



**Daniel Sebastián Granda Henao**

**Decolonizar la ‘Seguridad’:  
Comunidades Zapatistas en Resistencia, entre la guerra y la lucha  
por la autonomía indígena**

**Tese de Doutorado**

Tesis presentada en el Programa de Posgrado en Relaciones Internacionales de la PUC-Rio en cumplimiento parcial de los requisitos para obtener el grado de Doutor em Relações Internacionais.

Asesora: Prof. Mônica Herz

Rio de Janeiro  
Octubre de 2019



**Daniel Sebastián Granda Henao**

**Decolonizar la ‘Seguridad’:  
Comunidades Zapatistas en Resistencia, entre la guerra y la lucha  
por la autonomía indígena**

Tesis presentada en el Programa de Posgrado en Relaciones Internacionales de la PUC-Rio en cumplimiento parcial de los requisitos para obtener el grado de Doutor em Relações Internacionais. Aprobada por el comité examinador abajo

**Profª Mônica Herz**

Asesora  
Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Profª Xochitl Leyva Solano**

CIESAS-Sureste, México

**Profª Marta Fernandez**

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Profª Leticia Carvalho**

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ

**Prof. Marco Antônio Pamplona**

Departamento de História – PUC-Rio

**Prof. Luiz Roberto Azevedo Cunha**

Decano Centro de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 29 de octubre de 2019

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial del trabajo sin la debida autorización de la universidad, del autor y de la asesora.

## Daniel Sebastián Granda Henao

Graduado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Colombia – sede Medellín en 2012. Obtuvo el grado de Mestre em Relações Internacionais por la Universidade de Brasília en 2015.

### Ficha catalográfica

Granda Henao, Daniel Sebastián.

Decolonizar la ‘seguridad’: comunidades zapatistas en resistencia, entre la guerra y la lucha por la autonomía indígena/ Daniel Sebastián Granda Henao ; asesora: Mônica Herz. – 2019.

323 f. : il. color.

Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2019.

Inclui bibliografia.

1. Relações Internacionais - Teses. 2. Decolonialidade. 3. Neo-zapatismo. 4. Autonomia Indígena. 5. Guerra. 6. Segurança – México. I. Herz, Mônica. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

Dedicado a las irreverentes, a las insatisfechas, a las inconformes, a las rebeldes, a las insurgentes y todas las disidentes del mundo, sépanlo o no.

A las comunidades zapatistas, por inspirar caminadas por y hacia otros mundos posibles.

A mi abuelo Elbo, por ser un soñador incansable, y haberme enseñado con sus actos el valor de la dignidad y la política como campo de nuestras luchas.

*(In Memoriam)*

## Agradecimientos

Tal vez lo más difícil de elaborar un trabajo intelectual como éste sea recordar a todas y cada una de las personas que a su manera colaboraron, inspiraron y aportaron a esa articulación de sentipensamientos encarnados en nuestra mentecuerpoespíritu. A todas quienes pusieron su granito de arena en esta construcción muchas muchas gracias, Jocolawal, K'ax wokola'wal, *obrigado*, *thanks*...

Entre quienes la memoria me permite homenajear están todas las compañeras con quien aprendimos haciendo en Jobel: a Xochitl, Marli, Lorena, Ingreet, Sandra, Rocío, Lily, Delfi, Erika, Igna, Adriana, Carosol, Diana, la Frida, el *doc* Raymundo, mis compañeras en el Junax por la convivencia y buenas pláticas sobre nuestros mundos, a las miembrxs de La Cosecha por siempre brindarnos sus letras y cafés, a toda la gente linda de la Sexta que me contagió con su alegre rebeldía, al equipo del Frayba por abrir el espacio y compartir sus reflexiones e inspirar otras tantas sobre la necesidad de defender los derechos humanos y las autonomías.

También a las comunidades zapatistas, quienes me permitieron tocar en su puerta y conversar sobre nuestros mundos, lo que sentimos y pensamos, contarnos historias, compartir sonrisas y curiosidades mutuas. A ellas toda la gratitud del mundo, por tantas enseñanzas y aprendizajes, por tanta esperanza y firmeza en el andar. Por ir construyendo ese mundo donde caben muchos mundos.

Un trabajo silencioso y cuidadoso, tímido pero muy sentido se lo debo también a los equipos del CIESAS Suereste, especialmente a Rey y a Lupita, quienes me acogieron y ayudaron en todo el proceso. Igualmente agradezco a todas en las otras bibliotecas, restaurantes y cafés que pasé, buscando por un espacio de paz para la reflexión crítica y la alimentación de este cuerpo, de la mente y del espíritu.

Éste trabajo también contó con la participación indirecta de mi madre, doña Emilsen, y de toda mi familia. A ellas mi especial agradecimiento por la paciencia y comprensión; aunque no siempre entendieran de qué se trataba lo que decía, el porqué de seguir en Brasil e ir a México, de pasar momentos especiales lejos y algunos silencios. Les agradezco infinitamente y para siempre por todo el amor

del mundo, por los pequeños actos de acompañar el andar, por enseñarme también a dar amor. Cuando lejos, siempre presentes. Cuando cerca, pacientes. Cuando diferentes, comprensivas. Gracias por enseñarme el valor del trabajo y la fe, y que “con amor y dedicación, todo es posible”.

A mi clase de doctorado, por darnos el compartir, por apoyarnos mutuamente, por fortalecernos en los momentos de mayor temor, desorientación e inseguridad; por mantenernos fuertes en nuestra organización y encontrarnos como colectivo ante nuestros desafíos. A Ana, Bia, Chico, Lara y Tatá, *muito obrigado* por el cuidado y el afecto imposible que hicimos durante años. Pasamos de ser desconocidos a (espero) amigas y compañeras para siempre. A mis compañeras también de doctorado, pero en otros años: Manuela, Renata, Paulinho, Camila y Camila; gracias por compartir tantos momentos, por su guía y compañerismo inigualable.

También quiero agradecer a todas las compañeras del IRI/PUC-Rio, con algunas en nuestra convivencia más próxima, con otras más distante; pero todas, sin importar nuestras posiciones y convicciones, somos parte de ese colectivo intelectual. Un agradecimiento especial para Mônica Herz, por creer en este proyecto, por apoyar siempre en los desafíos institucionales e insurgencias intelectuales, por la paciencia y el cariño. A Lia igualmente por entender que no siempre las cosas salen como las pensamos, pero ella y su equipo hacen la magia suceder; por la dedicación y el afecto en nuestras prisas cotidianas, mi más caluroso gracias.

Asimismo, en el transcurso del doctorado, quiero agradecer al equipo de trabajo del Laboratorio de Metodología y de la revista Cadernos de RI, con quienes pude compartir la experiencia de producción académica en ámbitos fuera del salón de clases. A Bel y Bruno, Tati, Mari, Amanda y Vini, mil gracias. A Jimmy, Beto, Marta, Rob, Anna, Stefano, Kai, y todo el cuerpo docente del IRI, gracias por no desistir de nuestra educación, por dedicarse a nutrirnos y compartir con amor sus experiencias, por guiarnos y mostrar esos mundos. Asimismo, también agradezco a todas las y los docentes que han acompañado esta trayectoria y han inspirado muchos de esos aprendizajes.

A Isabela Bragança, en su oído atento, su silencio paciente y su palabra sin juicio; por ayudarme a mantener la sanidad cuando el caos parecía mayor, por guiarme en la tormenta, por ayudarme a conocerme y amarme para conocer y

amar al prójimo, por enseñarme que está bien ser diferente y que nadie tiene la razón en este mundo loco. Para ella no habría palabras que pudieran expresar ese agradecimiento profundo, pero a falta de una, gracias.

A las compañeras del grupo PDSE-México 2018, con quienes pude compartir tan singulares momentos, apoyarnos y darnos fuerza para enfrentar lo desconocido y gozar con las nuevas experiencias.

Más allá de lo académico, este trabajo también contó con el afecto de muchos amigos y amigas: Gui, Marcio, André, Erick, Marina, Bê, Paulo, Evam, Rafa, Carol, Tetei, Jamilla, Dani, Yuri, Gaby, Leticia, Raíssa, Antoine, Rodrigo, Anderson, Diego, Caro, Santiago, Gise, Maria Ju, y todas más que se han convertido en esa familia grande, esa familia de acogida, de risas y lloro, de alegría, placer y también tristeza. Les amo <3.

Además, agradezco a quienes no están más físicamente entre nosotros, a esos angelitos desencarnados que partieron pero vivirán para siempre en nuestras mentes y corazones. A mi abuelo Elbo, a Matheus Gandara, a Liana Lessa, a mi padre Omar, a don Pedro Alvarez Martins y a todas más que se han ido. Sé que donde estén me han protegido, guiado y acompañado, gracias por sus vidas y su luz.

Por último, y no por eso menos importante, al amor de mis amores, a Iuri, que en momentos de angustia y tristeza me reconfortó, que supo aguardar sin esperar nada, que supo darse y recibir, que se mantuvo como una luz en el horizonte cuando nada hacía sentido, cuando las dificultades parecían mayores a las oportunidades. Él me permitió seguir adelante con solo una mirada, con un silencio comprensivo, o con una palabra dulce y un beso profundo, con generosidad cuando parecía que nada sería posible. Él me ayudó a respirar cuando todo parecía apretar, me ayudó a detenerme para continuar, a ver más allá de lo visible y a sentir lo inimaginable. Todo mi amor y eterno agradecimiento, y que sea lo que sea.

Finalmente, en momentos cuando el mundo que conocíamos parece desmoronarse, en que avanza la destrucción de nuestros mundos y se posibilita otro ciclo de explotación aguda sobre la humanidad; agradezco a los pueblos brasileños por haberme acogido en todos estos años y brindarme un hogar, por hacerme sentir que hago parte de algún lugar. Más que gracias quiero decirles *LULA LIVRE!* y *¡ZAPATA VIVE!*

Adicionalmente, al CIESAS-Sureste por abrigarme como Estudiante Huésped entre agosto de 2018 y enero de 2019, y a la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) y sus funcionarios por recibirme en esa casa del conocimiento y la pluralidad.

"El presente trabajo fue realizado con el apoyo de la  
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior -  
Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001"

“O presente trabalho foi realizado com apoio da  
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior -  
Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”

“This study was financed in part by the Coordenação de  
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) -  
Finance Code 001”

## Resumen

Granda Henao, Daniel Sebastián; Herz, Mônica (asesora). **Decolonizar la 'Seguridad': Comunidades Zapatistas en Resistencia, entre la guerra y la lucha por la autonomía indígena.** Rio de Janeiro, 2019. 323 p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

En este trabajo doctoral procuro reflexionar sobre el problema de la guerra desde la perspectiva de las comunidades zapatistas, en primer lugar; y también de quién desde las acciones en defensa de los derechos humanos, o las actividades académicas y el activismo han seguido y pensado los múltiples significados y manifestaciones de esta guerra. Además, muestro cómo en las articulaciones de las resistencias cotidianas, en la búsqueda de la autonomía indígena, se crean esos otros mundos posibles. Metodológicamente, este trabajo se acerca a la etnografía multi-situada, a través de la cual articulo pensamientos arraigados en diferentes posiciones y lugares, en los que las comunidades zapatistas marcan su presencia. Por lo tanto, trato de instigar estos significados sobre el fenómeno de la guerra, pero también sobre la libertad, la resistencia, las posibles formas de salir de esta guerra, la solidaridad y las redes de apoyo, entre otros. Al movilizar estas articulaciones de pensamiento y práctica, se genera una herramienta heurística para comprender tanto la guerra como la autonomía como una forma de liberación en los territorios zapatistas. En conclusión, hago una posible interpretación del campo del conocimiento de las Relaciones Internacionales y de la 'seguridad' como objeto de estudio, como clave para la interpretación decolonial.

## Palabras Claves

Decolonialidad; Neo-Zapatismo; Guerra; Autonomía Indígena; Seguridad-México.

## Resumo

Granda Henao, Daniel Sebastián; Herz, Mônica. **Decolonizar a ‘Segurança’: Comunidades Zapatistas em Resistência, entre a guerra e a luta pela autonomia indígena**. Rio de Janeiro, 2019. 323 p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Neste trabalho doutoral procuro refletir sobre o problema da guerra desde a perspectiva das comunidades zapatistas, em primeiro lugar; e também de quem desde as ações em defesa dos direitos humanos, ou as atividades acadêmicas e do ativismo têm acompanhado e pensado os múltiplos significados e manifestações dessa guerra. Ademais, mostro como nas articulações das resistências cotidianas, na busca pela autonomia indígena, se criam esses outros mundos possíveis. Metodologicamente, este trabalho aproxima-se da *etnografia multi-situada*, por meio da qual articulo pensamentos enraizados em distintas posições e localizações, nas quais as comunidades zapatistas marcam sua presença. Assim, procuro instigar esses significados acerca do fenômeno da guerra, mas também da liberdade, da resistência, das saídas possíveis a essa guerra, da solidariedade e as redes de apoio, entre outros. Ao mobilizar essas articulações de pensamento e prática, gera-se uma ferramenta heurística para compreender tanto a guerra quanto a autonomia, como forma de libertação nos territórios zapatistas. Dessa forma, para finalizar, traço uma possível interpretação do campo de conhecimento das Relações Internacionais e da ‘segurança’ como objeto de estudo, em chave de interpretação decolonial.

## Palavras-Chave

Decolonialidade; Neo-Zapatismo; Guerra; Autonomia Indígena; Segurança – México.

## Abstract

Granda Henao, Daniel Sebastián; Herz, Mônica (Advisor). **Decolonizing ‘Security’: Zapatista communities in resistance, between war and the struggle for indigenous autonomy**. Rio de Janeiro, 2019. 323 p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In this doctoral dissertation I seek to reflect about the problem of war from the standpoint of the Zapatistas communities in first place, and also from the perspective of those who have followed and thought the multiple meanings and manifestation of that war through their labour in defence of Human Rights, in academic and activist engagements. Furthermore, I show how, in the articulation of every-day resistance, in seeking indigenous autonomy, other possible worlds are created. Methodologically, this dissertation approaches a multi-sited ethnography, in which thoughts enrooted in diverse positions and localisations are articulated around the Zapatistas communities’ presence. Hence, I intend to instigate those meanings about the phenomenon of war, but also about freedom, resistance, the possible ways out from war, solidarity and social networks, among others. In mobilising those articulations between thought and practice, a heuristic tool is generated, as a possibility of comprehension about both war and autonomy, in terms of liberation in the Zapatista territories. That way, to finish, I trace a possible interpretation of International Relations as a scholarly field, and of ‘security’ as a study object, in decolonial terms.

## Keywords

Decolonial politics; Neo-Zapatism; War; Indigenous Autonomy; Security-Mexico.

## Contenido

Introducción:	19
Sentirpensar(se) en la guerra en Chiapas: deconstruirse y (re)pensar(se) sobre la 'seguridad' junto a las zapatistas para una investigación decolonial, activa y compartida	21
Volverse adherente, descubrirse rebelde:	23
Volver a la raíz: de mis antepasados y de cómo la guerra siempre fue parte de mí, incluso sin yo saberlo	33
Volver al corazón para entender y enfrentar la guerra: <i>güero, marica/joto/viado, tercermundista</i> y siempre en resistencia	44
Llegar a Chiapas: des/enredar(se) y tejer junto a las redes del neo-zapatismo	50
1. Caminar la Palabra: pensar el problema de la 'seguridad' en clave decolonial	59
1.1. La colonialidad y la amalgama Capital-Estado-(heterocis)-patriarcado	61
1.2. La seguridad como práctica colonial	67
1.2.1. Preguntar(se) sobre el problema de la Seguridad y la 'seguridad'	70
1.2.2. Las respuestas tradicionales y las críticas al problema de la 'seguridad':	74
1.2.3. La 'Seguridad' y la Guerra:	81
1.2.4. Las propuestas decoloniales para pensar la 'seguridad'	86
1.2.5. ¿Dónde está la 'seguridad'?	90
1.3. Quebrar la "Torre de Marfil": la decolonización como práctica epistémica	93
1.3.1. Saber/poder I: la relación del poder con el conocimiento 'científico'	93
1.3.2. Saber/poder II: el conocimiento es poder. (o, de cómo se ha decolonizado el saber en otras geografías y calendarios)	99
1.3.3. La decolonización de la política en la vida zapatista: deconstruir el arriba-abajo y construir desde abajo	105
1.4. Caminar la palabra: los procedimientos del estudio	112

2. El Estado, la Sociedad Mexicana y las Zapatistas: Política Nacional y la Política de la ‘Seguridad’- del conflicto interno, de la herida colonial, y de la resistencia, la autonomía y la dignidad	120
2.1. La Colonialidad como Violencia del/en el Estado y la Sociedad mexicana	121
2.2. La Seguridad y la ‘Violencia Organizada’ en México:	136
2.3. La Historia Otra: las raíces del conflicto en experiencias encarnada	149
2.4. El andar del neo-zapatismo: el fuego, la palabra y la autonomía	158
3. Las Zapatistas y la Guerra	171
3.1. “¡Basta!”: De la declaración de guerra y los primeros años de conflicto abierto	173
3.2. “La guerra es la política por otros medios”: De la guerra contrainsurgente de baja intensidad y de desgaste total	186
3.3. La guerra vista con ojos otros y la IV guerra mundial contra la humanidad:	197
3.4. Inconclusiones sobre una guerra sin fin:	202
4. “La Salida es por abajo y a la izquierda”: la construcción de la autonomía como alternativa a la guerra	207
4.1. Construyendo la autonomía desde la resistencia:	211
4.2. <i>Lekil Kuxlejal</i> : Autonomía como la ‘buena vida’	217
4.3. La autonomía como vida, hacer la paz en el cotidiano como respuesta a la guerra:	221
4.4. ¿Quién vive mejor? Los logros de la Autonomía Zapatista frente a la Guerra: Celebrar la vida por la vida misma.	227
5. Enredarse con los movimientos del <i>Altermundismo</i> : sobre la guerra en redes sociales y las redes globales de resistencia y rebeldía	235
5.1. Hacer la guerra para debilitar la solidaridad	237
5.2. El neo-zapatismo más allá de los Caracoles:	242
5.3. “Llegó la Hora de los Pueblos”: CNI/CIG	249
5.4. “Estamos aquí para decirles que no están solos”: II Encuentro de Redes de Resistencia y Rebeldía	253

5.5. “¡Otro mundo es posible!”: Tejer(se) y sumar(se) para resistir la tormenta	258
6.1. ¿Decolonizar la ‘seguridad’?	264
6.2. Más allá de la <i>IV Guerra contra la Humanidad</i> :	271
6.3. Autonomía como ‘seguridad’ en la experiencia zapatista	278
6.4. Al final: hacia la indisciplina y decolonialidad de las RI y los Estudios de ‘Seguridad’	283
(In)Conclusiones y Consideraciones Finales:	292
Referencias Bibliográficas:	299

## Lista de Figuras

Figura 1 - Mis padres: Omar Granda y Ma. Emilsen Henao, c.a. 1988.	25
Figura 2 - Antiguo Palacio Municipal, en el centro geográfico de Jobel, el Zócalo	51
Figura 3 – Andador de Guadalupe, visto de lo alto de la Iglesia de Guadalupe	52
Figura 4 - Andador del Carmen, con el Arco del Carmen al fondo	53
Figura 5 - Andador de Santo Domingo	54
Figura 6 - Collage de los primeros días en la Ciudad de México.	124
Figura 7 - "Día de los Muertos". Diego Rivera, 1924.	126
Figura 8 - Imagen del movimiento de 1968 en el Zócalo.	136
Figura 9 - Imágenes de la Prensa sobre la Masacre de Tlatelolco, 2 de octubre de 1968.	138
Figura 10- Comunicado del EZLN a EPN.	147
Figura 11 - Derribo de la estatua de Diego de Mazariegos el 12 de octubre de 1992.	139
Figura 12 - Entierro en Acteal.	163
Figura 13 - Marcha del Silencio en Jobel.	168
Figura 14- Hospital Rural No. 04, Guadalupe Tepeyac.	167
Figura 15 - Altar del día de los muertos.	197
Figura 16 - El Pilar de la Autonomía (Tercios Compas, 201X)	222
Figura 17 – El Pilar de la Autonomía (Tercios Compas, 201X: 03:15-03:29)	222
Figura 18 – El Pilar de la Autonomía (Tercios Compas, 201X: 03:55-04:04)	223

Figura 19 - El Pilar de la Autonomía (Tercios Compas, 201X: 11:00-11:10)	224
Figura 20 - Festival de Cine Puy ta Cuxlejaltic.	229
Figura 21 - Programación del Festival. Días 2, 3 y 4 de noviembre de 2019.	230
Figura 22 - Filiberto (BAEZLN), MAREZ Francisco Gómez, Caracol III La Garrucha. ¿Quién Vive Mejor? (Tercios Compas, 2017: 24:45)	233
Figura 23- Mujeres en la presentación de la Caracola.	258
Figura 24 - Mapa de los Pueblos Indígenas en Colombia, indicando riesgo.	275
Figura 25 - Cartel en el CIDECI-Unitierra Chiapas	288

## **Lista de Tablas**

Tabla 1: Pobreza en México, 2008-2018.	132
Tabla 2: Pobreza y Distribución del Ingreso, México.	133

## Lista de Siglas

AMLO - Andrés Manuel López Obrador  
APIB - Articulación del os Pueblos Indígenas de Brasil  
CCRI-CG - Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General  
CDMX - Ciudad de México  
CEAV - Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas  
CIDH - Comisión Interamericana de Derechos Humanos  
CIDECI- Centro Integral de Educación y Capacitación Indígena  
CIESAS – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social  
CIG - Concejo Indígena de Gobierno  
CIG/CNI - Consejo Indígena de Gobierno ante el Congreso Nacional Indígena  
CMDPDH - Comisión Mexicana de Democracia y Promoción de los Derechos Humanos  
CND - Convención Nacional Democrática  
CNDH - Comisión Nacional de los Derechos Humanos  
CNI - Congreso Nacional Indígena  
CNMH - Centro Nacional de Memoria Histórica COLOMBIA  
COCOPA - Comisión para la Concordia y la Pacificación  
CONEVAL - Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social  
ENADIS - Encuesta Nacional sobre Discriminación en México  
EPN - Enrique Peña Nieto  
EZLN – Ejército Zapatista de Liberación Nacional  
FLN - Fuerzas de Liberación Nacional  
GBI - Guerra de baja intensidad  
GID - Guerra Integral de Desgaste  
HRW - Human Rights Watch  
INEGI - Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) mexicano  
INME-CAFÉ Instituto Mexicano del Café  
LGBT/LGBTIQ+/LGBT+ - población lesbiana, gay, bisexual, transexual y otras disidencias de género y sexualidad.  
MST - Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra  
ONIC - Organización Nacional Indígena de Colombia  
ONU- Organización de las Naciones Unidas  
PAN - Partido de la Acción Nacional  
PRD - Partido Revolucionario Democrático  
PRI – Partido de la Revolución Institucional  
TLCAN / NAFTA - Tratado de Libre Comercio de América del Norte  
Unitierra – Universidad de la Tierra

*Cuando amaine la tormenta, cuando la lluvia y fuego dejen en paz otra vez  
la tierra, el mundo ya no será el mundo, sino algo mejor.*

Subcomandante Insurgente Marcos, 1992

## Introducción

En esta tesis busco reflexionar sobre el problema de la guerra desde la perspectiva de las<sup>1</sup> zapatistas, en primer lugar; y luego de quienes desde sus acciones en defensa de los derechos humanos, o de sus labores académicas y/o activistas, han acompañado y pensado también los significados múltiples que la guerra toma, pero también de cómo las articulaciones de las resistencias cotidianas y la búsqueda por autonomía le hacen frente a esa guerra en búsqueda de otro mundo posible. En el encuentro de esas dos categorías (la guerra y la autonomía) es donde se puede encontrar un significado y prácticas *otras* de la ‘seguridad’ como categoría de análisis en el estudio de las Relaciones Internacionales (en adelante, RI).

De esa forma, en primer lugar y primordialmente, busco exponer las voces de las zapatistas en lo que se refiere a sus propias interpretaciones y pensamientos sobre esa guerra que enfrentan. Metodológicamente, esta tesis se aproxima de una *etnografía multisituada*, por medio de la cual se articulan pensamientos desde diferentes posiciones y localidades en las que las comunidades zapatistas se encuentran presentes, buscando instigar esos significados propios sobre el fenómeno de la guerra, así como también de la libertad, la resistencia, las salidas a la guerra, las redes de apoyo, y más. Por medio de la movilización de esas articulaciones, como una herramienta heurística para comprender mejor las interpretaciones de la guerra y la libertad en los territorios zapatistas, al final,

---

<sup>1</sup> Como una propuesta política a lo largo del texto siempre que me refiera a las, los, loas, lxs, l@s zapatistas lo haré usando el artículo femenino, siempre en plural pues debe considerarse como una voz colectiva, nunca individual. Lo haré de esa manera pues, caso este texto pase por la lectura de alguna persona con necesidades especiales visuales podrá pasar por un procesador de lectura. El femenino es empleado como una forma de ultrapasar el uso corriente del masculino en el plural como es la regla del Español, una lengua también colonial.

Visibilizar voces más allá del género masculino como dominante y único posible; además de mi propia experiencia junto a las comunidades zapatistas y las redes a su alrededor (obsérvese que *voces*, *comunidades* y *redes* ya son femeninos y plurales) donde fueron siempre mujeres (cis y trans, para la experiencia occidental-moderna, mujeres en lucha, sin distinciones, para quien camina con las zapatistas) quienes primero me recibieron con el cariño rebelde que sólo ellas saben sentir, me alimentaron, y de manera silenciosa, me parece, tienen un papel fundamental en la resistencia y la autonomía zapatista en las formas que han ido tomando en todo lo andado. Lo mismo ocurrirá con otras palabras en las que sienta que cabe más de un género, ahí apelaré al femenino plural también.

buscaré trazar una interpretación desde el campo de conocimiento de las relaciones internacionales al hablar sobre concepciones *otras* de la ‘seguridad’<sup>2</sup>, en clave de decolonización. Igualmente, como parte de la decolonización del conocimiento, este trabajo se constuye de forma caracolada, partiendo primero de cuestiones externas al problema de la ‘seguridad’ entre la guerra y la autonomía hacia adentro, comenzando por quién soy yo, como se va pensando este problema, como se vive y piensa de forma encarnada en las comunidades zapatistas en resistencia; y luego va saliendo de adentro hacia afuera, mostrando las propuestas y prácticas cotidianas que implica la autonomía, el enredarse con los movimientos que también abogan por la pluriversalidad y luego entendiendo cómo se puede pensar en esa categoría ‘seguridad’ de forma *otra*.

Así, antes de entrar a hablar acerca del trabajo junto a las comunidades y redes neo-zapatistas de Chiapas (México), me permitiré mostrar en este texto introductorio un poco sobre mis compromisos políticos, asumido con las comunidades en resistencia. He comprendido que en un contexto de guerra, del tipo que sea y en especial en la que decidí estar, que hay que tomar partido y mi posición es junto a las comunidades. Además, está la conciencia que no se trata de una guerra –en singular- sino de una guerra global con múltiples facetas; es una guerra del capitalismo y la globalización neo-liberal contra la humanidad<sup>3</sup>. Quiero también posicionarme desde mi propia reflexión y proceso que me han conducido al estudio de la guerra, del campo de la seguridad internacional y del mismo concepto de ‘seguridad’.

Con esto quiero decir que considero relevante, a manera de preámbulo, dar un contexto personal de cómo mi *sentirpensar* (Escobar, 2016) y una conciencia sobre las deconstrucciones y reconstrucciones cotidianas en mi paso por Jobel

<sup>2</sup> En adelante, se verá que cuando hable de Seguridad lo haré entre comillas. Esto se debe a un cambio entre la certeza y la duda. La Seguridad como categoría de análisis en RI, y un campo de estudios por sí mismo, pasa a convertirse en algo más abstracto y genérico. Luego, una ‘seguridad’ –minúscula y en comillas- parece una forma de expresar que no hay algo más allá de un nombre, una palabra para designar una multiplicidad de fenómenos que conciernen a los efectos del conflicto y la violencia en lo social. Así, afirmo que existe la Seguridad, de arriba, del estado y la institucionalidad (académica, política...) y otra ‘seguridad’ que ocurre como fenómeno social en lo común.

<sup>3</sup> Esta es una idea incipiente aquí que se irá desarrollando a lo largo y ancho de éste trabajo de tesis. La idea de la ‘Guerra Mundial contra la Humanidad’ la tomo de los textos del difunto Subcomandante Marcos (ahora, Subcomandante Galeano), el *sub* o *sup*. Ver: SCI Marcos (2001). “La Cuarta Guerra Mundial”. En: *La Jornada*, perfil, 23/10/2001. Disponible en: <https://davidvelasco.files.wordpress.com/2008/11/marcos4taguerramundial.pdf>; SCI Marcos. (2003a). “¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?”. En: *Revista Rebelión* n° 4. Disponible en: <http://www.cedoz.org/expo/pdf/LaIVGuerraMundial.pdf>

(San Cristóbal de las Casas), han conllevado a una percepción *otra* sobre el conflicto, el significado de la resistencia y sus articulaciones en diferentes niveles políticos y sociales, locales y globales. Comenzaré entonces por desnudarme, reflexionando sobre lo que nos han dicho las zapatistas sobre su visión del mundo y de su lucha, como forma de poner también el cuerpo en medio de esa lucha y enlazarse con otras. De esa forma, al final podré yo también hacer una traducción –más que interpretación o teorización, quisiera poder articular pensamientos *otros* sobre este asunto- sobre la experiencia viva del conflicto y la violencia desde sus raíces coloniales, así como un apelo por alternativas decoloniales, desde abajo y a la izquierda.

### **Sentirpensar(se) en la guerra en Chiapas: deconstruirse y (re)pensar(se) sobre la ‘seguridad’ junto a las zapatistas para una investigación decolonial, activa y compartida**

A pesar de pensar que había llegado con ojos y corazón dispuesto para reflexionar y comprometerme con la construcción de un mundo otro, en cierto momento fui confrontado a la labor de la descolonización del pensamiento, del sistema *poder/saber* como diría Foucault<sup>4</sup>.

La discusión que me llevó a esa ‘crisis onto-epistémica’ fue mediada por el análisis de tres textos fundamentales<sup>5</sup> para desarrollar la investigación con mi asesora Xochitl Leyva y las voces de las redes zapatistas. Así llegué al sureste mexicano, un lugar completamente desconocido y del el cual aún me siento extraño/extranjero (en el sentido de Albert Camus en su cuento<sup>6</sup>). Además, de la

<sup>4</sup> Para Foucault, detrás de la ‘verdad’ (y la validación científica de esa verdad) se esconde toda una voluntad de poder. La verdad gana saliencia como una justificación dominar, para exigir conformidad y sumisión. El saber (la construcción y falseamiento de esa verdad), impone una doble represión: la que condena al silencio los discursos “excluidos” y la que determina y ordena los discursos “aceptables”. El saber (y la verdad) son campos de lucha inherentemente política, el saber es intrínsecamente poder y el poder buscará siempre imponer su saber (su verdad). Ver: Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

<sup>5</sup> Leyva Solano, X. & Ascencio Franco, G. (1996). *Lacandonia al Filo del Agua*. Ciudad de Mexico, CIESAS.; Fernández Christlieb, P. (2014). *Justicia Autónoma Zapatista, zona selva Tzeltal*. México: Editores Autónom@s.; Mora, M. (2008). *Decolonizing Politics: Zapatista Indigenous Autonomy in an Era of Neoliberal Governance and Low Intensity Warfare*. University of Texas at Austin. Retrieved from <https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/18194/moram27893.pdf;sequence=2>.

<sup>6</sup> Albert Camus, escritor francés de origen argelino, publicó su obra *L’Etranger* (el extranjero, también interpretada como “el extraño”) en 1942. Este cuento narra la historia de Mersault, un

respuesta y crítica a un texto inicial donde se me llamaba a comenzar a pensar sobre esa guerra y las interpretaciones que otros le han dado ya.

La pregunta concreta que me fue planteada por Xochitl tenía a ver con los propios límites éticos, políticos y epistemológicos. La que le siguió fue más una propuesta –que no deja de ser una pregunta también sobre mi disposición, un sí, un no o un tal vez- hacia la investigación en co-labor (Leyva & Speed, 2008), que requiere mucho más reflexionar sobre esos límites y plantearse a ser un mediador/traductor entre un campo disciplinar (con todo el peso de la disciplina académica y sus pasados y legados coloniales) y una realidad desafiadora, en la que no todo es aparente. Esta reflexión también fue propuesta por Xochitl: pensar en mi involucramiento como parte de las redes del zapatismo, mi lado en medio de la guerra que busco comprender.

Yo había llegado a Jobel con un proyecto de investigación para la tesis en la que partía de algunos conceptos y teorías, que si bien en el campo de las Relaciones Internacionales, son consideradas críticas, heterodoxas y desafiadoras del *status quo* de la disciplina, en el contexto de Chiapas y del zapatismo continuaban siendo fetiches coloniales, cosas que los *kaxlanes* (el blanco colonizador) vienen a buscar para su propia liberación pero que acaban reproduciendo ese sistema de la colonialidad/modernidad/capitalismo/patriarcado (Quijano, 2000; Mignolo, 2007; Lugones, 2008).

Estaba centrando mi pensamiento desde lo aceptado en la academia y que, con mi vanidad y todo, buscaba darme la conclusión del doctorado más que una función social a la investigación social. Decía que quería entender las formas de imaginar y practicar la seguridad desde la óptica de las zapatistas, y hacerlo de

---

hombre apático e indiferente, que no puede soportar las hipocresías de la sociedad burguesa francesa, y por lo tanto, al encontrarse frente a la justicia por un supuesto asesinato, decide encararlo como un absurdo y no resistirse a la condena de muerte que le es impuesta. Esta obra se encuentra contextualizada en un trasfondo de la Filosofía de lo Absurdo y del existencialismo, para los cuales nada tiene sentido y por lo tanto vivimos a la deriva de los acontecimientos del mundo, sentimiento comprensible en el contexto de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), donde la muerte y lo absurdo de la violencia humana pueden ser vistas como regulares. (Ver: AGUILAR, 2016 <online>).

Mi identificación con la obra y el personaje de Camus va en esa perspectiva del existencialismo. Evidentemente soy un extranjero en el sureste mexicano, así como Mersault lo era en la Argelia pre-independencia. Mi estadía de una forma u otra fue pasajera. Aunque quiera involucrarme en la socialización con las personas en la ciudad, nunca fue (ni podría ser) un involucramiento completo pues a la larga no es *mi* sociedad. Ser extranjero también es ser extraño: no me comporto de la forma ‘normal’ a la que las personas en Chiapas están acostumbradas, mi cuerpo es extraño (más alto que el promedio, piel y cabellos claros y mestizos, con piernas gruesas y hombros largos...), mi acento es extraño y un poco incomprensible a veces, no conozco las expresiones locales... En fin, un extraño/extranjero.

una forma decolonizada, pero no había entendido que el mero hecho de estar en una universidad extranjera, de poder venir a Chiapas en calidad de investigador, ya significaba una forma de jerarquía y hegemonía epistémica, un privilegio. El desafío sería también poderme descolonizar y ver con ojos *otros*, escuchar con oídos *otros*, pensar desde el corazón y sentir con una racionalidad que no correspondía a la ‘razón universal’ moderna, sino con las especificidades de dónde estaba sabiendo de dónde vengo, todo lo que sucedía a mi alrededor me iba a dar cuenta de unas preguntas *otras* que no son las mismas con las que venía.

De esa forma, lo que escribo en este preámbulo va siendo mi desnudarme y (re)descubirme. Primero las capas más superficiales: lo que me trajo a Chiapas y a intentar comprender la guerra y las alternativas que se proponen desde y con el zapatismo. Luego entra a mi historia familiar, lo que me constituye y lo que me ha formado durante muchos años. Después llego a mi interior, a mis afectos y mi ser: social, sexual, personal... lo que siente mi corazón y de dónde viene el coraje y la fuerza para posicionarme y accionar de la forma que lo hago.

### **Volverse adherente, descubrirse rebelde:**

Entre lecturas y conversaciones<sup>7</sup> me daría cuenta que el llamado de atención y la propuesta de Xochitl sería también una invitación a seguir la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Las preguntas fundamentales que la Sexta propone –sin imponerlas o imponerse como una razón única e infalible- van ese mismo sentido de

[...] tocar el corazón de la gente humilde y simple como nosotros, pero, también como nosotros, digna y rebelde [...] para contar de lo que ha sido nuestro paso y en dónde estamos ahora, para explicar cómo vemos el mundo y nuestro país, para decir de lo que pensamos hacer y cómo pensamos hacerlo, y para invitar a otras personas a que se caminan con nosotros[...] (EZLN, 2005 <online>)<sup>8</sup>.

Así, con la proposición de participar de la descolonización frente a la guerra, el primer paso viene en la reflexión sobre sí mismo -¿quién soy/somos?-. No es en

<sup>7</sup> Agradezco especialmente a la compañera Diana Itzu Gutiérrez por compartirme esta reflexión.

<sup>8</sup> La pregunta que Xochitl me habría hecho sería entonces si estaba dispuesto a caminar con el zapatismo, a seguir los principios del movimiento y no a ser un ‘académico neoliberal’, extractivista y descomprometido; sino, desde mi vocación como académico también luchar con mis posibilidades por ese pluriverso que desde las redes de resistencia y autonomía se va construyendo, en México y el mundo.

vano que tal cuestionamiento generase crisis, al final yo mismo tendría que pensar en las preguntas más difíciles a las que cualquier persona puede confrontarse. ¿Estoy dispuesto a afrontar ese cambio del ser, del pensar, del poder en mí mismo?

De ese proceso, saco que una posible deconstrucción requiere reflexionar sobre la posición relativa que se ocupa en el mundo, de los privilegios y sistemas de opresiones cotidianas en los que uno se encuadra; de cómo uno se enmarca en los sistemas de clase, género y sexualidad, raza y etnicidad. En mi caso particular, también pasa por una reflexión sobre nacionalidad y ser esa hibridez de tener el conocimiento de un colombiano hijo de clase media liberal y obrera hasta los 20 años, y la vida adulta socializado en el Brasil blanco, clase media del sur-sureste y más instruido (con lo relativo que puede ser ese ser letrado, que en mi caso fue bajo los estándares del neo-liberalismo y del eurocentrismo, de la colonialidad del saber a la colombiana y brasileña) que la mayoría de la población mundial.

La segunda pregunta que yo me debería responder sería mi reflexión al “¿Dónde estoy/estamos ahora?”, lo que implica no sólo de dónde vengo sino también de dónde estoy en este aquí y ahora. Además de los privilegios y la posicionalidad, otra reflexión necesaria se refiere a cómo me ven y no sólo como me veo a mí mismo. Lo primero que me llamó la atención al llegar a Jobel fue ser llamado, inmediatamente que bajé del bus, de *güero*. Había escuchado esta palabra en novelas y programas mexicanos, pero nunca entendí su real significado hasta sentirlo como una noción primera que los otros hacen sobre mí: un blanco, rubio, privilegiado. Siempre me había pensado a mí mismo como un mestizo entre mestizos, esto por conocer la historia y los orígenes, los pasados, la genealogía del color y la raza de mi familia. Mi padre era lo que en Colombia llamamos de Zambo, una mezcla entre indio y negro, perteneciente a una familia de agricultores y comerciantes de productos agropecuarios de la región norte de Antioquia. Mi madre es blanca, sin duda, su madre más blanca aún y su padre mestizo, de ancestros indios y blancos en esa *orgía* racial del sureste antioqueño (habría que averiguar hacia atrás cómo se dio ese mestizaje). Ninguno de ellos creció con los privilegios que yo me crie, muchos de mis primos no tienen hoy tampoco esos privilegios.



Figura 1 - Mis padres: Omar Granda y Ma. Emilsen Henao, c.a. 1988. Cortesía de Ma. Emilsen Henao

Algunos, por parte de padre se encuentran en Estados Unidos, hacen parte de las comunidades de *latinos* que allí viven, con una identidad compartida aunque haya diferencias entre ser mexicano migrante, un chicano, por ejemplo, y haber llegado durante los años 90 buscando asilo para sobrevivir de la persecución de ‘los malos’<sup>9</sup>.

El privilegio me vino por mis tías y tíos maternas con quienes me crié. Nunca faltó nada, con la familia paterna nunca tuve mayor contacto que una curiosidad y la amistad en redes sociales cuando fueron inventadas, con algunas tomamos un café a veces, de otras nunca más supe nada.

Yo siempre anduve en los corredores de la Universidad Pontificia Bolivariana, donde mi mamá trabajaba como asistente de tesorería. Creo que las andanzas por allí enseñaron de formas sutiles las posibles aspiraciones del mundo académico (esto no es generalizable, algunos colegas de clase no terminaron el colegio, por ejemplo).

---

<sup>9</sup> En el caso de mi familia que migró, estaban siendo amenazados por el no pago de algunas deudas que mi fallecido tío había dejado. Mi tía, sus tres hijas y su hijo recibieron asilo en Estados Unidos. No fue solo dejar sus familiares y amigos, también implicó dejar sus bienes a cargo de otros familiares, de ella convertirse en la proveedora para dos adolescentes y dos niños, de buscar una casa nueva y los medios para la sustentación familiar, de ser recibidos con prejuicio por ser colombianas, de ser *latinas* operarias, asalariadas y siempre subalternas a la hegemonía blanca y masculina estadounidense.

Las cuestiones de raza y clase también me atraviesan. En ambas familias hay heterogeneidad: algunos salimos más ‘claritos’ otros más ‘negritos’<sup>10</sup>, algunos con más dinero y capital cultural que otros. Yo he me aprendido en el medio, un poco de uno y otro. Claro está que la raza no viene sola; los más claritos puede que hayamos sido preferidos en el lado paterno, la abuela nos daba más atención y recuerdo que en un paseo ella mandó a una de mis primas, un poco mayor que yo a servirme la comida –haber nacido con la marca del sexo masculino también influye-. Aunque en Medellín el racismo se vive de formas muy discretas, fui a una escuela semejante a la que iban mis primos y primas, ya para mis primas en Estados Unidos su color sí las diferencia y las coloca en un papel de *subalternidad* frente a un hegemón blanco, anglosajón, protestante, patriarcal... junto con el elemento de ser migrantes, asiladas y pobres en Estados Unidos.

Aunque luego haya perdido el contacto con mi familia paterna, sé que hubo algunas diferencias constituyentes entre los más ‘blanquitos’ y los más ‘oscuritos’, los primeros fuimos a la universidad, algunos poseemos posgrado; los segundos siempre eran comparados con nosotros, los primeros, y reprochados por no ser iguales. Faltaba comprender las razones por las cuáles su rendimiento no era igual, que serían formas de *bullying* y del tratamiento que los profesores y compañeros, y de la sociedad medellinense en general, les daban por la percepción que ellos podrían tener sobre mis primos. Esto son formas de expresar el racismo y de sobrevalorizar la blanquitud, de la cual yo soy pasable. Creo que es de ahí que vienen algunos privilegios que mis padres conquistaron y que para mí fue sólo una dádiva.

Me visto como un joven moderno-occidental a la par de las tendencias y los estilos de la moda hegemónica y masculina(masculinizada), hablo tres lenguas imperiales, aunque he trabajado desde los 18 años para sostenerme –énfasis en sostenerse y no en sobrevivir- nunca me he visto ante la angustia de no tener un techo o comida para el día, sabiendo que también habrá en el día siguiente, esto ya es una enorme diferencia que me separa no solo de la mayoría de la población mundial, sino de la población del espacio que ocupé en un instante: Chiapas.

---

<sup>10</sup> Clarito/blanquito, negro/oscurito son formas comunes de referirse a los otros en Medellín. Para el común de la gente son formas que “demuestran afecto”, para mí poseen una carga racista que es disfrazada. El uso a esos términos los hago emulando los recuerdos de mi convivencia familia y junto a la población medellinense, no de mi voz.

Con esto en mente, viene la tercera pregunta: “¿Cómo veo/vemos el mundo?”, que cuestiona sobre mi posicionalidad como parte de mi privilegio, las fuentes de la información (la ‘verdad’) que acceso, la ideología que asumo y sobretodo, mi postura y mis luchas. Quizá fui más expuesto a la globalización y al pensamiento occidental durante mis años de formación (clases de ‘bellas artes’, clases de inglés, muchas idas al cine, luego en la universidad –y por saber inglés– fui amigo de los estudiantes de intercambio, me fui a estudiar a un país que no el mío y allí sigo, en viajes internacionales constantes, etc.), o tal vez lo asimilé mejor que a otros a mi alrededor. Mi privilegio me permitió convivir con distintos grupos sociales, de diferentes orígenes de clase, raza y nacionalidad. Soy una persona que ha vivido dentro y usufruído del sistema capitalista global.

Eso no implica que no sea un crítico de ese tipo de globalización neoliberal, que busca homogeneizar los referentes culturales que se consumen bajo un patrón hegemónico. Que exotiza a las formas culturales de los pueblos originarios, como si fuesen sólo para el consumo de los blancos occidentales, del *kaxlan*.

Desde pequeño estudiaba inglés en el colegio y luego gané una beca para hacer el curso de inglés los sábados (¿mérito o privilegio?). El mismo curso que pagaban mis colegas con más dinero. Así, me socialicé entre la clase media alta de Medellín, y me causaba frustración no tener los mismos zapatos, no haber viajado en las vacaciones, o incluso no estar saliendo con una chica. Para mí eran aspiraciones de adolescente, de encajar en el grupo. Hoy las entiendo como formas de normalización del capitalismo heterocispatriarcal a través de la socialización cotidiana. Haberme entendido como un *gay latino*, un marica de clase media trabajadora y de izquierda me ha permitido encontrarme y encontrar el mundo al que pertenezco, me ha permitido relacionarme libremente por medio de mis afectos y rechazar esa supuesta normalidad, que por mi constitución no me pertenece ni yo a ella. Pienso que a veces el privilegio es solo un espejismo: por mucho que yo tuviera acceso a esos bienes culturales de clase media alta, no significaba que mi familia dejara de ser *proletaria*; mi mamá era secretaria y mi papá comerciante, mis abuelos campesinos migrantes a la ciudad; yo no era ningún *niño rico*, solo tenía lo mejor que me podían brindar con mucho amor y esfuerzo.

Mi postura frente al mundo es de constante aprendizaje, y en ese aprendizaje he visto y sentido la desigualdad estructural del capitalismo y la

racionalidad moderna, que excluye y utiliza todos los recursos, las poblaciones, los territorios, los saberes... a su favor, siempre para sí. Para quien piensa que tener es poder, nunca nada para todas. Veo un mundo no sólo de desigualdad económica y despojo, también de desigualdades políticas y sociales: algunas voces hablan más, más alto y con mayor resonancia que otras; algunas personas justifican sus acciones frente a colectivos que resisten. En este caminar he comenzado a entender con otros ojos las implicaciones del sistema capitalista en su afán de penetrar en los territorios indígenas. Como se dice en la propia Sexta Declaración de la Selva Lacandona:

El capitalismo quiere decir que hay unos pocos que tienen grandes riquezas, pero no es que se sacaron un premio, o que se encontraron un tesoro, o que heredaron de un pariente, sino que esas riquezas las obtienen de explotar el trabajo de muchos. O sea que el capitalismo se basa en la explotación de los trabajadores, que quiere decir que como que exprimen a los trabajadores y les sacan todo lo que pueden de ganancias. Esto se hace con injusticias porque al trabajador no le pagan cabal lo que es su trabajo, sino que apenas le dan un salario para que coma un poco y se descansa un tantito, y al otro día vuelta a trabajar en el explotadero, que sea en el campo o en la ciudad [...]Y entonces resulta que el capitalismo de ahora no es igual que antes, que están los ricos contentos explotando a los trabajadores en sus países, sino que ahora está en un paso que se llama Globalización Neoliberal. Esta globalización quiere decir que ya no sólo en un país dominan a los trabajadores o en varios, sino que los capitalistas tratan de dominar todo en todo el mundo. Y entonces al mundo, o sea al planeta Tierra, también se le dice que es el “globo terráqueo” y por eso se dice “globalización” o sea todo el mundo. [...]Entonces el que hace la conquista, el capitalismo, hace como quiere, o sea que destruye y cambia lo que no le gusta y elimina lo que le estorba. Por ejemplo le estorban los que no producen ni compran ni venden las mercancías de la modernidad, o los que se rebelan a ese orden. Y a esos que no le sirven, pues los desprecia. Por eso los indígenas estorban a la globalización neoliberal y por eso los desprecian y los quieren eliminar. Y el capitalismo neoliberal también quita las leyes que no lo dejan hacer muchas explotaciones y tener muchas ganancias. Por ejemplo imponen que todo se pueda comprar y vender, y como el capitalismo tiene el dinero, pues lo compra todo. Entonces como que el capitalismo destruye a los países que conquista con la globalización neoliberal, pero también como que quiere volver a acomodar todo o hacerlo de nuevo pero a su modo, o sea de modo que lo beneficie y sin lo que le estorba. Entonces la globalización neoliberal, o sea la capitalista, destruye lo que hay en esos países, destruye su cultura, su idioma, su sistema económico, su sistema político, y también destruye los modos en que se relacionan los que viven en ese país. O sea que queda destruido todo lo que hace que un país sea un país. [...]Pero no es tan fácil para la globalización neoliberal, porque los explotados de cada país pues no se conforman y no dicen que ya ni modo, sino que se rebelan; y los que sobran y estorban pues se resisten y no se dejan ser eliminados. Y entonces por eso vemos que en todo el mundo los que están jodidos se hacen resistencias para no dejarse, o sea que se rebelan, y no sólo en un país sino que donde quiera abundan, o sea que, así como hay una globalización neoliberal, hay una globalización de la rebeldía. (EZLN, 2005 <online>)

La cuarta es una pregunta cuya respuesta sigue en construcción: “*Cómo veo/vemos a México?*” - el original afirma “nuestro país que es México”- pues bien, México es un país donde estuve solamente por seis meses, aunque los aprendizajes y experiencias quedarán para siempre. Vuelvo a la figura del extranjero, soy extraño en esas tierras y para las personas allí. Lo que sí me fue quedando claro son los motivos por los cuales las zapatistas dicen “¡Basta!”, explicadas en forma de metáfora, sobre la viga de una choza que se ve caer:

*‘Hagan de cuenta que el sistema es como esta construcción. Y está hecha de por sí para vivir. Pero sobre el techo de la casa se ha construido un cuarto muy grande y pesado, y dentro de él hombres y mujeres celebran su riqueza’. [...]*

Sí, los de arriba eran menos, pero sus cosas pesaban mucho. Si se hubiera razonado un poco, a cada nuevo peso se hubiera agregado un refuerzo abajo. Pero no sólo no se había hecho eso: en su afán por acumular más y más arriba, estaban desmantelando lo que era el sostén principal de la construcción.

[...] Mención especial merecen estas personas que dicen ser quienes administran la casa. El principal problema es ése: administran lo que ya está. Pero no sólo, también se dedican a saquear partes de la estructura del edificio. Y no deja de ser tragicómico que se disputen entre ellos la jefatura en el robo. Por eso acuden, cada tanto tiempo, a pedirles a los de abajo que los mencionen, que los aplaudan, que los voten. Con zalamerías y regalos, quieren comprar la voluntad de quienes abajo viven. Y la paga la sacan mismo de los de abajo. Ya acomodados, no hacen sino dar discursos, y robar pedazos de paredes, muebles y hasta del piso. Además ven de que se agregue más y más peso al techo. En resumen: su trabajo esencial es debilitar lo de abajo y reforzar lo de arriba.

Conclusión: es muy probable que la casa se derrumbe. Mal para los de arriba, peor para los de abajo.

[...] ‘Si en lugar de pensar cómo le hacemos para que lo de arriba no caiga encima de lo de abajo, pensáramos en mejor hacer otra casa, pues entonces es diferente cómo nos organizamos, cómo trabajamos, cómo vivimos’ (SCI Galeano, 2015a).

El propio Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), una entidad del gobierno mexicano, indica que en el 2016 el 77,1% de la población en Chiapas se encuentra en situación de pobreza (Una persona se encuentra en situación de pobreza cuando presenta al menos una carencia social y no tiene un ingreso suficiente para satisfacer sus necesidades), de los cuales el 28,1% se encuentran en extrema pobreza (Una persona se encuentra en situación de pobreza extrema cuando presenta tres o más carencias sociales y no tiene un ingreso suficiente para adquirir una canasta alimentaria)<sup>11</sup>. Evidentemente estos datos hay que tomarlos ‘con pinzas’ ya que se mide la

<sup>11</sup> Informe disponible en:

<https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Chiapas/Paginas/Pobreza-2016.aspx>

pobreza a través de los ingresos que una persona puede tener, y también de las carencias que no son suplidas. Hay que considerar también que muchas veces los intercambios económicos no ocurren con monedas corrientes, sino por otros medios, que las necesidades de alguien en las montañas del sureste mexicano, por ejemplo, no son las mismas de quien vive en la Ciudad de México y se propone a analizar la pobreza en sus múltiples dimensiones y en una realidad distante a la suya. Sin embargo el que agentes del gobierno y sus datos oficiales muestren esa desigualdad es bastante significativo.

Asimismo, estos datos ya muestran una imagen de la abrumadora realidad en la que se encuentran no solo los indígenas sino toda la población de éste estado mexicano. Sumado a lo anterior, es importante destacar que:

El gasto social en Chiapas, ha crecido de forma sostenida; al 2014, 6.3% del gasto social de todo México se destinó a la entidad, por lo que [...] representó 48.1% de los recursos totales ejercidos por el gobierno del estado durante el año señalado [...] La evolución de la pobreza alimentaria en Chiapas muestra que el gasto social ejercido por el gobierno mexicano no se ha traducido en una disminución del número o la proporción de personas en pobreza [...] De los puntos anteriores surge la hipótesis de que el gasto social se ha dilapidado cuando menos en acciones ineficientes o no ha sido dirigido a atender las necesidades de la población con los mayores niveles de pobreza en Chiapas, lo cual, en términos estadísticos, significa que no debiera observarse una relación significativa en el espacio-tiempo entre la evolución de la pobreza y los niveles de gasto social (Núñez, 2016: 42).

Cabe recordar también, como lo muestra Cisneros (2014), que Chiapas no solo es un estado con muchas personas pobres, la mayoría de los cuales indígenas, sino también absurdamente rico en recursos naturales. Como nos informa ese autor para 1994, el año del levantamiento insurgente:

Chiapas es un estado productor de petróleo, existiendo 86 pozos en los municipios de Estación Juárez, Reforma, Ostucán, Pichucalco y Ocosingo con una producción de 69.888 barriles de crudo por día, sumando 25,511 millones al año. Eso equivale a los 21% de la producción nacional de petróleo y a los 47% de la producción total nacional de gas natural.

Chiapas ocupa la 1ª posición en generación de energía hidroeléctrica del país, aportando el 55% de la producción nacional mediante las centrales de Malpaso, La Angostura, Chicoasén y Peñitas. [...]

Asimismo, en 1982 el 95% de las viviendas de las comunidades indígenas carecían de energía eléctrica, y en 1990 el 30% de las viviendas del estado carecían del servicio. Ningún otro estado de la república llega a esos valores. En los 60% de las viviendas leña y carbón son las principales fuentes de energía.

Chiapas concentra el 30% del agua superficial del territorio nacional, no obstante apenas el 56,8% de las/os habitantes posee agua entubada, concentrándose en las ciudades [...]

Chiapas participa del 6,77% de la producción agropecuaria nacional, siendo uno de los estados que más contribuye, después del 7,85% de Veracruz y superando el 6,39% de Sinaloa, según los datos de 1991 de Bancomer194. Chiapas se posiciona en el 1º lugar en producción de ganado y en el 2º en producción de maíz, siendo sus principales productos, además de los referidos, de soja, poroto, sorgo, sésamo [...]

[...] entre los 12 estados que producen café Chiapas ocupa la 1ª posición a nivel nacional hace varias décadas, proveyendo el 35% de la producción nacional, produciendo 2.386.216 quintales del grano anualmente. Pero, en 1991 el Instituto Mexicano del Café (INME-CAFÉ) captó apenas 104.404 quintales. En 228.264 hectáreas son 86.922 productores, de los cuales 78.462 son ejidatario y pequeños productores que trabajan parcelas menores a 3 hectáreas, mientras que 116 grandes propietarios trabajan el 12% de la tierra cultivada, concentrando en sus propiedades la mayor cantidad de infraestructura productiva y comercial y del crédito bancario. [...]

[...] En Chiapas apenas 20 familias tienen la posesión de las mejores tierras del estado (Proceso, 30.01.1994). En 1984 1,32 millones de indígenas poseían 823.000 hectáreas, lo que significaba menos de 1 hectárea por persona, al mismo tiempo que sólo una de esas familias favorecidas poseía 121.000 hectáreas. Chiapas es el 3er. estado en cantidad de ejidos y comunidades agrarias (1.714), después de Veracruz y Michoacán, ocupando el 41,4% de la superficie total del estado, o sea, 3.130.892 hectáreas, de los cuales 1.278.147 son dedicados a la agricultura. Chiapas cuenta con 193.515 ejidatarios y comuneros, representando aproximadamente el 20% de la población económicamente activa del estado. El tamaño de las parcelas por ejidatario o comunero, en promedio es de 6,5 hectáreas, mientras que el promedio nacional es de 7 hectáreas. (Cisneros, 2014: 431-434).

Esos datos evidencian una imagen de desigualdad histórica, de explotación sobre la tierra, el territorio y sus recursos, y de la mano de obra y población que poco o nada se benefician de esa riqueza. Así voy entendiendo mejor lo que desde 1994 las zapatistas han dicho:

¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿De no habernos atenido al Código Penal de Chiapas, el más absurdo y represivo del que se tenga memoria? ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? ¿De habernos preparado bien y a conciencia antes de iniciar? ¿De haber llevado fusiles al combate, en lugar de arcos y flechas? ¿De haber aprendido a pelear antes de hacerlo? ¿De ser mexicanos todos? ¿De ser mayoritariamente indígenas? ¿De llamar al pueblo mexicano todo a luchar de todas las formas posibles, por lo que les pertenece? ¿De luchar por libertad, democracia y justicia? ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores? ¿De no rendirnos? ¿De no vendernos? ¿De no traicionarnos? (EZLN, 1994b <online>)

Esa cuarta pregunta, sobre cómo veo/vemos a México, la respondo yo parcialmente, pero es claro que mi postura como adherente a la Sexta, en el

caminar junto al zapatismo, me ha proporcionado una perspectiva *otra* para entender lo que pasa en México. De la importancia de eventos como, por ejemplo, la Revolución Mexicana o las protestas y movimientos de 1968, las organizaciones civiles e insurgentes durante los años 1970 y 1980, del por qué la insurrección de 1994 y la resistencia frente al capital que devora al país, sus territorios, recursos y población; cosas que he ido aprendiendo mediante libros, conversaciones y películas. Otros dirían que lo importante es que México se posicione junto a las potencias centrales (capitalistas) del sistema internacional, que su PIB crezca y su economía se mantenga estable; pero esto no es lo que le importa a las y los ciudadanas de a pie que no tienen techo o comida, que su trabajo es su único ingreso en una sociedad monetizada; cuyo acceso a la educación que le permitiría (en el discurso moderno y neo-liberal) ascender en la escalera social, para trabajar y ganar más dinero y hacer que la rueda gire “*para comprar y vender, para usar y tirar, y hacer la rueda girar y girar y girar...*”<sup>12</sup>

La quinta pregunta se refiere a “*De lo que queremos hacer*”. Esto requiere una reflexión de cómo me veo a mí mismo inserido en las redes zapatistas. Desde mi papel decidido como académico también necesito pensar qué tipo de académico quiero ser: ¿un extractivista neo-liberal de conocimiento? ¿Un imparcial ‘neutro’? ¿Comprometido y activista?... Desde mi primer encuentro con Xochitl quedó claro que el llamado era a comprometerse con las luchas y no a hacer una tesis sólo por cumplir un requisito. Debería entender que “*no podemos ver todo lo que pasa en nuestro planeta y quedarnos nomás callados, como si sólo nosotros estamos donde estamos*” (*ibíd.*). Lo que quiero hacer entonces es poder aprender más sobre esas luchas y sus articulaciones con otras resistencias, “la tapicería del neo-zapatismo” (Leyva Solano & Gunderson, 2017). El querer hacer es asumirse de izquierda, no institucionalizada sino siempre autónoma y crítica ante el poder, de la izquierda que busca la justicia para todas, democracia y libertad verdaderas, desde donde quiera que esté y para todos los pueblos y personas.

Ya decidido de ser adherente a esa filosofía de lucha política por “un mundo donde quepan muchos mundos” no se trata sólo de lo que quiero/queremos

---

<sup>12</sup> Inspirado en la canción “La Rueda” de la banda Los Espíritus, muy escuchada en mi estancia en Jobel, en bares, hostales, y otros lugares... que me hace pensar sobre la necesidad de ser anticapitalista. Disponible en: <https://youtu.be/HKvia0x949U>.

hacer, sino del “¿cómo lo vamos a hacer?” –la sexta y última pregunta-. Esa pregunta aún no tiene respuesta pero espero que con la elaboración de la tesis, más como un medio por el cual puedo compartir lo que he aprendido en el caminar con el zapatismo, y lo que iré aprendiendo después también. Se trata de salir del privilegio y el confort y trabajar codo a codo, con los pueblos y por los pueblos. Esto no es tarea fácil, habrá que buscar la forma en que pueda sumarme a las causas que considero que como colectivo puedan compartir esa filosofía, donde yo también pueda aportar, incluso pensar en mis propias causas: por la defensa de la vida y los derechos humanos, por la población LGBTIQ++, por los migrantes que como yo han salido de sus hogares en búsqueda de mejores condiciones de vida para sí y los suyos.

Más allá de la escritura, discusión y publicación se encuentra la difusión de la palabra, el compartir algunos pensamientos y aprendizajes que me han sido compartidos también; y llevar lo que las redes en las cuales se encuentra inserido el zapatismo, trabajar junto con ellas donde esté y como se pueda (me hace pensar por ejemplo en (compro)meterme más con las labores que movimientos como el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) o la Articulación de Pueblos Indígenas de Brasil (APIB) en Brasil. Es un compromiso que hoy firmo, que espero que pueda trabajar siempre por esa construcción de ese pluriverso desde las cosas pequeñas y cotidianas, del día a día, en lo personal y en lo común.

### **Volver a la raíz: de mis antepasados y de cómo la guerra siempre fue parte de mí, incluso sin yo saberlo**

En esa deconstrucción de mí mismo y pensando en cómo veo y cómo me ha afectado la guerra, en sus múltiples y rastreras formas, lo primero que me viene es pensar en mi historia personal como vinculada a una historia común, dentro de la cual mi historia particular se encuadra.

Cuando ambas familias, la de mi mamá y mi papá, llegaron a Medellín se establecieron primero en las casas de algún pariente o amigo que ya había llegado antes y se había asentado (también con sus familias) en alguna de las lomas en la entonces periferia de la ciudad. En una casa pequeña vivían dos padres, su larga descendencia (11 y 13 hijos e hijas, respectivamente) y a veces sus padres (mis

bisabuelos) también. Ellos, campesinos, sin mayor riqueza que su trabajo y algo de tierra, huyeron del conflicto en el campo, de los ataques de terratenientes y caudillos del Partido Conservador, buscando tranquilidad y oportunidades para sus hijos en la ciudad. Cuando llegaron, sin embargo, se encontraron sin recursos, impotentes, solos a pesar de toda la solidaridad que encontraron con los suyos y con los nuevos vecinos y amigos que fueron encontrando. Pero aún conservaban la esperanza que el proceso de industrialización y desarrollo moderno incorporase su mano de obra, específicamente la de los abuelos, ya que las abuelas se quedaban en casa, según la costumbre de la época. Aunque en determinado momento ellas también iban como empleadas domésticas a la casa de alguna señora rica.

Esa historia me hace pensar en las historias de los abuelitos (Fernández, 2014), de los maltratos que ellos cuentan en las fincas, de cómo eran explotados por los hacendados en su trabajo y maltratados en sus vidas íntimas; de sus cuerpos y sus vidas como sujetos al deseo colonial de ellos (las violaciones a las mujeres, los castigos físicos, el abuso de su poder económico que los sometía a condiciones de esclavitud, entre otras), de la injusticia legal. Por ejemplo:

[...] mozos, de mucho anteriormente, fue mis abuelos, sí, pero nosotros todavía nos tocó mucho la chinga todavía, sí nos pagaba pero muy poco [...] a las 4 de la mañana hasta los chiquitos que ya aguantan una bolita de piedra, ya cargan piedra, se lastiman ya las espaldas y así [...] fue mi abuela me lo platicó, si pa' qué más la verdad." El otro viejito cuenta: "Yo viví en la finca Santa Rita, ahí me críe, había mucho sufrimiento, antes de 94 había mucho sufrimiento, los finqueros molestaban mucho a la gente [...] Cuando queremos un arreglo, los finqueros no lo arreglan bien, lo arreglaban con chicotes. Desde ese tiempo, el mismo patrón lo arreglaba el problema. Luego cuando vendíamos nuestros animalitos, puercos, el patrón quiere pedir alcabala, que pedir un dinero de la venta de nuestros animales. Así fue cuando estuvimos con los patrones, ellos decían..., nosotros no podíamos decir nada..., como si fuéramos animal..., desde las tres de la mañana nos levantábamos a tomar café para ir a trabajar, hacer el trabajo de los finqueros. [...]"<sup>13</sup>

Volviendo a la historia de mis abuelos<sup>14</sup>, ellos no podían aspirar a mucho, en esa época y aun hoy muchos en el campo, lejos de las ciudades, no podían

<sup>13</sup> Testimonios de entrevista con las abuelit@s del Municipio Autónomo Francisco Gómez. En: Fernández Christlieb, Paulina. *Justicia Autónoma Zapatista, zona selva Tzeltal*. México: Editores Autóno@s, 2014. p. 26.

<sup>14</sup> Con esto no quiero decir que mi familia, y las condiciones en las cuales vivieron anteriormente, sean iguales a las de las comunidades zapatistas. De nuevo, clase, raza/etnia, sexualidad y género son factores influyentes al contar estas historias. Lo que quisiera resaltar aquí son las reflexiones que conocer de las historias de las abuelas zapatistas me generan sobre la historia de mi familia, de

(pueden) ir a la escuela. Sus padres (mis bisabuelos) no tenían ni los recursos ni el interés que ellos completaran sus estudios básicos (quién dirá un secundario o ir a la universidad), eso no eran cosas que vieran como necesarias en su vida cotidiana ni en el futuro que pudieran prometerle a sus familias. Pero visionarios, con otras aspiraciones y a pesar de las dificultades, todos cumplieron el sueño de sus padres, así como yo de los míos –impulsado por el coraje o la protección de las madres-. Todo eso con el sacrificio de dejar atrás su casita, sus queridos y conocidos, el pedacito de tierra al que ya no podrían volver bajo la amenaza de muerte por pertenecer y militar en el Partido Liberal. Aunque la familia de mi padre conservó su tierrita y sus vaquitas en Santa Rosa de Osos –la ciudad donde el obispo declaraba en el púlpito que “matar liberales no era pecado”<sup>15</sup>- ellos preferían que los hijos vivieran en Medellín y no en el campo; aun así la plata no daba para lo básico y mi papá y sus hermanos –las mujeres siempre en la casa- estudiaban y trabajaban; vendían dulces que la abuela Rosa hacía, lavaban carros, hacían *mandados*<sup>16</sup>, y así fue como montaron mi papá y dos de sus hermanos el negocio de huevos e insumos de panadería.

Para mí, pasar por la universidad, viajar y conocer otras culturas y lenguas, haber continuado con posgrados (maestría y doctorado) representaba ‘subir en el juego de la vida’. No es algo que haya hecho solo, no se trata de mera esfuerzo personal; es algo que debo a esas y esos valientes que desafiaron a la propia vida en búsqueda de su libertad, de asegurar su existencia, de buscar un futuro mejor y una buena vida dentro de lo posible a su alcance.

Esa no es una historia incomún en la mayoría de América Latina<sup>17</sup>, aunque en Colombia tendría además una carga de violencia generalizada por las

---

mi pueblo. No se trata de hacer generalizaciones o comparaciones, es más sobre sentir la presencia de la colonialidad del poder/ser/saber en distintas locaciones y temporalidades.

<sup>15</sup> Miguel Ángel Builes fuera Obispo de Santa Rosa de Osos por 24 años desde 1924. Se trata de un personaje controverso que al tiempo que se encargaba de labores pastorales y sociales con los campesinos de su diócesis también pregaba el odio y la muerte a los liberales, masones, socialistas... Se dice también que difundía la idea que “las mujeres no deberían usar pantalones ni escuchar la radio”. Para conocer mejor recomiendo el perfil disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/miguel-angel-builes-un-siervo-de-dios-articulo-790759>.

<sup>16</sup> Expresión popular para decir encomiendas: por ejemplo, comprar en el mercado para una señora que no salía de su casa por cuidar a sus hijos a cambio de algunos pesos.

<sup>17</sup> Para conocer mejor sobre las dinámicas de explosión demográfica, absorción de la mano de obra y migración de áreas rurales a urbanas como un fenómeno generalizado en América Latina, recomiendo ver los trabajos de la CEPAL. Por ejemplo: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/10409/017129141\\_es.pdf?sequence=1&isAlloved=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/10409/017129141_es.pdf?sequence=1&isAlloved=y)

dimensiones del conflicto interno; esa sí, una guerra en los moldes tradicionales, en el que el enfrentamiento entre el Estado y las guerrillas, además de los inúmeros grupos paramilitares y narcotraficantes azotaba a la población como un todo.

Para el Centro Nacional de Memoria Histórica (COLOMBIA-CNMH, <online>), entre 1958 y 2012 fueron 218.094 personas muertas en medio del conflicto, de los cuales 81% (177.307 personas) fueron bajas de civiles. Entre 1970 y 2010 se contabilizan 27.023 víctimas de secuestro. Hubo 150.000 personas asesinadas de forma selectiva entre 1985 y 2012. Entre 1988 y 2012 hubo 716 casos de acciones bélicas de enfrentamiento entre guerrillas, ejército y otras fuerzas públicas, y grupos paramilitares; en los cuales resultaron 1.344 víctimas. En ese mismo lapso de tiempo se registraron 5.138 casos de ataques a bienes civiles con 715 víctimas, de los cuales 218 resultaron muertos. También entre 1988 y 2012 se registraron 95 casos de ataques terroristas que dejaron 1.566 víctimas, así como 10.189 personas víctimas de minas antipersonales, y 5.156 personas víctimas de reclutamiento forzado en ese periodo. De la misma forma ocurrieron 1.982 casos de masacres entre 1985 y 2012 que resultaron en 11,751 víctimas. En ese mismo lapso de tiempo se presentaron 25.007 víctimas reportadas de desapariciones forzadas, extendiéndose a lo largo y ancho del territorio colombiano; 1.754 víctimas de violencia sexual. El dato que más me impresiona es el de 5'712.506 víctimas de desplazamiento forzado entre 1985 y 2012, siendo que desde 1996 se concentran 4'744.046 desplazados.

Esa es la imagen de la guerra en la que yo viví dentro del confort que me pudieran brindar mis familiares y a quienes les debo esa sensación de seguridad. Cuando mis padres ya eran adultos tampoco pasaron por experiencias de violencia sobre sus cuerpos, pero sí vivieron en el ambiente de incerteza y miedo que era Medellín en los años 1980. Como lo cuenta el Museo Casa de la Memoria de Medellín (s.f., <online>):

A comienzos de los años 80 Medellín atravesó un período en el que se desbordaron las problemáticas incubadas en la primera mitad del siglo XX: aumento desmedido de la población, crecimiento del índice de desempleo, ampliación del cinturón de pobreza, debilidad institucional y corrupción, auge del narcotráfico, surgimiento del sicariato,

---

Los trabajos de Raúl Prebisch a respecto de este tema son bastante notorios. Pueden ser encontrados en:

<https://repositorio.cepal.org/browse?value=Prebisch%2C%20Ra%C3%BAI&type=author&order=DESC>

nacimiento de los grupos de autodefensas, aumento progresivo de las violencias (secuestro, extorsión, homicidios, masacres, magnicidios, ataques con explosivos, fronteras invisibles); entre otros fenómenos que despertaron sentimientos de temor y desesperanza en los ciudadanos.

Asociado al narcotráfico se consolidó el Cartel de Medellín, liderado por Pablo Escobar. En sus inicios, Escobar buscó ser reconocido haciendo importantes donaciones en barrios periféricos de la ciudad, como el proyecto Medellín sin tugurios. Tras alcanzar un importante índice de popularidad, se interesó por la política, vinculándose en 1982 al Nuevo Liberalismo y adhiriéndose públicamente a la candidatura presidencial de Luis Carlos Galán. Sin embargo, fue desautorizado públicamente por el Ministro de Justicia Rodrigo Lara Bonilla, por sus vínculos con el narcotráfico. El 30 de abril fue asesinado Lara Bonilla por el Cartel de Medellín; y por tal motivo, el presidente Belisario Betancur anunció el inicio de la extradición de nacionales, el 2 de mayo de 1984. Como respuesta, el Cartel creó el grupo denominado los Extraditables, dando origen a la guerra contra el Estado colombiano y dejando una larga lista de personas asesinadas (policías, políticos, jueces, magistrados, periodistas, civiles).

En esta época proliferaron los escuadrones de la muerte, grupos privados que buscaban eliminar ladrones, atracadores y secuestradores, con el fin de alcanzar la denominada “limpieza social”. Paralelamente, estudiantes, profesores, sindicalistas, líderes políticos y defensores de los derechos humanos fueron perseguidos y asesinados por paramilitares en complicidad con agentes estatales (guerra sucia); causando temor, indignación y protesta en los ciudadanos, como lo demostró la marcha de los claveles rojos.

En Medellín se dio un entramado de violencias proveniente de múltiples actores (guerrillas, paramilitares, milicias, sectores de la fuerza pública, narcotraficantes, bandas delincuenciales) que hicieron muy difícil entender, diferenciar y caracterizar el fenómeno de la violencia en la ciudad. Sumado a esto, el país vivió bajo estado de sitio durante varios períodos de tiempo.

Mi papá era comerciante, vendía huevos, harina y otros insumos de panadería, e incluso en una época, antes de su muerte, tenía su propia panificadora. Mi mamá era una secretaria, trabajaba por contratos en firmas de diversos oficios: contables, abogados, universidades. Cuando se casó y quedó embarazada sus jefes en una empresa textil la despidieron, pues en esa época era normal y legal demitir a mujeres embarazadas bajo el pretexto que disminuían la productividad de la empresa. Por algunos meses fue ama de casa, pero esa domesticación no era para ella y se separó; volvió con sus padres y decidió ser una mujer divorciada en una sociedad aún muy machista, donde el divorcio era un tabú; pero era aún mejor que vivir subyugada a los deseos y destinos de un hombre.

Mi madre cuenta que vivía siempre en la zozobra de saber si mi padre regresaría a la casa, a él le gustaba encontrarse a tomar unas cervezas y aguardientes con sus amigos; en 1989 el toque de queda era algo recurrente en la

ciudad y quien estuviera en la calle después de las 8:00 p.m. sería objetivo militar, un cuerpo caído en la guerra contra los narcos y las guerrillas. Muchas veces, cuenta ella, él no regresaba y la llamaba para decirle dónde se iba a quedar. Esa marca quedaría en mí también, cuando era adolescente ella siempre quería saber a qué hora volvería, por dónde iba a estar y con quién, y un número al cual pudiera contactarme. Siempre me dio mucha autonomía, pero con la condición de saber esas informaciones. Algo que para mí era normal de ella en su papel de madre, pero que luego entendería como una herida de esos tiempos de guerra contra toda la población, que era vista entre sí con sospecha: cualquiera podría ser un pandillero, un guerrillero, un paramilitar. Aún hoy veo eso cuando voy a Medellín, el centro se queda desolado después de las 8:00 p.m., sólo se puede tomar autobús o cualquier medio de transporte masivo hasta las 10:00 p.m., los bares y fiestas de la ciudad cierran más temprano que en cualquier otra metrópolis, inclusive colombianas como Bogotá o Cali. Siento el miedo de los otros en mí, aún más estando en un cuerpo de un hombre joven. La sospecha es la marca de la guerra que aún pervive en la ciudad.<sup>18</sup>

Cuando ya yo tenía dos años de ser madre volvió a la universidad, volvió a ser secretaria y a estudiar, luego de haberse divorciado de mi papá, y yo en la guardería, y al cuidado de mis tías y abuelos. Soñaba que podríamos ser una familia ella y yo, tenía la esperanza de darme un futuro y se sacrificó hasta quedar exhausta para darme siempre la mejor educación, para tener comida y un techo que sirvieran como protección ante la peor crisis económica por la que pasó Colombia, al final de la década de 1990, en un contexto de neoliberalismo rampante, de reformas económicas que destruyeron los sistemas de protección social y de los trabajadores, de violencia política incesante sumado a la violencia armada del narcotráfico, a la guerra declarada del Estado a los grupos guerrilleros tras los impases de un proceso de diálogo de paz que no contaba con la disposición de ninguno de los lados y de un contexto internacional de guerra al terror que en Colombia también se traducía como “guerra a las drogas”, al ‘narcoterrorismo’. La alianza del Occidente encabezada por el gobierno de Bush

---

<sup>18</sup> Más que mi propia palabra, quiero colocar aquí las palabras de otras, otros, otras que también colombianos cuentan su experiencia viva (aunque muchos sean una élite, algunos incluso han sido gobernantes). Invito a la lectora para tomar un tiempo y ver el video contenido en el enlace abajo. “Los Tiempos de Pablo Escobar” (2012). Dir. Alessandro Angulo. Disponible en: <https://youtu.be/FkxbzMan1jE>.

en los Estados Unidos se traducía en Colombia como leña para las brasas del conflicto armado contra las guerrillas –y en general contra cualquier individuo u organización que se opusiera al avance del proyecto de muerte para la expansión del sistema neoliberal.

Medellín en los años 1980 era sinónimo del Cartel de Medellín. El mundo veía a la ciudad como el hogar de Pablo Escobar, el fortín de la producción y distribución de la cocaína para el mundo. Escobar llegaría a ser uno de los hombres más ricos del mundo, y creía que su imperio de cocaína le daría el poder para mandar y desmandar en una ciudad y un país con muchas familias pobres como la mía. Construía barrios para ganar el afecto de los habitantes de allí, que también servían como su carne de cañón y sus guardias cuando no le bastase comprar a los políticos, la policía o el ejército. Asesinó agentes del Estado que podrían suponer una esperanza frente a la injusticia que a él le convenía, como lo fue con el ministro de justicia Rodrigo Lara Bonilla, o el candidato liberal a la presidencia en 1990 Luis Eduardo Galán. Se dice que financió el entrenamiento de los grupos paramilitares que servían como su ejército personal, y que después se convertirían en los principales narcotraficantes del país. Esto, claro, en alianza con importantes políticos nacionales como Gustavo Santofímio o el mismo Álvaro Uribe Vélez, que en esa época fuera alcalde de Medellín, luego gobernador de Antioquia, presidente de Colombia y hoy Senador, líder del partido Centro Democrático, representante de la extrema derecha colombiana, del fascismo *criollo*.

Mi privilegio me fue dado gracias a los triunfos cotidianos de mi familia, aquellos que supieron jugar dentro de esos sistemas. Ellos pasaron de condiciones de pobreza a tener y proporcionarme condiciones de vida de clase media: ir al colegio sin tener que rebuscarme los medios para hacerlo como ellos, soñar con ir a la universidad sin que fuera algo imposible, tener siempre comida, techo y vestido sin cuestionarme de dónde o cómo le íbamos a hacer para el día siguiente; también algo de diversión como ir al cine o encontrarme con mis amigas y amigos. Esto todo mi madre sola, como viuda –mi padre murió cuando yo tenía siete años- y cabeza de nuestra familia no podría proporcionarme. En eso veo también la importancia de lo colectivo, es algo que he reconocido en este tiempo de reflexiones y que antes no había tenido conciencia (tal vez no completa) de la

gratitud que debo con mis tías, tíos, abuela y abuelo por esos sacrificios y la laboriosidad que me permiten ser y vivir como lo hago hoy.

También, como lo veo, mi madre se adaptó a las diversas y adversas condiciones para proveer una sensación de certeza a la vida que engendró y de la que se hizo siempre responsable, ella me dio ‘seguridad’. Mi madre es una mujer muy *otra*, una rebelde en ese sistema de normalización que el capitalismo neoliberal impone. Ella “nunca supo su lugar”; con esto quiero decir que en la escuela y en el trabajo se antepuso al patriarcado: al acoso de sus jefes, a anteponer su trabajo antes que lo que consideraba más precioso que era su libertad y su familia, al juicio de los otros sobre cuál era su responsabilidad y cómo debía criarme.

Recuerdo una vez en la que insulté a la directora del colegio, pues la consideraba injusta por las estrictas reglas que imponía un colegio católico al que le interesaba más las buenas notas y buenos resultados en los exámenes de clasificación nacionales. Hicieron una reforma curricular en la que se aumentaron las horas de las clases de matemáticas, español e inglés disminuyendo las de educación artística, educación física, ciencias sociales y filosofía, las bases para un conocimiento crítico. Cerraron el coro y las bandas musicales que los alumnos formaban. Expulsaron a un profesor de artes plásticas por la sospecha que fuera homosexual –esa fue, aún en mi proceso de identificación sexual, el primer miedo sobre mi vida adulta: ser rechazado y perseguido, no poder ser yo mismo libremente, vivir a la sombra de lo que podría ser-. Recuerdo que en las conversas con mis profesoras favoritas en el recreo, ellas me pedían que fuera a otro lugar mientras hacían guardia, pues se impuso un régimen de vigilancia a las relaciones entre profesoras y alumnos (era un colegio únicamente masculino), para que no nos pusieran ‘malas ideas’.

Lo que yo sentía era que no se nos daba libertad para el desarrollo de la personalidad y una educación humanista, con lo que para un adolescente de 13 años eso significaba. Para mí, entonces, era un régimen casi dictatorial, por eso decidí que mi justicia sería escribir en la evaluación de profesores “Gudiela es una perra fascista”.

Mi madre y yo fuimos citados en la dirección. Mi temor era que mi madre perdiera su empleo, y la beca que yo tenía por ella ser empleada en esa institución, por mi ‘mal comportamiento’; aunque cuando lo escribí pensé que no pasaría nada por mis buenas calificaciones. Fuimos y me cuestionaron porqué la había llamado

de esa forma. Respondí que me sentía reprimido, que las normas del colegio eran demasiado estrictas para que las cumplieran jóvenes en etapa de desarrollo de la personalidad, de descubrimiento personal y colectivo. Tuve que disculparme y quedarme en casa tres días sin colegio. En el fondo nunca me arrepentí, aunque ahora con más de madurez sí veo cómo fui machista y misógino con ese acto, de eso sí me arrepiento y será algo que lleve siempre como recuerdo de mi privilegio como hombre, del machismo interno que también combatí. De lo que no me arrepiento es de mi acto de rebeldía.

Mi mamá me pidió que me comportara bien, pidiera disculpas e intentara ayudar a la Coordinación en lo que pudiera; pero ya en casa dijo que estaba bien que no me adaptara y me expresara libremente, aunque siempre con respeto; que no tenía que preocuparme que ella no me iba a poner de castigo. Nos reímos y me felicitó por haberme libertado. Para mí fue de hecho un momento de liberación.

El hecho que mi mamá me hubiera felicitado por mi liberación siempre representó la imagen que ella es una mujer que antepone la libertad, el pensamiento crítico y la conciencia limpia ante todo. Puede sonar como una forma tonta, muy privilegiada de un niño caprichoso y mimado, que no sabía reconocer la autoridad y el respeto. Todo eso es verdad, pero en mi historia personal fue un momento marcante en el que sentí que debía expresar mi sentimiento, combatir y salir de ese sistema normativo. Cada quien tiene sus propias luchas en sus contextos.

Eso sumado también a la historia que ella me cuenta de haberse divorciado de mi papá por considerar que la convivencia entre ellos era marcadamente machista y opresora (nunca con violencia física, pero sí verbal y psicológica). Ella se quejaba que él siempre ponía mala cara a su comida, a que no quisiera quedarse en casa e hiciera los oficios domésticos. Él le había pedido que renunciara a su trabajo cuando se casaron, ella sólo salió del trabajo porque la echaron cuando quedó embarazada; con su salario ella aportaba a la casa de mis abuelos, donde aún sus hermanos estaban en la escuela o entrando algunos en la universidad y había que poner plata para los servicios públicos (agua, electricidad, teléfono...) y la comida.

