de los indígenas no zapatistas como subjetividades podría ser el equivalente a decir que la comunicación que no es política es tan sólo comunicación, a secas. Sin embargo, esa definición y discusión correspondería a otros devenires teóricos y prácticos que le den el suficiente sustento a esa proposición, pues aunque Jacques Rancière sí contempla a los términos de comunidad policial y comunidad política, no se podría extrapolar el modelo sin presentar cierta profundidad argumentativa en ello.

Para finalizar se dirá que, como dice Santiago Castro-Gómez, siempre queda un exceso, un *algo* que no puede ser subjetivado. Es decir, existe un indecible, *algo* que escapa a la articulación teórica, histórica, empírica, enunciativa, y que sin embargo está presente en cuanto a su formación contingente, pues nos permite articular admitiendo la falta como permanente a la vez que provocadora para generar las más diversas aproximaciones que nos facultan en la labor de traducir y dar forma a ese indecible.

Es por ello que aquí me he limitado a observar esos distintos modos de estar juntos, pues ese ser-juntos político es un ser-entre identidades y mundos (Rancière, 1996: 171), lo cual se anuda con la idea del escritor checo, Milan Kundera, el cual dice: “la gente se va encontrando en la vida, discute, se pelea, sin darse cuenta de que se interpelan de lejos los unos a los otros, cada cual desde un observatorio situado en distinto lugar en el tiempo” (2014), de manera que no hay identidades puras y transparentes, voces que siempre son altas o bajas, subjetividades antagónicas, pues en realidad existe una relación de interpelación, de alusión, de negación y omisión desde los momentos y movimientos que decidimos ver en el espectro de la vida.

…KOLABAL…

…HOKOLAWAL…

…YØJSKODOYA…

POSLUDIO

A manera de cierre emplearé las siguientes páginas para hacer algunas aclaraciones en torno a observaciones hechas por mis sinodales. De antemano quiero referir que la mayor parte de las recomendaciones hechas por ellos y ellas han alimentado el presente trabajo en función de precisar y profundizar algunos aspectos postulados en el mismo, lo cual se ha resuelto en el cuerpo de la tesis a través de adicionar párrafos, notas al pie o secciones que contribuyeran a esta clarificación.

Por lo tanto, las observaciones que aquí apuntaré se hacen fuera del texto en general como producto de una reflexión última, de acuerdo a las informaciones recientes del y sobre el ezeta. Esto para responder a un cuestionamiento preciso que se me ha hecho sobre: ¿Cuáles son los avances del zapatismo? y ¿Hacia dónde va la organización?

A ello responderé de manera muy puntual dado que hacerlo extensamente correspondería a la elaboración de otra tesis, sin embargo, creo necesario destacar dos aspectos, que pretenden contestar a cada pregunta:

El primero de ellos se centra en admitir ampliamente la falta de datos cuantitativos en las producciones académicas y periodísticas respecto del movimiento, específicamente en las cifras que revelan en esos términos los “avances” que se han producido de 1994 a la fecha, pues si bien se tienen las declaraciones e informes del ezeta que dan cuenta cada cierto tiempo de su desarrollo a través de la construcción de escuelas, hospitales, clínicas, farmacias, etc., no hay investigaciones que permitan tener una suerte de versiones sobre la magnitud y el alcance de la organización, más allá del respaldo militante o detractor que circunda a la mayor parte del espectro académico o periodístico. Esto también se debe, como se ha dicho, al hermetismo implantado por el ezeta respecto de agentes externos.

Por lo tanto, las cifras existentes son pocas y las que se han consignado sobre cantidad de municipios, actuales adherentes y desertores han sido una empresa interesante para esta tesis. Por supuesto debe decirse que la ausencia de estos datos no demerita el avance cualitativo (conciencia política, comunidad, trabajo colectivo, autonomía, autogestión) que el ezeta pudiera tener, aunque esto corresponde a otro ordenamiento analítico que escapa a los propósitos del presente texto.

En este sentido se quiere destacar el único artículo que se encontró sobre los avances comparativos entre indígenas zapatistas e indígenas no zapatistas en el año 2010 y anteriores, así como respecto de los índices generales en Chiapas, que el portal *Animal Político* publicó en 2014¹⁰⁸. En él se dan datos sobre inversión ejercida en pesos (196 807 de zapatistas contra 114 159 de no zapatistas), lo cual, según el artículo, no se traduce necesariamente en un aumento en la calidad de vida. Otras cifras son sobre alfabetización (86 por ciento de zapatistas contra 88.5 de no zapatistas), escolaridad (4.3 por ciento y 4.2, respectivamente), defunciones (29.4 y 49.9), presencia de drenaje en las viviendas (40.03 por ciento contra 75.09). También incluye datos sobre los ingresos netos, nacimientos, viviendas con electricidad y viviendas con lavadoras.

Este panorama debe valorarse en función de las condiciones de ambas partes para hacer una correcta evaluación sobre lo que significan esos porcentajes en cada caso. Sólo cabría destacar que el índice de alfabetización está prácticamente en una situación similar, a pesar de que los zapatistas no cuentan con apoyo gubernamental, estos han logrado equiparar el porcentaje contemplado en otras comunidades, por lo que no ha significado un retroceso. De igual manera pasa en el caso de la escolaridad con la presencia de las escuelas autónomas.

¹⁰⁸ Se recomienda revisar el texto de Merino, Fierro y Zarkin en el siguiente enlace: <http://www.animalpolitico.com/blogueros-salir-de-dudas/2014/01/09/20-anos-despues-los-municipios-zapatistas-estan-peor/>.

Si bien hay una distancia en cuanto al drenaje, es de llamar la atención que las defunciones por cada 100 mil habitantes son mucho menores en la zona zapatista. Esto puede deberse a que, como he dicho anteriormente, se han logrado sanar a personas con enfermedades que en realidad eran curables o prevenibles: gripa, tos, diarrea, cólera.

En el segundo punto sobre hacia dónde va el ezeta es preciso decir que a raíz de sus recientes pronunciamientos se quiere destacar que aunque lo indígena sigue siendo la matriz enunciativa y aglutinante, no se han dejado, y ahora se hace con mayor ahínco, de postular elaboraciones que van de la mano en el sentido teórico y práctico respecto del mundo capitalista y neoliberal con el que disienten ampliamente. Esto en relación a su origen formativo producto de las Fuerzas de Liberación Nacional.

Es por ello que sus posturas respecto del mundo toman forma con la propuesta que encabeza el Congreso Nacional Indígena, y a la cual ellos se han adscrito. De manera que la ruta si bien estará presidida por lo indígena y las y los indígenas, será construida de un modo distinto: “Hace 23 años iniciamos nuestro alzamiento, pero nuestro camino era excluyente, no podían participar todas, todos” (EZLN, 2017), de modo que el momento de hacer un llamado a unir cuerpos y funciones en un mismo lugar de enunciación es éste. Dicho de otras palabras: el EZLN junto al CNI pretenden unir y representar los puntos de una constelación de lucha que ha estado fragmentada durante años.

Su intención es reordenarse en los lugares y los cuerpos que ellos han escogido para enunciarse en el mundo, más allá de las lógicas policiales y políticas. Para esto tendrán que resquebrajar a las mismas, derrumbar las barreras discursivas que recreaban aparentes antagonismos, desentrañar la esencialización que ellos han forjado (con intención o sin ella) sobre lo indígena para que su lucha sea operante y estratégica. Con el tiempo y el espacio se verá.

REFERENCIAS

Acosta Chávez, Marcela (2003) “La Quiptic Ta Lecubtesel: autonomía y acción colectiva” en Revista *Nueva Antropología*, vol. XIX, núm. 63, octubre, pp. 115-135. [En línea]. México: Asociación Nueva Antropología, A.C. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15906306>. Consultado el 10 de enero de 2016.

Álvarez, Luis H. (2012) *Corazón indígena. Lucha y esperanza de los pueblos originarios de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aquino Moreschi, Alejandra (2012) *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*. México: CIESAS y UAM-Xochimilco.

Arditi, Benjamín (ed.) (2000) *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Venezuela: Nueva Sociedad. [En línea]. Disponible en: https://1arditi.files.wordpress.com/2012/10/arditi_reverso_diferencia_libro.pdf. Consultado el 2 de enero de 2016

Arditi, Benjamin (2009) *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. España: Gedisa.

Arendt, Hannah (2005) *La condición humana*. México: Paidós.

Aristóteles (1932) *La política*. N. Estévez (trad.) Francia: Casa Editorial Garnier Hermanos. Libro primero. Versión disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=766>. Consultado el 15 de junio de 2016.

Austin, John Langshaw (1990) *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. James Opie Urmson (comp.) España: Paidós.

Avendaño, Amado (2014) “EZLN celebra 20 años de lucha y resistencia en pueblos de Chiapas” en Periódico *Mirada Sur*, columna 1, año IV, núm. 219. México.

- Baltar, Fabiola y María Tatiana Gorjup (2012) “Muestreo mixto online: una aplicación en poblaciones ocultas” en Revista *Intangible digital*, vol. 8, núm. 1, pp. 123-149. [En línea]. España: Universitat Politècnica de Catalunya. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/549/54924517006.pdf>. Consultado el 15 de diciembre de 2016.
- Baraño, Ascensión, José Luis García, María Cátedra y Marie Jose Devillard (coords.) (2007) *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*. Madrid: Editorial Complutense. [En línea]. Disponible en: <https://books.google.com.mx/books?id=e613wvN22EoC&pg=PA373&lpq=PA373&dq=esencializaci%C3%B3n+teoria&source=bl&ots=QSuqaAXzdk&sig=LZIk0zs5h3Eg7s2kBy6XD8RREcE&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwi6mpy2ijNKAhUENSYKHaRjDBw4ChDoAQgtMAM#v=onepage&q=esencializaci%C3%B3n&f=false>. Consultado el 26 de enero 2016.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (2011) *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UAM-Xochimilco.
- Barthes, Roland (1971) *Elementos de semiología*. España: Alberto Corazón Editor.
- Barthes, Roland (1985) *La aventura semiológica*. España: Paidós.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997) *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI, Instituto Nacional Indigenista.
- Benítez, Fernando (1968) *Los indios de México*, 3 vols. México: Era.
- Benveniste, Émile (2004) *Problemas de Lingüística General II: El aparato formal de la enunciación*. Decimoséptima edición. México: Siglo XXI Editores. [En línea]. Disponible en <https://books.google.com.mx/books?id=1mA8ThJ1rvUC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>. Revisado el 24 de mayo de 2016.
- Bidaseca, Karina (2010) *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos aires: Editorial SB.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli (1994) “Las cuentas pendientes (Absalón y Ernesto Castellanos Domínguez)” en Revista *Memoria*, núm 63, Cemos, Febrero. México.

- Burguete Cal y Mayor, Araceli (2016) “Remunicipalización y luchas por la creación de nuevos municipios en México en la coyuntura zapatista (1994–2010)”. Tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Material no publicado aún.
- Calsamiglia Blancafort, Helena y Amparo Tusón Valls (2004) *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. 3era reimpresión. España: Ariel.
- Casa de Todas y Todos (2016) “Noviembre, democracia y revolución...” en portada del Grupo Editorial de las Fuerzas de Liberación Nacional *Casa de Todas y Todos*. 1 noviembre de 2016. [En línea]. Disponible en: <http://casadetodasytodos.org/portada/noviembre-democracia-y-revolucion/>. Consultado el 3 de noviembre de 2016.
- Cocopa (1995) “Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas” en archivos de la *Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión*. Firmada el 10 de marzo de 1995. [En línea]. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/177.pdf>. Consultado el 2 de diciembre de 2016.
- Concha, Miguel (2013) “La *Escuelita* zapatista” en Periódico *La Jornada*, sección Opinión, 31 de agosto de 2013. [En línea]. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2013/08/31/opinion/017a2pol>. Revisado el 1 de diciembre de 2016.
- Concheiro San Vicente, Luciano (2013) “La *Escuelita* Zapatista o una nueva búsqueda del paraíso perdido” en Revista *Nexos*, 19 de agosto de 2013. [En línea]. Disponible en: <http://cultura.nexos.com.mx/?p=3969>. Consultado el 2 de diciembre de 2016.
- Castellanos, Laura (2008) *Corte de caja. Entrevista al Subcomandante Marcos*. México: Grupo Editorial Endira/Búnker/Alterno.
- Castellanos, Laura (2014) “Gobierna el EZLN a 250 mil indígenas” en Periódico *El Universal*, sección Nación, 2 de enero de 2014. [En línea]. Disponible en: <http://archivo.eluniversal.com.mx/nacion-mexico/2014/impreso/gobierna-el-ezln-a-250-mil-indigenas-211992.html>. Consultado el 2 de diciembre de 2016.