Cuando ella se casó con mi papá y con la indemnización el despido les compró una máquina de lavar ropa. Cuando ya no tenía salario, pero mi papá le dejaba dinero para las compras de la casa, ella siempre compraba de más y le

llevaba algo de alimentos a la familia. Un día, a los seis meses de embarazo, mi papá reclamó que los frijoles no estaban tan buenos como los de su mamá (la abuela Rosa). Ella contuvo las lágrimas, cuando él se fue de nuevo al trabajo ella hizo una mochila con ropa y se fue caminando a donde su familia porque no tenía dinero, ni quería el dinero de mi papá, para el pasaje de autobús. Mi abuela Mercedes la recibió con un abrazo y no le cuestionó su decisión, ahí ella lloró. Ese día mi mamá declaró su autonomía para ella y para mí, contradiciendo las normas de la sociedad colombiana de final de los años 1980.

Cuando yo tenía 14 años mi mamá se mantenía cansada y enferma sin saber de qué. Su jefa la presionaba para que trabajara más y más; en la UPB estaban empezando a despedir personas y reemplazarlas por empleados tercerizados, con menor preparación y experiencia, y más ‘baratos’ pero que podían desempeñar las mismas funciones. Ella sobrevivió al primer corte pues siempre se destacó por ser muy servicial, amable y buena trabajadora; pero fue reasignada de función, pasó de asistente de tesorería a archivista, lo que en efecto era una reasignación para abajo en la jerarquía de la administración universitaria. Los médicos no sabían decir qué era, pero ella se ausentaba de licencia médica por días. En medio de esos cortes impuestos por una nueva administración que quería disminuir costos y aumentar la productividad de sus empleados a ella la despidieron justificando ausentismo laboral. Ella estaba muy cansada para entrar con una demanda por despido injustificado.

Dos años después llegaría el diagnóstico final: *lupus eritematoso sistemático* que le estaría causando insuficiencia renal y depresión sistémica. Una enfermedad rara, crónica y de alto costo. Ella como estaba desempleada no tenía acceso al sistema de salud de Colombia, fue el momento para usar parte de lo que mi papá nos había dejado y afiliarla al sistema de salud como trabajadora independiente mientras se buscaba la pensión por invalidez que llegaría tiempo después, pasaron unos 3 años.

Los médicos, ante el daño renal, le daban dos o tres años más de vida. Yo digo que parte de su rebeldía y resistencia es seguir viva hace ya más de 12 años después del diagnóstico fatal, con cuidados y acompañamientos médicos y con previsión de una vida larga y liberada. Hacerle la guerra a su propia enfermedad, luchando por la vida. Eso y el enfrentar a la estructura patriarcal y del neo-

liberalismo en el trabajo que también han sido formas de ella rebelarse y enfrentar las estructuras de la dominación moderna/colonial.

Hoy en día mi madre ha descubierto su papel como mujer en lucha y supo darse su propio lugar; no el que otros creen que es el que le corresponde como mujer, paciente de enfermedades crónicas, de la clase media trabajadora, sino del que ella misma es consciente. Milita en los movimientos feministas de Medellín, ha sido promotora de esa concientización de las mujeres en campañas contra el feminicidio y la violencia de género en las regiones periféricas de la ciudad, donde la violencia recrudece; por la salud de las mujeres y por una agenda de autonomía laboral y económica. Es una defensora de los Derechos Humanos, siempre con su risa contagiante y una energía resplandeciente. De ella, entre muchas otras cosas, también saqué el espíritu rebelde.

Es así como pienso que mi historia personal se vincula a la historia que las mujeres y hombres que en las montañas del sureste mexicano unieron sus historias personales y se transformaron en una historia colectiva. Conocer esas historias, por libros y conversaciones, me hacen sentir que ya soy parte de esas historias. A pesar de las diferencias de contextos, de las matrices de raza y etnia que nos separan, la búsqueda por ese mundo *otro* me une a ellas. Es así como comienza esa exploración por los significados de la *guerra* que luego buscaré traducir en el contexto de los estudios de ‘seguridad’.

Esa guerra en Colombia, y esa guerra que se da en Chiapas es parte de mí. Siempre he estado en medio de la guerra a pesar que no me haya tocado físicamente. He aprendido a reconocer que la guerra no se trata solo de teatros de operaciones armadas, de estrategias de ataque y defensa, de la ocupación del territorio y el dominio sobre la población. Se trata también del terror, de la manipulación psicológica, de la incerteza sobre las condiciones en las que el mañana se va a presentar. Esa es la verdadera guerra, la peor, la que afecta a todas, todos, todas de maneras discretas y casi imperceptibles.

## **Volver al corazón para entender y enfrentar la guerra: *güero, marica/joto/viado, tercermundista* y siempre en resistencia**

Entender mis privilegios, aceptarlos como constituyentes de quien soy y repensar mis capitales socio-económico-culturales, en términos de lo que explica Bourdieu (1986)<sup>19</sup>, no quiere decir aceptar, domesticarme, moldarme o adaptarme a normas sociales que de lejos ya he combatido y resistido; otras deconstrucciones del pasado que no estoy dispuesto a dar ni un paso atrás. Es aquí donde coloco mi posición anti-heterocispatrilial, anti-capitalista y por la autonomía. Es mi forma de resistencia por la existencia, de contrariar estructuras de opresión que he sentido en mi carne y espíritu, que me constituyen y hacen parte de mi autorreconocimiento. Hacerse parte de la lucha es también poner el propio cuerpo en movimiento y entenderlo como el principal instrumento con que se puede transformar. Al final de cuentas, “*el poder pasa por el cuerpo*”, diría Foucault.

Lo que quiero decir con esto es que parte de mi proceso de aprendizaje de mí mismo y de los mundos a mi alrededor, entre los que circulo, me ha llevado a romper con el sistema hetero(cis)patrilial<sup>20</sup>. Esto no es de ahora, sino desde el

---

<sup>19</sup> De forma sintética, para Pierre Bourdieu existen diferentes formas de capital que no solo el económico, fruto de la acumulación del lucro y resultado del trabajo. En el marco de su Teoría Social, Bourdieu, en cambio, explica que hay muchas otras formas de esa acumulación que potencialmente se pueden convertir en la capacidad de producir lucro monetario o acceder a cierta clase o grupo social. Así: el capital económico es tener control sobre ciertos recursos monetarios y es una fuente de poder político y hegemonía. El capital cultural son las formas de conocimiento, educación, habilidades y ventajas que una persona puede tener y que lo asocian con una clase específica, se adquiere en el núcleo familiar y se refuerza en la escuela y situaciones de la vida diaria. El capital social se refiere a la pertenencia a grupos y redes de influencia y colaboración, son las obligaciones y relaciones que se establecen con el grupo y como marcador de clase. Haciendo un auto-análisis breve puedo decir que por mi formación he ganado bastante capital cultural y algo de capital social, aunque eso no se haya traducido en capital económico de inmediato me permite acceder a clases sociales altas tanto en mi entorno natural (Brasil y Colombia) como en México.

<sup>20</sup> El heteropatriarcado es un sistema de dominancia social en el que hombres heterosexuales están privilegiados y se recompensa de manera rutinaria por presentar rasgos masculinos, entre los que se incluye el deseo hacia las mujeres (o cuerpos/performance femeninos) y los comportamientos bruscos. De manera inversa, las mujeres, las personas que exhiben rasgos considerados femeninos o aquellas que transgreden las características socialmente vinculadas a su sexo reciben una desventaja social jerárquicamente inferior a la posición masculina. Históricamente esto se manifiesta en desventajas económicas y sociales como diferencias salariales por el mismo trabajo u obstáculos para alcanzar puestos de liderazgo de mujeres u hombres percibidos como afeminados. Ver por ejemplo: Arvin, M., Tuck, E., & Morrill, A. (2013). “Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy”. *Feminist Formations*, 25(1), 8–34. <https://doi.org/10.1353/ff.2013.0006>; Valdes, F. (1996). “Unpacking Hetero-Patriarchy: Tracing the Conflation of Sex, Gender & Sexual Orientation to Its Origins”. *Yale Journal of Law & the Humanities*, 8. Retrieved from <http://digitalcommons.law.yale.edu/yjlhhttp://digitalcommons.law.yale.edu/yjlh/vol8/iss1/7>;

propio descubrimiento de mi sexualidad y mis afectos, desde mi adolescencia y la exploración del cuerpo extraño<sup>21</sup> que habito, del no haber nacido o preferido obligarme a vivir una vida heterosexual. Lo que sí me ha quedado claro, en los últimos años, y con mayor intensidad en mi caminar con el zapatismo, es que ser de una sexualidad disidente a la hegemonía heteropatriarcal, reconocermelo como tal y luchar por la aceptación de la alteridad frente a la normalidad de ese sistema es una forma de rebeldía. Es una guerra personal y colectiva frente al exterminio que representa el intento de normalización del hetero- y homocapitalismo.

Yo no me conformo sólo con igualdad de derechos -una agenda liberal de cooptación e incorporación a la globalización neo-liberal, desde la matriz de la diversidad sexual-; en mi opinión y de muchas disidentes del sistema género/sexo<sup>22</sup>. Mi búsqueda y crítica es en cómo esos diferentes entendimientos sobre la sexualidad propia y colectiva pueden co-existir sin ser cooptados por un sistema que se dice hegemónico. Yo no busco ser el tipo de gay que debe ser blanco y con cuerpo perfecto de portada de revista: con los músculos definidos y su peso balanceado, barba ordenada, de cabello corto y claro, pero con la piel bronceada que muestra el capital-tiempo para viajar y divertirse en una playa, que escucha música pop y electrónica y va a festivales por todo el mundo, principalmente durante el verano en los balnearios europeos (Barcelona, Mykonos, Tel Aviv...) o que a eso aspira; que entiende de moda y gastronomía,

---

McCann, C. R., & Kim, S.-K. (Eds.). (2017). *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives* (4th ed.). New York: Routledge. <https://doi.org/10.1177/1464700111429900>

<sup>21</sup> Dentro de algunas perspectivas de la llamada *Teoría Queer*, se hace especial énfasis a la corporalidad como un aspecto de diferenciación que puede causar extrañeza a los ojos normalizados. Aquí hago referencia a lo que Lopes Louro llama de *queer*: “todo lo que es extraño, raro, bizarro. Lo que desestabiliza y desarregla. *Queer* puede ser el sujeto de sexualidad desviante, lo excéntrico, que no desea ser ‘integrado’ o ‘tolerado’. Puede ser también una forma de pensar y ser que no aspira al centro ni lo quiere como referencia; una forma de pensar y ser que desafía las normas regulatorias de la sociedad, que asume la incomodidad de la ambigüedad, del ‘entre lugares’, de lo indecible” (p.2). Ver: LOPES LOURO, Guacira. *Um corpo estranho* (3ª ed.) Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.

<sup>22</sup> Aquí me refiero a trabajos que han inspirado mi forma de percibirme y pensarme como fuera y contra no solo de las estructuras heteropatriarcales, sino también hetero- y homonormales, de las formas de homocapitalismo y homonacionalismo. Ver: BERGMAN, E. L., SMITH, P. J. *Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*. Duke University Press, Durham, 1995.; DUGGAN, Lisa (2002). “The new homonormativity: the sexual politics of neoliberalism”. In: CASTRONOVO, Russ, NELSON, Dana D. *Materializing democracy: toward a revitalized cultural politics*. Durham: Duke University Press.; PUAR, Jasbir K. (2013). “Rethinking Homonationalism”. *International Journal of Middle East Studies* 45: 336-40.; PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press, 2007.; SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. University of California Press- Berkeley, 1990.; WARNER, Michael. *The trouble with normal: Sex, politics, and the ethics of queer life*. Harvard University Press, 2000; WIEGMAN, Robyn; WILSON, Elizabeth A. (2015) “Introduction: Antinormativity’s queer conventions”. *Differences* 26(1): 1-25.

siempre siguiendo un estilo mediado por lo que otros dicen, por la tendencia del *marketing* del momento; va a restaurantes caros y compra ropas de marca, que cambian en cada estación, nunca de una tienda popular, de producción local o sin logotipos para que otros lo vean como un ‘buen consumidor’. Este gay es un macho que busca ser aceptado sin entenderse como diferente, se comporta como macho y sólo se relaciona con otros machos, siguiendo el patrón cultural de su lugar y época, que hoy en día es el mismo en todos los lugares ‘civilizados’ gracias a la globalización neo-liberal. Ese ser *homonormal* es tolerado como un ente de consumo (de bienes, servicios, cuerpos...), su pertenencia a una comunidad vale tanto como su capacidad de endeudamiento y gasto, no por su simple existencia. Ese no soy ni seré yo.

Yo debo confesar que esa aspiración me ha tocado desde siempre, y muchas cosas de las que acabo de describir las veo en mí mismo. He tenido problemas de auto-imagen por mi peso y no tener un cuerpo musculoso y definido, he sufrido discriminación por llevar el cabello largo y me lo he cortado para encajar en los medios que circulo (la universidad, los empleos, las fiestas...), tengo frustraciones por mi barba *ladina* (crece poco y de manera dispareja), por la ropa que uso, ya que para mí importa más estar cómodo que seguir la moda y prefiero gastar mi dinero (la beca que recibí del Estado brasileño) con comida y transporte que con ropa, incluso pienso que tengo mucha ropa ya.

No necesito permiso para ser quien soy. Mi deconstrucción no pasa solo por repensar hábitos y apariencias, sino también por reflexionar sus orígenes y las adaptaciones que he decido hacer y las que no, y ahí sí cambiar como resultado de la deconstrucción. Siempre dejo claro mi ser marica<sup>23</sup>, y mi disgusto por los machos en el armario, aunque entiendo que sean decisiones y actitudes de cada quien frente al mundo que entienden y el sistema que les rodea: el poder que circula por los cuerpos.

Se trata entonces de una reflexión también sobre la identificación –siempre parcial y subjetiva- que otras hacen de mí: como marica o como normado, como

---

<sup>23</sup> Aquí quisiera hacer un hincapié en ser marica y no *gay*. *Gay* lo veo muchas veces por ese estilo de vida homonormal que yo rechazo, homosexual lo veo como un simplismo del macho que no acepta su afecto ‘desviante’, el hombre que tiene sexo con hombres y se ve como un ‘normal’. Marica, como palabra en español tiene más sentido para mí como la reafirmación del cuerpo que ha sufrido diversas violencias por su orientación sexual y afectiva. El insulto dicho a mi yo niño que no jugaba fútbol y prefería ‘juegos de niñas’, a mi yo adolescente por hablar y caminar de una forma *otra*, a mi yo adulto por besarme en la calle con otro *marica*. En portugués, *viado*... en inglés, tal vez *faggot*.

*güero* o como mestizo, como clase media más o menos rico o pobre, aunque toda esa matriz de sexualidad, raza y clase tome diferentes matices en diferentes partes. Es también saber los límites de las concesiones que estoy dispuesto a hacer, para mi deconstrucción y para comunicarme con esas otras. En concreto, uno de mis límites en la investigación siempre fue no moldarme o negar mi ser marica, mi ser mestizo (como yo me reconozco), sabiendo también de mis privilegios. Ser quien se es.

Afortunadamente, en el tiempo que pasé en Jobel y en los eventos y encuentros con las comunidades en resistencia, nunca fui rechazado o necesité adaptarme a otras normas de género/sexo. Fui bienvenido sin cuestionar si prefiero hombres, mujeres u *otroas*; si soy europeo o mestizo, me preguntaron de cómo es Colombia, cómo es Brasil, siempre como curiosidad por esos otros mundos que he habitado. Siento que la frase “un mundo donde quepan otros mundos” va más allá de la retórica y es un compromiso firme con la alteridad, el respeto y la co-existencia de las otras.

Está en juego, así, el enfrentamiento a la guerra de exterminio de la pluralidad y la diversidad sexual que supone la normalidad del homocapitalismo y del componente heterocispatriarcado como co-constituyente de ese sistema de la modernidad/colonialidad. Saberse un disidente del sexo/género es ser rebelde solo por ser, por existir y por no acomodarse a esa estructura ni moldarse al gusto de la unicidad, de la uniformidad hegemónica.

Uno podría entender también la resistencia del zapatismo, desde su ser indígena, en la reivindicación por sus usos y costumbres, por sus tradiciones culturales, por sus propios cuerpos, sus formas de vestir, de comportarse y de entender el mundo de una forma *otra* a la hegemonía de ese sistema moderno/capitalista/patriarcal también como una lucha *queer*, retomando lo que explica Guacira Lopes Louro (2018: 2, traducción propia) por ese término:

Todo lo que es extraño, raro, bizarro. Lo que desestabiliza y desarregla. *Queer* puede ser el sujeto de sexualidad desviante, lo excéntrico, que no desea ser ‘integrado’ o ‘tolerado’. Puede ser también una forma de pensar y ser que no aspira al centro ni lo quiere como referencia; una forma de pensar y ser que desafía las normas regulatorias de la sociedad, que asume la incomodidad de la ambigüedad, del ‘entre lugares’, de lo indecible.

De cierta forma esa es también la forma como se entienden las zapatistas y practican su resistencia y autonomía, que va muy de la mano de esa lucha por la

diversidad sexual y de género, que por ejemplo las mujeres en lucha del zapatismo lo han dejado claro. Aquí el testimonio de Eloísa del Caracol I “Madre de los Caracoles, Mar de Nuestros Sueños” en La Realidad:

Cuando estábamos bajo el dominio de nuestros padres no nos daban esa libertad de salir pues era mucho el machismo que se vivía antes. Tal vez no era porque los compañeros quisieran hacer así, sino porque tenían la idea que el mismo capitalismo o el mismo sistema nos metió en la cabeza. También el que el compañero no esté acostumbrado a hacer oficios dentro del hogar, cuidar los hijos, lavar la ropa, hacer la comida, es lo que dificulta que la compañera pueda salir a hacer su trabajo, porque al compañero se le hace difícil cuidar a los hijos para que su compañera salga. [...]

Pero después, cuando llegó nuestra organización, empezamos a ver las distintas áreas de trabajo que tenemos como organización del EZLN y empezamos a desempeñar diferentes trabajos como compañeras. Al principio nos costó un poco, no fue fácil, como tenemos en la cabeza que no podemos como mujeres se nos hizo difícil empezar como compañeras. (EZLN, 2013c)

En el Caracol II “Resistencia y Rebeldía por la Humanidad”, en Oventik, la compañera Guadalupe afirma algo semejante, al decir que:

Nosotros dentro de la organización, con tanta falta de derechos como mujeres, vimos necesario luchar por la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, fue así como se dictó nuestra Ley Revolucionaria de Mujeres. Sabemos que nosotros aquí en la Zona Altos tal vez no hemos tenido grandes avances, han sido avances pequeños, son lentos pero vamos avanzando. Hemos avanzado con los diferentes niveles, en las diferentes áreas, en los diferentes lugares donde nos toca trabajar. Antes de venir aquí analizamos entre hombres y mujeres cómo estamos en cada uno de los puntos de la Ley Revolucionaria de las Mujeres, porque es muy importante que en este análisis no sólo participemos las mujeres, también necesitan participar los hombres, para escuchar lo que pensamos, lo que decimos.

Estamos hablando de una lucha revolucionaria y una lucha revolucionaria no la hacemos sólo los hombres ni sólo las mujeres, es tarea de todos, es tarea del pueblo y como pueblo hay niños, niñas, hombres, mujeres, jóvenes, jóvenes, adultos, adultas, ancianos y ancianas. Todos tenemos un lugar en esta lucha y por eso todos debemos participar en este análisis y en las tareas que tenemos pendientes. (EZLN, 2013c).

Y así también lo manifiesta Andrea del Caracol III:

Los finqueros tenían como mozos a los compañeros, las compañeras se levantaban muy temprano a trabajar y las pobres mujeres seguían trabajando juntamente con los hombres, había mucha esclavitud, ahora ya no queremos eso, así es que ya apareció nuestra participación como compañeras. En ese tiempo no había participación, nos tenían así como ciegos, sin poder hablar. Lo que queremos ahorita es que funcione nuestra autonomía, queremos que ya participemos nosotras como mujeres, que ya no nos dejemos atrás, seguiremos adelante para que vea el mal gobierno que ya no nos dejamos explotar como lo hizo con nuestros antepasados. (EZLN, 2013c)

\*\*\*

Todo este preámbulo es para decir de múltiples formas el por qué la guerra y la ‘seguridad’ como mi preocupación investigativa, lo que me mueve adentro que me lleva a querer comprender alternativas a ese fenómeno perverso que es la guerra. Desde mi perspectiva, contando con la voz y el testimonio de las zapatistas que nos comparten su experiencia de lucha, así como también las reflexiones de quienes han acompañado y están presentes en esa resistencia desde lo que pueden. Mi experiencia personal me ha llevado a pensar en los por qué, en cómo se establece la guerra y pensar la ‘seguridad’ como una manera de evitar y protegerse ante ese conflicto.

Me resuenan las palabras del difunto subcomandante Marcos cuando reflexiona sobre lo que él ha llamado la IV Guerra Mundial contra la Humanidad cuando dice:

Esta Cuarta Guerra Mundial usa lo que nosotros llamamos "destrucción". Se destruyen los territorios y se despueblan. A la hora que se hace la guerra, se tiene que destruir el territorio, convertirlo en desierto. No por afán destructivo, sino para reconstruir y reordenar. ¿Cuál es el principal problema que enfrenta este mundo unipolar para globalizarse? Los Estados nacionales, las resistencias, las culturas, las formas de relación de cada nación, lo que las hace diferentes. ¿Cómo es posible que la aldea sea global y que todo el mundo sea igual si hay tantas diferencias? Cuando decimos que es necesario destruir los Estados nacionales y desertificarlos no quiere decir acabar con la gente, sino con las formas de ser de la gente. Después de destruir hay que reconstruir. Reconstruir los territorios y darles otro lugar. El lugar que determinen las leyes del mercado; he aquí lo que está marcando la globalización. [...]

Se trata de homogenizar, de volver a todos iguales y de hegemonizar una propuesta de vida. Es la vida global. Su mayor diversión debe ser la informática, su trabajo debe ser la informática, su valor como ser humano debe ser el número de tarjetas de crédito, su capacidad de compra, su capacidad productiva. El caso de los maestros es muy claro. Ya no vale quién tiene más conocimiento o quién es más sabio; ahora vale quién produce más investigaciones y en este sentido se deciden sus sueldos, sus prestaciones, su lugar en la universidad.

Esto tiene mucho que ver con el modelo estadounidense. Sin embargo sucede que esta Cuarta Guerra Mundial también produce un efecto contrario que llamamos "fragmentación". De manera paradójica el mundo no se está haciendo uno sino que se está partiendo en muchos pedazos. Aunque se supone que el ciudadano se está haciendo igual, emergen los diferentes en tanto que diferentes: los homosexuales y lesbianas, los jóvenes, los migrantes. Los Estados nacionales funcionan como un gran Estado, el Estado-tierra-sociedad anónima que nos parte en muchos pedazos. [...]

En suma, lo que quiere hacer este gran mercado es convertir todas estas islas no en naciones, sino en centros comerciales. Se puede pasar de un país a otro y encontrar los mismos productos, ya no hay ninguna diferencia. En París o en San Cristóbal de Las Casas se puede consumir lo mismo; si uno está en San Cristóbal de Las Casas puede estar simultáneamente en París recibiendo noticias. Es el fin de los Estados nacionales. Y no sólo: es el fin de los seres humanos que los conforman. Lo que importa es la ley del mercado y ésta marca que

tanto produces, tanto vales, tanto compras, tanto vales. La dignidad, la resistencia, la solidaridad estorban. Todo lo que impide que un ser humano se convierta en una máquina de producir y comprar es un enemigo y hay que destruirlo. Por esto, nosotros decimos que esta Cuarta Guerra Mundial tiene como enemigo al género humano. No lo destruye físicamente pero sí lo destruye en cuanto ser humano. (SCI MARCOS, 2001 <online>)

Esa guerra entonces, para comenzar a hablar del tema, va mucho más allá de los asuntos meramente militares. Es una guerra contra la humanidad y su diversidad, la pluralidad de los pueblos que resiste ante la homogeneización del capitalismo y la globalización neo-liberal. Es una guerra que nos afecta a todos, que en Chiapas se ha presentado también como la continuación del despojo de la colonización, que desestructura el tejido social y la historia de los pueblos indígenas que habitan en el sureste mexicano.

### **Llegar a Chiapas: des/enredar(se) y tejer junto a las redes del neo-zapatismo**

Estando en Chiapas es donde también pude ver todos esos privilegios en lo global; mi *blanquitud* (aunque sigo afirmando no ser blanco, sino mestizo), ese sistema de creencias y comportamientos, de una visión del mundo inspirado en el liberalismo europeo decimonónico, donde hay derechos y leyes, donde no se está desvinculado de los procesos económicos globales. Esa pasabilidad como blanco me ha abierto puertas y confianzas. Haber decidido estar en el ambiente académico, en un mundo hegemónicamente blanco, masculino, asexuado y eurocéntrico, pasar por igual es una carta de presentación. Esto ha hecho que la policía nunca me pida mis documentos o me pregunte qué hago donde circulo, que nunca haya sido parado en un puesto de migración a pesar de la sospecha que pueda levantar mi pasaporte colombiano. Una carta de aceptación de una universidad o una asociación académica puede ser muchas veces más poderosa que un pasaporte. Ser blanco, universitario y posgraduado me ha permitido viajar sin restricciones a lugares donde otras colombianas y *latinas* sienten todo el peso de la xenofobia y el perfilamiento racial. Nadie sospecha de mí –no tendrían por qué-, pero también me crea un mundo de fantasías y seguridades, una burbuja de tranquilidad e inocencia en un mundo donde unos quieren dominar a otros, en el que existe el odio racial disfrazado para algunos, mediado por la clase que no

puede ser disfrazada por la forma de hablar –incluso en lenguas que no son la mía– mientras otros resisten y con humildad y creatividad defienden sus mundos.

Pero ese es el lado de arriba. Para el lado de abajo, verse blanco y privilegiado es el primer síntoma de sospecha de querer tomar ventajas por una posición social que salta a la vista sin ser declarada. Es así como me sentí en los primeros días de haber llegado a Jobel: las personas me miraban queriendo adivinar mi procedencia, hablaban conmigo intentando el inglés; se aproximaban queriendo venderme su café o sus tejidos, como si fuera el blanco extranjero al que están acostumbrados: un pasajero con dinero queriendo conocer estas tierras, llevarse su cultura (por las artesanías y productos del lugar) y nunca más volver. Para el turista no hay nunca una historia o un lugar, no se genera una conexión con el lugar, es solo otro espacio de explotación capitalista interesada en la autosatisfacción, no en la co-laboración<sup>24</sup>.

Cuando llegué a Jobel yo también tenía una expectativa diferente de lo que era: imaginaba que era una ciudad menor; sabía que era una ciudad colonial y estaba esperando algo semejante a Santa Fe de Antioquia o Villa de Leyva, mis referentes cercanos. Esperaba que fuera más homogénea en su composición étnica/racial y encontré una multiplicidad de colores y sabores. También encontré una marcada diferenciación social y de clases que funcionan –para mí– como si fueran castas.



Figura 2 - Antigua Palacio Municipal, en el centro geográfico de Jobel, el Zócalo.

<sup>24</sup> Esta reflexión surge de algunos viajes que pude hacer en México, especialmente lo viví en el complejo turístico del estado de Quintana Roo, en la llamada Riviera Maya, que aunque su nombre evoque la pertenencia de las culturas mayas al lugar la verdad es que es un lugar donde las relaciones coloniales saltan a la vista.

En el centro de la ciudad, replaneada para incentivar el turismo, se diferencian tres “andadores” como los principales flujos de la circulación y que suponen diferentes propósitos (de forma planeada u orgánica, aún nadie me ha sabido responder). El que más anduve, el Andador de Guadalupe, va de la Plaza Central (el Zócalo) hacia la Iglesia de Guadalupe por tres cuadras peatonales antes de permitir la circulación de carros. Allí vi más extranjeros, siempre se ve limpia; tiene restaurantes de distintas culinarias (indiana, italiana, argentina, española, tailandesa...), hay oficinas turísticas, mercados de artesanías (incluso de recuerdos de las comunidades zapatistas), cafés, etc. Es donde se encuentran algunos de los bares donde más encontré los amigos y conocidos que de Jobel y está el centro cultural *Kinoki* donde se proyectan películas independientes y solidarias con la lucha de las zapatistas. Éste es el andador más globalizado de los tres, donde se puede ostentar el capital cultural –en los términos bourdesianos-, y donde personas de distintos orígenes pueden encontrar ese no-lugar<sup>25</sup> que plantea la globalización neo-liberal, en el que se puede estar en cualquier latitud sintiéndose siempre en “casa”.



Figura 3 - Andador de Guadalupe, visto de lo alto de la Iglesia de Guadalupe

El Andador del Carmen va desde el Zócalo hacia el Arco del Carmen, pasando por la Escuela de Derecho de la Universidad Autónoma de Chiapas (UACH). Éste andador tiene distintos cafés, bares y restaurantes, pero a mi

<sup>25</sup> Este es un concepto usado en la arquitectura y el urbanismo para referirse a lugares de tránsito, donde no se habita ni se establecen relaciones sociales significativas como un aeropuerto, un centro comercial, un supermercado. Puede decirse también de una locación sin personalidad propia, donde hay elementos que recuerdan a todos los lugares y a ninguno en específico. Ver al respecto la obra de Marc Augé, en: <https://nolugares.wordpress.com/>

parecer están orientados a un público de mexicanos con mayor poder adquisitivo, los chiapanecos blancos y tal vez incluso para los mexicanos de lugares distintos de Chiapas que visitan también “el pueblo mágico”<sup>26</sup> a turismo. Percibo la ostentación del capital económico (también siguiendo los capitales de Bourdieu).



Figura 4 - Andador del Carmen, con el Arco del Carmen al fondo

Finalmente está el Andador de Santo Domingo, también conocido como “Andador Eclesiástico”. Se ubica en continuación al Andador del Carmen al atravesar el Zócalo y la Plaza de la Paz, atrás de la Catedral. Allí he visto que se concentra más la población indígena, como vendedores y consumidores. Hay mucho comercio: de ropas, celulares, también artesanías; y termina justamente en el Mercado de Santo Domingo y la Iglesia de Santo Domingo, antes de llegar al Mercado Municipal. Generalmente es más lleno y dificultoso para caminar y las cosas suelen ser más baratas. Hay restaurantes y bares con precios más asequibles. Es caminando por aquí donde siento que se me identifica más como *güero*, donde percibo mayor diferencia entre los que circulan y yo. Curiosamente, en este andador es donde en la noche se hacen algunas fiestas de las que más frecuento: en el tradicional Bar Revolución, “El Revo” y cercano allí en El Paliacate. Ambos bares que suponen ser solidarios también con las zapatistas.

<sup>26</sup> “Pueblo Mágico” es como son conocidas distintas ciudades de diferente porte en todo México, con orientación económica e incentivos gubernamentales para el turismo, generalmente son ciudades de origen colonial que preservan sus edificaciones antiguas y la organización espacial desde los tiempos de la colonia española. San Cristóbal de las Casas (Jobel) es conocida como “el más mágico de los pueblos mágicos”. Ver: <https://www.mexicodesconocido.com.mx/pueblos-magicos>



Figura 5 - Andador de Santo Domingo

Aunque aquí he descrito a grandes rasgos la heterogeneidad del centro de Jobel, algo que queda marcado es la extrañeza y desconfianza en el blanco (*kaxlán*). No es sorprendente dicho temor cuando uno se remite a las historias que los abuelos zapatistas cuentan sobre la explotación de sus vidas y su trabajo<sup>27</sup>, el maltrato que recibían y la mentalidad colonial que aún prevalece aunque haya ganado nuevas formas. La herida colonial de la que hablan tantos autores se vive encarnada al llegar a Jobel; son más de 500 años de esa historia de despojo y explotación, cualquier presencia Es así como lo evidencian los relatos de algunos *compas* abuelitos, en los que se ve que su insatisfacción con esas condiciones de casi-esclavitud condujeron a su declaración de “¡Basta!”, al levantamiento por el reclamo de dignidad y autonomía.

Yo habría llegado a Jobel con un plan de investigación para entender cómo las zapatistas interpretaban su ‘seguridad’, a partir de una perspectiva de sus relaciones sociales, de la identificación de la otredad frente al mundo occidental reivindicando sus derechos sobre la tierra que trabajan y su dignidad indígena, así como las relaciones con su entorno natural y espiritual. Al final quería hablar de sus salidas alternativas como una forma de ‘*decolonizar la seguridad*’. En el camino, muy de la mano y con las observaciones y consejos de Xochitl, he entendido que habría que dar un paso atrás y mirar con mayor calma y en una perspectiva más amplia. En ese caminar junto al zapatismo pude entender que primero hay que hablar sobre qué ‘seguridad’ es la que se vive en Chiapas, la que viven las zapatistas; y en ese sentido, primero hay que hablar sobre la guerra en

<sup>27</sup> Ver el relato citado en la nota al pie 13.

Chiapas, en sus diferentes facetas y acepciones, con los múltiples síntomas que no siempre nos hacen pensar que se trata de una guerra tal y como se conoce en el Occidente moderno, capitalista y colonial.

Mi propuesta siempre fue, por lo contrario, de buscar el cómo decolonizar el conocimiento, desestructurar esos preconceptos de lo que es válido y lo que no, de otras cosmovisiones, entendimientos del mundo, u *ontoepistemologías*; y eso implicaría posicionarse al lado de las comunidades zapatistas, de una manera comprometida, como activista y traductor más que descubridor.

Mi primer contacto con el zapatismo fue en una clase de ciencias sociales en el 10° grado (segundo de preparatoria). Recuerdo que vimos al levantamiento del 1° de Enero de 1994 en el contexto de los conflictos de América Latina, por lo que era natural que lo relacionara a mi experiencia más próxima, los conflictos con las guerrillas colombianas. Pero algo no cuadraba...

*-¿Cómo así una guerrilla indígena? Ahh, pero el Frente Quintín Lame también era indígena...-¿Pero qué es exactamente por lo que luchan? Contra el NAFTA/TLCAN ¡Qué coraje, un grupo pequeño contra la potencia mundial! Ahh, pero no es solo eso, su pliego de demandas y propuestas habla de la tierra, de los derechos indígenas, de ir contra el capitalismo y la globalización neoliberal...*

*-¿Y cómo así no quieren tomar el poder central, cómo así que quieren un cambio de gobierno pero no tomárselo ellos? ¡Eso no tiene sentido!-*

Había aprendido que las guerrillas en Colombia luchaban para tomar el gobierno y el poder de las élites, que en sus inicios se habían formado como resistencias campesinas liberales ante el despojo de los conservadores que, por Dios –el católico- y la Patria –la Colombia de Bolívar- querían restaurar el orden que heredaron de los colonos españoles, mantener el *status quo* y las relaciones tradicionales de poder. Yo veía mi historia familiar como parte de esa historia común, de los campesinos despojados, amenazados si no cedían a ese poder; al final mis abuelos, habían decidido ir a la ciudad, entre muchas otras razones, para no caer víctimas de la violencia partidista.

Pero las noticias en la televisión contaban otra historia: las guerrillas no estaban ahí para salvarnos, para mudar las relaciones de clase, o para luchar por una sociedad que nos incluyera. Todo lo contrario, las guerrillas colombianas según esos medios (RCN y Caracol, las principales cadenas de televisión y radio en Colombia) serían grupos terroristas que se financiaban del negocio de las

drogas, de los secuestros y extorsiones. Eran grupos sádicos que les gustaba infringir dolor a la población civil: tomaban ciudades enteras y masacraban a quien se oponía a su avance. En mi memoria quedaron marcadas las imágenes de la Toma de Mitú en 1997, de la Masacre de Bojayá en 2000, de la silla vacía en los diálogos de paz de San José del Caguán en 1999. Muy probablemente – aprendí con los medios- yo sería la víctima del fusil si ellos llegaran a las ciudades, yo: un blanquito, de escuela católica, de las clases medias en el centro de la ciudad era la víctima perfecta dentro de esa narrativa de miedo y justificativa para los desmanes militares.

Hasta entrar en la universidad esa era mi imaginación de la guerra: muerte, armas, devastación. Ver también cómo sucedía también en lugares distantes como Afganistán o Irak, en el conflicto entre el Estado de Israel y Palestina; recordar por otras memorias las guerras civiles en los Balcanes, en Timor Leste y Sri Lanka. Poco sabía –qué conveniente- de la masacre al Sendero Luminoso, de las guerras en El Salvador, Honduras o Guatemala... de cómo sucedieron los regímenes militares en América Latina: en Brasil fui aprendiendo mejor de esa historia, de los paralelos con Argentina, Uruguay y Chile. Y así fui comenzando a identificar en mi propio país e historia algunos pedazos desorganizados que aún quedaban como memorias presentes de toda esa violencia: nunca hubo necesidad de dictadura, el régimen de excepción era la regla en Colombia. Y así mismo, al estar en México y aprender de su historia, de sus luchas en 1968, durante los años 1970, me ha hecho entender que la guerra es más global y más destructora que lo que pensaba.

Si bien mi ejercicio concreto como académico e investigador es el de articular las visiones y las voces sobre la guerra de Chiapas que las zapatistas soportan, no solo desde la madrugada del 1º de enero de 1994, sino de todos los años de explotación y esclavitud que ha supuesto la llegada del sistema moderno/capitalista de la colonización europea; también se plantea pensar en la guerra desde una perspectiva mayor, viendo sus repercusiones que, así como la expansión de los mercados de la globalización neo-liberal, también se expande a todos los rincones del mundo y pone en riesgo a la humanidad y el planeta entero.

Igualmente, aunque en sentidos opuestos, en este trabajo se mostrarán las formas en que las comunidades zapatistas le hacen frente a esas guerras a través de la búsqueda por autonomía desde distintos ámbitos de su vida cotidiana. Al

final, busco concluir con algunas reflexiones sobre los significados de una ‘seguridad’ *otra*, en los términos que pude comprender en mi vivencia junto a las comunidades y redes del neo-zapatismo.

\*\*\*

En este trabajo de tesis busco una manera de *encaracolar* el pensamiento. Voy de debates amplios a debates más concretos, sin que eso disminuya su complejidad. Se trata de ir aprendiendo de afuera hacia adentro, para luego mostrar las propuestas de dentro hacia afuera. Así, voy comenzando desde algo externo y aparentemente no relacionado como mi historia personal, pasando por el debate del campo académico y de las instituciones mexicanas para comenzar a comprender desde afuera lo que se vive en las comunidades.

En la primera parte (introducción y capítulos 1 y 2) se abre un panorama desde lo teórico, lo metodológico, lo político y lo ético de hacer una investigación académica. Hablo de cuestiones que son externas al movimiento en sí, pero que hacen parte de su forma de ver el mundo y a sí mismas. En una segunda parte (capítulos 3,4 y 5) hablo de la experiencia viva y vivida junto a las comunidades y redes neo-zapatistas. Éste es el corazón mismo de este trabajo, es donde se va adentrando y caminando en el caracol. Me enfoco más en la cuestión puntual de esta tesis: los dilemas entre la guerra y la autonomía, ese binomio por medio del cual propongo pensar sobre la ‘seguridad’ en los términos mismos del zapatismo; para después ir alejándose, de dentro a afuera, hablando sobre las propuestas y la construcción de las alternativas desde el zapatismo, con el CNI, las redes, etc...Finalmente, en la tercera parte voy caminando en el sentido opuesto y recopilando los aprendizajes del caminar. Voy saliéndome del caracol y levantando reflexiones sobre ‘la seguridad’ y el conocimiento académico desde la experiencia encarnada comprometida con la búsqueda por esos *pluriversos* epistémicos, políticos y éticos. Es un pensamiento encaracolado que al final irá mostrando cómo se va deconstruyendo y decolonizando esa idea de ‘seguridad’.

De esa forma, en el primero capítulo me extiendo en una reflexión teórica anterior al trabajo de investigación: abordo las cuestiones ya discutidas sobre la colonialidad del poder/ser/saber y las estructuras de *saber/poder* de la academia, con aportaciones del pensamiento crítico en la voz de algunos subcomandantes y bases de apoyo zapatistas. También discuto sobre los estudios de seguridad internacional, entre los abordajes tradicionales y algunas aproximaciones desde la

decolonialidad, para comprender e interpretar el fenómeno de la ‘seguridad’ y la guerra. En este capítulo también describo las cuestiones metodológicas para la realización de éste trabajo.

En el segundo capítulo busco trazar un recorrido por el contexto histórico y social mexicano, el ambiente en el cual se inserta y enmarca el levantamiento zapatista. Se trata de entender el estado de la violencia y la violencia de Estado en México, relacionada con la búsqueda por autonomía y la reivindicación con los derechos, las historias por las cuales las zapatistas se entienden como rebeldes y luchan contra el sistema de opresiones de la colonialidad/modernidad/capitalismo/heterocispatriarcado.

El asunto que abordo en el tercer capítulo es la guerra desde la interpretación encarnada de las comunidades zapatistas, de ellas como organización y movimiento. Ya en el capítulo 4 hablo sobre la construcción y el andar de la autonomía zapatista, como una alternativa a esas guerras desde un proyecto de vida comunitario. Además, en el capítulo 5, me refiero al trabajo de y en las redes como resistencia y rebeldía más allá de las comunidades zapatistas; me refiero al despliegue de las guerras en/a las redes sociales que acompañan y luchan junto a las zapatistas y de cómo la autonomía también se extiende y vive en otros ámbitos de co-creación de “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Por último, mientras que en el capítulo 6 hablo sobre esas interpretaciones *otras* sobre la ‘seguridad’ y de la posibilidad de *decolonizar* un asunto siempre referido al poder del Estado, el Capital y el Patriarcado; en la conclusión hablo ya desde afuera, desde mi yo personal y las reflexiones de pensar las cuestiones de la guerra, de la autonomía como libertad y forma de contrapoder, sobre qué significa una ‘seguridad decolonial’ (si es posible), sobre las perspectivas de abordar las relaciones internacionales como indisciplina y sobre el trabajo de involucrarse activamente en las luchas por autonomía.

## 1.

### **Caminar la Palabra: pensar el problema de la ‘seguridad’ en clave decolonial**

Al llegar a Chiapas pude encontrarme con algunos académicos que ya trabajaban allí pensando los problemas sociales, económicos y políticos de la región, de la población y de la frontera sur de México desde diversas perspectivas. Algo que fue común a esas conversas fue la interrogación “*¿Qué es la seguridad a la que te refieres? ¿Por qué la seguridad? ¿A qué te refieres con una ‘seguridad decolonial’?...*”. No lo entendía bien. Pensé que éste era un término común en las ciencias sociales, o que por lo menos al haberme presentado como estudiante de doctorado en Relaciones Internacionales (en adelante, RI) ya se harían una idea del campo y la disciplina en que estaba inserto; y consecuentemente, de los temas y referentes teóricos de esa disciplina, el sentido de las preguntas que podría hacerles para entender mejor mi problema de investigación y el porqué de averiguar las posibilidades reales de realizar la propuesta.

Mi sorpresa no acababa ahí, pues si no podía comunicarme bien con las personas que estaba acostumbrado a tratar, los que como yo se habían dedicado a la vida académica, a las lecturas y debates en clases, seminarios y congresos; ¿Cómo iba a conseguir hablar con las comunidades que viven en un contexto diferente al que yo habitaba?

A los pocos pude ir desenredando esa sorpresa problemática: la seguridad no se trataba de cómo se enunciara sino de cómo se iba practicando... ¿Qué es lo que yo entendía por ese término y cómo podría irlo deshilando para que fuera más comprensible? ¿De qué estaba hecha la ‘seguridad’? Con Xochitl, mi asesora durante la estancia como estudiante-huésped en el CIESAS-Sureste, llegamos a la idea que tal vez convendría trabajar con una forma funcional –un heurístico- para aproximarse a esa idea de una ‘seguridad’ desde abajo, intentando antes entender los dilemas del conflicto y las alternativas que se construyen desde el zapatismo al responder a la cuestión por la continuidad de la vida colectiva: pensamos en trabajar con una matriz sobre la vida y muerte, la guerra y la libertad, desde cómo

se *sentipiens* en el zapatismo. A lo largo del camino y el tiempo en Chiapas se fue diseñando mejor esa matriz de análisis: me quedé con la guerra y la autonomía, como dos movimientos entre los que se teje el accionar vivo del zapatismo.

En este capítulo, entonces, expongo parte de las reflexiones del trabajo investigativo en lo que concierne a las cuestiones éticas, políticas, teóricas y metodológicas. Busco así explorar en el campo amplio de las ciencias sociales y humanas -indisciplinando a las Relaciones Internacionales- pensamientos *otros* sobre la colonialidad del poder y la amalgama capital-estado-patriarcado y pensar cómo éstos se manifiestan en el fenómeno social que llamamos ‘seguridad’. Así, en este capítulo es donde se sientan las bases desde lo que ya ha sido escrito para comenzar a escribir otra historia. Es aquí donde doy cuenta de las preguntas que guían la curiosidad<sup>28</sup>, y también donde se asumen los compromisos ético-políticos a los que, yo como académico y ésta tesis como producto intelectual, nos sumamos para escribir esa historia *otra*.

Primero, presentaré una síntesis de los conceptos clave que orientan la razón político-teórica de este estudio desde la vertiente de los estudios decoloniales en América Latina. Luego, prosigo a explicar(me) sobre ese fenómeno que busco comprender desde la óptica de las zapatistas: hablaré de la seguridad como un campo de debate académico, de las perspectivas más aceptadas sobre cómo entender y estudiar ese fenómeno, propio de los estados nacionales modernos, que sin embargo –y ese es el objetivo de esta articulación de pensamientos- es resistida y re-imaginada desde el saber sentido de los pueblos. En tercer lugar, no me limito a afirmar que -como compromiso político- habría que buscar la forma de decolonizar la seguridad, sino también las formas de producción y reproducción del conocimiento, siempre en función de su relación con el poder; así, hablo de la decolonización como un proceso político-epistémico necesario como partida de la reflexión del problema y el campo de la ‘seguridad’. En resumen, digo que para poder pensar en una forma de decolonizar la seguridad como categoría y campo de análisis hay también que decolonizar el ‘conocimiento científico’; uno no es posible sin el otro, es todo o nada. Por último, me refiero a

---

<sup>28</sup> Aquí hago alusión a la ‘curiosidad feminista’ de Cynthia Enloe (2004). Esa curiosidad quiere decir, para Enloe, preguntarse dónde están las mujeres en los contextos específicos que se estudian; así, la pregunta que se hace aquí, tomando prestada la curiosidad a la que Enloe y otras feministas se refieren, es: ¿dónde está la seguridad?

la parte más procedimental de cómo se elaboró esta investigación y la articulación de pensamientos que viene a ser llamada de tesis.

Cabe decir, enfáticamente, que éste es un punto de partida. Incluso el más original de los ejercicios intelectuales, del tipo que sea, se inspira en otros pensamientos para proceder. Se trata siempre de una especie de trabajo colectivo en el que se retoman pensamientos de otras y otros, se articulan con los propios, se contraponen y refuerzan. No es el punto de llegada, tal vez sirva más como argumento y justificación para la comunidad académica y epistémica a la que pertenezco sobre el juicio y los orígenes, de la procedencia genealógica de este trabajo. Así, deposito aquí algunas reflexiones sobre cómo intenté realizar un trabajo de investigación en clave decolonial desde una práctica comprometida con y desde el *abajo*.

### **1.1. La colonialidad y la amalgama Capital-Estado-(heterocis)-patriarcado:**

Para iniciar el andar me parece pertinente, primero, reflexionar sobre el sistema epistémico, político y de clasificación social que se ha implantado en el mundo, en América Latina, en México y en Chiapas desde lo que conocemos como la ‘modernidad’, en términos del tiempo histórico que vivimos. Así, me gustaría comenzar por llamar la atención a los trabajos de algunos autores y autoras del grupo *Modernidad/Colonialidad*; ya que, en las palabras de uno de sus miembros “*la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa*” (Mignolo, 2005a: 61). Pero entonces ¿qué se entiende por colonialidad?

Para Aníbal Quijano (2000), la colonialidad sería la presencia viva y el legado del colonialismo en las sociedades que pasaron por la experiencia de la conquista y la colonia en el pasado, y que se presenta a manera de jerarquización racial, social, política, sexual, religiosa, epistémica, etc...

En otras palabras, la supuesta superioridad de la blanquitud ha servido como un marcador de diferencias entre el colonizador y los pueblos colonizados<sup>29</sup>, en

---

<sup>29</sup> A este respecto, me gustaría llamar la atención también sobre el juego de los números y la artificialidad del apelo a “las mayorías”. El colonizador moderno, capitalista, occidental, blanco es siempre único, es el uno; mientras que cuando se habla de pueblos colonizados se hace referencia al muchos, al múltiple, existe una diversidad inmensa que el proceso colonial-modernizador busca

una relación de dominación del primero sobre los últimos. De esa forma se inscribe un modelo de poder para ‘el nuevo mundo’ como referencia para lo que desde el pensamiento eurocéntrico se dice que fue ‘descubierto’, cuando siempre esos mundos *otros* estuvieron ahí. Además de esto, Quijano (2000) argumenta que también en esa construcción (el proceso del ‘descubrimiento’ y la conquista) se crea una estructura de control sobre el trabajo, los recursos y los productos al servicio del Capital y el mercado mundial<sup>30</sup>.

Por lo tanto, racismo y capitalismo van mano a mano en la fundación del colonialismo: son tres elementos que no pueden ser vistos de manera separada, cumplen la misma función de dominar al colonizado, son los tres constitutivos del tiempo moderno. Como lo dice el propio Quijano

Las nuevas identidades históricas producidas alrededor de la fundación de la idea de raza en una nueva estructura global sobre el control del trabajo está asociada con los roles sociales y lugares geo-históricos. De esa manera, ambos, la raza y la división del trabajo se mantienen estructuralmente vinculados y mutuamente se refuerzan, a pesar del hecho que ninguno de los dos eran necesariamente dependientes del otro para existir o cambiar (2000: 536, traducción propia).

En la otra cara de la moneda se encuentra la modernidad, asociada con la novedad, la racionalidad, las ideas avanzadas y seculares de Europa, posibles para todas las culturas en todos los tiempos. Para Quijano (2000), la idea de modernidad está basada en una noción hegemónica y eurocentrada de una ‘alta cultura’, que data de la antigua herencia greco-romana, del desarrollo industrial y la distinción civilizatoria entre Oriente y Occidente; así como de la subjetivación de nuevos individuos<sup>31</sup> en ese sistema mundo colonial-capitalista. En resumen, la modernidad puede ser llamada también de Eurocentrismo, que como él lo explica (p. 549) es una perspectiva del conocimiento propia de la Europa occidental del

---

borrar, homogeneizar, hacer que toda esa pluralidad se transforme en el uno, en la única forma posible de ser, pensar y vivir. Esta es una reflexión que debo a Xochitl de manera explícita, aunque ya se había formado antes en mí y mi lucha por la aceptación de mi ser, de ser siempre una excepción o disidencia sexual frente a la manera única de ser un hombre, ser marica, ser *latino*, migrante, y todas las otras cosas que me hacen diferente y que entran en choque cuando debo adaptarme al universo de la colonialidad frente a los pluriversos de la decolonialidad.

<sup>30</sup> Cabe mencionar que una de las inspiraciones, entre las muchas, que el grupo *Modernidad/Colonialidad* tomó para sus reflexiones teóricas es el análisis del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein y los trabajos de los Teóricos de la Dependencia. Ver: Wallerstein, I. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Disponible en: <<https://sociologiadeldesarrollo.files.wordpress.com/2014/11/223976110-26842642-immanuel-wallerstein-analisis-de-sistemas-mundo.pdf>>.

<sup>31</sup> La modernidad es también un proceso de individualización, de pensamiento único, en contrapartida al pensamiento y accionar colectivo propuesto en muchos sitios *subalternos*, entre ellos, las comunidades zapatistas en resistencia.

siglo XVII y que se hace globalmente hegemónica en los siglos siguientes por la dominación de la clase burguesa europea sobre sus colonias, siguiendo las necesidades del capitalismo expansivo desde la colonización de América. Así, el vínculo entre *modernidad*, *capitalismo* y *colonialidad* es indisociable.

Ya para Walter D. Mignolo (2005b; 2010) ese Eurocentrismo funciona a través de lo que él llama la matriz del poder moderno/colonial y la “Lógica de la Colonialidad”. Para él esa lógica opera en el pensamiento de las sociedades pos-coloniales en la intersección de (1) la economía, por medio de la apropiación de la tierra, de la explotación laboral y el control financiero; (2) de la política, por el establecimiento de la autoridad estatal; (3) de las relaciones sociales a través del control sobre los géneros y la sexualidad, y (4) del campo subjetivo, personal y epistémico, en el que se determina qué sería el conocimiento válido y quién está autorizado para enunciarlo. (Mignolo, 2005b: 36; 2010).

En términos generales, las perspectivas de la crítica pos/decolonial se direccionan a la configuración estandarizada (hegemónica) de la política moderna argumentando que tal configuración es un resultado de los procesos de colonización y dominación europea<sup>32</sup> en el resto del mundo. Esas críticas nos recuerdan de la importancia de mirar para experiencias locales, las prácticas de la gente común, las diferencias y diálogos interculturales.

Más allá del análisis del mundo a través de esa matriz del poder, la decolonialidad, como lo afirman Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007: 13-14) es útil para trascender los supuestos académicos y políticos de periferialidad neutra, partiendo en cambio del supuesto que “*la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia.*”. Así, ellos buscan formas *otras* para pensar las exclusiones y jerarquías epistémicas, espirituales, étnico-raciales y de sexualidad-género en la modernidad/capitalismo tardío.

---

<sup>32</sup> Aquí me refiero a Europa como idea, no solo como una división imperial del espacio terrestre, sino a la comprensión de que existe ese sistema de poder/saber geolocalizada. De esto hablaré más adelante en la sección 1.3. Por ahora, ver (Chakrabarty, 2009).

Por otra parte, según Arturo Escobar (2007), el grupo *Modernidad/Colonialidad* ha trazado su programa de investigación bajo algunas nociones claves como:

El *sistema-mundo colonial moderno* como el conjunto de procesos y formaciones sociales que abarcan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales; aunque es estructuralmente heterogéneo, articula las principales formas de poder en un sistema [i.e. la *colonialidad del poder*][...] La *diferencia colonial* y la *colonialidad global* (Mignolo) que se refieren a los conocimientos y las dimensiones culturales de los procesos de subalternización efectuados por la colonialidad del poder; la diferencia colonial pone de relieve las diferencias culturales persistentes dentro de las estructuras de poder global. La *colonialidad del ser* (más recientemente sugerido por Nelson Maldonado-Torres en discusiones grupales) como la dimensión ontológica de la colonización, en ambos lados del encuentro; basado en Levinas, Dussel y Fanon, apunta al "exceso ontológico" que ocurre cuando seres particulares imponen a otros y, más allá de eso, la efectividad potencial o real de los discursos con los que el otro responde a la supresión como resultado de Encuentro (Maldonado-Torres, 2003). El *eurocentrismo*, como el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica local europea y que se hizo globalmente hegemónico desde el siglo XVII (Dussel, Quijano); De ahí la posibilidad de pensamiento y *epistemologías no eurocéntricas*" (185, traducción propia, énfasis en el original).

Se trata no solo, entonces, de una crítica al estado de las cosas en medio al sistema-mundo dominante, sino también de una propuesta epistémica y política para repensar y modificar las relaciones sociales, económicas, políticas, de género y del conocimiento. O como bien lo pone el propio Escobar (*ibid*: 189) esa perspectiva puede proporcionar un marco alternativo para debatir la globalización y el desarrollo en la modernidad, resaltando la dimensión de poder que puede perderse en la relativización de las diferencias culturales. Se trata entonces de buscar cómo comprender las dinámicas del poder eurocéntrico para intentar trascenderlo.

Para decirse ‘decolonial’ habría que *caminar la palabra* y no solo tomarlo como un marco teórico-conceptual -como nos lo han enseñado las hermanas zapatistas. Así, siguiendo a Raquel Gutiérrez (2009; 2017), practicar lo decolonial, desde el andar de los movimientos sociales latinoamericanos<sup>33</sup>, se puede basar en prácticas de *lo común*; por lo tanto, la crítica a la modernidad capitalista debe tomar como punto de partida al análisis de la producción y reproducción de la vida social, de lo humano y lo no-humano en su conjunto;

<sup>33</sup> En este punto, quiero retomar un comentario dado por Marta Fernández, apuntando que lo que conocemos como Teoría Decolonial adviene primero del pensamiento-acción de los movimientos, que luego se irían sistematizando e incorporando a los lenguajes de la academia. Es ante todo un pensamiento encarnado, como bien se muestra en los trabajos de Raquel Gutiérrez.

estableciendo una multiplicidad de relaciones de interdependencia entre los miembros de las comunidades humanas y entre comunidades del mundo humano y no humano. Es entonces en esa interdependencia que resalta el valor de lo comunitario para garantizar la existencia indispensable para la reproducción de esas formas de vida.

La pregunta que Gutiérrez y otras –Mina Navarro y Lucia Linsalata- se plantean, entonces, es “¿qué ocurre cuando el capitalismo logra desplegarse por los diversos ámbitos de la vida? ¿de qué manera se transforma el proceso de la reproducción social en la modernidad capitalista?” (Gutiérrez *et al*, 2017: 4) Para las autoras, existe un sesgo propio de la modernidad capitalista (patriarcal) en el cual las formas de reproducción y manutención de la vida no son consideradas como trabajo. Esto sería parte de las diferentes formas de la “acumulación originaria” del capitalismo desde la crítica marxista; un proceso donde además de la mercantilización de la naturaleza se da el debilitamiento, la desarticulación y la destrucción de los entramados comunitarios, y nos vamos lentamente sometiendo a la lógica del mercado y el individualismo (*ibid*).

*Lo común* sería una respuesta frente al despojo del capital, dentro de los territorios y de las condiciones sociales de la existencia en función del ‘valor’. A pesar de eso, *lo común* se encuentra en las formas como las comunidades humanas concretas resisten y rompen con la acción conformadora del capital.

Aquí surge una de las primeras pistas para pensar no sólo la crítica sino también la construcción de alternativas al universo del capital-estado-patriarcado (o bien, a la matriz colonial del poder desde lo teórico): en *lo común*, concebido como “una relación social de asociación y cooperación capaz de habilitar cotidianamente la producción social y el disfrute de riqueza concreta *en calidad de valores de uso; es decir, de bienes tangibles e intangibles necesarios para la conservación y reproducción satisfactoria de la vida*” (*ibid*: 8, énfasis en el original).

*Lo común* en términos de la construcción de las formas de reproducción de la vida comunitaria se ha expresado, como las mismas autoras lo dicen, en el antagonismo del movimiento indígena latinoamericano y las estrategias cotidianas que resisten las agresiones del capital-estado-patriarcado:

También es posible rastrear una multiplicidad de experiencias casi imperceptibles de autoorganización popular y producción de lo común, a lo largo de las cuales la vida cotidiana se reproduce siguiendo

lógicas de colaboración y autorregulación social muy distintas a las lógicas capitalistas [...] si bien en la mayoría de los casos no confrontan abierta y explícitamente al estado y al capital, se resisten a asumir plenamente las pautas de comportamiento, los códigos de relacionamiento recíproco y las lógicas de manejo del tiempo y del espacio impuestas por la organización capitalista del trabajo y de la vida social, recreando, reinventando y cultivando -de múltiples y variopintas maneras- formas comunitarias de organización de la vida colectiva y autogestión de necesidades y problemas compartidos [...] Al interior de estas experiencias de autorregulación comunitaria de la vida - que no están exentas de contradicciones y tensiones internas - se sigue cultivando otro tipo de politicidad, una politicidad crítica, cuyo ejercicio pone permanentemente en cuestión la hegemonía de las relaciones sociales capitalistas y su capacidad de dominarlo todo. (*ibid*: 16-17)

Esas expresiones de las lógicas de producción, reproducción y actualización de *lo común* son las luchas y esfuerzos políticos de autonomías que ponen en crisis a los sistemas ‘democráticos’ procedimentales que garantizan el monopolio de las decisiones públicas de manera excluyente a los sistemas de partidos tradicionales de la modernidad-capitalista. Esa crisis sería marcada por (1) “*limitar, entrapar y confrontar el predominio mercantil-corporativo*” de lo político; y (2) “*las variadas acciones de levantamiento y movilización lograron subvertir, trastocar y tendencialmente reorganizar la relación sociedad-gobierno en los distintos países donde se generalizaron las luchas*” (Gutiérrez, 2017: 69).

Serían esas lógicas, para Gutiérrez (*ibid*: 67), un “conjunto de esperanzas y prácticas de transformación y subversión de las relaciones de dominación y explotación” a lo que ella ha denominado como Horizonte Comunitario-Popular al acompañar los procesos de lucha y creación del movimiento indígena en Bolivia y la producción comunitaria de sistemas de agua, pero que puede aplicarse también a la experiencia zapatista de autonomía.

La propuesta de Gutiérrez es entonces pensar la *política en femenino*, -en distinción a “lo político”, lo procedimental, en masculino, y otras formas políticas- entendido cómo los esfuerzos y posibilidades de esas luchas más allá del estado –por lo tanto, de manera no estado-céntrica-. Esa *política en femenino* es sobre la defensa de *lo común* que disloca la capacidad de mando e imposición del capital y el estado, pluraliza y amplifica las múltiples capacidades de intervención y decisión social sobre asuntos políticos; es una recuperación social de la riqueza y los bienes producidos colectivamente; es una contestación conceptual viva desde los deseos y anhelos compartidos, los compromisos y prácticas colectivas; es la posibilidad de *esperanzar*.

El contenido específico de la *política en femenino* serían esos Horizontes Comunitario-Populares a los que ella se ha referido a través de 3 nociones centrales: *lo común*, la lógica de producción de *lo común*, y la relación estado-sociedad que se propone desde esa lógica. Así, la *política en femenino* serviría como un recurso de lenguaje más que un modelo de análisis para la contestación conceptual.

En términos tal vez un poco más concretos, la reflexión que ofrecen Gutiérrez, Navarro y Linsalata (2017) y Gutiérrez (2017) para el desarrollo de este trabajo de investigación es ir más allá de la crítica decolonial y buscar los trazos de la construcción de ese ‘otro mundo’ que responde frente a los proyectos de destrucción y muerte de la modernidad capitalista, colonial y heterocispatriarcal. Es en medio de los Horizontes Comunitario-Populares que Gutiérrez ha acompañado, hecho parte y estudiado desde su actuar activista que se puede intentar comprender, interpretar y sentir un pensamiento sobre la seguridad encarnada en la experiencia zapatista.

Parte de lo que busca esta investigación es no solo deconstruir y criticar la idea de ‘seguridad’ que circula ampliamente en el campo disciplinar de las RI – hacerle frente a la guerra de destrucción epistémica-ética-política del saber moderno/capitalista- sino también mostrar posibilidades *otras* de entender la ‘seguridad’ al hablar de la libertad y la autonomía como horizonte. De ahí la importancia en no solo narrar los presupuestos teóricos y metodológicos del pensamiento y la crítica decolonial, sino también demostrar un abordaje diferente para la comprensión de esas construcciones *otras* que se encuentran en experiencias diferentes a las de la academia occidental moderna; como por ejemplo, en la teoría-práctica comunitaria zapatista.

## 1.2. La seguridad como práctica colonial

Para proseguir con los antecedentes de esta investigación paso a detallarme sobre lo que se entiende por ‘seguridad’ y las críticas que ya han sido puestas a esa noción conceptual. No quiere decir que me identifique dentro de alguna de esas corrientes intelectuales. Se trata más de un ejercicio casi-genealógico sobre el campo de estudios donde me encuentro insertado.

Como afirma Der Derian: *“ningún otro concepto en relaciones internacionales engloba el golpe metafísico, o manda el poder disciplinar como ‘la seguridad’”* (2009[1995]: 49, traducción propia). Cuando se piensa en la seguridad, y en los objetos de estudio del campo de estudios de la Seguridad Internacional, aparece la imagen de un mundo en conflicto, en el que estados y poblaciones trazan estrategias de defensa sobre su territorio y sus cuerpos, en el que todo vale para sobrevivir ante las amenazas constantes del exterior a la existencia individual o colectiva. La imagen que aparece es la imagen de la guerra y la muerte en nombre de los intereses abstractos de unos cuantos que controlan las armas y el poder del Estado.

En las RI, la ‘seguridad’ es una idea que moviliza todo el poder disciplinar del campo de estudios, y consigue distinguirlo como separado de otras disciplinas sociales como la historia, la economía, la geografía o el derecho internacional (Sheenan, 2005). De muchas maneras, acercarse a los fenómenos entorno de esa idea-concepto es entender las RI en su todo, sea como aceptación de esa definición conceptual como dada, o como crítica.

Buzan y Hansen (2009), trazando una genealogía de los Estudios de Seguridad Internacional, describen al campo de estudios como obedeciendo a una visión occidental del mundo. Afirman ellos que, en sus inicios disciplinares, los principales objetos de estudio se centraron en los conceptos de defensa y guerra, pero pronto se percibe su conexión con los problemas políticos dentro del estado y entre los estados, por lo que no bastaría sólo con la comprensión de los dilemas de la guerra y el conflicto armado internacional.

Entretanto, es importante apuntar que en el propio campo de las RI y de los estudios de la ‘seguridad’ en lo internacional, también existen debates sobre lo que se entiende por esa ‘seguridad’. Como se verá adelante, se pueden distinguir las vertientes tradicionales, basadas en los paradigmas realistas y liberal-institucionalistas; y vertientes críticas a esa comprensión simple y reduccionista sobre la violencia en una dimensión global, que toma como referente principal al Estado y a los medios militares como instrumento de la política internacional. Es en la segunda vertiente, de las críticas a esa concepción tradicional de la ‘seguridad’, que este trabajo se ubica como dialogo disciplinar en las RI.

Dicho esto, también es importante resaltar que, estando en Chiapas, en ese proceso de compartición y aprendizaje, sentí y pensé constrantemente que a pesar

de haberme dedicado ya antes a la lectura de distintas perspectivas, incluyendo críticas a ese concepto tan ampliamente difundido y compartido en los círculos académicos y epistémicos de RI, no era suficiente para asumir un compromiso ético-político-onto-epistemológico para pensar *otra* ‘seguridad’ junto a las comunidades zapatistas. Simplemente no era suficiente, faltaba relbedía epistémica. De la misma forma, hay dos verdades que a los pocos se han hecho más y más evidentes: la primera, que una cosa es la ‘seguridad’ como fenómeno; cómo es sentida por quien es objeto/sujeto de esas políticas; y otra es como la percibimos y estudiamos los académicos rodeados de nuestros privilegios. La segunda es que mucho sabía de ‘seguridad’, pero nada sabía/sé aún.

Con los académicos y activistas en Chiapas ese fue uno de los principales desencuentros, yo iba pensando y hablando sobre la seguridad muy desde la propia comprensión que se tiene cuando se llevan varios años leyendo y pensando con esa perspectiva. Como ya lo conté antes, no había puesto atención a la naturalización de un término que, por un lado, remite a lo más excepcional y violento del Estado, y que por el otro es completamente vacío de contenido, manipulable a la conveniencia de la emergencia o la necesidad de la política institucional, como bien me lo hicieron entender. La Seguridad –en mayúsculas, para hablar de lo convencional- es siempre la seguridad del Estado, una seguridad que desde el espacio académico no responde a las necesidades ni a las configuraciones de la vida de quien resiste a ese proyecto de no-vida, de destrucción en pro del poder encarnado en la amalgama moderna capital-estado-(heterocis)patriarcado.

Cabe entonces preguntarse qué significa esa idea de la ‘seguridad’, cómo se responde al desafío de un mundo que busca ser estabilizado en medio de un contexto de volatilidad y cambio, muchas veces por medio del conflicto; y más, ¿es posible disociar a la ‘seguridad’ de su función colonial para el occidente moderno capitalista dentro del marco del análisis, la crítica y las prácticas decoloniales?

### 1.2.1. Preguntar(se) sobre el problema de la Seguridad y la ‘seguridad’:

Procederé a pensar primero en la ‘Seguridad’ como un problema. Hay que interrogar el contenido de esa palabra dentro del mundo de la academia, desde donde puedo hablar, para después poder deconstruir(se) y pensarlo como práctica, aún más en un intento por comprender esa práctica desde abajo, desde ser/razón/sentir zapatista.

Así como lo afirmó Wolfers (1952) la seguridad se trataría de un concepto esencialmente contestable, al tratarse de un abordaje homogenizador y nacional(ista) para un fenómenos violentos de diversos tipos. Se trataría entonces de un elemento de orientación de políticas para el estado, sin un significado fijo u objetivo en ningún sentido. ‘Seguridad’ no significa lo mismo para todas las personas, en todos los contextos y tiempos; la ‘seguridad’ busca la protección de algunos valores sociales ya adquiridos, y es enunciada como una palabra que puede orientar distintos tipos de acciones políticas que pueden contradecirse entre ellas mismas. Es en ese sentido que se puede pensar en la Seguridad como una práctica colonial, de manutención del *status quo*, una aspiración desde el poder en el estado para asegurar que nada cambie mientras se hace control sobre la población, el territorio y los recursos de preservación de la vida, que de manera artificial se ha designado como ‘Estado Nacional’ en función de esa matriz de poder colonial/moderno/capitalista.

Asumiendo que se trate de un concepto “esencialmente contestado”, al existir diferentes comprensiones sobre el contenido y las prácticas que orienta esa palabra (y el campo de estudios), se puede entonces entender como un símbolo<sup>34</sup>.

Wolfers (1952), por ejemplo, identificó ese símbolo como estando en función de los “intereses nacionales del Estado” (en los Estados Unidos) y de los grupos de presión que controlan a ese Estado. Serviría entonces para orientar las políticas y el público-objetivo de esas políticas para diferenciarlas de otras alternativas posibles, creando una solución excepcional, única e indiscutible. Para él, un ejemplo de esto son los acuerdos que se hacen dentro de la Organización de

---

<sup>34</sup> Un símbolo siempre busca representar algo, pero no puede suplantarlos, es un elemento abstracto e intangible, subjetivo y con un significado atribuido por alguien, dirigido hacia un público específico con algún objetivo (político-epistémico).

las Naciones Unidas (ONU). Otro ejemplo que puede pensarse son las respuestas de los Estados Unidos y el Occidente tras los atentados del 11 de Septiembre de 2001, y el consecuente emprendimiento de intervenciones armadas en el contexto de la “Guerra al Terror”, que se puede argumentar sirven como justificativa para una nueva cruzada civilizatoria (ver: Jabri, 2007).

Este puede ser un punto de partida para problematizar el significado de esa seguridad. Aunque hay que resaltar que la crítica que Wolfers hace aún considera a los estados nacionales como el principal agente y objeto a ser protegido a toda costa para la sobrevivencia del proyecto colonial-moderno-capitalista, o bien, de la amalgama estado-capital-patriarcado. La crítica que Wolfers hace está dirigida a la propia academia de RI, especialmente a la estadounidense y al Norte global, sobre el cómo se piensa en la ‘seguridad’ como algo fijo, claro y dado por sentado; sin reflexionar, por ejemplo, sobre la producción de ese concepto de la mano y al servicio del poder estatal; lo que ignora muchos otros sucesos que escapan a ese ámbito.

Smith (2005) y McSweeney (1999: 84) afirman, al igual que lo hacía Wolfers (*op. Cit.*), que el concepto de ‘seguridad’ es esencialmente contestable, dada la diversidad de nociones pre-hechas que lo rodean, dependiendo de la perspectiva teórica que se asuma. Existen disputas entre esas diferentes vertientes sobre la definición y el contenido del concepto, asimismo como su uso ideológico en los discursos académicos y políticos. En las palabras de Smith, el concepto de ‘seguridad’ es “*inherentemente un asunto de disputa porque ninguna definición neutral es posible*” (2005: 27, traducción propia, énfasis en el original).

En ese sentido, también Dalby (1997: 6) dice que sería un término contestado cuyos significados múltiples se deben a expansiones, adiciones y reformulaciones, que pueden ser leídas como desestabilizaciones y contestaciones a lo ‘convencional’. Para él, eso sugiere una relación con los problemas políticos contemporáneos y sus implicaciones, para la teoría y la vida social. Con esto, Dalby (*ibid.*: 18) quiere decir que, si se toman seriamente las críticas (feministas y pos-estructuralistas, en su caso) y las dificultades de expansión temática en los 90’s, se puede cuestionar la función política de la ‘seguridad’ como discurso y práctica, y el papel de la academia para entender ese mundo del pos-Guerra Fría.

Por otra parte, Jef Huysmans (1998) afirma que el significado de la ‘seguridad’ no depende solamente de las preguntas específicas que se le

interrogan a esa categoría; sino de las formas en que se entiende la relación de lo humano (el nosotros común) con la naturaleza, otros seres humanos y consigo mismo. La categoría ‘seguridad’, en los términos de Huysmans, depende de un marco de análisis mayor que incluye asuntos como lo cultural, las narrativas y discursos políticos socialmente construidos y compartidos y los órdenes simbólicos específicos desde donde se hace la enunciación de la ‘seguridad’.

Huysmans traza la existencia de tres abordajes principales para el estudio de la ‘seguridad’: como definición, como concepto y por último –su propuesta de análisis- como un “significante denso”. Primero, como definición, dice él que la ‘seguridad’ es delineada como una categoría con un significado asignado y fijo, vinculado a un problema específico y sujetos/objetos de investigación predefinidos, que divide ese entendimiento de otros posibles. La definición de esa categoría de la ‘seguridad’ es determinada por ‘consenso’ ficticio entre los miembros de una comunidad académica (o epistémica) que busca fijar un tópico único de investigación, muy de la mano de la epistemología positivista. Éste es el caso principal para las corrientes más tradicionales de los estudios de seguridad; para Huysmans un trabajo que demuestra esto está consignado en el análisis de Barry Buzan (1991a *apud* Huysmans, 1998) acerca de los padrones globales de la ‘seguridad’ tras el fin de la Guerra Fría y el colapso de la Unión Soviética.

Por otro lado, como un concepto, la seguridad adquiere su significado por la exploración de lo que caracteriza una política de seguridad (*security policy*, en inglés), o bien, del debate por el cual se presume más o menos lo que se quiere decir la ‘seguridad’ cuando se alude a ese término para condensar su significado y proveer una unidad analítica. En otras palabras, funciona como un denominador común de los estudiosos que moldea el marco analítico empleado, los problemas que se observan y las inconsistencias del propio concepto –para proceder a su crítica.

O sea, nadie sabe bien qué es lo que se analiza, sin embargo se insiste en nombrar la ‘seguridad’ como un conductor lógico para analizar diversos fenómenos de conflicto y violencia. Esa sería la búsqueda en el desarrollo teórico-metodológico de los estudios críticos de la seguridad y un trabajo ejemplar de esa vertiente sería el de Baldwin (1997 *apud* Huysmans, 1998) aunque también puede ser el caso de los trabajos de Krause (1998), Krause y Williams (1997a) o Ken Booth (2005).

Finalmente, Huysmans propone pensar en la ‘seguridad’ como un “significante denso”<sup>35</sup> afirmando que la concepción de la categoría ‘seguridad’ implica una formulación particular de preguntas alrededor de un arreglo específico de un orden más amplio de significados. Lo que esto quiere decir es que el lenguaje de la ‘seguridad’ está enclavado en un marco analítico de la “metafísica de la vida” y no solamente en lo concreto y visible del miedo y la angustia que llevan a buscar formas de defensa, estrategia y protección.

Es por medio de esa “metafísica de la vida” que las comunidades políticas harían la identificación de sus amenazas y los objetos de referencia que buscan proteger esa concepción como categoría dependiente de pensamientos localizados, de entender la vida y el pos-vida. Entiende él que el significado de la ‘seguridad’ depende de las comprensiones particulares de la relación con la naturaleza, con lo no-humano, con los otros seres y comunidades humanas y con sí mismo; o sea, es derivada de una manera particular de organizar las formas de vida al preguntarse ¿cómo una ‘narrativa de seguridad’ ordena las relaciones sociales?

No se trata, entonces, de decir cómo son las relaciones sociales, sino cómo esas relaciones se transforman en relaciones de ‘seguridad’. Claro está que toda esa propuesta no es más que una definición del análisis conceptual. Faltaría mucho para entender el fenómeno que se nombra en sí; es siempre, y sobre todo, una cuestión de debate onto-epistémico.

En la próxima sección intentaré dar cuenta de ese debate epistémico sobre el significado de la ‘seguridad’ desde diferentes perspectivas en el campo de las RI, de manera que se entienda un poco más claramente lo que se ha dicho sobre esa categoría y fenómeno en la academia, para luego poder generar un esquema analítico en búsqueda de una alternativa *otra* a esas comprensiones.

---

<sup>35</sup> Para Huysmans, algunos trabajos que han trabajado con ese abordaje como ‘significante denso’, aunque de manera incipiente, serían: Waever, O. (1995) “Securitization and Desecuritization” in: Ronnie Lipschutz (ed) *On Security*. Nueva York: Columbia University Press, 46-86; Tickner, J.A. (1991) “Hans Morgenthau’s Principles of Political Realism: A feminist reformulation” in: Rebecca Grant & Kathleen Turner (eds). *Gender and International Relations*. Buckingham: Open University Press, 27-40; Tickner, J.A. (1992) *Gender in International Relations. Feminist Perspectives on Achieving Global Security*. Nueva York: Columbia University Press; Der Derian, J. (1993) “The Value of Security: Hobbes, Marx, Nietzsche and Baudillard” in: David Campbell and Michael Dillon (eds) *The Political Subject of Violence*. Manchester University Press, 94-113; Dillon, M. (1996) *Politics of Security. Towards a Political Philosophy of Continental Thought*. Londres: Routledge.

### 1.2.2. Las respuestas tradicionales y las críticas al problema de la ‘seguridad’:

Mucho se ha dicho sobre la ‘seguridad’ a lo largo del tiempo que RI se entiende como un campo de estudios independiente. Así, a modo de ejemplo, la interpretación de John Herz (1950; 1962 *apud* Huysmans, 1998) entiende el ‘dilema de la seguridad’ como una manera de interpretación general para las RI, siendo entonces la ‘seguridad’ un concepto clave para teorizar sobre las relaciones internacionales. Me centraré a referirme a un debate más reciente desde el final de la Guerra Fría, cuando se comienza a pensar menos en asuntos de *deterrence* nuclear entre los bloques capitalista y comunista, y surgen otras cuestiones en torno a esa idea de ‘qué es la seguridad’.

De un lado, entre los abordajes más tradicionales, Stephen Walt (1991: 212, traducción propia) afirma que “*el foco de los estudios de seguridad [...] es el fenómeno de la guerra. Los estudios de seguridad asumen que el conflicto entre los estados es siempre una posibilidad y el uso de la fuerza militar tiene efectos de largo alcance en los estados y sociedades*”. Así como él, muchos académicos de las vertientes realistas y neo-realistas (o realistas estructuralistas), el poder militar es la preocupación central del campo de estudios, y por lo tanto “*los estudios de seguridad pueden ser delineados como el estudio de la amenaza, el uso y el control de la fuerza militar*” (Nye *et al*, 1988 *apud* Walt, 1991).

Sin embargo, aunque Walt reconoce que para comprender las formas del conflicto y la guerra –como los asuntos exclusivos a los que para él se refiere la ‘seguridad’- es relevante entender otras fuentes de amenaza y objetos más allá de los estados. Él afirma que dicha expansión de temas y de los límites disciplinares puede ser contraproducente para el campo de estudios de RI. Este sería un sesgo, una ceguera autoinducida sobre lo que significa la violencia, así como un acto de egoísmo político, al considerar que solo es relevante lo que le sucede a los Estados, sin importar qué pasa al interior de las sociedades y grupos humanos<sup>36</sup>.

Por la mayor parte del siglo XX<sup>37</sup> la interpretación general de las RI y de la Seguridad Internacional dependió de las vertientes de la teoría realista, para cuyos

---

<sup>36</sup> Un eurocentrismo?

<sup>37</sup> entendiéndose que las RI nacieron como disciplina científica en 1919 para entender y buscar evitar las atrocidades de la guerra total, como lo fue la 1ra Guerra Mundial (ver: Carr, 2016)-

autores la definición de la ‘seguridad’ “*estaría naturalmente preocupada con el poder militar, y el sujeto de esas preocupaciones siendo el estado, por lo que rutinariamente se referían al concepto como ‘seguridad nacional’*” (Sheenan, 2005: 5). Para los realistas, la seguridad sería una necesidad por la manutención de la independencia política y la libertad de tomar decisiones nacionalmente en medio a un ambiente exterior anárquico por medio de instrumentos militares de persuasión y diplomáticos de negociación.

En ese ambiente internacional anárquico los estados deben garantizar las capacidades militares para su propia defensa, asumen estratégicamente lo peor de sus rivales y buscan materializar esa defensa. Se trata entonces de un “dilema de seguridad”; como lo define John Herz (1950: 157) “*Los intentos de autoayuda de los estados para cuidar de sus necesidades de seguridad tienden, independientemente de su intención, a provocar una creciente inseguridad para los demás, ya que cada uno interpreta sus propias medidas como defensivas y las medidas de otros como potencialmente amenazadoras*”. Se crea un ambiente competitivo entre los Estados en su búsqueda por una sensación abstracta de ‘estar seguros’ que como resultado acaba generando una sensación generalizada de estar ‘más inseguros’.

Otro de los puntos de mayor relevancia dentro de ese pensamiento realista sobre la ‘seguridad’ sería que los Estados estarían constantemente buscando maneras de maximizar su poder en el ambiente internacional. El poder es entendido en términos de las capacidades militares y “*en función de los intereses nacionales*” (Morgenthau, 1948), a pesar de reconocer otras formas de poder, mas entendidas como mecanismos de producir influencia, no como poder *en sí*. La búsqueda del poder en ese ambiente anárquico es entonces como un fin, inmediato y ultimo, y también como un medio de preservación (Sheenan, 2005: 13-14).

En resumen, para los abordajes realistas el mundo opera en base a algunas afirmaciones simples e imutables: el sistema internacional es anárquico, los estados serían los actores centrales de ese sistema y el poderío militar es el principal instrumento de la política estatal en el contexto internacional (Sheenan, 2005: 23; Waltz 1959; Morgenthau, 1948).

Durante la década de 1980 se percibe el desgaste del entendimiento de la ‘seguridad’ exclusivamente en términos militar-políticos, al entender que la guerra, como se conocía, no era más una opción posible entre las naciones

occidentales modernas como aquellas en la Europa capitalista, Japón y Norteamérica. Incluso, después de la Guerra de Vietnam, se cuestionaba si la guerra sería el mejor modo de alcanzar objetivos políticos globales en términos de su costo-eficiencia; aún más cuando la economía internacional y la degradación ambiental aparecían como amenazas urgentes a la propia existencia de los estados (Buzan, 1997: 6-7).

En el contexto de la Guerra Fría el estudio de la ‘seguridad’ se enfocó en cuatro temas principales, según Snyder (1999: 5-7, traducción propia):

‘la seguridad’ no como una preocupación principal que los estados tienen todo el tiempo, sino como un tema que varía de importancia dependiendo de su contexto histórico; que las herramientas militares y no-militares de política estatal son relevantes para la ‘seguridad’ nacional; el reconocimiento del ‘dilema de seguridad’ que conlleva al uso ‘cuidadoso’ del poder militar; y las conexiones entre la ‘seguridad nacional’ y asuntos internos de los estados como la economía, las libertades civiles y los procesos democráticos.

Como resultado de estos temas, explica Snyder, mientras los estudiosos de la ‘seguridad’ antes se enfocaron en definir la seguridad, la generación de la Guerra Fría buscaba entender como las armas de destrucción en masa podrían entenderse como instrumento de política exterior, y cómo evitar una catástrofe nuclear de proporciones globales en medio a las tensiones entre dos súper potencias (los Estados Unidos y la Unión Soviética, y sus articulaciones globales, la OTAN y el Pacto de Varsovia, respectivamente).

Autores como Ullman (1983), Nye y Linn-Jones (1988), Tickner (1992), Buzan *et al* (1998), Krause y Williams (1997a), entre otros, critican la recurrencia de esos abordajes ‘internacionales’ a la ‘seguridad’ como una sumatoria de las definiciones nacionales desde el estado sobre la política de seguridad, sin alguna reflexión de lo que ese término denota. En el análisis tradicional la idea de ‘seguridad’ se equivale a la ausencia de conflictos militares y la protección del Estado como único actor interesante para el campo de lo internacional. En el pos-Guerra Fría el papel del poder militar es cuestionado, se re-examina la manera como se piensa acerca de la ‘seguridad’, y se amplía ese término a diversas cuestiones que dicen acerca de la sobrevivencia de las comunidades políticas y la humanidad (Snyder, 1999: 7).

Ullman, aún en medio de la era de la disuasión nuclear y los conflictos por *proxy*<sup>38</sup> entre las superpotencias, discute que esa definición ‘estandarizada’ de la ‘seguridad’ estaría determinada por la proximidad de algunos académicos del campo de las RI con las orientaciones de la política exterior estadounidense, y consecuentemente con las estrategias y operaciones que ese país emprendió durante el periodo de la Guerra Fría. Para él “*definir la seguridad nacional meramente (o bien, primaria) en términos militares transmite una idea profundamente falsa de la realidad*” (Ullman, 1983: 129, traducción propia).