- Castells, Manuel (1999) *La era de la información, economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, vol. II. México: Siglo XXI.
- Castro-Gómez, Santiago (2015) *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Edicionesakal.
- Cedoz (Centro de Documentación sobre Zapatismo). “Preguntas frecuentes sobre la llamada Ley Cocopa (2001) en Cedoz. *Documentación histórica*. Actualización al 30 de marzo de 2001. [En línea]. Disponible en <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=407>. Consultado el 22 de noviembre de 2016.
- Cerda García, Alejandro (2011) *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México: UAM-X.
- Cocopa (1995) “Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas” en archivos de la *Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión*. Firmada el 10 de marzo de 1995. [En línea]. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/177.pdf>. Consultado el 2 de diciembre de 2016.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM)* (2015) Actualizaciones del año 2015. [En línea]. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/htm/1.htm>. Consultado el 9 de enero de 2016.
- Cotteret, Jean Marie (1977) *La comunicación política. Gobernantes y gobernados*. Argentina: El Ateneo.
- Coutiño, Gabriela y Amalia Avendaño (2014) “EZLN celebra 20 años de lucha y resistencia en pueblos de Chiapas” en Periódico *Mirada Sur*, 2 de enero, año IV, núm. 219. p. 6 y 7. Chiapas, México.
- Cruz Kanter, Ernesto (2014) “Desplazamiento interno forzado en Ocosingo, Chiapas: el caso de los ‘gobiernistas’ y ‘rajados’”. De las rupturas a la reintegración social inconclusa”. Tesis de maestría en Antropología Social. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

- De la Peza Casares, María del Carmen (2012) "Consideraciones sobre la traducción en la investigación horizontal" en S. Corona Berkin & O. Kaltmeier (coords.) (2012) *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. España: Gedisa.
- Dubar, Claude (2002) *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. España: Bellaterra.
- Ducrot, Oswald (2001) *El decir y lo dicho*. 3era edición. Argentina: Edicial. [En línea]. Disponible en: <http://www.felsemiotica.org/site/wp-content/uploads/2014/10/Ducrot-Oswald-2001-El-decir-y-lo-dicho.pdf>. Consultado el 1 de mayo de 2016.
- Dussel, Enrique (2006) *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). [En línea]. Disponible en: <https://books.google.com.mx/books?id=cBMPb3o-jDgC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>. Consultado el 12 de junio de 2016.}
- Echeverría, Bolívar (2010) *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Eco, Umberto (2004) *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudios, investigación y escritura*. México: Gedisa.
- El Universal (1994) "Condenan el levantamiento y el uso de la violencia, obispos de Chiapas" en Periódico *El Universal*, enero, p. 20.
- Espeland, Siri Elisabeth (2000) "Surgimiento y Desarrollo del Congreso Nacional Indígena 1996-1999". Tesis de maestría en Antropología con orientación en Antropología Social. México: Facultad de Filosofía y Letras.
- Estrada Saavedra, Marco (2007) "Los conflictos internos del zapatismo en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1994-2003)" en *Sociológica*, vol. 22, núm. 63, enero-abril, p. 177-209. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Etimologías de Chile. "Concepto de política". [En línea]. Disponible en: <http://etimologias.dechile.net/?poli.tica>. Consultado el 14 de junio de 2016.
- Etimologías de Chile. "Concepto de policía". En línea. Disponible en: <http://etimologias.dechile.net/?polici.a>. Consultado el 14 de junio de 2016.

- Excélsior (2015) “El Partido Verde se lleva 59 de los 122 municipios en elecciones de Chiapas” en Periódico *Excélsior*, 27 de julio de 2015. [En línea]. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2015/07/27/1037001>. Consultado el 12 de noviembre de 2016.
- Expansión (2012) “Episodios complicados de las elecciones en México” en Revista *Expansión*, 30 de junio de 2012. [En línea]. Disponible en <http://expansion.mx/nacional/2012/06/30/1988-la-caida-del-sistema>. Consultado el 2 de diciembre de 2016.
- EZLN, *Enlace Zapatista*. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>. Consultado constantemente del año 2013 al 2016. La última revisión fue el 9 de noviembre de 2016.
- EZLN, *Grieta Medio para Armar*. [En línea]. Disponible en <http://www.grieta.org.mx/>. Consultado durante el año 2016. La última fecha de revisión fue el 9 de noviembre de 2016.
- EZLN (1993) *El Despertador Mexicano*. [En línea] Núm. 1, diciembre. México: EZLN. Disponible en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm.
- EZLN (1994) “Declaración de la Selva Lacandona” en *Cartas y comunicados del EZLN*, 1 de enero de 1994. [En línea]. Disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>. Consultado el 1 de enero de 2016.
- EZLN (1999) “La verdadera y triste historia de los 14 ‘desertores’ zapatistas y de cómo Moctezuma Barragán usa el dinero de Sedesol para apoyar ¡la campaña de Labastida!” en *Enlace Zapatista*, 31 de marzo de 1999. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/03/31/la-verdadera-y-triste-historia-de-los-14-desertores-zapatistas-y-de-como-moctezuma-barragan-usa-el-dinero-de-sedesol-para-apoyar-la-campana-de-labastida/>. Consultado el 2 de diciembre de 2016.
- EZLN (2005) “Sexta Declaración de la Selva Lacandona” en *Enlace Zapatista*, junio de 2005. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>. Consultado el 20 de noviembre de 2016.
- EZLN (2013a) “La JBG Corazón Céntrico de los Zapatistas Delante del Mundo denuncia las agresiones, provocaciones, amenazas, despojos y violencia de personas afiliadas a los partidos

políticos en San Marcos Avilés” en *Enlace Zapatista*, 22 de abril de 2013. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/04/22/la-jbg-corazon-centrico-de-los-zapatistas-delante-del-mundo-denuncia-las-agresiones-provocaciones-amenazas-despojos-y-violencia-de-personas-afiliadas-a-los-partidos-politicos-en-san-marcos-aviles/>. Consultado el 14 de noviembre de 2016.