Ese abordaje militarista sería la forma más convencional de pensar la seguridad como un fenómeno político, y, siguiendo con el argumento de Ullman, traería dos consecuencias nocivas: la primera, epistémica, al ignorar otros tipos y fuentes de amenaza que no pueden ser entendidas ni resueltas con recursos militares –esto aun pensando en la seguridad como algo exclusivamente de/para el estado. La segunda, de carácter ético, sería la contribución de esa perspectiva al incremento de una cultura perversa de militarización y militarismo, que contradictoriamente acaba por incrementar la inseguridad global (*idem*).

De esa manera, Ullman propone, teóricamente, que se debe pensar en la ‘seguridad’ más allá de las preocupaciones del sector militar, localizados en el centro del debate sobre la seguridad. Existirían entonces otros tipos de amenaza y respuestas a la existencia de los colectivos humanos. Para Ullman, entonces, la tarea de redefinir la ‘seguridad’ se daría en función de una redefinición de lo que representa una amenaza: (1) como degradación drástica y rápida de la calidad de vida de los habitantes de un Estado, o (2) como reducción de las opciones gubernamentales disponibles (*ibid.*: 133).

La propuesta de Ullman es conocida en la literatura de RI como un movimiento de apertura y de ensanchamiento del concepto de la seguridad (Krause *et al.*, 1997). Además de la influencia del sector militar en la reflexión sobre la ‘seguridad’ se podría pensar también en asuntos económicos, políticos,

---

<sup>38</sup> en español podría traducirse como ‘por procuración’ o ‘por delegación’. Se trata de conflictos en los que otro actor no se involucra directamente sino que apoya a una de las partes beligerantes con recursos económicos o militares. Un ejemplo hoy en día podría ser el tipo de intervención en la Guerra Civil en Siria: ni los Estados Unidos, ni la OTAN, ni Rusia o China se encuentran en el campo de batalla, sino que soportan con compañías privadas de seguridad (mercenarios), armas y dotación a alguna de las partes. Ver: Hughes, G. A. (2014). Syria and the perils of proxy warfare. *Small Wars & Insurgencies*, 25(3), 522-538.; Marshall, A. (2016). From civil war to proxy war: past history and current dilemmas. *Small Wars & Insurgencies*, 27(2), 183-195; Mumford, A. (2013). Proxy warfare and the future of conflict. *The RUSI Journal*, 158(2), 40-46.

ambientales, y socio-culturales vinculados a la idea de amenaza y la defensa del Estado-nacional.

De manera semejante, autores como Barry Buzan (1991a; 1991b) y Ken Booth (2005) proponen otro tipo de desafío a esa visión militarista y estado-céntrica sobre la ‘seguridad’. Ese desafío consistiría en repensar la ‘seguridad’ desde quién la ejerce y a quién se dirigen esas políticas (los agentes de seguridad y los objetos de referencia, en la jerga académica). Así, sería una forma de profundizar los temas de la seguridad hacia arriba y abajo del estado como nivel de análisis. Por lo tanto, puede localizarse un problema de ‘seguridad’ en nombre de la humanidad, del planeta, de la economía global, de una ideología o de una identidad.

De otro lado, la ‘seguridad’ podría suceder debajo del nivel estatal cuando esos agentes y objetos se refieren a una comunidad específica, una especie endémica, individuos particulares, una organización, etc. En ambos casos, sin embargo, lo que se busca es intervenir y proteger a esos objetos de peligros externos a ellos, por lo que se movilizarían recursos materiales e ideológicos para asegurarlos (Fierke, 2007; Krause, 1998; Krause & Williams, 1997).

En síntesis, como lo entiende Haftendorn (1991: 5, traducción propia):

La evolución del paradigma de seguridad y los cambios de “seguridad nacional” a “seguridad internacional” a “seguridad global”, cada uno basado en diferentes supuestos teóricos y políticos, están estrechamente relacionados con la evolución histórica del sistema internacional y el progreso intelectual en su interpretación. En cada fase encontramos interpretaciones que compiten entre sí, una realista y otra idealista, basadas en supuestos teóricos diferentes sobre la naturaleza del hombre y el comportamiento de los estados. A menudo hay una tercera interpretación, un esfuerzo por cerrar la brecha y desarrollarse. Conceptos convergentes, basados en la capacidad del hombre y los estados para el comportamiento racional. La experiencia histórica mostrará cuál prevalece y por qué.

Cada concepto de seguridad corresponde a valores, amenazas y capacidades específicas para enfrentar los desafíos percibidos. Su evolución histórica está vinculada a la extensión de los límites del sistema internacional, desde uno de los Estados-nación con límites regionales, a los sistemas políticos altamente interdependientes del mundo industrializado, a una comunidad global de personas. Los avances en la comunicación, la perfección tecnológica de librar una guerra y el crecimiento de la industria y el comercio han contribuido a este progreso.

Entonces, aparecen los llamados *Estudios Críticos de Seguridad* asociados con la idea de conceptos paralelos sobre la Seguridad (ver: Buzan & Hansen, 2009), o sea, aquellos que abordan al fenómeno de la ‘seguridad’ por medio de un marco analítico más amplio, vinculado a la teorización política. En ese espectro

aparecen perspectivas desde la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, el Post-estructuralismo y el viraje lingüístico, las vertientes feministas, entre otras.

Krause (1998) ha delineado una agenda de investigación para esas críticas, desafiando el pensamiento ortodoxo del campo. En su revisión literaria sobre esa agenda él apunta a diferencias con las versiones tradicionales, dadas otras (1) construcciones de amenazas y respuestas apropiadas, (2) construcciones de los objetos de estudio, y (3) las posibilidades de transformar los dilemas de ‘seguridad’. Asimismo, Krause (1998: 316-7) identifica también seis prerrogativas centrales de esa agenda dicha ‘crítica’: (1) los actores de la política mundial como siendo socialmente construidos, (2) sujetos constituidos a través de las prácticas políticas, (3) la política mundial como dinámica, y no estática, siendo que las estructuras sociales no son determinantes al ser también socialmente construidas, (4) conocimiento no-objetivo al estar envuelto en procesos de observación y acción colectiva, (5) los métodos interpretativos como enfoques centrales de la investigación, y (6) comprensión contextual y conocimiento práctica como el propósito de la teorización, no la explicación o la predicción de fenómenos violentos.

Entre estos debates, se puede ver que la ‘seguridad’ es un término bastante complicado de definir, por el cual se ha justificado la destrucción y la aniquilación, y del que dependen también estrategias epistémicas de buscar entender el problema de la vida y de la muerte. No hay un acuerdo –ni debería haberlo, desde mi punto de vista personal- entre los académicos y especialistas políticos del estado sobre la definición de esa idea y sus efectos concretos. Es un campo en disputa entre una visión estrecha y militarista, centrada en el estado, y otras comprensiones más abiertas que miran a las fuentes del ‘bien-estar’ de la humanidad, un fenómeno que aborda identidades, narrativas y discursos en lo cotidiano de los grupos sociales, asimismo como la política involucrada en el qué-hacer de la academia y en la política de las instituciones, nacionales e internacionales.

Ole Waeber (2010) entiende en ese sentido que los Estudios de Seguridad Internacional encontraron su génesis institucional durante los años de 1970, con aportes y debates entre profesionales de las políticas de seguridad y defensa, y los académicos del campo de RI. En ese entonces se dio la proliferación de revistas como *International Security* y *Journal of Peace Research*, que ayudaron al

intercambio de ideas en esa época. Hoy se podría mencionar a la revista *Security Dialogue* como una de las principales y que ha impulsado los diálogos en torno de esas ideas de ‘seguridad crítica’.

Por otra parte, puede observarse las consecuencias de esa expansión, por ejemplo, al revisar los informes anuales del Consejo de Seguridad en la definición de sus acciones. Como ilustración de esto, al revisar el informe de 2018 (ONU, 2019: 8) los términos en que el Consejo expresa sus preocupaciones con la “paz y seguridad internacionales” en términos tanto de los conflictos armados existentes, como de las ‘crisis humanitarias’, en el sentido de “*grandes corrientes de personas desplazadas dentro y a través de las fronteras como resultado de los conflictos*”, de los acuerdos de paz firmados para la estabilización política, las operaciones para la manutención de la paz, comprender el papel de las mujeres en los conflictos, su prevención y resolución.

A respecto de esa expansión, puede tomarse también como referencia el trabajo de Buzan, Waever y de Wilde (1998), quienes intentan organizar el campo al proponer un nuevo marco analítico para la ‘seguridad’. Ellos abogan por una definición más amplia que discuta las amenazas existenciales y las medidas de emergencia política por medio de categorías subjetivas y relacionales, más que tomar *objetos de referencia* objetivos. Esto implicaría también entender que la seguridad no depende solamente de abordajes políticos y militares del Estado, sino de fenómenos sociales como la economía, la religión o la ecología. Así, proponen pensar en la ‘seguridad’ por medio de los actos de enunciación (cuándo se formula un problema social como siendo de ‘seguridad’), sería un movimiento que lleva asuntos de la política ordinaria para otro nivel más allá de las reglas establecidas, o sea, la ‘seguridad’ al ser invocada transforma esos asuntos en algo encima de la política normal. Sería entonces una versión extrema de la politización, que ellos llaman “securitización”.

Así, al observar la variedad de abordajes, entre visiones convencionales y críticas, para entender la ‘seguridad’, busco mostrar la heterogeneidad de concepciones, frente a la idea de que exista una única narrativa de esa comprensión, y dentro de la cual también se encuentran algunas perspectivas decoloniales. Antes de detallarme sobre iniciativas que buscan ‘decolonizar’ ese campo de conocimientos, quisiera repasar sobre un aspecto fundamental para el

propósito de este trabajo: la relación entre la guerra y ‘la seguridad’, en medio a esas posiciones tradicionales y críticas.

### 1.2.3. La ‘Seguridad’ y la Guerra:

En el movimiento de crítica a la noción dominante de la ‘seguridad’ como un asunto meramente estatal y de resolución de conflictos por medios armados entre esos estados, aparece el asunto de la guerra como un elemento fundamental para comprender el significado de esa ‘seguridad’. Algo así como “*está bien, si lo que define a la seguridad es el conflicto interestatal, o sea, la guerra ¿qué es la guerra?*”.

Como mostrado anteriormente, para autores como Walt (1991) la guerra es el principal objeto de análisis en el que los estudiosos de ‘la seguridad’ *deberían* enfocarse. En este trabajo, en la búsqueda por comprensiones *otras* y endógenas a contextos específicos de conflicto, la guerra es un elemento fundamental de crítica y creación conceptual sobre ‘la seguridad’. Así, cabe un examen con mayor detalle a la relación de ese aspecto del campo.

Snyder (1999: 3-5) afirma que en los estudios de seguridad muchos elementos no pueden ser desvinculados de elementos políticos, sociales y económicos del sistema internacional: “*No se puede simplemente estudiar las implicaciones de la guerra sin entender las raíces de la rivalidad entre actores, tales como consideraciones del poder, del estatus, de la ideología y de la riqueza. La política permanece en las propias raíces de la guerra*” (op. Cit. p.3, traducción propia). Se trata entonces de entender la fuerza militar como un instrumento que ha sido usado con fines políticos. En el estudio de la ‘seguridad’ se aborda no solo las causas y consecuencias de la guerra, sino también cómo es conducida; es el estudio de la dimensión militar y la dimensión política (*ibid*).

Es necesario dejar en claro también que la guerra no aparece como objeto de estudios únicamente con la emergencia de los estudios de seguridad. Antes de la institucionalización de la disciplina ya existían análisis en los Estudios de Defensa, Estudios Estratégicos, entre otros. Incluso, debe recordarse el trabajo *clásico* de Tucídides sobre las guerras del Peloponeso, o del propio Nicolas Maquiavel que también son entendidas como referencias de un incipiente estudio de las relaciones internacionales.

Por otra parte, Tarak Barkawi (2011) afirma que en el proceso de ampliar el significado de la ‘seguridad’ como concepto académico y el deslinde de los asuntos militares tradicionales, se ha roto el vínculo entre el conocimiento de la guerra y los debates de la ‘seguridad’. Se trata, para él, de una consecuencia no intencional de abandonar algo que se consideraba en el cimiento del estudio de las RI y que más allá de eso, niega la posibilidad de estudiar críticamente al fenómeno de la guerra y además puede crear la imagen que la guerra no ha sido un motor de formación de los Estados y las sociedades occidentales, sirviendo a discursos liberales y modernos.

De esa manera, en RI “[se] estudian cosas como la incidencia de la guerra en el sistema internacional, las causas de la guerra, la toma de decisiones en caso de crisis, la dinámica de las alianzas, etc.” Y sin embargo, “ninguno de los cuales es el mismo objeto de análisis que la ‘guerra’”. Aún más, “la distinción entre estudios de seguridad tradicionales y más amplios se basa en parte en una mala interpretación compartida sobre la guerra y lo que podría implicar su estudio” (Barkawi, 2011: 704, traducción propia). Para Barkawi, entonces, la comprensión desde los estudios de ‘seguridad’ es bastante estrecha sobre el fenómeno de la guerra y esa idea que la guerra puede ser controlada estratégicamente es parte de la política moderna centrada en la racionalidad y el mando. Así, él afirma que “se puede lograr una mayor claridad al reformular la seguridad como un término ideológico e imaginar una nueva agenda de investigación crítica basada en la política, la fuerza y la guerra. La seguridad y la guerra necesitan una vez más dialogar entre sí” (ibid.: 716).

Hasta ahí se tiene en consideración la importancia de retornar al problema de la guerra en el estudio de la ‘seguridad’ después de todo el proceso de ensanchamiento y profundización en los temas y objetos de referencia de la ‘seguridad’. Sin embargo, se trata de críticas al interior de la comunidad epistémica sin referirse por completo al estudio del fenómeno de la guerra, como lo sugiere Barkawi.

Es común referirse al pensamiento de Clausewitz (1991[1832]) como inspiración para comprender el fenómeno de la guerra en la modernidad. Para ese autor, la guerra constituiría “la continuidad de la actividad política por otros medios”. La guerra tendría como fines el imponer la voluntad al enemigo, usar como medio la máxima fuerza disponible y/o privar al enemigo de su poder. La

guerra no sería un acto aislado, sino un instrumento político para ejercer la voluntad y los propios fines sobre el otro –el enemigo-, respondiendo a intereses económicos y políticos. En resumen, el fin político es el objetivo, la guerra es el medio para alcanzarlo.

La guerra, en el pensamiento de Clausewitz, como formulación teórica, implica el conocimiento y división clara de los medios y los fines. *¿Qué justifica el uso de la fuerza armada? Cómo se establece la defensiva y la ofensiva?*

Para no delongarme, buscaré trazar algunas de las características y transformaciones de ese fenómeno ‘guerra’ desde el final de la Guerra Fría, entendiendo que ese es el marco temporal del cual dependemos para comprender el mundo de hoy. En ese sentido, Craig Snyder y Mohan Malik (1999) afirman que a diferencia de las guerras mundiales (las guerras totales), los conflictos de hoy son usualmente guerras menores y limitadas, siendo que las partes beligerantes poseen restricciones en su amplitud territorial, objetivos y medios para alcanzar esos objetivos.

Muchos de esos conflictos no son entre estados, sino entre actores subestatales por el control de porciones del territorio. Entre estos tipos de conflicto contemporáneos también se destacan las Guerras No-Convencionales y de Baja Intensidad, que comúnmente poseen poco desarrollo tecnológico -en comparación con otras guerras intensivas en tecnología, las ‘virtuales’ (ver: Der Derian, 2009[1995]-, intensivas en el poder de la fuerza humana y por el elemento de sorpresa en el ataque que, por su baja frecuencia y alta mortalidad, es constante al tiempo que nunca se sabe cuándo puede suceder. Los autores afirman entonces que en el siglo XXI no buscarían la destrucción total del contrincante sino su rendición con destrucción y derrame de sangre menores, primarían las operaciones militares sin declaración de guerra y las intervenciones de paz (*peace keeping* y *peace enforcement*) con el auspicio de la ONU.

Igualmente, para Vivienne Jabri (2007) el pensamiento tradicional sobre la guerra en la modernidad confina al conflicto y a la violencia al ‘campo de batalla’ –como fue visto en las dos guerras mundiales o en Vietnam-. Por lo contrario, argumenta, en la modernidad tardía –la era en la que vivimos- la guerra debe ser definida en términos de una temporalidad que integra el pasado, el presente y las “memorias del futuro”, se debe pensar en la deslocalización y difusión del espacio en que esas guerras contemporáneas, hechas en el nombre de la humanidad y

basadas en prácticas de exclusión y discriminación racial. Con esto, la autora expresa que la guerra contemporánea sobrepasa los propios límites de la modernidad (lo público y lo privado, lo interno y lo externo, lo civil y lo militar...).

Esas ‘nuevas guerras’ –aquí apoyándose y criticando a Mary Kaldor– serían el producto del triunfalismo liberal resultante del final de la Guerra Fría. Kaldor (2012[1999]; 2013) argumenta que, diferentemente de las guerras del siglo XIX y gran parte del siglo XX, las ‘nuevas guerras’ serían las guerras de la globalización y aparecen en contextos de estados débiles y autoritarios. Esas guerras se diferencian por los objetivos que persiguen (generalmente por cuestiones identitarias), los métodos de hacer la guerra (actores no-estatales, paramilitares, mercenarios, grupos de crimen organizado, fuerzas policiales) y las formas en que son financiadas (actividades criminales). En contraste, Jabri (2007) afirma que los nuevos tipos de guerra cargan el imperativo moral de los Derechos Humanos como una fuerza global progresista, de manera que se va reconstruyendo un nuevo espacio cosmopolita de las comunidades políticas en el panorama internacional. De esa manera “*la guerra se ha convertido en una operación policial para reconstruir la arena internacional*”, lo que implica que la guerra hoy se hace bajo jerarquías del sufrimiento. Ejemplos de esto son las intervenciones en Darfur, Irak, o Afganistán, que respondían a la constitución y manutención de un orden liberal global. También debe mencionarse en ese sentido las Guerras contra el Terror después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, que van en la dirección de una paz(pacificación) liberal.

Aunque las dos autoras toman rumbos distintos y apuntan a cuestiones divergentes, ambas concluyen que la guerra no es más lo que se entendía anteriormente. El fenómeno parece haberse dispersado más allá del alcance de la figura estatal. Esto ayudaría a entender la paradoja planteada por David Mares (2001) sobre la existencia de una ‘paz violenta’, especialmente en América Latina, en la que no se habla más de conflictos interestatales, sino de la violencia persistente al interior de éstos que toman la forma de guerras de un tipo diferente al ya conocido. No es la locación, es la *modernidad/capitalismo*.

En otro ejemplo, Mark Duffield (2001), arguye que en el siglo XXI los conflictos se caracterizan por la inmersión en relaciones de gobernanza complejas, no-territoriales y en redes. Sin embargo, para él, más importante que discutir

cómo se ha transformado la guerra y el conflicto en tiempos recientes, es relevante comprender como el sistema neoliberal escoge interpretar esas transformaciones para luego poder reinventar el nexo entre los conceptos de seguridad y desarrollo. En ese contexto, la pobreza pasa a ser vista como una cuestión de ‘seguridad’ en vista a la sobrevivencia del estilo de vida de los países occidentales. La guerra sirve como justificativa de intervención para fortalecer la capacidad estatal, proveer orden y condiciones de bienestar. Las acciones de esa tecnología neoliberal que vincula a la ‘seguridad’ con el ‘desarrollo’ bajo la protección de los países ‘desarrollados’, en el centro del poder del sistema internacional, traerían como consecuencia una guerra sin fin (*unending war*, en el original).

Por último, me gustaría destacar también el trabajo de James Der Derian (2000) sobre la transformación de los asuntos militares y de la guerra hacia una nueva virtualidad. Para él, “*en los esfuerzos por difundir una paz democrática a través de la globalización y la intervención humanitaria, la guerra asciende a un plano aún más elevado, desde lo virtual a lo virtuoso*” (p. 772, traducción propia, énfasis en el original). Lo que esto implica es que el hacer la guerra se ha transformado en una actividad ‘limpia’, en la que los agentes militares no se deparan más con el dolor y la sangre, se ha perfeccionado la amoralidad del combate. Se ha dejado la decisión de quién vive y quien muere a la tecnología. Al distanciarse del teatro de operaciones, “*Las nuevas tecnologías de imitación y simulación, así como la vigilancia y la velocidad, han colapsado la distancia geográfica, la duración cronológica, la brecha entre la realidad y la virtualidad de la guerra*” (*ibíd.*, 774)... la guerra se convierte en un símbolo, una no-realidad que aún genera efectos reales sobre la vida de las personas.

Se percibe que en el campo de las RI se viene pensando la guerra desde diferentes perspectivas. Así como sucede con la ‘seguridad’, la guerra también presenta diferentes facetas, que dependen de la visión política y teórica que se adopte. Para lo que busca este estudio es relevante conocer lo que distintos autores piensan sobre el fenómeno de la guerra en nuestros días y su relación con la ‘seguridad’ como fenómeno y campo de estudios. En ese sentido, comprender la guerra es parte del *rompecabezas* de la ‘seguridad’, pero no lo es todo.

De esa manera, como lo afirman Grenfell y James (2008: 11, traducción propia):

No hay duda de que ha habido un cambio cualitativo en la forma en que se libran algunas guerras en algunas ocasiones, pero está mal tratar la guerra de una manera tan general o unidimensional. Primero, la naturaleza cambiante de la guerra no puede reducirse a un modo de práctica: la comunicación. En segundo lugar, no importa cuán abstractas hayan sido las tecnologías y técnicas dominantes de la guerra en un nivel en todos los modos de práctica -comunicación, organización, producción, intercambio y indagación- es solo en formas particulares y, a menudo, establecidas como antagonista en la batalla, que un concepto como "guerra posmoderna" podría considerarse apropiado. En tercer lugar, este concepto generalmente solo se puede utilizar para describir un nivel de compromiso militar, incluso si es un nivel dominante.

La principal búsqueda de éste trabajo es por lo que las propias comunidades zapatistas quieren decir cuando enuncian la palabra 'guerra'. Más allá de abordar esas teorías sobre la guerra, lo que busco al lado de las zapatistas, es una comprensión *otra* sobre esos fenómenos de conflicto y violencia tal como ellas lo han vivido en su propia carne. Éste será el debate principal del capítulo 3. Por ahora, es relevante conocer esos trabajos hechos dentro de nuestro campo de estudios, como una manera de conducir el debate académico.

#### **1.2.4. Las propuestas decoloniales para pensar la 'seguridad'**

Aún en ese debate académico, me gustaría resaltar esa diversidad de interpretaciones y vivencias entorno de la idea de 'seguridad'. Entretanto, hasta aquí esa idea parece partir siempre desde una visión moderna y occidental del mundo, centrada en la supervivencia del estado como única forma de organización política. Ese es parte del desafío epistémico al que se enfrenta este trabajo. Lo que se me ocurre, y que entendí en Chiapas, es que pensar la 'seguridad' está siempre vinculado, éticamente, a pensar junto y para el Estado. Aquí buscaré dialogar con la literatura crítica a esa visión euro-estadocéntrica y que intenta comprender otras formas de seguridad más allá de la certeza moderna/capitalista/heteropatriarcal.

Buzan y Hansen (2009: 200-202) afirman, en su trazado de una genealogía sobre los estudios de 'seguridad', que una perspectiva pos/decolonial comienza por la crítica al Estado como la organización política moderna y occidental por definición, así como a las implicaciones que genera tener al propio Estado como el principal agente y objeto de análisis. Esa perspectiva apuntaría para las especificidades del llamado 'tercer mundo' y a la imposibilidad de imaginar a las relaciones internacionales como un fenómeno exclusivamente interestatal.

Afirman ellos que para los académicos poscoloniales el carácter estado-centrista de las RI y los estudios de seguridad internacional se debe a la narrativa de un recorrido histórico específico (y excepcional) de Europa en el mundo en el que se percibe todo lo que esté por fuera de ese tipo de “comunidad política” como amenaza o vulnerabilidad.

Desde la perspectiva de una ‘seguridad pos/decolonial’ se alega la imposibilidad teórica de conceptos universalmente compartidos sobre la ‘seguridad’, dados los objetos de estudio (la supervivencia del estado o de algunos individuos, la soberanía, entre otros) y las experiencias vividas que difieren de un estándar occidental. Por lo tanto, ‘gobierno’, ‘legalidad’, ‘legitimidad’ o ‘violencia’ son comprendidos de formas diferentes; y consecuentemente, la organización y las acciones que son emprendidas también varían de acuerdo al lugar desde el cual se da ese significado encarnado. La lógica de la ‘seguridad’ sería construida socialmente bajo condiciones y prácticas culturalmente localizadas; no se trata de un término absoluto ni universal (*ídem*).

En términos concretos, para discutir y realizar una crítica desde una posición teórico-metodológica pos/decolonial, habría que percibir la existencia de un sesgo anglosajón, militarista y patriarcal, constitutivo al campo de las RI (Bilgin, 2010; 2016). Ese sesgo se evidenciaría por los sujetos y objetos a los que se refiere la investigación hecha en este campo de estudios, y que se manifiesta en la ausencia de problematizaciones sobre lo que significa y cómo se da la violencia y la in/seguridad en el ‘tercer mundo’, desde la perspectiva de una diferenciación con las sociedades del ‘norte global’ en la que las desigualdades y diferencias saltan a la vista; resultando en un “punto ciego” para el análisis, la teorización y la práctica de la seguridad internacional. En consecuencia, esas visiones ‘estándar’ y más diseminadas en el campo de la seguridad internacional funcionan con conceptos inadecuados para observar e interpretar las preocupaciones y dilemas de los grupos humanos al margen del proyecto moderno/capitalista en el mundo, lo que genera más contradicciones que respuestas sobre cómo sobrevivir a la destrucción que ese proyecto impone (*ídem*).

Los problemas que resultan de la lógica eurocentrada y las formas que esa lógica toma al lidiar con asuntos globales en las RI acaban por invisibilizar problemas existentes fuera del occidente epistémico-político. En ese sentido Barkawi y Lafey (2006) afirman que la manera convencional como se ha pensado

desde los estudios de Seguridad Internacional falla al acercarse a las percepciones de amenaza; los dilemas de ‘seguridad’ y los objetos que han sido securitizados desde la pos-Guerra Fría, especialmente cuando se localizan en el ‘tercer mundo’. A modo de ejemplo, ellos presentan el caso del desafío que ha representado Al Qaeda para las potencias centrales del sistema internacional de estados, así como las dinámicas singulares de inseguridad que se han generado desde los eventos del 11 de septiembre de 2001. Así, los problemas contemporáneos sobre esa ‘seguridad internacional’ deben ser pensados desde una óptica de redes transnacionales, no en territorios encapsulados con fronteras artificiales definidas por un único tipo de organización gubernamental y militarista que procura mantener el sistema del que surge (moderno/ capitalista/ colonial/ heterocispatriarcal).

Otra de las críticas comunes al estudio convencional de la ‘seguridad’ desde las perspectivas pos/decoloniales es acerca de la comprensión generalizada que los conflictos en el ‘sur global’ son generalmente reflejos de los enfrentamientos entre potencias del ‘norte’. Esa condición de periferialidad responde, por un lado, a una mirada (ego)eurocentrada del mundo, asimismo como a una subordinación del ‘norte’ hacia el ‘sur’. Esa mirada negligencia la agencia de las poblaciones *subalternas* y la violencia que esas poblaciones sufren, justificadas por la ‘pacificación’ y la potencial amenaza que esas poblaciones representan para el proyecto colonial/moderno (Barkawi *et al.* 2006; Darby *et al.* 1994). En resumen, los modelos occidentales no se importan con *las otras* al margen de ese sistema, no interesa para esos modelos, o el sistema al que sirven, que haya vidas en juego que sufren la angustia de no saber que será del mañana.

Entre algunos trabajos ejemplares que abordan la cuestión de la seguridad desde una mirada inspirada en la crítica poscolonial se encuentra *Postcolonial Insecurities: India, Sri Lanka, and the Question of Nationhood* (Inseguridades Poscoloniales: India, Sri Lanka y la Cuestión de la Nación, en español) de Sankaran Krishna (1999). En esta obra, Krishna examina la interacción entre el emprendimiento moderno de construir una nación en medio a la emergencia de los conflictos étnicos enfocándose en el análisis de un evento específico: el involucramiento de las fuerzas políticas y militares de la India en el conflicto entre Tamiles y Sinhaleses en Sri Lanka. Para él “*el intento de construir estados-naciones basados en las narrativas excluyentes del pasado y las visiones unívocas*

*del futuro ha llegado a un impase” (ibid: xvii, traducción propia), por lo que la noción de identidad uniforme vinculada al estado, trae consigo formas de violencia epistémicas y físicas, en los niveles social, estatal y regional del sudeste asiático. El compromiso poscolonial de ese libro consiste en el “deconstruir, historicizar y desnaturalizar todas las identidades (nacional, étnica, lingüística, religiosa...), así como imaginar y luchar por un futuro que no busque trascender o escapar a la política de las identidades más que batallar por justicia y equidad en los mundos que habitamos” (ibidem: xviii).*

Desde otra geografía, para seguir ejemplificando, José Antonio Lucero (2016) propone que pensar en la ‘seguridad’ en las Américas debe considerar también el entramado de historias de dominación racial y las resistencias; así como desafiar la ficción de una noción única de ‘seguridad’, a pesar de la prevalencia de narrativas nacionales centradas en el Estado. Él argumenta que *“los pueblos indígenas, sus maneras de conocerse en el mundo y sus prácticas políticas han sido usualmente colocadas en oposición franca a las nociones de progreso nacional y modernidad” (ibid, 150, traducción propia).* En ese sentido, el interés de la nación moderna se ha puesto como más importante que la sobrevivencia de sociedades indígenas “arcaicas”; por eso, un desafío que debe ser puesto desde una perspectiva pos/decolonial a la seguridad debe comenzar por refutar a la *indigeneidad* como un sinónimo de atraso e incapacidad.

Lucero también afirma que la emergencia del movimiento social indígena durante los años 1990 (incluyendo al movimiento zapatista) hace parte de una tendencia de democratización, ya que más voces pudieron expresarse y encontrar un espacio en la arena política de los Estados latinoamericanos. En su perspectiva, muchos de esos movimientos no buscan la separación territorial de esos Estados, sino más bien exploran caminos para decolonizar sus naciones. Ese movimiento reivindica no solo asuntos étnicos o culturales –lo que sería recaer en un esencialismo sobre las identidades indígenas-, también lo hacen sobre asuntos económicos y políticos que nos afectan a todos por igual.

Lo que tienen en común estos trabajos y otros que hablan de una perspectiva pos/decolonial para entender los problemas globales de ‘seguridad’<sup>39</sup> es la

---

<sup>39</sup> Aquí presento dos de los que creo que acercan más a mi comprensión de esa “seguridad decolonial”, otros ejemplos pueden verse en: Mitchell, T. (1991). *Colonising Egypt*. Berkeley: University of California Press.; Mohanty, C. T. (1988). “Under Western Eyes: Feminist

reflexión y el respeto a/sobre la diferencia, el compromiso con la ruptura de jerarquías sociales, y la búsqueda de pensar y luchar contra la dominación del occidente moderno/capitalista frente al resto del mundo. Se trata de crear diálogos en medio a las diferencias históricas, a las imaginaciones sobre esa ‘seguridad’, siempre enfocándose a las prácticas sociales colectivas y no en los juegos de poder interestatales.

Es en el marco de ese compromiso político-ético-académico que yo y este trabajo nos encuadramos. Entender la ‘seguridad’ en términos decoloniales implica orientar esfuerzos intelectuales y políticos a la crítica del Estado moderno como un aparato eurocentrado que hace las veces de organización política: esto implica un movimiento hacia abajo del nivel estatal, comprendiendo la pluralidad de formas de la vida política como siendo también válidas. Como lo proponen Hönke y Müller (2012) es necesario identificar otros asuntos de investigación que nos permitan (re)conocer y difundir la diversidad de la experiencia poscolonial; combinando análisis de las capacidades de agencia localizadas y las lógicas de prácticas de gobernanza en disputa. O bien, como lo dice Darby (2008) repensar la ‘seguridad’ y la inseguridad en el mundo poscolonial es instigar prácticas de *otredad* y dar voz y reverberación a quienes sufren la violencia y la inseguridad global.

### 1.2.5. ¿Dónde está la ‘seguridad’?

La interrogación acerca del significado de la ‘seguridad’ debe ser colocada junto a otras preguntas de orden ontológico, epistemológico, ético, político y metodológico; por ejemplo ¿quién debe ser protegido? ¿por qué proteger, cual es la justificación? ¿de acuerdo a que normas? ¿cuáles son los medios para buscar esa protección? ¿a quién pertenece la seguridad y quién es el proveedor de inseguridad?... Este conjunto de preguntas pueden ser respondidas desde distintas

---

Scholarship and Colonial Discourses.” *Feminist Review* 30 (1): 61–88. doi:10.1057/fr.1988.42.; Ling, L. H. M. (2002). *Postcolonial International Relations: Conquest and Desire between Asia and the West*. New York: Palgrave.; Sharpe, J. (1994). “The Unspeakable Limits of Rape: Colonial Violence and Counter-insurgency.” In *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, edited by P. Williams and L. Chrisman, 196–221. New York: Columbia University Press.; Sylvester, C., and S. Parashar. (2009). “The Contemporary ‘Mahabharata’ and the Many Draupadis: Bringing Gender to Critical Terrorism Studies.” In *Critical Terrorism Studies: A New Research Agenda*, edited by R. Jackson, J. Gunning, and M. B. Smyth. New York: Routledge; Dixit, P. (2014). “Decolonizing visibility in security studies: reflections on the death of Osama bin Laden”. *Critical Studies on Security* 2(3), 337-351; entre otros tantos trabajos.

ópticas –como ya se ha visto-; lo que marca una diferencia en esta propuesta es ¿cómo lo entienden las comunidades zapatistas?

Una idea que se me ocurre es que la ‘seguridad’ es más o menos dependiente de lo que diversos autores y perspectivas acuerdan que es. De nuevo, no sería un fenómeno objetivo, ni existe mucho menos un consenso sobre lo que cabe y no cabe al estudio de ese fenómeno. Como lo dicen Peoples y Vaughn-Williams (2010), se trata de la convergencia y divergencia de las diferentes vertientes teóricas y sus formas epistémicas y metodológicas sobre cómo entender la violencia cuando se mira hacia lo internacional y lo global.

De esa manera, existe la posibilidad de pensar en una clave decolonial para estudiar los fenómenos de la violencia y el conflicto, de la resolución y la paz al ubicarse junto a los movimientos sociales que son quienes padecen de esa violencia organizada de múltiples orígenes (todos localizados junto a esa matriz de poder colonial/moderno): del estado, de actores para-estatales, de corporaciones privadas, etc. Pero entonces ¿qué es y dónde se encuentra esa ‘seguridad’?

Poniendo en contexto, se puede partir de lo que afirman Grenfell y James (2008: 7, traducción propia) para el mundo de violencia globalizada en que vivimos:

[...] existe un "salvajismo desde arriba" donde los procesos de globalización reconstituyen radicalmente las zonas de conflicto (en algunos casos, lo que lleva a largos períodos de violencia) y rehace las vías para legitimar la intervención militar, particularmente a través de los medios electrónicos. La violencia, tanto encarnada como estructural, se transmite a través de las nuevas posibilidades para la extensión del poder a través del tiempo y el espacio, no solo reformulando los tipos de violencia que ocurren dentro de las luchas localizadas, sino también haciendo posibles nuevos patrones de violencia. Esto se explica a veces a través de la idea de imperio, donde los imperios se entienden simplemente como estados que extienden relaciones de poder a través de espacios territoriales sobre los cuales no tienen una soberanía legal previa o dada, y donde, en uno o más de los dominios de la economía, La política y la cultura ganan en cierta medida una extensa hegemonía sobre esos espacios con el propósito de extraer o acumular valor.

Es entonces de esa violencia globalizada, transnacional, imperial, vista en forma de guerra permanente, de la que las zapatistas me hablaron y me pidieron que hablara. Es con esa idea de defensa frente al Imperio que se puede comenzar a pensar en una ‘seguridad’ *otra*.

Pero esto no es suficiente, pensar la otra ‘seguridad’ es también hablar de los procesos de construcción de lo *común*, de lo que se propone para que se acabe esa guerra, lo que va a quedar una vez se pueda proteger el *nosotros*. Si, como lo dice Huysmans (1998), la ‘seguridad’ es un dispositivo que nos permite lidiar con la separación de la vida y la muerte y dar un sentido de organización a la comunidad política, se trata de hablar de esa vida que debe ser protegida, de cómo se estructura la comunidad para ese proyecto de vida; y de la muerte que asecha.

En la revisión de literatura sobre la cuestión de la ‘seguridad’ que presenté hasta aquí se hace evidente que la respuesta tradicional es que la seguridad se encuentra entorno al Estado como la organización política por excelencia de la modernidad occidental. Es en ese sentido que afirmo que la seguridad siempre ha existido como una práctica colonial de separación del *Yo* hegemónico eurocentrado frente al *Otras* bárbaro. Se trata siempre de la defensa del proyecto moderno/capitalista más allá de su ‘encarnación’ política en la figura del Estado y de un campo de estudios que, a pesar de retomar esfuerzos anteriores, nace para pensar los dilemas y problemas de la Guerra Mundial y la Guerra Fría desde la perspectiva de las élites del poder en las potencias centrales del sistema moderno/capitalista/heteropatriarcal/colonial.

Antes entonces de proseguir hacia el cómo se fue tejiendo el resultado este trabajo de investigación, quisiera reflexionar sobre lo que significa hacer ciencia, co-crear el conocimiento hoy y de cómo se puede agrietar esa ciencia al servicio del capital en la búsqueda de un conocimiento *otro*, al servicio y al lado de las comunidades que resisten ese sistema.

Habría que cuestionar los propios límites disciplinares de las RI como campo de estudios, lo que implica asumirse como perteneciente a ese campo y las posibilidades de desespecializar el conocimiento y la ciencia, entendiendo que la forma en que se hacen convencionalmente también está vinculado a ese sistema de dominación.

### **1.3. Quebrar la “Torre de Marfil”: la decolonización como práctica epistémica**

Si la colonialidad del poder se refleja en el hacer y el ser, también se ve reflejada en el *saber*. No es posible establecer un desafío por otras comprensiones de un fenómeno social como la ‘seguridad’ sin antes detenerse a pensar qué significa el conocimiento, cómo existe conocimiento y cómo se produce más allá de las Universidades como institución moderna del saber.

Esto también es entender que no solo en el occidente moderno existen saberes; en las márgenes y periferias de esa amalgama/matriz también se crean y circulan desde la propia experiencia viva, que esos saberes no están ahí para que los académicos nos apropiemos de ellos sino que están al servicio de quienes y para quienes se crea. No es solo un desafío hacia una de las posibles formas de decolonizar el pensar y el saber, es también un compromiso ético y político de acción.

Así, planteo la discusión en dos movimientos: primero, buscando la forma de entender la relación que tiene el saber con el poder colonial. El segundo movimiento se refiere a la construcción del conocimiento que puede aportar este trabajo: exploro formas de decolonizar la metodología, de indisciplinar a las RI y a los estudios de ‘seguridad’ para desvincularlos de su colonialidad; en ese mismo movimiento describo el método de conocer el mundo que plantean las zapatistas, deconstruyendo el arriba-abajo y construyendo de adentro hacia afuera como una forma *otra* de pensar la relación del saber y el poder desde el poder de las comunidades en resistencia.

#### **1.3.1. Saber/poder I: la relación del poder con el conocimiento ‘científico’**

El trabajo de Michel Foucault puede servir como un punto de partida para entender la relación entre el poder y el saber, o dicho de otro modo, las formas como se ejerce dominación en lo epistémico; el conocimiento, como una relación colonial. Para Foucault (1998[1976]; 1995 [1975]), el poder se basa en el conocimiento y hace uso del conocimiento; el poder reproduce el conocimiento al darle formas concretas que sirvan a sus propósitos, de manera que se producen y

reproducen campos disciplinares de saber y conocimiento. El poder se ejerce a través del conocimiento.

Durante su vida Foucault habló sobre algunas instituciones por medio de las cuales se fue formando esa relación entre el saber y el poder, tales como el hospital, la prisión, la escuela, el manicomio, lo militar, entre otros. El poder, de la mano del saber, se basa en el castigo y la justificativa para la corrección de lo ‘anormal’ (aquello que escapa a la regulación de la vida por el poder).

Desde esa perspectiva, entonces, el poder se ejerce, no se posee, es una cuestión de posicionamiento y manifestación: se transmite, justifica y reconoce como tal. A partir de esa idea, se podría argumentar que el poder está ubicado donde quiera que una persona lo vea (micro-poderes, o poderes moleculares); es un truco en el que uno opta por (o está condicionado a) creer, aunque puede materializarse a través de la violencia y la imposición de aceptación. Es una transición del alma (ideas) al cuerpo (materialidad), y desde allí se puede entender por qué en la modernidad las instituciones se han centrado en depravar el cuerpo y castigar al alma, por lo que se puede ejercer el poder sin apelar a la violencia física y visible. Las normas son una justificación de las sanciones y recompensas que se pueden obtener por seguir o desobedecer. El poder es la forma que delimita nuestras posibilidades... las posibilidades son lo que uno puede saber.

Foucault toma el ejemplo de la política de medidas contra la plaga como una tecnología de panóptico, desde donde todo puede ser observado y sabido. A partir de eso, plantea a la vigilancia como la tecnología moderna de primer nivel para controlar a la población y ejercer el poder; al final, el mejor ejercicio de poder es el que no se puede sentir directamente, solo se sospecha que existe, es el que se obedece sin cuestionar o necesidad de hacer cumplir la ley<sup>40</sup>. El diseño de panóptico<sup>41</sup> es una forma de llevar a cabo conductas adecuadas y separar ‘el trigo del centeno’, lo ‘bueno’ de lo ‘malo’, dicotomizar la sociedad y apuntar a vidas que pueden servir como desecho si no caben en ese conjunto de normas (dichas y no dichas).

<sup>40</sup> Esta idea la retomo de una de las discusiones de la clase con Stefano Guzzini “poder, agentes y estructuras”, durante el segundo semestre de 2016.

<sup>41</sup> un “espacio segmentado, observado en cada punto, en el que los individuos se insertan en un lugar fijo, en el que se supervisan los movimientos más pequeños [...] todos los eventos registrados [...] un trabajo ininterrumpido de centros de enlaces de escritura y la periferia [...] el poder se ejerce sin división, de acuerdo con una figura jerárquica continua ...” (Foucault, 1995[1975]: 197, traducción propia)

La noción de panóptico es la de un poder anónimo, sus efectos son visibles (como la torre en el centro) y no son verificables (nadie está realmente seguro de la presencia del guardián)... el objetivo final es regular desde el interior, para “*garantizar el funcionamiento automático del poder*” Foucault, 1995[1975]: 201, traducción propia). El panóptico, para él, se ha convertido en un mecanismo generalizable, no tiene que existir físicamente, es a través de la disciplina que se ha convertido en una modalidad de poder. El panóptico ha permitido el cambio de una sociedad de espectáculo (del castigo y la tortura) a una de vigilancia (a través del conocimiento).

Por otra parte, una de las inquietudes principales del trabajo de Foucault se relaciona con la cuestión de la ‘verdad’ y la construcción de esos regímenes de verdad, en un sistema de saber/poder. En otras palabras: “*detrás de la fachada de la verdad se esconde toda una voluntad de poder, y esta verdad no es más que una justificación para aplastar y dominar, para exigir conformidad y sumisión. Y es que el conocimiento, el saber, impone una doble represión: la que condena al silencio los discursos ‘excluidos’ y la que determina y ordena los discursos ‘aceptables’*” (Foucault *apud* Ovejero y Martín, 2001: 100). Al afirmar que por tras de todo régimen de ‘verdad’ se oculta una intención de poder, Foucault nos instiga a pensar en la co-constitución de ese sistema: no hay poder sin respaldo del saber, y no hay saber (verdad) sin la autorización del poder.

Sin embargo, tal como lo afirman Marta Fernández y Paulo Esteves (2017), Foucault se omite del debate sobre la colonialidad (como estructura de saber/poder también). Para ellos, el proceso de colonización sucedió en paralelo a la constitución de las tecnologías del saber/poder y la gubernamentalidad europeas, adicionando los recursos para esos estados europeos en la mensura de su *balanza de poder* y la dinámica de fuerzas en el espacio europeo-colonial. O sea, la colonización dio una base concreta, tangible, a la reorganización de las fuerzas políticas y la creación de la modernidad como episteme universal. Es por medio de esos recursos y población, producto de la violencia colonial, que se pudo producir una subjetividad moderna, y consecuentemente el sistema internacional moderno.

También, para ellos, Foucault se olvida de las alteridades del *otro* colonizado, que también serían referentes constitutivos de la Europa moderna; frente al argumento foucaultiano de la construcción de esa Europa como oposición

al Imperio de la Iglesia Católica y el Império Germánico (partiendo de la inauguración de Europa como espacio geo-epistémico autorreferenciado) en el concierto de las naciones del Tratado de Westphalia –que por su vez consistiría en el mito fundacional de las relaciones internacionales modernas-. Es esa constitución del saber/poder moderno en Europa que posibilitó y se nutrió de la explotación, la esclavitud y la dominación autoritaria en las colonias. El colonialismo, así, sería parte del saber/poder moderno que por su vez dicta las normas bajo las cuales se genera esa ‘subjektividad’ racial, de género y clase.

Entretanto, Santiago Castro-Gómez (2007), sugiere que a partir de la idea de *heterarquía* (el poder de los otros, una relación descentralizada entre iguales), en oposición a la jerarquía (el poder desde arriba) se puede pensar en la colonialidad del poder a partir de Foucault. Uno de los argumentos de Castro-Gómez es que Foucault plantearía el racismo como una de las tecnologías de gobierno (de biopolítica) implantadas en la formación de la modernidad, de manera que se instaure como *“formación discursiva y dispositivo estatal de guerra sobre poblaciones indeseadas al interior de las fronteras de Europa”* (p. 158). En relación con el colonialismo, Castro-Gómez afirma que las colonias serían el laboratorio inicial de las estrategias de racialización como dispositivo de guerra, siendo racismo y colonialismo herramientas coadyuvantes, simbióticas.

En esa teoría heterárquica *“la vida social es vista como compuesta de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan sólo parcialmente interconectadas”* y por lo tanto, *“no es posible hablar de estructuras que actúan con independencia de la acción de los sujetos, como si tuvieran vida propia, sino que es necesario considerar en primer lugar las prácticas de subjetivación, ya que como bien lo dice Foucault, el poder pasa siempre por el cuerpo”* (ibíd.: 166-167).

Se trata entonces de mirar con detalle a los componentes de ese sistema de poder, sus conexiones y articulaciones, más que observar únicamente al poder como una relación de dominación, de arriba a abajo. El poder, como una fuerza molecular, nos impacta a todas, independiente de la posición social que se ocupe (por lo tanto, no obedece a patrones jerárquicos). Al pasar por el cuerpo entonces se nos recuerda que las principales manifestaciones de ese poder colonial y racializado pasan por las características evidentes, fenotípicas, de las personas y los grupos: el género, la raza, la clase, la sexualidad... Son esos los campos

disciplinarias a las que el ‘sujeto’ debe ajustarse de modo que pueda ser incorporado a la sociedad moderna/occidental –no que esto no pueda ocurrir en otros sitios geo-epistémicos, pero la crítica aquí planteada es a ese sistema.

Es interesante cómo con el cuerpo es también como se puede construir otro mundo, desafiar al poder colonial del capital/estado/heterocispatriarcado: a partir de la expresión de nuestras identidades sexuales, étnicas, raciales, de clase, de género... Si el cuerpo es el primer elemento de subjetivación, quiere decir que nuestros cuerpos aprenden, y pueden también desaprender y aprender de otros modos.

Otro punto interesante que Castro-Gómez levanta –a pesar de su defensa de Foucault y de esa analítica como posibilidad de interpretación sobre la colonialidad- es la crítica formulada por autores poscoloniales como Gayatri Spivak (1994), Edward Saïd (1996) y Homi Bhabha (1994) (*apud* Castro-Gómez, 2007: 161) en las que se critica a Foucault (pero también a Deleuze y Derrida) por obviar la división internacional del trabajo; en el sentido de no haber colocado atención suficiente a las estructuras globales de centro-periferia o crítica a la racionalidad occidental como una característica fundamental para comprender la constitución de la modernidad y el propio ‘occidente’. A esto, el autor responde que no es en sí la teoría foucaultiana, sino el método genealógico y la idea de poder molecular y molar (encadenados) por los cuales se puede pensar la colonialidad.

Tal vez quien muestre de mejor manera la cuestión de la universalidad de la modernidad europea sea Dipesh Chakrabarty (2009 [1992]). En su obra *Provincializing Europe* (Provincializar Europa, en español) Chakrabarty comienza por explicar que Europa no existe como un espacio geográfico real, sino construido. Esa idea de Europa, o del occidente en un sentido más amplio, da cuenta de un modo de pensar sobre la modernidad y sobre una civilización que autorrealiza su profecía de universalidad, racionalismo y superioridad histórica; al mismo tiempo que establece su hegemonía de forma bárbara y violenta – contradiciendo la ‘paz perpetua’ ilustrada-. Europa auto-justifica su intervención en otros espacios y tiempos, siguiendo una teleología (los fines son los propios medios) de progreso lineal.

Provincializar a Europa, sería encontrar la forma de contrariar a lo universal, de contar otra historia allende la historia única; de criticar no sólo esa forma de

narrar los sucesos, sino también de recrear el sentido de la ciencia histórica, y de esa forma procurar otras formas de ‘mundialización’ (*worlding*, en el original) de la experiencia de ser humano, de lo social y cultural.

Sería necesario, por lo tanto, desafiar el cómo se entiende y construye el conocimiento (frente al modelo lineal y acumulativo occidental; los *building blocks*) y las formas apropiadas para acceder y validar esos saberes (o ciencias). El trabajo de decolonización, para Chakrabarty es ante todo una propuesta de pluralidad epistemológica más allá de los cánones de la Ilustración europea, y de reconocimiento de las diversas y diferentes narrativas históricas, no de todas esas historias como partes de ‘la historia’ eurocentrada.

Éste trabajo abraza el proyecto de provincializar la historia, de comprender otras formas de saber construidas bajo otras condiciones socio-históricas. No se trata de ‘provincializar’ o de ‘universalizar’ una experiencia social tan única y rica como la de las zapatistas. Tampoco es mi papel escribir la historia de ellas, sino transmitir y difundir esa historia como ellas nos la cuentan; sólo con la propia experiencia encarnada de ellas es que se podría tener una imagen más completa de esto. Lo que abrazo es el proyecto de la pluralidad y del conocimiento situado, contando lo que me han contado, lo que como aporte a la lucha puedo hacer: llevar a otras geografías la voz.

La crítica que busco estructurar también desde este emprendimiento del ‘saber’, es hacia la búsqueda de esas verdades *otras* que desafían a la verdad universal, al ‘pensamiento único’ desde la modernidad como forma epistémica y sus instituciones al servicio del capital/estado/(heterocis)patriarcado. Sería muy fácil escribir sobre la experiencia zapatista con los lentes de un investigador universitario, con textos teóricos para basarse, siempre entendiendo esa experiencia como algo lejano y ajeno. Uno de los mayores aprendizajes de mi paso por Chiapas y del compartir con las comunidades y redes en resistencia es que el problema que ellas denuncian está presente también en otras geografías.

El desafío que busco colocar aquí es a favor de una apertura a otras formas de conocimiento, en específico del propio saberse en el mundo y poder desde abajo que no corresponden al imaginario unificador de la política moderna(/colonial), y por el contrario la refutan, la resisten, crean otras de acuerdo a sus calendarios y geografías.

Hasta aquí establecí que para tener una idea sobre el poder hay que desafiar el saber establecido. Ese es el propósito de haber traído una discusión con y contra Foucault. Él no es mi principal autor para teorizar o pensar sobre esa relación de saber y poder, lo que buscaba era más demostrar la existencia de esa relación y por qué es urgente y necesario pensar en otras maneras de concebir (de decolonizar) ‘el saber’ y ‘el poder’ juntos.

### 1.3.2. Saber/poder II: el conocimiento es poder. (o, de cómo se ha decolonizado el saber en otras geografías y calendarios)

“El conocimiento es poder” es una frase bastante común. En este apartado busco mostrar cómo en otras *geografías y calendarios*<sup>42</sup> se ha ido desafiando esa relación entre el saber y el poder, en la forma de creación de conocimientos *otros*; sea desde una perspectiva localizada, desafiando a la racionalidad moderna como orientadora del conocimiento, sea narrando historias *otras* que se contraponen a ‘la historia’ –la oficial, la occidental, la del poder- y ponen en evidencia esa colonialidad en el poder, en el ser y el saber.

En ese sentido, es relevante recordar las palabras de Boaventura de Sousa Santos (2018; 2009) cuando afirma la necesidad de “*pensar lo impensado, ya que los problemas modernos no pueden ser –más- resueltos por soluciones modernas*”. Para esto, según él, sería necesario tomar distancia –lo que no es lo mismo que ignorar o desechar- del pensamiento eurocentrado, inclusive las vertientes críticas, para así abrir espacio a formas nuevas, u otras que han sido

---

<sup>42</sup> Son muchas las veces que las zapatistas se han referido a estos dos objetos: la geografía y el calendario. Siempre en sus comunicados la invitación es que quienes, al igual que ellas, claman por un “¡Basta!” a la explotación del capital, a la imposición de formas culturales desde el estado y el occidente, a la guerra de expropiación y al desconocimiento de sus derechos, usos y costumbres, luchan desde su ‘geografía y calendario’. Lo que he venido entendiendo sobre esas dos ideas es que: la geografía se refiere a sus territorios, al lugar que pertenecen en el mundo, a lo que sus ancestros les han dejado; el calendario se referiría al tiempo que también habitan, la concepción de sus historias, la narrativa que se construye frente a la uniformidad moderna. Ambas ideas están vinculadas, a cada espacio le corresponde un tiempo, cada cultura entiende de maneras diferentes su relación con el pasado y el futuro, así como con el espacio físico en el que se encuentran. Todas las comunidades políticas (y humanas) responden fundamentalmente a esas dos cuestiones. La invitación es que luchan por sus propios principios, con sus propias dificultades, recursos e ideas. Las zapatistas lo hacen desde sus territorios en resistencia y desde su ancestralidad indígena, no sería necesario que todas nos sumemos a su lucha, sino que, al luchar desde nuestro lugar en el mundo también nos estamos sumando a la lucha anti-capitalista, anti-heterocispatrilial, por la pluralidad de los mundos.

invisibilizadas e ignoradas. De esa manera, la propuesta epistemológica de Santos; sobre pensar, retomar y crear Epistemologías del Sur, se refiere a

La producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado [...] Se producen dondequiera que ocurran tales luchas, tanto en el Norte como en el Sur geográficos. El objetivo de las Epistemologías del Sur es posibilitar que los grupos sociales oprimidos representen al mundo como propio y en sus propios términos, pues solo así podrán cambiarlo según sus propias aspiraciones [...] Las Epistemologías del Sur se relacionan con los saberes que emergen de las luchas sociales y políticas y no pueden ser separados de esas luchas. Por lo tanto, no son epistemologías en el sentido convencional de la palabra. Su objetivo no es estudiar el conocimiento o la creencia justificada como tal, por no mencionar el contexto histórico y social en el que ambos emergen (la epistemología social también es un concepto controvertido). Su objetivo, más bien, es identificar y valorizar lo que a menudo ni siquiera aparece como conocimiento a la luz de las epistemologías dominantes, lo que en su lugar surge como parte de las luchas de resistencia contra la opresión y contra el conocimiento que legitima esa opresión. [...] Son epistemologías experienciales (Santos, 2018: 28-9).

Sin embargo, es importante comprender que Santos entiende el *saber* de manera diferente a la de Foucault –para contrastar con lo anterior-. Mientras que para Foucault (1969 *apud* Santos, 2018: 31) el *saber* es un proceso anónimo, no dicho, colectivo; Santos responde que Foucault olvida la división entre la metrópolis y la colonia, el abismo que los separa, y por lo tanto, el saber debe ser entendido como una experiencia localizada –no generalizable o universal, como está implícito para Foucault-. Así, Santos critica también la supuesta ‘racionalidad’ moderna y la división entre lo humano y la naturaleza; para él, por lo contrario “*Esta misma forma de racionalidad vinculaba a la naturaleza a los pueblos y sociabilidades en el otro lado de la línea, en la zona colonial*” (Santos, 2018: 31). Habría entonces que buscar formas de conocimiento situadas y contextualizadas, considerando también cómo sujeto y objeto del conocimiento se encuentran implicados (i.e. Harding, 2004).

Afirmar la necesidad de una epistemología *otra* para comprender(se en) el mundo, en el mundo que se habite, no significa rechazar a una epistemología moderna, científicista y positiva; sino abogar por la pluralidad de formas del conocimiento, es más sobre quebrar las jerarquías del poder sobre el saber, romper con el pensamiento binario y promover la decolonización y la traducción intercultural (i.e. Dussel, 2005). Es la denuncia de los epistemicidios que ocurrieron y ocurren en las sociedades y sociabilidades colonizadas; recuperar

esos saberes y conocimientos y formar una ‘ecología de saberes’ (Santos, 2009; 2018).

En ese sentido, se puede ver el aporte de Linda Tuhiwai Smith, quien afirma que escribir la experiencia del imperialismo y el colonialismo es un emprendimiento importante para las poblaciones indígenas: enunciar en conjunto (pensarlos como relacionados) los términos ‘imperialismo’, ‘historia’, ‘escritura’ y ‘teoría’ busca llamar la atención a las múltiples formas en que las lenguas, culturas y conocimientos indígenas han sido silenciados o malinterpretados, condenados en los discursos académicos y populares; y que, sin embargo, son importantes para apuntar las prácticas y estilos de investigación de los pueblos (1999:19).

Es a partir de la constitución de una plataforma con esos términos que se puede buscar una decolonización en múltiples niveles; siempre por medio de la experiencia personal de la colonización (*ibid.*: 20). Un primer paso, es replantear lo que significa el ‘ser humano’ como una lucha anti-colonial<sup>43</sup>, de ahí, por ejemplo, la importancia de apelar a la noción humanista de los Derechos Humanos; aunque, resalta Tuhiwai, debe criticarse también la esencialización de la ‘naturaleza’ humana bajo las categorías binarias del pensamiento occidental (p. 26).

A respecto de la relación saber/poder, y de la función de la escritura, la historia y la teorización, Tuhiwai destaca que “*Los pueblos indígenas queremos contar nuestras propias historias, escribir nuestras versiones, a nuestro modo, para nuestros propósitos*” (1999: 28, traducción propia). Esto no se refiere únicamente a una crítica de la ciencia histórica, sino también de la alfabetización y la escritura como modos determinantes de vincular el pasado y el presente.

Es una crítica por la necesidad de comprender otras fuentes y medios de postergar la tradición, sin sobrevalorar a la escritura como una marca de superioridad en el pensamiento. Bajo esas condiciones, afirma ella “*el acto [...] de teorizar sobre nuestra existencia y realidades no es algo que muchos indígenas*

---

<sup>43</sup> que inclusive, debe recordarse, fue uno de los principales pleitos al inicio de la colonización en las Américas. Al respecto considero que cabe rescatar la obra de Fray Bartolomé de las Casas, uno de los primeros obispos de Chiapas, en las que narra las atrocidades de ‘la conquista’ en las Américas y la esclavización de los indígenas, deshumanizados por los conquistadores, especialmente en la región geográfica que hoy se conoce como el sur de México, Guatemala y Nicaragua. Ver: *Historia de las Indias*. Disponible en: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399\\_12.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_12.html)

*asumen como posible*” (p. 29) y por lo tanto “*los pueblos indígenas, en muchos sentidos, han sido oprimidos por la teoría. Cualquier consideración sobre las maneras que nuestros antepasados han sido examinados, nuestras historias recontadas, nuestras artes analizadas, nuestras culturas disecadas, medidas, destrozadas y destorcidas sugiere que las teorías no nos han mirado simpática ni éticamente*” (p. 38).

Lo que Tuhiwai asevera es que la construcción teórica también es importante para los pueblos indígenas, por lo menos para crear un sentido de su realidad, para lidiar con las propias contradicciones e incertezas. En suma, decolonizar la teoría, la metodología y los métodos no implica un rechazo total al conocimiento occidental; se trata de “*centrar nuestras preocupaciones y visiones del mundo, y después llegar a conocer y comprender la teoría y la investigación desde nuestras perspectivas y para nuestros propósitos*” (*ibid.*: 39).

Adicionalmente, Tuhiwai (1999: 142-160) reconoce, desde su conocimiento situado como una mujer indígena maorí, por lo menos 25 proyectos, prácticas o maneras, de decolonización del conocimiento que han permitido articular una agenda indígena de investigación, y consecuentemente de empoderamiento. Son: reclamar, testimoniar, contar historias, celebrar la supervivencia, recordar, indigenizar, intervenir, revitalizar, conectar, leer, escribir, representar, pensar en el género (*gendering*), visualizar, replantear, restaurar, retornar, democratizar, trabajar en redes, nombrar, proteger, crear, negociar, descubrir, compartir.

Mucho de lo que ella nos dice también resuena en la realidad de las montañas chiapanecas, pero para comprender y compartir la experiencia de la autonomía del saber zapatista hay que hacerlo en sus propios términos. Lo que busco aquí es mostrar que no son solamente las zapatistas las que han avanzado, con su tiempo y ritmo (*su calendario*) en la construcción de otras formas de pensamiento que trascienden el paradigma moderno de ‘ciencia’. Es un compromiso que muchos pueblos, alrededor del mundo, han asumido como una causa propia para entenderse y desarrollar, a su manera y propósito, la vida en comunidad.

En otro ejemplo, desde una geografía más próxima, Arturo Escobar (2016) ha hablado sobre la idea de *sentirpensar* con la tierra. Con esto él se refiere a la noción de la ontología relacional, en especial en el marco de las luchas por el territorio en Latinoamérica, en específico al trabajo de comunidades

afrocolombianas en las cuencas de la selva tropical de la región del Pacífico colombiano (el *Pazífico*, como lo llaman estos colectivos). Esas luchas dan cuenta de la relación que tiene, por una parte, la defensa de la (T)tierra y territorio con otros ámbitos de la vida social, como lo son el clima, la alimentación, la energía, la riqueza/pobreza... se trata de sentir y pensar, uno como parte del otro, estando en sintonía con las necesidades del territorio que se habita y de la Tierra que habla con formas *otras* de lenguaje. El trabajo de Escobar apunta a esos otros saberes y formas de conocimiento que no están cifrados o codificados, pero que existen, son reproducidos y repasados en las tradiciones de los pueblos que luchan. Se trata de conocimientos que funcionan en red, conocimientos en movimiento en los que “la defensa del territorio, de la vida y de la tierra comunitaria es una misma causa” (p. 20).

En ese sentido también habla Patricio Guerrero (2010: 83) del *Corazonar* como “una respuesta política insurgente frente a la colonialidad del poder, del saber y del ser, pues desplaza la hegemonía de la razón, y muestra que nuestra humanidad se erige a partir de la interrelación entre la afectividad y la razón” lo que puede “contribuir a la construcción, no sólo de una distinta propuesta académica y epistémica sino, sobre todo, de sentidos otros de la existencia”. Para él, sería importante también pensar en la colonialidad de la afectividad como parte del entrelazamiento moderno/capitalista/heteropatriarcal/colonial. Corazonar haría referencia a recuperar los sentimientos y buscar afectos *otros*; no sólo pensar con el corazón, pero también pensar en qué lenguaje expresamos los *sentipensamientos*. Es también reafirmar que con los sentimientos se aprende y se conoce, son “*simbólicas de sentido que se en-carnan en cuerpos e individuos concretos, socialmente contruidos, que encuentran en ellas las posibilidades para la construcción de sus imaginarios, discursos y prácticas, que les permiten sentir, pensar, hablar, actuar, así como interactuar con el mundo y la vida, y con los otros*” (p. 89). Con las emociones se puede explorar el sentido del mundo alrededor, y que sentimientos todas, en todas las condiciones, tenemos y por lo tanto, todas sabemos.

De manera semejante, Xóchitl Leyva Solano hace una invitación a “*el hacer sentipensado para construir alternativas lo más glociales y radicales posibles*” (2014: 363) como una forma de articularse entre los movimientos sociales y los académicos críticos y comprometidos con las luchas, resistencias y alternativas

propuestas por, desde, de y para los pueblos *nuestroamericanos* frente al sistema mundo moderno, colonial, (heterocis)patriarcal capitalista. Explica ella, desde el contexto de las luchas indígenas en Chiapas, que en esas alternativas aparece la noción de *autonomía indígena* como forma de repensar, desde distintos ángulos, la forma de hacer política; como diversidad, potencia y posibilidad; como prefiguración; y como horizonte emancipatorio (*ibid.*: 364). Esa noción de *autonomía indígena*, expresada desde colectivos de resistencia alternativa, acompaña entonces a otras fuerzas históricas alrededor de la idea de ‘autonomía’ como el marxismo, el anarquismo y los feminismos (*ídem*).

Se trata entonces de la pluralidad de las autonomías, ligadas a contextos y momentos específicos, a ciertas gramáticas e implicaciones teórico-político-ético-epistémicas. Esas luchas autonómicas ocurren tanto en las grietas y fisuras que los pueblos originarios en pie de lucha hacen en ese sistema, como también en medio de las múltiples guerras y crisis con las que ‘el sistema’ busca mantener su hegemonía. El elemento especial para el que la autora apunta en ese trabajo es el de las *luchas, rebeliones y resistencias epistémicas* que “*atacan elementos del corazón y la lógica dominante del cómo ‘se debe producir conocimiento’, del para qué y para quién ‘producirlo’*” y que en cambio “*son un hacer sentipensado contestatario a la forma dominante que rige hoy nuestras vidas y que tiene en la cúspide a la ciencia y abajo, subordinado, desacreditado, al sentido común*” (Leyva, 2014: 366, énfasis en el original).

Xóchitl cuenta en ése trabajo la manera de lucha epistémica desde la noción zapatista de autonomía -aunque también relata cómo en otros pueblos mayas en resistencia en México y Guatemala se ha buscado subvertir la relación dominante del poder y el conocimiento. Así como sucedió conmigo, que toqué en la puerta de algunos Caracoles y Juntas de Buen Gobierno preguntando, proponiendo y escuchando; las zapatistas deciden desde su autonomía y sus formas de gobierno autónomo los cómo, cuándo y qué de las prácticas investigativas como parte de su lucha ante la colonialidad del poder, del ser y del saber (p. 367).

A eso se complementa lo que afirma Mariana Mora (2011: 446): “*En el contexto de la lucha social zapatista, cualquier recopilación y sistematización de información conlleva, por lo tanto, la tarea de generar conocimientos novedosos para nutrir acciones políticas organizativas*”. No es solo el caso de la ‘investigación social’ sino también de la información a través de videoproducción,

radios comunitarias, comunicados, las diversas formas de arte y artesanía; de esa manera “*los zapatistas se sirven de los medios de la modernidad, se los apropian y resignifican*” (Leyva 2014: 367). De esa manera, con la apropiación y resignificación, “*el video ‘controlado’ por los zapatistas no fue solo un medio, un instrumento o una herramienta. Dada la coyuntura [de guerra total y de baja intensidad en sus territorios], fue un arma de lucha, un arma de denuncia, un arma de defensa de su vida a más de sus derechos*” (p. 369).

En los ejemplos anteriores busqué mostrar formas en las que diferentes pueblos, etnias, comunidades... demuestran la necesidad y posibilidad de esos conocimientos *otros* que desafían la dominancia del *saber/poder/ser/sentir* eurocentrado. Es a partir de esos ejemplos que se puede entender y practicar lo que Boaventura de Sousa Santos (2010) ha llamado para “decolonizar el saber y reinventar el poder”. No se trata de una mera especulación teórica; se trata de una lucha en el campo de la episteme –del saber y las formas de conocimiento- que existen en los mundos que coexisten allende al Mundo (el moderno, colonial, capitalista, heterocispatriarcal). Se trata de ir caminando y haciendo la práctica decolonial: reconocerse en el mundo, estar y posicionarse en la lucha (también epistémica), co-laborar en prácticas emancipatorias, y en-redarse con las raíces y lenguas (Leyva, 2010).

### **1.3.3. La decolonización de la política en la vida zapatista: deconstruir el arriba-abajo y construir desde abajo**

Sería injusto y deshonesto afirmar que sólo con Foucault y sus críticos se podría deconstruir esa relación de saber/poder. Por lo contrario, las zapatistas ya han caminado (bastante) en la comprensión de su mundo, desde su geografía y calendario. Para ellas la práctica política de su autonomía sería la *meta-teoría* zapatista, aquella que les permite interpretar el mundo –en lo concreto y abstracto, en lo inmediato y lo lejano- y dirigir su accionar.

El objetivo principal de esa práctica, o meta-teoría, estaría relacionada a “hacer una grieta en el muro” como forma de referirse al accionar constante y duradero frente al capitalismo y la globalización neo-liberal y abrir campo para esos *mundos otros*, en plural. En las palabras del *sub* Galeano:

El Sistema no le teme a los estallidos, por muy masivos y luminosos que sean. Si un gobierno cae, hay en su alacena otros para reponer e imponer. Lo que lo aterroriza es la perseverancia de la rebeldía y la resistencia de abajo. Porque abajo es otro el calendario. Es otro el paso. Es otra la historia. Es otro el dolor y otra la rabia [...] Su lucha, nuestra lucha, las luchas de abajo en general, dependen de la resistencia. De no rendirse, de no venderse, de no claudicar [...] los zapatistas también marchamos a veces, gritamos consignas imposibles o callamos, en veces levantamos pancartas y puños, siempre la mirada. Decimos que no nos manifestamos para desafiar al tirano, sino para saludar a quien, en otras geografías y calendarios, lo enfrenta. Para desafiarlo, construimos. Para desafiarlo, creamos. Para desafiarlo, imaginamos. Para desafiarlo, crecemos y nos multiplicamos. Para desafiarlo, vivimos. Para desafiarlo, morimos. En lugar de *tuits*, hacemos escuelas y clínicas, en lugar de *trending topics*, fiestas para celebrar la vida derrotando a la muerte [...] Lo que nosotras, nosotros, zapatistas, hemos aprendido es que no. Que de arriba sólo vienen la explotación, el robo, la represión, el desprecio. Es decir, de arriba, sólo llega el dolor. (SCI Galeano, 2015c: 187-192, énfasis en el original)

El muro es el sistema al que fundamentalmente se oponen las comunidades zapatistas en resistencia. Su resistencia no es de ahora, o solo desde 1994, es una lucha que existe hace más de 500 años. Esto es a lo que el *sub* Galeano se ha referido como el ‘método zapatista’: la resistencia continua frente al sistema, siempre de maneras diferentes pues son diferentes las manifestaciones de ese sistema, de la Hidra Capitalista, como la han llamado. Lo que las comunidades, en el análisis y voz del *sub* Galeano, plantean es abrir una grieta en el muro, en cada pequeño paso, en cada pulso ir abriendo el camino más allá de lo visible, de lo conocido y determinado por ese sistema. De ese modo:

Como zapatistas que somos, nuestra memoria también se asoma a lo que viene. Señala fechas y lugares.

Si no hay un punto geográfico para ese mañana, empezamos a juntar ramitas, piedritas, jirones de ropa y carne, huesos y barro, e iniciamos la construcción de un islote, o más bien, de una barca plantada en medio del mañana, ahí donde ahora sólo se vislumbra una tormenta.

Y si no hay una hora, un día, una semana, un mes, un año en el calendario conocido, pues empezamos a reunir fracciones de segundos, minutos apenas, y los vamos colando por las grietas que abrimos en el muro de la historia.

Y si no hay grieta, bueno, pues a hacerla arañando, mordiendo, pateando, golpeando con manos y cabeza, con el cuerpo entero hasta conseguir hacerle a la historia esa herida que somos.

Y luego pasa que alguien camina cerca y nos ve, ve a la zapatista, el zapatista, duro que dale contra el muro.

Quien así pasa frente nuestro, a veces es quien cree que sabe. Se detiene un momento, mueve la cabeza con desaprobación, juzga y sentencia: ‘*así nunca van a derribar el muro*’.

Pero a veces, muy de cuando en cuando, pasa la otra, el otro, lo *otroa*. Se detiene, mira, entiende, se mira los pies, se mira las manos, los puños, los hombros, el cuerpo. Y elige. ‘*Aquí está bueno*’, podríamos escuchar si es que su silencio fuera audible, mientras marca una señal en el muro inmóvil. Y a darle.

[...] quienes están duro y dale contra el muro ya están mejor organizados, se hacen colectivos, equipos, se relevan, se turnan. Los hay equipos gordos, flacos, altos y chaparros; allá están los sucios, feos, malos y groseros; los hay cabezones, los hay patones, los hay con las manos endurecidas por el trabajo, los hay de quienes, sea mujeres, sea hombres, sea *otroas*, echan el hombro, el cuerpo, la vida. [...]Claro, el muro ni en cuenta. Sigue impávido. Inmutable, sordo, ciego.

[...]A la zapatista, el zapatista, nadie le pregunta. Si lo hicieran tal vez no respondería. O tal vez diría el porqué de su absurdo empeño: *'acaso quiero derribar el muro, basta con hacerle una grieta'*.

No ha sido en libros escritos, sino en los que aún no se escriben pero ya son leídos por generaciones, que las zapatistas, los zapatistas han aprendido que si paras de arañar la grieta, ésta se cierra. El muro se resana a sí mismo. Por eso tienen que seguir sin descanso. No sólo para ensanchar la grieta, sobre todo para que no se cierre.

Sabe también la zapatista, el zapatista, que el muro muta en su apariencia. A veces es como un gran espejo que reproduce la imagen de destrucción y muerte, como si no fuera posible otra cosa. A veces el muro se pinta de agradable y en su superficie aparece un plácido paisaje. Otras veces es duro y gris, como para convencer de su impenetrable solidez. Las más de las veces el muro es una gran marquesina donde se repite 'P-R-O-G-R-E-S-O'.

Pero el zapatista, la zapatista sabe que es mentira. Sabe que el muro no siempre estuvo ahí. Conoce cómo se levantó. Sabe de su funcionamiento. Conoce de sus engaños. Y sabe también cómo destruirlo.

No le preocupa la supuesta omnipotencia y eternidad del muro. Sabe que son falsas ambas.

Pero ahora lo importante es la grieta, que no se cierre, que se agrande. Porque el zapatista, la zapatista, también sabe qué hay al otro lado del muro.

Si le preguntaran, respondería *'nada'*, pero sonreiría como si dijera *'todo'*.

En uno de los relevos, los Tercios Compas, que no son medios, ni libres, ni autónomos, ni alternativos, ni como se llamen, pero son compas, interrogan con severidad a quien golpea.

*'Si dices que no hay nada del otro lado, ¿para qué quieres hacerle una grieta al muro?'*

*'Para mirar'*, responde la zapatista, el zapatista, sin dejar de arañar.

[...]Los Tercios preguntan de nuevo [...] *'¿Y para qué quieres mirar?'*

*'Para imaginar todo lo que se podrá hacer mañana'*, responde el zapatista, la zapatista.

Y cuando la zapatista, el zapatista dijo *'mañana'* bien pudo estarse refiriendo a un calendario perdido en un futuro por venir. Podrían ser milenios, siglos, decenios, lustros, años, meses, semanas, días... ¿o ya mañana? (SCI Galeano, 2015c: 198-202, énfasis en el original)

En este pasaje el *sub* Galeano relata de manera metafórica el accionar de las comunidades zapatistas, siempre con constancia agrietando el muro que representa el capitalismo neo-liberal, la dominación sistémica contra todo aquello que busca ver más allá.

De esa manera, al hablar de una crítica al capitalismo —y conocer la Hidra— se tiene claro que:

1.- El sistema dominante actual es el capitalismo y que es su lógica la que es dominante en el mundo.

2.- Que este sistema capitalista no es dominante sólo en un aspecto de la vida social, sino que tiene múltiples cabezas, es decir, formas y modos diversos de dominar en diferentes y diversos espacios sociales. Para ponerlo en términos de la niña defensa zapatista: el capitalismo cabezón no te muerde en un sólo lado sino que en muchos lados.

3.- Hay un elemento inquietante en esto de la Hidra Capitalista. Si se toma a la Hidra como el animal mitológico, se sabe que tiene muchas cabezas, que si cortas una renacen dos, y que una de ellas es como el corazón de la Hidra, la cabeza madre por llamarla de alguna forma. Pero hay otra hidra, el pequeño animal que no sólo reconstruye sus tentáculos destruidos, también se adapta, muta y es capaz de regenerarse completa desde una de sus partes. (SCI Galeano, 2015d: 211).

Sin embargo, hay mucho más sobre esa reflexión del mundo. No se trata solamente de saber a qué se enfrentan, cuál es la naturaleza de ese desafío, sino también una interpretación más amplia sobre cómo se conoce ese mundo y cómo se puede transformar. Así:

Según nosotras, nosotros, zapatistas, la reflexión teórica, el pensamiento crítico tiene ese trabajo de centinela. A quien trabaja con el pensamiento analítico, le toca el turno de guardia en el puesto del vigía. Podría extenderme sobre la ubicación de ese puesto en el todo, pero por ahora sólo baste plantear que es una parte también, nada más, pero nada menos. Digo esto por aquellos, aquellas y aquellos (no olvidar la equidad de género y el reconocimiento de la diversidad) que pretenden:

- O estar por encima y afuera del todo, como algo aparte, y se esconden detrás de la «imparcialidad», la «objetividad», la «neutralidad». Y dicen que analizan y reflexionan desde la asepsia de un imposible laboratorio materializado en la ciencia, la cátedra, la investigación, el libro, el blog, el credo, el dogma, la consigna.

- O trastocan su papel de vigías y se adjudican el de nuevos sacerdotes doctrinarios. Siendo apenas centinelas, se comportan como si fueran el cerebro dirigente que muta en tribunal penal a conveniencia. Y desde ahí ordenan lo que debe hacerse, juzgan y absuelven o condenan. (SCI Galeano, 2015b: 23-24)

La forma de conocer-se en el mundo es entonces actuando como centinelas: atentas, reconociendo que para llegar a un conocimiento *otro* es necesario ensuciarse, desafiar los límites, tomar una posición, reflexionar sin ser doctrinaria. Esa es una manera de saber-se y aprender-se en colectivo; pues siempre se puede caer en el ‘síndrome del vigía’ y perder la capacidad de observación y sorpresa, de perder al todo por enfocarse en una parte, no percibir los cambios por la fijación a un elemento. Es necesario acompañar-se, cubrir más puntos focales entre todas, mantener una ‘visión periférica’ (*ibíd.*: 24-26).

Así, afirman que no basta con saber-se en el mundo, es necesario también aprender a cambiar para cambiarlo, hay que observar con otros ojos y aprender de

los aprendizajes desde otras geografías y calendarios. La política zapatista es en sí una manera de construir conocimiento en colectivo; sea sobre ‘lo político’, sobre las manifestaciones de esa hidra en otros sitios, bien como –partiendo del rescate de sus *usos y costumbres* ancestrales- sobre el cómo gobernarse, sobre el mundo que hay a su alrededor.

En otro pasaje, cuenta el *sub* Galeano que:

Antes de la respuesta a la pregunta sobre qué se ve, viene otra pregunta: ‘¿quién es quien mira?’

Así fue como construimos el ‘método’ de nuestra participación en el semillero. No sólo alertamos sobre lo que se mira en el horizonte. También tratamos de dar cuenta de la mirada que somos.

y entonces vimos que es importante la historia, es decir, cómo era antes; qué es lo que sigue igual; qué es lo que cambia. O sea la genealogía.

y para explicar la genealogía, tanto de lo que somos como de que vemos, necesitamos conceptos, teorías, ciencias.

y para saber si esos conceptos son útiles, es decir, dan cuenta cabal de esa historia, es que necesitamos el pensamiento crítico.

Porque tanto la realidad zapatista como la otra realidad pueden ser explicadas de varias formas

[...] Si un análisis no está sustentado en una teoría articulada, capaz de salir airoso de una confrontación con la realidad, entonces ¿de dónde viene ese análisis?, ¿de qué fuentes abreva?, ¿quién es quien las mira?

Si en lugar de conceptos se usan calificativos, poco o nada se habrá entendido. Y nada podrá hacerse frente a la realidad, como no sea padecerla. O, bueno, también se pueden construir sistemas filosóficos enteros, o "nuevas ciencias", o *tuits* (aunque estos últimos tienen, sobre los otros dos, la ventaja de ser breves).

[...]Esto que señalamos lo tratamos de hacer en nuestra mirada hacia dentro y hacia afuera. Ahí nos damos cuenta de que necesitamos de conceptos científicos para explicamos lo que somos, y para explicar nuestra mirada. (SCI Galeano, 2015a: 12-14).

El pensamiento crítico, en ese sentido, es fundamental para poder hacerse una idea más clara de lo que se mira y cómo se mira. Se trata de un desafío a la episteme convencional, al pensamiento único y a la propia definición de ciencia, al servicio del capital/estado/(heterocis)patriarcado. Es necesario que esa articulación de pensamientos esté basada en el mundo real, y que se haga de manera reflexiva y con posición. No se trata de un discurso de negación de la ciencia, ni de la importancia de refutar conceptos y teorías como parte del debate científico: se trata de aceptar la validez de otros conocimientos que escapan al paradigma científico moderno. Es esa la relación de saber/poder a la que apunta la crítica zapatista.

Por otra parte, se ha hablado que para mirar más allá hay que mirar hacia adentro. La metodología zapatista que tanto aparece en las declaraciones y

comunicados del movimiento: de afuera hacia adentro, de lo grande a lo pequeño para luego ir construyendo desde abajo. Además de generar un entendimiento crítico sobre el sistema económico, político, ético y epistémico representado en la Hidra, las zapatistas también proponen:

4.- Hay un elemento que no está explícito pero que es fundamental: la práctica. Lo que nos llama a este inicio de reflexión teórica [...] no es aumentar nuestro bagaje cultural, aprender palabras nuevas, tener argumentos para ligar o desligar, o demostrar que siempre podemos ser más ininteligibles. Lo que está en juego acá, y después en los allá de cada quien según su tiempo, modo y lugar, es la transformación de una realidad (SCI Galeano, 2015d: 212).

Esa ‘meta-teoría’ comprometida con la realidad práctica también tiene como presupuestos que:

5.- Aunque partimos del supuesto de que el sistema capitalista es el dominante, esto se acompaña de la certeza de que no es omnipresente, ni inmortal. Existen resistencias. Las conozcamos o no. El sistema no impone su dominio de manera tersa y sin disrupciones. Enfrenta resistencias arriba sí, pero las de abajo son las que lo amenazan. Como hemos dicho: no es que estamos hablando de algo que pudiera ser, hablamos de algo porque ya lo estamos haciendo. Y creo que es claro que en esto no sólo hablo del zapatismo.

6.- Ni teoría sin práctica, ni práctica sin teoría, hemos dicho. No estamos hablando así de una división del trabajo: por allá los que piensan, por acá los que practican. Lo que estamos señalando es que quien hace teoría debe hacer práctica, casi diríamos que por método científico, pero el pensamiento crítico lleva ese veneno: si sólo es pensamiento, no llega a ser crítico. Y quien hace práctica debe reflexionar sobre ella, no sólo porque, si depende de que un teórico le explique y le dirija, [...] terminará angustiada por si vota o no vota; también y sobre todo porque debemos pensar que nuestra lucha no tiene un plazo definido y, en cambio, abarca generaciones completas. Ésas reflexiones teóricas habrán de servirles a quienes sigan cuando nuestro calendario llegue a su última fecha. En una palabra: herencia.

7.- Ni pensamiento haragán, ni pensamiento dogmático, ni pensamiento mentiroso [...] El pensamiento crítico tiene como motor el cuestionamiento. ¿Por qué esto y no otra cosa? ¿Por qué así y no de otro modo? ¿Por qué aquí y no en otro lugar? Preguntando se camina, decimos los zapatistas, las zapatistas. (*ibíd.*: 213-214)

Es entonces preponderante comprender no solo la práctica meta-teórica del pensamiento zapatista, que propende por un pensamiento crítico y autónomo, no solo en sus propios términos sino dispuesto al diálogo y al cuestionamiento con otras interpretaciones del mundo y de su situación concreta.

En otra declaración se describe la manera como se va andando en el pensamiento colectivo, en el que se integra el todo y la parte, el problema y la propuesta. Se trata entonces de un pensamiento encaracolado, que parte de una situación mayor y va bajando hacia la propia comprensión del entorno, de la experiencia encarnada de las zapatistas en relación con ese todo; luego se va

construyendo, se parte del aprendizaje del ‘ser en el mundo’ zapatista para afirmar la necesidad de un mundo *otro*, para proponer nuevas posibilidades que vayan agrietando ese muro, de ir decepando la Hidra<sup>44</sup>...