EZLN (2013b) “La libertad según los zapatistas”, (disco), núm. 1 de la Escuelita Zapatista, 28 de mayo. México: EZLN.

EZLN (2013b) *Gobierno autónomo I*. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según los Zapatistas”. México: EZLN.

EZLN (2013b) *Gobierno autónomo II*. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según los Zapatistas”. México: EZLN.

EZLN (2013b) *Resistencia autónoma*. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según los Zapatistas”. México: EZLN.

EZLN (2013b) *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo*. Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La libertad según los Zapatistas”. México: EZLN.

EZLN (2013c) “La JBG de Oventik denuncia la violencia ocurrida el 20 de julio contra Bases de apoyo Zapatista en el ejido Puebla, Municipio Autónomo de San Pedro Polhó” en *Enlace Zapatista*, 23 de julio de 2013. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/07/23/la-jbg-de-ovantik-denuncia-la-violencia-ocurrida-el-20-de-julio-contras-bases-de-apoyo-zapatista-en-el-ejido-puebla-municipio-autonomo-de-san-pedro-polho/>

EZLN (2014a) “Junta de Buen Gobierno Hacia la Esperanza denuncia enérgicamente a los paramilitares oiaquistas organizados por los 3 niveles de los malos gobierno en contra de nuestros pueblo bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional- EZLN” en *Enlace Zapatista*, 5 de mayo de 2014. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/05/junta-de-buen-gobierno-hacia-la-esperanza-denuncia-energeticamente-a-los-paramilitares-oiaquistas-organizados-por-los-3-niveles-de-los->

malos-gobiernos-en-contra-de-nuestros-pueblos-bases-de-apoyo-del-e/. Consultado el 20 de noviembre de 2016.

EZLN (2014b) “Entre la luz y la sombra” en *Enlace Zapatista*, 25 de mayo. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>. Consultado el 31 de octubre de 2016.

EZLN (2015) *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*. México: EZLN.

EZLN (2016a) “Palabras del EZLN en el 22 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido” en *Enlace Zapatista*, 1 de enero. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/01/01/palabras-del-ezln-en-el-22-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvido/>. Consultado el 1 de enero de 2016.

EZLN (2016b) “Y mientras tanto en ... las comunidades partidistas” en *Enlace Zapatista*, 21 de febrero. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/21/y-mientras-tanto-en-las-comunidades-partidistas/> Consultado del 21 de febrero de 2016.

EZLN (2016c) “Las lecciones en Junio” en *Enlace Zapatista*, 4 de julio. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/07/04/las-lecciones-en-junio/>. Consultado el 5 de julio de 2016.

EZLN (2016d) “El festival CompArte y la solidaridad” en *Enlace Zapatista*, 6 de julio. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/07/06/el-festival-comparte-y-la-solidaridad/>. Consultado el 15 de noviembre de 2016.

EZLN (2016e) “Una historia para tratar de entender” en *Enlace Zapatista*, 17 de noviembre. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/17/una-historia-para-tratar-de-entender/>. Consultado el 19 de noviembre de 2016.

EZLN (2017) “Palabras del EZLN en la clausura de la Segunda Etapa del Quinto Congreso del CNI” en *Enlace Zapatista*, 3 de enero de 2017. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/01/03/palabras-del-ezln-en-la-clausura-de-la-segunda-etapa-del-quinto-congreso-del-cni/>. Consultado el 4 de enero de 2017.

- Fabbri, Paolo (2004) *El giro semiótico. Las concepciones del signo a lo largo de la historia*. España: Gedisa.
- Ferry, Jean-Marc, Dominique Wolton, y otros (2009) *El nuevo espacio público*. España: Gedisa.
- Figueiredo, Guilherme Gitahy de (2006) *A guerra é o espetáculo –origens e transformações da estratégia do Exército Zapatista de Libertação Nacional*. Brasil: Rima, FAPESP.
- Freyermuth Enciso, Graciela (2003) *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. México: Porrúa, CIESAS, Inmujeres, Comité por una Maternidad Voluntaria y sin Riesgos en Chiapas.
- Galende, Federico (2012) *Rancière: una introducción*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Galindo de Pablo, Adrián (2015) “Guerra de baja intensidad” en Portal de noticias *Animal Político*, 2 de febrero de 2015. [En línea]. Disponible en: http://www.animalpolitico.com/blogueros-verdad-justicia-reparacion/2015/02/02/guerra-de-baja-intensidad/#_ftn1. Consultado el 10 de diciembre de 2016.
- Gilles Gauthier, André Gosselin y Jean Mouchon (comps.) (1998) *Comunicación y política*. Barcelona: Gedisa.
- Gobierno Federal (1998) “Observaciones del Gobierno Federal a la iniciativa de la COCOPA sobre Derechos y Cultura Indígena” en Portal de documentos *Cobertura Especial Chiapas*. 2 de febrero de 1998. [En línea]. Disponible en <http://zedillo.presidencia.gob.mx/pages/chiapas/docs/sg02feb98.html>. Consultado el 15 de noviembre de 2016.
- Gramsci, Antonio (1981) *Cuadernos de la cárcel*. México: Ediciones Era.
- Guha, Ranajit (1999) “La muerte de Chandra” en *Subaltern Studies V*.
- Guha, Ranajit (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Madrid: Cátedra