Durante varias horas, estos seres de corazón moreno han trazado, con sus ideas, un gran caracol. Partiendo de lo internacional, su mirada y su pensamiento ha ido adentrándose, pasando sucesivamente por lo nacional, lo regional y lo local, hasta llegar a lo que ellos llaman "El Votán. El guardián y corazón del pueblo", los pueblos zapatistas. Así desde la curva más externa del caracol se piensan palabras como "globalización", "guerra de dominación", "resistencia", "economía", "ciudad", "campo", "situación política", y otras que el borrador va eliminando después de la pregunta de rigor "¿Está claro o hay pregunta?". Al final del camino de fuera hacia dentro, en el centro del caracol, sólo quedan unas siglas: "EZLN". Después hay propuestas y se dibujan, en el pensamiento y en el corazón, ventanas y puertas que sólo ellos ven (entre otras cosas, porque aún no existen). La palabra dispar y dispersa empieza a hacer camino común y colectivo. Alguien pregunta '¿Hay acuerdo?' "Hay", responde afirmando la voz ya colectiva. De nuevo se traza el caracol, pero ahora en camino inverso, de dentro hacia fuera. El borrador sigue también el camino inverso hasta que solo queda, llenando el viejo pizarrón, una frase que para muchos es delirio, pero para estos hombres y mujeres es una razón de lucha: "un mundo donde quepan muchos mundos". Más despuecito, una decisión se toma. (SCI Marcos, 2003b <online>).

Por último, un elemento clave en la forma en que las zapatistas luchan es su organización. La organización es la que permite esa articulación de un pensamiento colectivo y de la práctica como un horizonte político-ético-epistémico: de ver del mundo hacia adentro y luego caminar juntas de lo pequeño, de lo personal a lo mayor, lo global, la lucha conjunta de todas. Al respecto, el Subcomandante Insurgente (el *sub*) Moisés habla de esa organización:

Como zapatistas que somos lo que hacemos, cada que se puede, es decirle a la gente que se organice para resistir, para luchar, para tener lo que se necesita. [...]Y entonces le decimos: ‘ahí lo vas a ver tú mismo qué haces, lo que llega en tu corazón, en tu cabeza, y no que llega otro a decirte qué tienes que hacer’ [...] Entonces nosotros decimos que son pedazos de pequeñas historias que tienen que pasar. Que mismo en su ojo se tienen que dar cuenta de que no es que alguien va a resolver el problema, sino que lo tenemos que resolver nosotros mismos, mismas, como colectivos organizados. Las

<sup>44</sup> A modo de ejemplo ver las tres partes de la declaración “300”, emitida en agosto de 2018 durante el Comparte, y que consiste en tres historias por las cuales se va comprendiendo que el problema no es elegir a un gobernante de ‘izquierda’ como Andrés Manuel López Obrador, sino una cuestión sistémica, independiente del partido o la corriente que siga el gobierno. Disponibles en: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primera-parte-una-finca-un-mundo-una-guerra-pocas-probabilidades-subcomandante-insurgente-mois-es-supgaleano/>> ; <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte-un-continente-como-patio-trasero-un-pais-como-cementerio-un-pensamiento-unico-como-programa-de-gobierno-y-una-pequena-muy-pequena-pequenissima-rebel-dia-subcomandante-insurgente/>> ; <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/22/300-tercera-y-ultima-parte-un-desafio-una-autonomia-real-una-respuesta-varias-propuestas-y-algunas-anecdotas-sobre-el-numero-300-subcomandante-insurgente-mois-es-supgaleano/>>.

soluciones las hace el pueblo, no los líderes, no los partidistas. [...] Nosotr@s zapatistas decimos que no se le debe tener miedo a que el pueblo manda. Es lo más sano y juicioso. Porque el pueblo mismo va a hacer los cambios que verdaderamente necesita. Y sólo así va a existir un nuevo sistema de gobernar. [...] A nosotras, nosotros, zapatistas, lo que nos interesa es conocer más de cómo resistimos y enfrentamos las muchas cabezas del sistema capitalista que nos explota, nos reprime, nos desprecia y nos roba. [...] Nuestro pensamiento no es para dar recetas de cómo hacer frente al problema del capitalismo. Tampoco es para imponer nuestro pensamiento a otr@s [...] Pensamos que tenemos que obligarnos a pensar, a analizar, a reflexionar, a criticar, a buscar nuestro paso propio, nuestro modo propio, en nuestros lugares y en nuestros tiempos. (SCI Moisés, 2015: 337-346)

Es entonces con organización, pero también con pensamiento crítico y práctica que las zapatistas nos han mostrado su forma de pensar de otro modo, de pensar con el corazón y construir la esperanza; de a poco ir derribando los muros y monstruos mitológicos que parecen invencibles; de ir imaginando y haciendo ese mundo pluriversal.

#### **1.4. Caminar la palabra: los procedimientos del estudio**

Habiendo ya expresado de dónde surge la curiosidad de esta investigación, las perspectivas y debates desde los que se formaron las ideas que me han llevado a querer proponer una investigación en la que se conjugan cuestiones respectivas al campo de estudios en el que me ubico (y consciente del problema que representa localizarse dentro de esas fronteras disciplinares), cuestiones críticas dentro de esa disciplina, y críticas desde un campo más amplio (interdisciplinar, transdisciplinares, adisciplinarios) en las ciencias sociales hacia una epistemología *otra*; que busca construir conocimiento desde abajo, por y al lado de las poblaciones al margen del sistema moderno/colonial, poblaciones oprimidas y excluidas de esa amalgama del capital-estado-heterocispatriarcado. En esta sección paso a detallar la forma en que la palabra fue caminando.

Como lo han dicho las zapatistas “al final está el principio”, y es así como aquí al final de este capítulo vuelvo al inicio, a la pregunta de cómo conciliar el desencuentro epistemológico. Este trabajo procura devolver el aprendizaje a las comunidades en resistencia y a las redes, por medio de una articulación de pensamientos –un tejido intelectual, si se quiere- entorno del problema de las guerras múltiples a las que nos enfrentamos y de las propuestas alternativas que se

construyen desde el corazón de la lucha anti-colonial, anti-capitalista y anti-heterocispatriarcal. Adicionalmente, a los académicos en el campo disciplinar de las Relaciones Internacionales, busca mostrar formas *otras* de comprender y responder al problema de la ‘seguridad’ desde una perspectiva *sentipensada* y decolonial. De esa forma, busco colocarme como un mediador y propiciador de diálogos entre distintas formas de conocer y ser/estar/sentir/pensar el mundo y las problemáticas de la violencia en escala global y local.

Un primer paso hacia ese análisis crítico fue dado en una de las primeras reuniones con Xochitl. En un café de Jobel nos sentamos para conocernos, entender qué es lo que desde el corazón pensábamos y no habíamos podido expresar por el intercambio de correos electrónicos que ya había acontecido por algunos meses. En esa ocasión fue donde surgieron los primeros desafíos hacia una deconstrucción personal, en el sentido de empezar a caminar por una decolonización de sí mismo de forma que pudiese tener una comprensión *otra* sobre esos significados de la seguridad que me habían llevado a Chiapas. También fue una ocasión donde llegamos a los primeros acuerdos: en vez de hablar sobre ‘seguridad’ entonces propusimos, colectivamente, que había que explorar algo más *en bruto* (como ir puliendo una joya), menos conceptual y más concreto, que pudiera dialogar con el mundo de las comunidades en resistencia y desde donde se pudiera intentar reflexionar en conjunto sobre el significado y las prácticas entorno de ese concepto.

Fue así como entonces acordamos que iríamos caminar preguntando sobre la guerra y la libertad, entendiéndolas como formas en las que se expresaban dos proyectos en disputa: uno de muerte y otro de vida. Entonces las preguntas que nos comenzaron a orientar iban en el sentido de “¿qué significaba esa guerra en la experiencia *sentipensada* de las comunidades?”

Pero también sabíamos que no eran las zapatistas quienes estaban en pie de guerra, sino que pedían para que acabara la guerra de exterminio y ya habían dicho muchas veces qué es lo que demandaban, cómo veían y proponían un mundo diferente; se habían sentado frente al Estado y junto a la sociedad civil mexicana a decir lo que buscaban construir, lo que le proponían como proyecto político-ontológico al país y al mundo. Surge entonces la pregunta –después de la reunión- ¿qué y cómo se proponía en específico?; o sea, ¿qué significa la libertad? Y el camino fue mostrando que esa libertad ya estaba en construcción;

incluso antes de haberse levantado en armas ya había una organización en la que se trabajaba en colectivo, que hacía otro mundo posible, que luchaba por la vida antes que más nada. Faltaba entonces decir cómo se está construyendo esa libertad.

Estaban más o menos definidas las preguntas, el compromiso estaba firme para trabajar junto a los pueblos y no como un ‘extractivista académico’, un individuo neoliberal más con su lógica colonial, *¿cómo iba a intentar comprender en términos metodológicos?* Yo iba con la idea de que un acercamiento etnográfico podría ayudarme a conciliar esos dos universos, Xochitl me sugirió pensar en una estrategia de ‘investigación’ que fuera posible en el pequeño periodo de tiempo -6 meses- que podría estar en Chiapas y que aunque yo fuera muy comprometido las comunidades tenían también sus propios tiempos y trabajos. Habría que hacer un acercamiento, contar con la aprobación de las Juntas de Buen Gobierno, hacer las traducciones entre el pensamiento de las comunidades y los conceptos propios de la academia, etc.

Surgió la propuesta de hacer una especie de etnografía multisituada, de manera que pudiera aprender de las diversas voces que componen el entramado global del zapatismo al tiempo que se hacía parte de las redes de resistencia que acompañan a las zapatistas. Desde la postura de académico, también, ése abordaje parecería más próximo a la realidad concreta como otro paso hacia un conocimiento *sentipensado* y decolonizado *versus* el sofisma del objetivismo positivista del proyecto epistémico moderno/colonial (capitalista y heterocispatriarcal).

La investigación en co-labor como la proponen las Leyva y Speed (2008) consiste en no imponer una agenda pre-hecha, sino que sea la población con quienes se comparte el ejercicio quienes definan qué, cómo, cuándo, y los límites de esa misma investigación. O sea, como tanto se ha dicho y escuchado en muchos movimientos de resistencia “no tomar un lado es tomar el lado de quien tiene el poder”, en este contexto de guerra y de resistencia no hay posibilidad de objetividad e imparcialidad, o se buscan significados y se apoya a esa resistencia, o se interpreta para darle municiones a quién mantiene el sistema de hegemonías, opresiones y represiones.

Ese proceso debe ser pensado y sentido junto a las comunidades en resistencia, no como un ejercicio de arriba (de lo alto de la academia) a abajo, sino una construcción de manera horizontal.

No fue así como sucedió en este caso, aunque fuera la intención. Por las cuestiones del tiempo y las dificultades que impone el propio conflicto, la investigación tomó más una forma de ‘etnografía multisituada’ vinculada a la perspectiva de la investigación activista (ver: Reiter *et al*, 2015), que ha sido la manera que he encontrado de vincular mi posición social y lugar de enunciación como académico junto al compromiso ético y político que he afirmado como lucha anti-colonial, anti-capitalista y anti-heterocispatriarcal.<sup>45</sup>

En cambio se fue dando de la manera de etnografía multisituada, que como la define George Marcus (1995) “*muda del convencional lugar singular, contextualizado por un orden social mayor como el sistema capitalista global, y se ubica en múltiples lugares de observación y participación que atraviesan dicotomías como lo ‘local’ y lo ‘global’, el ‘mundo vivo’ y el ‘sistema’*”. La perspectiva de la etnografía multisituada busca romper con la idea de grandes narrativas en el sistema-mundo, y busca, por lo contrario, identificar la arquitectura de los contextos al seguir los actores, cosas, metáforas, historias, biografías y conflictos. Se trata de buscar la circulación de los significados sociales, de los objetos e identidades en un tiempo-espacio difuso (*ídem*).

Lo que esto quiere decir es que en este trabajo recopilé informaciones de distintos órdenes: académicos, activistas, voces propias de las zapatistas, sus comunicados y declaraciones; junto con observaciones de la vida y los aprendizajes de Chiapas. Se trata de reflexiones sobre el propio caminar, los límites de la convivencia y la presencia con/en las comunidades, las acciones cotidianas y los significados de la diferencia debían ser sentidos: el cuerpo y la palabra dulce fue convirtiéndose en el propio instrumento de aproximación, de análisis y de lucha. Fue un momento de aprender a *sentirpensar* y abrazar la incertidumbre. En este caminar la preocupación con la ética se hizo presente todo

---

<sup>45</sup> Me habría gustado poder hacer un trabajo en co-labor junto a las comunidades como pudo realizarlo Mariana Mora (2008; 2011), por ejemplo. El resultado con certeza sería mucho más rico y epistemológica-políticamente mucho más legítimo. Pero esto requiere un esfuerzo de larga duración. La academia posee también sus ritmos y calendarios propios. Por el momento no pude emprender ese esfuerzo.

el tiempo, no sólo por los límites de mi accionar, sino también como un compromiso epistemológico.

Debí explorar una estrategia que me permitiera acercarme a las comunidades a pesar de todo lo que nos separa en términos de raza, clase, sexualidad y origen. La búsqueda es por conocernos y aprender de sus formas de organización, sus interpretaciones sobre una ‘seguridad’ y su propio accionar, sin que fuera un sinónimo de explotación sino de construcción.

Debí entender que la voz zapatista habla de manera colectiva, como un *corpus* político heterogéneo pero que anda junto: ninguna aproximación individual iría a brindar esa voz, el saber de la vida comunitaria. El acercamiento fue yendo a su propio ritmo, pero siempre tuve la cautela de no estar interfiriendo o perjudicando en la comunidad, o de ponerme a mí mismo en riesgo –a pesar de saber que podría tal vez estar siendo observado, seguido o espiado por la contrainsurgencia.

Mi contacto comenzó con las Juntas de Buen Gobierno (JBG), las autoridades de los territorios zapatistas: me presenté como un estudiante interesado que quería aprender más de su lucha y organización. Explicué que era colombiano, que estudiaba relaciones internacionales, que hacía ya algunos años que estudiaba el conflicto y la violencia en Colombia –como lo hice durante mi pregrado y maestría; que quería conocer más sobre lo que ellos entendían y vivían de la guerra, como lidiaban con el conflicto del Estado en su cotidiano y sobre lo que proponían a manera de resolución. No mencioné la palabra ‘investigador’, necesitaba flexibilidad para hacer la traducción entre los mundos –a pesar que sé que entienden qué es eso y cómo funciona el mundo de la academia-, y en esa flexibilidad habría también de simplificar y decodificar el lenguaje, establecer un diálogo ya que estaba llegando como un extraño/extranjero al movimiento y la lucha. Quería enfocar mis preguntas a lo que estaba pensando, sin sobrepasar a la agencia epistémica de las comunidades y las JBG, proponer algunos cuestionamientos sobre esas inquietudes que traía y ver qué se iba produciendo, ir *raspando* los saberes y conocimientos de la guerra y la liberación, cómo se iba emarañando y articulando uno y otro, en sus modos y tiempos.

Por el carácter clandestino de las comunidades en resistencia no iría a pedirles firmas para el consentimiento de la investigación. Entendí que la palabra, como compromiso, es mucho más fuerte que una firma, o que la escritura. Mucho

de lo que conversamos en las ocasiones que visité la JBG de Morelia o La Realidad está revalidado en sus documentos y comunicados públicos, se encuentran disponibles en línea o ya han sido registrados por otros académicos activistas. Así, se encontrarán testimonios consignados en otros trabajos; si se quiere, fuentes primarias que ya están en otros textos y que relatan también la experiencia de lo que observé y me fue compartido.

También participé en eventos abiertos al público, como la Asamblea del Consejo Indígena de Gobierno ante el Congreso Nacional Indígena (CIG/CNI), en el Festival de Cinema, en el Encuentro de Redes de Resistencia y Rebeldía y en la Conmemoración de los 25 años del Levantamiento; además de múltiples seminarios y conferencias, y los encuentros de los jueves en el CIDECI-Unitierra. Todas esas participaciones hacen parte de esa ‘etnografía multisituada’ al tratarse de momentos fuera del cotidiano de las comunidades, sucesos extraordinarios, en los que la palabra zapatista se comparte, se hace pública a quien quiera escucharla; son momentos en los que pude ejercer mi papel como participante y observador como parte de las redes de solidaridad y apoyo a las comunidades en resistencia. En esos momentos pude escuchar también interlocuciones de voces y pensamientos en los que se articula el *sentirpensar* zapatista con análisis *otros* de la coyuntura mundial, nacional y local, para conocer esos *otros mundos* que hacen parte de la política-episteme zapatista. Fue ir mapeando esos significados en los alrededores del zapatismo, en los múltiples sitios en los que también se vive y siente la contraposición a la guerra y la búsqueda por libertad.

En esos espacios me encontraba siempre en los territorios expandidos del zapatismo, estuve en la duda si debería pedir consentimiento a la organización de los eventos, les pregunté a los encargados y la respuesta que me fue dada fue en el sentido de “*sí, hazlo, nadie necesita de nuestro permiso para aprender junto a los pueblos. Pero hazlo de manera responsable y en el interés y bienestar de las comunidades. Divulga y difunde la palabra de manera que se pueda enamorar, ganar apoyo. No trates de representar o suplantar el pensamiento de los pueblos, sólo difundirlo*”. Mi preocupación entonces pasó de la necesidad de obtener el consentimiento, que me fue dado de manera explícita, a la responsabilidad y el compromiso de la posición del *yosotros*, nunca a título personal.

En el tiempo que pude convivir con las comunidades, sea por el hacer visitas y encuentros (andar preguntando) directamente con las Juntas, sea en los

eventos y momentos públicos en los que pude participar, preferí escuchar con el corazón, sentir y hacerme partícipe como una manera de aprender también. Es por eso que a lo largo de este texto van a ser reducidos los testimonios directos que fueron consentidos a entrar como parte de un trabajo académico; lo que oí, observé y sentí se hace manifiesto tanto en reflexiones propias como en citas de las tantas autoras y autores que han acompañado también a las zapatistas. Hago referencia a testimonios que han sido recopilados y articulados por esas autoras y que sirven como sustento para los argumentos que aquí presento: es la voz de las zapatistas reproducida, aunque no me haya sido dado a mí directamente.

Además de los testimonios y las voces de las zapatistas, procedo a examinar los textos de diversas organizaciones de derechos humanos que hacen presencia en este contexto, como observadores, para intentar comprender desde otra perspectiva, de qué se trata esa guerra. Finalmente recorro a las voces y análisis que han hecho otros académicos que han acompañado el movimiento zapatista y sus redes. Así, procuro tener una visión más amplia; una polifonía acerca de la guerra y las alternativas que se construyen desde el zapatismo frente a esas formas de hacer la guerra. Esas múltiples voces aparecerán en los diferentes apartados de este escrito: primero refiriéndome a qué guerra es de la que hablan las zapatistas, los analistas y las organizaciones; segundo, me refiero a las alternativas a esa guerra que se plantean desde el cotidiano en las comunidades, pero también en medio de la red de rebeldías y resistencias que se han tejido y se van tejiendo en el caminar de la lucha. Finalmente, hablo yo mismo de mis comprensiones sobre estos procesos y de cómo, en un papel de académico-activista, adherente a la Sexta y simpatizante con el zapatismo, percibo la guerra y sus alternativas, de una manera que se decolonice la ‘seguridad’ como campo epistémico y práctica política, más allá de la política de los Estados. Es ese entramado polifónico que constituye metodológicamente el hacer de la etnografía multisituada para este trabajo de investigación activa y comprometida.

En el ánimo de abrazar la incertidumbre, más que coleccionar datos y testimonios, preferí que fuera un momento de aprendizaje y cuestionamiento: de las certezas que proporcionaba la teoría, del conocimiento anterior adquirido en diversos textos, de mis propias expectativas. Asumí el papel de académico-activista, entendiendo no solo que sin ese papel no podría hacer la investigación que yo me proponía, sino también que yo tenía un rol en ese conflicto, que mis

privilegios y comodidades eran parte de la óptica con que observaba y aprendía; y que no solo estaba en el sudeste mexicano por una curiosidad académica, sino ante todo por una curiosidad personal de mis posiciones políticas y éticas.

De muchas formas el desarrollo de ésta investigación también fue otra salida del armario, una experiencia dolorosa que como *marica* ya había pasado (pero en el dolor también se puede encontrar fortaleza). Fue momento de perder el miedo y abrazar la esperanza: de asumir que la política es parte de la labor de los académicos, de firmar mis posiciones como parte también de mi identidad y de luchar desde mis “calendarios y geografías”, o sea, con la paciencia (por no decir prisa) y problemas que me rodean donde estoy.

Cabe decir también que este estudio es fruto de un pensamiento colectivo, de la co-labor y no solo de mis esfuerzos personales. Ha sido una construcción conjunta de pensamientos entorno a la idea de la colonialidad, de la seguridad y la vida política de las comunidades en resistencia, pensadas desde y con las mismas comunidades. Éste punto es sumamente relevante pues se tiende a pensar, en los ambientes académicos inseridos en el sistema mundo moderno/capitalista, que el trabajo de investigación es, por lo general, individual y rinde sus frutos a quien lo hace de manera solitaria. Por el contrario, quiero destacar el papel fundamental que tuvieron las redes de apoyo, los colectivos de solidaridad, las trabajadoras y trabajadores de los espacios donde circulé en Jobel, en Río, en Brasilia y en Medellín, que fue donde pasé el tiempo de escritura. Éste trabajo solo fue posible con el apoyo de mis amigas y compañeras de doctorado, de las luchas del activismo, de otras universidades e institutos donde pude hacer levantamientos bibliográficos, entrevistas y charlas más informales sobre lo que pensaba e iba aprendiendo. Nunca estuve solo en mi caminar, por eso éste también es un esfuerzo colectivo y de colaboración.

## 2.

## **El Estado, la Sociedad Mexicana y las Zapatistas: Política Nacional y la Política de la ‘Seguridad’- del conflicto interno, de la herida colonial, y de la resistencia, la autonomía y la dignidad**

Durante la introducción y el capítulo anterior en esta articulación que llamo ‘tesis doctoral’ fui trayendo desde afuera los pensamientos que sustentan a este trabajo, desde mí y luego desde la academia. En este capítulo propongo pensar diferentemente al Estado y al país que conocemos en la modernidad occidental como México, a la sociedad que se encuentra en ese Estado (las mexicanas) y al movimiento zapatista dentro de ese contexto y el contexto más amplio del internacionalismo rebelde. Es aquí donde empezamos a adentrarnos al corazón de la lucha desde la lucha misma, donde busco romper con la diferenciación sujeto/objeto.

Al final del capítulo es donde se hará más evidente a la lectora de qué se trata la lucha zapatista, de dónde viene el clamor por “un mundo donde quepan muchos mundos”. Pero antes de eso creo que es necesario comprender de manera situada, referente a lo que conocemos como México hoy, la situación de violencia que despierta la indignación y la rabia de las zapatistas y las redes en las que se insiere; de la colonialidad en el cotidiano, que ignora, desprecia y discrimina a las poblaciones indígenas<sup>46</sup>.

Busco mostrar, mejor, la idea que existe una transposición de temporalidades al intentar aprender y entender sobre la lucha de las zapatistas; un mundo diferente implica entender la historia de forma diferente. Así, se trata de intentar entender a México como un contexto espacio-temporal pos-colonial; con crisis, rupturas, diferencias sociales, y como proyecto de modernización<sup>47</sup>. Hago

<sup>46</sup> Y de todas las poblaciones que no se encajen en el paradigma eurocentrado moderno/colonial/racista/capitalista/heterocispatriarcal.

<sup>47</sup> la modernidad nunca es algo completo, finito, sino más bien un ideal inalcanzable, un proyecto inacabando; mucho más aún para quienes estamos en los márgenes de ese sistema. Al respecto, recomiendo: Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Editora 34.

entonces un examen a México desde las imágenes de su reafirmación como Estado Nacional: la Masacre de Tlatelolco y los años de la guerra sucia, Ayotzinapa, la guerra a las drogas, la prometida 4ta transformación en curso<sup>48</sup>...

Al examinar ese ‘México pos-colonial’ procedo a entender el papel de la violencia y la guerra como elementos articuladores de ese proyecto colonial. En esta segunda parte comienza a emerger la voz de las zapatistas como un horizonte de crítica y deconstrucción de ese imaginario moderno (necesariamente violento, pues colonial) y de contar una historia *otra* sobre México, rompiendo la hegemonía estatal y contando la historia desde quién la ha vivido en su cuerpo, en las bases de una sociedad piramidal (jerárquica), en las márgenes de ese sistema, desde la exclusión del racismo, clasismo y heterocispatriarcado.

Contando esas historias se va entretejiendo otra historia, la historia del *nosotras* zapatistas, y así entonces comienzo a narrar la vida pública del zapatismo: la organización, el levante, el diálogo, las traiciones y la autonomía como construcción del *común*.

Éste capítulo no se trata solamente de narrar –de forma pasiva- el contexto de la lucha zapatista: en lo nacional, lo comunitario y lo personal. Se trata más de inscribir otra historia, la que las zapatistas cuentan de sí mismas y lo que se ha dicho de ellas en otros textos y contextos. Es sobre criticar y deconstruir las categorías del poder moderno/colonial mexicano para poder comprender con mayor sensibilidad ese “viento de abajo”<sup>49</sup>.

## **2.1. La Colonialidad como Violencia del/en el Estado y la Sociedad mexicana**

El día 13 de agosto de 2018 viajé de Río de Janeiro a la Ciudad de México (CDMX), la noche antes de ese viaje me encontré con Diego, un gran amigo de la época que cursaba la universidad en Medellín. Iba a quedarme con Diego durante los días que escogí estar en la CDMX antes de ir a Jobel, quería conocer sus

<sup>48</sup> Podría también tomar como referentes iniciales a la historia política más larga en México, como el porfiriato, la revolución y las reformas cardenistas. Sin embargo, considero que para los propósitos de este capítulo, y en virtud del espacio y tiempo de escrita, me referiré a los movimientos y la violencia a partir de 1968.

<sup>49</sup> Ver: SCI Marcos (1992). *Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*. Disponible en: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/27/chiapas-el-sureste-en-dos-vientos-una-tormenta-y-una-profecia/>>.

famosos museos y hacerme una idea sobre la cultura dominante de México, más allá de lo que daba para conocer desde afuera, desde Colombia o Brasil, desde la televisión, las novelas, las músicas, la internet... Diego no iba a estar en su casa, pero me permitió quedarme en su *depa*<sup>50</sup> en Polanco.

Hasta llegar a la CDMX no tenía idea de qué se trataba Polanco: es un barrio de la clase media alta mexicana, un lugar que ha sido parte de la expansión de la capital (y del capital); o bien, un no-lugar, una parte planeada de la ciudad neo-liberal global<sup>51</sup>. En esos días sentí bastante fuerte mi privilegio, el privilegio que estaba trayendo conmigo desde otras geografías. No solo por ser amigo de Diego y que él me hubiera compartido sus posibilidades, sino por lo que significaba mi presencia en ese territorio donde me iba a hospedar algunos meses: el color se hizo evidente como diferencia, la clase marcaba mis miedos y seguridades, inclusive la forma de hablar (el castellano medellinense) mostraba más de quién yo era de lo que era consciente.

La gente *chilanga* –como son también conocidas y conocidos las personas del Distrito Federal, la Ciudad de México- siempre se mostraron muy amables y cordiales, pero también me pasaban la impresión de estar constantemente desconfiadas de los movimientos y las intenciones de los otros. Mientras estuve en un supermercado de la ciudad, comprando alimentos para los días que iba a estar en la CDMX aproveché para explorar nuevos alimentos, frutas y verduras desconocidas, salsas y otros productos de la culinaria mexicana para aprender algo nuevo; recorrí todo el supermercado sin prisa, tocando, leyendo, devolviendo... cuando de repente sonó una alarma anunciando que irían comenzar a grabar como medida de seguridad. Yo no sé si en ese lugar era común grabar a sus clientes haciendo compras, yo lo sentí como una forma directa de insinuar que no era

---

<sup>50</sup> Como se le dice informalmente a un departamento o apartamento.

<sup>51</sup> Es impresionante percibir como hasta en esos mínimos detalles urbanísticos se involucra el *saber/poder* ultra-moderno/colonial del neoliberalismo. Esa concepción de la ciudad neo-liberal es aquella en la que el tiempo y el espacio se inmergen y salen de la localidad que habitan. Tanto hace si se está en Medellín o en la CDMX, en Río de Janeiro o en París, Los Ángeles, Buenos Aires o Londres... el mobiliario urbano y la estética no corresponden más a las necesidades locales, a la cultura y el conocimiento situado, sino a los ciclos de creación y destrucción material del capitalismo, que por su parte crean imaginarios de uniformidad y universalidad en lugares distintos. De manera crítica, David Harvey (2007) nos interpela a pensar el tipo de ciudad que los ciudadanos debemos reclamar, a apropiarnos y ocupar los espacios públicos que nos pertenecen y denunciar las especulaciones mobiliarias del Capital sobre nuestras ciudades y territorios. Harvey nos habla de las transformaciones en la ciudad de Nueva York desde la década de 1970 hasta hoy, cómo la ciudad se ha ido privatizando y se ha colocado al servicio de sus corporaciones bancarias; parece que el plan es el mismo para todas las otras urbes.

permitido pasear por el mercado, tendría que comprar sin detallarme mucho, quería salir de ese sitio lo más pronto posible, nunca me había sentido tan incómodo y acusado. Cualquier persona es sospechosa en Polanco.

Al llegar al *depa* de Diego dejé las compras y bajé para fumar un cigarrillo, la guardia de seguridad del edificio también me abordó, pregunto si vivía ahí, para dónde iba. Le mostré que traía las llaves y la tarjeta electrónica que da acceso a las áreas comunes. Se tranquilizó y me dejó pasar. La imagen de alguien siguiendo mis pasos y observando mis acciones se repitió varias veces durante los días que estuve en la CDMX: en el museo, en un café, en las calles al observar el celular. Puede ser que en los primeros días aún no entendiera los códigos implícitos del México clase media-alta, podía ser un error en el diálogo intercultural. Yo sé que esas imágenes se repiten con frecuencia en Medellín, en Brasilia, en Rio, en Jobel y en un sin-número de lugares, sin embargo mi primera impresión fue de una sociedad ‘securitizada’<sup>52</sup>, en el sentido de llevar cuestiones comunes, de la vida ordinaria, del cotidiano, a una esfera de excepcionalidad y justificativa de la intervención por la represión y la amenaza del uso de la fuerza para resguardar la propiedad y garantizar el disfrute de los privilegios que se pueden ver en lugares como Polanco, Chapultepec o la Zona Rosa, con sus calles limpias, automóviles importados y costosos, centros comerciales con tiendas globalizadas y lujosas, cafés y restaurantes *gourmet*... consumo y más consumo. La amenaza en ese sector es la indígena (o cualquier mestiza que no ‘encaje’ en ese patrón de consumo), la pobre, la negra, el que anda a pie y no en un coche de lujo o en una bicicleta *hip* de alquiler; la amenaza en ese mundo capitalista de Polanco es *la otra*.

Es desde ahí, en esa vivencia de pocos días, que quiero explorar con mayor profundidad el significado de la colonialidad, las expresiones de la amalgama Capital/Estado/heterocispatriarcado como racismo, clasismo, machismo y

---

<sup>52</sup> El concepto de securitización es desarrollado por Ole Waever, Barry Buzan y Jaap de Wilde en *Security: A New Framework for Analysis* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998). Para ellos se trata del proceso como un estado, y las autoridades estatales en nombre de ese estado, por medio de ‘actos de habla’ —o sea, mecanismos discursivos— transforman asuntos ordinarios de la vida política en problemas existenciales para ese mismo estado, de manera que se justifiquen medidas extremas para garantizar su supervivencia. Para esta situación, busco realizar un símil, las acciones motivadas por el miedo a la destrucción o pérdida de propiedades y bienes privados genera acciones excepcionales, extremas, de urgencia, que justifican el asedio y la amenaza de uso de la fuerza como recurso de disuasión.

misoginia, homo-transfobia, ilustrismo<sup>53</sup> en la experiencia viva del cotidiano y en la institucionalidad mexicana.

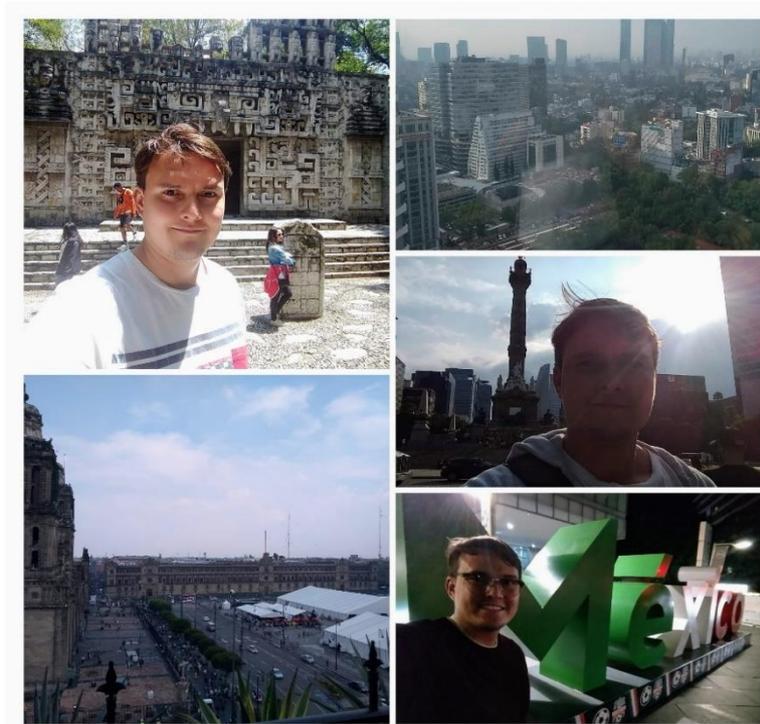


Figura 6 - Collage de los primeros días en la Ciudad de México. De izquierda a derecha y arriba a abajo: Visita al Museo de Antropología e Historia, frente a la réplica de un sitio arqueológico Maya; vista del apartamento de Diego en Polanco; Vista del Zócalo; Frente a la escultura y obelisco del Ángel; Frente a un anuncio de la selección de fútbol mexicana.

Comencemos por lo que Claudio Lomnitz (2006) llama de ‘la idea de la muerte’ como uno de los aspectos constituyentes del imaginario nacional. Para él, la muerte (retratada en íconos nacionales, de forma festiva o lúgubre, y en las prácticas normalizadas del cotidiano) constituye una de las figuras con mayor significancia en el imaginario de cómo los mexicanos se ven a sí mismos como nación, y cómo son vistos desde afuera, de quien no es mexicano.

A través de distintas piezas en diferentes etapas del arte mexicano, dice que *“la presencia violenta y opresiva de la muerte es la única manera verdadera de representar lo real”* (Lomnitz, 2006: 25). Asimismo, él también afirma que, desde el proyecto de Estado-Nación mexicano, *“se ha promovido la temeridad frente a la muerte como una virtud nacional: el valor de las armas, el*

<sup>53</sup> Llamo *ilustrismo* a la discriminación epistémica, el no reconocimiento de saberes *otros* más allá del conocimiento hecho en instituciones formales de educación, reconocidas por ese Capital/Estado/Patriarcado.

*autosacrificio y la disposición de cometer suicidio [...] la peculiaridad del culto mexicano de la muerte se hace evidente en cuanto se comprende que lo que está en juego no es la sublimación de la muerte estoica (aunque esta también existe en México), sino la nacionalización de la familiaridad juguetona y la cercanía con la muerte” (íbid.: 34).*

Al traer el pensamiento de Lomnitz acerca de la Muerte como un ícono nacional mexicano no quisiera caer en la reificación de la muerte y la destrucción como algo natural en México. Mucho más allá de entender ‘lo mexicano’ como elementos culturales homogéneos (y hegemónica) a toda la sociedad del país, y en esa ‘cultura mexicana’ elementos referentes a la idea de la muerte como un símbolo del coraje y la intrepidez de la población, lo que quisiera llamar la atención es al carácter de contra-cultura y contra-temporalidad que desafía a la hegemonía impuesta por el proceso colonizador/modernizador en la construcción del Estado nacional mexicano. Como lo afirma el propio Lomnitz (2006: 457; 467; 469):

El hecho de que la muerte haya tenido una presencia importante en el discurso político mexicano se debe a que el dominio de los moribundos, de los muertos y de la representación de la muerte y el otro mundo fue clave para la formación del Estado moderno, de las imágenes de la cultura popular y de una modernidad propiamente nacional [...] pero los muertos siempre exceden, o bien, se quedan cortos ante esos designios manipuladores. No existe inventos ni propietario ni significado que pueda contener la muerte, que pueda domarla.

[...] A medida que retrocede la inviolabilidad del Estado {en referencia al poder de los cárteles del narco}, se ha desarrollado y empezado a extender un nuevo culto que, modelado ampliamente conforme al ritual católico, erige a la Muerte como la soberana última, como árbitro sin mediadores.

[...] En esas vastas ‘márgenes’ de México, la globalización ha disociado el poder de la muerte del poder del Estado. En la actualidad, el Estado ya no es el símbolo absoluto de la soberanía, al menos en la imaginación de muchos. También Dios es un poco remoto para los ‘narcos’ y para los grupos populares urbanos marcadamente híbridos que deben vivir en las márgenes de la legalidad. En ellas, la Muerte es la mejor representante de la soberanía, y es con la Muerte con quien mucha gente decide negociar su existencia cotidiana.

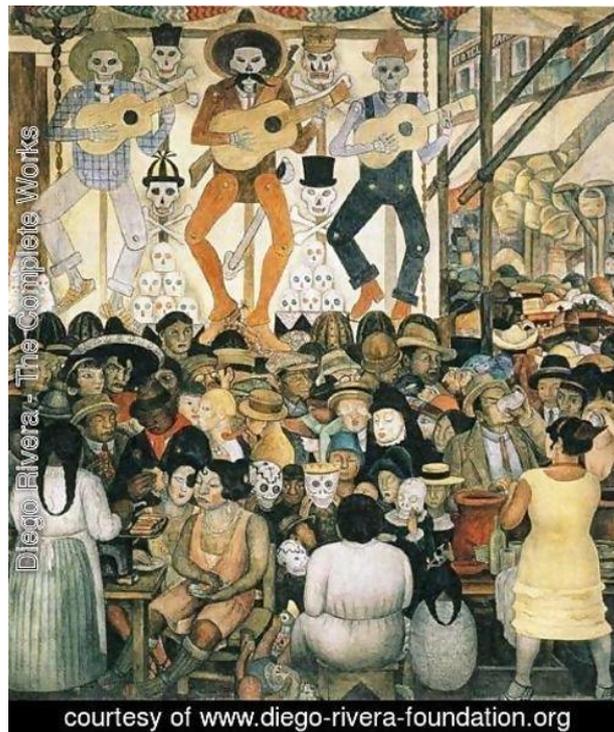


Figura 7 - "Día de los Muertos". Diego Rivera, 1924. Tomado de: Diego Rivera Foundation <<https://www.diego-rivera-foundation.org/The-Day-Of-The-Dead-1924.html>>

Las zapatistas no desafían la soberanía del Estado con la muerte como lo harían los Narcos en el contexto de la guerra a las drogas. En mi comprensión —y como largamente lo han afirmado ellas mismas—, frente al proyecto de muerte ‘de arriba’, las zapatistas responden con un proyecto de vida comunitario. O bien, como lo ha dicho Mariana Mora (2008) mientras el Estado neo-liberal va retirándose de los servicios que debe ofrecer como regulador social y económico (inclusive en cuestiones de defensa de la población, o ‘seguridad’, si se piensa también en la idea del “monopolio de la fuerza” que según Weber (1919) sería una de las principales razones que constituyen al Estado), las zapatistas van ocupando esos espacios vacíos con su trabajo colectivo y política autónoma. Esto se irá viendo en el caminar de este trabajo, por ahora solo presento esta idea para la construcción del argumento.

Sería difícil comprender ese proyecto de muerte que ha significado el Estado autoritario y neo-liberal en México sin ejemplos que evidencien esto. A seguir iré mostrando algunos datos estadísticos de las últimas décadas (2000-2019) que tal vez sirvan para hacerse una idea de qué es esa violencia y por qué (al presentarse como se presenta) demuestra trazos de esa colonialidad de la que hablo, en especial en el contexto de la Guerra a las Drogas del Estado, como una estrategia de pacificación para América Latina también en el contexto global de

la Guerra al Terror, y en los enfrentamientos entre los carteles mexicanos que han crecido bastante en los últimos años.

Un caso es el reporte que la organización Human Rights Watch (HRW) hace para el año de 2018 sobre la situación de los derechos humanos en México. Afirma HRW que *“México ha usado activamente las Fuerzas Armadas en la lucha contra la violencia y la delincuencia organizada, ambas vinculadas al narcotráfico, y esto ha llevado a que militares perpetraran violaciones generalizadas de derechos humanos. Entre diciembre de 2012 y enero de 2018, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) recibió más de 4.600 denuncias sobre presuntos abusos cometidos por militares.”* (HRW 2019, <en línea>)

De esa forma, las estadísticas sobre homicidios (muerte violenta) en México puede ser una manera de comenzar a ilustrar el dramático escenario de la política y la vida cotidiana en el país. En un estudio sobre la incidencia del homicidio entre 1990 y 2009, Guillermo González-Pérez *et al* (2012) afirman que:

La violencia es reconocida en la actualidad como un problema de salud pública, una grave epidemia social que se manifiesta no solo en el número de fallecidos o las tasas de mortalidad, sino también en la cantidad, intensidad y variedad de formas en que se ejerce la violencia y en la penetración que este fenómeno ha pasado a tener en los escenarios de la vida individual y colectiva, en el deterioro de la calidad de vida y en las condiciones de salud de la población (p. 3196).

Teniendo en cuenta la importancia de la violencia, cuantificada como un indicador del bienestar y la calidad de vida de la población, los investigadores demuestran que:

Las tasas ajustadas para 2009 (**tasa de homicidios 16.6 y tasa de homicidio por arma de fuego 10.6 por 100,000**) son comparables con las registradas a comienzos de los años 90's y se han incrementado dramáticamente, pues más que duplican (con excepción de la tasa de homicidios femenino) las cifras observadas en 2007. El incremento mayor se observa en las tasas de homicidio por arma de fuego, en especial la masculina, la cual aumentó en casi **150%** con respecto a 2007. De igual modo, el índice de sobremortalidad masculina ha regresado a los niveles exhibidos 20 años atrás: **en 2009, por cada mujer asesinada hubo 9.5 hombres (9.2 en 1990) y por cada mujer asesinada con un arma de fuego, 15.8 hombres (16.3 en 1990)**

[...] Por otra parte, los datos reflejan que los estados con las más altas tasas de homicidio (Chihuahua, Guerrero, Durango y Sinaloa) están entre los estados que muestran los mayores índices de impunidad, una mayor presencia de actividades relacionadas con el narcotráfico y un índice más elevado de armas de fuego aseguradas por el ejército y la policía. (p. 3197; 3199, énfasis nuestros)

Asimismo, los autores de ese estudio apuntan a una sobremortalidad masculina; indicando, por un lado, características de una masculinidad tóxica al “hacerse los duros”, y por el otro, el mayor involucramiento de hombres en negocios ilícitos y situaciones conflictivas. Entretanto, el feminicidio y la violencia contra las mujeres también son fenómenos alarmantes en el México de hoy. En un informe del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) mexicano sobre el año 2011 se reporta que

De un total de **24’566.381** mujeres casadas o unidas de 15 y más años en el ámbito nacional, se registra que **11’018.415** han vivido algún episodio de maltrato o agresión en el transcurso de su vida conyugal, cifra reveladora de un alto índice de violencia de género, al representar cerca de la mitad de las entrevistadas. [...] las casadas o unidas del país agredidas físicamente por su pareja a lo largo de su relación ascienden a **2’842.309**, es decir, **25.8% de todas las violentadas** [...] llama la atención la cantidad de casadas o unidas que han sufrido estas experiencias en México, **1 288 793** en total, que representan **11.7%** de todas las maltratadas a lo largo de su relación conyugal, cifra no excluyente de otros tipos de violencia. [...] en el país **56.4%** de las casadas o unidas han vivido algún episodio de violencia económica, son **6’215.767** [...] respecto a la violencia psicológica o emocional] a nivel nacional son un total de **9’826.235** las casadas o unidas víctimas de estos abusos por parte de su pareja en el transcurso de su relación, es decir, **89.2%**, (INEGI, 2013: 4, énfasis nuestros)

Estos datos hablan del ámbito doméstico y privado en los que ocurre la violencia contra las mujeres; sin embargo, en el ámbito público también el ENDIREH reporta que

en el ámbito nacional 31.8% de las mujeres de 15 años y más han sido víctimas de alguna agresión pública (aunque no sea en forma cotidiana), que pueden ir desde insultos hasta violaciones; de estas mujeres, 86.5% sufrieron intimidación, 38.3% fueron víctimas de abuso sexual y 8.7% violentadas físicamente. [...] en el país son 357 121 las forzadas a prostituirse o declaran haber sido víctimas de este hecho.” (Ídem: 52).

Además de la violencia de género y el feminicidio, la violencia contra las personas sexualmente diversas (población LGBTIQ+) también presenta una situación de violencia agravada en los últimos años; así puede evidenciarse en el informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2015: 91-92) cuando cita:

[...] en 2014, la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (CEAV) de México –una agencia federal gubernamental autónoma- expresó su preocupación respecto al aumento en las cifras y la naturaleza cada vez más violenta de los delitos por prejuicio contra las personas LGBT.321 Según la organización de la sociedad civil Letra S Sida, Cultura y Vida Cotidiana A.C., ha habido 1.218 asesinatos motivados por prejuicio contra personas LGBT. Según dicho informe, más del

80% de las víctimas habrían sido blanco de ataques antes de haber sido asesinadas. 322 Otras organizaciones en México documentaron al menos 164 asesinatos de mujeres trans entre 2007 y 2012, indicando un aumento constante en las cifras

Asimismo, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH, 2010: 2) de México ya indicaba que el país ocupaba la segunda posición en América Latina en crímenes por LGBTfobia, contando con **628** homicidios cometidos por orientación sexual e identidad de género entre 1995 y 2008; e igualmente informa que:

Los miembros de la población LGBTTTT frecuentemente son impedidos a circular libremente por las calles del país, debido a que son molestados y detenidos arbitrariamente por su sola apariencia, o vestimenta, por realizar manifestaciones públicas de afecto o por encontrarse reunidos en lugares públicos, siendo objeto de tratos ofensivos y discriminatorios en el momento de su detención, su declaración y reclusión por parte de las autoridades; de igual manera, se les restringe el derecho a la libertad de reunión, ya que constantemente son dispersados bajo el argumento de que se encuentran ejerciendo la prostitución o dando “un mal ejemplo” o “mala impresión” a la sociedad. [...] La Comisión Nacional de los Derechos Humanos analizó la información contenida en **696** casos de agravios a miembros de la población LGBTTTT, referentes a la violación de sus derechos humanos (CNDH, 2010: 8-9)

Por su parte, el informe de la CIDH especifica también la violencia perpetrada por agentes estatales, y trae como ejemplo los siguientes casos:

Una redada policial violenta habría ocurrido en un concurso de belleza organizado por personas LGBT en Monterrey, México, en febrero de 2013. Agentes de la policía federal –bajo el comando de un oficial del Ministerio Público Federal- atacaron el bar nocturno donde el concurso se estaba llevando a cabo, ordenaron salir a todas las personas y arrestaron al menos a 70 personas que estaban presentes en el evento, quienes habrían sido multados, sin haberseles presentado cargos penales. Según información recibida por la Comisión, los agentes de la policía emitieron insultos homofóbicos y transfóbicos, gritándoles: “maricones, les llevamos porque vestirse como mujeres es inmoral” (CIDH, 2015: 101).

En 2011, activistas del Estado mexicano de Durango realizaron una manifestación ante el concejo local denunciando al menos 70 casos de violaciones y abusos sexuales cometidos por la policía local contra trabajadores sexuales gay y trans, todos los cuales terminaron en impunidad. (*ibid.*: 105).

México también es un país en el que, durante los años recientes y por causa de la Guerra a las Drogas emprendida por el Estado mexicano en el contexto de las guerras a las drogas y el terror, ha visto aumentar los casos de desaparecimientos y ejecuciones extrajudiciales, sea por parte de agentes de seguridad del Estado, o por miembros de grupos criminales. Según el informe de la Comisión Mexicana de Democracia y Promoción de los Derechos Humanos

(CMDPDH, 2019: 39; 66) *“entre los años 2009 y 2014 fueron encontradas 390 fosas clandestinas con 1,418 cuerpos y 5,786 restos en 23 estados del país [...] la cndh reporta un total de 643 fosas, 2,195 cuerpos y cero restos para estos seis años estudiados. Considerando los números altos obtenidos en la base de datos, la cifra podría llegar a 651 fosas, 1,992 cuerpos y 46,815 restos”*. Igualmente, como contexto histórico, el informe también reporta que

La inhumación de personas en fosas clandestinas en el marco de un contexto de violencia ha formado parte de la historia de nuestro país en distintos episodios, si bien su uso ha respondido a estrategias previsiblemente cambiantes. Sabemos, aunque no por reconocimiento oficial, que entre 1968 y 1985 se utilizó como estrategia de contrainsurgencia para eliminar personas consideradas enemigas directas del Estado, sobre todo por su posicionamiento político. [...] Mientras que en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta del siglo xx, la eliminación absoluta de los cuerpos de las personas previamente detenidas y/o desaparecidas fue usada como mecanismo para generar terror, aquí postulamos que en el México actual la eliminación de los cuerpos de personas previamente desaparecidas va aparejada, de manera paradójica, con una pretensión de hallazgo; es decir, existe una zona intermedia entre la desaparición total, como sucedía décadas atrás, y la desaparición temporal y parcial, que visibiliza uno o varios cuerpos que han sido violentados de formas distintas con una función pedagógica a través de la cual se logran dos objetivos: 1) generar terror y, con ello, ejercer un control; y 2) poner en evidencia la impunidad con la que se puede actuar en México vinculando con esto la poca capacidad y/o disposición del Estado en su conjunto para afrontar y resolver el problema de violencia generalizada en el país. (p. 89-91)

Por su parte, el informe de HRW muestra que: *“En octubre de 2018, el secretario de Gobernación anunció que aún se desconocía el paradero de más de 37.400 personas desaparecidas desde 2006. Según la CNDH, más de 3.900 cuerpos han sido hallados en más de 1.300 fosas clandestinas desde 2007.”* (HRW, 2019 <en línea>).

Estos datos sobre desaparecimientos y hallazgo de personas en fosas comunes muestran la situación crítica de la violencia y la normalización de la muerte violenta en el país; acompañados de denuncias de impunidad, desinterés y poca disposición de las instituciones estatales en la justicia y verdad para la sociedad. Incluso, los niveles de violencia en el país, especialmente en esa llamada “Guerra a las Drogas” hacen que se pueda considerar como un conflicto armado, aunque no sea internacional (CMDPDH, 2019c).

La tortura también es una de las violaciones a los Derechos Humanos que más preocupan a la sociedad civil (mexicana e internacional). El reporte de HRW dice, tomando datos del INEGI, que:

Más de **64.000** personas que, en 2016, estaban encarceladas en 338 cárceles de todo el país, el **64 %** de la población penitenciaria informó haber sufrido algún tipo de violencia física al ser arrestada. El **19 %** de estas personas indicó haber recibido descargas eléctricas; el **36 %** haber sido estranguladas, sumergidas en agua o asfixiadas; y el **59 %** haber recibido puñetazos o patadas. Además, el **28 %** manifestó haber sido amenazados con la posibilidad de que hicieran daño a sus familiares (HRW, 2019 <en línea>, énfasis nuestros).

En los casos de tortura también se presenta el mismo desdén, abriendo espacio para la impunidad sistemática, como lo reporta también la misma comisión:

La Unidad (hoy Fiscalía) Especializada de Investigación del Delito de Tortura a nivel federal informó en febrero de 2018 que, de 8,335 investigaciones por tortura que había conocido, había ejercitado acción penal en solamente 17. En cuanto a sentencias condenatorias por tortura, en septiembre de 2015, el Estado informó a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) que existían sólo 15 condenas federales desde 2006, abarcando únicamente 8 causas penales. En el Tercer EPU de México en noviembre de 2018, el Estado informó al Consejo de Derechos Humanos que de 2013 a 2018 se habían emitido 36 “sentencias” federales por tortura; en realidad, esta cifra representa solamente 16 causas penales, incluyendo varias con sentencia absolutoria, y la casi totalidad de las sentencias condenatorias fueron revocadas en apelación, por lo que se desconoce su estado final (CMDPDH, 2019b: 13-14)

Por otra parte, como lo sugiere Johann Galtung (1969) la violencia no solo debe ser entendida en sus aspectos físicos (somáticos), sino también en las cuestiones estructurales que impiden que una persona o una comunidad de alcanzar las sus condiciones de posibilidad. En ese sentido, es interesante mirar los datos que el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2019 <en línea>) publica sobre la evolución de la pobreza y el bienestar social en el país en los últimos años<sup>54</sup>

<sup>54</sup> En julio de 2019 el presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador hizo pública su consideración de cerrar el CONEVAL argumentando costos excesivos en el organismo, además de afirmar que el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) ya realizaba estudios y mediciones sobre la pobreza y la desigualdad en el país. En realidad se trata de una estrategia de bloqueo y censura, pues el CONEVAL ha criticado duramente los planes de austeridad y ajuste presupuestal del presidente, que contradicen su plataforma de campaña de reducción de la pobreza y desigualdad del país. El 22 de julio de ese año el secretario ejecutivo del CONEVAL fue demitido de su cargo. Ver <<https://elfinanciero.com.mx/nacional/amlo-considera-la-desaparicion-del-coneval>; <https://www.jornada.com.mx/2019/07/26/politica/006n1pol>>; Días después el presidente dio un paso atrás y descartó la eliminación del consejo, aunque reafirmó que habría austeridad, argumentando que la estructura actual sería demasiado onerosa y burocrática <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/07/29/descarta-amlo-eliminar-el-coneval-2319.html>>.

**Cuadro 1**  
**Medición de la pobreza, Estados Unidos Mexicanos, serie 2008-2018**  
**Porcentaje, número de personas y carencias promedio por indicador de pobreza, 2008-2018**

Indicadores	Estados Unidos Mexicanos																	
	Porcentaje						Millones de personas						Carencias promedio					
	2008	2010	2012	2014	2016	2018	2008	2010	2012	2014	2016	2018	2008	2010	2012	2014	2016	2018
<b>Pobreza</b>																		
Población en situación de pobreza	44.4	46.1	45.5	46.2	43.6	41.9	49.5	52.8	53.3	55.3	53.4	52.4	2.8	2.6	2.4	2.3	2.2	2.2
Población en situación de pobreza moderada	33.3	34.8	35.7	36.6	35.9	34.5	37.2	39.8	41.8	43.9	44.0	43.1	2.4	2.2	2.0	1.9	1.9	1.9
Población en situación de pobreza extrema	11.0	11.3	9.8	9.5	7.6	7.4	12.3	13.0	11.5	11.4	9.4	9.3	3.9	3.8	3.7	3.6	3.5	3.6
Población vulnerable por carencias sociales	32.3	28.1	28.6	26.3	26.8	29.3	36.0	32.1	33.5	31.5	32.9	36.7	2.0	1.9	1.8	1.8	1.7	1.7
Población vulnerable por ingresos	4.7	5.9	6.2	7.1	7.0	6.9	5.2	6.7	7.2	8.5	8.6	8.6	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
Población no pobre y no vulnerable	18.7	19.9	19.8	20.5	22.6	21.9	20.9	22.8	23.2	24.6	27.8	27.4	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
<b>Privación social</b>																		
Población con al menos una carencia social	76.6	74.2	74.1	72.4	70.4	71.2	85.5	85.0	86.9	86.8	86.3	89.1	2.4	2.3	2.2	2.1	2.0	2.0
Población con al menos tres carencias sociales	31.7	28.2	23.9	22.1	18.7	18.8	35.4	32.4	28.1	26.5	23.0	23.5	3.7	3.6	3.5	3.5	3.4	3.4
<b>Indicadores de carencia social</b>																		
Rezago educativo	21.9	20.7	19.2	18.7	17.4	16.9	24.5	23.7	22.6	22.4	21.3	21.1	3.2	3.1	2.9	2.8	2.6	2.7
Carencia por acceso a los servicios de salud	38.4	29.2	21.5	18.2	15.5	16.2	42.8	33.5	25.3	21.8	19.1	20.2	3.0	3.0	2.8	2.8	2.7	2.7
Carencia por acceso a la seguridad social	65.0	60.7	61.2	58.5	55.8	57.3	72.5	69.6	71.8	70.1	68.4	71.7	2.6	2.5	2.3	2.3	2.2	2.1
Carencia por calidad y espacios de la vivienda	17.7	15.2	13.6	12.3	12.0	11.1	19.7	17.4	15.9	14.8	14.8	13.8	3.7	3.6	3.4	3.3	3.1	3.2
Carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda	22.9	22.9	21.2	21.2	19.3	19.8	25.5	26.3	24.9	25.4	23.7	24.7	3.6	3.3	3.2	3.1	2.9	2.9
Carencia por acceso a la alimentación	21.7	24.8	23.3	23.4	20.1	20.4	24.3	28.4	27.4	28.0	24.6	25.5	3.3	3.0	2.9	2.8	2.6	2.6
<b>Bienestar</b>																		
Población con ingreso inferior a la línea de pobreza extrema por ingresos	16.8	19.4	20.0	20.6	17.5	16.8	18.7	22.2	23.5	24.6	21.4	21.0	3.1	2.9	2.5	2.5	2.4	2.4
Población con ingreso inferior a la línea de pobreza por ingresos	49.0	52.0	51.6	53.2	50.6	48.8	54.7	59.6	60.6	63.8	62.0	61.1	2.5	2.3	2.1	2.0	1.9	1.9

Fuente: estimaciones del CONEVAL con base en el MCS-ENIGH 2008, 2010, 2012, 2014 y el MEC del MCS-ENIGH 2016 y 2018.

Tabla 1: Pobreza en México, 2008-2018. Tomado de: CONEVAL <en línea>

Los indicadores muestran que la pobreza y el bienestar han tenido disminuciones marginales durante ese periodo, pero si se considera que el crecimiento poblacional se ha mantenido lo que se puede pensar es que nada ha cambiado, las disminuciones marginales la verdad pueden significar la constancia de la pobreza y la desigualdad, y la ineficiencia de las políticas orientadas a su reducción. Esto se puede verificar al observar los datos recogidos por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL, s.f. <en línea>), como se muestran a seguir:

## POBREZA Y DISTRIBUCIÓN DEL INGRESO

Personas en situación de pobreza	43.7	%	(2016)
Urbano	38.9	%	(2016)
Rural	59.6	%	(2016)
Personas en situación de extrema pobreza	11.7	%	(2016)
Urbano	7.6	%	(2016)
Rural	25.0	%	(2016)
Coefficiente de Gini	0.50	-	(2016)
Porcentaje de personas sin ingresos propios			
Mujeres	25.5	%	(2016)
Hombres	5.8	%	(2016)
Gasto público social como % del PIB (Gobierno Central)	9.9	%	(2016)

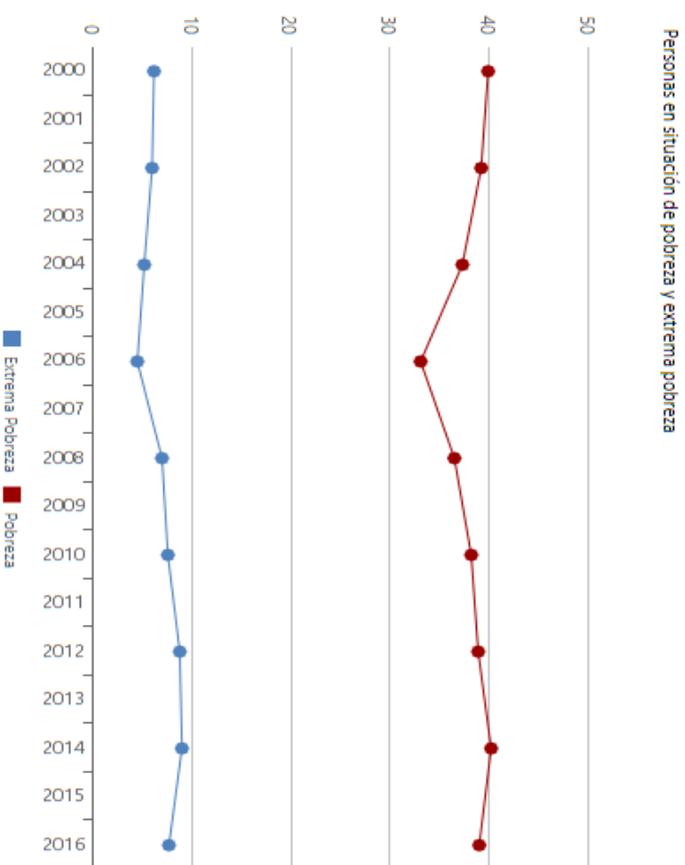


Tabla 2: Pobreza y Distribución del Ingreso, México. Tomado de: CEPAL &lt;en línea&gt;

El gráfico y los indicadores proveídos por la CEPAL muestran una tendencia a mantener los niveles de pobreza y un preocupante aumento de la pobreza extrema. Los datos discriminados entre lo urbano y lo rural (en donde se encuentra la mayoría de la población indígena) son más preocupantes aún: casi el **60%** de la población rural vive en condiciones de pobreza y **un cuarto (25%)** del total de la población rural en extrema pobreza. También es de extrema importancia indicar que, en perspectiva de género, más de **un cuarto de las mujeres** mexicanas no cuentan con ingresos propios, por lo cual se encuentran en relación de dependencia con otra persona, probablemente un hombre.

Igualmente, como lo detallan Raymundo Campos Vázquez y Luís Monroy (2016), México ha experimentado un considerable crecimiento económico a partir de 1992, influenciado por la entrada de capitales extranjeros y el establecimiento de empresas transnacionales tras la entrada en vigor del NAFTA. Sin embargo, ese crecimiento no se ha traducido en disminución de la pobreza, ni ha beneficiado a las poblaciones más carentes en el país, y en la región sureste (en la cual se ubica Chiapas) específicamente, lo que se ha registrado es más bien un estancamiento en el ingreso. Lo que esto quiere decir es que el ingreso promedio de las personas la verdad ha disminuido, mientras que la pobreza del patrimonio se ha mantenido igual, siendo por su vez la más alta del país

Así, en las palabras de Gerardo Ordoñez (2018: 3-4):

La distribución social y territorial de la pobreza muestra un patrón que tiende a reforzar las condiciones de desigualdad preexistentes entre regiones y grupos sociales. En la escala territorial se siguen observando brechas profundas entre las entidades más urbanizadas e industrializadas del país, y las que cuentan con una población en su mayoría rural y dedicada a las actividades primarias. Entre este último subconjunto destacan los estados de Oaxaca, Guerrero y Chiapas, por ser los más pobres y con la mayor proporción de habitantes rurales e indígenas. La intensidad de la pobreza en los indígenas, medida con la metodología multidimensional, no se limita a los de dichas entidades, sino que aqueja a todos los que habitan en el territorio nacional.

De acuerdo con el CONEVAL (2015), la pobreza entre los indígenas supera 73 por ciento, y llega a 53.9 y 54.1 en la población menor de 18 años y las personas con discapacidad respectivamente

Ordoñez también indica, a partir de los datos e indicadores de la de 2010, que por lo menos una tercera parte de la población mexicana se habría sentido discriminada por la falta de dinero, y *“En un rango de entre 15 y 20 por ciento estuvo el lugar de origen, el color de la piel, el acento al hablar, las costumbres y*

*la preferencia sexual” (íbid.: 14) como las razones de la discriminación; además que “las minorías étnicas, los jóvenes y los adultos mayores enfrentan exclusión en los servicios de salud y estos últimos, junto con las mujeres y el personal doméstico, padecen marginación en el acceso a los beneficios de programas sociales. Las situaciones de rechazo son más comunes entre las minorías étnicas, el personal doméstico y los jóvenes, y los infundios entre las mujeres, las minorías religiosas y el personal doméstico.” (p. 23). Y finalmente, como conclusión, el autor reporta que:*

Como lo demuestran ambos índices de discriminación, por percepciones y por experiencias recientes, el grupo que más ha padecido tratos discriminatorios en México es el de las minorías sexuales [...]Las minorías étnicas y religiosas son vulneradas, pero en su caso la relevancia del factor pobreza es insignificante o nula, lo cual quiere decir que para ambos la discriminación responde más a prejuicios construidos a lo largo de la historia en torno al grupo, que a la condición económica de las personas (p. 25)

Ante el panorama que intento mostrar con los indicadores, cifras, estadísticas y descripciones sobre la violencia en México cabe traer a colación el concepto de Carlos Montemayor (2010 *apud* Castellanos, 2018: 15-16) sobre la ‘violencia organizada’ como una forma de entender la institucionalización de la violencia, que sería la generadora de la violencia popular en el país

Esa violencia de Estado, organizada e institucional, va más allá de las desapariciones, ejecuciones extrajudiciales, desplazamientos forzados, tortura, entre otras tantas violaciones a los Derechos Humanos; es también un complejo entramado de mecanismos complejos de corrupción e impunidad, de criminalización a los movimientos sociales, así como también de manutención de condiciones de desigualdad, analfabetismo, servicios de salud carentes, desempleo, desnutrición... que permanecen y se reiteran a lo largo de la historia moderna mexicana.

Igualmente, la noción de una “democracia colonial” no es algo nuevo; apesar que los datos e indicadores que traigo aquí están lo más próximo y actual posible, la propia idea de colonialismo interno ya era explorada por Pablo González Casanova en su trabajo *La Democracia en México* (1965), y con mayor profundidad en su *Sociología de la Explotación* (2006). En el primero, él relaciona la expansión económica que México vivió en la primera mitad del siglo XX con la situación general de la población, que continuaba (y continua) desposeída, analfabeta, muriendo por enfermedades curables, y sin participación

en las instancias de la política mexicana. Ya en el segundo, él busca pensar las categorías de raza, desarrollo y cultura, no solo en México como en toda América Latina, argumentando lo que otros autores pos- y decoloniales han apuntado como formas de perduración de la explotación colonial en las sociedades y estados independientes del yugo europeo. En ese sentido, cabe decir que la estrategia del estado ha consistido en descalificar las razones de los movimientos, negar la violencia institucional y luego reprimir el descontento por medio de mecanismos de constrainsurgencia, y en consecuencia las inconformidades escalan a la violencia física popular (Castellanos, 2018: 16). A esa ‘violencia organizada’ del Estado mexicano es a lo que me referiré en la siguiente sección.

## 2.2. La Seguridad y la ‘Violencia Organizada’ en México:

Un lugar común para trazar los orígenes del movimiento neo-zapatista (pero no los únicos) se encuentra en la Masacre de Tlatelolco en octubre de 1968. Los movimientos de estudiantes y otros movimientos sociales se encontraron en la Plaza de Tlatelolco (curiosamente también llamada de *Plaza de las Tres Culturas*) para protestar, tras varios años de movimiento por mayor participación democrática en la política nacional, contra la organización de los Juegos Olímpicos de verano que irían acontecer ese año en la CDMX. En respuesta, el gobierno priista buscó reprimir ferreñamente al movimiento, que además de lo gastado en los juegos se encontraba insatisfecho con el régimen de partido sin oposición.



Figura 8 - Imagen del movimiento de 1968 en el Zócalo. Archivo Claroscuro, tomado de: <https://aristeguinoticias.com/0210/kiosko/los-filmes-del-movimiento-estudiantil-de-1968/>

Algunos de los sobrevivientes de esta masacre se reorganizaron entonces y entraron dentro del sistema político; otros fundaron partidos y movimientos urbanos de izquierda en oposición al estamento. No obstante, otros optaron en organizarse en grupos guerrilleros y actuar directamente contra ese sistema (Gennari, 2005: 20). Es de esas guerrillas que surgen las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) en 1969, repetidamente perseguidas y azotadas por la Policía Federal mexicana y las Fuerzas Armadas para dismantelar sus estructuras y capturar sus integrantes. Asimismo, entre 1974 y 1983 el FLN encuentra un lugar de refugio en la Selva Lacandona, en el estado de Chiapas, con la intención de resguardarse y reorganizarse para recomenzar el reclutamiento en los centros urbanos y entre campesinos e indígenas (Romero, 2014 <online>; Le Bot, 1997).

Por otra parte, Sergio Aguayo (2015a) cuenta cómo la represión a los movimientos sociales en México ha sido una constante, evidenciado en las semejanzas que existen entre las masacres de Tlatelolco y Ayotzinapa, en 2014. Para él, *“los presidentes mexicanos no se han preocupado por entender la historia [...] a partir de 1968 porciones importantes de violencia han ido quedando fuera de los controles legales y el principal beneficiario ha sido el crimen organizado”* (ibid.: 17).

El 2 de octubre de 1968 se ejecutaron tres operativos militares que buscaban terminar de una vez por todas con el movimiento estudiantil que se organizaba desde mediados de ese año para criticar y enfrentar el orden establecido: la Operación Galeana buscaba dispersar a los manifestantes antes de llegar a la plaza, detener y dispersarlos y responder en caso de agresión; el Batallón Olimpia tenía la misión de prender a los líderes del movimiento que eran considerados ‘subversivos’, algunos iban vestidos de civiles y estaban infiltrados en medio de la protesta para que al recibir la señal con una bengala evitaran la fuga de los líderes; por último, se había dado la orden para todo el país de sofocar cualquier protesta. Adicionalmente, se había instalado un centro de filmaje a cargo del cineasta Servando González, quien grabó casi 5 horas en películas de 35mm, que después serían destruidos para borrar la evidencia de la matanza, y también había francotiradores en lo alto de los edificios alrededor de Tlatelolco (Aguayo, 2015a: 92-97).

De esa manera, argumenta él que *“el 2 de octubre aceleró el debilitamiento del presidencialismo autoritario, el fortalecimiento de diversas*

*fuerzas y la apertura el mundo. Se redujo la violencia estatal hacia los opositores pacíficos pero se mantuvieron los métodos brutales contra quienes tomaron las armas. Esto último acentuó el descontrol sobre la violencia estatal” (p. 144)*



Figura 9 - Imágenes de la Prensa sobre la Masacre de Tlatelolco, 2 de octubre de 1968. Montaje propio. Fuente: Proceso/AP y El Universal/Reuters. Disponibles en: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/10/mundo-em-1968-protesto-contra-governo-do-mexico-acaba-em-massacre.shtml>

Los años siguientes fueron marcados, entonces, por lo que se conoce como *la Guerra Sucia*, en referencia a las estrategias y tácticas de, represión contrainsurgencia y guerra de baja intensidad del Estado mexicano contra todo tipo de movimiento de disenso y oposición. Gilberto López y Rivas (2012) comenta que esa guerra sucia produjo centenares de muertos y desaparecidos con el propósito del “*aniquilamiento de los considerados “enemigos internos” por medio de su localización, seguimiento, captura, interrogatorio a través de la tortura, mantenimiento en cárceles clandestinas, desapariciones forzadas y ejecuciones extrajudiciales, todo ello llevado a cabo por integrantes de las fuerzas armadas, agentes policiacos y de inteligencia, o grupos paramilitares*” (*ibid.*: 116). López y Rivas informa que existen más de 1200 casos documentados de desapariciones forzadas en ese periodo, de los cuales 470 se concentran en el poblado de Atoyac de Álvarez en el estado de Guerrero, con destaque a la figura de Rosendo Radilla Pacheco, un líder comunitario que luchaba por mejorar la salud y educación en su estado.

Entre las décadas de 1970 y 1980 aparecen en México diversos grupos guerrilleros rurales y urbanos, a lo que Hugo Esteve Díaz (1995) ha llamado “la segunda ola guerrillera”, para distinguir a estos movimientos de sus antecesores

durante la Revolución y otros posteriores como el EZLN y el EPR. Es a esa segunda ola que el Estado mexicano respondió con la Guerra Sucia, a través de

Acciones de las autoridades que rebasaron el marco legal; acciones criminales que se ejecutaron con total impunidad y crueldad no sólo contra guerrilleros sino también contra aquellos señalados o pensados como simpatizantes o colaboradores de la guerrilla. La guerra sucia operó lo mismo como descalificación de los guerrilleros al reputarlos como “terroristas”, hasta su desaparición, pasando por su detención ilegal en cárceles clandestinas, actos de tortura en su contra y hasta su muerte. Todo ello en un marco ilegal y con el auspicio del Poder Ejecutivo y de distintas instancias como los medios de comunicación y algunos grupos empresariales (Mendoza 2015: 83).

Ante esto, afirma Mendoza (2015) que la apuesta del Estado también comprendió el olvido selectivo y colectivo, de modo que nunca se tuviera la memoria de lo que sucedió con los miembros de las guerrillas, ni se pudiera responsabilizar por los atropellos a los gobiernos del PRI ante la lógica de aniquilación del “enemigo interno” considerándolos como delincuentes y terroristas.

No obstante, la Guerra Sucia está marcada en la memoria mexicana como un periodo de excepcionalidad normalizada. Por ejemplo, en su reciente film *Roma*<sup>55</sup>, Alfonso Cuarón (2019) retrata el día a día de una familia de clase media habitante de la Colonia Roma en la Ciudad de México. En parte del largometraje se pone en escena la formación de grupos paramilitares en el estado de México – como los Halcones o las Guardias Blancas-, en la periferia de la CDMX; la truculencia de las fuerzas policiales y armadas durante la represión a las protestas, en alusión a la masacre de Corpus Christi en 1971 y la cotidianidad de esas acciones con el apoyo y patrocinio de los Estados Unidos.

De nuevo Aguayo (2015b), relaciona lo sucedido durante ‘la Guerra Sucia’ con un marco global de conflicto, al afirmar que las acciones violentas del Estado, y de vulneración a la población mexicana en ese periodo, respondían a un concepto de ‘seguridad nacional’ semejante al de las dictaduras en el Cono Sur (Argentina, Brasil, Chile y Uruguay), y de lo cual el Estado mexicano ha hecho poco, a pesar que el Fox, cuando presidente, hubiera establecido una comisión de verdad y justicia para la Guerra sucia, así:

De haberse esclarecido el pasado se hubiera desnudado la forma perversa en que se utilizó el concepto de “seguridad nacional”. Es

<sup>55</sup> Filme cuya pre-estreno sucedió durante el Festival de Cinema *Puy Kuxlejaltik* (Caracol de Nuestras Vidas), organizado en el Caracol II Oventik por las zapatistas, durante los días 1 a 5 de noviembre de 2018. Disponible en la plataforma de *streaming* Netflix.

necesario recordar que la represión en el México de los setenta fue explicada por ese concepto acuñado en Estados Unidos y del que se apropiaron las estructuras de seguridad de América Latina: se eliminaba físicamente a los opositores porque era necesario para salvaguardar la seguridad del país. Algunos represores estaban convencidos de que servían a la patria pero otros sólo manipulaban cínicamente esa idea (AGUAYO, 2015b: 12)

De esa forma, al abordar la cuestión de la ‘seguridad nacional’, Juan Manuel Sandoval (2000: 195) complementa, afirmando que *“la nueva orientación de seguridad nacional, en la práctica, implicó un creciente involucramiento de los militares en la recolección de información política de inteligencia en contra de grupos subversivos existentes y de otros percibidos como tales, e inclusive la participación de elementos militares en grupos paramilitares (“Brigada Blanca”) para acabar con ‘grupos extremistas’”*.

Es también relevante destacar que las Guardias Blancas, como eran llamados los grupos paramilitares de la Guerra Sucia, con instrucción y acobertamiento del Ejército mexicano; son los mismos que actúan en Chiapas en el contexto de la guerra contra las zapatistas, los mismos que cometieron la masacre de Acteal en 1997 contra comunidades en resistencia de la organización de las Abejas durante la celebración de una ceremonia religiosa (López y Rivas, 2012). Las Abejas son un grupo próximo a las zapatistas en sus idearios, aunque con diferencias importantes en sus acciones y formas de organización. La Guerra Sucia aún está vigente, son las mismas estrategias implementadas en la actualidad en el conflicto en Chiapas.

En ese sentido, es necesario comprender también el papel que las fuerzas armadas y el militarismo como orientación ideológica han tenido en México, más allá de lo ocurrido durante los años 1970s y 1980s. Juan Manuel Sandoval (2000: 193) afirma que: *“la presencia de los miembros de las Fuerzas Armadas se va haciendo cada vez más conspicua en diferentes regiones, ámbitos sociales y espacios públicos, manifestándose las más de las veces con acciones coercitivas”* y esto aún permanece como parte de la política mexicana. Así, como lo afirma Piñeyro (2015: 22) *“En 2011 tales circunstancias se agravaron con un proceso de militarización de mayor intensidad, de violencia gubernamental y criminal, y de reclutamiento y corrupción delincuenciales que se reflejó en más de 40 mil narcoejecutados, más de 100 mil viudas y huérfanos, y un número indeterminado de personas heridas, desaparecidas y traumatizadas psicológicamente”*

Entre los hechos violentos más recientes en México se cuenta la historia de los 43 desaparecidos de la Escuela Normal Isidro Burgos en Ayotzinapa, Guerrero; tras la emboscada entre los días 26 y 27 de septiembre de 2014. Algunos de los sobrevivientes dan su testimonio en la miniserie documental Los Días de Ayotzinapa (2019).

Cuentan los sobrevivientes ellos se estaban organizando para acudir a la marcha del 2 de octubre de ese año, para reclamar justicia y verdad sobre la masacre de Tlatelolco, que ocurrió ese día en 1968. En la noche del 26 de septiembre irían a Iguala, una ciudad mayor cercana a su escuela, para tomar los autobuses que los llevarían. El Estado sólo les habría proporcionado 1 autobús con capacidad para 40 personas (ellos eran más de 540), que por demás no tenía placas ni permiso para circular. Como es rutinario entre los movimientos sociales mexicanos, tomarían un autobús comercial retenido en acción directa que los llevara. En el camino hacia Iguala ellos detuvieron un autobús de la línea Costa Line y el conductor les prometió que los llevaría después de dejar a los pasajeros en la terminal. Al llegar allí el conductor los habría dejado encerrados dentro y no se movería.

Otros dos autobuses de la línea Estrella de Oro ya habían sido tomados y entonces se dirigieron hacia la terminal para liberar a sus compañeros y de paso tomar otros vehículos. Hubo un pequeño altercado en la terminal pero sin mayores problemas. Iban en caravana de salida de Iguala cuando encontraron antes de llegar al anillo periférico de la ciudad a patrullas de la policía municipal que los recibieron con disparos al aire, como para persuadirlos de abandonar los buses. Ellos no bajaron con el carro ya detenido, y entonces empezaron a dispararle a los autobuses. Los normalistas bajaron y se defendieron como pudieron, con piedras y botellas. Cuando el tiroteo aumentó, subieron e intentaron huir, pero en la carretera encontraron más bloqueos y balaceras; algunos quedaron afuera. A uno le dispararon en la cabeza, y la policía no dejaba pasar las ambulancias. Ellos estaban desarmados y ya se habían identificado como estudiantes. En entonces cuando los bajan de los autobuses, los acuestan en el piso boca-abajo, les patean y se los llevan supuestamente a la cárcel, al resto les dijeron que se fueran de la ciudad o de lo contrario los matarían; pero los estudiantes deciden ir atrás a buscar a sus compañeros que creen que están detenidos.

Hay otros dos operativos en partes diferentes de Iguala. En uno, cerca al Palacio de Justicia, interceptan al autobús con balazos, rompen los vidrios y arrojan gas lacrimógeno para obligarlos a bajarse, igualmente los tiran al piso, los golpean y se los llevan en camionetas. En el otro, son interceptados y los estudiantes se bajan pacíficamente. Ellos empiezan a caminar por la ciudad buscando a sus compañeros, al ver el otro autobús lo encuentran vacío y con huecos de bala; son perseguidos y hostigados por la policía, que amenazan atropellarlos. Nadie en la zona les presta ayuda, se niegan a venderles o subirse en taxis.

En los operativos se reporta la participación simultánea de las policías municipales de Iguala, Cocula y Huitzuco; la policía estatal, la policía ministerial, la policía federal y el batallón de infantería del Ejército, localizado en Iguala.

Otros compañeros aún estaban yendo de Ayotzinapa hacia Iguala y en la entrada de la ciudad encuentran varios retenes de personas particulares armadas, llegan a la ciudad para buscar a sus compañeros, con quienes mantenían conversaciones por teléfono. Al llegar al autobús acribillado deciden convocar a la prensa local y universitaria, para reportar la agresión; pocos periodistas llegaron, los que allí estuvieron testimoniaron la escena, donde vieron sangre y casquillos de bala de grueso calibre, del que es usado por el ejército mexicano. Mientras estaban en la conferencia de prensa se abrió otra balacera, el fuego venía de dos carros particulares, con personas de civil encapuchados. Estudiantes y periodistas huyeron y se resguardaron como pudieron a esa emboscada.

Algunos entonces llevaron a sus compañeros heridos a una clínica particular cercana. El médico de plantón se negó a atenderlos y los insultó; luego llegaron oficiales del batallón, hicieron simulacros de fusilamiento dentro de la clínica, y en medio de insultos le apuntaban sus armas a la cabeza de los jóvenes pidiéndoles sus “nombres verdaderos” bajo la amenaza de “desaparecer para siempre”. Se trataba de una cacería a los estudiantes.

El día siguiente (27 de septiembre), se organizó una audiencia con el Ministerio Público en Iguala, la fiscalía respondió que no sabía del paradero de los compañeros que se había llevado la policía en los operativos. Los policías, en los interrogatorios durante la investigación, declaraban “no haber agredido persona alguna”. El primer registro era del desaparecimiento de 57 estudiantes de la normal de Ayotzinapa, 14 regresaron durante los primeros 5 días.

La fiscalía también apuntaba, en un primer momento de la investigación, que los normalistas habrían interrumpido un evento político de la campaña a la presidencia municipal, lo que habría enfurecido al entonces alcalde y que habría movilizado a las policías y a miembros del crimen organizado en la región. Para muchos esto no era más que una cortina de humo sobre el caso.

El 2 de octubre sucedió la marcha del aniversario de la masacre de Tlatelolco; en las mantas y pancartas se denunciaba el desaparecimiento de los 43 de Ayotzinapa. Entretanto, el silencio de todas las instancias del Estado y el gobierno mexicano es sospechoso del encubrimiento, aún más cuando las investigaciones fueron clausuradas para no tocar al ejército, de quien las pericias mostraban la culpabilidad por la agresión y desaparecimiento; el Ministerio Público es prohibido de peritar las armas en el batallón de infantería de Iguala.

Un elemento que levanta más que sospecha fue el interés particular por 2 de los 6 autobuses, existe el rumor (aunque periodistas investigativos señalan tener fuentes) que en esos dos carros se estaría transportando heroína, con un valor de más de dos millones de dólares (US\$ 2'000.000), que demuestra la connivencia entre los *narcos* y las fuerzas de seguridad pública mexicanas. La masacre sería un 'efecto colateral' de la criminalidad y la violencia del narcoestado mexicano.

La investigación fue clausurada en 2016 por el presidente Enrique Peña Nieto, quien dice lamentar la pérdida de los familiares de los 43. No se ha respondido por la cuestión del desaparecimiento de los normalistas, ni la participación del ejército. La versión oficial que sustenta el Estado es que los *narcos* habrían incinerado a los 43, manteniéndose omiso de su responsabilidad.

Así, al hablar de la seguridad del Estado mexicano en los últimos años, y considerando al desaparecimiento de los 43 de Ayotzinapa como punto álgido de la situación más reciente de conflicto en el país, no se puede dejar de lado la estrategia militarizada de combate al narcotráfico, y los nexos internacionales de esas estrategias. Dicha estrategia ha propiciado aumentos en los niveles de violencia interna al generar guerras entre los carteles por el control territorial del negocio de las drogas, al tiempo que causa conflictos entre los carteles y el Estado, dadas las operaciones antidrogas, que repercuten en toda la sociedad. El panorama de seguridad en México es dramático y los altos niveles de violencia

persisten por todo el país; los carteles mantienen un gran control territorial y las respuestas del Estado no representan una amenaza para el negocio, que prospera.

Ahora bien, siguiendo un análisis tradicional de la seguridad y defensa del Estado, recuerda Piñeyro (2015: 32) que *“la doctrina de guerra convencional de México es de tipo defensivo debido a que no presupone hipótesis de guerra ofensiva contra otras naciones, a excepción de acciones de tipo táctico, es decir, de contraatacar para pasar de inmediato a la defensiva estratégica”*.

México ha sido también llamado como un ‘estado fallido’ (como sucedió con Colombia) por la incapacidad de responder al crimen, a la guerra contra el Estado y la corrupción rampante. Sin embargo, de acuerdo con Benítez (2009) y Chabat (2015), el país no se encuentra completamente colapsando, experimentando ciclos económicos de expansión a pesar de la debilidad de los aparatos militar, de justicia, de inteligencia y de policía para combatir a los carteles. La administración de Enrique Peña Nieto (EPN) mostró mejorías en esos campos con menores niveles de intervencionismo militar, aunque igualmente con inúmeras denuncias de maltrato y violación a los derechos humanos y sin soluciones concretas para la violencia.