- Gundermann, Hans (2004) “El método de los estudios de caso” en María Luisa Tarrés (coord.) (2004) *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: Flacso-Colmex-Porrúa.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2012) *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Plaza y Valdés, Instituto de Investigaciones Sociales (IIS).
- Gutiérrez Chong, Natividad (coord.) (2004) *Mujeres y Nacionalismo: De la independencia a la nación del nuevo milenio*. México: IIS.
- Gutiérrez Chong, Natividad (ed.) (2008) *Women, Ethnicity and Nationalisms in Latin America*. Inglaterra: Ashgate.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2013) *Etnicidad y conflicto en las Américas, Territorios y reconocimiento constitucional*, Volumen I. México: IIS.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2013) *Etnicidad y conflicto en las Américas, Violencia y Activismo político*, Volumen II. México: IIS.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2015a) *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano*. México: IIS.
- Gutiérrez Chong, Natividad y Luz María Valdés (2015b) *Ser indígena en México. Raíces y derechos*. México: UNAM. [En línea]. Disponible en: <http://www.losmexicanos.unam.mx/indigenas/libro/index.html>. Consultado el 15 de abril de 2016.
- Habermas, Jürgen. (2010) *Teoría de la acción comunicativa*. 2 volúmenes. Madrid: Trotta.
- Henríquez, Helio (2015) “Denuncia EZLN un ataque de paramilitares a indígenas de Ocosingo” en *La Jornada*, 26 de junio. [En línea]. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/06/26/denuncia-ezln-un-ataque-de-paramilitares-a-indigenas-de-ocosingo-3860.html>. Consultado el 13 de mayo de 2016.

- Hernández Castillo, Rosalba Aida y Violeta Zylbergberg Panebianco (2004) “Alzando la vista: los impactos del zapatismo en la organización y vida cotidiana de las mujeres indígenas” en Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.) (2004) *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*. México: INAH.
- Ibarra, Epigmenio (productor) (1994) *Viaje al centro de la selva. Memorial Zapatista*. (Documental). 90 min. México. [En línea]. Disponible para su descarga en: https://mega.nz/#!vpBHmZpI!V6vljm1sGpbQGRznMd_vySvVqAJAvmOaZs9yW_ebFrg
- Inclán, Daniel (2015) Conferencia dictada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM sobre la presentación del libro *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*. México: 8 de septiembre.
- Kundera, Milan (2014) *La fiesta de la insignificancia*. México: TusQuets Editores.
- La Tlacuila (2015) “¿La ley indígena para cuándo?” en Portal de noticias *Animal Político*, 19 de junio de 2015. [En línea]. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/blogueros-codices-geek/2015/06/19/la-ley-indigena-para-cuando/>. Consultado el 18 de noviembre de 2016.
- La Voz del Sureste (2014) “Convive MVC (Manuel Velasco Coello) con indígenas tojolabales por llegada de Año Nuevo” en *La Voz del Sureste*, 2 de enero, núm. 010565, p. 4. Chiapas, México.
- La Voz del Sureste (2014) “Refrenda Iglesia católica su anhelo a la paz, justicia y fraternidad” en *La Voz del Sureste*, 2 de enero, núm. 010565, p. 10. Chiapas, México.
- Laclau, Ernesto (2000) “Sujeto de la política, política del sujeto” en B. Ardití (ed.) (2000) *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Venezuela: Nueva Sociedad. [En línea]. Disponible en: https://1arditi.files.wordpress.com/2012/10/arditi_reverso_diferencia_libro.pdf. Consultado el 2 de enero de 2016.
- Lamas, Marta (2007) *Feminismo: transmisiones y retransmisiones*. México: Taurus.
- Leyva Solano, Xochitl y Shannon Speed (2008) “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor” en Leyva, Xochitl, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.) (2008) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS.

- López Álvaro, Víctor M (2011) “Desmitificar al zapatismo. Entrevista con Marco Estrada Saavedra” en Revista *Replicante*, sección Libros y autores, 10 de marzo de 2011. [En línea]. Disponible en: <http://revistareplicante.com/desmitificar-al-zapatismo/>. Consultado el 2 de diciembre de 2016.
- Magaña Figueroa, Ricardo (2007) “Entre la historia, la fortuna y los fines: Reflexiones críticas sobre el concepto de Estrategia”. Tesis de maestría en Ciencia Política. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Magaña Figueroa, Ricardo (2013) “La comunicación política, un campo de estudio complejo: reflexiones para su aprehensión”. Tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Ciencias de la Comunicación. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Manzanares Rubio, Sara (2013) “Passing for white: Blanquitud y performatividad en la obra de Yinka Shonibare, MBE” en Revista *Forma*. Vol. 2. [En línea]. Disponible en: http://www.upf.edu/forma/_pdf/vol02/forma_vol02_09manzanaressara.pdf. Consultado el 12 de mayo de 2016.
- Marcos, Sylvia (2010) *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. México: Unitierra. [En línea]. Disponible en: <https://zapatismoyautonomia.files.wordpress.com/2012/01/sylvia-marcos-cruzando-fronteras-2010-san-cristc3b3bal-cideci-unitierra.pdf>. Consultado el 2 de mayo de 2016.
- Marcos, Sylvia (2011) *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. México: Ediciones Eón.
- Martínez, Paris y Nayeli Roldán (2016) “¿Infiltrados? Hombres con chalecos antibalas recorrieron Nochixtlán antes del enfrentamiento” en Portal de noticias *Animal Político*, 28 de junio de 2016. [En línea]. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/2016/06/infiltrados-hombres-con-chalecos-antibalas-llegaron-a-nochixtlan-antes-del-enfrentamiento/>. Consultado el 28 de junio de 2016.
- Méndez, Alfredo (2016) “Prescriben delitos por los que en 1995 se libró orden de aprehensión contra Marcos” en *La Jornada*, 24 de febrero, p. 5. [En línea]. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2016/02/24/politica/005n1pol>. Consultado el 5 de marzo de 2016.

- Merino, José, Eduardo Fierro y Jessica Zarkin (2014) “20 años después, ¿los municipios zapatistas están peor?” en Portal de noticias *Animal Político*, 9 de enero 2014. [En línea]. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/blogueros-salir-de-dudas/2014/01/09/20-anos-despues-los-municipios-zapatistas-estan-peor/>. Consultado el 2 de diciembre de 2016.
- Millán, Margara (coord.) (2014) *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Mirada Sur, (2014) “EZLN, 20 años de resistencia” en Periódico *Mirada Sur*, 2 de enero, año IV, núm. 219, primera plana. Chiapas, México.
- Morales, Mario Roberto (2009) “El mestizaje intercultural o la articulación de las diferencias II” en Portal de noticias y análisis *La Hora*, 20 de junio. [En línea]. Disponible en: <http://lahora.gt/hemeroteca-lh/el-mestizaje-intercultural-o-la-articulacion-de-las-diferencias-ii/>. Consultado el 10 de enero de 2016.
- Morquecho, Gaspar (2015a) “Los resultados electorales en México están perfilando los peores escenarios de 2015 a 2024” en Portal de noticias *Chiapas Paralelo*, sección Opinión, Invitados, 24 de junio. [En línea]. Disponible en <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2015/06/los-resultados-electorales-en-mexico-estan-perfilando-los-peores-escenarios-de-2015-a-2024/>. Consultado el 8 de enero de 2016.
- Morquecho, Gaspar (2015b) “Capitalismo, guerra y contrainsurgencia en Chiapas III” en portal *América Latina en Movimiento*, sección Opinión, 16 de octubre de 2015. [En línea]. Disponible en: <http://www.alainet.org/es/articulo/173058>. Consultado el 12 de diciembre de 2016.
- Nimmo, Dan y Keith Sanders (1981) *Handbook of political communication* (Manual de comunicación política). Inglaterra: Sage.
- Ochoa, Óscar (1999) *Comunicación política y opinión pública*. México: Mcgraw-Hill.
- Olivera, Mercedes, Magdalena Gómez y Diana Damián Palencia (2004) *Chiapas: miradas de mujer*. Bilbao: PTM-Mundubat.

- Ortúzar, Ximena (1994) “Crítica mapuche a los mayas insurgentes: No exigen ‘territorios’ ni cambiar la estructura del Estado” en Revista *Proceso*, sección Internacional, 11 de abril de 1994, núm. 910, p. 52-55. México.
- La Voz del Sureste (2014) “Convive MVC (Manuel Velasco Coello) con indígenas tojolabales por llegada de Año Nuevo” en *La Voz del Sureste*, 2 de enero, núm. 010565, p. 4. Chiapas, México.
- Paoli, Antonio (2002) *Comunicación y juego simbólico: relaciones sociales, cultura y procesos de significación*. México: Umbral.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.) (2004) *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*. México: INAH.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2005) *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Platón (sin fecha) *La República*. E. Pérez (trad.) Francia: Casa Editorial Garnier Hermanos. Tomo primero. Versión digital disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1564>. Consultado el 15 de junio de 2016.
- Price, Vincent (1994) *La opinión pública. Esfera pública y comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Prieto Castillo, Daniel (1999) *El juego discursivo. Manual de análisis de estrategias discursivas*. Argentina: Lumen Hvmánitas.
- Pueblos Mágicos de México (2007) “San Cristóbal de las Casas. Pueblo Mágico Chiapas [sic]” en Portal *Pueblos Mágicos de México*, 14 de marzo de 2007. [En línea]. Disponible en: http://www.pueblosmexico.com.mx/pueblo_mexico_ficha.php?id_rubrique=317. Consultado el 29 de noviembre de 2016.
- Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo: Política y filosofía*. Argentina: Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2007) *En los bordes de lo político*. Madrid, A. (trad.) Buenos Aires: Ediciones La Cebra.

Rancière, Jacques (2006a) “Diez tesis sobre la política”. En *Política, policía, democracia*. Chile: LOM Ediciones.

Rancière, Jacques (2006b) *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.

Rancière, Jacques (2011) *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. España: Herder.

Rea Campos, Carmen Rosa (2015) *Cuando la otredad se iguala. Racismo y cambio estructural en Oruro-Bolivia*. México: El Colegio de México.

Real Academia Española (RAE) (2016) “Genocidio”. [En línea]. Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=J5EDdeN>. Consultado el 12 de enero de 2016.

Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina (Red Integra) (2016) [En línea] Disponible en: <http://www.redintegra.org/>. Consultado el 1 de diciembre de 2016.

Retamozo, Martín (2011) “Sujetos políticos: decisión y subjetividad en perspectiva posfundacional” en Revista *Ideas y Valores*, Vol. LX, núm. 147, diciembre de 2011, Colombia.

Rico, Maité y Bertrand de la Grange (1999) “Entrevista con Salvador Morales Garibay. El otro subcomandante” en Revista *Letras Libres*, febrero de 1999, pp. 76-83. [En línea]. Disponible: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/entrevista-con-salvador-morales-garibay>. Consultado el 3 de abril de 2016.

Rodríguez Mojón, Marisa (1997) “¿Qué entendemos por Sociedad Civil?” en Publicación *Cuadernos de estrategia*, núm. 89, pp. 17-36. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2781405.pdf>. Consultado el 11 de diciembre de 2016.

Roldán, Nayeli, Paris Martínez y Arturo Daen (2016) “Así fue el desalojo del plantón de Nochixtlán, narrado por testigos (Primera parte)” en Portal de noticias *Animal Político*, 24 de junio de 2016. [En línea]. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/2016/06/la-batalla-de-nochixtlan-contada-por-sus-testigos-primera-parte/>. Consultado el 28 de junio de 2016.

Roldán, Nayeli y Paris Martínez (2016) “¿Quién emboscó a quién en Nochixtlán?” en Portal de noticias *Animal Político*, 27 de junio de 2016. [En línea]. Disponible en:

<http://www.animalpolitico.com/2016/06/quien-embosco-a-quien-en-nochixtlan/>. Consultado el 28 de junio de 2016.