Jonhathan Rosen y Roberto Zepeda (2017), nos informan que en la guerra contra el narcotráfico, emprendida desde el periodo presidencial de Felipe Calderón (2006-2012) ha dejado un saldo de más de 7.000 ejecuciones. Este emprendimiento contra los carteles del narcotráfico contó también con el apoyo del presidente George W. Bush, de los Estados Unidos, quien asignó 1.4 mil millones de dólares en el marco de la Iniciativa Mérida (inspirada en el Plan Colombia); y de Álvaro Uribe, de Colombia. Según ellos

Calderón militarizó la guerra contra las drogas con el fin de capturar o matar (si se resistían) a los principales líderes del narcotráfico. Recurrió al Ejército y la Marina porque las fuerzas policíacas no eran confiables, ya que estaban invadidas por la corrupción [...] El presidente quería demostrar que estaba ganando la guerra contra las drogas mediante la aniquilación y encarcelamiento de los principales jefes. Durante su gobierno, datos oficiales revelan que la policía y las fuerzas armadas atraparon o mataron a 25 de los 37 criminales más buscados en el país, todos ellos líderes o miembros relevantes de los cárteles de la droga en México [...] En resumen, la acción de los gobiernos sólo ha producido victorias limitadas en contra de la renovación de las élites del crimen organizado, mientras que la violencia se ha expandido, generando una sociedad en donde no dejan de aumentar el clima y la sensación de inseguridad. México ha sido testigo de una reconfiguración de los principales actores criminales involucrados en el tráfico de drogas, pero la situación general sigue siendo la misma, ya que el fenómeno persiste con todos sus efectos

perniciosos. La consecuencia más visible de la estrategia de Felipe Calderón para combatirlo fue la proliferación de la violencia en la mayoría de los estados del país (ibíd.: 58)

Otro aspecto fundamental para comprender el problema de la violencia y la seguridad en México es su interdependencia en estos asuntos, tanto con los Estados Unidos y Canadá, hacia el norte, y con los países centroamericanos, al sur. México fue partícipe de la ‘cruzada internacional contra el terrorismo’ después de los ataques del 11 de septiembre de 2001, sirviendo como frontera marítima y terrestre a los Estados Unidos. La migración, el tráfico ilegal de armas, personas y drogas, y los crímenes relacionados a estos negocios, se encuentran entre los principales temas de la agenda exterior mexicana con sus contrapartes en el NAFTA, además de la integración económica. Ya con los países centroamericanos las preocupaciones de la ‘seguridad nacional’ se enfocan a la interdicción y el combate a las distintas formas de criminalidad y violencia en la frontera (México, 2004).

En el Libro Blanco sobre la seguridad de México, publicado en 2004 por el gobierno de Vicente Fox, se revelan vulnerabilidades para la defensa en, por ejemplo, las riquezas de hidrocarburos, la poca densidad poblacional en regiones áridas y desérticas, y la consecuente hiperdensidad de la población y concentración de infraestructura y actividades económicas en las regiones centrales y en las montañas del sur (México 2004: 21-22). Igualmente, en referencia a posibles ‘amenazas internas’, el Libro Blanco exhibe como vulnerabilidades lo que ellos llaman como “*división y oposición a las políticas estatales*” en referencia a las reivindicaciones indígenas por sus tierras y derechos; lo que también evidencia las relaciones de discriminación racial, participación y representación política. Entre las vulnerabilidades internas, también se reporta una preocupación creciente con los temas ambientales, dado que la población ha casi doblado en los últimos 30 años y los recursos se hacen más escasos; estos temas se refieren a la erosión y la devastación de los bosques, selvas y florestas del país, los crecientes niveles de polución y la falta de agua (ibíd.: 23-25).

En 2012, con la entrada de Enrique Peña Nieto (EPN), del PRI, a la presidencia mexicana, busca una alternativa a la política nacional y al problema de seguridad, proponiendo mayor enfoque a los asuntos económicos y reduciendo el

enfoque militarista para el combate a los crímenes relacionados al narcotráfico (Chabat, 2015).

Para implementar ese cambio de estrategia, EPN contó con la colaboración del gobierno y la Policía Nacional de Colombia, de modo que se pudiera coordinar las acciones entre el Ejército, la Marina, la Policía Federal, la Procuraduría General de la República (PGR) y las autoridades de cada estado. El resultado fue la reducción gradual del número de homicidios y de la violencia, lo que no se tradujo en términos de la gobernabilidad del Estado. Así, Chabat (2015: 232) entiende que eso sucedió más por el mejor control de sus fuerzas al interior de las organizaciones criminales y la disminución de los enfrentamientos entre ellas, que por un fortalecimiento del aparato represor estatal; para él, los sectores militares y policiales aún tienen una baja capacidad de respuesta ante esos grupos.

Ante este panorama es que las zapatistas se han opuesto y buscan crear alternativas con sus cuerpos y trabajos, desde sus propios territorios. Han sido muchas las críticas que las comunidades han hecho a los gobiernos mexicanos, desde antes de su aparición en público en 1994. En lo más reciente, criticaron a EPN desde el comienzo de su mandato (2012-2018) por haber reincurrido en la “política contrainsurgente” y continuar sin reconocer ni comprometerse con los Acuerdos de San Andrés (ARISTEGUI NOTICIAS, 2012 <en línea>; PROCESO, 2012 <en línea>). Así, el comunicado del CCRI-CG EZLN del 21 de diciembre de 2012 (21/12/2012, el día que “acabaría el calendario Maya”) ellos hablaron con su silencio, diciendo:

21 DE DICIEMBRE DEL 2012  
A QUIÉN CORRESPONDA:

¿ESCUCHARON?  
Es el sonido de su mundo derrumbándose.  
Es el del nuestro resurgiendo.  
El día que fue el día, era noche.  
Y noche será el día que será el día.

¡DEMOCRACIA!  
¡LIBERTAD!  
¡JUSTICIA! (CCRI-CG EZLN, 2012 <en línea>)

E igualmente, en una de las primeras acciones del gobierno EPN, en el lanzamiento de la “Cruzada contra el Hambre”, las zapatistas, en la voz del entonces Subcomandante Marcos, declaran su oposición y crítica con el siguiente mensaje:

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL  
MÉXICO.

21 de Enero del 2013.

Para: Ali Babá y sus 40 ladrones (gobernadores, jefe de gobierno y lame-suelas).

De: Yo merengues.

No encontramos palabras para expresar nuestro sentir sobre su Cruzada Nacional contra el Hambre, así que va, sin palabras:



P.D.- Muy mal muchach@s. Pésima coreografía y mala coordinación. Ese aplauso de los acarreados estuvo completamente fuera de tiempo, hasta el "preciso" se dio cuenta (lo que ya es decir bastante). Recuerden que el fondo es forma (¿o era al revés?). Mmh... y siguen los tartamudeos, además de las equivocaciones en el uso del plural, el singular, el masculino y el femenino. Hay que practicar más. Mmh... a menos que ya sea el estilo de gobierno, porque la chayo siguió la misma línea. En fin, a esforzarse más. De por sí nadie les cree y luego con esos papelones, menos.

OTRA P.D.- Neta que estaba esperando que se escuchara el tema musical del teletón, el respetable sacara sus encendedores, los del presidium se tomaran de las manos y todos se balancearan al ritmo de "s-o-l-i-d-a-r-i-d-a-d" y, claro, luego el "méxico, clap, clap, clap", "méxico, clap, clap, clap."

UNA P.D. MÁS.- Un consejo: las limosnas las tienen que ofrecer en otro lado, aquí no vive ningún Jesús de apellidos Ortega Martínez o Zambrano. O pueden darlas en el "Pacto por México". (Ah, mis albures son sublimes, ¿qué no?).

Figura 10- Comunicado del EZLN a EPN. Fuente: Enlace Zapatista <en línea> (EZLN, 2013e)

Durante 2013, las zapatistas, en la voz y letra del entonces Subcomandante Marcos lanzaron una serie de comunicados llamada *Ellos y Nosotros*<sup>56</sup>, advirtiendo que de nuevo EPN no tenía nada, que seguía la misma lógica

<sup>56</sup> Disponibles en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/20/ellos-y-nosotros-i-las-sin-razones-de-arriba/>; <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/22/ellos-y-nosotros-ii-la-maquina-en-casi-2-cuartillas/>; <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/23/ellos-y-nosotros-iii-los-capataces/>; <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/24/ellos-y-nosotros-iv-los-dolores-de-abajo/> ...

neoliberal, colonialista y opresora de todos los gobiernos anteriores; que además, solo incrementaría la situación de violencia y violación a los derechos humanos por todo el país.

Así mismo también lo han hecho con Andrés Manuel López Obrador (AMLO), no solo por haber apoyado la campaña lanzada desde el CNI/CIG y su vocera Marichuy, sino también por las diferencias radicales con él en la definición de ‘la izquierda’<sup>57</sup> y el papel de los indígenas en la sociedad mexicana. Tras electo en 2018, emitieron la serie de comunicados 300 en la cual afirman que sin interesar quién sea “el capataz” los “finqueros” seguirán siendo los mismos, con lo que se puede interpretar que sin una redistribución del poder del Estado en México todo va a continuar igual.

Esas críticas han sido reiteradas a lo largo de 2019, en el primer año del gobierno de AMLO. En la declaración del 25° Aniversario expresaron que

Nos quieren mentir, nos quieren engañar, empezando por que hay pueblo que cree eso que se dice la virgen morena [en alusión al partido del presidente, MORENA]. Es un loco el que dice eso, no sabe pensar, no piensa por el pueblo [...] hace cinco años les estuvimos diciéndole al pueblo de México y al mundo, que va a venir una cosa peor [...] ése que está en el poder lo va a destruir al pueblo de México pero principalmente a los pueblos originarios, viene por nosotros, y especialmente a nosotros al Ejército Zapatista de Liberación Nacional. ¿Por qué? Porque aquí estamos diciéndole claro no le tenemos miedo [...] Vamos a enfrentar, no vamos a permitir que pase aquí ése su proyecto de destrucción, no le tenemos miedo a su guardia nacional que lo cambió de nombre para no decir ejército, que son los mismos, lo sabemos.

Vamos a defender lo que hemos construido y que lo estamos demostrándole al pueblo de México y del mundo que somos nosotros los que estamos construyendo, mujeres y hombres, no vamos a permitir a que vengan a destruirnos ¿O sí?

Aquel que está en el poder, es mañoso, ¿y cuál es la maña que hace? Que hace de que está con el pueblo de México y engañando a los pueblos originarios y demostrando que se hinca en la tierra pidiéndole permiso como creyendo de que todos los pueblos originarios lo creen y aquí nosotros le decimos, no lo creemos eso, al contrario

[...]Eso es lo que hace el nuevo gobierno que está ahora, está consultando a que nos vengan a enfrentarnos, nosotros los pueblos originarios y en especial a nosotros, al Ejército Zapatista de Liberación Nacional con ese su porquería Tren Maya y todavía ponen su nombre de nuestros anteriores. No lo aceptamos. Que le ponga su nombre, no tiene nada que ver, si quiere así como no nos preguntó, que le ponga su nombre de su mamá. (CCRI-CG EZLN, 2019)

<sup>57</sup> En 2005 ya habrían hablado de AMLO, criticándolo por no haber reconocido ni defendido los derechos indígenas. AMLO era candidato por el Partido Revolucionario Democrático (PRD) y buscaba el apoyo de las zapatistas para su plataforma de gobierno, las zapatistas no le apoyaron, ni apoyarían a ningún partido. Ver: <https://desinformemonos.org/verdad-que-si-amlo-no-cumple-lo-que-promete-no-se-quedaran-callados-argumentando-que-no-hay-que-hacerle-el-juego-a-la-derecha-ezln-en-2005/>

Es ese el contexto de confrontación al gobierno de AMLO que se vive ahora en las comunidades zapatistas en resistencia. Esto no es nada nuevo, es coherente con las críticas a los gobiernos anteriores, de enfrentamiento a las normas, directrices, estrategias, proyectos y programas que se sienten como ataque a la autonomía indígena, a los pluriversos en el horizonte comunitario que el zapatismo va construyendo. En la siguiente sección se verá la historia *otra* del movimiento neo-zapatista de manera que se tenga una perspectiva más amplia.

### **2.3. La Historia Otra: las raíces del conflicto en experiencias encarnadas**

La historia más conocida de la insurrección zapatista cuenta que el 1º de enero de 1994 un grupo de indígenas en Chiapas se levantaron en armas para oponerse a las reformas liberales emprendidas desde el Estado mexicano, especialmente la reforma al artículo 27 de la Constitución mexicana, que garantizaba la propiedad colectiva de la tierra en los *ejidos*, y contra la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN, o NAFTA por sus siglas en inglés). Desde entonces se han declarado en rebeldía y resisten la narrativa del progreso moderno y capitalista, argumentando que la globalización neo-liberal amenaza las formas de vida tradicionales, los territorios en los que habitan y que fueron arrebatados de sus antepasados, niega los derechos de los pueblos y sus culturas; y frente a ello han propuesto la práctica de la Autonomía como forma de *buen vivir*.

A pesar de esto, que puede ser una definición simplista y reducida de los motivos que llevaron a declarar el “¡Basta!” y “¡Nunca más un México sin Nosotr@s!”, la historia data antes, en los 500 años de explotación y esclavitud en la que los pueblos indígenas han tenido que vivir.

En ese sentido, como lo afirma Paulina Fernández (2014: 20) “*Después de levantamiento armado del [EZLN], en vista de la vergüenza generalizada que encendieron los pueblos indígenas de Chiapas en la conciencia del mundo al restregarla con la información que día a día se publicaba para recordar las condiciones en las que habían vivido en pleno siglo XX, sometidos a un sistema*

*de producción-explotación- dominación que arrastraba prácticas características de sucesivas épocas desde la Edad Media”.*

En el testimonio de las zapatistas, especialmente las y los abuelas y abuelos, que Fernández (2014) recopiló en los cuatro MAREZ de la Zona Selva Tzeltal, se pone en evidencia esas condiciones a las cuales ahora ellas confrontan y luchan para que nunca se repitan; aquí reproduciré algunos de los que me parecieron más potentes.

En un testimonio del MAREZ Francisco Gómez, uno de los *viejitos* comenta sobre en qué trabajaban en las fincas:

-Producían café, producían ganado, pero sin pagar a su gente; lo engaña pues, de que lo van a pagar pero no lo paga, así lo está comentando el señor.

-Sin pagar a su gente, y entonces ¿cómo vivían?

-Así trabajando, así en gratis, pues.

-¿y su comida?

-No le importa, pues. Así como está platicado, que e por sí no le dan nada, ni su comida, ni su ropa, nomás lo buscan forma cómo sostenerse, pues.

-O sea que por su trabajo ¿no le daban nada a cambio?

-¡Nada! (en: Fernández, 2014: 34)

Asimismo también lo cuentan los abuelos y abuelas del MAREZ Ricardo Florez Magón:

-O sea que de la paga de las gentes, pues no hay. En vez que te paga, te endeudas más, porque al pasar la semana dicen que te regalan un litro de trago para que pase tu cansancio, y de que te regala, ese que te regalaron es tu deuda. Debes ya del trago, de la comida, del jabón, de lo que usas pues, que esa deuda cada vez se va juntando más, o sea que nunca lo terminas de pagar. Pero de que te pagan ¡nada!, dicen.

-¿Y de qué comían, entonces?

-O sea que comían maíz y frijol, sea que también con lo que pagan pues las comidas, este lo hacen en común. Hacen tortilla así, bastante tortilla pues, para que coman. Las muchachas también les lavan su ropa de los hijos de los patrones y de los patrones...

-¿Y les pagan por eso?

-La paga, pues, que comes ahí, pero, o sea, que nadie les paga, pues.

-¿Y les daban a cambio un pedazo de tierra para cultivar ustedes o dónde vivir?

-Antes, pues, del mero empiezo fue que no daban ni un pedazo de tierra, pero ya después cuando ya está terminado ya el mozo, sea que dieron pues un pedazo donde trabajar, o sea trabajas 4 días del patrón y 2 días para el trabajo para las personas que lo trabajan..., pero si no podemos hacer el trabajo del patrón no vamos a poder hacer el trabajo nuestro.

-¿Más o menos en qué fechas fue esto último?

-Que no lo recuerdan. Algunos lo saben pero nosotros no sabemos, pero cuando estuvo cambiando es cuando hubo la ley de reforma agraria, cuando se dio la repartición de terreno.

-Dicen que sus abuelitos les contaron, ellos no lo vieron. Donde sí supe fue cuando entró Lázaro Cárdenas, que puede ser ejido, así me contó el finado mi abuelito.

-O sea que entró en gobernador Lázaro Cárdenas, o sea se cambió un poco, ya empezaron a construir los ejidos y los poblados, pero del año no lo saben.

-¿Pero era cuando ya empezó a..., cuando ya era presidente Lázaro Cárdenas?

-¡Sí!

-Entre 1934 y 1940..., y después ¿ya empezaron a pagarles un poco? Usted mencionaba 20 centavos...

-20 centavo..., o sea cuando ya trabajaban pues, le pagaban 20 centavo, de las 6 hasta las 6.

-Trabajaban de 6 a 6.

-Empezaron a pagar pues por 5 centavo, luego por 10, 15, 20, hasta 25 centavo por día.

-¿Y eso se los pagaban en dinero?

-O sea que ahí ya les pagaban con dinero porque ya estaba pues acabando de que estaban en mozo.

-¿Y podían salir a comprar algo, jabón o ropa?

-Lo pagan ya, el finquero tiene una tienda. Si debe en la tienda paga lo que ganó, si no debe, le pagan su trabajo. Descuento de su trabajo, hay con descuento..., ¿cuántos días lo vas a juntar un peso, pagando a 25 centavo?

-También, este, fue que algunos patrones fue que pagaban cada año.

-¿Cada año?!

-Por año, si tu trabajas, o sea na'más te apuntan la cuenta, llegando el año te paga, pero si tienes, este, sea si tienes deuda, ya no te paga. Y de que puedes comprar, puedes comprar, pero en la misma tienda del patrón. (*ibid.*: 35-37)

En otro testimonio, se expone cómo no era solo explotación del indígena peón en situaciones semejantes a la esclavitud en mediados del siglo XX. Era todo el núcleo familiar el que estaba al servicio de los patrones, por un solo salario de miseria:

Y las pobres mujeres, las pobres mujeres pues van a ir a trabajar en la casa grande, decimos nosotros, a hacerle su comida del patrón, van a ir a moler, hacen tortilla, hacen la comida, van a ir a mantener el patrón. Y si no hay tortilla temprano, como a las 6, 7 de la mañana ya están haciendo la comida, porque si no, viene el patrón, el traste onde juntan las tortillas lo viene a patear, porque no hay tortilla, pero eso ya lo sabían las pobres mujeres que van temprano para venir a trabajar en su comida el patrón. Y los pobres hombres ya se fueron cuando está amaneciendo, ya se fueron ya, a trabajar, a hacerle su quehacer del patrón, así lo estuvieron haciendo. Ya de nosotras tiene familia, pues tiene familia cada persona, ese no hay tiempo para que el le busque qué comer.

“Nosotros nos criamos, pero no teníamos qué comer, porque mi papá está trabajando en el patrón, todos los papáes están trabajando todo el patrón, y las pobres mujeres a hacer tortilla, mantener el patrón, y a moler sal. Da a moler sal, pero así por bultos da a moler la sal, las mujeres llevan sus piedras van a moler la sal en su casa el patrón, tiene un cuerote grande ahí lo juntan, así los montones de sal, que lo hacen las mujeres, van a ir a molerlo las mujeres, es pa' su ganado, es para el ganado la sal que van a ir a moler. Pues ahí lo tuvieron aguantando ahí. Y este, ya entonces si tiene hijos ya grande como de

14, 15 años, ahí'stá trabajando también a mantener caballo, a mantener gallina, a desgranar maíz pa' los animales, ir a desgranar maíz, acarrear el agua, así en barril, tiene su burrito el patrón, con ese lo van a traer como está ejos el río, le acárrean el agua y llevan pa' que se bañe, pa' que le sirvan las criadas también, así estuvieron pasando. (*ibid.*: 45-46).

Esas condiciones inhumanas de explotación del trabajo no son la peor parte de los relatos de los y las abuelitas zapatistas. En algunos momentos, por los exhaustivos trabajos, enfermedad o rebeldía, como peones se negaban a obedecer; como respuesta recibían castigos físicos como chicotadas y golpizas, además de la amenaza de hambre y el no pago de los salarios, o reducción de los mismos. Doña Luz, del MAREZ San Manuel cuenta (p. 55-57):

-No, no los castigaba, pues. No lo castigaba pero es cuando no le da ónde va trabajar.  
 -Es el castigo, no darle trabajo...  
 -No le da monte pa' que haga su milpa la gente, pues, que'stá trabajando. Quieren hacer sus milpitas ahí nomás cerca también ellos, pero no, no lo da el patrón.  
 -¿Nadie desobedecía?  
 -¡Nooo!  
 [...]  
 -Qué castigo tiene la gente pobre que está yendo a dejar comida en Comitán, no con caballo, sino que así lo lleva cargado.  
 -¿Y qué castigo tiene la gente? -se le pregunta.  
 -¡Pues cargar carga, pues!  
 -¿El castigo era la carga?  
 -¡La carga, pues! Porque ya, así ya'stá desnudo, ya, no no tiene pelos su cabecita, ya.  
 -¿Y qué problema habían hecho para que tuvieran ese castigo?  
 -Si no hay como ¡el patrón manda, pues!  
 -¿Aunque no hubieran hecho una falta?  
 -Nada, no pueden dejar en ningún día trabajar...

Los y las abuelitas del MAREZ Ricardo Flórez Magón complementan:

[...] -O sea que llegan, o sea después del trabajo se vuelven a reunir, llegan a ver, este, o sea quién obedeció, quién no, o quién reclamó, quién criticó, ahí este, ahí después de la reunión le empiezan a dar sus castigos, o sea que los reciben a chicotazos.  
 -¿Todos los días?  
 -Sí.  
 -¿Todos los días revisan el trabajo?  
 -Sí. O sea que todos los días cuando van a trabajar revisan, o sea que hacen una... ¿cómo digo?, una...  
 -¿Una evaluación?  
 -Una evaluación del trabajo, quién obedeció, quién no, ya después del trabajo...  
 -8 de la noche...  
 [...]  
 -El caporal, como él fue, llevo su gente a trabajar. Él cuando llega, llega a dar, este, el informe con su mayordomo y el mayordomo lo pasa con el mero patrón.  
 -¿Y el patrón es el que pone los castigos?  
 - No..., mayordomo.

[...]- ¿Pero es el patrón el que decide?  
 -¡Ah!, es el patrón. Tú me dices qué voy a hacer con la persona y yo lo hago.  
 [...]-O sea que ahí te puede pegar el chicote o te da bala, te mata, este ahí no hay justicia, porque es el caporal, este que está, o sea el mayordomo que te está matando, ahí no se hace justicia, ¿Qué alguien se murió?. ¡que se muera! (*ibid.*: 59-61).

Los castigos eran diferenciados entre los hombres y las mujeres, dadas las diferencias de sus actividades –y de sus cuerpos y funciones sociales, por así decirlo-. Aquí reproduzco la respuesta que entre el grupo de abuelitas del MAREZ Francisco Gómez se articuló al respecto:

El castigo de las mujeres, no, se van en casa del patrón a barrer o lavar o hacer otros trabajos. Lo que pasó en las mujeres, se van a hacer trabajo, pagar su castigo, pero no sólo eso. Si son muchachas, pues, de edad de 15, 16 años, ahí lo violan el patrón. Sin que den ya justicia la pobre mujer porque... si al papá lo mandan a hacer otro castigo, pues, cumplir otro castigo si empieza a reclamar su... su... su problema de la violación. Ya no, ya no lo puede reclamar. Si pasó es que pasó, sin decir nada. Si dices algo, te ponen otro castigo. Eso es lo que pasó en ese tiempo (*ibid.*: 71)

Sin embargo, en las fincas, en la memoria de los y las abuelitas zapatistas, el castigo no era el único motivo para la violencia sexual, que podría ser comparada con los casos en los que la violación ha sido usada como arma de guerra<sup>58</sup>. Esa violencia sexual las mujeres también la vivían en el cotidiano:

Por ejemplo, los patrones, o sea si quieren, este, acostarse con las mujeres no más lo agarran, lo violan, o sea sin que el papá o el esposo lo pueda, este, reclamar después, porque si uno reclama, ya en la tarde o al otro día ya te encuentras colgado en el árbol o en cualquier donde te pueden ahorcar, pues, y te mata, o sea si lo..., si le ves que no está bien lo que está haciendo, te mata (*ibidem*).

No obstante, no es solo las historias que cuentan los y las abuelas de las fincas las que componen toda historia del movimiento neo-zapatista y de por qué y cómo las comunidades se organizaron para resistir. El EZLN y el movimiento neo-zapatista no aparece en el vacío temporal que puede haber significado la

<sup>58</sup> Existe una vasta literatura en el medio académico, especialmente en Relaciones Internacionales, que se ha dedicado a analizar y criticar el uso de la violación, o bien la amenaza de violación, como arma en los conflictos. Este tipo de flagelo generalmente afecta a los cuerpos femeninos, sin embargo también va acompañado de repercusiones físicas y psicológicas para los cuerpos masculinos; no solo como un acto de violencia en esos cuerpos, también por la experiencia de trauma, impotencia y humillación que dejan como cicatriz. Al respecto recomiendo ver: Franco, J. (2008). “La violación: Un arma de guerra”. *Debate Feminista*, 37, 16-33. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/42625509>>; Morris, M. (1996). “By Force of Arms: Rape, War, and Military Culture”. *Duke Law Journal* 45(4), 651-781.; Zurbriggen, E. L. (2010). “Rape, war, and the socialization of masculinity: Why our refusal to give up war ensures that rape cannot be eradicated”. *Psychology of Women Quarterly* 34(4), 538-549; Card, C. (1996). “Rape as a Weapon of War”. *Hypatia* 11(4), 5-18; Diken, B., & Laustsen, C. B. (2005). “Becoming abject: Rape as a weapon of war”. *Body & Society* 11(1), 111-128; Rial, C. (2007). “Guerra de imagens e imagens da guerra: estupro e sacrifício na Guerra do Iraque”. *Revista Estudos Feministas* 15(1), 131-151.

entrada de México en el TLCAN y el lugar aspirado por el Estado mexicano dentro de la globalización neo-liberal. Desde hacía varios años ya, conforme lo han registrado Xochitl Leyva y Gabriel Ascencio (1996) se gestaban diversas formas de organización social y política alrededor de problemas de la cotidianidad de los habitantes de la Selva Lacandona, así como de las relaciones ambiguas y contradictorias que se generaban frente a *otro* estatal, cuya presencia aún es efímera y agencial.

La región de la Selva Lacandona y Las Cañadas, el corazón del zapatismo, pasó por un proceso ‘tardío’ de poblamiento (a partir de la década de 1940), y algunos de los factores que incidieron sobre esa zona de expansión fueron la migración de las fincas en Comitán en busca de una parcela propia o busca a otras fincas; la reforma agraria y redistribución de tierras por política estatal; el avance de la ganadería que desplazó la mano de obra campesina; minifundios de suelos poco fértiles y bajo rendimiento agrícola que forjaron la búsqueda por otras tierras; la construcción de carreteras que facilitarían la dinámica de esta región apartada; asimismo como la llegada de PEMEX por lo que se asientan poblaciones cerca de los pozos petroleros. Las opciones que les quedaban a los campesinos indígenas de entonces eran trabajar eternamente y en malas condiciones para los finqueros, o aventurarse en la Selva huyendo de esa explotación patronal (Leyva *et al.* 1996).

De esa forma, en la Lacandona se dio un proceso acelerado de intercambio cultural. Los recién llegados no eran homogéneos en sus orígenes, en sus etnias o lenguas. En ese proceso también se da la conjunción de pensamientos que llegan de la Teología de la Liberación, del Maoísmo revolucionario y las onto-epistemologías tradicionales de los pueblos maya. Esa conjunción tiene significación al pensar el tipo de organizaciones que se generan y las alternativas que se escogen para hacer frente a los problemas comunales. Así, se habla de un *sentimiento comunitario* que sustenta los movimientos políticos en la Lacandona. Ese sentimiento sería el origen de los procesos de autonomía zapatista, que sería una de las etapas recientes de esos procesos de organización comunitaria, y que la decisión de armarse generó divisiones en las organizaciones campesinas anteriores como la Asociación Rural de Interés Colectivo- Unión de Uniones (ARIC-UdeU). La formación del EZLN constituiría así una etapa más reciente de ese movimiento organizativo de larga data, no sin haber dejado algunas divisiones en la base social

de esos movimientos, principalmente por la negativa al uso de las armas como recurso político, aunque se presenten también dobles militancias (*idem*).

En ese proceso de organización de la lucha por la tierra y la vida, de militancias políticas y religiosas, también se entiende que

La estructura organizativa ensayada día a día se echó a andar y se fortaleció durante la defensa de la ‘tierra nueva’, que representaba nada más y nada menos que la ‘vida nueva’. Fue un momento de defensa de los recursos estratégicos para la reproducción económica pero sobre todo para la reproducción ideológico-cultural. No era suficiente ser pariente, compartir la procedencia y el nivel socioeconómico para crear una organización política; fue a través de la lucha por la ‘tierra nueva’, por la ‘vida nueva’, como se dio la convergencia, sustento de la *nueva* identidad política.

[...] El *sentimiento comunitario* sustentó un proceso de identidad [...] esta *identidad colectiva* se construyó a través del tiempo y a partir de varios ejes: ser católico de la Teoría de la Liberación/maoísta/miembro de la U. de U./ hablante de lengua indígena/habitante de Las Cañadas.

[...] La identidad colectiva presente entre los colonos de Las Cañadas fue el sustento en el que tejió su red clandestina el [EZLN]. Dicha identidad transbordó las identidades etnolingüísticas del chol, tzeltal, tzotzil y tojolabal. Permitted, sin borrar esta frontera, construir otra más amplia que resultaba primordial en situaciones particulares y era más compleja que la basada únicamente en el criterio etnolingüístico. (Leyva *et al.* 1996: 168-9; énfasis en el original)

La cuestión que queda pendiente es entonces ¿cómo llegaron estas comunidades a organizarse de manera político-armada? Al respecto, Christopher Gunderson (2013: 414) afirma que entre las décadas de 1960 y 1980, el Frente de Liberación Nacional (FLN) ya habría incursionado en la Selva Lacandona, habiéndose familiarizado con el ambiente como recurso estratégico para su organización en la clandestinidad dado el difícil acceso a la región y la proximidad a la frontera con Guatemala, caso tuvieran que huir del asedio de las fuerzas armadas en operaciones de contra-insurgencia. Asimismo, el FLN veía una facilidad táctica en agruparse en la Lacandona, dada su proximidad con la península de Yucatán, la cual podrían tomar para luego irse desplazando hacia el norte y occidente mexicano.

Gunderson también comenta que el EZLN surgió como un proyecto dentro del FLN para conformar bloques de guerrillas urbanas por todo el país, sin embargo solamente en Chiapas parece haberse enraizado. Mientras que en el resto del país el FLN perdía sus fuerzas y estructuras urbanas – en medio del contexto de la Guerra Sucia desde el Estado contra todo y cualquier asomo de insurgencia – el EZLN en Chiapas iba floreciendo; así, el EZLN cada vez se fue indigenizando más que el poder inicial que los mestizos urbanos concentrados en la selva

podieran tener en un comienzo (2013: 452). Como lo cuenta el difunto *sub* Marcos:

Después de un tiempo -estoy hablando de 1984- dejamos de tener una mayoría de ladinos y mestizos, y los indígenas se convirtieron en mayoría. Por lo tanto, en el momento en que se estableció contacto con las comunidades, el elemento indígena ya era la mayoría en la organización político-militar, incluso si esto no se reflejaba en la estructura de mando. Pero se reflejó en su vida interna, porque ya había habido un choque cultural inicial que había sido necesario para asimilar y resolver: aprender el idioma, pero aprender algo más que el idioma; el uso del lenguaje, de los símbolos de lo que representaban las diferentes cosas, lo que el sentido del símbolo representaba en las comunidades y todo eso (en: LeBot, 1997: 144-145 *apud* Gunderson, 2013: 465, traducción propia).

Es en 1988 que el EZLN presenta un *boom*, crece su tropa, se dan mayores aproximaciones con las comunidades vecinas a los campamentos y también se adhieren más campesinos indígenas a la causa, como bases de apoyo. Es en ese momento, a final de la década de 1980 que, aún clandestinos, se pudiera decir que la mayoría de los poblados y villas en las zonas de la Selva, las Cañadas y los Altos eran zapatistas (Gunderson, 2013: 483-6; LeBot, 1997: 176-7). Sin embargo, en 1992, al darse el 500º aniversario de la llegada de Cristóbal Colón a estas tierras el proceso de radicalización de las comunidades indígenas se acelera por los sentimientos de negligencia, abandono y contradicción. Los liderazgos indígenas confrontan a la *comandancia* aún en manos del FLN y proponen comenzar la guerra en el propio '92, se decide consultar con todos los pueblos, y mientras en Jobel las comunidades derrumban las estatuas de los “héroes de la conquista” (Diego de Mazariegos), el levantamiento armado se aplaza hasta tener mejores condiciones estratégicas (Gunderson, 2013: 494; LeBot, 1997: 189-90). Después de largas consultas, se decide abrir la guerra en 1994, teniendo algún tiempo para preparar la ofensiva.

Así, en el texto *La Ofensiva: ¿Por qué sí y ahora?* el EZLN (1993) explican las condiciones objetivas y subjetivas que hacen que la opción armada, comenzando en 1994 sea la última y única alternativa posible. En este documento se describe y explica de manera extensa y clara que la situación social y económica del país sería grave, mientras que en la institucionalidad el grupo en el poder (el PRI y sus amigos) tendrían condiciones estables y se emprende un proceso sin antecedentes de acumulación de riquezas en el neoliberalismo, los trabajadores en el campo y la ciudad, indígenas y mestizos estarían sumergidos en

un ciclo de pobreza. Ellos consideran (como condiciones subjetivas) que están bien organizados y listos para declararle la guerra al Estado y al Capitalismo.

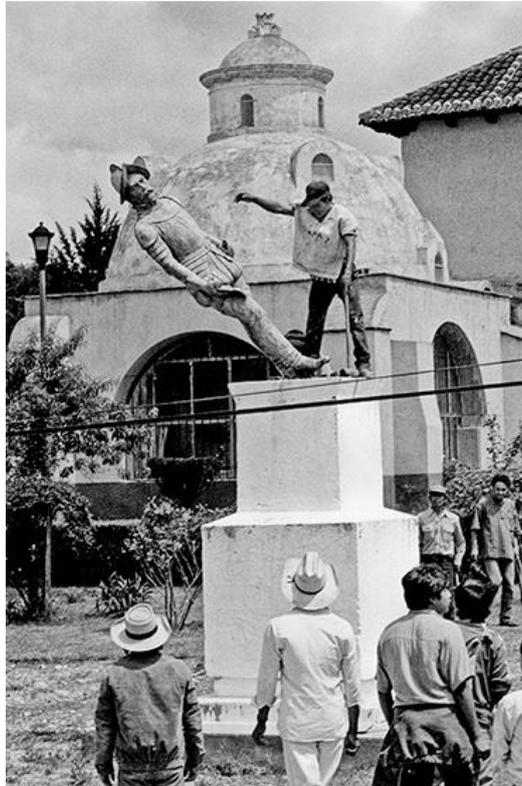


Figura 11 - Derribo de la estatua de Diego de Mazaiegos el 12 de octubre de 1992. Tomado de: RT en Español <https://actualidad.rt.com/actualidad/221207-tirar-estatua-conquistador-vision-indigenas-mexico>

Así, como lo explica Gunderson (2013: 517):

En el transcurso de diez años, el EZLN pasó de un grupo de media docena de guerrilleros acampados en uno de los rincones más remotos de la selva lacandona a una fuerza armada de miles que capturaría ciudades y pueblos del este de Chiapas y se impulsaría y su política distintiva en la conciencia mexicana e internacional. El cambio en la escala del EZLN fue acompañado por una transformación cualitativa en el pensamiento político de los diversos grupos que componían la organización rebelde. La política del EZLN en la víspera del levantamiento de 1994 fue el producto de un complejo proceso de síntesis que involucró varias corrientes distintas de pensamiento radical y cuerpos de experiencia que ocurrieron dentro del EZLN y las comunidades en el transcurso de esos diez años. La culminación de ese proceso fue la transferencia formal del poder de mando sobre el EZLN del liderazgo mestizo del FLN al CCRI-GC. Esa transferencia de autoridad formal, a su vez, produjo una aceleración del desarrollo de los elementos más distintivos de la política de los zapatistas.

## 2.4. El andar del neo-zapatismo: el fuego, la palabra y la autonomía

Para comprender mejor la lucha y organización de las comunidades zapatistas en resistencia habría que retomar el porqué de su nombre, en alusión al héroe de la Revolución de 1910 Emiliano Zapata.

Zapata nació en una familia campesina de ‘clase media’ (con lo que se dice más de tener una propiedad en esa época, que el imaginario más común de algún trabajador asalariado) en el estado de Morelos. Fue un líder comunitario en su poblado, luchando contra la desapropiación de tierras promovida al final del régimen de Porfirio Díaz. Durante los inicios de la Revolución se levantó en armas junto a Madero en la campaña contra la reelección de Díaz, ayudándolo a elegirse presidente (García Rivas, 1972: 249-251). Zapata y las zapatistas de Morelos retirarían su apoyo a Madero al observar que el gobierno continuaba con las mismas políticas del porfiriato y no ejecutaba la promesa de reforma agraria que sería la base para la movilización de los rebeldes sureños que seguían a Zapata (Skidmore *et al*, 1997: 235-6).

Entre las luchas que las comunidades en resistencia en Chiapas se ven reflejadas y toman como estandarte de las del Zapata revolucionario de comienzos del siglo XX está la de la tierra, la de una democracia para el pueblo y con el pueblo, la sed de justicia y libertad, entre muchas otras. El nombre de Zapata en su nombre no es en vano; los zapatistas de entonces “no se venden, no se rinden y no claudican”, los de ahora igual; para ellas mucho ha cambiado, pero nada cambió. Como lo expresan en un comunicado de 1995:

Muchos Emilianos Zapata nacieron después y ahora su nombre no es para llamar una persona. Su nombre llama una lucha por la justicia, una causa por la democracia, un pensamiento por la libertad. En nosotros, en nuestras armas, en nuestro rostro cubierto, en nuestra palabra verdadera, Zapata se unió a la sabiduría y a la lucha de nuestros más antiguos antepasados. Unido a Votán, al Guardián y Corazón del Pueblo, Zapata se levantó de nuevo para luchar por la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos. Aunque tiene sangre indígena, Votán-Zapata no lucha sólo por los indígenas, lucha también por los que no son indígenas pero viven en la misma miseria, sin derechos, sin justicia para su trabajo, sin democracia para sus decisiones y sin libertad para sus pensamientos y palabras. (CCRI-CG EZLN, 1995b)

Las zapatistas ven entonces el ideario de Zapata y los zapatistas de antaño como un horizonte de lucha que aún se mantiene, las condiciones por las cuales Zapata se levantó son las mismas que los impulsa a rebelarse ahora. La

figura de Zapata, como el *Votán*, el corazón y guardián del pueblo, lejos de ser una figura mística (aunque mítica) se convierte en un referente de legitimación del discurso y construcción colectiva de identidad (Lima, 2014: 243). Así lo dejaron manifiesto para el inicio de los diálogos con el gobierno de Carlos Salinas de Gortari en 1994:

Las razones y las causas de nuestro movimiento armado son que el gobierno nunca ha dado ninguna solución real a los siguientes problemas:

1. El hambre, la miseria y la marginación que hemos venido padeciendo desde siempre.
2. La carencia total de tierra donde trabajar para sobrevivir.
3. La represión, desalojo, encarcelamiento, torturas y asesinatos como respuesta del gobierno a las justas demandas de nuestros pueblos.
4. Las insoportables injusticias y violación de nuestros derechos humanos como indígenas y campesinos empobrecidos.
5. La explotación brutal que sufrimos en la venta de nuestros productos, en la jornada de trabajo y en la compra de mercancías de primera necesidad.
6. La falta de todos los servicios indispensables para la gran mayoría de la población indígena.
7. Las mentiras, engaños, promesas e imposiciones de los gobiernos desde hace más de 60 años. La falta de libertad y democracia para decidir nuestros destinos.
8. Las leyes constitucionales no han sido cumplidas de parte de los que gobiernan el país; en cambio a nosotros los indígenas y campesinos nos hacen pagar hasta el más pequeño error y echan sobre nosotros todo el peso de una ley que nosotros no hicimos y que los que la hicieron son los primeros en violar.

El EZLN vino a dialogar con palabra verdadera. El EZLN vino a decir su palabra sobre las condiciones que dieron origen a su guerra justa y a pedir, al pueblo todo de México, la resolución de esas condiciones políticas, económicas y sociales que nos orillaron a empuñar las armas en defensa de nuestra existencia y de nuestros derechos. (CCRI-CG EZLN *apud* García de León, 1994: 179)

La etapa del fuego, de confrontación armada directa comenzó en el amanecer del 1° de enero de 1994, cuando cerca de dos mil insurgentes tomaron las ciudades de San Cristobal de las Casas, Ocosingo, Altamirano, Huixtán, Chanal, Oxchuc y Las Margaritas, con sus rostros cubiertos, fusiles, espingardas, machetes y pedazos de madera que asemejaban armas (Ortiz, 1997: 210 *apud* Lima, 2009: 13; Muñoz, 2004: 83).

El gobierno mexicano respondió brutalmente con sus fuerzas armadas, usando más de 1800 soldados y más otros 400 en el día siguiente. En los comunicados del gobierno se argumentaba que aunque la situación sería delicada, habría afectado a solo cuatro de los 110 municipios de Chiapas, que se trataba de fuerzas extranjeras, de facciones de las guerrillas centroamericanas

desmovilizadas que estaban manipulando a los indígenas chiapanecos, con lo que trataba de deslegitimar el levantamiento (Muñoz, 2003: 87-89).

El día siguiente al levantamiento, el CCRI-CG EZLN emitió la Primera Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 1994a)<sup>59</sup>, en la cual asumen su posición histórica y en el contexto de la política mexicana, se trata de una respuesta desde la rebeldía al sistema político y podría considerarse la declaración oficial de guerra al gobierno mexicano. Sería además un intento por establecerse como actor político legítimo y revolucionario, de comprometerse y buscar aliados junto a otros movimientos sociales (Khasnabish, 2010).

Mientras el ejército y el Estado mexicanos emprendían la contraofensiva, la sociedad civil, nacional e internacional, clamaba por el cese al fuego y se solidarizaba con los indígenas insurrectos, al tiempo que repudiaban la estrategia armada como recurso para reivindicar sus derechos. Esa sociedad civil dejaba claro que si bien no estaban de acuerdo con la estrategia de aniquilación con la que respondió el gobierno, no acompañaría a las zapatistas en la lucha armada. Ese *“fue un momento decisivo para la historia del EZLN, pues ante la disyuntiva de escuchar a la sociedad civil, detenerse y enfrentar un mundo desconocido, para el que obviamente no estaba preparado; o, de otra manera, continuar con la lucha armada, para la que sí se preparó durante diez largos años, optó por lo primero y se dispuso, a partir de ese momento, a utilizar la palabra como principal arma, a escuchar, a preguntar”* (Muñoz, 2003: 93).

La presión de la sociedad civil fue entonces para ambas partes: para que el gobierno y el EZLN bajaran las armas y se escucharan, aunque no estuvieran de acuerdo. Seis meses después, al haber conseguido movilizar un movimiento en torno a las demandas de los pueblos, contra el autoritarismo gubernamental y las políticas sociales y económicas, respondieron “No” a las propuestas de amnistía y pacificación del gobierno, mientras que mantenían el cese al fuego y realizaban encuentros con la sociedad civil (*ídem*: 99).

En junio de 1994, mediante la Segunda Declaración (EZLN, 1994d), las zapatistas llamaron a la Convención Nacional Democrática (CND) con el fin de

---

<sup>59</sup> Es también de destacar que a través de las Declaraciones y Comunicados del EZLN se puede trazar el desarrollo no-lineal del zapatismo. En estos comunicados las comunidades zapatistas y el entramado que compone al movimiento neo-zapatista nos cuenta qué están pensando y qué proponen al público. A lo largo de esta sección iré detallándome a los pocos sobre las Declaraciones de la Selva Lacandona, como un artefacto por el cual se puede ir contando esa historia.

discutir los cambios legales y la nueva constitución para un gobierno alternativo. La convención sucedió en el primer *Aguascalientes*, evocando el lugar de encuentro entre Villa y Zapata, donde unieron sus esfuerzos para garantizar los acuerdos de la transición y victoria en la Revolución, y entonces se toma como referente para el diálogo de todas las partes.

En ese mismo año también sucedieron las elecciones presidenciales. El candidato del PRI, Ernesto Zedillo, gana a pesar de las denuncias de fraude electoral. El nuevo presidente tomó posesión del cargo en diciembre y entre sus primeros mandatos se tomaron medidas extremas contra los zapatistas: el ejército comenzó a invadir las comunidades indígenas atrás de los combatientes, destruyó el *Aguascalientes* y en consecuencia el EZLN retornó de nuevo a la Selva (Lima, 2009).

Para enero de 1995 los zapatistas emiten la Tercera Declaración (EZLN, 1995) en respuesta a la intensificación de los ataques del ejército, y en conmemoración al primer año de su aparición pública. También comentan su rechazo a la posesión de Zedillo, afirmando que el proceso electoral fue corrompido y el resultado ilegítimo. En esta declaración los zapatistas llaman especialmente a las trabajadoras, profesoras y estudiantes, a las mujeres, a las artistas, a las intelectuales, a las religiosas y a las militantes de la oposición al gobierno para sentarse juntas en la CND y a unirse al Movimiento de Liberación Nacional para pedir el fin al sistema de “partido-estado” del PRI, para que juntas declarasen la ilegitimidad del gobierno de Zedillo, para retomar los principios de la Constitución de 1917 adicionando los estatutos de la autonomía indígena; y para, finalmente, reorientar el programa económico nacional a favor de las trabajadoras urbanas y campesinas.

En marzo de 1995 se inició formalmente el diálogo con las autoridades gubernamentales para tratar en un inicio sobre las medidas de distensión entre las partes y buscar los temas que entrarían en la agenda. Para el diálogo se suspendieron las órdenes de prisión, y no obstante se intensificó la presencia militar en Chiapas (Ortiz, 1997 *apud* Lima, 2009). En agosto de ese año los zapatistas llamarían a una consulta nacional e internacional de la cual se afirmó que el EZLN debería transformarse en una nueva forma de fuerza política, además sirvió como plataforma para las relaciones con otras organizaciones y movimientos alrededor del mundo. Para los diálogos con el gobierno, además, el

EZLN convocó a más de 100 asesores, nombres de destaque de la intelectualidad mexicana, líderes indígenas de toda la nación y representantes de organizaciones sociales para que les acompañaran en los diálogos; con esto buscaban también que no fuera un modelo de pliego de peticiones para el gobierno, sino una mesa de diálogo incluyente y participativa (*ídem*: 108-110).

Aún en el diálogo con el gobierno, el 1 de enero de 1996 las zapatistas lanzaron la Cuarta Declaración (EZLN, 1996), en la que reclamaban de la poca voluntad con la que el gobierno hacía presencia en los diálogos. En esta declaración reiteraron su llamado a la sociedad civil y proponían la creación de un Frente Zapatista de Liberación Nacional, con el objetivo de construir un espacio político que pudiese actuar con autonomía frente al gobierno. En ese año igualmente se daría la CND, el Foro Especial de Derechos y Cultura Indígena y el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, por medio de los cuales demostraban su interés en permanecer abiertos al diálogo y en contacto con la sociedad civil; al mismo tiempo se intensificaba aún más el cerco militar en la Lacandona (Lima, 2009).

El 16 de febrero de 1996 se firmaron los acuerdos de la primera mesa de diálogo, sobre derechos y cultura indígena, en un proceso que involucró la participación de diversas posturas y demandas en todo el territorio mexicano, aunque no se hubiera tocado el Artículo 27 de la constitución, una de las principales demandas de la lucha agraria y del levantamiento zapatista. Más tarde, en su trámite legislativo en el Congreso, sin el completo apoyo del gobierno, los acuerdos no serían aprobados y en cambio otra ley indígena que refuerza el paternalismo estatal pasaría.

La discusión que seguía trataba de la reforma al Estado, sobre la constitución, la democracia y la justicia. Esta mesa no prosperó. Según Magdalena Gómez (2016: 54)

El ezln repitió la fórmula de la primera mesa y procedió a invitar a todas las organizaciones civiles, sociales y políticas del país para que llevaran sus demandas. Pero entonces el gobierno cambió su postura y no llevó asesores, además de que permaneció mudo en la segunda mesa. Asistían a las sesiones donde sólo hablaba la parte que representaba el ezln. Quebrantaron el diálogo, evidentemente. El ezln no pudo resistir esa falta de respeto, esa no-interlocución con el gobierno, que esperaba su documento de conclusiones para decidir. Ese fue el punto de partida para que el 4 de septiembre de 1996 el Ejército Zapatista declarara suspendido el diálogo, y no roto, porque tiene una implicación jurídica en la ley.

Los diálogos entraron así en una etapa de punto muerto, en una crisis de desentendimiento entre las partes que se descompondrían aún más con la Masacre de Acteal el 22 de diciembre de 1997, en la que un grupo paramilitar, con la omisión del ejército que se encontraba a pocos metros del sitio, a pesar que la organización civil de Las Abejas no hacen parte formalmente de las bases de apoyo del EZLN. Así lo cuentan ellas:

La escalada del conflicto llevó a que el 22 de diciembre de 1997, un grupo de tsotsiles equipados con armas de grueso calibre dispararan en contra de 45 personas abejas (18 mujeres adultas, cinco de ellas con embarazos hasta de 7 meses de gestación; 7 hombres adultos; 16 mujeres menores de edad, entre los 8 meses y los 17 años de edad; 4 niños entre los 2 y los 15 años de edad) e hirieron a 26, en su mayoría menores de edad, varios de ellos resultaron con lesiones permanentes. Las personas atacadas se encontraban refugiadas en la comunidad de Acteal debido al continuo hostigamiento de grupos armados que quemaban sus casas y cultivos, y robaban sus pertenencias. Estaban completamente desarmados, realizando una jornada de ayuno y oración en la capilla de la comunidad de Acteal para pedir por la paz en la región. El ataque fue perpetrado por alrededor de 90 personas, según refieren testigos oculares y el hecho de que un puesto de operaciones mixtas (fuerza militar, judicial y de seguridad pública) se encontrara asentado a 200 metros ha servido para justificar las opiniones que apuntan hacia una responsabilidad directa del estado mexicano. (Las Abejas de Acteal <en línea>)<sup>60</sup>



Figura 12 - Entierro en Acteal. Tomado de: Las Abejas de Acteal <en línea>

<sup>60</sup> En tiempo, el Estado mexicano reconocerá su (ir)responsabilidad en los hechos de la Masacre por acción y omisión. Así lo manifestó el Subsecretario de Derechos Humanos, Población y Migración, Alejandro Encinas Rodríguez el pasado 23 de agosto de 2019. Ver: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/08/23/estado-mexicano-asumira-responsabilidad-por-masacre-de-acteal-encinas-5299.html>

El '96 también fue el año en que se funda el Congreso Nacional Indígena como resultado de la llamada al Foro Especial de Derechos y Cultura Indígena:

Entre el 9 y el 12 de octubre de 1996 como ‘la casa de los pueblos indígenas de México’ [...] El CNI es fruto del torrente de lucha indígena que significó la conjunción del histórico levantamiento armado del EZLN, el primero de enero de 1994, con la experiencia de años y años de resistencia indígena a lo largo de todo el país. [...] Siendo propósitos centrales del CNI la ‘Reconstrucción Integral de Nuestros Pueblos’ y la construcción de una nueva relación entre el estado nacional y los pueblos indígenas que debería expresarse en el reconocimiento constitucional de los últimos [...] Después de la traición a los Acuerdos de San Andrés en el año 2001 por parte del Estado mexicano y la clase política en su conjunto –a través de la aprobación, refrendo y ratificación de una contrarreforma indígena (la llamada ley Bartlett-Cevallos-Ortega) que mutiló los escasos derechos en materia indígena establecidos por la legislación nacional- el CNI replanteó sus objetivos tácticos. Fue así la exigencia para el reconocimiento constitucional de los derechos colectivos de nuestros pueblos pasó a desconocer la contrarreforma indígena, proclamar los Acuerdos de San Andrés como ley propia y promover el ejercicio directo de la autonomía indígena. (CNI, 2016: 1).

Desde entonces el CNI ha realizado 5 congresos, en los que reafirman constantemente su compromiso con la autonomía indígena y la lucha por los derechos y la cultura indígenas en México. No debe confundirse con un brazo del EZLN, entre sí mantienen sus autonomías, concuerdan y discuerdan en diferentes aspectos; pero se acompañan como partes de la misma lucha.

Ya en la Quinta Declaración (EZLN, 1998), las zapatistas expresarían su indignación y rabia por lo sucedido en Acteal. Además de la crítica al gobierno por no haber actuado oportunamente para evitar la masacre, reivindican su resistencia como digna y silenciosa, apelan al apoyo de la sociedad civil de manera amplia, como todos aquellos que se sienten oprimidos por el sistema político, para que se declaren en rebeldía y presionen por el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés; hacen también un llamado a una consulta nacional sobre la iniciativa de ley de la COCOPA (Comisión para la Concórdia y la Pacificación) por el fin de la guerra de exterminio.

El año 2000 sería año de elecciones en México, Vicente Fox salió vencedor de esa disputa por el Partido de la Acción Nacional (PAN), poniendo fin a la hegemonía del PRI –uno de los argumentos de la insurrección zapatista. Sin embargo, las comunidades miraban con desconfianza al nuevo presidente, dado su perfil políticamente conservador con un programa económico neoliberal, de quien fuera el gerente de Coca-Cola en México. Esa desconfianza se exacerbaría cuando Fox hubiera declarado que conseguiría “resolver el problema con las zapatistas en

menos de quince minutos”<sup>61</sup>. Para retomar los diálogos, las zapatistas pusieron tres condiciones: el reconocimiento de los derechos y culturas indígenas siguiendo los Acuerdos de San Andrés, la liberación de todos los prisioneros políticos zapatistas, y la retirada de las posiciones militares a las anteriores a 1995 (dado el descumplimiento de los acuerdos) (Alonso, 2003: 50).

De esa forma, las zapatistas convocaron a la Marcha al Congreso de la Unión, que también fue conocida como la “Marcha del Color de la Tierra” haciendo referencia a que su color y raza era igual al de la tierra de sus antepasados, la que ellas cultivaban. La marcha partió de Jobel el 24 de febrero de 2001 hasta el Congreso mexicano en la capital para generar una gran movilización en la búsqueda por el reconocimiento constitucional de lo acordado desde 1996. El 25 de abril de 2001, el mismo congreso aprovaría una ley indígena contraria a los acuerdos, que entre sus implicaciones estaba la declaración de las comunidades indígenas como “sujetos de interés público” y no como sujetos de derecho público (D’Ascia, 2011: 59).

En el entendimiento de Aquiles Chihu (2002), en 2001 las zapatistas eran un movimiento diferente de aquel de 1994 y “[E]n las condiciones del año 2000, el EZLN se define más bien como un actor dentro de un amplio movimiento nacional indígena. El EZLN se identifica como representante de los pueblos indígenas cuya tarea es la de resolver los problemas de injusticia y falta de reconocimiento constitucional a sus derechos y cultura” (Chihu, 2002: 68). Para ese autor, la marcha constituyó la forma en la que el EZLN demostraba su intención de participar abiertamente en la política mexicana y “dejar de ser un ejército” (*ibídem*), de manera que se pudiera materializar el ideal de una nueva política con democracia real (en el sentido del *mandar obedeciendo*), justicia (por el reconocimiento de los derechos y cultura indígenas) y libertad (como autonomía).

En los años siguientes la Guerra de Baja Intensidad continuaba (y aún continua) azotando a las comunidades en Chiapas, mientras que el EZLN tomaba un perfil más silencioso y alejado de la atención de los medios. Aunque no era más una novedad en el escenario político, las zapatistas comienzan desde el 2002

---

<sup>61</sup> Ver: EL PAIS (15/07/2000) *Quince minutos para pacificar Chiapas*.  
<[https://elpais.com/diario/2000/07/15/internacional/963612013\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2000/07/15/internacional/963612013_850215.html)>.

LA JORNADA (15/11/2006) *Chiapas: ni 15 minutos ni todo un sexenio*.

<<http://www.jornada.unam.mx/2006/11/15/index.php?section=opinion&article=002a1edi>>

a preparar una nueva forma de entenderse y relacionarse como sociedad civil y construir con sus hechos lo que venían demandando. En el 2003 anuncian la conformación de las Juntas de Buen Gobierno siguiendo los principios del Mandar Obedeciendo. Las Juntas estarían sedeadas en los Caracoles, que pasan a substituir el espacio anterior de los *Aguascalientes*, y en donde se pondrían en marcha las propuestas dadas en los Acuerdos de San Andrés (Muñoz, 2003: 270; Alonso, 2003; Arévalo, 2008).

Para el *sub* Marcos (en Muñoz, 2003: 263-264), en los primeros diez (veinte, contando con los diez anteriores al levantamiento) años del EZLN se habrían trazado tres ejes: el del fuego, en referencia a los preparativos para el combate; el de la palabra, para referirse a los diálogos y encuentros; y el que se comenzó en 2003, de la organización de los pueblos en torno a los Caracoles, que es donde se fortalece la autonomía que ya venían gestando desde el comienzo. En el análisis de Baschet (2018: 44) la formación de las JBG “*responde a dos necesidades principales: evitar los desequilibrios entre municipios autónomos [...] y proceder a una separación más clara entre la estructura militar del EZLN y la construcción civil de la autonomía*”.

Para 2005, las zapatistas se pronuncian nuevamente con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 2005). En esta declaración proponen un cambio de estrategia para coordinarse con otros sectores sociales y la sociedad civil en su conjunto para transformar la política. Exponen otra perspectiva de su lucha, del dónde vienen, qué y cómo piensan a México y lo que proponen. Parte de esa estrategia resulta en *La Otra Campaña*, con el que se disponen a recorrer una vez más el país junto a los pueblos en sus geografías haciendo conciencia sobre lo que significaban las elecciones y llamando a su boicot, ya que no incluiría los intereses de los indígenas en México. Con esta declaración se proponen tres metas para el mundo:

1.- Haremos más relaciones de respeto y apoyos mutuos con personas y organizaciones que resisten y luchan contra el neoliberalismo y la humanidad.

2.- En la medida de nuestras posibilidades mandaremos apoyos materiales como alimentos artesanías para los hermanos y hermanas que luchan en todo el mundo. [...]

3.- Y a todos y todas que resisten en todo el mundo les decimos que hay que hacer otros encuentros intercontinentales, aunque sea otro uno (EZLN, 2005)

Y cuatro más para México:

1.- Vamos a seguir luchando por los pueblos indios de México, pero ya no sólo por ellos ni sólo con ellos, sino que por todos los explotados y desposeídos de México, con todos ellos y en todo el país [...]

2.- Vamos a ir a escuchar y hablar directamente, sin intermediarios ni mediaciones, con la gente sencilla y humilde del pueblo mexicano y, según lo que vamos escuchando y aprendiendo, vamos a ir construyendo, junto con esa gente que es como nosotros, humilde y sencilla, un programa nacional de lucha, pero un programa que sea claramente de izquierda o sea anticapitalista o sea antineoliberal, o sea por la justicia, la democracia y la libertad para el pueblo mexicano.

3.- Vamos a tratar de construir o reconstruir otra forma de hacer política, una que otra vuelta tenga el espíritu de servir a los demás, sin intereses materiales, con sacrificio, con dedicación, con honestidad, que cumpla la palabra, que la única paga sea la satisfacción del deber cumplido, o sea como antes hacían los militantes de izquierda que no paraban ni con golpes, cárcel o muerte, mucho menos con billetes de dólar.

4.- También vamos a ir viendo de levantar; una lucha para demandar que hacemos una nueva Constitución o sea nuevas leyes que tomen en cuenta las demandas del pueblo mexicano como son: techo, tierra, trabajo, alimento, salud, educación, información, cultura, independencia, democracia, justicia, libertad y paz. Una nueva Constitución que reconozca los derechos y libertades del pueblo, y defienda al débil frente al poderoso. (Ibídem).

Durante el paso de la *Otra Campaña* en San Salvador Atenco, tras cuatro meses de caravana e intensos encuentros, se encuentran con la fuerte represión del entonces gobernador del estado de México y futuro presidente, Enrique Peña Nieto, quien “*en un acto de venganza contra el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra por haber liderado una lucha victoriosa en contra del nuevo aeropuerto de la Ciudad de México, deja un saldo de dos muertos, aproximadamente 200 personas arrestadas y decenas de violaciones cometidas por policías*” (Baschet, 2018: 46).

En los años siguientes se sintió un fuerte silencio del EZLN, que hizo pensar que el *sub* Marcos estaría muerto o enfermo, aunque sus conversas con Luis Villoro luego mostraran lo contrario (Castellanos, 2018: 198). Podría decirse que después de la *Otra Campaña* las zapatistas prefirieron tener un perfil mediático más bajo y apostar en la construcción de la autonomía en las comunidades y territorios rebeldes, como en la construcción de escuelas, hospitales y cooperativas; no sin enfrentar ataques militares y económicos del gobierno y los paramilitares (Rovira *et al.* 2015; Baschet, 2018: 47). Durante el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012) la posición gubernamental se endureció, llegando a afirmar que, en términos económicos –y probablemente favoreciendo

al clientelismo local- no sería necesario ningún tipo de acuerdo con las zapatistas, ya que eran insignificantes para el contexto nacional (D’Ascia, 2011).

Este silencio no significó que las comunidades zapatistas no hicieran nada, empero, el silencio también puede ser entendido como un momento de reflexión, recogimiento y fortalecimiento en el emprendimiento de la autonomía como la apuesta política zapatista. Entre 2006 y 2008 se organizaron tres encuentros entre los pueblos zapatistas y los pueblos del mundo, para compartir los avances de la autonomía; se hizo el Coloquio *in memoriam* Andrés Aubry con el tema “Planeta Tierra: movimientos antisistémicos” y el Festival de la Digna Rabia (Baschet, 2018: 47).

Finalmente, para el 2012 se rompió el silencio –irónicamente- con la *Marcha del Silencio* el día 21 de diciembre (día que en la interpretación popular apropiada del calendario Maya se daría el fin de los tiempos, el último día del *13 baktún*, o ciclo largo; algunos creen que ese cambio de época marca también el “despertar de una nueva conciencia”). Leyva (2013) entiende este acto como una crítica a las políticas neoliberales de incentivo al turismo en Chiapas: *“los zapatistas, con su presencia y su silencio, cuestionaban duramente las políticas capitalistas (en este caso, la industria del “turismo cultural”) al dar otro contenido a ese tiempo/espacio, al resurgir exactamente ese 21 de diciembre de 2012, cerrando y abriendo un ciclo más de las múltiples resistencias, rebeliones y rebeldías de los pueblos originarios del Abya Yala y el mundo”*.



Figura 13 - Marcha del Silencio en Jobel. Tomado de: El País, disponible en: [https://elpais.com/internacional/2012/12/22/mexico/1356149188\\_198490.html](https://elpais.com/internacional/2012/12/22/mexico/1356149188_198490.html)

Ese día 40mil zapatistas retomaron San Cristobal de las Casas, Ocosingo, Altamirano, Las Margaritas y Palenque, algunas de las mismas ciudades que fueron ocupadas el 1 de enero de 1994 en “*una impactante demostración de fuerza, que bastó para desmentir tajantemente los rumores sobre el agotamiento del zapatismo. Quedó claro que los y las zapatistas seguían ahí y que nunca habían dejado de fortalecer la construcción de la autonomía*” (Baschet, 2018: 48), no obstante “*el pasado 21 de diciembre, la toma se hizo con el silencio y con un despliegue de organización política civil, en el marco del actual mundo caracterizado por múltiples guerras y crisis*” (Leyva, 2013).

La Marcha representa de cierta forma la inauguración de otra etapa del zapatismo, en la que se fortalece la autonomía y el compartir en las redes. De esa forma, entre 2013 y 2014 se organiza La Escuelita Zapatista, en la cual enseñan sobre el funcionamiento de su autonomía, de los gobiernos autónomos y de las áreas de trabajo colectivo, el papel de las mujeres en la lucha, las dificultades para la autonomía y sus logros hasta entonces (a diez años de la inauguración de los Caracoles)<sup>62</sup>. En 2015 se hace el Seminario de Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista, además de inúmeros encuentros como los ConCiencia, CompArte, los Encuentros de Mujeres, y otros tantos festivales.

En 2016 el CNI acuerda crear el Concejo Indígena de Gobierno (CIG) después del V Congreso Nacional Indígena. Se eligen los concejales que representarían a los pueblos adherentes al CNI y nombran a Maria de Jesús Patricio Martínez (*Marichuy*), del pueblo Nahua de Jalisco como su vocera. Para 2017 el CNI declara su intención de participar en los comicios presidenciales de 2018 presentando como candidata a *Marichuy*; el EZLN acompaña la participación del CNI en las elecciones; no sin objeciones a lo que podría ser interpretado como una inflexión del movimiento, que siempre declaró una posición contraria a las instituciones políticas mexicanas, por considerarlas ilegítimas, anti-democráticas y deliberadamente participes del proyecto de globalización neoliberal (EZLN, 2018).

Más recientemente, puede decirse, las zapatistas han andado hacia “romper el cerco” (CCRI-CG EZLN, 2019b). Desde 2018, han venido dialogando con el CNI para que estas instancias de acción conjunta dejen de ser solamente

---

<sup>62</sup> Las lecciones y comparticiones de *La Escuelita* se encuentran en los cuadernos que fueron publicados posteriormente; ver (EZLN, 2013a, b, c, d).

indígenas, o solamente nacionales, para extender sus redes de apoyo a una red planetaria de rebeldías y resistencias (Baschet, 2018: 52). Esto puede verse en concreto con la convocatoria a Encuentro de Redes de Resistencias y Rebeldías, que sucedió en diciembre de 2018. Ese “romper el cerco” hace referencia al cerco militar que ha hostigado a las comunidades zapatistas durante todo el recorrido temporal del movimiento, y con acciones recrudescidas durante todo 2019. No es solo romper el cerco físico y material, es también cómo el movimiento va creciendo de 5 caracoles a 16, de 27 a 43 MAREZ (CCRI-CG EZLN, 2019b). Esto es una respuesta a la ofensiva de las agresiones militares y paramilitares en el contexto de la ‘4ta transformación’ del gobierno mexicano, en la figura de AMLO; representa una apuesta por la vida, por continuar en la construcción y fortalecimiento de la autonomía zapatista como alternativa de poder.

Así cierro este recorrido por el andar del movimiento neo-zapatista, por sus transformaciones y (re)flexiones; por las apuestas que van haciendo en la lucha por tierra, libertad y justicia (a mi ver, las grandes líneas de las demandas y propuestas).

## 3.

**Las Zapatistas y la Guerra**

El 31 de diciembre de 2018, en la víspera del 25° Aniversario del Levantamiento Zapatista, y el día que yo cumplí 29 años de vida, el Subcomandante Insurgente Moisés, el vocero, líder político y militar del EZLN, se pronunció públicamente en el evento de conmemoración de los 25 años de vida pública. En su discurso y comunicado se encuentran algunas claves para comprender que no se trata de una guerra, sino de múltiples guerras emprendidas desde hace más de 500 años. Estas guerras no son solo contra los pueblos indígenas, contra personas humanas, sino contra toda la humanidad, la naturaleza, y todas las formas de vida; se trata de un proyecto de muerte y destrucción. La insurrección zapatista es un levantamiento contra el olvido, el abandono y la soledad, contra la colonialidad y no contra personas en específico. En sus palabras:

[...] Salimos a despertar al pueblo de México y al mundo, solos, y hoy veinticinco años después vemos que estamos solos, pero sí fuimos a decirles, muchos encuentros lo hicimos, ustedes lo saben, compañeras, compañeros, ustedes fueron testigos, fuimos a despertar, fuimos a decirles a los pobres de México, del campo y la ciudad.

[...] No es fácil enfrentar los veinticinco años aquí a miles de soldados protectores del capitalismo, y aquí están, aquí donde estamos, pasamos en sus narices estos días. No es fácil enfrentar a los paramilitares, no es fácil enfrentar a los chiquitos líderes que los tienen comprado todos los partidos políticos hoy, especialmente el que está en el poder y el partido que está en el poder. Pero no le tenemos miedo. ¿O sí le tenemos miedo, compañeras y compañeros?

[se oye al unísono “No”] No les escuché [se escucha más fuerte “No”]

[...] Vamos a enfrentar, no vamos a permitir que pase aquí ése su proyecto de destrucción, no le tenemos miedo a su guardia nacional que lo cambió de nombre para no decir ejército, que son los mismos, lo sabemos.

Vamos a defender lo que hemos construido y que lo estamos demostrándole al pueblo de México y del mundo que somos nosotros los que estamos construyendo, mujeres y hombres, no vamos a permitir a que vengan a destruirnos ¿O sí?

[suena fuerte “No”] (CCRI-CG EZLN, 2019a <online>).

Desde mi interpretación, no se trata de una nueva declaratoria de guerra frente al recién inaugurado gobierno de Andrés Manuel López Obrador (AMLO). Como lo han expresado ellos, se trata de un nuevo ‘capataz’ en la finca de las

transnacionales que se ha convertido México<sup>63</sup>. Su lucha continúa la misma, es el mismo grito del “¡Ya Basta!”, que se hace más presente frente a los ‘megraproyectos’ de AMLO, como es el Tren Maya o la Zona Especial Económica en el Istmo de Tehuantepec en Oaxaca. Estos proyectos son vistos como devastadores, ecocidas, coloniales. La estrategia que se plantea desde ese discurso es de defensa y resistencia, por el territorio, los derechos y las culturas indígenas:

[...] Nosotros sabemos lo que es la madre tierra, tenemos quinientos veintitantos años de estar conviviendo con ella, sabemos nosotros, no aquellos que no saben ni han sentido cómo es el sudor, que se creen que lo saben, como esos babosos, babosas de los diputados y senadores, no saben ni lo que es pobreza, no saben lo que es sudor, nosotros sí. Por lo tanto no saben hacer ley para el pueblo de los pueblos originarios, nosotros sí, porque sabemos cómo es el sufrimiento y sabemos cómo queremos la ley que queremos, no a ellos y a ellas

Ahora estamos viendo que viene por nosotros, los pueblos originarios. Esa consulta que hacen, tenemos que decirlo claro, cómo manipulan al pueblo, esa consulta le está pidiéndole permiso, a través de voto, para que nos vengán a atacar a nosotros los pueblos originarios. Ésa es la consulta eso, pero al pueblo le hace falta que se despierte y hoy no vamos a poder más atender los veinticinco años, ya nos cansamos. Están dice y dice, como decimos aquí, entra en su lado derecho en su oído y le sale por su izquierda, o sea, no queda en su pensamiento.

Eso es lo que hace el nuevo gobierno que está ahora, está consultando a que nos vengán a enfrentarnos, nosotros los pueblos originarios y en especial a nosotros, al Ejército Zapatista de Liberación Nacional con ese su porquería Tren Maya y todavía ponen su nombre de nuestros anteriores. No lo aceptamos. Que le ponga su nombre, no tiene nada que ver, si quiere así como no nos preguntó, que le ponga su nombre de su mamá. (*ídem*).

Al respecto, el Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Concejo Indígena de Gobierno (CIG) también se pronunciaron, haciendo unísono a la declaración del EZLN:

[...] Con la guerra desatada en contra nuestra, nos hemos visto reflejados en el caminar de las comunidades indígenas zapatistas, sabidos de que afuera solo hay amenazas en nuestra contra y que todo es en nombre de la riqueza para solo algunos. Para nosotros ofrecen que migremos dejando nuestros territorios, nos ofrecen el luto por nuestros muertos ante la violencia, ante la contaminación, ante la

<sup>63</sup> Al respecto, ver las tres partes del comunicado “300” de los Subcomandantes Insurgentes Moisés y Galeano en 22 de agosto de 2018. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primera-parte-una-finca-un-mundo-una-guerra-pocas-probabilidades-subcomandante-insurgente-mois-es-supgaleano/> ; <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte-un-continente-como-patio-trasero-un-pais-como-cementerio-un-pensamiento-unico-como-programa-de-gobierno-y-una-pequena-muy-pequena-pequenissima-rebeldia-subcomandante-insurgente/> ; <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/22/300-tercera-y-ultima-parte-un-desafio-una-autonomia-real-una-respuesta-varias-propuestas-y-algunas-anecdotas-sobre-el-numero-300-subcomandante-insurgente-mois-es-supgaleano/>

persecución y la prisión, nos ofrecen el miedo y la resignación. (CNI/CIG, 2019 <online>)

La guerra, en la voz de las, los y loas zapatistas, se trata de las diferentes formas por las cuales los *malos gobiernos*<sup>64</sup> le han hecho juegos sucios durante muchísimos años a los pueblos indígenas: roban sus tierras, se apropian de sus recursos, despojan a los pueblos y les infringen violencia a estos cuerpos; a las mujeres las violan, a los hombres los maltratan y azotan, las niñas deben someterse desde muy temprano a las orden de los patrones<sup>65</sup>.

En esta sección buscaré dar algunas muestras de esas distintas interpretaciones sobre la guerra, que se hacen desde la experiencia vivida y las narrativas del zapatismo y sus redes. Primero narro de forma breve la organización para hacerle frente a esa guerra y los enfrentamientos de los primeros años. Después paso a referirme a las estrategias de contrainsurgencia que se presentan después del cese al fuego del gobierno con el EZLN; junto a la noción de ‘guerra de baja intensidad’ y de ‘desgaste total’ a la cual se han referido algunos intelectuales y observadores de derechos humanos, como otras estrategias de lentamente acabar con el movimiento, sin que se tenga que necesariamente disparar un arma. Luego me refiero al concepto de la “IV Guerra Mundial” contra la humanidad y de cómo, desde el cine, se ve reflejado ese proyecto global de destrucción, del capitalismo y el modelo neo-liberal, en distintas latitudes y en modalidades diferentes, pero siempre contra toda la humanidad. Finalmente, concluyo parcialmente reflexionando sobre esos significados *otros* sobre la guerra y lo que representa en la experiencia viva de las zapatistas.

### **3.1. “¡Basta!”: De la declaración de guerra y los primeros años de conflicto abierto**

Desde el levantamiento de 1994, la declaración del “¡Ya Basta!” y del “Nunca más un México sin nosotras” los pueblos zapatistas, y en general todos los pueblos indígenas en México, han padecido de las estrategias de contrainsurgencia

<sup>64</sup> El “Mal Gobierno” es la forma como las zapatistas llaman a los gobiernos oficiales del Estado mexicano. Así se refieren al gobierno federal, a los gobiernos de los estados y a los gobiernos de los municipios, así como a sus representantes y agentes.

<sup>65</sup> Testimonio compartido por la Junta de Buen Gobierno en el Caracol de Morelia, noviembre 18 de 2018.

militar, por un lado, y de las estrategias de cooptación económica por el otro, siempre como formas de incorporar a los pueblos a las lógicas del capital y la modernidad, del neo-liberalismo y el poder de las corporaciones transnacionales, así como la sujeción al poder estatal como una forma de uniformizar, homogeneizar, a la población.

Para los miembros del movimiento zapatista, del EZLN como su componente en armas, de las bases de apoyo y las comunidades en resistencia, esa guerra no comenzó en 1994. Es una guerra que ha sido trabada desde hace más de 500 años de invasión y esclavitud. Sus referentes más cercanos se remontan a las organizaciones comunitarias que se formaron a lo largo de décadas de desplazamiento y migración en búsqueda de libertad y medios para su subsistencia en medio de la pobreza y el olvido estratégico de las instituciones gubernamentales para mantener su dominación (Leyva & Sonleitner, 2000; Leyva & Ascencio, 1996; Mora, 2008; Cisneros, 2014).

Los relatos de las abuelas zapatistas, sus testimonios consagrados en otras obras, cuentan una historia de esclavitud en las fincas, enclaves de producción agrícola, pecuaria y forestal en las selvas y montes de Chiapas (como visto arriba); y de cómo se liberaron a ellos mismos buscando un pedacito de tierra adentrando la selva, ocupando espacios cedidos por el Estado o a pesar del Estado, defendiendo sus derechos y dignidad, haciéndose un lugar poco a poco, para ellos, sus familias y comunidades (Leyva & Ascencio, 1996; Fernández, 2014).

En la Primera Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 1994a), emitida a conocimiento público al día siguiente de la insurrección, las zapatistas ponen en manifiesto la guerra a la que se enfrentan y su decisión colectiva de levantarse en armas para responder a esos más de 500 años de exclusión. Ellos enmarcan su lucha como respuesta al exterminio de los pueblos y culturas indígenas, denunciando un múltiple sistema de explotación y conquista; primero por la invasión y despojo de Europa hacia los territorios de este lado del Atlántico, del tratamiento como vidas desechables, ‘carne de cañón’ en sus conflictos, mano de obra barata y/o esclava para esas élites coloniales y mexicanas que reproducen las prácticas de ese sistema capitalista/moderno/heterocispatriarcal/colonial.

En sus palabras cuentan que el levantamiento es contra el hambre, la enfermedad, el despojo y la pobreza; aún más puesto en evidencia con la entrada

del NAFTA y las reformas neo-liberales que implementaba el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari.

A pesar de salir al público, desafiando al poder del estado mexicano, como respuesta a esa guerra de exterminio contra los pueblos indígenas en México y el mundo, esto no fue algo que venía del acaso. D'Ascia (2011) informa al respecto, que:

En 1983 había sido fundado un pequeño Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la Selva Lacandona. Se trataba de un grupúsculo guerrillero de procedencia urbana y de clase media, sobre todo estudiantil, que intentaba prepararse para una inminente guerra civil, que las contradicciones del capitalismo iban a provocar infaliblemente, en una “zona de refugio” donde la autoridad estatal prácticamente no se ejercía [...] a medida que sus gestiones pacíficas delante de las autoridades de gobierno encontraban respuestas represivas, algunos dirigentes de las comunidades indígenas empezaron a buscarlos. [...] Los colonizadores de la Selva Lacandona, gracias a la crianza de animales, habían acumulado los recursos económicos para comprar armas de baja calidad, pero estaban interesados en el entrenamiento militar que el grupúsculo guerrillero podía proporcionarles. Se fue constituyendo así paulatinamente a partir de 1985 una milicia campesina no profesional con un núcleo restringido de “oficiales” revolucionarios (p. 40-41)

La preparación de su levantamiento habría durado más de diez años, durante los cuales no solo se habría dado el entrenamiento militar de las tropas, sino la discusión de la ideología que algunos miembros del Frente de Liberación Nacional, en activa desde los años 1970 llevaban y era interpelada por los propios entendimientos de los pueblos indígenas que habitaban en la Selva Lacandona y las montañas de Chiapas (Figueiredo, 2006)<sup>66</sup>. Como lo cuenta el compañero Raúl:

[...] Los compas nos daban folletos y nos vamos dando cuenta de la explotación que nos hace el gobierno. Después que entendimos ya de que se trata, fuimos reclutando nosotros mismos a nuestro pueblo, poco a poco, hasta que ya todo el pueblo ya está reclutado y la tarea se hace más fácil. (en: Muñoz, 2003: 29)

Y complementa el Comandante Abraham, del Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General (CCRI-CG):

[...] El que llevó la idea a nuestro pueblo es un compa que ya no vive, se llamaba Tomás. [...] nos explicaba y poco a poco fuimos tomando en serio todas sus palabras, hasta que llegó con un compa insurgente y entonces ese nos dio la plática. El compañero insurgente llegó con un

<sup>66</sup> El día del 25° Aniversario, durante los eventos artísticos de la conmemoración, también me quedó clara esta idea. En una obra de teatro, por la cual se contó la historia de la vida revolucionaria del Subcomandante Insurgente Pedro, a quien se le rendía tributo, mostraron esa historia, en la que los pueblos iban ganando espacios en la disputa ideológica hasta consolidar la figura de Zapata, la lucha por la vida, la tierra y la libertad.

folleto que tenía una explicación política de la situación nacional, ahí decía cómo es la explotación y todo eso.

Nosotros de por sí entendimos más o menos rápido, porque de por sí ya está la idea de otros movimientos en los que hemos participado, pero no en el sentido revolucionario, sino en luchas donde se llega a negociar con el gobierno por la tierra, por el café, por la brecha lacandona ahí en los Montes Azules. Como de por sí existían esas represiones de las que nos hablan los compañeros, cuando llega el mensaje del EZLN pues rápido nos alegramos, y nos pusimos contentos de que hay otra lucha que va a defender la seguridad de los campesinos y los pobres.

[...] Nos decían los compas que iba a llegar el día en que tenemos que usar las armas para acabar con el sistema. Nosotras ya habíamos probado formas pacíficas pero no había modo de que nos hicieran caso. Entonces vimos que no hay más que entrarle a luchar con las armas, y así nos organizamos cada vez más y más fuerte. [...] En ese tiempo ya se está acercando el tiempo de 1994 y es cuando se empezó a preguntar a los pueblos cómo se sienten, si se sienten buenos para chingar al gobierno. El pueblo ya está harto y dice que ahora sí ya es su momento. Se empezaron a sacar las decisiones, se empiezan a hacer unas actas, las actas las firman los pueblos y los compas, y entonces ya es la guerra (*ibid*: 31-33)

De esa manera, fueron los pueblos que decidieron levantarse contra las injusticias del gobierno. No fue una decisión de momento, fueron años de conversación y preparación, de establecer la relación de rebeldía entre cuatro ‘ciudadanos’ (como le llaman a la gente de las ciudades) y los pueblos, de aprender y desaprender mutuamente.

Esto no viene de ese momento, como comentan Xochitl Leyva y Gabriel Ascencio acerca del episodio de los “cortacabezas” a finales del año de 1990, en referencia a los distintos grupos que habitan en la Selva Lacandona:

Si bien guardan diferencias políticas y religiosas, se unen frente a la amenaza exterior, de lo desconocido; se comportan como grupo ante los otros [...] llegó una avioneta a la comunidad de Betania, cosa por demás común, sólo que ahora los observadores vieron bajar del aparato a dos ‘extraños’, quienes en lugar de tomar el camino que conduce al pueblo enfilaron hacia el monte. Acto seguido se encerraron las mujeres y los niños en sus viviendas, mientras que los hombres iban en busca de los recién llegados; los trajeron con las manos atadas a la espalda y los pusieron bajo custodia de la policía comunal, previniendo que se tratara de los ‘cortacabezas’. Los interrogaron en asamblea pública y se hicieron conjeturas. Como la asamblea del pueblo, investida de juez, quedó insatisfecha, resolvió enviar propios a las comunidades del área para que vinieran comisiones a participar de la solución que habían de darle al problema de los acusados. (Leyva *et al.*, 2002: 122-3)

Ese testimonio me da cuenta sobre la manera en cómo la organización, hasta hoy, es un elemento que construye y fortalece a las comunidades, especialmente en lo que se refiere a cómo encaran y resuelven sus problemas compartidos, lo que aplica también a sus dilemas de seguridad, cómo lo es por

ejemplo la pérdida de la tierra y la vulneración de sus culturas, usos y costumbres –como elemento normativo-, y el avance del neo-liberalismo en los aspectos económicos y sociales. Entre ellos habrá diferencias muy profundas, pero se entiende que lo común debe defenderse entre todas, y se comprometen, como grupo, a mantener su cohesión y organizarse; de ahí lo que vino en los años siguientes.

Para comprender el estallido de la guerra, es primordial volver a la reflexión de Leandro Cisneros (2014: 459): *“no se trataba apenas de la estructuración y organización de un ejército, su entrenamiento y el necesario convencimiento de la población civil para apoyar a las/os insurgentes. Con esto queremos decir que sería un serio error interpretar esa opción armada desde una perspectiva que la reduzca a una caricatura de cierto romanticismo épico o a un ingenuo sentido heroico de inmolación de mártires”*.

Después de la consulta en 1993, se decidió colectivamente por la toma armada de algunas cabeceras municipales de Chiapas; en la madrugada del primero de enero de 1994, cuando entraba en vigencia el NAFTA con Estados Unidos y Canadá, cerca de dos mil personas ocuparon las presidencias municipales de San Cristóbal de las Casas, Ocosingo, Altamirano, Huixtán, Chanal, Oxchuc, Las Margaritas, con sus rostros cubiertos por pasamontañas, haciéndose todas la misma persona, tenían fusiles, machetes y figuras talladas en madera asemejándose a armas (Ortiz, 1997: 210 *apud* Lima, 2009: 13).

El gobierno mexicano respondió brutalmente con sus fuerzas militares y, además de esto, alegaba que la situación, aunque era delicada, había afectado solamente un cuarto de los 110 municipios del estado de Chiapas; decían que se trataba de grupos violentos con intereses mixtos, de nacionales mexicanos y extranjeros, con afinidades a facciones de los desmovilizados grupos guerrilleros de América Central en fase de ‘redemocratización’, y que algunos indígenas habrían sido reclutados bajo manipulaciones y falsas promesas (Muñoz, 2003: 87-89). Esto sería parte de la estrategia de engaño y justificativa mediática para deslegitimar al movimiento insurgente y poder así atacarlo sin misericordia. El balance militar del EZLN en los primeros cinco días de batalla resultó en *“nueve muertos zapatistas y 20 heridos graves (sin contar los indígenas ejecutados con el tiro de gracia en el municipio de Ocosingo). En el ejército federal, de acuerdo al*

*informe zapatista, se registraron 27 muertos, 40 heridos y 180 prisioneros que se rindieron y fueron liberados posteriormente” (ibid: 90).*

Así, en la Primera Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 1994a), emitida el 2 de enero de 1994, explican los motivos de su incómodo y por qué decidieron levantarse y responder a esa guerra. Ellos enmarcan su rebelión como el producto de 500 años de lucha contra diferentes tipos de opresiones: primero como pueblos 'conquistados' de la invasión y expansionismo de Europa y América del Norte, luego como 'carne de cañón', vidas desechables y mano de obra gratuita/barata de las élites mexicanas y extranjeras. A eso, gritan "¡Basta!" Y reivindican la resistencia a la inanición, a la enfermedad, al despojo y a la pobreza; al tiempo que plantean el respeto de la soberanía del pueblo mexicano y el respeto a la Constitución de 1917, que parecía estar amenazada por el avance de las reformas de Salinas de Gortari.

El EZLN se define como

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, 1994a <online>).

Para ellos ya se habrían agotado todos los mecanismos legales de oposición frente al régimen del PRI y su gradual desmontaje del principio de la soberanía constitucional de México, por lo que primeramente invocan el artículo 39 de la constitución, según la cual la soberanía reside en el Pueblo y deja a éste el derecho y la decisión sobre su forma de gobierno, con lo que aspiran a que los *“Poderes de la Nación se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador.” (ídem)*. Ese primer comunicado puede ser visto como su manifiesto de lucha frente al gobierno de Salinas, y una forma de establecer su legitimidad como actor político revolucionario, de comprometerse y buscar aliados junto a otros movimientos sociales en México (Khasnabish, 2010).

En ese sentido es relevante considerar lo que Xochitl Leyva Solano y Joane Rappaport (2011: 124) afirman sobre el desafío del EZLN al discurso oficial de *“entrada al primer mundo por la vía del Tratado de Libre Comercio de América del Norte”*. Las zapatistas denunciaban la discriminación y su marginalización, así como la de muchos otros pueblos. Para las autoras el neo-

zapatismo contribuyó para el cuestionamiento del sistema partido-estado y la farsa de la democracia electoral; asimismo, atrajo ojos internacionales, de otros movimientos y fuerzas de apoyo, a los problemas de Chiapas y además difundió sus principios del Mandar Obedeciendo como parte central ahora de muchos movimientos de autonomía, de rebeldía y resistencia, de anticapitalismo y por *otro mundo posible*. Para las autoras, los campesinos/indígenas de las Cañadas percibieron y se hicieron conscientes que sus modos de vida y medios de subsistencia estaban amenazados aún más por las reformas y el impulso de ‘modernizar México’ y ‘entrar al primer mundo’ del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari, por lo tanto decidieron, primero, dedicarse a la defensa de la vida (en el sentido más amplio, no solo como existencia sino como *buen vivir*).

La guerra, en su aceptación tradicional, de forma abierta y en el confronto entre militares y milicianos del EZLN duró desde el 1 de enero hasta el 12, cuando el gobierno de Salinas de Gortari acordó un alto el fuego para establecer diálogos y acuerdos, siguiendo las condiciones declaradas el 6 de enero, en la *Composición del EZLN y Condiciones. para el Diálogo*, lanzado el 18 de enero (en: García de León, 1994).

Entretanto, Chiapas se encontraba ya militarizado incluso antes del levantamiento del EZLN el 1 de enero de 1994. Antes del levantamiento la presencia militar fortalecida se debía a la protección de la frontera con Guatemala, la existencia de recursos estratégicos en Chiapas (como presas hidroeléctricas, petróleo, minerales y maderas preciosas, entre otros) e intereses de las elites políticas y gobernadores del estado, muchos de ellos generales retirados, en la manutención de su poder local (Castro *et al.*, 2000: 119). Después de 1994 lo que sucedió en Chiapas ha sido un “*proceso de militarización creciente que desplaza al poder civil como la fuerza motora de la sociedad*” (*ibíd.*: 109). Eso se ve reflejado por el incremento en el pie de fuerza –los soldados disponibilizados en el campo de batalla- y de sus posiciones físicas y fijas, eso también determina el control de la vida en términos políticos, económicos y sociales; así como su influencia en el aparato del estado (*ídem*)<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Cabe resaltar que el militarismo puede ser entendido como un proceso de preparación para la guerra, o bien como ideología con sentido de urgencia, que permite la movilización de recursos poblacionales y económicos con fines militares. Siempre, esa militarización conlleva a la legitimación de políticas excepcionales y reorganización de la sociedad fuera de la normalidad política, expresando la autopreservación de una clase o cultura de poder (en este caso, el Estado).

El efecto de esa creciente militarización en Chiapas, además de la influencia de la ideología militarista y la hegemonía militar en la vida social, ha sido también de anulación de la autonomía de los gobiernos civiles y un cerco a la población civil; controlan las comunidades y regiones donde tienen presencia, las movilizaciones y campañas políticas en medios institucionales, el acceso a los poblados, la libertad de tránsito y la libre circulación de ideas y movimientos sociales; la presencia del ejército determina la producción y comercialización agropecuaria, así como de las economías locales en la sustitución de la vocación agrícola para el comercio de servicios para abastecer a los cuarteles. Para el año 2000 se contabilizaba el desplazamiento de 21 mil indígenas en Chiapas, relacionado con la militarización; se presentó aumentos en la prostitución y la proliferación de burdeles, cantinas y bares (*ibíd.*: 110-1).

Sin embargo, aunque oficialmente se habría declarado el cese al fuego y establecido la mesa de diálogo para la resolución del conflicto con el EZLN, atendiendo el clamor de la sociedad civil que respondió en apoyo a las peticiones de éste pero decía no al camino armado, la situación de la guerra continuaba, aunque por otros medios.

A modo de ejemplo, el *compa* Manuel, Ex integrante del Consejo Autónomo. MAREZ 17 de Noviembre, perteneciente al Caracol IV “Torbellino de Nuestras Palabras” en Morelia, comenta acerca de las provocaciones del ‘mal gobierno’ en la época en que se hablaba de diálogos:

[...] recibimos una traición de Zedillo el 9 de febrero de 1995, cuando mandó 60 mil soldados a nuestras zonas. La dificultad que hubo entonces es que hubo pueblos y zonas que tuvieron que refugiarse en la montaña para no ser enfrentados con el enemigo. Tuvimos que pasar todo eso y buscar la forma de cómo sostenernos a nuestra gente. Esa fue una de las provocaciones más grandes de ese gobierno federal, que como vio que no acabó a los zapatistas entonces tuvo que armar más cosas para que nosotros no pudiéramos avanzar con nuestra organización.

[...]El mal gobierno vio que no pudo acabarnos con los militares, entonces organizó a los paramilitares. En nuestra zona del Caracol de Morelia, los compañeros más hostigados fueron los que están por lado

---

Así, puede ser entendido también como un fenómeno que propicia las condiciones para la exacerbación de la violencia por la reivindicación de una amenaza y la toma inminente de medidas que rompen con la normalidad. Al respecto de este asunto, recomiendo: LIEBKNECHT, Karl. **Militarism and Anti-Militarism**. Rivers Press, 1973.; MANN, Michael. **Incoherent Empire**. Verso, 2003.; SHAW, Martin. **Post-Military Society**. Temple University Press, 1991.; STAVIANAKES, Anna; SELBY, Jan (eds.). **Militarism and International Relations**. Routledge, 2013.; VAGTS, Alfred. **A History of Militarism: Romance and Reality of a Profession**. Nova Iorque: W. W. Norton & Co, 1937

de Comandanta Ramona, por Bachajón, por Chilón. Ellos que fueron más hostigados por el OPDDIC, los Chinchulín y los Aguilares, Paz y Justicia. Esos fueron los paramilitares que estuvieron provocando a los compañeros bases de apoyo, nos querían quitar las tierras recuperadas (EZLN, 2013c: 68)

El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (Frayba) acompañó y continúa acompañando este conflicto desde entonces, reportando las atrocidades de la violencia y la (para)militarización en Chiapas. En 1997 hicieron un informe sobre esos temas, cuestionando, primero, si habría condiciones para los Diálogos de San Andrés. A esto ellos responden:

Debemos dolorosamente admitir, en el caso de Chiapas, que la vieja manera de hacer política llega a un nivel de perversidad que se aproxima a una guerra sucia. El plan político básico [...] para resolver el conflicto en Chiapas, está basado en la vieja tradición mexicana de la tortura usando la estrategia de *policía bueno- policía malo* para forzar a las víctimas a su confesión [...] Están intentando aplastar y reducir al [EZLN] para que se rindan en la mesa de negociación. El corazón de ese problema es que, esa política, en sus acciones, niega las causas fundamentales que originalmente motivaron el levantamiento Zapatista.

[...] Mientras las fechas para el diálogo se acercan, una buena parte de los medios masivos de comunicación hablan de la generosidad del gobierno para intentar resolver el problema [...] Sin embargo, al mismo tiempo, el Ejército Federal, agentes de la Procuraduría General y las *guardias blancas* (grupos paramilitares privados) toman turnos en 'el teatro de operaciones' antes de cada sesión de diálogo, liberando viejos y nuevos demonios: desplazamiento violento de campesinos de sus propiedades, asesinatos a manos de las *guardias blancas* que operan con impunidad, vuelos de observación a baja altura, incursiones militares en tierras comunales civiles, prisión y/o sentencia de supuestos Zapatistas, en contradicción con la Ley de Acuerdo y Pacificación (FRAYBA *et al*, 1997: 1, traducción propia, énfasis en el original)

Resultado del trabajo de observación civil, en 1996, ellos reportaban los siguientes hechos de la guerra:

-El ejército tiende trampas en las comunidades que ponen en peligro la vida de sus habitantes. También usan perros que ya han atacado a la población.

-La presencia de prostitución [...] y alcoholismo [...]

-Militares han irrumpido en casas sin mandato de búsqueda [...] Hacen inspecciones corporales en la población para ver si tienen cicatrices y acusarlos de participar en entrenamientos militares [...]

-Entrenamiento militar a grupos de sicarios.

[...]

-Toma ilegal de tierras de pastaje y propiedades ejidales para la construcción de bases militares. Robo de animales y frutos de las tierras.

-El Ejército constantemente cuestiona a la comunidad en búsqueda de extraños o zapatistas. Le ofrecen dinero y dulces a los niños para obtener información de ellos.

-Siembra y cultivo de drogas por el Ejército Federal [...] Los residentes sospechan que los soldados arrojan semillas de marihuana en la tierra de los campesinos durante vuelos nocturnos del

Ejército[...] Militares han penetrado en diversas ocasiones diferentes comunidades con el pretexto de luchar contra el narcotráfico.

[...]

-Acoso selectivo a miembros de las comunidades y turistas [...] requiriendo datos personales y tomando nota de la placa de vehículos de todas las personas en los caminos a los ejidos.

[...]

-Polución de ríos y lagos con basura, como es el caso del río Jabaté o el Lago Miramar. (*ibid*: 9-10, traducción propia)

Así como lo comentan los organismos de derechos humanos como el Frayba, el CONPAZ y la Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia, también hay relatos de anécdotas que me han sido compartidos y que dan muestra de ese sufrimiento y traición del Estado mexicano, y sus agentes, armados o no, durante todo este tiempo. Una de esas experiencias me fue compartida durante los días del Encuentro de Redes de Rebeldía y Resistencia por una compañera ‘ciudadana’ que conocí en ese evento, que fue del 26 al 30 de diciembre de 2018 en un espacio nuevo adecuado para ese evento, las *compas* lo llamaron “Huellas de la Memoria- El Subcomandante Pedro Cumplió”.

En el camión que nos llevaba hacia el Caracol de La Realidad pasamos por el poblado de Guadalupe Tepeyac. Yo sabía que había sido en ese lugar donde se había celebrado la Convención Nacional Democrática en 1994, siendo el primer de los Aguacalientes –haciendo alusión al lugar donde Zapata y Villa se habrían encontrado durante la Revolución de los años 1910 para acordar el nuevo país con el que soñaban, de sur a norte- que en los primeros años de la guerra abierta sería un lugar importante para el EZLN y que fue el lugar donde se realizó la liberación del general Absalón Domínguez como muestra de paz para el establecimiento de los diálogos, pero no sabía la historia de traición que allí había sucedido.

Algunos días antes de sentarse a dialogar sobre una de las mesas de los Acuerdos de San Andrés el ejército bombardeó y atacó a la población de Guadalupe Tepeyac. Lo que me contó ella es que eso habría significado una traición para forzar al EZLN a salir del camino de la paz, negarse a ratificar los acuerdos y romper el cese al fuego. Esta sería una estrategia para forzar la guerra y la destrucción, sabiendo que el Ejército podría contar con ventaja militar (más armas, soldados, vigilancia, equipamientos aéreos...) y aplastar con toda la fuerza armada al movimiento y sus bases de apoyo.

En una búsqueda por mayor información sobre lo sucedido en periódicos u otros medios de comunicación poco pude encontrar. La única fuente donde

encontré relatos de esa historia de dolor y guerra sucia, y de otras que me fui enterando, fue en el Enlace Zapatista, la página web donde se encuentra toda la biblioteca de comunicados y declaraciones del EZLN, donde se hace el enlace virtual con la sociedad civil, con quien quiera leer y escuchar, hacerse parte. Al respecto de ese bombardeo que la *compa* mencionó encontré el informe que el CCRI-CG del EZLN daba de la situación de esa traición:

El día 9 de febrero, en horas de la mañana, cientos de vehículos blindados y de transporte con tropas federales se desplegaron hacia la cabecera municipal de Guadalupe Tepeyac del municipio San Pedro de Michoacán, territorio bajo control del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el despliegue apoyado por unos 30 helicópteros artillados, que hicieron vuelos razantes y descendieron en Aguascalientes, cede de la CND.

Las tropas federales se penetraron a Guadalupe Tepeyac con lujo de violencia, desalojando y expulsando a todos los civiles habitantes de dicho lugar y a la Cruz Roja Internacional.

El día 10 y 11 de febrero, los vuelos razantes de 30 helicópteros continuaron intensificándose día y noche, lo que pone ya en peligro de desatarse una guerra frontal. Se penetraron cientos de tanquetas y vehículos militares en los poblados de La Garrucha, Champa San Agustín, Santa Lucia, Monte Líbano, Taniperlas, La Unión y otros cerrando totalmente el cerco sin dejar entrar ni salir a nadie. El día 11 de febrero, dos helicópteros tiraron cinco bombas, en los alrededores de Altamirano y la Garrucha, así también como el ametrallamiento de varios poblados civiles en el territorio bajo control del EZLN.

Los soldados federales, junto con las policías, están deteniendo y torturando personas civiles. En horas de tarde de este mismo día fue sitiado y detenido el pueblo de Rosario Ibarra del municipio de Ocosingo, a todos están siendo torturados incluyendo niños y mujeres, uno de las autoridades de dicho pueblo fue inhumanamente torturado cortándole el brazo. Las mujeres son amenazadas con matarles a sus niños para que hablen y digan en qué organización pertenecen. (CCRI-CG EZLN, 1995 <online>)

En una carta entre el difunto SCI Marcos y el académico y activista Javier Sicilia, el *sub* Marcos comenta al respecto de los efectos que tuvo este bombardeo y asedio en Guadalupe Tepeyac, la población donde escuché sobre lo sucedido:

Verá usted, en realidad hay dos pueblos llamados Guadalupe Tepeyac: el muerto o “viejo” (como lo llaman quienes en él vivieron), y el nuevo o “en el exilio” (como lo llaman los que hoy lo viven y luchan). Ambos tienen una larga historia de dolor y esperanza, y es sólo una parte de esta historia la que ahora le platico.

En el viejo Guadalupe Tepeyac se celebró en agosto de 1994, aquella gran Convención Nacional Democrática que convocó a más de 6,000 mexicanos. Muchos caminos y reflectores apuntaron entonces a esa comunidad, símbolo del desaffo indígena zapatista frente a un régimen empeñado en aniquilar a los primeros pobladores de estas tierras.

Grandes políticos, artistas e intelectuales, y personas con cualquier nombre y cualquier rostro, acudieron en esos meses a la comunidad. Todas ellas, grandes y chicas, conocidas y desconocidas, fueron recibidas con amabilidad y respeto. Incluso, en enero de 1995, el entonces secretario de Gobernación (y hoy brazo derecho del candidato oficial a la presidencia y secretario general del PRI) Esteban

Moctezuma Barragán estuvo en ese poblado. Días antes de la traición del 9 de febrero de ese año, aterrizó en un helicóptero. Los habitantes de Guadalupe Tepeyac hicieron un cinturón humano de paz en torno a la aeronave, para garantizar que no sería atacado por los zapatistas. El pago a esa muestra de buena voluntad fue el asalto, con tropas federales de élite y a punta de fusil. Los pobladores se refugiaron entonces en el hospital que, bajo la bandera del Comité Internacional de la Cruz Roja, estaba declarado territorio neutral y, de acuerdo a las leyes internacionales, no podía ingresar ninguna persona armada. A los soldados no les importó y, armados hasta los dientes, entraron al hospital y amenazaron a las mujeres, hombres, niños y ancianos que ahí se encontraban. Los habitantes decidieron entonces salir del pueblo y salieron caminando montaña arriba llevando sólo lo que traían puesto. En el pueblo quedaron todas sus pertenencias, entre ellas, dos imágenes de la Virgen de Guadalupe (“bien alegres”, cuentan los guadalupanos). A escondidas, metida bajo su camisa, un hombre logró sacar una gran manta con la imagen misma que cubría el cielo raso de la iglesia.

Siguió el andar. Algunas mujeres iban con un avanzado estado de embarazo y una de ellas parió esa misma noche, en medio de la montaña, un varoncito. ¿Su nombre? Lino. Así que Lino nació en la montaña, en medio de una persecución militar, en el exilio. Mientras los soldados lo perseguían para matarlo, Lino nació y nació vivo, como para contradecir a quienes habían decretado su muerte, o más bien para decir que la respuesta zapatista a la traición era la vida, la resistencia a morir, la resistencia a ser vencido, la resistencia a rendirse, la resistencia.

Febrero, marzo, abril y parte de mayo la pasaron los guadalupanos de un lado a otro, comiendo lo poco que podían darles los pueblos zapatistas por los que cruzaban, bebiendo el agua de los arroyos que encontraban a su paso, durmiendo por decenas bajo un mismo techo y perseguidos a su paso por helicópteros y aviones militares (SCI Marcos, 1999 <online>).

Un reportaje, de los pocos que pude localizar, sobre lo que sucedió en febrero de 1995, la periodista comentó:

Detrás de cada recodo hay una tanqueta. Apuntan hacia las alturas[...]. Esa misma mañana, sin embargo, el eco de un disparo resonó ante un grupo de periodistas. [...] La operación, dicen fuentes militares, será larga. ‘Es una ofensiva lenta, con un objetivo: conducir a la guerrilla hacia lugares inhabitables para que recapaciten y vuelvan a sus pueblos. Tratamos de evitar en todo momento el combate’. Pese a ello, la estrategia es compleja, según estas fuentes: ‘No tenemos al enemigo de frente. Se quitan la capucha y té aplauden desde el camino, y les das comida y apoyo logístico sin saber’.

El Ejército niega de forma taxativa que se haya cometido el más mínimo abuso contra la población civil. ‘La única agresión la sufrimos nosotros en Nuevo Momón, con un muerto’, dice molesto el general. ‘Aquí hay gente de la Procuraduría de la República abierta a recibir cualquier tipo de denuncia’. Ayer mismo, el presidente Zedillo ordenó la apertura de la zona de conflicto a la prensa para terminar con las acusaciones de bombardeos y ejecuciones lanzadas por el EZLN. (EL PAÍS, 1995 <online>).

A pesar del testimonio que los militares daban a la reportera que no se habría cometido ningún bombardeo, las zapatistas sí que informaban el tenor de la masacre. De esa forma Zedillo y el aparato de gobierno mexicano buscaban

deslegitimar a toda costa los reclamos del EZLN frente al genocidio que se estaba cometiendo en Chiapas y justificarlo en el régimen de verdad del poder del estado. Zedillo llegó a afirmar al respecto que “*La evidencia descubierta ha permitido comprobar que el origen, la composición de la dirigencia y los propósitos de su agrupación no son ni populares, ni indígenas, ni chiapanecos*” (en: LA JORNADA, 06/02/2000 <online>).

La respuesta de dignidad zapatista fue la ratificación de los Acuerdos de San Andrés y la no retaliación contra el Ejército. La *compa* me comentó que fue una ofensiva muy fuerte, se bombardeó la población desde el aire, en la tierra soldados perseguían y disparaban sin distinguir uniformados, mujeres, niñas o niños... Hoy el poblado está dividido entre los que siguen en la lucha zapatista, como civiles en la construcción de su autonomía, y los *partidistas* que se acogieron a las políticas asistencialistas del Estado mexicano, entraron a las filas de organizaciones paramilitares inclusive y dejaron el camino zapatista.

En ese poblado está instalado un hospital de segunda categoría, uno de los pocos que hay en el estado de Chiapas, lo que es considerado una forma de manipulación, pues la queja frecuente es que no hay médicos y faltan suplementos para la atención básica, a pesar de ser un edificio bonito y moderno, en medio de la Selva Lacandona.



Figura 14- Hospital Rural No. 04, Guadalupe Tepeyac. Obtenido de:  
<http://guadalupetepeyac.blogspot.com/>

El Estado creó un elefante blanco en medio de lo que era uno de los principales territorios zapatistas, llegó a atender las carencias de la población indígena y campesina de esos parajes remotos —es una hora y media a dos por una carretera angosta saliendo de Las Margaritas, el municipio oficial al que pertenecen esos poblados- solamente en la forma, el contenido sigue siendo el abandono y el desprecio. Esto también es uno de los elementos de la guerra que iré mostrando a seguir.

### 3.2. “La guerra es la política por otros medios”: De la guerra contrainsurgente de baja intensidad y de desgaste total

La guerra, es un fenómeno bastante variado, sin embargo, parece haber un consenso en el mundo de la academia de los estudios militares y estratégicos que la guerra, como lo describe Clausewitz en su tratado (1991[1832]), “es la continuación de la política por otros medios”. Pues bien, como acertadamente lo apuntan autores como Sergio Rodríguez Lascano (2017) y Leandro Cisneros (2014), para pensar sobre el conflicto en Chiapas es necesario repensar la fórmula de Clausewitz y mejor adoptar la inversión de Foucault, según quien “la política es la continuación de la guerra por otros medios”. Con esto quiero decir que tras la derrota estratégica que el EZLN le hace al Ejército, al apostar por la construcción de paz a través de la autonomía; al Estado mexicano no le bastó traicionar a los pueblos indígenas con las modificaciones a la Ley Indígena y omitirse frente al ataque de paramilitares como sucedió en la Masacre de Acteal en 1997. Para el Estado la perspectiva es de destrucción del ‘enemigo’, aquel que se opone a que clases dominantes se apropien de los territorios de los pueblos, de su trabajo y que continúe la explotación colonial, la guerra –como la entienden ellos en el gobierno- habría.

Es por el camino de esa inversión que Cisneros (2014: 511-12) sugiere que, aunque en los primeros años en que el Estado mexicano combatió con toda su fuerza a las zapatistas bajo la estrategia de contrainsurgencia militar tradicional para “identificar-aislar-aplastar el enemigo”, percibiendo que la reacción de la sociedad civil mexicana e internacional en pro de los derechos humanos y la paz reevaluaron su estrategia.

El cambio de gobierno dado en 1995, con el ingreso de Zedillo a la presidencia mexicana, marca el inicio del cambio de estrategia en su combate al EZLN. Se pasa de un teatro de operaciones con fuego abierto a la guerra de baja intensidad (GBI), que entre otros factores puede ser visto como resultado de los diálogos iniciados ya desde 1994 con cese de hostilidades (oficialmente) entre las partes (Fajardo Camacho, 2011 *apud* Cisneros, 2015). Según también Cisneros, la

GBI [Guerra de Baja Intensidad] ofrece una gama muy amplia de actividades que no implican, necesariamente, el accionamiento de tropas y el empleo sistemático de las fuerzas armadas, lo cual complica y amplía los modos de intervención. Los factores económicos, psicológicos y políticos constituyen partes vitales de la

trama estratégica e implican la coordinación de tropas, la implementación de las denominadas operaciones especiales (actividades clandestinas paramilitares) y el protagonismo de los sistemas de inteligencia, las estructuras diplomáticas y los desarrollos logísticos (2015: 64, traducción propia).

De esa manera, Cisneros también comenta que existen aspectos y versiones militares y mediáticas de esa guerra, así como la complicidad civil y política que se presenta en formas de coacción y engaño por medio de servicios públicos y programas sociales que buscan desestructurar a las bases de apoyo y las comunidades organizadas entorno de las redes del movimiento. En resumen:

Frente al fracaso del ejército en su intento por capturar a la comandancia general del EZLN el 9 de febrero de 1995, el gobierno optó por la estrategia de desgastar a las bases sociales el [EZLN] y comenzó otra etapa del desplazamiento interno, agudizado a partir de 1996. Los actores que le dan origen son los grupos paramilitares quienes, presumiblemente, fueron organizados y preparados por el ejército a principios de 1995 (Castro *et al.*, 2000: 140).

Por mi experiencia en el diálogo con las Juntas de Buen Gobierno y otras ocasiones en que pude acompañar al movimiento y sus redes, las zapatistas no hablan en términos de ‘Guerra de Baja Intensidad’ o ‘Estrategia Contrainsurgente’, estas son más bien interpretaciones de académicos y defensores de derechos humanos sobre la situación que las comunidades en resistencia enfrentan. Cuando me acerqué para hacer preguntas sobre sus entendimientos de esa guerra, usando apellidos como ‘baja intensidad’, ‘desgaste’ o ‘contrainsurgencia’ parecía que estaba hablando en griego o chino, no en *castilla*, la forma como se refieren al español o castellano y que marca una diferencia lingüística entre quien es indígena y/o campesino y los que venimos de la ciudad (los *ciudadanos*). Para ellas todo eso es solamente la guerra, sin distinciones de si es abierta, de alta o baja intensidad, con armas o con programas sociales, simplemente guerra, a lo sumo una ‘Guerra Sucia’.

Esa GBI en Chiapas, comenta Paulina Fernández, se debe al doble propósito de *“preservar los recursos naturales que una guerra de exterminio devastaría, al mismo tiempo que destruir el tejido social de las comunidades indígenas asentadas en los territorios donde abundan esas riquezas naturales”* (Fernández, 2003: 216).

La GBI o Guerra Integral de Desgaste (GID) busca entonces el acumulo del agotamiento de manera prolongada en las comunidades para que se rindan ante el poder del Estado y de los grupos de interés que están por tras del mismo.

Ese desgaste puede ser entendido como un tira y afloje para mantener la incertidumbre y generar el terror psicológico para debilitar el tejido social y así poder imponer su voluntad. Llamar a esa estrategia como “Guerra Integral de Desgaste” y no ‘Baja Intensidad’ denota también una posición política asumida, que deja atrás términos militaristas hegemónicos y apela al impacto que la propia población siente; el desgaste busca acabar con la resistencia de manera prolongada que lleva la guerra a lo íntimo del hogar y la subjetividad de las comunidades (Santiago, 2011: 344-5).

Esa guerra de desgaste que azota al movimiento zapatista está marcada por las múltiples estrategias de agotamiento y presión sobre las comunidades en resistencia: se han registrado inúmeros casos de hostigamiento y amenaza de violencia física y muerte, persecución a líderes comunitarios y periodistas para callarlos y no permitir que hablen y confronten el poder de agentes estatales, paramilitares y oligarcas regionales. Los militares han mantenido sus posiciones y objetivos, a pesar del cese de hostilidades continúan asediando a la población. La labor de organizaciones en defensa de los derechos humanos como el Frayba o el SiPaz, así como las denuncias hechas por las Juntas de Buen Gobierno (JBG) o el Congreso Nacional Indígena (CNI) así lo registran.

A modo de ejemplo, el Frayba en su reporte de 2016 indica que:

La conflictividad que hay en el país, no es nueva. Sin embargo, el nivel que ha alcanzado con el gobierno de Enrique Peña Nieto, es superior al de los gobiernos anteriores. La administración actual, a diferencia de sus antecesores, está dispuesta a imponer sus proyectos de gobierno, sobre todo las llamadas reformas estructurales, a toda costa, aunque implique el uso excesivo de la fuerza pública, contra las expresiones de inconformidad. [...] la implementación de la estrategia de Seguridad Nacional caracterizada por el uso del EM y de la Marina en el cumplimiento de tareas que, por mandato constitucional, son propias de las corporaciones policíacas, es decir, la de garantizar el orden y la seguridad pública en el ámbito rural y urbano; práctica que se empezó a aplicar en el sexenio de Vicente Fox Quesada (PAN; 2000-2006). [...] Otro ejemplo del uso desproporcionado de la fuerza fue lo ocurrido el 11 de abril de 2016, 119 con la destrucción de las casas de varios habitantes de Xochicuatla, Estado de México, por maquinaria de construcción. La comunidad afectada es poblada por indígenas nahuas, que forman parte del CNI y se han movilizadado contra los planes de los gobiernos estatal y federal para la construcción de la autopista entre Toluca y Naucalpan. La destrucción de varias casas fue acompañada de un operativo policiaco, en el que fueron agredidos varios integrantes del CNI de la misma localidad [...] Desde el sexenio de Calderón, el número de víctimas de desaparición forzada se multiplicó de forma exponencial y como respuesta, el Estado mexicano ha negado participación alguna, al contrario, y paradójicamente, ha girado la responsabilidad hacia las

víctimas con el discurso que estaban vinculadas a alguna actividad ilícita y/o al crimen organizado.” (FRAYBA, 2016: 86-93)

El Frayba hace entonces una relación mayor entre lo que ocurre en Chiapas con eventos que han sucedido recientemente en otros lugares del país, denunciando la creciente militarización de todo el país. En el caso específico de Chiapas en 2016, comentan que:

La política de cooptación para el control de la población y del territorio para fines políticos y electorales de organizaciones campesinas, indígenas y sociales persiste, a través de otorgar programas y proyectos gubernamentales condicionados. La ruptura del tejido social en comunidades y pueblos continúa de diversas formas como la fragmentación social, política y de la unidad comunitaria o comunal; las iniciativas organizativas alternativas siguen siendo criminalizadas.

Los proyectos autonómicos y la lucha por los derechos como pueblos indígenas que en los hechos mantiene el EZLN, siguen siendo blancos de ataque por parte de las estructuras gubernamentales. La disputa por las tierras recuperadas sigue en marcha, pero encuentra la postura firme de los zapatistas en construir alternativas al sistema capitalista desde lo local, lo alternativo, lo comunitario, lo independiente, lo propio, buscando experiencias de autonomía cada vez más integrales.

Las amenazas, hostigamientos, desplazamientos forzados, encarcelamientos, liberación de órdenes de aprehensión, disputa de tierras continúan, con la colaboración de agentes del estado de todos los niveles de gobierno. Al mismo tiempo persiste la resistencia y construcción por parte de las comunidades y bases de apoyo del EZLN que, con sus iniciativas, continúan convocando a personas, intelectuales, luchadores y organizaciones independientes de todas partes del mundo. (FRAYBA, 2016: 104-5)

Esas estrategias no siempre han sido ejecutadas directamente por los agentes militares y estatales. En muchas ocasiones, cuentan los testimonios de las personas en las JBG, se establece una relación de delegación (*proxy*) con otras organizaciones locales, como el ARIC, que con el apoyo del gobierno agreden a los zapatistas e invaden las tierras recuperadas por los últimos, para la producción colectiva y la satisfacción de necesidades básicas que por mucho tiempo fueron negadas y excluidas. El gobierno se omite y luego autoriza fuerzas paraestatales, y sobre todo paramilitares, hacer el trabajo de desappropriación y destrucción del tejido social. (Fernández, 2014: 298).

El fenómeno de la paramilitarización en Chiapas es producto de una estrategia elaborada desde las estructuras militares y con el aval del gobierno federal (Castro *et al.*, 2000: 137). Dicho fenómeno tendría su primer origen en la autorización a terratenientes y ganaderos para portar armas y contratar ‘policías particulares’ llamadas de *Guardias Blancas* desde la década de 1960 en Chiapas. Esas *Guardias Blancas* buscaban “defender tierras tomadas, hostigar, asesinar y

ataca a campesinos de oposición [al PRI y la Confederación Nacional Campesina-CNC]” (*ídem*). Sin embargo, después del levantamiento zapatista en 1994 se puede hablar claramente de paramilitarismo<sup>68</sup> y de los nexos entre esos grupos armados ilegales y las fuerzas armadas militares y civiles (ejército y policías) dadas por el suministro de armamentos y entrenamiento; la tolerancia, encubrimiento y sobreposición de sus acciones, que buscaba desplazar a la población y destruir las bases de apoyo del EZLN (*ibíd.*: 139).

Las acciones de esos grupos paramilitares se basan entonces en el hacer lo que el ejército no desea hacer, sea por evitar señalamientos de violaciones a derechos humanos o porque esas acciones van más allá de los mandatos constitucionales y las funciones atribuidas a las fuerzas armadas. Se trata entonces de:

Homicidios; emboscadas; secuestros; desplazamientos de población; impedimento de la libertad de culto y cierre de templos; destrucción de viviendas; robo, de infraestructura de producción, como molinos, herramientas de labranza, bodegas, etc.; robo de animales domésticos y de la producción (maíz, café etc.); retenes y cobro de cuotas; coerción para que los individuos se sumen a su militancia paramilitar o al partido oficial; hostigamiento y amenazas de muerte; cobro de cuotas para el mantenimiento del grupo paramilitar; propagación de rumores; control de carreteras y cruces de caminos. Además, los paramilitares acompañan a los militares y policías para señalar a indígenas de la oposición o a zapatistas; informan constantemente por radio a las bases militares sobre el movimiento de las organizaciones de la zona, etcétera (*ibíd.*: 153).

Además de esas estrategias duras y militaristas también se implementan otras más sutiles, de poder blando y benefactor: hay una percepción general que el Estado mexicano se vale de sus programas sociales (como el programa de transferencia condicional de renta, Oportunidades) para cooptar y coaccionar a las bases de apoyo a retirar su soporte al movimiento zapatista. Desde 1994 ha habido mayores inversiones estatales en salud y educación, que resaltan por la baja capacidad de atendimento y el mal servicio que prestan. Que sean mayores no quiere decir que sean suficientes para atender a la población y resolver cuestiones estructurales de desigualdad e injusticia. Es justo por ese motivo que se ven como paliativos para tomar para sí fuerzas sociales y contraponer a la población indígena a sus hermanos revolucionarios (Mora, 2008).

---

<sup>68</sup> Aunque el gobierno se refiera a esos grupos como ‘grupos civiles armados’, ver Roberto Albores Guillén en Castro *et al.*, 2000: 139.

Esa destrucción del tejido social se da en la forma de establecimiento de hoteles y comedores que causan incomodo en las poblaciones locales, el fomento de la prostitución femenina, la introducción de bebidas alcohólicas en las comunidades; la incorporación de jóvenes indígenas en grupos paramilitares y la exacerbación de conflictos tradicionales, incluso con desplazamientos y expulsiones de las comunidades por diferencias políticas y/o religiosas; la articulación e incitación al narcotráfico y el tráfico de armas, al tiempo que se cobija con impunidad desde el poder judicial a las atrocidades de esos paramilitares (Fernández, 2003: 216). También se presenta como

La propaganda que utilizan ciertos sectores de la opinión pública que pueden inhibir las demandas de los campesinos e indígenas que están en armas ya través de paliativos sociales tratar de reducir el movimiento de insurgencia de estos grupos. La contrainsurgencia no se limita a la creación de grupos paramilitares pero abarca una amplia gama de frentes. Se complementan los grupos paramilitares con programas de asistencia social, de proselitismo político gubernamental como asistencia para áreas conflictivas, frijoles, fusiles y techo, trabajo y tortilla. Así como programas de control de abastecimiento de comida, medicina y vestido en comunidades de la zona de conflicto en México. (Arellano, 1998: 82)

Carlos Fazio (1996:50-56 *apud* Antillon, 2011: 306) afirma que esa guerra de desgaste es “*sobre todo una batalla política y psicológica, en que la intimidación y el terror son utilizados como medio de control social para generar dependencia, intimidar e incapacitar toda proyección hacia el futuro de manera autónoma*”. En ese sentido, Ximena Antillón (2011: 308) ha identificado junto a las promotoras de salud de la zona norte de Chiapas, correspondiente a poblados del Caracol V de Roberto Barrios, en los talleres de acompañamiento psicosocial y salud mental, los siguientes componentes de esa guerra de desgaste en las comunidades:

- a) Militarización y paramilitarización;
- b) Persecución a líderes y uso del sistema judicial para la represión selectiva de líderes comunitarios
- c) Uso de recursos públicos para desmovilizar (Progesa, Procampo, Oportunidades, Labranza) y dividir la población (un ejemplo paradigmático es el Procede que obliga a la certificación de tierras a título individual), así como de servicios (luz, agua).
- d) Imposición de planes y proyectos de ‘desarrollo’ que generan conflictos en las comunidades.
- e) Desalojos.
- f) Ataques a la soberanía alimentaria por medio de programas que introducen semillas transgénicas y agroquímicos que contaminan la tierra.
- g) Difusión de rumores y amenazas de desalojo o de agresiones en contra de bases de apoyo zapatistas.
- h) Uso del cuerpo de las mujeres como forma de represión:

- Control de natalidad obligatorio y esterilización forzada de mujeres
- Violencia sexualizada: violación sexual y amenazas de violación sexual en contra de mujeres. [...] Algunas mujeres expresaron durante los talleres que “sentimos miedo de andar solas en los caminos porque nos pueden violar, pero también tenemos miedo de quedarnos solas en nuestras casas porque pueden entrar a hacernos algo”.

Ese miedo que sienten las mujeres a que “nos hagan algo” también se manifiesta en otros miembros de las comunidades zapatistas como forma de control social infundido en formas como “*retenes, patrullajes, soldados disparan al aire o a los animales para intimidar. Vigilancia con helicópteros o de los paramilitares. Abren brechas para meter más ejércitos*” (*ibíd.*: 311). Algunos de los síntomas de esos miedos identificados en lo íntimo y cotidiano de las miembros por las promotoras de salud son:

- Enfermedades psicosomáticas: diarrea, desmayo, gastritis, nervios, colitis, cáncer (asociado al uso de agroquímicos), dolor de cabeza, cólicos.
- Depresión, desesperación, estado de alerta, nervios, insomnio, suicidio.
- Alcoholismo [a pesar de estar prohibido por la Ley Revolucionaria].
- Miedo. Siente que lo persiguen.
- No quiere salir a trabajar.
- No quiere comer.
- Se siente indefenso, preocupado, triste, desanimado, desesperado. (*ibidem*: 311-2).

De esa manera, afirma la autora tras la reflexión con las formadoras y promotoras de salud, “*la guerra de desgaste entra en la subjetividad de las personas a partir del miedo y al mismo tiempo afecta el funcionamiento de la comunidad, la divide, y finalmente desorganiza*” (*ídem*).

Entre mis lecturas encontré el siguiente testimonio que me llamó la atención por sintetizar en las distintas y múltiples formas en que ese desgaste acontece. Se trata de la entrevista de Paulina Fernández con miembros de MAREZ Ricardo Flores Magón en la zona Selva Tzeltal, las preguntas que se ven las hace ella y todas las respuestas son de gente de la comunidad por la voz de las autoridades salientes y entrantes en el Consejo Autónomo :

- [...]¿Cuáles son los principales ataques del gobierno contra la autonomía?
- Parte de la educación, ese gobierno da beca, da alimentación y todo eso y, ‘tonce...
- ¿Alimentación de a quién?
- Dispensa escolar... como *Oportunidades*...
- ¿De primaria...?
- De Primaria, de Secundaria.

-Y las becas ¿de qué son?

-Son efectivos que..., diferentes dependencias, los alumnos...

-Para estudiar ¿en cualquier nivel?

-Ajá.

[...]

-¿Eso quiere decir que la educación autónoma no está cubriendo las necesidades de todas las comunidades?

-Sí..., 'stá..., o sea, que las comunidades, o sea el pueblo, tiene que cubrir ese..., la educación autónoma y tiene que ver, tiene que solucionar qué problemas hay de nuestra educación autónoma, no parte del gobierno sino que nosotros... Si hay un promotor que da clase a los niños en el pueblo, el pueblo tiene que apoyar un poco su trabajo.

[...]

-O sea que el ataque del gobierno no..., no sirve mucho, no le funciona...

-¡Ah no!, porque el gobierno nos ofrece pues una escuela y viene así como en este pueblo nos viene a ofrecer escuela, nos obliga a recibir ese apoyo, tenemos que construir nosotros mismos, no queremos una escuela concreta, porque queremos una educación verdadera para el pueblo. Y hay muchas dificultades en la autonomía pero...

-A ver si los demás quisieran...

-También en el gobierno nos bloquean por todas partes, por ejemplo, en la educación, no nada más en la beca son también en las madres de familia, por ejemplo, este, los priistas los que son de partidos, que también le dan, este, le dan alimentación a los niños, a las madres, este, además, el papá pues del alumno le dan dinero y por la escuelas que manda construir el gobierno, dice que... que va a tener... que es la mejor del gobierno, también que en el oficial le dan sus resultados, o sea la boleta de calificación donde dice... boleta de calificación, va a seguir estudiando hasta va a salir... sacar su carrera y ¡va a tener trabajo! Así dicen, así están engañados pero piensan que van a tener trabajo, pero sabemos que en nivel nacional no es así, aunque tengas estudios, pero no. Sabemos que la autonomía es mejor porque aunque no tenga su certificado, pero va a trabajar con el pueblo, es donde el pinche gobierno es donde nos sigue chingando ahí en la educación.

-En la salud también, el gobierno hace construcciones de casas de salud en diferentes partes pero solamente puro construcción, no hay medicamentos, no hay doctor, pero en la de nosotros sí hay promotores de salud, el que atiende a las..., o sea los problemas de la salud.

-Donde a través del gobierno, donde nos está bloqueando es en la, digamos, en los Montes Azules, por ejemplo de la zona Lacandona. Cada gobierno está comprando... laguna... centro turístico, pero a trabajar los campesinos, van a ganar doscientos pesos por día, o sea, diario van a ganar. Es donde el gobierno ahí nos 'tá chingando en la autonomía pero nosotros vamos a estar resistiendo y defendiendo. (en: Fernández, 2014: 301-3).

Lo que me parece valioso de ese testimonio es la manera en cómo se relacionan temas que aparentemente no pasan por un contexto de guerra sino de normalidad: salud, educación, alimentación, trabajo... la percepción de las zapatistas sobre cómo el gobierno busca sabotear a las comunidades en resistencia y sus trabajos autónomos desde cuestiones comunes y del día a día, que se hacen

desde lo que se propuso y fue pactado años atrás en los Acuerdos de San Andrés, y que con la negación de las instituciones a cumplir lo pactado se va haciendo al interior y en el cotidiano de las comunidades. En ese diálogo se comienza hablando de la educación como una manera de sobreponer la historia oficial hecha desde el poder, de los grupos de interés dominantes y los triunfantes en todo ese proceso de colonización y despojo por encima de la historia vivida que los pueblos, de su experiencia encarnada, de cómo las abuelas y madres sienten que las cosas se sucedieron. Lo que se ve es que en todas esas pequeñas cosas hay una imposición de una manera ‘cierta’ de sentir y pensar, de conocerse y conocer su pueblo y el mundo en que habitan; es la fuerza del uno frente al muchas. Al finalizar se cuenta las reales intenciones de la llegada de esos programas que en apariencia beneficiarían a la población: el despojo, la conquista del territorio y de los cuerpos indígenas como mano de obra y consumidores (con muchas restricciones, pero aquí la conquista es del deseo y la aspiración) para incorporarse al sistema capitalista de la ciudad, del *kaxlan*, de la globalización neo-liberal.

\*\*\*

Entretanto, es importante también llevar en consideración otras facetas de esa guerra contrainsurgente. Es el caso de los intentos de remunicipalización en Chiapas, una propuesta inicialmente puesta por el EZLN en las mesas de diálogo que luego sería tomada por el gobierno chiapaneco, y después el federal, como una manera de fragmentar y oponer a los apoyos y miembros zapatistas.

Xochitl Leyva Solano y Aracely Burguete (2007) afirman que el proceso de remunicipalización en Chiapas, en curso desde 1999, no tiene nada de pacífico. Por el contrario, su origen fue una propuesta hecha por el Comisionado de Paz y Reconciliación de ese entonces y que el EZLN rechazó enfáticamente en la mesa. Luego el Congreso de Chiapas buscaría la forma de ejecutar esa división del territorio por su propia cuenta y en contradicción con lo que los pueblos indígenas de Chiapas habían dispuesto para sí mismos. Para el EZLN esta sería *“una maniobra que distraía el cumplimiento de la ya para entonces demanda central de los zapatistas: el re- conocimiento constitucional de la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas”* (Leyva Solano et al., 2007: 26).

La estrategia de remunicipalización, desde el gobierno federal de Zedillo, estaría acompañada también de un intento de diálogo directo con el EZLN, aumento a las inversiones para el desarrollo del territorio en conflicto y de

programas para el retorno de los desplazados por el conflicto; mientras tanto también se planteaba la reformulación de la policía de seguridad pública y campañas mediáticas para la deserción de los miembros del EZLN y las bases de apoyo zapatistas a cambio de recursos económicos (*ibíd.*: 27). Las zapatistas se encontraban creando los municipios autónomos desde antes, esos mismos municipios donde se practicaba la autonomía cuyo reconocimiento era la condición para los diálogos y acuerdos posteriores de San Andrés Sakam'chen. La respuesta del Estado a la formación de los municipios autónomos fue la persecución y el intento de desmantelamiento a lo largo de 1998. Lo que sucedía en esa época era la reedición del cruento 9 de febrero de 1995, por un lado, y la superposición del poder estatal e institucional sobre los espacios que las zapatistas iban construyendo (*ibíd.*: 28-29). La disputa no era solo por el territorio, en el sentido de la reconquista de las tierras recuperadas, sino por la disputa de legitimidad sobre el espacio y la población, era la imposición de la 'soberanía'<sup>69</sup> del estado mexicano sobre las comunidades en resistencia.

Esta idea no fue clara para mí sino hasta que en la llegada al Encuentro de Redes pasamos por Guadalupe Tepeyac. Al lado de la escuelita zapatista de ese poblado se encontraba una muy moderna escuela oficialista; y como ya lo narré, vi un hospital grande pero vacío por dentro. Y entonces recordé cuantos retenes militares y policiales hay a la salida de Jobel, sobre todo en la salida norte que conduce a la zona de los Altos; de cómo en la entrada a Altamirano vi una base militar muy grande, extrañamente grande para un municipio relativamente pequeño, fuera de los circuitos de las principales ciudades chiapanecas y no tan cerca de la frontera para justificar su existencia, pero que a pocos metros ya se divisan placas anunciando la llegada a territorio zapatista o el nombre del poblado y el municipio autónomos.

---

<sup>69</sup> Aquí se puede ver como una cuestión sobre la soberanía en disputa. Por un lado, está una "soberanía autónoma", por así decirlo, legítima por la validación de las comunidades, depositada en los principios del Mandar Obedeciendo y la formación de un contrapoder en los territorios y cuerpos zapatistas. Del otro se observa un entendimiento de la soberanía como el poder de decisión en la última instancia, en lo excepcional; en el sentido más schmitteano del concepto (Schmitt, 1922). El Estado por sí mismo, bajo esa concepción es una figura que decide quién vive y bajo qué sistema normativo; "soberano es aquél que decide acerca de la excepción". La autonomía zapatista podría también significar una concepción *otra* de la soberanía fuera de la tradicionalmente concebida en y para el Estado. Al deslindarse de la política institucional, se convierte en la excepción, en lo externo, y por lo tanto, fuera del alcance del poder moderno/capitalista/(heterocis)patriarcal. De esa manera, es "una fisura en el muro" hecha en el trabajo/vida/lucha cotidiano.

El propósito final para esa remunicipalización sería daría en la forma de:

[...] cambiar la sede de varias cabeceras municipales llevándolas a aquellos lugares donde el PRI, los grupos paramilitares o los militares, tenían bajo su control el poder local. Y en donde no habían podido crear grupos paramilitares, o donde éstos eran todavía débiles, la ofensiva contra los municipios autónomos zapatistas quedó a cargo del gobierno estatal, entrando en acción fuerzas policiacas del estado, reforzadas por el ejército federal, y acompañadas de agentes del Instituto Nacional de Migración, para combatir la solidaridad internacional expulsando a los ‘extranjeros perniciosos’ (Fernández, 2003: 231).

A respecto de lo último que Paulina Fernández comenta, sobre el combate a la solidaridad, Leyva y Burguete (2007) dicen que:

En ese marco de *guerra de redes sociales* podría entenderse mejor la implementación de la iniciativa gubernamental alborista-zedillista, que buscaba contrarrestar el avance y la consolidación de los municipios autónomos zapatistas, ya que entre 1997 y 1998 éstos eran la parte más importante de la estrategia (política) internacional del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Mediante ellos, el zapatismo legitimaba sus demandas de autonomía en el país y en el extranjero y ofrecía un referente concreto a los activistas prozapatistas nacionales e internacionales, quienes dirigían su solidaridad a estos municipios, fortaleciendo así la resistencia y la autonomía de facto de los rebeldes (Leyva, 2001; Alonso, 2001; Burguete, 2003). (pp. 34, énfasis en el original).<sup>70</sup>

En un panorama más amplio, inclusive, esa guerra no es solamente contra las poblaciones indígenas, aunque ellos sean el eslabón en esa cadena, el punto del tejido, que de manera más inmediata y directa lo ha sentido. Su levantamiento, como lo pude leer y ver en el día de los muertos durante el Festival de Cinema *Puy ta Kuxlejaltic* simboliza un despertar frente a la guerra que ya estaba instalada: es el amanecer de los pueblos en busca de su liberación de ese sistema de opresiones con múltiples caras. La guerra entonces está puesta contra la vida, contra la humanidad y el planeta como un todo.

---

<sup>70</sup> Otra de las maneras como se da esa ‘guerra por otros medios’ es por medio de lo que analistas de inteligencia han llamado –y recomendado– como Guerra por Redes Sociales (social netwars, en inglés). Ésta se trata de una estrategia de restar apoyos al entender que las comunidades no se encuentran aisladas sino que constituyen parte de una red de solidaridad y rebeldía global. No me detallaré mucho sobre esto aquí, en el capítulo 5 hablaré más sobre esas guerras por (a las) redes sociales asimismo como de la resistencia global a una guerra que nos afecta a todas. Éste es un comentario dentro del texto, en el cual busco hacer énfasis sobre la multiplicidad de caras que la guerra en Chiapas adopta

### 3.3. La guerra vista con ojos otros y la IV guerra mundial contra la humanidad:



Figura 15 - Altar del día de los muertos. Tomada el 01/11/2018 en el Festival.

La guerra que enfrentan las zapatistas, la “guerra sucia”, es por un lado, la que los gobiernos han hecho contra las poblaciones indígenas; de otro, no es solo una forma de represión, despojo y destrucción contra ellas, sino algo mayor que afecta a toda la humanidad. Ese tipo de guerra, en la que todos los medios son justificados para el despojo a los territorios y a los pueblos originarios es una guerra continua y que no solo se vive en Chiapas. Así, se pueden encontrar algunas muestras de las diferentes maneras como se articulan esos medios de guerra a través del lenguaje cinematográfico y así fue también puesto en manifiesto durante el Festival *Puy ta Kuxlejaltic* (Caracol de Nuestras Vidas), que sucedió en el Caracol II de Oventik durante los días 1 a 15 de noviembre de 2018.

Tuve la oportunidad de asistir a películas clásicas del cinema mexicano como *México Insurgente*, de Paul Leduc<sup>71</sup> que narra la perspectiva periodística de John Reed durante los años de la Revolución (1910-1918?). algunas películas de Luis Estrada como *La Ley de Herodes*<sup>72</sup> y *La Dictadura Perfecta*<sup>73</sup>, en las que se da cuenta de la perversión sistémica de la política partidaria del PRI, pero también

<sup>71</sup> Ver: <https://www.imdb.com/title/tt0069168/>

<sup>72</sup> <https://www.imdb.com/title/tt0221344/>

<sup>73</sup> <https://www.imdb.com/title/tt3970854/>

del PAN y el PRD en México y de cómo es el mismo sistema que acaba por corromper a sus agentes.

En *Rudo y Cursi*<sup>74</sup> además de entretenerme con una comedia leve aprendí sobre cómo el sistema capitalista -y la industria del ocio- en específico acaban moldándonos, explotándonos y haciendo que seamos los bufones, los peones, al servicio del propio sistema –así fue como lo sentí e interpreté al identificarme con las actuaciones de Gael García y Diego Luna.

Entretanto, el suceso del que muchas estaban pendientes (yo ni sabía) era la presentación anticipada, *premier* si se quiere, de *Roma*<sup>75</sup> del cineasta mexicano Alfonso Cuarón, la estrella que algunos *kaxlanes* buscaban encontrar en el festival. Esa película narra el cotidiano de una familia de clase media en uno de los barrios más tradicionales y deseados de la Ciudad de México. Pasa en un contexto de revuelta social a comienzo de los años 70. Esta es sobre todo la historia de Cleo, la empleada doméstica de origen mixteca, que es distante y próxima en la narrativa, representando a los pueblos indígenas en esa amalgama racial llena de contradicciones y jerarquías sociales que es México, así como sus luchas e historias de haber estado siempre al servicio de los blancos, en una relación casi familiar pero siempre jerárquica y hegemónica. En el trasfondo también se cuenta de la violencia que los gobiernos de la hegemonía PRIista (partido que estuvo en el gobierno durante más de 70 años) tuvieron frente a los procesos de protesta estudiantil y de otros movimientos sociales, incluso denunciando de manera discreta la participación del gobierno, el ejército y agencias de seguridad extranjeras en la formación de grupos paramilitares, para combatir por medios extralegales a esa efervescencia que clamaba por justicia. Inclusive, según mi interpretación, la aparición continua de aviones sobrevolando en los planos fotográficos son un recuerdo del presente, de esa desigualdad e injusticia en casos como la Masacre de Atenco en 2006 y toda la polémica que ha despertado la creación del Nuevo Aeropuerto Internacional de México (NAIM)<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> <https://www.imdb.com/title/tt0405393/>

<sup>75</sup> <https://www.imdb.com/title/tt6155172/>

<sup>76</sup> Para un análisis de la masacre y de los problemas que el proyecto del NAIM ha provocado en Atenco y las cercanías del lago de Texcoco, recomiendo ver: <http://www.desdeabajo.org.mx/wordpress/ocho-anos-de-la-masacre-de-atenco/> Allí también se puede encontrar el comunicado del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra de San Salvador Atenco.

No sólo hubo obras de ficción en la sala de cine, también se proyectaron documentales como *500* de Pamela Yates<sup>77</sup>, que narra la lucha de los Ixchú en Guatemala, las marcas del genocidio por el que han pasado los pueblos indígenas a lo largo de estos más de 500 años desde la invasión y colonización europea y la intensidad de los proyectos de exterminio que sucedieron (y aún perviven) en los periodos dictatoriales. Esa historia no es única de los pueblos mayas en Guatemala, sino también de todos los pueblos hermanos que se mantienen en lucha y ganan fuerzas de su acción colectiva; que resisten aún y que sobreviven y crecen políticamente.

Otro ejemplo de esas luchas compartidas se vio en filmes como *Hasta los dientes*<sup>78</sup>, de Alberto Arnaut, en el que se cuenta la crónica del desaparecimiento y ejecución sumaria de dos jóvenes, estudiantes del Tecnológico de Monterrey, asesinados por el ejército en un supuesto enfrentamiento con miembros de grupos narcotraficantes en la ‘guerra a las drogas’ y las operaciones de ‘pacificación’ en esa ciudad. El nombre viene de los reportajes noticiosos, que anunciaban que estos dos jóvenes estarían “armados hasta los dientes” y lo que justificaría su ejecución. Se cuenta de la complicidad de los organismos del estado, de los medios de comunicación masiva, y de las propias autoridades del *Tec* en ocultar las evidencias y tergiversar la información para generar una narrativa de victoria para las fuerzas estatales.

Estos son elementos compartidos pues es la misma historia de “guerra de baja intensidad” que Cisneros (2014) y otros tantos narran acerca de la política en los territorios zapatistas. Se conecta pues así como también se vive en el interior de las montañas del sureste: la policía, el ejército, el gobierno oficial, los medios, las empresas, e incluso la población participes de una guerra de despojo, de los juegos del poder que crean un discurso de justificación para su violencia, sin asumir sus actos y responsabilidades. Aunque en geografías distintas, la historia de *Hasta los Dientes* comparte el dolor de las familias de las víctimas y da cuenta sobre la ilegalidad del aparato de ‘seguridad’ del estado mexicano en masacres como la de Ayotzinapa, en la que 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” desaparecieron o fueron asesinados por la Policía Militar de

<sup>77</sup> <https://www.imdb.com/title/tt6098512/>

<sup>78</sup> <https://www.imdb.com/title/tt7609436/>

Guerrero, recordando las tácticas de represión de las dictaduras latinoamericanas y su presencia que se siente aún hoy<sup>79</sup>.

Es por esto que el difunto SCI Marcos (2001) tenía razón al afirmar que esta es una guerra contra la humanidad. Son diversas las formas en que el capitalismo global, auspiciado por el Estado neo-liberal se presentan como proyectos de destrucción y muerte para esas vidas que no pueden o quieren pagar el costo (en dinero, tiempo, salud, comunalidad...), y por lo contrario, buscan bien-estar y resistir por la vida.

Lo mismo sucede con *Rush Hour*<sup>80</sup>, de Luciana Kaplan, en el cual se narran tres historias, de cómo personas alrededor del mundo padecen de la enfermedad del embotellamiento, el trancón, la indigestión del tránsito urbano. Son preciosas horas perdidas sólo para poder hacer un poco de dinero para vivir, como lo cuenta uno de los testimonios en esa película. Las mujeres no saben a qué hora y en qué condiciones podrán regresar a sus hogares, de vuelta con sus hijas e hijos. La reflexión que queda de las historias es: ¿Eso es buena vida? ¿Esa vida estresante de la ciudad, de la absorción del trabajo en el mundo capitalista, que nos consume mientras exige el consumo de nosotras para la manutención y reproducción del mismo sistema?...

Entre las obras que pude apreciar, y que colocaban en manifiesto esa idea que es una guerra que nos toca a todas, me resonaban algunas de las reflexiones que el *sub* Marcos/Galeano, como vocero del EZLN, y a mi ver uno de los principales intérpretes y analistas del movimiento zapatista y sus propuestas. Como lo expresé anteriormente, el SCI Marcos (2001) habría manifestado que se trata de la IV Guerra Mundial contra la humanidad; una guerra en la que el capitalismo en su fase neo-liberal, que aspira a globalizarse y homogeneizar la economía y la política, pasando por encima de los territorios y la población, y desdibujando a los Estados Nacionales y sus fronteras como un mecanismo de regulación de las relaciones sociales y económicas.

<sup>79</sup> Para conocer mejor sobre la Masacre de Ayotzinapa, sucedida en el municipio de Iguala, Guerrero el 26 de septiembre de 2014, recomiendo la siguiente línea de tiempo: <https://www.animalpolitico.com/2014/11/cronologia-del-caso-ayotzinapa-un-mes-de-la-desaparicion-de-43-estudiantes/>.

Igualmente, recomiendo: Aguayo, S (2015) *De Tlatelolco a Ayotzinapa. Las violencias del estado*. Ciudad de México: Ediciones Proceso.

<sup>80</sup> <https://www.imdb.com/title/tt7620218/>

En un texto posterior, el *sub* Marcos habla de las características de esa IV Guerra, diferenciándola de las tres anteriores, así, el primer problema que analiza es el de la reorganización del territorio y su conquista, así:

El problema es qué territorios se conquistan y reorganizan y quién es el enemigo. Puesto que el enemigo anterior ha desaparecido, nosotros decimos que ahora el enemigo es la humanidad. La Cuarta Guerra Mundial está destruyendo a la humanidad en la medida en que la globalización es una universalización del mercado, y todo lo humano que se oponga a la lógica del mercado es un enemigo y debe ser destruido. En este sentido todos somos el enemigo a vencer: indígenas, no indígenas, observadores de los derechos humanos, maestros, intelectuales, artistas. Cualquiera que se crea libre y no lo está.

Esta Cuarta Guerra Mundial usa lo que nosotros llamamos “destrucción”. Se destruyen los territorios y se despueblan. A la hora que se hace la guerra, se tiene que destruir el territorio, convertirlo en desierto. No por afán destructivo, sino para reconstruir y reordenar. ¿Cuáles son los principales problemas que enfrenta este mundo unipolar para globalizarse? Los Estados nacionales, las resistencias, las culturas, las formas de relación de cada nación, lo que las hace diferentes. ¿Cómo es posible que la aldea sea global y que todo el mundo sea igual si hay tantas diferencias? Cuando decimos que es necesario destruir los Estados nacionales y desertificarlos no quiere decir acabar con la gente, sino con las formas de ser de la gente. Después de destruir hay que reconstruir. Reconstruir los territorios y darles otro lugar. El lugar que determinen las leyes del mercado; he aquí lo que está marcando la globalización. (SCI MARCOS, 2003a <online>)

Otra característica de esa IV Guerra mundial, además del asunto de las reestructuraciones territoriales se presenta como una guerra que no es solo a través de mecanismos militares como ocurría tradicionalmente, sino por otros medios para el mismo fin de ocupación, control y despojo:

Después, viene la Cuarta Guerra Mundial que destruye todo lo anterior porque el mundo ahora ya no es el mismo y no se puede aplicar la misma estrategia. Se desarrolla más el concepto de “guerra total”: no es sólo una guerra en todos los frentes, es una guerra que puede estar en cualquier lado, una guerra totalizadora en donde el mundo entero está en juego. “Guerra total” quiere decir ahora: en cualquier momento, en cualquier lugar, bajo cualquier circunstancia.

Ya no existe la idea de pelear por un lugar en particular; ahora la pelea se puede dar en cualquier lugar y momento; ya no hay una lógica de escalamiento del conflicto con amenazas, tomas de posición e intentos de reposicionarse. En cualquier momento y en cualquier circunstancia puede surgir un conflicto. Puede ser un problema interno, puede ser un dictador y todo lo que han sido las guerras en los últimos cinco años, desde Kosovo hasta la Guerra del Golfo Pérsico. Se destruye así toda la rutina militar de la Guerra Fría.

[...] Para evitar esos problemas, abandonaron la proyección de fuerza haciendo, para entendernos, cálculos de tipo mercantil. No hicieron cálculos sobre destrucción de fuerza humana o de la naturaleza, sino de imagen publicitaria. Así la guerra de proyección fue abandonada y pasaron a un modelo de guerra con soldados locales, más apoyo internacional, más una instancia supranacional. Ya no se trata sólo de enviar soldados, sino de pelear también por medio de los

soldados que están ahí, apoyarlos según la base del conflicto y no usar el modelo de una nación que declara la guerra, sino una instancia supranacional como la ONU o la OTAN. Los que hacen el trabajo sucio son los soldados locales y los que salen en las noticias son los estadounidenses y el apoyo internacional. Este es el modelo. Protestar ya no funciona: no es una guerra del gobierno estadounidense; es una guerra de la OTAN y además la OTAN sólo está haciendo el favor de ayudar a la ONU.

En todo el mundo, la reestructuración de los ejércitos es para que puedan enfrentar un conflicto local con apoyo internacional bajo una cobertura supranacional y bajo el disfraz de la guerra humanitaria. De lo que se trata ahora es de salvar a la población de un genocidio, matándola. (*ídem*).

Así se tienen dos características que diferencian a los conflictos mundiales tradicionales del siglo XX a lo que, en las palabras del *sub* Marcos, se vive en ese tránsito al siglo XXI, en el contexto de la guerra total que va contra la humanidad, contra todos los seres (humanos y no-humanos) que habitan el planeta tierra. Además de esas dos características se cuenta también la narrativa de una “nueva conquista” y la “máquina del genocidio” que cuentan más de las especificidades de esa guerra en Chiapas.

Aunque existe la guerra mundial, en Chiapas, como respuesta a ese despojo y violencia de la que hablan las abuelas zapatistas, las zapatistas se habrían organizado en los frentes político y armado como respuesta a las presiones que cada vez más imponía el ‘mal gobierno’ y los poderes transnacionales sobre las comunidades y su territorio.

### **3.4. Inconclusiones sobre una guerra sin fin:**

Es difícil concluir sobre algo que no es estático, sobre ese contexto de asedio y asecho constante que se siente en la piel si se tienen ojos abiertos y oídos dispuestos. Es por eso que al hablar sobre la guerra emprendida contra las zapatistas, hay que hablar también de las otras organizaciones indígenas en resistencia, de las redes que se tejen alrededor de estas como si fuera una constelación -con algunas estrellitas más cercanas y mayores, y otras lejanas, otras pequeñas, a veces de individuos pero en su mayoría de colectivos que intentan organizarse para hacerle frente y resistir a la conquista del sistema capitalista/moderno/heterocispatriarcal/colonial.

La guerra que se vive en Chiapas, es igualmente la guerra que se ha vivido en Colombia todos estos años; las nuevas dictaduras que se instalan haciendo un circo democrático-electoral por toda América Latina (en Argentina, Brasil, Colombia, Venezuela, Ecuador, Guatemala...) <sup>81</sup> van haciendo esa guerra de los grupos de interés transnacionales, al despojo de la humanidad: de los campesinos, de los trabajadores urbanos, de toda la población pobre, de los indígenas, negros, disidentes de género/sexo... De la humanidad.

Las zapatistas siempre dijeron, a mí en persona y de forma indirecta por sus discursos y otras voces, para estar muy atento al enemigo real: *“no es el ‘capataz’ que está ahí, ni los que vinieron antes, ni los que vendrán después si todo sigue como está y no se organizan. Nosotros nos estamos organizando y haciendo lo que podemos, pero ustedes también tienen que organizarse a su modo, desde sus geografías, porque lo que viene está cabrón”* <sup>82</sup>. El enemigo es el sistema, el capitalismo y la globalización neo-liberal. Es contra eso todo que hay que luchar y que las zapatistas están luchando de formas *muy otras*.

Lo que he visto y sentido estando en los territorios zapatistas, acompañando las discusiones en el CIDECI, en los eventos de los Caracoles, del CNI/CIG y de las redes de apoyo me recuerda mucho a las historias de la invasión y conquista europea en *Abya Yala* (“tierra en plena madurez”, “tierra de la sangre vital”, nuestro continente para los Kuna entre Colombia y Panamá), *Pindorama* (“la tierra libre de los males”, “tierra de las palmeras” para los Tupis-Guaraníes en el litoral de Brasil), o *Nuestramérica* para otros colectivos en resistencia.

Al leer sobre la forma en que los conflictos entre organizaciones que defienden los intereses de los pueblos originales se dan, al haber escuchado las

---

<sup>81</sup> Al respecto de esto me gustaría invitar a la lectora a reflexionar sobre la poca casualidad de agendas de gobierno que están en curso en el momento que estoy escribiendo este texto: megaproyectos de infraestructura en nombre del ‘desarrollo y el progreso’, reformas a los sistemas pensionales, reforma de leyes que regulan el trabajo, recortes a los presupuestos de salud y educación, agendas sociales reaccionarias con imposición de valores conservadores que pasan por encima de minorías sociales y retiran derechos adquiridos desde hace poco con mucho esfuerzo, avance de minería, deforestación y agronegocio en escala industrial siempre en contravía de los pueblos originarios, de sus territorios y ancestralidades... Tal vez sea mi condición anfibia -medio colombiano, medio brasileño, en México, ni tanto lo uno ni lo otro- que me ayude –o condicione- a ver esas conexiones de saber/poder y desconfiar en algo mayor que busca la destrucción de todas. Agradezco también a las reflexiones en los seminarios del CIDECI por ayudarme a nutrir con informaciones actualizadas para sentir cómo nos rodea ese fantasma de la guerra contra la humanidad.

<sup>82</sup> Relato reconstruido, no literal, con la Junta de Buen Gobierno del Caracol IV de Morelia el 21/11/2018. En la ocasión no pude grabar la conversación, se trata de una reconstrucción del testimonio de lo conversado con anotaciones.

historias de cómo se ha vivido la guerra en las comunidades indígenas y visitado el Caracol I de La Realidad “Madre de los Caracoles, Mar de Nuestros Sueños” y presenciar la división de este poblado como producto del desgaste que ha dejado la GBI recordé cuándo Rodrigo<sup>83</sup> me contaba sobre la conquista de Río.

Retomando lo que algunos académicos y escritores decoloniales afirman, la globalización (neo-liberal) es un proceso que comenzó con la constitución de América y el capitalismo mundial como una expresión del poder eurocentrado, colonial y moderno (Quijano, 2000). El capitalismo como sistema económico se encuentra en una tríada con la modernidad como sistema de pensamiento y en el colonialismo como su expresión (geo)política. Así mismo también lo plantean las zapatistas.

Para volver al inicio de esta sección sobre la guerra quiero llamar la atención a una idea, que se encuentra en el discurso del SCI Moisés en el 25° Aniversario del levantamiento (del amanecer zapatista) (CCRI-CG, 2019a <online>), o bien a la serie de los 300<sup>84</sup>, para nombrar algunos de los más recientes, pero también está presente ya desde la Primera Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 1994a) y que se recuerda en todos los comunicados del EZLN y del CNI: son más de 500 años de agresiones y de exterminio a los pueblos y los territorios originarios. La guerra inició con la conquista, y el levantamiento decía “¡Basta!” no solo a las políticas inmediatas del gobierno neo-liberal de Salinas de

<sup>83</sup> mi compañero de apartamento mientras viví en Río de Janeiro, historiador de formación y curioso de su ciudad natal.

Me decía él que en la historia de las conquistas e invasiones europeas esta era una de las estrategias más recurrentes: *Divide et impera* (del latín, “divide y vencerás”). En Río de Janeiro la historia se repitió a lo largo del siglo XVI: los franceses ocuparon un lado de la bahía de Guanabara, cooptaron al grupo opositor de quienes allí habitaban, los Tamoios, y entablaron una guerra por delegación (*proxy*) con los Temiminós, que fueron desplazados y enviados a una de las islas en la bahía. Cuando los portugueses intentaron tomar la ciudad de las manos de los franceses se aliaron a los Temiminós para exterminar a los Tamoios (aliados de los franceses). Ningún francés se enfrentó a ningún portugués, quienes pagaron al final con sangre la invasión europea fueron dos pueblos amerindios con disputas históricas. Al final ambos pueblos fueron desplazados y la corona portuguesa reclamó el territorio como suyo, y toda la población que allí vivía como sus súbditos. El colonizador se aprovecha de los conflictos y desentendidos para imperar, para destruir. No pude dejar de ver el paralelo con esas guerras de conquista de más de 500 años. La estrategia del colonialismo y la colonialidad persiste. Ver: Coaracy V. (1955). *Memória da cidade do Rio de Janeiro*. 1. Río de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.

<sup>84</sup> Disponibles en: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primera-parte-una-finca-un-mundo-una-guerra-pocas-probabilidades-subcomandante-insurgente-moisés-supgaleano/>>; <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte-un-continente-como-patio-trasero-un-país-como-cementerio-un-pensamiento-único-como-programa-de-gobierno-y-una-pequeña-muy-pequeña-pequeñísima-rebelión-subcomandante-insurgente/>>; <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/22/300-tercera-y-ultima-parte-un-desafío-una-autonomía-real-una-respuesta-varias-propuestas-y-algunas-anécdotas-sobre-el-numero-300-subcomandante-insurgente-moisés-supgaleano/>>.

Gortari y a todo el sistema (de exclusiones) político mexicano, sino a toda esa tríade de modernidad/capitalismo/colonialismo/heterocispatriarcado.

El enemigo real es el capitalismo, y de esa manera aunque se hubiera anunciado “el fin de la historia”<sup>85</sup>, aludiendo a un supuesto triunfo capitalista tras la caída de la Unión Soviética (URSS), con el fin de la confrontación entre las potencias occidentales y comunistas conocida como Guerra Fría –aunque en los escritos del difunto SCI Marcos se aclare que se trataba de la III Guerra Mundial, dado el impacto en territorios recién descolonizados y los conflictos de cuño ideológico por todo el mundo donde tanto los Estados Unidos como la URSS apoyaban a las partes beligerantes- las zapatistas y el EZLN demostraron que aún habría mucha historia que contar.

El *sub* Galeano puede explicar mejor lo que quiero decir, desde su propia interpretación de la vida y la palabra zapatista en el discurso “Entre la luz y la sombra”, en el cual muere el *sub* Marcos y nace el *sub* Galeano:

Cuando irrumpimos e interrumpimos en 1994 con sangre y fuego, no iniciaba la guerra para nosotras, nosotros los zapatistas.

La guerra de arriba, con la muerte y la destrucción, el despojo y la humillación, la explotación y el silencio impuestos al vencido, ya la veníamos padeciendo desde siglos antes.

Lo que para nosotros inicia en 1994 es uno de los muchos momentos de la guerra de los de abajo contra los de arriba, contra su mundo.

Esa guerra de resistencia que día a día se bate en las calles de cualquier rincón de los cinco continentes, en sus campos y en sus montañas.

Era y es la nuestra, como la de muchos y muchas de abajo, una guerra por la humanidad y contra el neoliberalismo.

Contra la muerte, nosotros demandamos vida.

Contra el silencio, exigimos la palabra y el respeto.

Contra el olvido, la memoria.

Contra la humillación y el desprecio, la dignidad.

Contra la opresión, la rebeldía.

Contra la esclavitud, la libertad.

Contra la imposición, la democracia.

Contra el crimen, la justicia. (SCI Galeano, 2014 <online>)

Como lo analiza Sergio Rodríguez Lascano (2017: 55), a respecto del tema de la Guerra y la Economía Política, basado en los escritos del SCI Marcos:

Si es verdad que la fase neoliberal del capitalismo no es un simple cambio de modelo económico sino del conjunto de las relaciones sociales en tanto se busca controlar no sólo la fuerza de trabajo, sino la vida de los seres humanos, entonces estamos hablando de un sistema de dominación la cual ha sido reordenada y que busca desorganizar-organizar desde luego la economía, pero también las artes y la cultura, los lazos humanos que se han construido desde siglos atrás, la

<sup>85</sup> Ver: FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. Free Press, 1992.

economía moral de los que viven en el campo y en las ciudades. Se busca fragmentar las relaciones laborales, romper el tejido social, criminalizar a los movimientos sociales y al Otro, al que no forma parte de ese Nosotros, cerrado a piedra y lodo, que es la sociedad del poder y donde es más fácil salir que entrar.

Así entonces paso a hablar de las alternativas que ofrecen las zapatistas frente a esa guerra. De su resistencia y la construcción de sus autonomías como la salida que se hace en el día a día a pesar de todos los obstáculos y trabas que puedan poner aquellos que están en el poder, que tienen el gobierno como su propia *finca*. Hasta aquí describí la guerra y la percepción sentida que las zapatistas tienen de ésta. Paso a mostrar lo que me ha sido compartido como forma de hacer la paz, en medio de la guerra.

## 4.

**“La Salida es por abajo y a la izquierda”: la construcción de la autonomía como alternativa a la guerra**

La guerra no se establecía solamente en el campo militar, del fuego, sino también que se trababa en el campo de la palabra (Muñoz, 2003), del lado del Estado como acallamiento, persecución, difamación y controlar una narrativa de enemistad y amenaza que podría presentar la rebeldía de las indígenas en el sureste mexicano. Del otro lado se trata de buscar adhesiones al movimiento más allá de Chiapas y las comunidades que se levantaban. En mi experiencia junto a las zapatistas, en sus encuentros públicos a los cuales pude asistir durante mi estancia en Jobel, como adherente, comprometido con las luchas, y también como académico. En encuentros con las JBG, especialmente la del Caracol IV- Morelia, pude sentir a la palabra hablada como el principal vehículo y vínculo de la formación de la organización.

Visité el Caracol IV de Morelia en dos ocasiones. En la primera ocasión pude presentarme a la JBG. Les expliqué que era estudiante de Relaciones Internacionales, que venía acompañando al zapatismo ya hacía algunos años, que había estudiado sobre el conflicto colombiano antes y tenía algunas dudas de las que quería saber si podrían compartir conmigo su experiencia de lucha y resistencia para saber mejor y poder compartir y difundir su palabra luego. De lo que me habían conversado y lo que había leído antes sabía que decir palabras como ‘investigación’ o ‘tesis doctoral’ me iban a cerrar más puertas que abrirlas. Mi interpretación es que esos términos denotan cierta arrogancia o autoridad intelectual que no cabe en los principios del “Mandar Obedeciendo”<sup>86</sup>, pero estudiar denota una curiosidad, algo constante de lo que todas las partes envueltas aprenden, no algo unilateral sino compartido, y era eso lo que yo estaba buscando y proponiendo.

---

<sup>86</sup> Estos son los principios que guían el camino de las prácticas políticas zapatistas, son 7: servir y no servirse, convencer y no vencer, proponer y no imponer, subir y no bajar, construir y no destruir, representar y no suplantar, obedecer y no mandar. Para entender mejor sobre el Mandar Obedeciendo ver como principios que el CNI/CGI adopta de las zapatistas en su propuesta de formar un gobierno desde abajo ver: EZLN (2016) *Una historia para tratar de entender*. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/17/una-historia-para-tratar-de-entender/>

Ellas me pidieron que hiciera las preguntas y que ya ellas se iban a reunir para poder dar una respuesta entre todas cuando tuvieran tiempo. La espera fue muy agradable, me sentí muy bienvenido al Caracol; me ofrecieron pozol y comida en un acto de impresionante generosidad, cariño y amabilidad, lo vi como un “para todas, todo”, lo poco o lo mucho. Tenía miedo de ser entendido como alguien ajeno a la lucha, alguien que estaba ahí con la aspiración de extraer información, de ser visto como un espía que buscaba informaciones para *la contra*, pero por fortuna a cada minuto que pasaba me daba la impresión que fui bien recibido y que podríamos comenzar a trabajar juntas en la comprensión de la guerra y la ‘seguridad’. Me llené de esperanza.

El paisaje me recordaba mucho a la tierra de mis abuelos, Caramanta, con su clima cálido, vegetación abundante, pájaros silvestres y un aire de libertad; en muchas maneras pensé que estaba estudiando mi propia realidad vista con otros ojos, creo que es parte de lo que he hecho. Esperé todo el día hasta que tuve que irme pues sino no conseguiría volver a tiempo para el último *camión* (autobús) de regreso a Jobel, ellas me pidieron que esperara un poco más que ya me iban a responder, pero yo debía regresar, entonces me invitaron para que volviera después, que me iban a dar una cita para que platicáramos con más calma.

En la segunda ocasión fue mucho más rápido, esperé menos de una hora y me recibió la Junta. Ese día estaban todas muy ocupadas por lo que pude ver; sin embargo, me recibieron y dijeron que habían prometido una respuesta y la palabra se debe hacer valer. En medio de todo el agito del momento me llamaron a la sala de la Junta, me pidieron disculpas por no haber respondido antes; les dije que no había problema y que había ido para saber cuándo podríamos reunirnos todas para platicar sobre mis inquietudes. Entonces me pidieron para repetirles las preguntas. Yo esperaba que ellas ya se hubieran reunido y conversado de esos temas sobre la guerra –claro que ese tema hace parte del cotidiano de las comunidades- y no llevé las preguntas que había formulado en casa, tuve que improvisar y decidí no pedir para grabar, ni grabar, lo conversado, pensando que no iba a llegar a mucho en esa ocasión.

Sólo escribí las respuestas de lo que me decían y después iría relacionando eso con otras cosas que fuera leyendo y dieran soporte por otras fuentes a lo que ellos me estaban conversando. Comencé a pensar en los textos de la Escuelita Zapatista, lo que recordara, y también en la tesis de Mariana Mora

(2008) y el trabajo de Paulina Fernández (2014) sobre la justicia autónoma. Entonces comencé preguntando sobre la guerra, la GBI, las experiencias de confrontación y cómo se ha sentido la pérdida de compañeros en esas estrategias de desgaste, cooptación, muerte, destrucción...

Para mi sorpresa –como si estuvieran intentando desviarme de la conversa- me empezaron a hablar de la autonomía zapatista. Me contaron en la Junta que la autonomía la hacían ellas con la salud y la educación, y también con el trabajo en la tierra, en las milpas, con el café y con el ganado. Me dijeron que antes los gobiernos desmandaban allá y que de vez en cuando enviaban algún doctor o enfermera y un profesor, pero que ellos no necesitaban eso, tenían su autonomía. También me platicaron de su justicia, que resolvían las cosas con diálogo, de buena manera, que los oficialistas podían ir pero “ya depende muy de ellos resolver sus problemas”<sup>87</sup> queriendo decir que la justicia era para todas, y que como buscan conciliar pues entonces deben solucionar los problemas con diálogo entre las partes, pacíficamente, no buscan la venganza sino la justicia verdadera<sup>88</sup>.

Como me estaban hablando de la autonomía entonces les pregunté cómo se construía la autonomía. Me contaron que la autonomía significa tener trabajos propios y colectivos, que se desarrollan con esas áreas: educación, salud y justicia, pero también en otros ámbitos de su vida social. Y entonces seguí con el hilo de la conversación: -¿Cómo hacen ustedes la autonomía?...- Me empezaron a hablar de otra cosa, de que cuando empezaron la autonomía vieron que los malos gobiernos no los respetaban:

Como indígenas somos despreciados, nunca éramos tomados en cuenta, para los gobiernos no servimos para nada... es ahí cuando pensamos de querer la autonomía... ya con la autonomía eso no importa... después del levantamiento fundamos nuestra autonomía, los pueblos decidieron por la autonomía... hicimos reuniones, discutimos, cómo iba a ser la lucha, qué estamos haciendo, las cosas iban andando juntas... primero hay que organizarse, después hacer la autonomía... los oficiales [partidistas] no están organizados, nosotros hacemos el trabajo juntos, mujeres y niños también participan adentro de la autonomía, los niños también tienen sus trabajos colectivos... la organización es importante para protegerse entre todos... al gobierno no le gusta lo que estamos haciendo, busca la forma como para

<sup>87</sup> Relato reconstruido, no literal, con la Junta de Buen Gobierno del Caracol IV de Morelia el 21/11/2018. En la ocasión no pude grabar la conversación, se trata de una reconstrucción del testimonio de lo conversado con anotaciones.

<sup>88</sup> Para entender esto volví atrás al texto de Paulina Fernández sobre la Justicia Autónoma Zapatista. Ver: FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Paulina. *Justicia Autónoma Zapatista, zona selva Tzeltal*. México: Editores Autonom@s, 2014.

desorganizarnos, los asesinan como pasó con el Maestro Galeano, mete apoyos a las comunidades: proyectos de techos, láminas, casas, el *Oportunidades*, apoyo a las mujeres y los niños<sup>89</sup>

Así terminamos ese diálogo, me preguntaron si tenía más preguntas, pero de momento no pude pensar en nada más para conversar. Yo estaba tal vez obsesionado para hablar de la guerra. Me fui contento pues como de la vez anterior fui muy bien recibido, pero también me quedó un sinsabor por no haber podido hacer más preguntas, porque en esa ocasión el tiempo fue apretado, porque sentía que aunque me habían dicho mucho no iban direccionadas hacia mis preguntas.