Roqué, María Inés y Guadalupe Miranda (dirección) [Nuke Mapu-usuario] (1995) Publicado el 9 de diciembre 2014. “Las compañeras tienen grado” (Archivo de video). [En línea]. México. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JcL5XIADgvY> Consultado el 10 de febrero de 2016.

Rospir Zabala, Juan Ignacio (2003) “Introducción a la comunicación política” en S. Berrocal Gonzalo (coord.) *Comunicación política en televisión y nuevos medios*. España: Ariel. Pp. 21-54.

Rovira, Guiomar (2007) *Mujeres de maíz*. México: Era.

Rovira, Guiomar, Margarita Zires, Reyna Sánchez y Adriana López (2015) *Los movimientos sociales desde la comunicación. Rupturas y genealogías*. México: INAH.

Sánchez, Consuelo (1998) “Breve historia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional” en *Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, año V, núm. 9, enero-junio. México.

Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas (SICETNO). [Plataforma en línea]. Disponible en <http://www.sicetno.org>. Consultado el 15 de mayo de 2016.

Suárez-Íñiguez, Enrique (2009) *Cómo hacer la tesis. La solución a un problema*. México: Trillas.

Tello Díaz, Carlos (2013) *La rebelión de las Cañadas: origen y ascenso del EZLN*. México: DeBolsillo.

Taylor, Steve J. y Robert Bogdan (1992) *Introducción a los métodos cualitativos en investigación. La búsqueda de los significados*. España: Paidós.

Tiempo (1994) “Bombardeos al sur de nuestra ciudad” en Periódico *Tiempo*, 5 de enero, núm. 2117, año XXV, primera plana. Chiapas, México.

Tiempo (1994) “Juicio sumario y después fusilamiento a Absalón Castellanos: el mayor ‘Moisés’ ” (cabe aclarar que no se llevó a cabo ese fusilamiento) en Periódico *Tiempo*, 5 de enero, núm. 2117, año XXV. Chiapas, México.

- Tiempo (1994) “Pide el EZLN que Rigoberta, Samuel, y Sherer [*sic*], intermedien” en Periódico *Tiempo*, 9 de enero, núm. 2121, año XXV, primera plana. Chiapas, México.
- Tiempo (1994) “200 mil personas están aisladas, en la zona de combate” en Periódico *Tiempo*, 12 de enero, núm. 2123, año XXV. Chiapas, México.
- Tiempo (1994) “Ordena el EZLN suspender toda acción bélica” en Periódico *Tiempo*, 12 de enero, núm. 2123, año XXV. Chiapas, México.
- Tiempo (1994) “Invita el EZLN a los partidos políticos para el diálogo” en Periódico *Tiempo*, 16 de febrero, núm. 2152, año XXV. Chiapas, México.
- Tiempo, (1995) “Hoy llegará a Larráinzar la delegación del EZLN” en Periódico *Tiempo*, 19 de abril, núm. 2348, año XXVII, primera plana. Chiapas, México.
- Todorov, Tzvetan (2009) *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Vargas Santiago, Luis Adrián (2009) “El discurso en imágenes: los murales zapatistas en Oventic, Chiapas, 1995-2007”. Tesis de maestría en Historia del Arte. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Velasco, C. (1994) “Parece no tener fin la problemática en el campo; ésta se agudiza, advierte el CA” en *El Universal*, p. 19.
- Verón, Eliseo (2004) *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. México: Gedisa.
- Weber, Max (1969) *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolters, Eugene (2013) “Who the fuck is Jacques Rancière?” (¿Quién carajos es Rancière?) en el Portal *Critical Theory*. 28 de marzo 2013. [En línea]. Disponible en: http://www.critical-theory.com/who-the-fuck-is-jacques-ranciere/#disqus_thread. Consultado el 20 de mayo de 2016.

RECUESTO BIBLIOGRÁFICO Y DE CAMPO

En esta última parte haré una recopilación resumida del material que revisé durante el trabajo de gabinete y el de campo. En el primero pude contabilizar a los poco más de 130 proyectos de investigación (entre tesis y tesinas-reportajes) relacionados con palabras clave como: “EZLN”, “zapatismo”, “zapatista”, “zapatistas”, “Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, registrados en TESIUNAM.

Las carreras donde se ha estudiado este tema, son: Sociología, Filosofía, Antropología, Historia, Pedagogía, Geografía, Economía, Ciencia Política, Relaciones Internacionales, Ciencias de la Comunicación, Arte, Derecho, Trabajo Social, Estudios Latinoamericanos y hasta Arquitectura.

Dentro de Comunicación tenemos aproximadamente 25 tesis sobre el asunto, el cual se ha estudiado desde elementos de tipo discursivo en editoriales, reportajes, declaraciones, en la medición de la opinión pública, en los análisis ideológicos y estratégicos, así como en el monitoreo de los medios de información.

En esta fase revisé tesis, libros, documentos, archivos, artículos, periódicos de circulación nacional (*El Universal*, *La Jornada* y *El Financiero*) y local (*Tiempo*, *Mirada Sur* y *La Voz del Sureste*). En el caso de *Tiempo* consulté 70 números archivados en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC) de los años 1994 y 1995. En el trabajo de campo realicé entrevistas semiestructuradas. Los encuentros se llevaron a cabo en San Cristóbal de las Casas y en el caracol de Oventik durante el mes de julio de 2015. El cuestionario que se retomó como base y guía para esta parte es el siguiente (aplicado a indígenas zapatistas):

1. ¿Qué es ser indígena para usted?
2. Cuando inició en el zapatismo, ¿en qué etapa estaba el movimiento?
3. ¿Qué diferencias considera que hay entre el zapatismo de ahora (2015) y el de 1994?
4. ¿Qué significa ser hombre o mujer zapatista?
5. ¿Cree que el zapatismo representa a los indígenas? ¿Por qué?
6. ¿Cómo resumiría en una palabra al zapatismo?