Al llegar en casa, de vuelta en Jobel, sin embargo, me puse a escribir sobre lo ocurrido, a revisar mis notas e intentar comprender con calma de lo que habíamos conversado. Percibí la riqueza de las humildes palabras de la Junta. El sabor amargo pasó y llegó un recuerdo dulce de ese día. Yo estaba preguntando sobre la guerra, y las respuestas fueron sobre la autonomía. Entonces entendí lo que me habían querido decir: **la respuesta a la guerra es la autonomía - ¡compañero!** terminé la frase en mi cabeza-

En este capítulo trato de la autonomía como una práctica de resistencia de las zapatistas, como la manera como ellas responden a la guerra, que como describí arriba se presenta de muchas formas, duras y sutiles, con ataques, ilegalidad e ilegitimidad, que opera con artimañas y traiciones, con incumplimientos y mentiras, con difamación, persecución y muerte. La autonomía es la búsqueda del *buen vivir* con los propios modos y tiempos del zapatismo, desde abajo y a la izquierda no como meros lemas sino en prácticas concretas del cotidiano para acabar con la guerra. Hablaré de la autonomía zapatista en tres ámbitos: primero, entendida como una forma de resistencia y organización; segundo, como la forma zapatista de interpretar su ‘buen vivir’; y en tercero, como el proyecto de vida colectiva que se opone al proyecto de muerte de arriba. Por último, termino éste capítulo con una reflexión sobre el significado de la autonomía como vida y paz en respuesta a la guerra que desde hace más de 500 años sienten en su piel, carne y huesos los pueblos indígenas; así como los logros que han obtenido las comunidades en resistencia.

---

<sup>89</sup> En este diálogo sucede lo mismo que con las anteriores, son reconstrucciones de lo hablado desde las anotaciones que pude hacer. A diferencia de los otros, en esta cita busqué colocar frases textuales de manera ordenada que me iban dando como respuesta a mis preguntas, las anotaciones son parte del testimonio que me estaban compartiendo.

#### 4.1. Construyendo la autonomía desde la resistencia:

Quisiera, para comenzar, llamar la atención de nuevo a uno de los discursos del *sub* Galeano que más eco y resonancia me parecen haber causado en mi convivencia con las redes de apoyo, resistencia y solidaridad con las zapatistas: “Entre la luz y la sombra”:

Y elegimos.

Y en lugar de dedicarnos a formar guerrilleros, soldados y escuadrones, preparamos promotores de educación, de salud, y se fueron levantando las bases de la autonomía que hoy maravilla al mundo.

En lugar de construir cuarteles, mejorar nuestro armamento, levantar muros y trincheras, se levantaron escuelas, se construyeron hospitales y centros de salud, mejoramos nuestras condiciones de vida.

En lugar de luchar por ocupar un lugar en el Partenón de las muertes individualizadas de abajo, elegimos construir la vida.

Esto en medio de una guerra que no por sorda era menos letal. (SCI Galeano, 2014 <online>)

En 2003 las comunidades zapatistas decidieron que era la hora de ejercer su autonomía como la habían pactado en los Acuerdos de San Andrés, con o sin el Estado mexicano y a pesar del sentimiento de haber sido traicionadas por el Congreso Federal. Fueron fundados los Caracoles, sustituyendo los *Aguascalientes* del proceso político anterior, del diálogo con el gobierno y la sociedad civil y se le fue dando forma al ‘Mandar Obedeciendo’ como el principio rector de las prácticas políticas del zapatismo y sus redes. Cada Caracol constituye también una Junta de Buen Gobierno, electa por nombramiento de sus compañeras para resolver los conflictos y desentendimientos que se puedan presentar entre las poblaciones zapatistas, entre los municipios autónomos y los *oficialistas*, para cuidar de los recursos de las comunidades, coordinar los trabajos colectivos y las comisiones (ALONSO, 2003: 51-53).

Sobre esos *Aguascalientes*, cuenta el SCI Marcos que:

[...] el espacio “Aguascalientes” había nacido ligado a una iniciativa política coyuntural y muchos supusieron que, agotada esa iniciativa, el “Aguascalientes” perdía sentido. Pocos, muy pocos regresaron al “Aguascalientes” de Guadalupe Tepeyac. Después vino la traición Zedillista del 9 de febrero de 1995 y el “Aguascalientes” fue destruido casi totalmente por el ejército federal. Incluso ahí se erigió un cuartel militar.

Pero si algo caracteriza a los zapatistas, es la tenacidad (“será la necesidad”, pensará más de uno). Así que no había pasado un año cuando nuevos “Aguascalientes” surgían en diversos puntos del territorio rebelde: Oventik, La Realidad, La Garrucha, Roberto Barrios, Morelia. Entonces sí, los “Aguascalientes” fueron lo que

debían ser: espacios para el encuentro y el diálogo con la sociedad civil nacional e internacional. Además de ser sedes de grandes iniciativas y encuentros en fechas memorables, cotidianamente eran el lugar donde “sociedades civiles” y zapatistas se encontraban. [...]

Con la muerte de los “Aguascalientes”, mueren también el “síndrome de cenicienta” de algunos “sociedades civiles” y el paternalismo de algunas ONG’s nacionales e internacionales. Cuando menos mueren para las comunidades zapatistas que, desde ahora, ya no recibirán sobras ni permitirán la imposición de proyectos (SCI Marcos, 2003b <online>)

Así, se marcaba una nueva etapa en la experiencia del zapatismo. Al morir ese espacio de los Aguascalientes, entonces, nacen los Caracoles, que

Serán como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está. Pero sobre todo, para recordarnos que debemos velar y estar pendientes de la cabalidad de los mundos que pueblan el mundo” (SCI Marcos, 2003c <online>)

El nacimiento de los Caracoles no es lo mismo que el inicio de la autonomía zapatista como proyecto político. Como afirma Jérôme Baschet (2018: 53), la autonomía es el corazón mismo de la experiencia y el proyecto político zapatista, es con ese nombre que se dice lo que están construyendo en los territorios rebeldes y está presente ya desde los primeros años de organización así como en los Acuerdos de San Andrés. Lo que marca la diferencia, entonces, es que la creación de los Caracoles representaría una nueva etapa y forma de organización, de profundización y concentración de fuerzas en la autonomía como forma de resistencia y lucha.

Continúa el *sub* Marcos contándonos que:

Para nosotros la autonomía no es fragmentación del país o separatismo, sino el ejercicio del derecho a gobernar y gobernarnos, según establece el artículo 39 de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos.

Desde los inicios de nuestro alzamiento, y aún mucho antes, los indígenas zapatistas hemos insistido en que somos mexicanos... pero también somos indígenas. Esto quiere decir que reclamamos un lugar en la Nación Mexicana, pero sin dejar de ser lo que somos. [...] (SCI Marcos, 2003d <online>).

Me gustaría, en este momento, traer a la discusión el proceso de construcción de la autonomía. En el testimonio del *Compañero Doroteo*, miembro del Caracol I, La Realidad, cuando nos dice:

Nuestra resistencia en la autonomía inicia desde el año de 1994 con la publicación de nuestros municipios autónomos. Empezamos formando nuestros municipios autónomos a pesar de que no sabíamos cómo empezar, pero lo hicimos. Lo hicimos sin tener conocimientos de cómo se gobierna, lo hicimos a pesar de estar militarizados todos nuestros pueblos y todas nuestras zonas en esos años. Lo hicimos sin

la necesidad de formar partidos políticos, porque pensamos que éstos no sirven, también lo hicimos sin saber qué es lo que podía venir después de todo esto. [...] el mal gobierno intenta destruir nuestro caminar de nuestra lucha y el inicio de nuestra autonomía, militarizando más nuestras zonas y destruyendo nuestro primer Aguascalientes, pero nosotros con nuestra resistencia política le respondimos no sólo reconstruyendo el que destruyó, construimos cinco Aguascalientes más [...] no lo logró porque sólo destruyó la casa mas no la idea de gobernarnos [...] También, años después, nos traiciona los diálogos que se llevaron a cabo [...] con todos los pueblos indígenas de México [...] A eso nosotros le respondimos formando nuestras Juntas de Buen Gobierno y diciéndole: con ley o sin ley nos vamos a gobernar, quieras o no, nos vamos a gobernar (EZLN, 2015: 23)

En las palabras de Roberto, integrante de la JBG de La Garrucha y del MAREZ Ricardo Flores Magón (EZLN, 2013c: 38):

Cuando nosotros nos encontramos ya en la resistencia formamos nuestras autoridades, nos organizamos para trabajar junto con nuestros pueblos, regiones, municipios y hasta en la zona. Hicimos trabajos colectivos de milpa, de frijolar, trabajos de ganadería y de cafetal para fortalecer nuestra autonomía, para facilitar los trabajos de nuestras autoridades en cada centro y región, en el municipio y la zona, para que así podamos ejercer la autonomía.

La resistencia no quiere decir que no vamos a trabajar. La resistencia es para trabajar porque está hecha y construida por el pueblo, quiere decir que la resistencia es nuestra casa, nuestro techo, nuestro toldo donde vamos a estar como pueblos y familias, como compañeros y compañeras que vamos a trabajar. [...]

La tarea del gobierno autónomo zapatista, de lo que trabajamos en nuestro pueblo, región, municipio y en la zona es llevar nuestro trabajo coordinadamente con cada instancia del gobierno autónomo, como nuestras autoridades municipales y regionales. Tenemos que hacer el trabajo y ver cómo llevar el avance de nuestro trabajo en colectivos, formando la salud, la educación dentro de nuestro pueblo para que se vea el logro y el fruto de nuestro trabajo que estamos haciendo en la resistencia.

Asimismo, para Ana, del MAREZ El Trabajo, en la zona del Caracol V de Roberto Barrios :

[...] la resistencia no sólo es no recibir los apoyos del mal gobierno y no pagar impuesto predial o luz eléctrica, sino que la resistencia es construir todo lo que nos hace mantener con vida a nuestros pueblos. Por eso la resistencia es un arma de lucha para enfrentar a este sistema capitalista que nos domina. (*ibíd*: 70).

O como lo afirma Valentina, también de Roberto Barrios:

La política en la que se van a enfocar nuestros pueblos y sus gobiernos autónomos es la construcción de la autonomía, entonces nuestro pensamiento e idea es cambiar la situación que sufren nuestros pueblos por culpa de los malos gobiernos de los ricos, como la pobreza, la desigualdad, la explotación, la injusticia. Nosotros luchamos por que tengamos una vida digna para todos los niños, jóvenes, hombres, mujeres y ancianos y que todos tengamos las oportunidades y lugar para todos, sin que haya exclusión. (*ibíd*: 72).

Los testimonios de las *compas* retratan el espíritu de la autonomía zapatista. En las palabras de ellas florece la experiencia de organizarse para auto-gobernarse, para a los pocos ir construyendo ese horizonte comunitario. Se trata de la construcción de esos *otros mundos* mientras se defiende el territorio, se promueve una democracia radical de co-responsabilidades y una justicia según los usos y costumbres de las comunidades. Más allá si eso va o no a impactar al sistema capitalista, derrubar al (heterocis)patriarcado o romper las relaciones coloniales con/del el Mundo Moderno<sup>90</sup>, lo que interesa en lo inmediato es poder vivir, vivir en armonía con la comunidad humana y no-humana.

De otro punto de vista, los Caracoles y la autonomía zapatista, como forma de resistencia concreta, ha sido referida desde distintos ángulos por diversos académicos. Por ejemplo, Aidé Arévalo (2008 <online>), afirma que los Caracoles responden a una necesidad organizativa de las zapatistas para fortalecer sus procesos de autonomía de manera más equilibrada, sabiendo de las desigualdades entre las comunidades, y también que en esos lugares donde aparecen los Caracoles son los lugares más hostigados por las autoridades federales, estatales, el ejército y los paramilitares. Además de esto, explica que:

La fundación de los Caracoles, al igual que toda estrategia política emprendida por el EZLN a lo largo de su historia, se mueve en tres direcciones pedagógicas principales: una hacia el gobierno, pues se ejercen los derechos de autonomía negados ante el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés; otra tomando la iniciativa para establecer una nueva etapa en la relación de los zapatistas con la sociedad civil; y una más que buscaba poner en el mapa nacional espacios de articulación, trabajo y denuncia desde las condiciones de pobreza y violencia a las que se ven sometidas las comunidades indígenas en el país y a pesar de las cuales los zapatistas han podido ejercer formas políticas de autogobierno.[...] Ahora, los Caracoles como aplicación real de los Acuerdos de San Andrés, significan para los zapatistas, más que una mera forma de organizar el territorio recuperado, la culminación del proceso de construcción de un marco empírico que busca legitimar las acciones políticas encaminadas a construir el autogobierno que ha desarrollado en la zona desde 1994. (*idem*)

La autora, hace énfasis en que la autonomía zapatista, para ella, se trata además de una transformación en el actuar, los modos, del EZLN: los milicianos insurgentes se limitan a velar por la seguridad física de las comunidades frente a posibles ofensivas paramilitares o de las fuerzas armadas del Estado; mientras que las JBG se deben encargar de la lucha política y las estrategias de enlace entre las

<sup>90</sup> Mundo Moderno, en mayúsculas pues como lo discutí en otra nota al pie, la modernidad universaliza, uniformiza y unifica, en contraposición a los *otros mundos* en plural.

comunidades y la sociedad civil. El gobierno de los territorios recuperados, desde los principios del Mandar Obedeciendo, queda en mano de las bases de apoyo y las JBG como autoridades nombradas para coordinar las tareas entre los MAREZ y sus concejos autónomos, así como en las comunidades que se encuentran organizadas en el marco de los MAREZ (*ibidem*).

Mariana Mora (2008), en cambio, argumenta que la autonomía va llenando los vacíos dejados por el Estado de bienestar que progresivamente se ha ido desmantelando. El Estado neo-liberal reduce su capacidad de gobernanza e incumple con lo que prometió y acordó; es en esas fisuras que la autonomía gana fuerza y comienza a implementarse. Es esa flexibilidad del excepcionalismo estatal en que la autonomía se convierte en una forma radical de política. Para ella, la autonomía zapatista “*genera las posibilidades de reventar y de revertir procesos hegemónicos en la medida en que los individuos y colectivos que la implementan en lo cotidiano ejercen prácticas que conllevan a la producción de conocimientos, sentidos del quehacer político, alianzas con otros actores y formas de entenderse y de actuar en el mundo distintos a las expresiones más recientes y residuales de dominación*” (MORA, 2008: 308).

Es desde el “llenar los vacíos” que la reforma del Estado neo-liberal ha dejado en México en que empiezo a entender la autonomía como la emergencia también de la resistencia, desde una forma auto- y co-organizada de hacer la resistencia. De un lado, es una resistencia frente a la necesidad del Estado como organización de la política en la modernidad/capitalismo, la propia organización que han ido construyendo las zapatistas en sus comunidades responde a ese gobierno *otro* que sirve sin servirse, que responde a su ‘constituyente’, o sea el propio pueblo, y no a intereses ajenos.

Por otra parte, pude sentir que la resistencia se contrapone al sistema moderno/capitalista/patriarcal/colonial desde su búsqueda por alternativas anticapitalistas, antihegemónicas, antipatriarcales en el establecimiento de relaciones sociales, económicas y políticas desde su propia concepción del mundo.

Ya, para Pablo González Casanova:

El proyecto de los “Caracoles” es un proyecto de **pueblos-gobierno** que se articulan entre sí y que buscan imponer caminos de paz, en todo lo que se pueda, sin desarmar moral o materialmente a los **pueblos-gobierno**, menos en momentos y regiones donde los órganos represivos del Estado y las oligarquías locales, con sus variados

sistemas de cooptación y de represión están siguiendo las pautas cada vez más agresivas, crueles y necias del neoliberalismo de guerra [...] combina e integra en la práctica ambas lógicas, la de la construcción del poder por redes de pueblos autónomos y la de integración de órganos de poder como autogobiernos de los que luchan por una alternativa dentro del sistema. El planteamiento hace suyos elementos antisistémicos en que la creación de municipios autónomos rebeldes empieza por fortalecer la capacidad de resistencia de los pueblos y su capacidad de creación de un sistema alternativo. Ambas políticas —la de la construcción e integración del poder— son indispensables para una política de resistencia y de creación de comunidades y redes de comunidades que hagan del fortalecimiento de la democracia, de la dignidad y de la autonomía la base de cualquier proyecto de lucha. (2003, online, énfasis en el original)

... Así destacando que, en parte, el establecimiento de los Caracoles representa una manera material de transformar los pensamientos de las comunidades en objetos políticos concretos y en movimiento. De otra parte, los Caracoles también representan una apuesta hacia la paz, la paz como desarrollo -si se quiere- de los pueblos para los pueblos bajo sus propios principios, ontologías, modos, tiempos y ritmos. Es, al tiempo, una propuesta y una práctica propia de la construcción; de caminar hacia el horizonte de lo desconocido, hacia lugar ninguno porque aún no existe ese lugar, porque se va creando a los pocos y con firmeza, desde lo pequeño mismo. Es un “¡Basta!” transformado en movimiento, en la posibilidad de crear co-existencia.

Iguamente, Neil Harvey (2016) entiende en la idea de autonomía zapatista, y en su significado como ‘buena vida’, una forma de liberación decolonial en los términos que Walter Mignolo (2011) ha llamado a la revolución neo-zapatista. Para Harvey, entonces, puede ser entendida como demanda –dada en los Acuerdos de San Andrés, por ejemplo- ante el gobierno y la sociedad civil mexicana, y práctica desde sus propios esfuerzos autogestivos en pro del bienestar de las comunidades, como forma de hacer valer sus derechos y las luchas que reivindican. Inclusive, afirma él, “la autonomía indígena se manifestaba más en la práctica que en demandas o propuestas de reformas constitucionales” (*ibid.*, 13), siendo que la demanda central para los Acuerdos y el punto focal de su posibilidad de diálogo con el gobierno estaría en los aspectos de democratización junto a los movimientos populares del país y la construcción de alternativas a la desigualdad, la corrupción y la impunidad ante los fraudes electorales. En ese sentido, el establecimiento de los Caracoles y la práctica de la autonomía, sería una manera de creación de espacios de contrapoder (Morton, 2013 *apud* Harvey,

2016: 15) al tiempo que se proponen alternativas al multiculturalismo neoliberal que busca integrar al *indio* (en singular y masculino) a la máquina de producción y reproducción de la riqueza capitalista. La opción por la autonomía iría más allá, buscaría desvincularse de esa matriz colonial, de la amalgama KEP, para construir los pluriversos ético-político-epistémicos.

Entonces, retomando la cuestión de la autonomía zapatista como resistencia –y me atrevería a decir, de la resistencia como condición de existencia para la autonomía- es que se puede comenzar a comprender la cuestión del gobierno autónomo. A mi ver, son elementos entrelazados entre sí que van dando sustento a un proyecto alternativo de organización política: gobierno autónomo, autonomía indígena y resistencia. La autonomía, sería entonces una cuestión político-ontológica por medio de la cual se puede movilizar el accionar colectivo, la palabra que anda, que (se) transforma y crea. La resistencia trataría de una cuestión ético-ontológica, de firmeza y dignidad, de vincularse a *lo común*. El gobierno autónomo orientaría políticamente esa ética, ontología y epistemologías *otras* como forma de hacer acuerdos y organizarse.

Ornelas (2004) entiende que la autonomía sería el eje de la resistencia, que se va sedimentando en la creación y la transformación social generada a partir de la organización territorial representada en los Caracoles. Como lo entiendo la autonomía no es un eje, o algo separado que impulsa el qué-hacer de la resistencia. Para mí no están desvinculados, autonomía y resistencia operan de manera conjunta, conformando parte de la amalgama de poder alternativo propuesta desde el accionar del zapatismo.

En la siguiente sección propongo pensar en otro significado a la autonomía: desde una visión *otra* de desarrollo se ve en la autonomía trazos de una propuesta político-epistémica vivida, un horizonte comunitario por y para la vida de los pueblos.

#### **4.2. *Lekil Kuxlejal*: Autonomía como la ‘buena vida’**

La autonomía zapatista puede ser también definida en términos del *Lekil Kuxlejal*, como lo entiende y nos explica Jaime Schlittler (2012) el “la buena vida”, o el florecer de ese árbol de la vida, para las comunidades tzeltales y

tsotsiles en resistencia en Chiapas. El *Lekil Kuxlejal* representa hablar y hacer el bienestar no solo en el sentido material, sino también a la vida como algo en relación a lo social, a la naturaleza y el ambiente y lo espiritual; con lo que también se entiende que no es solo de la vida de una persona, sino del entorno y de las otras personas, del colectivo.

La idea de autonomía, por un lado, representa una aspiración política a un gobierno colectivo desde abajo, en que los propios pueblos son quienes mandan sus haceres, deberes y formas de lo político y lo social; por otro lado, en términos de una economía política *otra*, desafía a la idea de desarrollo centrada en el crecimiento económico por otra idea de desarrollo centrada en el bienestar, desde la propia concepción de una vida buena y abundante, en armonía con la naturaleza, el espíritu y el colectivo humano.

Así, si en 1994 la lucha de las zapatistas tenía por marco los 11 puntos consignados en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, pero para el 2003, con los Caracoles, nada más parecía imposible, como lo afirmó José Luis, de un municipio autónomo a Alejandro Cerda (*apud Schlittler*, 2012: 124):

Quando empezó la lucha en 94 luchamos por once puntos. Todavía no eran los trece (Tierra, vivienda, trabajo, alimentación, salud, educación, cultura, información, independencia, democracia, libertad, justicia y paz). Los trece fueron después de los Acuerdos de San Andrés. Pero no sabíamos cómo íbamos a lograrlo, pero ahora ya lo estamos viendo. Pero nos imaginábamos que iba a llegar mucha comida o doctores y hospitales, pero no nos imaginábamos que nosotros y nuestros propios hijos iban a ser los doctores, los arquitectos, ingenieros, maestros, que nosotros nos íbamos a enseñar a nosotros mismos. No nos imaginábamos que íbamos a hacer un municipio autónomo y que íbamos a tener Juntas de Buen Gobierno.

La organización se da entorno de la práctica de la autonomía, como concepto guía de la lucha –y establecido de manera explícita en el contenido de los Acuerdos de San Andrés-, en el que se sintetizan los puntos de demanda iniciales y que se han ido actualizando conforme el camino ha ido andando. La formación de los gobiernos autónomos, con las tres instancias definidas: los Concejos Comunitarios, las Autoridades Municipales y las Juntas de Buen Gobierno en los Caracoles; trazan las distintas articulaciones y tejidos que dan forma al caminar colectivo en la autonomía zapatista.

La autonomía se relaciona con el *Lekil Kuxlejal* como una nueva vida, una forma de vida comunitaria y un horizonte de lucha al buscar una vida justa y digna. Así se lo explica Don Joel a Schlittler (2012: 125)

Bueno en mi manera de entender una autonomía es una actividad nueva de la forma de vivir, tiene una forma de vivir como una comunidad, como un pueblo. Porque no es decir que nos mandan y que tenemos que obedecer, no, sino que tiene que formar su autonomía él personal, cada hombre y cada mujer, cada decisión como puede resolver, cómo puede caminar, vivir sólo libremente, nadie los puede obligar, nadie los puede reprimir, nadie los puede castigar. No por medio de un acaparador sino que se tiene que ser libremente. Mismo de la gente, mismo de la comunidad, hombres y mujeres él toma la decisión, dice así se va a hacer, él decide, ellos tienen la mayor autoridad, cada hombre y cada mujer, cada persona ellos pueden organizar.

Porque además se vio que hasta se puede hacer como el gobierno, él tiene todo, tiene su policía, tiene su militar, es la fuerza de él. Pero no esperará este sino que tiene que organizarlo la comunidad, por eso en el 94 es una palabra que se puede vivir todavía aquí, porque se preparó sus militares, sus policías, por eso la pudo defenderla se pudo pelearla sino nada más con organizaciones políticas es diferente, de por sí sólo de palabra, pero sí está preparado de esta manera, como militares, así se puede mismo la comunidad no es cosa de esperar que alguien va poner orden.

La noción del *Lekil Kuxlejal*, la *buena vida*, la vida en armonía, no es un pensamiento exclusivo de las comunidades zapatistas. Por el contrario, el *Lekil Kuxlejal* está enraizado en el pensamiento maya-tzeltal y tsotsil y es compartido por las comunidades zapatistas y no-zapatistas. El pensador tzeltal Juan López Intzín habla, por ejemplo, del significado de esa idea para su comunidad en Tenejapa, en los Altos de Chiapas. Desde su *sentirpensar* y experiencia encarnada reflexiona acerca de esa idea:

El *Lekil kuxlejal*, cuya base es el *Ich'el ta muk'*, como experiencia de lo sagrado y aspiración al grado excelso de la bondad en abundancia *Utsilal-Lekilal*, tiene una base material y espiritual desde nuestros pueblos. El reconocimiento y respeto a la grandeza entre los seres vivos y con los entes sobrenaturales nos traerá paz y armonía en el corazón y vida en plenitud (*Lekil kuxlejal*), pues a medida en que somos corresponsables y recíprocos, nuestro corazón se reirá de alegría como manifestación de lo pleno y digno.

La parte material en donde también se ancla el *Lekil Kuxlejal e Ich'el ta muk'* tiene que ver con la no exclusión, la erradicación de la pobreza, el reconocimiento real a las otras y otros, el diálogo sincero, el ejercicio a plenitud de todos los derechos, la justicia real, verdadera y no simulada, y la equidad para todas y todos. Por eso la *jme'tik* Petrona, la tejedora, que no quería avanzar su tejido, era porque no podía concentrar su corazón en ese trabajo, porque no estaba bien su vivir, no había plenitud o bondad que sintiera por el estado de pobreza y abandono en que se encuentra.

[...]podemos decir que el *Lekil kuxlejal* no sólo es producto de las relaciones armónicas con la naturaleza, no es un hecho dado, hay que colaborar de manera conjunta para su consecución [...] El *Lekil kuxlejal* no es un regalo que tan sólo desearlo llegará, no se impone a la fuerza, no es el *Lekil kuxlejal* de los de arriba, o de los centros bancarios o modelos económicos, no es un sueño imposible, es una constante edificación en donde participan mujeres y hombres reconociendo y tomando en cuenta sus grandezas, su *Iche'l ta muk'*. (López, 2013: 102-4)

En ese pasaje, entonces, se puede ver cómo el *Lekil Kuxlejal* hace parte de algo mayor a sólo una idea de desarrollo o autonomía indígena. Se trata de una cosmovisión en la que no sólo se ve un horizonte comunitario, de construcción de *lo común* y de la relación de las comunidades con lo terrenal y lo espiritual: es la esperanza de vida en plenitud, de paz, de dignidad y equidad en relación con los otros seres vivos, con otras comunidades.

Igualmente, la noción de *buen vivir* es compartida como un horizonte comunitario más allá del espacio geográfico de Chiapas. Es una lucha compartida desde las diferentes *geografías y calendarios* de otros movimientos indígenas: puede recibir el nombre de *sumak kawsay* (buen vivir, en Kichwa) o *suma qamaña* (vivir bien, en Aymara) y se refieren igualmente a la vida en plenitud y armonía. Estos últimos conceptos ha sido, por ejemplo, consagrados en las constituciones de Ecuador y Bolivia respectivamente, como un logro de las luchas indígenas latinoamericanas y que guían nuevos modelos de desarrollo integrativo entre esos pluriversos. Esos conceptos pueden ser leídos como ‘socialismo indígena’, como ecologismo o pos-desarrollismo; sin embargo, se tratan de cuestionamientos abiertos a la interpretación de quienes lo abogan. Lo relevante en ellos es la aspiración a construir *lo común* bajo la premisa de lo que sea que signifique ese *vivir bien* y con autodeterminación (Hidalgo-Capitán, 2014).

Al discutir la cuestión del ‘desarrollo’ y del ‘posdesarrollo’, el intelectual mexicano Gustavo Esteva (2009) nos trae la siguiente reflexión desde su experiencia de acompañar a las comunidades zapatistas en resistencia:

El posdesarrollo significa ante todo adoptar una actitud hospitalaria ante la pluralidad real del mundo. Significa, como dicen los zapatistas, ponerse a construir un mundo en que quepan muchos mundos. [...] se trata de abrirse hospitalariamente a un pluriverso, en que las diferencias culturales no sólo sean reconocidas y aceptadas sino celebradas [...] En un sentido muy real, ir más allá del desarrollo significa encontrarse con la buena vida, curando al planeta y al tejido social del daño que les causó la empresa desarrollista.

En ese sentido, la autonomía zapatista también representaría una forma de promover un desarrollo en los términos y aspiraciones comunes de y para los propios pueblos, con sus necesidades y ritmos. Es una forma de desarrollo basada en el bienestar de las comunidades, enmarcado dentro de su propia cosmovisión y relación como sujetos dentro de la naturaleza, y no en una oposición binaria frente a ésta. O sea, la naturaleza aparece no como un recurso, sino como un medio en el cual lo propio de ser humanos es parte interna de todo ese ecosistema, que

también incluye lo espiritual, lo ancestral y el futuro mismo. De cierta forma, la autonomía representaría en la práctica aquello a lo que teóricos como Boaventura de Souza Santos (2018, 2009) se ha referido como a hacer lo impensado, buscar soluciones a problemas causados por la modernidad desde otras formas de conocimiento.

Acerca del *buen vivir*, como epistemología relacional desde el Sur global, encarnado en las experiencias del *sumak kawsay*, o bien desde el *lekil kuxlejal*, nos explica Yolanda Parra (2013: 118) que:

Dichos postulados se erigen en prácticas pedagógicas cotidianas que hacen de cada momento de la vida pública y privada un espacio donde: se enseña y se aprende la ritualidad de la palabra, del alimento, de la música, de la siembra, de la cosecha, del servicio, del diálogo, del respeto con todas las formas de Vida que habitan el territorio donde la vida comunitaria transcurre como expresión de la verdadera “riqueza” de un Pueblo. Es decir, los fundamentos del Buen Vivir contienen con holgura los requisitos que tanto ha costado construir a la sociedad occidental contemporánea, como el tan promocionado “desarrollo sustentable”, la tan patrocinada “educación intercultural” o la famosa educación a la “identidad terrestre”

Al traer esta reflexión de Parra lo que busco explicar, en términos más concretos, es que la cuestión por la autonomía no es solamente política –en el sentido de organización y movilización de poder/resistencia- la autonomía es parte de la propia onto-epistemología de las comunidades zapatistas, consagrada en el *lekil kuxlejal*. La autonomía pone en marcha el *Lekil*.

#### **4.3. La autonomía como vida, hacer la paz en el cotidiano como respuesta a la guerra:**

Otro aprendizaje que pude observar al acompañar durante un breve tiempo a las comunidades fue que la autonomía es una construcción cotidiana. Con esto quiero decir que no es meramente una cuestión filosófica del *sentipensamiento*. En las acciones del día a día se ve retratado el impulso, la gana, el movimiento en acción.

Para ilustrar esto voy a detallarme en algunas escenas de la producción autónoma El Pilar de la Autonomía (*sva'lem xkuxlej stuk jteklum chi-uk yantik kermanotaktik ts'akalik ta ajvalil*), donde se presentan las prácticas de autonomía en la zona de los Altos de Chiapas, del Caracol II Oventic.

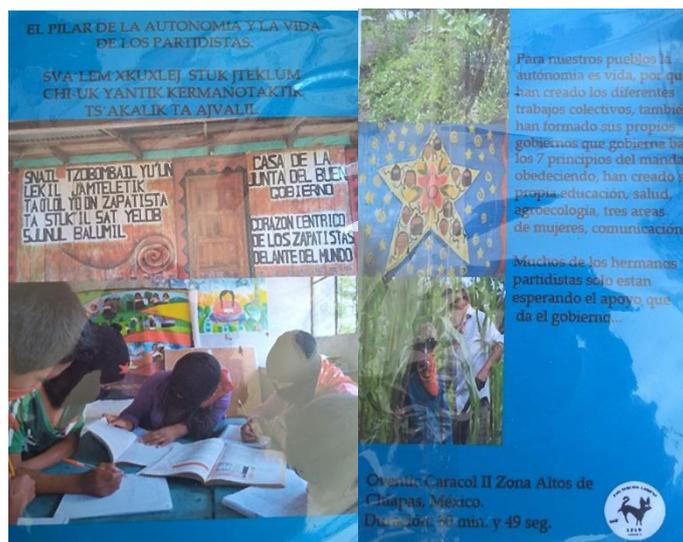


Figura 16- El Pilar de la Autonomía (Tercios Compas, 201X)

El video comienza con el amanecer de los Altos en medio a la neblina y la noche que llega a su fin. Enseguida, un narrador de fondo cuenta que “como pueblos encontramos la forma de trabajar con la tierra para mantener nuestros hijos, para nuestras familias” (0:01-:08) van mostrando la imagen de las mujeres y hombres en sus actividades productivas en la milpa, con pollos y borregos, apicultura, artesanías... Con todo esto, a mi ver, se intenta mostrar los trabajos colectivos que implican vivir en la autonomía, cómo se le va haciendo al contrario que en la situación anterior de explotación capitalista de la que se busca desvincularse y cómo también se va transformando desde lo pequeño hacia lo mayor. Explican también cómo se mantienen las escuelas y hospitales autónomos y cómo entre todas y todos se van cubriendo para responder a las necesidades de del colectivo.



Figura 17 - El Pilar de la Autonomía (Tercios Compas, 201X: 03:15-:29)

Durante la escena retratada por esta compañera, ella relata que “Dentro de la autonomía estamos sirviendo de resistencia, haciendo los trabajos de nuestra lucha como educación, salud, agroecología, áreas de mujeres y también participamos en las tres instancias de gobierno”. Con esto, se hace relación a la participación en el gobierno autónomo como una responsabilidad compartida, así, participar de la autonomía va más allá de solo una cuestión de economía política, es sobre participar de un proyecto de vida en conjunto. La autonomía implica vivir en la resistencia, la lucha frente a la guerra no es solo por el territorio, es por la vida misma: por ser mujer u hombre indígena, por alimentarse bien y darle vida a nuevas generaciones, por seguir y mantenerse vivos como pueblos.



Figura 18- El Pilar de la Autonomía (Tercios Compas, 201X: 03:55-04:04)

En esta otra imagen, otra compañera relata que “como autoridades nadie ha pedido su cargo, sino que fuimos elegidas del pueblo y para el pueblo”. Las autoridades en las distintas instancias de gobierno autónomo son nombradas por la comunidad y no reciben pago más que la colaboración con tortillas, café y tiempo de trabajo en la tierra para ayudar a sostener la familia de la persona electa como autoridad. El testimonio de la compañera Marta (MAREZ San Juan de la Libertad, en la zona Altos, Caracol II Oventic):

Los 28 integrantes de la Junta de Buen Gobierno nos hemos organizado internamente para poder controlar las diferentes áreas de trabajo, como la salud, educación, agroecología, pro medios, radios comunitarias, reserva ecológica de Huitepec, los talleres de hueseras, yerberas, parteras. Cada área de trabajo tiene su respectiva comisión quien se encarga de recoger informaciones de los trabajos y acompañar en las reuniones. (EZLN, 2013a: 39)

Asimismo lo afirma también el compañero Gerónimo (MAREZ Lucio Cabañas, Caracol IV Morelia):

¿Cómo fueron nombrados? Fueron nombrados a través de la asamblea, es un ejemplo como estamos ahora. Cada municipio convocó una asamblea de toda la base, entonces de manera directa escogieron a ese grupo de compañeros para hacer el trabajo de la autonomía.

¿Qué trabajo van a hacer esos compañeros?, porque prácticamente no teníamos el conocimiento, tal vez algunos sí tenían, pero una mayoría no tiene conocimiento, qué vamos a hacer. Vamos a trabajar en la autonomía, vamos a autogovernarnos, el cómo es la pregunta que surgió, ¿qué es lo que vamos a hacer? Como que nadie sabía la respuesta pero conforme pasaba el tiempo, cuando ya estaban esas autoridades, entonces salían los problemas. Realmente había problemas en cada uno de nuestros pueblos, en nuestros municipios. (EZLN, 2013a: 58).

Con esos trabajos colectivos es que se va haciendo la autonomía como parte del día a día. No es solo la labor de las autoridades en las juntas, éstas serían más como coordinadores de las tareas que hay que ir desempeñando, es una labor de todas. Esas pequeñas acciones le van dando significancia a la lucha, va mostrando las fisuras que le van haciendo al muro, por así decirlo.



Figura 19- El Pilar de la Autonomía (Tercios Compas, 201X: 11:00-:10)

Este compañero comparte que “para nosotros esta lucha es un proceso, pero siempre hemos pensado que es el futuro del pueblo. Es decir, que para nosotros la autonomía es vida”. Lo que entiendo de esto es un duplo significado a la autonomía como vida: vida como la existencia física, en el sentido más tangible y metafísico posible. Es la vida por la vida misma. De otro lado, esa vida también representa el día a día, el modo de vida, una especie de expectativa de continuidad biográfica sobre sí mismos. Igualmente, la autonomía representaría la vida al ser algo que se practica en el cotidiano y que mira hacia un proyecto inacabado, con

errores y aprendizajes, que parte del dignificarse y comprometerse por la vida de/en el colectivo.

La autonomía representa así una respuesta anti-sistémica y de construcción alternativa de poder: se opone al capitalismo al deslindarse del sistema de valor y salario, propone el trabajo colectivo en cambio. Se opone al estado y a la política de representación en partidos con los mecanismos del gobierno autónomo y una democracia participativa, en la que todos deben sentarse a dialogar y proponer la organización de las comunidades y las acciones que deben emprender en conjunto; con destaque a la prestación de servicios públicos para las comunidades como educación, salud, justicia y prácticas de agroecología. Es a esto a lo que se refiere Mariana Mora (2008) cuando argumenta que el neo-zapatismo va cubriendo los espacios abandonados y marginalizados por el estado neo-liberal mexicano.

Por otra parte, las zapatistas también se oponen al patriarcado, buscan su papel como mujeres de/en lucha, y participan en la autonomía con igualdad. Esto se ve reflejado en el papel de la Ley Revolucionaria de las Mujeres como condición importante para la organización, para recordar que existe también el sexismo/machismo, que aunque estén juntas en la resistencia hay también cuestiones que por la razón de nacer mujer sólo ellas sienten, que las afecta por su género/sexo asignado. Así lo afirma Guadalupe, de la región Monterrey en el Caracol II, Oventic:

Nosotros dentro de la organización, con tanta falta de derechos como mujeres, vimos necesario luchar por la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, fue así como se dictó nuestra Ley Revolucionaria de Mujeres. Sabemos que nosotros aquí en la Zona Altos tal vez no hemos tenido grandes avances, han sido avances pequeños, son lentos pero vamos avanzando. Hemos avanzado con los diferentes niveles, en las diferentes áreas, en los diferentes lugares donde nos toca trabajar. Antes de venir aquí analizamos entre hombres y mujeres cómo estamos en cada uno de los puntos de la Ley Revolucionaria de las Mujeres, porque es muy importante que en este análisis no sólo participemos las mujeres, también necesitan participar los hombres, para escuchar lo que pensamos, lo que decimos.

Estamos hablando de una lucha revolucionaria y una lucha revolucionaria no la hacemos sólo los hombres ni sólo las mujeres, es tarea de todos, es tarea del pueblo y como pueblo hay niños, niñas, hombres, mujeres, jóvenes, jóvenes, adultos, adultas, ancianos y ancianas. Todos tenemos un lugar en esta lucha y por eso todos debemos participar en este análisis y en las tareas que tenemos pendientes. (EZLN, 2013d: 18)

Asimismo también se manifiesta Ana Yolanda del MAREZ San Manuel del Caracol III La Garrucha, al referirse a la participación de las mujeres en la lucha y la autonomía:

En nuestro Caracol La Garrucha, las compañeras de algunos de los pueblos están ocupando cargos de promotoras de salud, de educación, también ocupan cargos de responsables, agentas y comisariadas; sabemos que en nuestra zona las mujeres también tienen el derecho de trabajar la tierra, de hacer trabajos colectivos, como crianza de pollos, ganadería y otros más. En la educación algunas promotoras son elegidas, la mayoría son elegidas, y algunas son voluntarias que quieren participar como promotoras; ellas dan clases con los niños y niñas, ahí explican cómo son los derechos de las mujeres, cómo es la Ley Revolucionaria de las Mujeres. Así participan las mujeres en los pueblos.

[...] Así estamos participando allá, pero son pocas las mujeres que están participando en ocupar cargos, estamos practicando de participar, no al 100% sabemos bien participar o compartir lo que sabemos, sino que ahora estamos practicando. No tengo mucha experiencia para decirles o explicarles cómo están participando las mujeres, pero aquí me siento muy contenta porque estoy practicando un poco. Gracias a nuestra lucha zapatista que ya tenemos un espacio como mujeres, ahí ya podemos participar. (EZLN, 2013d: 39)

Algo importante que aparece en estos testimonios también se refiere a esa autonomía de las mujeres como un proceso en construcción; de nuevo, en sus tiempos y medios. Ellas afirman que no conocen muchas cosas, que no saben hacer muchas tareas pero que también van aprendiendo y rompiendo con los paradigmas impuestos a su sexo/género, a los pocos, en el cotidiano y continuo. En ese sentido se expresa Amelia, del MAREZ Lucio Cabañas, Caracol IV Morelia:

[...] Dentro de este trabajo aprendemos y desarrollamos también nuestra mente para que poco a poco vayamos avanzando en lo que es el trabajo de la Junta de Buen Gobierno, pero no solas, también con el apoyo de los compañeros. Ahí se trabaja en conjunto, lo hacemos entre compañeras y compañeros, es una forma en que demostramos también el desarrollo de nuestros trabajos, de nuestra autonomía.

Estamos trabajando la autonomía en colectivo. Nos hemos nombrado para apoyar a las comisiones, para salir a las visitas y ver el avance en los municipios, regiones y pueblos, para ver cómo se está desarrollando la autonomía.

[...] En estas áreas la participación está equilibrada entre compañeras y compañeros, haciendo el esfuerzo donde se puede, practicando y ejerciendo nosotras las mujeres. Hay algunas compañeras que no saben leer ni escribir, pero tenemos el apoyo de las compañeras que saben leer y escribir, nos apoyamos un poco para cumplir nuestra participación en la Junta de Buen Gobierno y en las diferentes áreas que ocupamos.

[...] Nosotros sí trabajamos y hubo compañeras que sí le tomaron importancia y aprendieron, tan siquiera a saber poner su nombre pero sí lo hicieron, y no sólo en eso, también en la suma y en la resta, que eso es lo más fácil en las matemáticas, también aprendieron algo.

En todos estos aspectos el zapatismo va construyendo una alternativa de poder desde abajo, un poder para las comunidades a su propio servicio. Es el ejercicio diario de oponerse a las distintas guerras, de vivir en la resistencia y ante la incertidumbre de cómo será el mañana. No es solo sobre el retomar sus tierras y reclamar por sus derechos. La autonomía enmarca todo eso y mucho más: allende a las razones por las cuales se levantaron y le dieron la cara a la guerra física que sentían desde hace más de 500 años<sup>91</sup>, la autonomía se ha ido construyendo como la forma de abrir espacios de libertad<sup>92</sup> y como proyecto de vida comunitaria. El qué-hacer y cómo-haciendo de las prácticas autonómicas, en razón y consecuencia, van desmantelando el poder en lo económico, en lo político, en lo epistemológico, en la matriz de dominación sobre la raza, la clase y el género/sexualidad... van haciendo esas fendas en el muro del capitalismo/modernidad/colonialidad.

#### **4.4. ¿Quién vive mejor? Los logros de la Autonomía Zapatista frente a la Guerra: Celebrar la vida por la vida misma.**

Uno de los momentos en los que pude presenciar más los esfuerzos del trabajo colectivo en la autonomía zapatista fue durante el Festival de Cine *Puy ta Cuxlejaltic* (Caracol de Nuestra Vida). En el festival no todo fueron reflexiones sobre la guerra de la globalización neo-liberal contra los pueblos. La narrativa de crítica y propaganda que muchas veces se tiene sobre esos espacios de encuentro se fue desdibujando también al avanzar. Se trataba de un festival para celebrar la vida, la voz y mirada de los pueblos que luchan por su vida, con su vida.

De la misma manera como se puede observar una metodología de análisis en otros comunicados del EZLN, en la que de manera circular, en una espiral en forma de caracol, quizá, se analizan los problemas mundiales, nacionales, estatales y locales y luego se ofrecen alternativas desde abajo y a la izquierda, así también lo presencié al asistir los documentales de los Tercios Compas, como fueron *Lak Tatuchób Yi'kóty Lak Chuchutyi Finca*, en que los abuelitos zapatistas

<sup>91</sup> Ver: EZLN (1994a). *Primera Declaración de la Selva Lacandona*. 01/01/1994. Disponible en: <<http://radiozapatista.org/?p=20280>>

<sup>92</sup> No es en vano que los Cuadernos de la Escuelita Zapatista se llamen “La Libertad según l@s zapatist@s”

y no zapatistas, por igual, cuentan sobre los abusos y los maltratos en las fincas de producción agropecuaria, donde eran sometidos a lo que para mí son condiciones semejantes a la esclavitud, o en *El Pilar de la Autonomía y la Vida de los Partidistas*, y en *¿Quién vive mejor?*<sup>93</sup> se muestra cómo las formas de organización y trabajo colectivo, la búsqueda por la autonomía y el entendimiento de un pluriverso epistémico diverso han traído mejoras en la vida del día a día de las zapatistas.

Otra producción que merece destaque es el corto documental sobre la Comandanta Ramona<sup>94</sup>, hecho por las mujeres que luchan, y en la que se recuerda su lucha y el papel central que tuvo como autoridad zapatista y en la lucha de las mujeres indígenas por igualdad. Esta pieza cuenta de viva voz de ella su testimonio de resistencia y de conciencia sobre la situación que vivieron y viven las y los indígenas mexicanas y del porqué de levantarse y convocar a otras a unirse a la causa de la autonomía.

Hubo una agenda diversa de actividades relacionadas con, por ejemplo, la narrativa y la literatura, donde se contaron cuentos, poesías, historias hilvanadas y anti-coloniales, se hacían lecturas y escuchas, se construían nuevos mundos escritos y contados –aunque con las barreras que impone la pluriversidad de lenguas que acudieron al festival-. Hubo presentaciones musicales, de *raps* que hablaban de las historias de la vida en las comunidades indígenas, de cumbias y marimbas que nos enraízan a las tradiciones que habitan Chiapas, México y América Latina. También hubo presentaciones y talleres de teatro, en que nos conectamos con nuestros cuerpos, con las historias que de la expresión no-verbal se entraman, del viejo arte de interpretar situaciones pasadas, presentes y futuras.

---

<sup>93</sup> Estas tres películas son producciones independientes, *otras* de los Tercios Compas, el proyecto de registro audiovisual de las redes zapatistas. Por esa razón no cuentan con un registro, o ficha videográfica en un repositorio audiovisual como el IMDb.

<sup>94</sup> Ver en: <https://youtu.be/cArq3X24aFA>



Figura 20 - Festival de Cine Puy ta Cuxlejaltic. Montaje propio, cortesía de Marli Gondim.

Las comidas y artesanías que allí se vendían, para nuestro servicio y recaudar algo de dinero para los proyectos colectivos también eran un show en sí. Yo personalmente tuve el placer de deliciarme con un exquisito mole de conejo, pollos entomatados y mis primeros taquitos de sesos. Siempre pensé en la comida como la máxima expresión del amor que se le puede dar a otro ser, nutrirlo y preservar la vida, desear que su vida sea larga y con buen provecho y brindar los medios para que esa vida continúe. Me sentí bien amado, abrazado, acariciado por los sabores y experiencias de comidas que son nuevas y extrañas a mí, pero que hacen parte del cotidiano, de los usos y costumbres de gente sencilla y generosa.

En todo momento supe que estaba en medio de la guerra, pero que dentro de ese régimen de excepcionalidad que supone la teoría de la guerra (i.e. Clausewitz, 1991 [1832]; Schmitt, 2005 [1922]) Me encontraba en otro momento excepcional –por su rareza, no por estar fuera de la regla- de alegría y compartimiento de la vida y de ese enamoramiento que se habla como una respuesta *otra* a la guerra. Entendí con los sentidos, y no con la razón de lo que se trataba la *alegre rebeldía*, de poder bailar en la lluvia, de sentarse a tomar un café agroecológico zapatista y charlar transmitiendo la esperanza con la palabra vivida, la vida que se construía ahí mismo.

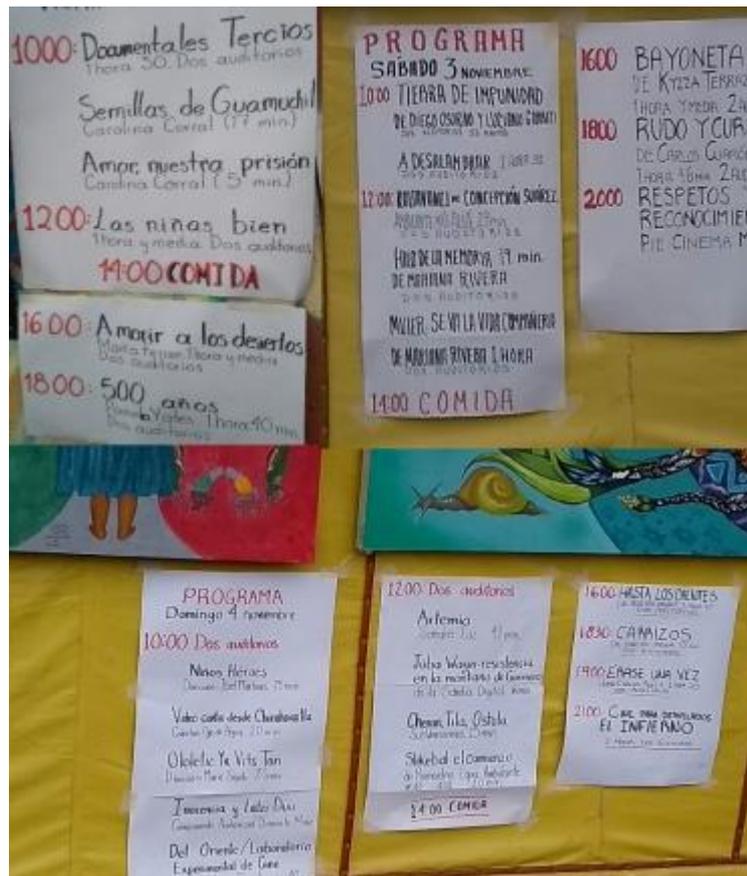


Figura 21 - Programación del Festival. Días 2, 3 y 4 de noviembre de 2019

El clima era de fiesta, se sentía la vida pulsando en cada actividad, película y conversación. Entonces me puse a pensar en lo que alguien me había comentado en algún momento, de cómo la lucha era por la vida, y no por una vida en específico, sino la vida por la vida misma. La lucha para que momentos como esos, en los que se sentía la vida viva pudieran existir sin necesidad de ser momentos extraordinarios.

\*\*\*

Recordé, algunos días después, una clase que tuve en 2016, en el curso de Teorías del Poder con el profesor Stefano Guzzini. En esa ocasión estábamos discutiendo un texto sobre Foucault, la relacionalidad del poder, la disciplina y la biopolítica, y las posibilidades de la resistencia. Al final de cuentas, como ya es célebre de ese autor: “Donde hay poder, habrá resistencia” (Foucault, 1995). En medio de la discusión quedamos en cómo resistir. Yo opiné que en medio de las marañas del poder una salida sería recluirse, aislarse y vivir como ermitaño. Otra compañera sugirió que una de las formas de oponerse al poder disciplinar que

plantea Foucault sería a través del arte, pues es por medio de sus expresiones que se pueden crear otros mundos.

Fue entonces, estando en el festival del “cine imposible” que realmente entendí a lo que se refería mi compañera, es por el arte que se pueden crear otros mundos, esos mundos que las zapatistas nos están trayendo con su trabajo diario. Asimismo también reflexioné sobre lo que había dicho y cómo ello se relacionaba a lo que estaba viviendo en ese instante. Comprendí que en apariencia la rebeldía y la declaración del “¡Ya Basta!” (EZLN, 1994) podrían asemejarse a mi respuesta, aislarse y vivir de acuerdo a las propias reglas. Sin embargo, en su día a día la respuesta que dio mi colega parecía más apropiada. Por el arte nos interpretamos, nos manifestamos, damos vida a nuestras emociones y sentimientos, pero también podemos darle rueda suelta y expresar nuestra imaginación.

La resistencia y la autonomía zapatista operan de esa manera. Saben que no están aislados de todo el sistema de dominación que nosotros en el universo académico blanco y occidental llamamos de modernidad/colonialidad/capitalismo, conocen lo que los rodea y deciden en su día a día enfrentarse a esa dominación con su trabajo y su sudor, sabiendo que el peligro los asecha constantemente, que la elección por construir y defender la autonomía no es fácil, pero nada bueno ha sido nunca fácil.

La autonomía se transforma en la experiencia de las zapatistas como la buena vida frente a la guerra que trae el capitalismo y el ‘mal gobierno’. Pasados los intentos de conseguir hacerse escuchar por el fuego, de la frustración ante la traición cuando optaran por la palabra, deciden que será mejor hacer las cosas con sus propias manos, sin pedir perdón ni permiso... se recogen, guardan su silencio y trabajan.

A partir de la vivencia en esos momentos extraordinarios y excepcionales de compartir “la alegre rebeldía” es que pude comenzar a entender que la práctica de la autonomía también responde a una forma caracolada de sentir-pensar-actuar: desde lo cotidiano y pequeño, desde el propio cuerpo y pensamiento, ir haciendo esas “fisuras en el muro”.

\*\*\*

Entre tanto, las zapatistas comentan de los logros que han alcanzado en la autonomía. Esos avances en lo que consideran para sí mismos una buena vida se

ha dado a través de las iniciativas en áreas como educación, salud, justicia, derechos de las mujeres y alternativas económicas. Son a la vez avances y búsquedas por la autonomía como cuestión transversal a su lucha como zapatistas. Por ejemplo, Don Valentín, abuelo del MAREZ Francisco Gómez le cuenta a Paulina Fernández (2014: 346-7):

-Pues orita más o menos le digo, orita, este, pues, con el favor de dios ya estamos ya muy libre, ya todos. Los hijos, orita ya tenemos un poco de quien le está dando clase los niños, ya tenemos escuelita pues, aquí este, pobremente pues las escuelas pero sí ya lo tenemos. Ya estamos un poco organizados, ya cada pueblo ya, porque, orita ya vemos ya ¡todo, todo es bueno! No es igual como aquel tiempo, todavía le digo yo a los muchachos, que orita ‘¡échen gana, hombre!, no como yo que me crillé, yo no sé leer, no sé nada, porque el patrón me obligaba a trabajar’ –les digo los niños. Sí, dicen los niños, les gustaba, porque ya, ya este se van a liberar un poco, se van a jugar, ahí están sus máistros, bueno más o menos le digo, que todavía saben bien, bien, pero más o menos ya cambió ya, ya vemos más tranquilo, más contento. Tenemos ya la santa madre tierra donde trabajar, porque es el que le lloramos de antes, porque no teníamos. Pero, gracias a dios el 94, sí lo sufrimos, hasta lloré ese tiempo por mis hijos cuando estaban mis hijos también todavía ahí. ¿Por qué? Porque se había de ir en Ocosingo, pues me dio mucha pena, si iban a regresar o no van a regresar. Pero con el favor de dios, ya estoy viejito ya, pero ahí estoy todavía porque ya lo veo que ya está mucho mejor ya. No quise trabajar, no hice mi milpa porque ya no quiero trabajar ya entonces. Aunque un pedacito, si ya tenemos dónde trabajar. No hay quien nos obligue a trabajar. Hacemos un trabajo, cualquier cosa es de común y sólo común ya, cooperativa de cualquier cosa, lo tenemos, un poco, sí lo tenemos. Es el que estamos bien, ya estamos un poco organizados ya. Ya como quien dice ya conocemos ya nuestro ley también, porque tenemos nuestro ley también, pero en aquel tiempo no lo sabíamos pues, no hay quien nos platicaba, así nomás. Pero orita, el que no quiso, es que no quiso; el que quiere, ahí está orita, sí.

Al comparar su vidas con *los partidistas*, como lo muestran en el documental *¿Quién vive mejor?* Spajel Kuxlejilil (*comparando vidas*) (Tercios Compas, 2017) las comunidades zapatistas expresan esos avances también. En el testimonio de Filiberto, Base de Apoyo del EZLN, en el MAREZ Francisco Gómez, Caracol III La Garrucha, quien dice (min. 24:45-26:49):

Hay varias cosas que hemos ido logrando desde el 94 hasta hoy en día. Ahí está las tierras recuperadas que hemos tenido [...] es un logro muy importante para todas las comunidades.

[...] nuestra educación... ha sido muy difícil desde un principio [...] hemos tenido esa capacidad para enseñar, para desarrollar nuestro trabajo educativo.

La salud es muy importante para nosotros. Esos promotores de salud son las que se prepararon, para que ellos les enseñen a los que vienen atrás. Y así lo estamos manejado hasta orita. Ora los hermanos partidistas ya no van a las ciudades o a los hospitales del mal sistema capitalista. Ahora lo que ellos hacen es ir, pedir consulta en nuestras clínicas.

[...] Por eso decimos que sí, que sí se puede.  
¡Vivimos mejor que ellos!



Figura 22 - Filiberto (BAEZLN), MAREZ Francisco Gómez, Caracol III La Garrucha. ¿Quién Vive Mejor? (Tercios Compas, 2017: 24:45)

Es en ese sentido que Jérôme Baschet (2018) afirma que, aunque existen dificultades en el caminar de la autonomía zapatista, también ha habido avances. Para él, la mayor dificultad de la autonomía como política y vida misma de las comunidades se ha encontrado en las maneras como se manifiesta la guerra y cerco contrainsurgente en las regiones de Chiapas (como lo he narrado en el capítulo 3). Sin embargo, “[...las] zapatistas tienen una clara conciencia de los límites de lo que han construido. Saben que la autonomía es incompleta y muy frágil, por encontrarse en medio de la presión que el sistema capitalista ejerce ante cualquier intento de librarse de sus garras. Insisten en que no se puede avanzar en la construcción de la autonomía sin una capacidad de resistencia, para hacer frente a los ataques de todo tipo” (p. 95).

Otro avance que debe destacarse del andar de los caracoles, del caminar de los pueblos en la autonomía y resistencia, se da en la dimensión de las redes que han tejido con otros movimientos y organizaciones, con los apoyos que han ido enamorando y en la forma como buscan dialogar con otras construcciones alternativas que le hagan frente al capitalismo y la globalización neo-liberal, que busquen el derecho a la autodeterminación y el gobierno según los usos y costumbres de las distintas comunidades en resistencia alrededor del mundo, según los *otros calendarios y geografías*, que rompan con las estructuras y prácticas coloniales y (heterocis)patriarcales, que busquen ese *mundo donde quepan muchos mundos*. Es a eso que el próximo capítulo se refiere: a la

construcción de las redes de apoyo y solidaridad, al trabajo en redes de resistencia y rebeldía.

## 5.

## Enredarse con los movimientos del *Altermundismo*: sobre la guerra en redes sociales y las redes globales de resistencia y rebeldía

Hasta aquí se ha hablado de la guerra y de la autonomía como un binomio de proyectos de destrucción y proyectos de vida comunitaria como respuesta al primero. En este capítulo voy andando de dentro hacia afuera, saliendo del caracol y tejiendo en red. Desde su aparición pública la sociedad civil organizada, el *México Rebelde*<sup>95</sup>, mostró su simpatía e identificación con el levantamiento zapatista. Ese apoyo se debió a la percepción de deterioro en la calidad de vida de las masas, la poca voluntad del partido de gobierno (PRI) para mudar los mecanismos de control político tradicionales, asimismo como la fragmentación electoral de la izquierda institucional tras la derrota en las votaciones de 1988 (Leyva, 1998: 38). El movimiento zapatista, compuesto por las comunidades en resistencia, el EZLN propiamente dicho (como organización política-militar) y las redes que les acompañan tiene como uno de sus primeros éxitos simbólicos el poner en la agenda nacional y mundial las cuestiones de pluralidad y multiplicidad étnica, enfatizando las luchas políticas al interior de los estados nacionales modernos, en confrontación con el modelo integracionista neoliberal (Hernández Castillo, 1995 *apud* Leyva Solano 1998: 50).

En otro momento del andar del movimiento zapatista se cuenta el apoyo recibido en la iniciativa de los Acuerdos de San Andrés, un marco fundamental de la lucha por la autonomía indígena de los pueblos en México. Durante esos diálogos la sociedad civil organizada también acompañó a las zapatistas y se hizo parte de los diálogos y en la búsqueda de acuerdos con el gobierno y las

---

<sup>95</sup> Xochitl Leyva Solano se refiere al *México Rebelde* como la articulación de algunos partidos políticos en la izquierda y centro-izquierda, células clandestinas de organizaciones políticas y organizaciones indígenas, campesinas y sectoriales, asociaciones civiles y organizaciones no-gubernamentales. Éste se diferencia del *México Institucional*, dependiente del partido-estado y las agencias de gobierno, y formado por organizaciones e instituciones creadas y/o cooptadas por el partido regente en ese entonces, el PRI (Partido de la Revolución Institucional), que gobernó a México de forma ininterrumpida desde la década de 1930 hasta el año 2000 (Leyva, 1998: 38).

instituciones del país. Cabe resaltar que igualmente, desde su aparición en público las zapatistas llamaron la atención de los demás pueblos indígenas mexicanos y del mundo, consiguiendo una movilización expresiva en red, algo que ya estaba en formación desde los tiempos del Primer Congreso Indígena en 1974 y que para 1996 se transformaría en el Congreso Nacional Indígena (CNI) como articulación permanente.

Además de las simpatías en México, las zapatistas también cuentan con el apoyo de colectivos de solidaridad y apoyo a su lucha en distintas geografías del globo terráqueo. Algunos de esos colectivos se han hecho presentes con su participación en los distintos foros de debate que las zapatistas y las redes organizan. Los encuentros entre el movimiento zapatista y estos otros colectivos o movimientos se establecen en la base de la lucha anti-capitalista, anti-colonial, anti-patriarcal, en la lucha por los derechos y la dignidad indígena, en la lucha por la tierra, o bien, en una identificación de un anarquismo internacionalista, entre muchas otras luchas y agendas que comparten el espíritu de rebeldía y la voluntad de construir pluriversos.

Entretanto, es importante destacar que una cosa es el EZLN y otra el movimiento zapatista. Como lo explica Xochitl Leyva (1998: 46, traducción propia) *“mientras el EZLN es una organización político-militar de masas, formada por militantes de izquierda de Chiapas y otras partes del país, el NMZ [Nuevo Movimiento Zapatista] es un movimiento político mucho más amplio, que resulta de la convergencia de antiguas y nuevas organizaciones políticas y sociales, así como también de ciudadanos y representantes de agencias e instituciones internacionales”*. De esa forma, las estructuras del EZLN y de las comunidades zapatistas (basadas en asambleas comunitarias y regionales) son complementarias, pero no lo mismo; serían autónomas entre ellas bajo los mismos principios políticos, sería también una red de lucha de los pueblos indígenas en resistencia en Chiapas.

En éste capítulo, discurso sobre las redes de resistencia y rebeldía en el acompañar(se) en el camino que van andando las zapatistas, los caracoles, las organizaciones y las redes. Primero hablaré, de nuevo, sobre la guerra; de esta vez me enfoco en las estrategias de contrainsurgencia a las redes para debilitar los apoyos y la solidaridad hacia el movimiento zapatista. Luego me refiero a lo que las redes han hecho en respuesta a esa guerra, a cómo también aprenden sobre/con

la autonomía zapatista y se comprometen con el movimiento. En tercer lugar puntualizo la relación con el CNI y el CIG (Concejo Indígena de Gobierno), hablo de sus articulaciones y luchas en común con los diferentes pueblos indígenas en México que hacen parte del CNI/CIG. Después, haré una narración sobre mi propia experiencia en esas redes, específicamente en la participación en el 2do Encuentro de Redes de Rebeldía y Resistencia y del 25° Aniversario del Levantamiento, ocurridos a finales de diciembre de 2018. Por último, concluyo refiriéndome a lo que he aprendido al enredarme en esas redes, los significados que puedo apuntar sobre la búsqueda de organización en redes y al trabajo de esa resistencia más allá del espacio geográfico de los territorios zapatistas.

### 5.1. Hacer la guerra para debilitar la solidaridad

Las guerras de redes sociales, o en inglés ‘*social netwars*’ es un concepto que viene de la inteligencia y la guerra contrainsurgente estadounidense. Para Ronfeldt *et al.* (1998), en un estudio encargado por el Ejército de los Estados Unidos y ejecutado por la Rand Corporation, empresa privada de seguridad, las zapatistas serían el prototipo para un nuevo tipo de guerra en la era de la información: la *social netwar*. Esa ‘guerra’ de la que los analistas de inteligencia militar hablan se daría por medio del activismo social y la llamada de atención para los diferentes problemas que acometen a la población y el territorio chiapaneco y mexicano en general. Para ellos la *netwar* sería dada a través de la resistencia social en contingencias de pequeña escala y los agentes estatales; así sugieren que se desarrollen operaciones no de guerra, sino de Baja Intensidad, para establecer modos de conflicto no-militares (op. cit.: 8). Su definición entonces sería la de

Un modo emergente de conflicto (y crimen) en los niveles sociales, que involucra medidas distintas a la guerra tradicional, en las cuales los protagonistas usan formas de organización de la red y doctrinas, estrategias y tecnologías relacionadas en sintonía con la era de la información. Es probable que estos protagonistas consistan en pequeños grupos dispersos que se comunican, coordinan y llevan a cabo sus campañas a través de Internet, sin un comando central preciso. (op. cit.: 9, traducción propia).

Es con esa definición que entonces se puede enmarcar a la persecución a los movimientos de apoyo al EZLN en el contexto de la guerra contrainsurgente.

Acertadamente los analistas entendieron que las zapatistas no están solas, aunque sus recomendaciones busquen destruir todo tipo de acciones de solidaridad y suma a la lucha de las indígenas en resistencia –y otras resistencias alrededor del mundo. Ese entendimiento del EZLN y las redes que le acompañan como una amenaza acaba por agudizar la percepción de crisis e inestabilidad en México y justifica el predominio del estado en áreas importantes de las relaciones sociales (Leyva, 2017)

En ese sentido, hay que entender que las *social netwars* son producto de la propia revolución de redes sociales que se profundiza con el advenio de la Internet al facilitar el acceso a información en tiempo real, así como la posibilidad de conectarse desde distintos puntos geográficos. Así, Ronfeldt *et al* (1998) caracterizan a la ‘guerra en redes sociales zapatista’, tanto en lo físico como lo virtual/cibernético como

Alianzas de grupos autónomos rizomáticamente conectados, donde los principios claves fueron la consulta mutua, la colaboración, el pase de información, la planeación de acciones conjuntas, la descentralización y el rechazo a las jerarquías. Desde esta perspectiva, la guerra de redes (*netwar*) es información densa y constante, fluidos de comunicación. En ella, cada nodo puede representar a un individuo, a una organización o al mismo Estado. Las redes sociales de guerra son segmentadas, policéntricas e ideológicamente integradas gracias a objetivos compartidos y a pesar de que no todos piensan igual (*apud* Leyva Solano, 2009: 116).

El campo de batalla en ese tipo de guerra no-convencional se da por medio de las relaciones públicas, ‘operativos de informática’ y campañas de legitimación/deslegitimación entre el gobierno mexicano y su aparato represor y el movimiento zapatista, incluyendo al EZLN. En el análisis de Xochitl Leyva (*ibíd.*) ese tipo de campañas de las redes sociales fue la que ayudó a generar presión para que el gobierno mexicano cesara el fuego y se dispusiera al diálogo, al tiempo que le daba fuerza a la resistencia zapatista. También, en esa lógica, fue que se justificó la deportación de extranjeros solidarios que estaban involucrados en el montaje de la infraestructura de los Municipios Autónomos, en la observación de Derechos Humanos, o bien, en la participación de los encuentros convocados por las zapatistas. Incluso, Ronfeldt y Arquilla reconocen en una publicación posterior que la actividad en redes de resistencia que se ha ido consolidando alrededor del movimiento zapatista “*muestra que la guerra en redes sociales puede poner a una autocracia en proceso de democratización en la defensiva y presionarla para continuar adoptando reformas*” (2001 <online>).

Sin embargo, es curioso que en el lenguaje usado por Ronfeldt *et al.* en sus textos (1998; 2001) siempre se entiende que son las redes las que “hacen la guerra” al Estado, y por lo tanto, las recomendaciones que ellos efectúan van en el sentido de la destrucción de esas redes y la reforma de los aparatos de inteligencia y represión a los movimientos sociales: deshierarquizando, desarrollando redes paralelas para rendir a las redes de resistencia, adquiriendo ventajas al adiestrar las redes primero, disponiendo la cooperación con las ONGs nacionales y transnacionales (cooptándolas), etc... siempre buscando garantizar la estabilidad y el orden establecido por el Estado (especialmente en el interés de los Estados Unidos).

En la comprensión de Leandro Cisneros (2015: 74), al mencionar el caso de la deposición del entonces gobernador del Estado de Guerrero, argumenta que esa modalidad de hacer la guerra en las redes sociales:

a) [...] manifiesta una dinámica viral, o sea, se multiplica, se esparce, contamina y mata la vida que toca; b) su estructura es rizomática, o sea, no es una estructura jerárquica piramidal, tiene ramificaciones irregulares, está descentralizada en más de un núcleo o centro de poder de mando, siendo cada uno de ellos de funcionalidad variable; c) el conflicto en el Estado de Guerrero no es contemplado dentro de su propia génesis histórico-social-cultural-política, es simplemente identificado como se fuese la misma cosa que el conflicto zapatista en Chiapas, por además, una ramificación viral de este; d) el ejército y las demás fuerzas deben actuar de la misma manera que en Chiapas en esas varias frentes simultáneamente. (Traducción propia)

Las *social netwars* serían, así, parte de las estrategias de la Guerra de Baja Intensidad (GBI), no solo en Chiapas, contra las comunidades y redes zapatistas, sino en todos los lugares donde se cuestiona el papel y la legitimidad del Estado como regulador de las relaciones sociales y promotor del bienestar. En ese sentido, se caracteriza por “*aislar, desgastar, dividir y desorganizar a los movimientos sociales que buscan el cambio social, económico y político, a través de provocar miedo, tensión, confusión y división entre familias y comunidades*” (FRAYBA, 1999: 6).

Parte de las estrategias de la GBI se enfocan en la contención e intervención, no solo por actividades militares, sino también en los medios de comunicación, distorsionando informaciones y manipulando a la opinión pública; también en la prestación de servicios sociales (aunque de manera deficiente, solo marcando su presencia); o incluso en la legitimación del Estado como protector ambiental en áreas con riqueza en recursos naturales, pero que se traduce en

amenazas, agresiones y desplazamientos de las comunidades en pro de la protección del medio ambiente (Cisneros, 2015).

Por otra parte, a pesar que Ronfeldt y Arquilla (2001) distinguen que el uso de las redes puede tener “un lado oscuro” y otro “claro”, al referirse, primero, a grupos como Al Qaeda o a redes de tráfico internacional, entre otros grupos terroristas o etnonacionalistas (entre los que incluyen a las zapatistas); y, por otro lado, redes de activismo ambiental y de derechos humanos, a las que buscan contener y ajustar, como bien lo apunta Cisneros (2015: 75) el efecto de ese entendimiento dicotómico acaba por criminalizar también a los movimientos sociales, de manera que se busca

Perseguir y hasta aniquilar de manera política, psicológica, física y cibernética a todo individuo y/o grupo que sea examinado como potencialmente peligroso para la gobernabilidad del grupo que hegemoniza el dominio de las palancas del aparato del Estado y del mercado [...] desde la mirada de quien *necesita mantener el orden*, entran en la misma cesta junto a las redes del narcotráfico o redes del crimen organizado (traducción propia, énfasis en el original)

Entretanto, para autores como Harry Cleaver (1998) las zapatistas consiguieron modificar los términos en los que se hace la ‘revolución’ en la era de la informática. Para él:

A través de su capacidad de extender su alcance político a través de redes informáticas modernas, los zapatistas han tejido un nuevo tejido electrónico de lucha para llevar su revolución a todo México y alrededor del mundo.

[...] Un aspecto clave de la guerra del Estado contra los zapatistas (tanto en México como en otros lugares) han sido sus continuos esfuerzos para aislarlos, de modo que puedan ser destruidos u obligados a aceptar la cooptación. A su vez, los zapatistas y sus partidarios han luchado para mantener y elaborar sus conexiones políticas en todo el mundo. Esta ha sido una guerra de palabras, imágenes, imaginación y organización en la que los zapatistas han tenido un éxito sorprendente.

[...] Si bien el Estado ha limitado de manera muy efectiva la cobertura de los medios de comunicación y la discusión seria de las ideas zapatistas, sus partidarios han podido, en un grado asombroso, eludir y compensar este bloqueo mediante el uso de redes electrónicas junto con las tácticas más familiares a los movimientos de solidaridad: enseñanza, artículos en la prensa alternativa, manifestaciones, ocupación de consulados del gobierno mexicano, etc. Con el tiempo, el estado y sus estrategias se han dado cuenta de la eficacia de esta nueva forma de lucha y han comenzado a tomar medidas para contrarrestarla. Ambas partes ahora están activas en la dimensión ciberespacial de una guerra que se ha desatado en Chiapas en todo México y el mundo. (81-82, traducción propia)

En ese sentido, es de destacar las condiciones en las que se organizan las redes dado la poca infraestructura informática disponible en Chiapas. Más allá de

la posible interconectividad que proporciona el internet, en el relato de Cleaver, él afirma que muchos mensajes eran pasados clandestinamente por el cerco militar hasta las ciudades, donde eran subidos y compartidos en la red. Esto, claro, mucho antes de la formación de redes sociales virtuales, medios sociales (*social media*, en inglés), como *Facebook* o *Twitter*, entre otras. En este relato también se evidencia la investigación y persecución a los grupos de solidaridad a través de la acción conjunta de inteligencia entre los organismos de seguridad (para el estado) de Canadá y México, por ejemplo.

Al igual que ocurre con la estrategia de remunicipalización (ver Cap. 3), la ‘guerra por redes sociales’ busca crear formas menos evidentes de hacer la guerra, más allá de lo que pueda parecer la guerra en sí, como lo fue practicado en los años 1990, y de las prácticas solapadas en el contexto de la GBI y sus efectos de desgaste directo sobre las poblaciones indígenas, zapatistas y no-zapatistas por igual, también esa forma de hacer la guerra está proyectada a todos y todas aquellas que nos posicionamos junto a las zapatistas. No es en vano todas las advertencias que recibí en mi hospedaje y con las otras personas que compartí en mi estadía en Jobel sobre desconfiar y estar atento a la posibilidad de infiltrados, vigilancia y espionaje sobre lo aprendido, de asumir una postura en medio de esa guerra, de comprometerme o buscar algo más que hacer, pues como dice el dicho ‘*mucho ayuda el que no perjudica*’.

Sin embargo, a pesar de los logros del trabajo de las redes en difundir la voz de las zapatistas, en organizarse y confrontar las inverdades dichas por los representantes del Estado y las organizaciones militares en esa guerra a las redes; entre las diversas formas como se oponen a la narrativa de ataque a las comunidades en resistencia y al EZLN, recuerda el administrador de la difunta página *ezln.org* que

Las docenas de páginas web pro-zapatistas y los miles de suscriptores a las listas de correo pro-zapatistas no pudieron prevenir Acteal, no pudieron salvar la comunidad autónoma Ricardo Flores Magón. El gobierno mexicano no ha aceptado cumplir con lo firmado en San Andrés. Así que Internet ciertamente no es un medio todopoderoso y el grado en el que contribuye a la presión social es variable, dependiente de muchos factores externos (Paulson *apud* de la Guardia, 2018: 285)

Lo que esto nos quiere decir es que más allá de las confrontaciones cibernéticas, y a pesar de la relevancia de éstas, la guerra en redes sociales no es igual a la experiencia *in situ*, donde la muerte y el dolor reinan. No es lo mismo

ser de las redes de apoyo, o una *compañera* solidaria a vivir en carne propia el despojo y el asecho de la guerra que sucede en los territorios indígenas, en las comunidades en resistencia. Sucede con frecuencia que los que somos solidarios poseemos otras características (blancos o mestizos, clase media, podemos viajar hasta Chiapas a veces, o tenemos acceso a internet y otros medios de comunicación, muchos con títulos universitarios...) que nos sirven como privilegio para ejercer esa solidaridad sin el temor al genocidio, aunque lo sintamos como también nuestro.

## 5.2. El neo-zapatismo más allá de los Caracoles:

Frente a esas *Social Netwars*, con las que los estamentos del poder del Estado y las formas de militarización a los movimientos sociales buscan desarticular el tejido de las redes de apoyo, Xochitl Leyva (1998; 2017) busca la manera de reconceptualizar esas redes de resistencia que se han tejido entorno al movimiento zapatista; o como ella lo define ‘la tapicería del neo-zapatismo’ (Leyva *et al.*, 2017), entendiendo que hay una relación directa con los zapatistas de comienzos del siglo XX en el marco de la Revolución Mexicana.

Como ella lo afirma “*tal vez el único punto con el que se pueda concordar con los autores [e.g. Ronfeldt et al] es que sin duda las redes Zapatistas nacieron, viven y se reproducen en un contexto de guerra*” (Leyva, 2017: 168, traducción propia). Lo que la autora propone entonces es partir desde una postura anti-sistémica y anti-capitalista –y muy probablemente también anti-heterocispatriarcal–, no para “*controlar, dominar y destruir las redes*” sino para pensarlas desde dentro, de su corazón, para así “*fortalecer el trabajo político compartido*” (*ídem*).

En ese sentido, es importante recordar que las redes de movimientos no son una creación de la Era Informática, aunque sea facilitado por los avances en las tecnologías de la información y la comunicación; las redes existen más allá de lo virtual, siendo ésta solo una de las maneras de agregarse. En el caso del movimiento neo-zapatista se trata de “*alianzas y convergencias [...] enredados en múltiples capas de actores en movimiento con los terrenos natural-ambiental, político-institucional y cultural-discursivo, en los que se encuentran inscritos*”

(Leyva, 2017: 161, traducción propia). Se trata así de redes más allá de lo virtual/cibernético, que existen también como parte de la vida cotidiana, crean vínculos interpersonales e inter-organizacionales y político-culturales con otros movimientos de manera múltiple en distintos espacios geográficos y culturales (Álvarez *et al.*, 1998 *apud* Leyva, 2017: 161).

Igualmente, Guiomar Rovira (2005; 2009) ha descrito a la red del movimiento zapatista desde dos dimensiones, una nacional mexicana y otra transnacional. Así, en cuanto la primera

Fueron quienes marcharon en las calles de las ciudades de México en enero de 1994 por un alto al fuego, quienes respondieron a las iniciativas del EZLN como la Convención Nacional Democrática, o el Movimiento de Liberación Nacional para derrotar al PRI, quienes organizaron y promovieron las consultas ciudadanas, la acogida y la logística de las marchas y caravanas de los indígenas rebeldes; quienes recabaron fondos y organizaron debates; quienes participaron en los Diálogos por la Paz entre el gobierno y el EZLN del lado rebelde en San Andrés Sacam'chen de los Pobres entre 1995 y 1996; quienes pensaron y escribieron sobre racismo, sobre indigenismo, sobre autonomía; quienes como estudiantes se fueron a las caravanas de ayuda, a las marchas, a los conciertos, quienes recogieron la iniciativa de formar el Frente Zapatista de Liberación Nacional y quienes dieron vida al Congreso Nacional Indígena a partir de la primera mesa del diálogo por la paz. (Rovira, 2005 <en línea>)

#### Mientras tanto, el zapatismo transnacional

Se teje como una red donde conviven una gran variedad de interpretaciones simbólicas, de acuerdo a los procesos locales y las luchas de los lugares donde tiene sus nodos. Los distintos colectivos, grupos y movimientos que se solidarizan con los zapatistas, se llevan una idea muy suya de Chiapas a su propio terreno, desencadenando concatenaciones de sentidos con amplia libertad interpretativa. La lejanía geográfica abre posibilidades para la apropiación del discurso zapatista a realidades y tradiciones activistas diferentes. Se produce entonces un estallamiento del símbolo originario, la rebelión del EZLN, en múltiples significados, de acuerdo a las necesidades políticas de los actores involucrados. El EZLN por su parte cuidará no buscar una definición estricta de su posicionamiento político que excluiría automáticamente a muchos de los implicados en la red transnacional, en la que encuentra un arma imprevista a su favor. El zapatismo transnacional puede existir como tal en esa convergencia laxa de lo múltiple precisamente porque es una red [...] lo que une a los actores es el intercambio y la circulación de información para la acción solidaria. Es en este sentido que el Internet, al igual que otras herramientas para la comunicación, como el fax, el teléfono o el correo, juegan un papel relevante como infraestructura del propio movimiento (*idem*).

De la misma manera, Rovira argumenta que esta red transnacional de activismo y solidaridad se ha movilizó por lo menos en cuatro direcciones: primero, como encuentros y manifestaciones en distintas geografías, con las que pueden dar a conocer la situación del conflicto en Chiapas; segundo, y en

consecuencia del primero, han ejercido presión política frente a las instituciones y elites locales, haciendo fuerzas a favor del movimiento zapatista; en tercer lugar, se han movilizado a los territorios en resistencia como portadores de material solidario, se han envuelto en los proyectos de las comunidades y han acompañado los procesos de las mismas; y finalmente, hacen también la desobediencia civil en las redes de comunicación e información virtual, en forma de videos, reportajes, traducciones de comunicados, etc... Se trata de una presencia igualmente física como cibernética, con nodos transnacionalizados, operando desde distintas instancias y en diversos temas. Lo que los une es, entonces, la construcción de esos distintos mundos posibles<sup>96</sup>.

Por otra parte, mirando hacia el interior del movimiento, Pablo González Casanova (2003; 2011 <en línea>), académico activista pro-zapatista, manifiesta que el proceso de formación de los Caracoles, como forma concreta de construir la autonomía desde la propia resistencia, y a pesar de la negativa del Estado mexicano en respetar y darle forma de ley a los Acuerdos de San Andrés sobre los derechos y la autonomía indígena; va más allá de lo restricto a los territorios y las comunidades en resistencia zapatistas. Para él, el cambio en la gobernanza que se ha producido con el fortalecimiento de los Caracoles y los MAREZ como instancias del gobierno autónomo representa también una *“transformación en las solidaridades entre localidades y comunidades con pensamientos parecidos en una red de gobiernos municipales autónomos, que por su vez se unen y forman redes de gobierno que comprenden áreas y regiones mayores”* (2011, traducción propia). Además de esto, comenta él, *“la escala y la extensión de ese nuevo proyecto refleja la capacidad del movimiento en redefinir su agenda rebelde, en el pensamiento y la acción, mientras que mantiene su propósito fundamental de un mundo con democracia, libertad y justicia para todos [...] éste proyecto habrá sido exitoso cuando las luchas por autonomía evolucionen en redes de pueblos autónomos”* (*ibídem*)

De esa manera, en las palabras de González Casanova (*ibídem*):

---

<sup>96</sup> Xochitl Leyva por ejemplo, ha mapeado esos distintos temas e instancias que mueven las redes del neo-zapatismo. Algunas de las que ella menciona son: agricultura y agrarismo, democracia y elecciones en México, indianismo-autonomía, derechos de las mujeres, alternativas revolucionarias, internacionalismo de la solidaridad, y las formas de la guerra en Chiapas. Ver: Leyva Solano, Xochitl (2001). *Neo Zapatismo: Networks of Power and War*. Tesis defendida en la Universidad de Manchester para optar al título de doctora en Antropología Social.

El proyecto de los Caracoles busca incrementar la fuerza de los pueblos y sus redes para que puedan alcanzar soluciones negociadas basadas en principios no-negociables. Concientes del hecho que esto es solo una “parte muy pequeña” del movimiento mundial, el Zapatismo desafía y demanda un fin a la guerra de empobrecimiento, al asedio militar y paramilitar, a la discriminación social y cultural, a las políticas de escaso saneamiento, a la ignorancia y al hambre que han tomado tantas víctimas en México y en el mundo. Va más allá del mero reclamo al imperialismo y a los gobiernos colaboracionistas, a sus patrones y mafias.

Con esto se le otorga sentido a la alusión que he dicho antes sobre la autonomía ser una práctica que no solo se ejerce en las comunidades en resistencia frente a *otro* expresado en las instituciones políticas mexicanas y el sistema mundo moderno/capitalista/colonial/heterocispatriarcal. La autonomía, como forma de entender y hacer la política, también se expresa en el movimiento zapatista como red: autonomía de los pueblos y del EZLN entre ellos mismos, autonomía entre comunidades, MAREZ y Caracoles; autonomía entre los distintos nodos de la red que conforman... En cuanto parte de una red, las comunidades zapatistas entienden, a mi ver, que esa guerra no es únicamente contra los pueblos que declararon su resistencia y rebeldía en Chiapas, en México, en *Abya Ayala*; fundamentalmente es una guerra del sistema mundo neoliberal contra la humanidad como lo hubiera expresado el *sub* Marcos (2001; 2003a).