7. ¿Qué pasa si una persona que no es zapatista se acerca a recibir atención médica, educativa y/o de resolución de conflictos en la Junta de Conciliación?
8. ¿Hay actividades en las que participan todos, tanto no zapatistas como zapatistas?
9. ¿Qué piensa del gobierno y de otros movimientos indígenas?
10. ¿Qué opina de la participación actual de la mujer en la organización? ¿Cómo era antes?
11. ¿A qué se dedicaba antes de ser promotor o miembro de la Junta de Buen Gobierno? (si es que aplica)
12. ¿Cuáles son sus funciones como promotor o Junta de Buen Gobierno? ¿Cómo ha sido su experiencia tanto en logros como en dificultades? (si es que aplica)
13. ¿Qué significan para usted estos temas?:

-Alcoholismo	-Autonomía	-Comunidad
-Migración	-Naturaleza	
-Armas	-Familia	
14. ¿Cuáles son los temas o asuntos más importantes en este momento en el Caracol?

En el caso de aquellas personas que habían dejado de ser o nunca se asumieron como zapatistas, se les preguntó:

1. ¿Qué significa ser indígena?
2. ¿Conoce al Ejército Zapatista de Liberación Nacional? ¿Cuál es su relación con la organización?
3. ¿Qué opina del zapatismo?
4. ¿Participa en alguna otra organización? ¿Cuál? ¿De qué tipo?
5. ¿Qué diferencias y similitudes encuentra entre el zapatismo y la organización en la que participa? (si aplica)
6. ¿Qué significa para usted haber sido zapatista? (si aplica) ¿Por qué se salió de la organización? ¿Qué experiencias ha tenido estando fuera del zapatismo?
7. ¿Qué significa para usted no ser ni haber sido zapatista? ¿Qué experiencias ha tenido? (si aplica)
8. ¿Se haría zapatista alguna vez? (si aplica) ¿Por qué?
9. ¿Qué significan para usted estos temas?:

-Alcoholismo

-Autonomía

-Comunidad

-Migración

-Naturaleza

-Armas

-Familia

10. ¿Considera que la organización zapatista representa a los indígenas? ¿Por qué?

Además de esto se considera necesario añadir para su visualización completa, como parte del recuento documental, a la Primera Declaración de la Selva Lacandona, por ser un archivo de valor histórico en este trabajo.

HOY DECIMOS ¡BASTA!

Al pueblo de México:

Hermanos mexicanos:

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 importarles 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.

Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias. Son los mismos que se opusieron a Hidalgo y a Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero invasor, son los mismos que trajeron un príncipe europeo a

governarnos, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfiristas, son los mismos que se opusieron a la Expropiación Petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismos que hoy nos quitan todo, absolutamente todo.

Para evitarlo y como nuestra última esperanza, después de haber intentado todo por poner en práctica la legalidad basada en nuestra Carta Magna, recurrimos a ella, nuestra Constitución, para aplicar el Artículo 39 Constitucional que a la letra dice:

«La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo el poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno.»

Por tanto, en apego a nuestra Constitución, emitimos la presente al ejército federal mexicano, pilar básico de la dictadura que padecemos, monopolizada por el partido en el poder y encabezada por el ejecutivo federal que hoy detenta su jefe máximo e ilegítimo, Carlos Salinas de Gortari.

Conforme a esta Declaración de guerra pedimos a los otros Poderes de la Nación se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador.

También pedimos a los organismos Internacionales y a la Cruz Roja Internacional que vigilen y regulen los combates que nuestras fuerzas libran protegiendo a la población civil, pues nosotros declaramos ahora y siempre que estamos sujetos a lo estipulado por las Leyes sobre la Guerra de la Convención de Ginebra, formando el EZLN como fuerza beligerante de nuestra lucha de liberación. Tenemos al pueblo mexicano de nuestra parte, tenemos Patria y la Bandera tricolor es amada y respetada por los combatientes INSURGENTES, utilizamos los colores rojo y negro en nuestro uniforme, símbolos del pueblo trabajador en sus luchas de huelga, nuestra bandera lleva las letras «EZLN», EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, y con ella iremos a los combates siempre.

Rechazamos de antemano cualquier intento de desvirtuar la justa causa de nuestra lucha acusándola de narcotráfico, narcoguerrilla, bandidaje u otro calificativo que puedan usar nuestros enemigos. Nuestra lucha se apega al derecho constitucional y es abanderada por la justicia y la igualdad.

Por lo tanto, y conforme a esta Declaración de guerra, damos a nuestras fuerzas militares del Ejército Zapatista de Liberación Nacional las siguientes órdenes:

Primero. Avanzar hacia la capital del país venciendo al ejército federal mexicano, protegiendo en su avance liberador a la población civil y permitiendo a los pueblos liberados elegir, libre y democráticamente, a sus propias autoridades administrativas.

Segundo. Respetar la vida de los prisioneros y entregar a los heridos a la Cruz Roja Internacional para su atención médica.

Tercero. Iniciar juicios sumarios contra los soldados del ejército federal mexicano y la policía política que hayan recibido cursos y que hayan sido asesorados, entrenados, o pagados por extranjeros, sea dentro de nuestra nación o fuera de ella, acusados de traición a la Patria, y contra todos aquellos que repriman y maltraten a la población civil y roben o atenten contra los bienes del pueblo.

Cuarto. Formar nuevas filas con todos aquellos mexicanos que manifiesten sumarse a nuestra justa lucha, incluidos aquellos que, siendo soldados enemigos, se entreguen sin combatir a nuestras fuerzas y juren responder a las órdenes de esta Comandancia General del EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL.

Quinto. Pedir la rendición incondicional de los cuarteles enemigos antes de entablar los combates.

Sexto. Suspender el saqueo de nuestras riquezas naturales en los lugares controlados por el EZLN.

PUEBLO DE MÉXICO: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático.

**INTÉGRATE A LA FUERZAS INSURGENTES
DEL EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL**

Comandancia General del EZLN

Año de 1993