Algo importante de recordar en este punto se refiere a la multidireccionalidad de esa relación entre las comunidades en resistencia (las zapatistas propiamente dichas) y las redes de resistencia y rebeldía que se agregan en torno al apoyo a las comunidades; y que también se solidarizan como constelación entre sí. Cabe resaltar, por ejemplo, que mucho de lo que se supo durante los días de confrontamientos ‘en caliente’ durante los primeros años tras el levantamiento fue por una estrategia de comunicación y medios desde las redes solidarias que fueron llegando a Chiapas después del llamado de atención que suscitó el levantamiento. Así puede ser visto en el relato de Gloria Muñoz (2003: 90-93):

El Día de Reyes [6 de enero de 1994] el presidente Salinas dio su primer mensaje a la nación: negó que se tratara de un alzamiento indígena y ofreció el perdón a quienes depusieran las armas. Simultáneamente la sociedad civil empezó a organizarse con el fin de parar la guerra y vigilar las acciones del ejército federal, para lo que más de 15 organizaciones civiles constituyeron la Coordinadora de Organizaciones Civiles por la Paz (Conpaz).

[...] Mientras eso sucedía inició la solidaridad nacional e internacional con el movimiento insurgente. [...] La Liga de Naciones Soberanas Indígenas del Hemisferio Occidental, el Consejo del Tratado Indio

Internacional y el Centro de Washington por la Paz, desfilaron en la capital norteamericana, frente a la embajada de México, en la demanda por la suspensión de la “persecución militar del EZLN”, al tiempo que el partido español Izquierda Unida exigió el cese de la represión y la búsqueda de una salida política.

Asimismo, la Red de Acción Canadá realizó una vigilia en la embajada de México en Ottawa; mientras el grupo Esparquista Mexicano, el Movimiento Democrático Independiente, el Comité de Defensa Popular y el Partido del Trabajo, exigieron el alto a la guerra, el respeto a los derechos humanos, la creación de condiciones para el diálogo y respuestas a los rezagos sociales. Mientras, en Madrid, el Comité de Solidaridad con el Pueblo Indígena Mexicano realizaba una marcha para exigir el cese de hostilidades.

[...] Desde Londres, Amnistía Internacional condenó los bombardeos del ejército federal contra las comunidades indígenas, mientras en España la comunidad de intelectuales, artistas y escritores consideró necesaria la salida al conflicto.

[...] No habían pasado ni dos semanas del inicio del levantamiento, cuando el EZLN empezó la ardua tarea de tratar de explicar su lucha [...]

Doce días después del inicio de la insurrección indígena, se anunció una movilización multitudinaria para exigir al presidente de la República el cese al fuego y el inicio de un diálogo con los indígenas insurrectos. La sociedad civil nacional levantó su voz y se hizo escuchar [...] Sin embargo, 24 horas después del cese al fuego decretado, tropas militares apoyadas por helicópteros artillados atacaron una unidad zapatista en Ocosingo. La guerra se trasladó a las montañas y el cese al fuego sólo se hizo válido en las ciudades. A pesar de esto, el EZLN aceptó también el cese de las hostilidades.

[...] Fue un momento decisivo para la historia del EZLN, pues ante la disyuntiva de escuchar a la sociedad civil, detenerse y enfrentar un mundo desconocido, para el que obviamente no estaba preparado [...] optó por lo primero y se dispuso, a partir de ese momento, a utilizar la palabra como principal arma, a escuchar, a preguntar y a tratar de entender los reclamos de esa sociedad civil que lo apoyó, pero no lo siguió con un fusil al hombro.

Cuando me refiero a la multidireccionalidad de la solidaridad también quiero decir que las redes nunca se hubieran tejido alrededor del zapatismo si no hubiera sido por las múltiples ocasiones en que los comunicados del EZLN llamaban, convocaban y se sumaban a darle un final a la guerra. De nuevo, como lo narra Muñoz (2003: 99):

Pasados apenas seis meses del levantamiento, los zapatistas ya habían formado un movimiento no sólo en torno a las demandas de los pueblos indios, sino contra el autoritarismo gubernamental y de sus políticas sociales y económicas. [...] La estrategia de abrir diálogos y encuentros alternos con la sociedad civil, escuchar y preguntar, independiente del proceso de negociación con el gobierno federal, caracterizaría su andar político durante los próximos años.

[... En] la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, en la que llamaron a la sociedad a lograr un tránsito pacífico a la democracia, mediante la organización de la Convención Nacional Democrática (CND)

De forma semejante, Jérôme Baschet (2018: 212; 215) afirma que

La dimensión internacional del zapatismo ha tenido un auge en 1996, con la preparación y organización del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Luego, ha sido periódicamente reafirmada, en particular con la Sexta Declaración<sup>97</sup> [...] Recordemos que, a principios de 2013, la reformulación de la Sexta (en *Ellos y Nosotros*<sup>98</sup>) afirma de manera contundente lo *planetario* como campo de lucha anticapitalista, sugiriendo que se dejen de trazar delimitaciones demasiado rígidas entre lo nacional y lo internacional

[...] miles de bases de apoyo, a raíz del levantamiento, estuvieron en contacto con simpatizantes de todo el mundo [...] Redes de solidaridad se formaron en varios países de América y Europa, y muchas personas, parte de ellas o no, viajaron a Chiapas para participar en los múltiples encuentros organizados por el EZLN, garantizar una presencia como observadores en los campamentos civiles por la paz instalados a raíz de la traición de febrero de 1995, participar de la distribución solidaria del café zapatista o en otros proyectos [...] Por ellos, las bases de apoyo zapatistas han podido convivir e intercambiar con personas de horizontes muy variados, en una actitud de hospitalidad, apertura y espíritu de comunidad en la lucha. **En ese sentido, la dimensión internacional del zapatismo no se expresa solamente en los grandes encuentros o en los esfuerzos por tejer redes planetarias de rebeldías y resistencias; también ha influido, si bien muy modestamente, en la vida cotidiana en los territorios autónomos zapatistas.** (énfasis nuestros).

En ambos análisis se puede evidenciar entonces que la relación de las redes con el zapatismo, así como fue sucediendo entre los *ciudadanos* que llegaron a la selva lacandona en los años 1980 y fueron enredándose con los propios procesos sociales de quienes allí habitaban, también es una relación de aprendizaje mutuo, de reconocimiento y de romper con los límites impuestos por el sistema-mundo capitalista/moderno/colonial sobre lo que nos une como humanidad: la vida.

Así, tomando por ejemplo el pronunciamiento conjunto del Congreso Nacional Indígena (CNI), el EZLN y las Sextas nacional e internacional, en el Primer Festival Mundial de las Resistencias y Rebeldías contra el Capitalismo, entre diciembre de 2014 y enero de 2015, se afirma la comunalidad de los problemas y aprendizajes que se dan al compartir en diversos espacios. De esa forma, en sus propias palabras:

Nos reunimos para hacer comparticiones que no solo es compartir, sino aprender y construir juntos. [...] En las comunidades indígenas que somos, los embates del sistema capitalista se sufren con la sangre y con el dolor de nuestros hijos, que son también el único futuro posible para este planeta al que llamamos Tierra, en el que en medio de las distancias y de los diferentes colores que nos hacen ser y nos

<sup>97</sup> Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>

<sup>98</sup> Ellos y Nosotros. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/20/ellos-y-nosotros-i-las-sin-razones-de-arriba/>

hacen existir mantenemos la certeza de que es nuestra madre y de que está vivo, y que para que así siga siendo, la justicia es una demanda que se teje con las acciones y las convicciones de los que somos el mundo de los de abajo, los que no aspiramos a gobernarlo sino a caminar construyéndolo.

Desde los océanos, las playas, las montañas, las ciudades y los campos, construimos y reconstruimos junto con las asambleas, organizaciones y colectivos que tejen de diversas formas autónomas los espacios y las formas de organización y solidaridad que son capaces no solo de contener esta destrucción capitalista que no distingue pueblos o colores y que en su ceguera crónica solo reconoce todo aquello que alimente esa misma destrucción vestida de guerras permanentes, mercados injustos y descomunales ganancias para unos pocos, valores ajenos a los pueblos y contrarios a los antiguos acuerdos con nuestra madre tierra que dan sentido a la vida en el mundo, que nos dan libertad y nos hacen dignas, dignos de vivir y defender la vida.

[...] Los caminos de los pueblos del mundo tanto en el campo como en la ciudad con su propio rumbo se conducen en el rastro dejado por sus propios ancestros, caminos que se dividen, se intersectan y cruzan con los nuestros, hasta que encuentran un mismo rumbo, marcado por la dignidad rebelde que habla en tantas lenguas y es de tantos colores como es la naturaleza misma que se teje con pequeños bordados para poder construir lo que necesitamos ser. (EZLN, 2015b: 42- 43)

Sin embargo, no se puede ser ingenuo y pensar que estas relaciones han sido de constante encuentro y aceptación completa de lo que todas las partes involucradas creen y luchan. Así, Abigail Edwards (2010) afirma que las Zapatistas han tenido que confrontar las diferencias de poder donde sus aliados en el Norte y el Sur global también presentan sus intereses por más solidarios que pudieran ser<sup>99</sup>. Así, ella narra los cambios y redefiniciones en el tipo de solidaridad que las zapatistas están dispuestas a recibir: han rechazado donantes imperiosos que condicionan sus ayudas, denuncian el control externo de algunos programas en alianza con grupos más privilegiados, buscando así mostrar su propia capacidad de acción y decisión sobre lo que es mejor para sus vidas, tomando una postura de mutualidad.

---

<sup>99</sup> En el texto “7 pensamientos en Mayo de 2003” el Subcomandante Marcos responde a las redes afirmando que no necesitarían de las ayudas solidarias si la relación no se establece de manera horizontal, que no aceptarían juicios de esas redes sobre qué dirección debería tomar el EZLN y las comunidades en resistencia, que no aceptarían ser representados por nadie. Disponible en: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/05/02/el-mundo-siete-pensamientos-en-mayo-de-2003-mayo-del-2003/>>.

### 5.3. “Llegó la Hora de los Pueblos”: CNI/CIG

Uno de los principales articuladores de la red de resistencias y rebeldías ha sido el Congreso Nacional Indígena y su Concejo Indígena de Gobierno (CNI/CIG). La resistencia zapatista es no solo frente a las violencias del gobierno y de sus aliados armados; esta resistencia también se traduce en las formas de crear alternativas de autogestión por la vía de la autonomía: en las comunidades se desconoce la autoridad del gobierno y el estado en sus territorios (donde vive la filosofía y la práctica del zapatismo). Se construyen no solo ideas de un mundo otro, sino también las bases materiales para su desarrollo colectivo: trabajo agropecuario para el beneficio de todos, escuelas y hospitales para atender las necesidades de la población rebelde y de quien lo necesite, sistemas de justicia basados en la reeducación y no en el castigo y aislamiento. Es con esos compromisos, basados en los principios del Mandar Obedeciendo, que se asume una co-responsabilidad de todas en la construcción de esas alternativas a la exclusión y la sumisión también en el andar del CNI. No sin las dificultades impuestas por la guerra de desgaste del gobierno y el avance del neo-liberalismo totalitario, que ocurre en todo México y no solo en Chiapas.

Es en ese impulso que muchas de las activistas indígenas mexicanas se pusieron a la tarea de organizarse más allá del EZLN, conformando el CNI; trabajan como un movimiento en conjunto, sin que ambos equivalgan. El CNI fue fundado en 1996 como “la casa de los pueblos indígenas en México” (CNI, 2016: 1) tras la convocatoria del EZLN para conformar un foro nacional indígena por ocasión de los diálogos con el gobierno federal en San Andrés Sakamch’ en sobre los derechos y culturas indígenas.

Desde entonces han sido varias las ocasiones que los pueblos indígenas mexicanos se han reunido y acompañado también el espíritu de rebeldía y resistencia de las comunidades zapatistas: en 1998 realizan el segundo CNI “*Por la reconstitución integral de nuestros pueblos por lo que decidimos impulsar junto con nuestros hermanos del EZLN la Consulta Nacional para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y el fin de la guerra de exterminio*”. (CNI, s.f. <online>); ya en 2001 realizan el III CNI

Por el reconocimiento constitucional de nuestros derechos colectivos y nos sumamos a la Marcha por la Dignidad Indígena que encabezaron nuestros hermanos del EZLN, en donde la voz primera de

nuestros pueblos y la voz mayoritaria de la sociedad mexicana se expresó exigiendo dicho reconocimiento. Pero la respuesta de este mal gobierno fue la traición al aprobar la contrarreforma indígena del 2001, propuesta por el poder ejecutivo, materializada por el poder legislativo y avalada por el poder judicial, evidenciando que nuestra palabra y nuestro sentir solo sirvieron de burla y escarnio de los poderosos. Nos dimos cuenta que el tiempo de voltear arriba se habían acabado, que el tiempo de mirar abajo nos sacudía y exigía emprender los pasos que la historia nos exigió. (*ídem*)

El IV CNI ocurrió en 2006 y la agenda trató de la reflexión sobre lo que el EZLN proponía con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, a la cual los pueblos organizados en el CNI decidieron adherirse para “*ejercer hasta sus últimas consecuencias la autonomía en los hechos y la resistencia indígena*” (*ídem*) además de asumir “*un perfil abiertamente anticapitalista, de abajo y a la izquierda*” (CNI, 2016: 1) en concordancia con la Sexta. Finalmente, el 2016 fue el año en que se reunió el V CNI, en el cual se conmemoraron los 20 años de la conformación del CNI, se conversó sobre la situación de despojo y represión de todos los pueblos allí presentes, se discutieron las propuestas para el fortalecimiento del CNI y además pasaron a la consulta con sus comunidades sobre la conformación del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) y la posibilidad de candidatura de la vocera de ese concejo, María de Jesús Patricio Martínez “Marichuy”, a las elecciones presidenciales<sup>100</sup>.

El CNI es entonces el foro de encuentro, el nodo de la red, por el cual las zapatistas pueden articularse con los demás pueblos indígenas de México, luchar juntas desde las distintas *geografías* y *calendarios*, se pueden organizar con mayor fuerza y amplitud, con mayor volumen, para responder a la guerra centenaria del Estado mexicano para los pueblos que se reconocen como indígenas.

Cabe decir, de nuevo, que ambos no se equivalen; a pesar de luchar contra las mismas cuestiones del despojo, el racismo, la desigualdad y la dignidad, el EZLN y el CNI establecen sus diferencias, al tiempo que reafirman y fortalecen sus resistencias. La decisión, por ejemplo, de la candidatura de Marichuy fue uno de los momentos en los que el CNI/CIG y el EZLN discordaron pero se mantuvieron juntos. Para los primeros participar de manera independiente a los partidos y hacer una campaña presidencial dentro de la política institucional de

<sup>100</sup> Al respecto, ver los comunicados *QUE RETIEMBLE EN SUS CENTROS LA TIERRA* (disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>); *¡Y RETEMBLÓ!, INFORME DESDE EL EPICENTRO...* (disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/01/01/y-retemblo-informe-desde-el-epicentro/>)

México (el mal gobierno), mientras que para los segundos ese era el principal defecto de la propuesta: participar en la política institucional (Gomes *et al.*, 2018; Hernández Navarro, 2018). No sería, entonces la candidata del EZLN como lo afirmaron algunos medios masivos de comunicación, sino del CNI que era respaldado por el *eseta*. Esa candidatura, entonces -sabiendo de las diferencias en poder que tienen con los partidos- “posee un carácter de apuesta –no de victoria electoral, sino de propagación de resistencias”<sup>101</sup> (Gómez *et al.*, 2018: 203, traducción propia).

En muchas formas se da la articulación del CNI y las redes zapatistas, no siendo equivalentes pero sí compartiendo bases organizacionales y andando juntos. El CNI tiene una base nacional, el EZLN se restringe a la defensa de los Caracoles y las JBG, a los MAREZ y las comunidades autónomas en resistencia por todo Chiapas, o sea, a las zapatistas en sentido más estricto. Entretanto, ambos se articulan para hacerse mayores y más fuertes, van de la mano en la construcción de autonomías para los pueblos indígenas.

Pude así constatarlo y hacerme parte, como participante adherente a la Sexta, durante la plenaria abierta de la Segunda Asamblea del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) realizada en San Cristóbal de las Casas el día 14 de octubre de 2018<sup>102</sup>. Uno de los principales aspectos que observe es la profunda coordinación que existe entre los diferentes niveles de la red de resistencias de las cuales el zapatismo se compone y participa. A pesar de muchos de las participantes (quizá) no ser miembros del EZLN, sí son adherentes a sus principios y a las formas de búsqueda de autonomías que las zapatistas construyen; a los principios depositados en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y en el Mandar Obedeciendo como rector de la gobernanza autónoma.

Un aspecto que me llamó mucho la atención, de la declaración final que se hizo en la asamblea, es la búsqueda por constituir o adherir a una red aún mayor de resistencias y luchas: por la autonomía, por recuperar la dignidad, mantener sus

---

<sup>101</sup> Esto mismo también me fue dicho por varias personas a las que les pregunté sobre cómo quedaron los pueblos del CNI luego que Marichuy no pudo inscribirse a las elecciones por falta de firmas válidas para respaldarla.

<sup>102</sup> De esa forma, en el camino de convertirme en adherente a la Sexta, de incorporar los principios del zapatismo, el ‘mandar obedeciendo’ como parte de mi política del cotidiano y sumar energías en la lucha por la autonomía; también me convierto en un adherente de las redes de apoyo al CIG. No se puede ser uno sin el otro.

identidades y la vida en armonía, contra el capitalismo y el modelo de globalización neo-liberal. De esa forma:

El Concejo Indígena de Gobierno es la forma de honrar nuestras diferencias, para encontrar ahí la palabra en la que nos reflejemos, y que sea un verdadero gobierno. Lo otro, eso a lo que arriba llaman Estado Mexicano, es sólo una mentira hecha para imponer, reprimir y ocultar la muerte que ya se nos desborda haciendo evidente el engaño. Es decir, no son más que una banda de rateros que fingen ser institución de derecha o de izquierda. En cualquier caso, traen la guerra consigo y por más que la maquillen también se les desborda, porque el patrón es el patrón (CNI/CIG, 2018 <online>).

También, veo yo, hay un entendimiento que no solo es necesario una articulación entre los pueblos indígenas, sino que hay que agregarse a algo mayor, un foro para todos aquellos que son afectados por esa guerra de colonización que impone el poder del capital y la colonialidad, sin ser absorbidos y perder sus identidades y autonomías:

Es por eso, que acordamos seguir construyendo la organización que se convierta en un gobierno propio, autónomo y rebelde, con compañeras y compañeros de otras geografías, para romper en colectivo la inercia que nos imponen, para ver entre todos por donde viene la tormenta y en medio de ella no dejar de tejer, hasta que nuestro tejido se junte con los otros, que brotan por todos los rincones de México y el mundo para que se hagan concejos, que juntos, seamos concejo de gobierno con las redes del apoyo al CIG. Que se desdoble con sus propias formas y su propia identidad en el campo y la ciudad sin importar las fronteras. [...] Nuestros pasos dependerán también de lo que mero abajo en colectivo decidan los otros y las otras, los maestros, estudiantes, mujeres, trabajadores del campo y la ciudad, de todos lo que en medio de la guerra capitalista también han decidido tejer la organización que eche abajo la muerte y la destrucción en la que los capitalistas solo ven ganancias. Si es su decisión, de abajo y autónoma, les llamamos a que consulten de manera seria y comprometida al interior de sus organizaciones y colectivos si es o no necesario para ustedes conformar su Concejo de Gobierno. (CNI/CIG, 2018 <online>)

No se trata de perder la autonomía como indígenas, sino, en la misma idea del caracol, que se hace más grande a cada capa de su concha en espiral, va sumando y fortaleciéndose. Va creando una historia de agregaciones, sin perder los orígenes en su centro: centro y periferia hacen parte de lo mismo. Se trata de una expansión de los muchos mundos que caben en el mundo de la resistencia zapatista, andan juntos, crecen juntos, se organizan y se superponen, pero nunca se absorben: EZLN, Bases de apoyo zapatistas (BAZ), CNI, CIG, las redes globales de resistencia y rebeldía... quién sabe hasta donde crece el caracol.

#### 5.4. “*Estamos aquí para decirles que no están solos*”: II Encuentro de Redes de Resistencia y Rebeldía

Tal como lo han declarado abiertamente en sus últimos comunicados, las zapatistas buscan crear una red global de resistencias y rebeldías, de manera que se le pueda hacer frente a todas las ‘cabezas de la hidra capitalista’, que se hace presente en todas las *geografías y calendarios*, de maneras distintas aunque igualmente devastadoras. Esto no es una novedad, si se tiene en consideración todos los eventos convocados a lo largo de su trayectoria como movimiento social: Los encuentros intergalácticos, los festivales de resistencias y rebeldías, la *otra campaña*, entre muchos muchos otros.

Como adherente y también como académico interesado y comprometido, asistí al II Encuentro de Redes de Resistencia y Rebeldía, entre los días 26 a 30 de diciembre de 2018 en territorios recuperados cerca de Guadalupe Tepeyac. La llamada decía, en concreto:

Considerando lo anteriormente expuesto (es decir, durante los últimos 25 años), se invita a la Sexta Nacional e Internacional, al Congreso Nacional Indígena, al Concejo Indígena de Gobierno, y a quienes apoyaron, apoyan y apoyarán al CNI y al CIG, a:

Primero.- Un Encuentro de Redes de Resistencia y Rebeldía, de Apoyo al CIG, o como se llamen. A realizarse en el Centro “Huellas de Memoria. Subcomandante Insurgente Pedro cumplió”, (en tierra recuperada en las inmediaciones del poblado Guadalupe Tepeyac, MAREZ San Pedro de Michoacán”) a celebrarse los días del 26 al 30 de diciembre de este año del 2018, con el siguiente temario:

- Resultado de la consulta interna derivada del encuentro del mes de agosto 2018.
- Análisis y valoración de la situación actual de sus mundos.
- ¿Qué sigue? (SCI Moisés *et al.*, 2018 <online>)

El encuentro daría entonces continuidad a las discusiones del encuentro anterior, en agosto, previo a los días del CompArte, y a lo también discutido durante la Asamblea entre el CNI y el CIG en octubre. Muchas fueron con la palabra como colectivos, otras fuimos sumándonos como individuos; algunas habían participado en el encuentro anterior, otras mal sabíamos qué fue lo que se había discutido pero igual nos sumamos a las discusiones del primer día, en que se socializaron más los acuerdos... el segundo fue –como lo proponían en la agenda- de analizar nuestros mundos, contar nuestros dolores y de cómo veíamos el mundo, desde nuestras situaciones locales –en nuestras geografías- hasta los

contextos más globales, que nos afectan a todas. El tercer día de discusiones fue entonces decir qué seguía: pasó la reflexión y el análisis para entonces proponer.

Estuvimos divididas en cinco mesas menores que después discutiríamos en plenaria y así dinamizar la participación, la escucha, el habla, la proposición... cada mesa podría definir y organizar sus trabajos de forma más autónoma, según se fuera dando, de manera horizontal. Ya había tenido experiencias asamblearias en la universidad; estudiar en universidades públicas en Colombia y Brasil es vivir en medio de esa experiencia también de discusión y compartición de nuestros problemas y buscar soluciones a los problemas comunes. Pero en el encuentro me sorprendí con el respeto a la palabra y los tiempos de discusión, todo ocurrió de manera muy organizada y autogestiva, la coordinación de la mesa fue rotando, sin imposiciones. No significa que no haya diferencias entre quienes participábamos: clase, raza, género, sexo, origen, ideología, lucha, visión del mundo y análisis de nuestras situaciones... todo nos diferenciaba, pero la capacidad de diálogo nos unía, la voluntad de construir un mundo en el cual hubiera lugar para todos los mundos que estaban presentes y no presentes nos hacía una misma voz. Eso es un aprendizaje que creo que las que estábamos presentes íbamos incorporando, a los pocos y cada quién a su manera.

Yo y algunas de las *compas* con las que nos organizamos para ir hasta allá participamos de la mesa cuatro, no éramos un colectivo propiamente dicho, no nos habíamos puesto a la tarea de discutir los asuntos que nos llevaban juntas al encuentro, fueron encuentros más bien casuales y diálogos mientras nos conducíamos hasta el lugar del encuentro; pero íbamos haciéndonos cómplices de nuestros mundos diferentes, nos íbamos entendiendo y al final discutíamos entre nosotras antes de proponer algo en la mesa.

Me animó mucho el espíritu de la mesa, muchas de las mujeres interpelaban a los hombres para reflexionar y repensar sus actitudes machistas y heterocispatriarcales, en lo cotidiano y en la asamblea; muchos atendimos al llamado y así se formó un círculo de deconstrucción de masculinidades, al cual los hombres llamamos a otros para que se unieran y pensáramos qué y cómo hacerle a las críticas que nosotros mismos veíamos de ese mundo machista y heterocispatriarcal en el que teníamos, sólo por nacer de la forma que nacimos, privilegios y hegemonías.

En el transcurso del segundo y el tercer día fue cuando se fueron tejiendo con mayor intensidad esas redes: escuchando y aprendiendo de las, los, *loas otroas* que allí estábamos, compartiendo nuestros sentires y experiencias de vida, proponiendo cómo nos gustaría comprometernos y sumar fuerzas a esa alegre rebeldía, a la constante y autónoma resistencia.

Durante el segundo día, como lo proponía el llamado fuimos contándonos cómo veíamos nuestros mundos. Me manifesté como un colombiano-brasileño; dije que en los dos países a los que pertenecía había algo en común: el avance del neo-liberalismo que mucho antes de extinguirse como ideología de gobierno, con sus reformas económicas y explotación para la acumulación de pocos se veía engordando, representado en las figuras de Iván Duque y Jair Bolsonaro. Para mí, ambos representan la crisis política, social y ambiental de nuestros tiempos; son liderazgos serviles a los intereses del Capital transnacional, antes de ser ‘políticos tradicionales’ se presentan como novedades anti-sistémicas a la derecha. El brasileño es un admirador de los dictadores militares que creíamos habían quedado por fuera de toda posibilidad institucional; el colombiano es un fiel seguidor de las políticas de la ‘seguridad democrática’ uribista, más busca destruir un acuerdo de paz en el que diversas partes se sentaron para discutir y acordar el fin de una parte de la guerra en Colombia que ha durado más de 60 años. Pedí para que como red que somos acompañáramos esos procesos políticos, pues si no estaba fácil para nosotros, los clase-medieros que nos sentíamos ahora amenazados, mucho menos lo estaba para *los de abajo*, los que ya hace mucho habían sido despojados (indígenas, negros, trabajadores en el campo y las ciudades...). Ellos, como lo he comprendido, no son más que capataces inhábiles que siguen las reglas de sus patrones, como así lo ha referido el EZLN al respecto del presidente Mexicano, Andrés Manuel López Obrador<sup>103</sup>

En mi mesa había una fuerte presencia de compañeras y compañeros de todos los lugares de México, y también de distintas geografías del mundo:

<sup>103</sup> Ver, de nuevo, la serie de comunicados 300. Disponibles en:  
<http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primera-parte-una-finca-un-mundo-una-guerra-pocas-probabilidades-subcomandante-insurgente-moises-supgaleano/>;  
<http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte-un-continente-como-patio-trasero-un-pais-como-cementerio-un-pensamiento-unico-como-programa-de-gobierno-y-una-pequena-muy-pequena-pequenissima-rebeldia-subcomandante-insurgente/>;  
<http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2018/08/22/300-tercera-y-ultima-parte-un-desafio-una-autonomia-real-una-respuesta-varias-propuestas-y-algunas-anecdotas-sobre-el-numero-300-subcomandante-insurgente-moises-supgaleano/>

Argentina, Estados Unidos, Alemania, Guatemala, España, Francia, Canadá, entre otros lugares, de quienes pudieron ir a este Encuentro... Algo que *sentipensé* es que lo que nos convocaba desde tantos puntos era la misma lucha: el anti-capitalismo, el anti-colonialismo, la lucha contra el heterocispatriarcado (de alguna manera, no todos por igual) eran asumidos como vida política en el cotidiano. Las quejas de muchos lugares eran las mismas: el genocidio a los pueblos indígenas, la explotación hasta la destrucción del ambiente y ‘la naturaleza’, la amenaza a los territorios tradicionales y las poblaciones que allí habitan... en todas las partes apuntaban a esa guerra contra la humanidad, cada uno en nuestras luchas más próximas nos íbamos enlazando aunque aún sin mucha idea de cómo hacernos múltiples, de tejernos en red y luchar en conjunto.

Ya para el tercer día nuestra tarea era la de proponer. Nos organizamos en grupos menores para discutir temas menores al de la red: en qué aspectos debíamos actuar y priorizar, en esos aspectos cómo organizarnos y movilizarnos, qué actividades proponíamos para andar juntos con el CNI/CIG, el EZLN y las comunidades en resistencia... íbamos tentando hacernos pensamientos menores, ir de lo grande a lo pequeño para que desde eso fuéramos creciendo. Junto con una compañera argentina *sentipensamos* una manera, tal vez, de describirnos: más que un caracol, deberíamos ser una constelación; y dibujamos con estrellas de distintos colores, en distintos tamaños y localizaciones, algo que asemejaba una constelación para representar cómo imaginábamos a las redes de resistencia y rebeldía que allí se agregaban.

Las compañeras de las redes también propusieron, y comenzaron a componer, a la Caracola: una red de resistencia y rebeldía antipatriarcal y anticolonial en la que se encuentran las mujeres que luchan alrededor del mundo. Ellas, en la carta que redactaron y presentaron en el encuentro dicen:

Estamos aquí presentes en voz de todas las ausentes despojadas de la vida, en esta carta abierta invocamos la fuerza de las comandantas y retomamos lo acordado en el primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, este acuerdo es vivir y nos están matando. Somos mujeres e identidades disidentes pertenecientes a las cinco mesas, que nos organizamos frente a una emergencia:

Denunciamos y repudiamos la vivencia patriarcal sistemática percibida e invisibilidad en los espacios de los encuentros y en las esferas políticas de las izquierdas rebeldes.

Consideramos urgente la real transversalidad de la lucha anti patriarcal en todos los espacios de construcción y de deconstrucción en nuestro praxis político.

[...] Denunciamos la falta de praxis anti patriarcal, tanto en el plano político como en el personal. Denunciamos el silenciamiento y la

invisibilidad de nuestras palabras, sentidos, propuestas, luchas y experiencias.

Ante esto exigimos a las redes de apoyo el cumplimiento de lo acordado en el primer encuentro de redes de apoyo en agosto de este año. Ya que observamos que se siguen reproduciendo las mismas lógicas patriarcales. Esta lucha no es solo de mujeres; engloba todos los cuerpos y territorios oprimidos por el sistema hetero patriarcal.

[...]Exigimos la abolición de la transfobia, lesbofobia, homofobia y todas las manifestaciones de desprecio explotación represión y despojo hacia cualquier forma de diversidad sexual.

Estas son nuestras propuestas:

1. La conformación de la red de resistencias y rebeldías anti patriarcal y anti colonial la caracola.
2. Apoyar la continuidad de encuentros internacionales para seguir luchando contra el patriarcado.
3. El sostenimiento de acciones directas en contra de feminicidios.
4. Generación de espacios de defensa feministas.
5. Abrir procesos de acompañamiento en empoderar mujeres y disidencias.
6. Hacer de la reproducción y el cuidado de la vida un trabajo colectivo.
7. La creación de espacios anti patriarcales de de-construcción y formación para masculinidades integrados y sostenidos por hombres.
8. Sumar nuestras luchas a las voces globales en la exigencia de la recuperación de la autonomía sobre nuestros cuerpos y territorios.

[...] Soy la caracola, hoy vine a renacer en la selva, yo me llamo con el nombre de cada mujer y sin embargo, mi nombre está por venir y no quiero decir que nací de la sexta, pero sí que le debo la vida al igual que a las caídas por darme nombre, por darme lucha, y las no caídas por darme fuerza, porque sé que estar aquí siendo quien soy, es azar al igual que haber dejado de ser quien fui, porque el sistema me ataca sin importarle mi nombre, ni el amor que pueda generar, pero a mí sí me importan mis nombres, cada uno de ellos, con acentos, silencios y hasta faltas de ortografía. Y no voy a descansar hasta haberles dado hogar en mi cuerpo, hasta no haber pronunciado cada uno de ellos.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Carta abierta de la Red de resistencia y rebeldía antipatriarcal y anticolonial La Caracola. Disponible en: <https://radiozapatista.org/?p=30046>



Figura 23- Mujeres en la presentación de la Caracola. Tomado de: Radio Zapatista <en línea: <https://radiozapatista.org/?p=30046>>

### 5.5. “¡Otro mundo es posible!”: Tejer(se) y sumar(se) para resistir la tormenta

Quise llamar a este capítulo “Enredarse con los movimientos del *Altermundismo*” para explicitar el sentido mayor que tiene el movimiento neo-zapatista. Con ‘enredarse’ quiero decir que se trata de una postura política propia, no impuesta sino desde el *yo* que busca transformarse en un *yosotros* (yo y nosotros), uno como parte de algo común, y también uno como parte responsable y receptora de ese sistema de exclusiones que compone la amalgama Capital/Estado/ (heterocis)Patriarcado, o bien de la modernidad/capitalismo/colonialidad.

El *Altermundismo* no es un movimiento en sí, sino un movimiento de movimientos, una red de redes; en las que caben y son bienvenidas todas las luchas por un mundo más plural. Se trata de algo mayor a los movimientos, pero que no pretende usurpar ni representarlos, solo agregarlos en distintos fórums, como lo ha sido el reconocido Foro Social Mundial, o como lo fue la expresiva “Batalla de Seattle” en 1999 contra las políticas neo-liberales en el marco de las discusiones de la Cumbre de la Organización Mundial del Comercio, que se celebraba en esa ciudad estadounidense. Se trata entonces de “*luchas que cuestionan la mundialización neoliberal*” (Wieviorka, 2009: 9 *apud* Rangel, 2016: 68). No es una oposición a la globalización o mundialización como fenómeno social en sí, es una postura de crítica a la pretensa universalidad de un tipo de globalización: la neo-liberal. Es más sobre “otros mundos posibles”, sobre

las luchas ante ese sistema colonial del capitalismo/modernidad, que desconocer que como humanidad habitamos en un mismo mundo y nos afectan problemas semejantes e interligados. Así: “*Altermundismo significa desde adentro, ciudadanos del mundo, sociedad civil global, cuya principal característica es que constituyen movimientos que desde lo global, apuntan sus luchas sociales y políticas. Lo global viene a ser una característica, y a la vez un contenido de muchas formas de lucha.*” (Rangel, 2016: 73)

Arturo Escobar (2004), entiende que se trata asimismo de una forma de contra-hegemonía ante el discurso de la globalización neo-liberal; sería “*la emergencia de redes de movimientos sociales auto-organizadas que operan bajo una nueva lógica, fomentando formas de globalización contra-hegemónica*” (p. 86).

En el andar y enredarse con las redes he aprendido que no es solo los problemas del neoliberalismo global los que nos afectan a todas, también la búsqueda por resolver esos problemas las que nos deben unir. El llamado repetido que han hecho las zapatistas para acompañarnos no es solo como un clamor a acabar la guerra directa que sienten en sus cuerpos y territorios, en la realidad más próxima a ellas; es ante todo un llamado para que como humanidad nos unamos en la resistencia, que percibamos cómo todo ese sistema nos afecta también en nuestras realidades, *geografías y calendarios*. Unirse o aliarse a la lucha de las zapatistas no quiere decir explícitamente el estar en Chiapas, en los Caracoles, en los MAREZ, publicar mensajes de denuncia y apoyo, hacerse parte de las brigadas de observación civil, entre otras tantas formas –aunque esto también es de extrema importancia en la defensa de la vida en las comunidades–; es más sobre luchar desde dónde y cómo se pueda. Si la *guerra* del neoliberalismo tiene una dimensión global en búsqueda de nuevos recursos, ideas y mano de obra para la acumulación, la resistencia debe ir más allá de nuestras propias localidades.

En términos más teóricos podríamos referirnos a lo que Boaventura de Sousa Santos se ha referido como *Globalización Contrahegemónica*, afirmando que:

La globalización contrahegemónica, como yo la entiendo, es un vasto conjunto de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra los resultados económicos, sociales y políticos de la globalización hegemónica. La globalización contrahegemónica desafía las concepciones del desarrollo mundial que están detrás de la hegemónica y, a su vez, propone concepciones alternativas.

La globalización contrahegemónica presta una atención primordial a las luchas contra la exclusión social. Puesto que la exclusión social es siempre el producto de relaciones de poder desiguales, la globalización contrahegemónica está animada por un logos redistributivo, en su sentido más general, que implica la redistribución de los recursos simbólicos, culturales, políticos, sociales y materiales. En este sentido, la redistribución se apoya a un tiempo en los principios de igualdad y de reconocimiento de la diferencia. En esa lucha están en juego intercambios y relaciones de autoridad igualitarios, y no tanto relaciones de poder en sí. Debido a que las relaciones de poder y los intercambios desiguales se cristalizan en el derecho y la política, la globalización contrahegemónica se muestra a través de una variedad de luchas políticas y jurídicas que están guiadas por la idea de que las estructuras y prácticas políticas y jurídicas hegemónicas pueden ser confrontadas mediante principios alternativos del derecho y la política (Santos, 2007: 31)

Esa estrategia contrahegemónica entonces iría en dos direcciones: por un lado se trata de la *“acción colectiva global a través de las redes transnacionales constituidas mediante vínculos locales, nacionales y globales”* y por otro lado, son *“las luchas nacionales o locales cuyo éxito impulsa su reproducción en otras localidades o redes que están experimentando luchas similares”* (Santos, 2007: 32). De esa manera se conectan los niveles más locales y más globales, una *glocalización* de las luchas como una misma. Esto se asemeja a lo que el *sub* Marcos hubiera escrito sobre los “bolsones de resistencia” a esa Guerra Mundial contra la Humanidad (SCI Marcos 2001; 2003a).

En ese sentido, habría que hablar también de la *globalización de las resistencias* (Amin & Houtart, 2003; 2005) como forma de contrahegemonía a la globalización neoliberal. Explica Houtart (2002: 138) que algunas de las estrategias con las que los movimientos de esa resistencia global comienzan con el desafío a la unicidad de la globalización neoliberal serían:

- 1) Deslegitimar el sistema, no solamente con condenas de sus abusos, lo que hacen varias entidades éticas, como las doctrinas sociales de las religiones, sino denunciando las lógicas del sistema capitalista que constituyen las bases de las varias destrucciones
- 2) Construir la convergencia de luchas antisistémicas, cada una salvaguardando su especificidad, pero también entendiendo su lugar en el conjunto.
- 3) Formular alternativas a los tres niveles expresados: utopías, medio plazo y corto plazo.
- 4) Encontrar fórmulas de expresión política también en forma de convergencias, porque los cuatro aspectos, económicos, ecológicos, sociales y culturales tienen toda una dimensión política y porque sin presencia de esta dimensión, no se puede llegar a soluciones eficaces
- 5) No dejarse marginar por el sistema económico y político, es decir aceptar ser reducido a un rincón donde se puede tomar la palabra y expresar opiniones y no dejarse "folklorizar", especialmente

por los medios de comunicación que subrayan algunos tipos de violencia o de expresiones culturales aparentemente "raras".

Igualmente, reitero mi posición: sería imposible deslindarse de la globalización como un fenómeno social de la modernidad tardía en la que habitamos. En un sentido *transmoderno* (Dussel, 2005) también el desafío sería la búsqueda por un proyecto político que cuestione lo establecido por el *logos* occidental y se pregunte por su localidad en la comprensión del mundo. Hacer una globalización *otra* implicaría entonces también afrontar los desafíos que presenta esa modernidad hegemónica –capitalista, heterocispatriarcal y colonial- con soluciones compartidas, que rompan y salgan de ese sistema. Así es que voy entendiendo las conexiones en/de la lucha zapatista, desde su localidad, con desafíos al sistema, buscando alternativas políticas en medio de su mundo y en relación con *otros mundos*, con su dignidad como bandera.

Por último, quiero destacar el ‘-se’ en que me refiero del enredarse, tejerse, sumarse. Como lo he descrito a lo largo de todo este trabajo doctoral, más que una posición de investigación el acompañar a las zapatistas ha sido una postura de aprender sobre otros mundos y otras formas de lucha. “-Se”, como pronombre reflexivo, busca vincularme también con esas luchas; ha sido un aprendizaje activo y constante en el cual me he ido comprometiendo, en el que me he también tejido en las redes del neo-zapatismo como el espacio más natural desde el que puedo acompañar y rebelarme. Junto a estas redes es desde donde me puedo organizar.

Esas redes *altermundistas* entre las cuales se cuenta al neo-zapatismo no solo se forman alrededor de ese movimiento, la vinculación es también multidireccional. Las zapatistas se suman a esas redes, no como un nodo céntrico, sino como parte: se solidarizan con los pueblos que luchan, así como reciben la solidaridad, cada quien en la medida de sus posibilidades, tiempos y ritmos. En lo fundamental, co-crean los *otros mundos necesarios y posibles*.

En conclusión, como lo afirma Juan Díez (2011: 36-37)

Sin lugar a dudas, el EZLN ocupa una posición central por ser el núcleo detonador y por la importancia de sus iniciativas y discursos, pero el movimiento como un todo lo desborda. La articulación de los distintos actores que componen el movimiento se genera a través de la reinterpretación y recreación de la matriz discursiva y simbólica del zapatismo, para adaptarla a los contextos y demandas particulares. De ahí que no se puede ver al movimiento en su conjunto como un actor unificado, un bloque homogéneo y monolítico, ni siquiera hacia adentro de los tres grandes grupos, sino como una articulación

compleja en constante movimiento y reconfiguración, siendo justamente este elemento dinámico uno de los sellos distintivos del zapatismo.

De esa forma, como lo afirmó el *sub* Marcos, el sumarse y luchar juntos no es sobre una ‘internacional de la resistencia’, sino sobre: “*Un mundo donde quepan muchas resistencias. No una internacional de la resistencia, sino una bandera policroma, una melodía con muchas tonadas. Si aparece disonante es sólo porque el calendario de abajo está todavía por armar la partitura donde cada nota encontrará su lugar, su volumen y, sobre todo, su liga con las otras notas.*” (2003e, <en línea>).

## 6. (Re)Pensar la ‘Seguridad’ Junto a las Comunidades Zapatistas

Días antes, a dos semanas más o menos, de terminar mi experiencia en Chiapas soñé con algo que me ayudó a entender de qué se trataba la experiencia zapatista como una perspectiva de ‘seguridad’. En este sueño se cruzaron dos referencias literarias y de ocio que, creo, en mi infancia y adolescencia moldaron la forma como se generó mi posicionamiento, desde las reflexiones y asociaciones que hacía entre lo que leía y veía con lo que había a mi alrededor: la serie de libros de Harry Potter y la serie de televisión *Sabrina, la bruja adolescente*. Ambas referencias tienen algo en común: un mundo mágico que vive clandestinamente entre nosotras, que lo hace porque existen otras personas que buscan acabar con éste e imponer una orden uniforme, patriarcal y sin magia; o bien, lo contrario, el exterminio del mundo no-mágico y el dominio de una élite de magos y brujas sobre toda la vida que restaba.

En mi sueño vi algunas de las compañeras que me acompañaron también en el tiempo de Jobel, con capas y varitas, en medio de la noche oscura, preparadas para los desafíos de esa guerra múltiple. Yo aparecía también, en mi caso yo era un no-mágico, una persona corriente que iba encontrando ese mundo mágico, que no entendía del todo pero que me unía a esas fuerzas de desde sus escasas posibilidades y falta de ‘poderes especiales’, prometiendo mantener una lealtad con esas fuerzas y sin revelar lo poco que podría saber a personas que no sabía si se trataban de ‘la contra’, o no conocedores y posibles agresores.

Sé que esta metáfora suena a un juego de fantasía de niño, y tal vez sea la forma como aprendí a conocer el mundo y que aún se mantiene viva en mi espíritu curioso. No sé si fuera un mensaje del más allá o una revelación de mi subconsciente intentando procesar lo observado, sentido y vivido ya en un momento de preparación para volver a *la realidad* de donde vengo. Lo que tengo claro es que la relación entre mi sueño y la vida zapatista, en las comunidades y redes, tiene algo de magia, y como toda magia hay que defenderla ante un mundo que busca extinguirla.

No se debe descartar también que justamente lo que viví durante mi estancia en Jobel fue sorprendente como la magia lo es. En mis visitas a las comunidades, las pláticas, seminarios, lecturas sentía que había algo especial ahí, algo fuera de lo común. La magia zapatista se llama autonomía, sus varitas son su trabajo colectivo y su organización, su lucha: un mundo donde quepan muchos mundos -inclusive mi mundo de fantasías infantiles-, en el que el pueblo manda y el gobierno obedece, en el que los indígenas y sus territorios no son mitos que se contarán en el futuro, sino actores presentes con derechos y garantías para que mantengan, co-creen y reproduzcan sus culturas, vidas y formas de vida.

Lo cómico, ahora que estoy narrando mi sueño al estar finalizando mi estancia es releer la llamada al Encuentro de Redes, donde en una de sus “lecciones de Economía Política” los *subs* Moisés y Galeano afirman: “*o que este mundo necesita son herejes, brujas escarlatas, magos, hechiceras. Con la pesada carga de su pecado original, la rebeldía, el muro será destruido*” (SCI Moisés *et al.*, 2018 <online>). ¿Será que es eso mismo? Las redes del zapatismo estarán luchando con su magia para sumarse con sus modos y tiempos a la magia de las zapatistas?

Dicho esto, entonces doy paso a buscar concluir, por ahora, a lo que he ido entendiendo por guerra como destrucción y muerte –desde *arriba*-, y la autonomía como la resistencia, la vida y la paz que se hace en el día a día de las zapatistas – desde *abajo* y a la izquierda-, que en su conjunción pueden ser entendidas como una formas vivas de entender y practicar la ‘seguridad’ en las comunidades en resistencia. En las secciones siguientes retomo las preguntas iniciales desde la perspectiva como académico-activista, cuestionando y exponiendo una visión *otra* sobre el problema de la ‘seguridad’ en el campo de las Relaciones Internacionales.

### **6.1. ¿Decolonizar la ‘seguridad’?**

Dije, anteriormente, que para mí la seguridad se trataba de la manera en que una sociedad o comunidad establece una organización que medie las relaciones entre la vida y la muerte, llevando en cuenta la relación del yo

individuo, con el colectivo, la naturaleza y su plano trascendente/espiritual<sup>105</sup>. La reflexión que en esa experiencia de compromiso y compartición junto a las zapatistas, en la búsqueda por esos significados que le daban a lo que en la academia de Relaciones Internacionales se ha denominado ‘seguridad’, me hace pensar en ese fenómeno como un conjunto de significados mucho más profundos y densos que la realidad aparente. La ‘seguridad’, en ese sentido, sería dependiente tanto de cómo se interpreta la muerte desde el sentir vivo de las zapatistas, y también del cómo se percibe la muerte: no se trata solamente del peligro de la muerte física y de una vida como mera existencia. Es sobre la construcción de una vida plena y en armonía; un *lekil kuxlejal*.

En este punto, quiero volver a las reflexiones que anteriormente (sección 1.2) al interrogar a la ‘seguridad’ como un problema (tanto político, como de investigación). Afirmé que la literatura muestra la idea de la ‘seguridad’ siempre asociada a la defensa del poder Estatal (colonial, dentro y junto en la amalgama con el capital y el heterocispatriarcado) en el dominio y explotación de la población, el territorio y sus recursos, frente a esas otras unidades de poder como organizaciones políticas y que se funda en la base del supuesto monopolio sobre la violencia. Esta sección busca establecer el diálogo con y en los Estudios Críticos de Seguridad y más específicamente las vertientes pos- y decoloniales de esos estudios, como un aporte académico-activista, desde el *sentipensamiento* junto a las comunidades en resistencia.

Al hablar de ‘seguridad’ la referencia que más pronto emerge es la del Estado en defensa de su territorio, listo para la conquista y la manutención de su orden a toda costa/costo. Esa es la imagen retratada en la literatura tradicional de los estudios de seguridad, en la que se iguala la idea de ‘seguridad’ con los preparativos para la guerra y la defensa de algo común. Esa ‘seguridad’ es lo que en otros lugares se entiende como fuente de inseguridad, como proyecto en curso de destrucción e imposición de una única forma de vida social posible.

Uno de los aprendizajes junto a las comunidades zapatistas es que, tal vez, pensar en la ‘seguridad’ va mucho más allá de la guerra. Pensar en la

---

<sup>105</sup> A esto es lo que Jef Huysmans (1998) se refiere como el significado denso (thick signifier, en inglés) de la seguridad: no como un concepto formado, una categoría analítica en sí o un significado claro y predeterminado de lo que se pretende analizar al enunciar que se intenta estudiar el fenómeno de la ‘seguridad’. En ese sentido, pienso que esta reflexión teórica es relevante cuando uno quiere pensar en los dilemas de la seguridad para las zapatistas.

‘seguridad’ como un objeto de estudio en la ciencia social es emprender la búsqueda por las acciones en el cotidiano que pueden promover una estrategia de vida para la comunidad. Es sobre los discursos y prácticas de esa mediación de cómo evitar la muerte física y simbólica y organizarse para alcanzar una buena vida. Con esto quiero decir que más que tratarlo como un concepto esencialmente contestable (Wolfers, 1952; McSweeney, 1999; Smith, 2005), una categoría con significado definido, un concepto de orientación política o un significante *denso* (ver: Huysmans, 1998); importa saber cómo de forma colectiva se movilizan esfuerzos para la promoción de una buena vida, en sus propios términos, recursos y necesidades. Para pensar la ‘seguridad’ de y desde la óptica de las comunidades en resistencia, no solo de las zapatistas como de *otras*, habría no sólo que reflexionar qué es lo que constituye la amenaza y la inseguridad, sino también las formas en que se resiste a ellas y cómo se va construyendo el *horizonte comunitario*.

En ese sentido, también me parece correcto pensar en el vínculo que se hace entre esa idea de la ‘seguridad’ y la idea de desarrollo como bienestar (ver: Duffield, 2001); salvaguardando que por tras de la idea de desarrollo también existen diversas comprensiones de qué se trata el ‘desarrollo’ desde una perspectiva eurocentrada (ver: Escobar, 1995, 2000). Es la Autonomía como práctica política encarnada (no como mero discurso teórico-práctico sobre su andar) que se va vinculando una respuesta a los desafíos impuestos por la globalización neo-liberal, encarnada en el Estado, marcada por violencias heterocispatriarcales y normativas modernas; y se va caminando hacia la concepción del mundo mejor para ellas.

Por este camino se puede entender a esa ‘seguridad’ en términos de la perspectiva de la Seguridad Humana, en tanto al enfoque del bienestar humano como forma de

Preocuparse por las amenazas que representan sobre las personas los abusos a los derechos humanos, la pobreza, el hambre, los daños al medioambiente y la guerra. Los impulsores de la seguridad humana creen en la interconexión entre estas amenazas distintas y están comprometidos con un acercamiento holístico para abordar estos problemas. Prefieren las estrategias de prevención no violentas, como las negociaciones pacificadoras (peacemaking) y la construcción de paz (peacebuilding), antes que la disuasión y el uso de la fuerza (Mack, 2005: 12).

Entretanto, críticas son posibles a ese paradigma, dado que su enfoque se da hacia el bienestar de individuos, entendido como un bienestar en los parámetros del liberalismo blanco occidental. Su inserción parte más como una práctica de la política de las organizaciones internacionales (el concepto fue acuñado por el PNUD) y de potencias medias del sistema internacional actual en su búsqueda por espacios de poder global –como Canadá, Japón y Noruega-, que en la comprensión y reflexión real de las personas que enfrentan los problemas de esa ‘seguridad’ (Mack, 2005; Paris, 2001). Por esa misma razón el concepto de la ‘seguridad humana’ tiene más a ver con una ‘seguridad humanitaria’ que busca resolver los problemas que han sido desencadenados por el colonialismo, el capitalismo y el heterocispatriarcado; o bien, desde una perspectiva centrada en la soberanía del Estado, se parte de la crítica que en la ‘seguridad tradicional’ el Estado es responsable por el cuidado de sus ciudadanos, y sin embargo falla en cumplir este precepto, por lo que, desde una visión cosmopolita liberal, sería la sociedad internacional (estados neo-liberales, organizaciones transnacionales e individuos) la encargada de esa protección (*ídem*). Como Newman (2010: 78, traducción propia) lo entiende:

La seguridad humana sugiere que la política de seguridad y el análisis de seguridad, para que sean efectivos y legítimos, deben centrarse en el individuo como el referente y el beneficiario primario. En términos generales, la seguridad humana es la "libertad de la necesidad" y la "libertad del miedo": libertades y derechos positivos y negativos en relación con las necesidades individuales fundamentales. La seguridad humana es normativa; Argumenta que existe una responsabilidad ética de reorientar la seguridad alrededor del individuo de acuerdo con los estándares internacionalmente reconocidos de derechos humanos y gobernanza. Por lo tanto, muchos estudios sobre seguridad humana se basan explícita o implícitamente en un compromiso solidario, y algunos tienen una orientación ética cosmopolita. Algunos estudios sobre seguridad humana también buscan presentar argumentos explicativos sobre la naturaleza de la seguridad, las privaciones y los conflictos. Además, la mayoría de los académicos y profesionales que trabajan en seguridad humana enfatizan la orientación política de este enfoque; ellos creen que el concepto de seguridad humana puede y debe resultar en cambios de política que mejoren el bienestar de las personas.

La seguridad humana y lo que pude ver como discursos y prácticas de la autonomía zapatista, me parecieron ser propuestas diferentes, pudiera decirse *decoloniales* en el segundo. Lo que pude observar junto a esas comunidades se refería siempre a los términos de la comunidad, nunca a título individual, como prerrogativas. No busca ser un modelo universal de bienestar, sino que, desde un sentido aguzado de alteridad, entendía y promovía que cada quien se organizara

según sus calendarios y sus geografías. La intervención en otros conflictos tampoco sería una de las prerrogativas con las cuales las zapatistas se movilizarían; si bien se manifiestan a favor de la lucha de otros pueblos y organizaciones en México y todo el mundo, su sentido es más de solidaridad en una lucha compartida, pero dejan claro que cada quien tiene sus propias luchas y resistencias, interpretaciones de su situación y medios para organizarse y moverse.

En términos de esa decolonialidad promovida desde las acciones cotidianas de la Autonomía, la literatura coincide también en pensar fuera del papel del Estado como única forma de organización política posible (ver: Buzan & Hansen, 2009: 200-202; Barkawi & Laffey, 2006; Bilgin 2010; 2016), en cambio las Juntas de Buen Gobierno se encargan de coordinar las acciones y proyectos colectivos del territorio expandido de sus Caracoles; igualmente, si comprendí correctamente, el EZLN también se manifiesta y camina colectivamente en la protección y defensa de los proyectos de autonomía cuando le es solicitado, pero de esto no pude conocer más dado el carácter clandestino y la autonomía mutua que existe entre los caracoles y las unidades milicianas.

Serían entonces las comunidades en resistencia, a través de sus reuniones y asambleas, y de la mano del gobierno autónomo en sus tres instancias, las que podrían definir con mayor precisión la naturaleza y el alcance de lo que sienten como amenaza. Como se ha visto en los capítulos anteriores, se hacen referencias genéricas al capitalismo y el neoliberalismo como sistemas económicos de hegemonía global, al *mal gobierno* del Estado mexicano y sus proyectos de ‘desarrollo’, a los grupos paramilitares, a la destrucción del medio ambiente y al no reconocimiento de sus derechos, culturas, territorios y *usos y costumbres* como elementos indispensables para la buena vida de las comunidades; pero solo ellas saben las manifestaciones concretas con las que esos tipos de amenaza se presentan.

De la misma manera, en términos de las respuestas y acciones frente a esas amenazas, afirman que la Autonomía, como esa especie de meta-teoría sobre el mundo y sobre sí mismas, es la manera como van construyendo el mundo al que aspiran, en armonía con los aprendizajes anteriores de sus abuelas y abuelos, pero también guiados por una curiosidad de cómo conciliar problemas *modernos* y prácticas que vienen desde su ser indígena y campesino.

El CNI y las redes también tienen un papel preponderante en esa concepción otra de ‘seguridad’. Entre todas, como actores de ese proceso, comparten las causas y se organizan para movilizarse en conjunto en la promoción de esos *otros mundos* que constituyen una base para esa ‘seguridad’ desde la premisa que sólo habrá paz para los pueblos cuando sean respetados sus derechos, culturas, usos y costumbres y su dignidad; cuando nuestros pluriversos puedan coexistir.

Más que “decolonizar la seguridad” como un concepto teórico, propio del mundo académico en los moldes eurocentrados del saber/poder, lo que hasta aquí he intentado presentar es la forma como las zapatistas van haciendo esa decolonialidad. Otros autores como Walter Mignolo (2011) o Ramón Grosfoguel (2007) ya se han referido a esas prácticas que pueden ser comprendidas como una decolonización del ser/sentir/saber/hacer y su sentido revolucionario. Tal vez las zapatistas no necesiten una categoría para esto, han expresado que su lucha y accionar sí son emprendidas como desafío a los sistemas de la modernidad/capitalismo/heterocispatriarcado, se encaran como luchas anti-racistas, anti-patriarcales, anti-capitalistas, en fin, anti-sistémicas; pero no con los términos de decolonialidad, que quedan implícitos.

Para pensar en la ‘seguridad’ como un fenómeno social que también ocurre en la política de las comunidades en resistencia adopté entonces esa forma heurística de situar a ese fenómeno en medio de otros dos que son más claros: la guerra y la autonomía como la forma en que se va desarrollando esa libertad a la que las zapatistas aspiran como colectivo. Las observaciones de la convivencia ‘multisituada’ junto a las zapatistas fueron mostrando que esa ‘seguridad’ que yo estaba buscando se iba refiriendo al ‘significante denso’ del que Huysmans (1998) habla. E igualmente como Kinvall (2007: 26, traducción propia) lo define con más detalle

La seguridad como un significante denso coloca a un individuo o un grupo dentro de las continuidades discursivas e institucionales en las que están inseridas [...] significa desenmascarar esas relaciones estructurales a través de las cuales se enmarcan los discursos de seguridad. [...] destaca la dinámica detrás de los diferentes sentidos de seguridad de las personas y los grupos al aclarar cómo las sociedades colocan institucional y discursivamente a las personas en estructuras de marginación. Proporciona los medios para discutir las asimetrías económicas y sociales reales, tanto entre sociedades como dentro de ellas.

Lo que este recurso como “significante denso” proporciona es la posibilidad de entender a la seguridad como una cuestión ontológica<sup>106</sup>, dependiente del cómo se establecen las relaciones del yo(sotros) consigo mismo, las otras personas y grupos sociales, el entorno físico y el campo espiritual. Sin embargo, cabe también la crítica –que apoyo y comparto- de Ana Isabel Rodríguez Iglesias (2017) en el sentido de ver la ‘seguridad’ como un “significante vacío” más que denso. Esa definición ella la toma de Laclau y Mouffe (1985 *apud* Rodríguez Iglesias, 2017 <en línea>), entendiendo que un significante vacío “*es un significante cuyo significado se fija temporalmente, y se disputa y rearticula continuamente, en un entorno político determinado por las luchas de poder*”.

En ese sentido, lo que se podría entender como narrativa y práctica de ‘seguridad’ en las comunidades zapatistas tomaría el contenido específico de la Autonomía Zapatista, siendo entonces esa la manera como se rearticula la dinámica de poder de las comunidades, se articula la agenda política particular del zapatismo, y se van determinando las relaciones sociales en torno a un significado fijo de ese significante ‘seguridad’.

De manera acertada, por lo tanto, cabría entender esa ‘seguridad’ en la complementariedad y ambivalencia de ese artefacto: como un significante al mismo tiempo *denso*, en tanto comprende relaciones más allá de lo superficial que resulta el término para la literatura que aborda el problema como concepto o definición predefinida; y *vacío* al depender de las articulaciones de discursos y poder para darle contenido y sentido. La ‘seguridad’ entonces existiría en esa ambivalencia, de una cuestión que vincula diversas dimensiones de la existencia social, de estrategias de vida que parten de los distintos significados atribuidos a

---

<sup>106</sup> A pesar de existir en la academia de Relaciones Internacionales una perspectiva teórica de “seguridad ontológica” no es a esos términos a los que aquí me refiero. Mi crítica a esa perspectiva, y en parte lo que aquí demuestro, es que todo tipo de ‘seguridad’, como quiera que se nombre, como narrativa discursiva o práctica política, se refiere siempre a una necesidad ontológica, en búsqueda de una respuesta para la comprensión del ser y estar en un mundo en el que ocurre la violencia y por establecer una continuidad biográfica del común, por proteger y defender el territorio y la población que se entiende como común. La perspectiva de “seguridad ontológica” en los términos de sus autores principales (Vieira, 2018; Kinvall *et al.*, 2017; Zarakol, 2010; Steele, 2008; Kinvall, 2007; Mitzen, 2006) afirma más la complementariedad entre aspectos del yo psicoanalítico con la defensa de los intereses del estado (seguridad física), en las líneas de lo que Giddens (1990) comprendía como una ‘sociología existencial’ para navegar en el estudio de la condición moderna.

la muerte como parte de la vida, y de su variación como parte de las luchas por poder.

En las siguientes secciones busco entonces detallar ese binomio heurístico como forma de entender el contenido de esa ‘seguridad’; primero, refiriéndome al fenómeno de la guerra en los términos que ya han sido expuestos a lo largo de este trabajo, de esta vez buscando cómo teorizar sobre lo aprendido. En la siguiente, me refiero al significado de la Autonomía Zapatista como narrativa de seguridad, el contenido que va organizando las relaciones sociales en la búsqueda por estrategias de vida.

## 6.2. Más allá de la *IV Guerra contra la Humanidad*:

Parte de mi comprensión inicial de la ‘seguridad’ como significante y articulador de las relaciones sociales de las zapatistas surgió con los textos en los que el *sub* Marcos (2001; 2003a) conceptualizaba la “IV Guerra del Neoliberalismo contra la Humanidad”. De esos textos pude entender que el apelo de lucha del que él hablaba, y que condensaría algunas ideas del *sentipensar* zapatista, se enmarcaban como un fenómeno global en el que todas, como humanas y no-humanas, estaríamos siendo lentamente exterminadas por el avance de las políticas de ajuste de ese sistema político-económico capitalista en su fase de ideología neo-liberal; en la continuidad del proyecto de acumulación originaria, el desmonte progresivo del Estado como regulador de inequidades, y la criminalización a todo movimiento social de oposición y resistencia a ese proyecto.

Sin embargo, aunque esa idea-concepto venga en las palabras del que fuera portavoz del EZLN, no comprende la totalidad de la experiencia de vivir en medio de la guerra en las comunidades en resistencia. Estando en Chiapas es que puede entender que no es solo un marco global de guerra *de otro tipo* que renueva la colonialidad de ese fenómeno. La guerra es real y concreta en los territorios y los cuerpos de personas indígenas; y por otro lado, las zapatistas consiguen percibir que esa guerra es también un campo de batalla global en otras *geografías* y *calendarios*.

Aquí resuena, como lente de interpretación, la noción aportada por Vivienne Jabri (2007) sobre el desplazamiento del campo de batalla como el lugar/temporalidad en el que la guerra ocurre, a una espacio-temporalidad en la que se intervenculan el pasado, el presente y el futuro de la violencia sobre los cuerpos y en los territorios; que se presenta como una continua operación policial por la cual se define la orden mundial, no con grandes guerras totales como anteriormente, sino en recortes e intervenciones *humanitarias* específicas. La guerra que presencié en Chiapas no se trataba de cuántos enfrentamientos armados hubiera –y los hubo aunque yo no los viera- en un lugar y momento específico, se trata de todas las prácticas de exclusión, racismo, destrucción y expansión de la frontera del capitalismo/estado/heterocispatriarcado hacia los confines territoriales y epistémicos de manera indefinida.

Quizá en esas operaciones de agresión armada no está explícito el carácter transnacional del despojo y búsqueda de recursos para la acumulación, en lo más superficial las denuncias más recientes relatan ataques, agresiones, desplazamientos y hostigamientos en los territorios zapatistas<sup>107</sup>, como también en los territorios de comunidades adherentes a los principios de la Sexta como y de otras comunidades indígenas no-zapatistas<sup>108</sup>, en Chiapas y en todo México<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> Ver: Frayba. “Informe de violaciones a derechos humanos de pueblos originarios en Aldama-Chenalhó: JBG de Oventik” Febrero 6 de 2019. Disponible en: <https://frayba.org.mx/informe-de-violaciones-a-derechos-humanos-a-pueblos-originarios-en-aldama-chenalho-junta-de-buen-gobierno-zapatista-de-ovantik/>; Frayba. “Agresión a la autonomía zapatista” Julio 22 de 2019. Disponible en: <https://frayba.org.mx/agresion-a-la-autonomia-zapatista/>

<sup>108</sup> Ver: Frayba. “Desplazamiento forzado de integrantes de Las Abejas de Acteal”. Agosto 10 de 2019. Disponible en: <https://frayba.org.mx/desplazamiento-forzado-de-integrantes-de-las-abejas-de-acteal/>; Frayba. “Riesgo a la vida de 17 personas integrantes del Pueblo Tseltal en Agua Clara”. Agosto 8 de 2019. Disponible en: <https://frayba.org.mx/riesgo-a-la-vida-de-17-personas-integrantes-del-pueblo-tseltal-en-agua-clara/>; Frayba. “Destruyen campamento de presos en plantón: Viniketik en Resistencia”. Octubre 4 de 2019. Disponible en: <https://chiapasdenuncia.blogspot.com/>

<sup>109</sup> Ver: “Denuncia pública contra la represión y desprecio a los pueblos y comunidades indígenas del CNI-CIG”. Julio 22 de 2019. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/07/22/denuncia-publica-contrala-represion-y-desprecio-a-los-pueblos-y-comunidades-indigenas-del-cni-cig/>; “Llamado por la Paz y por la Vida los pueblos indígenas de Chilapa, Guerrero” Junio 3 de 2019. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/06/03/llamado-por-la-paz-y-por-la-vida-los-pueblos-indigenas-de-chilapa-guerrero/>; “AMENAZA DE DESALOJO en contra de la Comunidad Indígena Otomí Residente en la CDMX, y que se anuncia inminente en las próximas horas”. Junio 12 de 2019. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/06/12/alerta-amenaza-de-desalojo-en-contrade-la-comunidad-indigena-otomi-residente-en-la-cdmx-y-que-se-anuncia-inminente-en-las-proximas-horas/>; “Comunicado ante más asesinatos y amenazas a promotores del CIPOG-EZ y delegados del CNI en Guerrero. Mientras continua la impunidad, la corrupción y la omisión de los tres niveles de gobierno.” Julio 12 de 2019. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/07/12/comunicado-ante-mas-asesinatos-y-amenazas-a->

Aunque sin nombrarlos, las comunidades en resistencia saben que muchos de las agresiones paramilitares y de otros grupos armados en Chiapas y México son financiadas por corporaciones transnacionales y por el propio Estado mexicano para avanzar en sus intereses de explotación del territorio y sus recursos: por agua, para producir café y ganado, para el corte ilegal de maderas, en la búsqueda por minerales y petróleo, etc.

De forma implícita el conflicto tiene reverberaciones de intereses económicos transnacionales, que son identificadas aunque no se hagan presentes de manera directa. En ese sentido, sí se trataría de una Guerra Mundial, de la cual las zapatistas sienten su presencia en uno de los ‘campos de batalla’, lo que sucede en Chiapas y México.

Inclusive, como pudo ser visto en el discurso del 25° aniversario del levantamiento (CCRI-CG EZLN, 2019a) al referirse al proyecto del Tren Maya, las iniciativas en el Istmo de Tehuantepec y otros ‘megaproyectos’ de infraestructura, así como también la creación de la Guardia Nacional por parte del gobierno AMLO, se evidencia la oposición directa y clara a un programa de expansión de esa amalgama Estado/Capitalismo/Patriarcado. Aunque no se pueda realizar una correlación directa entre los ataques que ocurren ahora con los proyectos de ‘desarrollo’ económico impulsados desde el gobierno mexicano, tanto las comunidades zapatistas como otras congregadas en el CNI se manifiestan en ese sentido, expresando que, no solo ahora como históricamente, viven en el miedo, se sienten impotentes ante la amenaza de gran destrucción sobre sus territorios y vidas.

Al hablar de ‘seguridad’ entonces se puede entender que, para las zapatistas, no se trata solamente de la protección restricta a sus territorios y comunidades; esa noción de ‘seguridad’ me parece que también se establece en lo abstracto de ‘lo global’ y de ‘la humanidad’, mucho más allá de lo que las zapatistas pudieran conocer con sus miradas y aprendizajes del mundo en que habitan. Entienden que lo que amenaza sus formas de vida comunitarias, sus entornos y su propia existencia física va más allá de las agresiones sentidas, lo no-sentido por su propia experiencia también les cuenta de cómo la misma guerra en

la que viven y han vivido se presenta con características similares y otras apariencias en todas partes.

En Brasil, el territorio donde esta tesis se ha escrito y en el que habito actualmente, 2019 ha sido testigo de la devastación que acompaña el deseo de acumulación para y subjetificación al Estado/Capitalismo/Heterocispatriarcado: la selva amazónica arde y las poblaciones indígenas levantan su voz para reclamar del ecocidio e intento de genocidio que desde el gobierno Bolsonaro se ha emprendido con mayor fuerza y omisión de su responsabilidad. Así lo denuncia la *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil* (APIB)<sup>110</sup>:

Los índices record de deforestación y focos de incendios, relacionados entre sí, son consecuencia de los discursos anti-indígenas y anti-ambientales de este gobierno [...] El debilitamiento de la fiscalización es consecuencia de los discursos y ataques violentos de Bolsonaro contra la selva amazónica y nuestros parientes indígenas que allí viven. [...] están destruyendo las áreas de protección ambiental y nuestros territorios evidenciando las nefastas consecuencias de las actitudes de este gobierno para nuestra sobrevivencia actual y futura (APIB, 2019 <en línea>).

En mi natal Colombia el relato es muy semejante. La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) denuncia públicamente las agresiones sufridas, especialmente por la Policía Nacional<sup>111</sup>. Se evidencia la represión a las organizaciones indígenas en el país, al paso que el contexto de conflicto continua afectando las poblaciones indígenas en todo el país, por intereses económicos y culturales<sup>112</sup>. El reconocido periódico El Espectador (2019 <en línea>), en el día

<sup>110</sup> Ver: APIB. “Repúdio contra o discurso anti-indígena de Jair Bolsonaro na Assembleia Geral da ONU”. Septiembre 26 de 2019. Disponible en: <http://apib.info/2019/09/26/repudio-contra-o-discurso-anti-indigena-de-jair-bolsonaro-na-assembleia-geral-da-onu/> ; APIB. “Federação dos povos do Pará lança carta de repúdio contra ataques aos direitos indígenas”. Septiembre 5 de 2019. Disponible en: <http://apib.info/2019/09/05/federacao-dos-povos-do-para-lanca-carta-de-repudio-contra-ataques-aos-direitos-indigenas/> ; APIB. “Nota de repúdio contra o processo de destruição da Amazônia pelo governo Bolsonaro”. Agosto 23 de 2019. Disponible en: <http://apib.info/2019/08/23/nota-de-repudio-contra-o-processo-de-destruicao-da-amazonia-pelo-governo-bolsonaro/>

<sup>111</sup> En: SPUTNIK News. “Indígenas que protestan en Colombia denuncian agresiones por parte de la Policía”. Marzo 21 de 2019. Disponible en: <https://mundo.sputniknews.com/america-latina/201903211086227229-protestas-de-indigenas-en-colombia/>

<sup>112</sup> ONIC. “Crisis Humanitaria en el Sur de Córdoba”. Septiembre 25 de 2019. Disponible en: <https://www.onic.org.co/comunicados-onic/3432-crisis-humanitaria-en-el-sur-de-cordoba>; ONIC. “Vulneraciones de los Derechos Fundamentales a los Pueblos Indígenas en frontera”. Julio 30 de 2019. Disponible en: <https://www.onic.org.co/noticias/70-destacadas/3090-vulneraciones-de-los-derechos-fundamentales-a-los-pueblos-indigenas-en-frontera> ; <https://www.onic.org.co/noticias/70-destacadas/3435-reiteracion-denuncia-vulneraciones-a-los-derechos-fundamentales-a-los-pueblos-indigenas-en-frontera>; ONIC. “Comunicado de las autoridades del territorio ancestral Resguardo kwe’sx kiwe nasa”. Septiembre 7 de 2019. Disponible en: <https://www.onic.org.co/comunicados-regionales/3421-comunicado-de-las-autoridades-del-territorio-ancestral-resguardo-kwe-sx-kiwe-nasa>

internacional de los pueblos indígenas, reportaba la presencia del conflicto en los territorios indígenas, el riesgo de su extinción física y cultural, y la vulnerabilidad de los pueblos ante la falta de protección pública, como lo muestran en el siguiente gráfico:

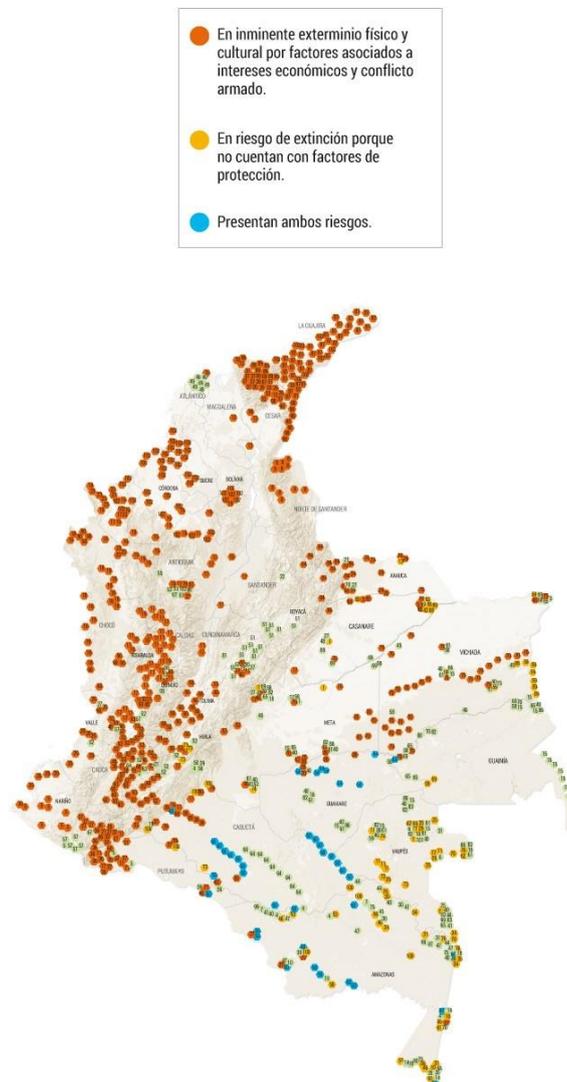


Figura 24 - Mapa de los Pueblos Indígenas en Colombia, indicando riesgo. Tomado de: El Espectador (2019 <en línea>).

En otras geografías, el 7 de octubre de 2019 también se reportó el ataque a las comunidades Kurdas en el norte de Siria, en la frontera con Turquía. Los pueblos Kurdos, en resistencia y rebeldía históricas, fueron aliados de Estados Unidos y las fuerzas occidentales en el combate al DAESH, o Estado Islamico en Siria. El estado turco ha sido su enemigo, considerándolos una organización terrorista en su territorio y fronteras, su entendimiento de la búsqueda kurda por autonomía; ahora Erdogan, presidente de Turquía, pretende “*garantizar la supervivencia y seguridad de Turquía limpiando la región de terroristas*” (en: EL

País, 2019 <en línea>)<sup>113</sup>. Estas acciones pueden resultar en más un genocidio de escala global contra pueblos en resistencia, que se organizan para luchar por su autonomía y vida.

Esa guerra que se vive en los territorios y cuerpos zapatistas también se vive en todos los rincones donde la *hidra capitalista* pretende entrar, despojar, acumular y normalizar la vida para el consumo y explotación.

En este punto me gustaría poner en cuestión lo que Tarak Barkawi (2016) ha postulado como “decolonizar la guerra” a partir del estudio de las guerras menores (*small wars*, en inglés), en contravía del estudio de la guerra como una experiencia cosmopolita, una experiencia que resulta en un concepto eurocentrico desde la práctica de potencias estatales e imperiales del occidente. Entiendo y comparto el impulso teórico de entender el conflicto en otras locaciones y desarrollos, sin embargo, en el intento de ‘decolonizar’ no creo que desde un punto de vista ético (por lo menos el mío) se pueda ‘decolonizar la guerra’ sin atentarse al carácter siempre colonizador de la movilización de las “guerras”. No es que quiera desconocer la existencia de conflictos también en los territorios indígenas, o en las colonias como se refiere Barkawi; es más sobre la búsqueda de otras formas de hacer la política, que no en la narrativa de la guerra como imposición de una cierta política.

Ya me referí anteriormente que considero que acabar con todas las formas de violencia es una utopía (que debe caminarse, aunque se desconozca el destino). Existen distintos tipos de violencia a los que estamos expuestos en nuestro cotidiano, desde la que puede ser auto-infligida, o el omitirse de saludar a quienes encontramos en el camino (como si negáramos su existencia), la violencia producida por momentos de rabia y furia, que puede ser también movilizadora y creativa como respuesta de dignidad; las violencias incitadas por odio y discriminación a quienes son diferentes a nosotras (y de ahí feminicidios, misoginias, exclusiones, LGBTIQ-fobias, etc.); y también están aquellas violencias físicas, que buscan destruir, herir, matar a quien se nos opone, las violencias estructurales, que serían aquellas generadas por la desigualdad económica, social, cultural y política, y la violencia en el nivel inter/transnacional

<sup>113</sup> Ver: KNK. “Congreso Nacional de Kurdistán llama a la movilización contra una posible invasión turca”. Octubre 7 de 2019, Disponible en: <http://kurdistanamericatina.org/congreso-nacional-de-kurdistan-llama-a-la-movilizacion-contra-una-posible-invasion-turca/>

que sumariamente llamamos de guerra y que ha sido reglado en el ámbito de las instituciones internacionales (Herz y Yamato, 2018).

Así siendo, no se trata sobre acabar con todas las formas de violencia. La idea de ‘seguridad’ aparece más como una forma de mediación entre esa violencia y sus consecuencias, y la forma que cada sociedad o comunidad encuentra para resolver esos problemas en el ámbito y los acuerdos de su tipo de organización política.

Si bien, puede entenderse que el “¡Basta!” fue una forma de oponerse al sistema de violencias estructurales y físicas sobre los cuerpos y comunidades indígenas, el llamado de la sociedad civil para que tanto las zapatistas como el Estado mexicano detuvieran sus acciones violentas, buscaran y propusieran otras maneras de resolver sus diferencias. En ese entendimiento también se plantea al EZLN como un actor violento en el conflicto, y a pesar de haber caminado más hacia la autonomía desde lo político, aún permanece la estructura armada como manera de disuasión de la violencia, una respuesta violenta a esas violencias potenciales.

El problema de la ‘seguridad’, por lo tanto, trataría de cómo se pueden organizar y establecer relaciones que confluyan a los proyectos de vida comunitarios frente al panorama de violencia. En ese sentido, es sobre la co-creación y reproducción de la vida (en su significaciones física-biológica y sociocultural), como alternativas a la destrucción que se observa del proceso de acumulación capitalista, de la modernidad y modernización, y de la regulación de cuerpos en términos de sexo-género. Por esto, hablar de ‘seguridad’ es ante todo una cuestión onto-epistemológica y relacional.

De esa forma, en el enlace seguridad-guerra-violencia, para poder hablar de una ‘decolonización’ de esos términos interrelacionados, habría que, primero, cuestionar a qué matrices o parámetros responde esa violencia, esa guerra o esa ‘seguridad’. No es solamente el esfuerzo académico de buscar otros horizontes de la existencia social desde los cuales se pueda criticar al pensamiento único neo-liberal y eurocentrado; es sobre los esfuerzos de conocer y deconstruir esos imaginarios y conocimientos como situados, geo-episteme-localizados, dependientes de una cierta concepción específica de poder.

Como también lo he mencionado antes, uno de los principales aprendizajes que me quedó de las comparticiones con las comunidades zapatistas,

en sus eventos y comunicados, es que más allá de cómo las zapatistas sienten e interpretan esos fenómenos de violencia y de guerra permanente, de alta y baja intensidad, por métodos tradicionales y otros medios para el desgaste de sus tejidos sociales; además de la presencia y consecuencias globales de la Guerra del Neoliberalismo contra la Humanidad, también en los trabajos de la Autonomía Zapatista le van haciendo fuerza a la construcción de *mundos otros*, que serían una respuesta desde lo cotidiano y desde la propia propuesta de una vida plena y en armonía, que confronta a la *Hidra*.

Quedan entonces, mucho más allá de lo que el *sub* Marcos pudiera haber dicho o pensado sobre la IV Guerra Mundial del neo-liberalismo contra la Humanidad, las palabras de Armando Wouriyu Valbuena, quien fuera presidente de la ONIC en Colombia entre 1991 y 2003, quien recuerda:

Perdimos la guerra con el imperio Católico hispano, y de acuerdo al interés de la acumulación del capital, se asesinaba, masacraba, bajo la manifestación terrible de aniquilar nuestra dignidad e integridad, acorde al interés económico necesario en la sociedad europea donde su filosofía central es el hombre y no la vida, como lo es nuestra filosofía fundamentada en las distintas historias de origen; bajo los principios del derecho de la guerra justa de la ideología católica, el rey de este imperio se apropió del espacio vital territorial, imponiendo las leyes de la legislación hispana, mediante el mecanismo de la legislación de indias (Wouriyu, 2019 <en línea>).

Esa es la imagen más amplia de la guerra que las zapatistas, así como otros pueblos y comunidades indígenas de *Abya Yala*, sienten, y cada una de ellas va aportando su propia respuesta, con el conocimiento de sus anteriores, actuales y futuros, y con lo que pueden aprender y vislumbrar en sus geografías y calendarios.

### **6.3. Autonomía como ‘seguridad’ en la experiencia zapatista**

Entiendo entonces, desde lo leído, compartido y sentido, que la muerte es lo mismo que la guerra, que la guerra equivale al avance del capitalismo y el poder del estado neo-liberal sobre sus cuerpos y territorios, sobre lo común y la comunidad: y es eso que enfrentan y desafían. La búsqueda por una ‘seguridad’ desde la mirada y sensibilidad de las zapatistas se transforma en una indagación viva por una buena vida. No cualquier vida como mera existencia física, sino la *Lekil Kuxlejal*: la vida en armonía con el entorno y el colectivo, una vida buena y

en abundancia; una vida con paz para los pueblos indígenas, donde florece la cultura, el arte, el espíritu y la naturaleza.

En medio de la práctica de la autonomía zapatista se puede ver que a su manera han ido construyendo colectivamente, en procesos de deliberación, de ensayo-error y reflexión sobre el mundo, lo que buscan como comunidad un espacio en el mundo mientras se respeta y co-existe con esos mundos *otros* que ven en el horizonte, en términos de su ética política. Esto, de forma menor, se va desglosando en sistemas de salud, educación y justicia autónomas, según los propios *usos y costumbres* que traducen en acciones los pensamientos de su propia onto-epistemología, su forma de ser/estar/sentir/pensar en el mundo.

La Autonomía no es solo un discurso político sobre el accionar de las comunidades en resistencia, es más sobre el cómo andar en el mundo, en pensar y actuar en sintonía con el entorno, con el pasado-futuro hecho desde el hoy. La autonomía para las comunidades zapatistas en resistencia, puede ser pensada como una respuesta a los dilemas de la ‘seguridad’ con una base de rechazo al capitalismo, de construcción de alternativas a ese sistema económico, y por tanto también un problema de economía política, pero no solo.

Autonomía, como lo he entendido en la palabra de las zapatistas es también un desafío a la institucionalidad de la política, como forma de construcción crítica. Ante una forma de gobierno que no incorpora las necesidades y realidades de las comunidades, promovida por el Estado, el gobierno autónomo representa una propuesta para sí mismas de colocar en marcha el *sentirpensar* de cómo organizarse en colectivo para co-habitar en/con el territorio que se ocupa; traducido en las formas individuales y colectivas.

En la práctica de la Autonomía se ve reflejado también un rompimiento de la dicotomía entre seguridad y libertad (el propósito fundamental de la autonomía) que en términos teóricos Jenny Edkins y Maja Zehfuss (2005) han entendido como uno de los principales dilemas de la política contemporánea de comienzos del siglo XXI, con importantes reverberaciones hacia cómo se entienden y estudian las RI. En lo vivido se puede comprender que no existe ‘seguridad’ sin libertad. La autonomía como forma de liberación sería la contraparte de esa ‘seguridad’ hacia afuera, como defensa y protección de lo común ante la amenaza externa. Autonomía como libertad representa la ‘seguridad’ desde adentro, como forma de crear y reproducir las formas de la *buena vida* y poder ofrecer un sentido

biográfico en colectivo y en respeto a las diferencias entre los distintos mundos. En concordancia con las autoras (y lo que ellas argumentan como una “generalización de lo internacional”), se trataría de: *“Una esfera donde la seguridad y el orden no son el objetivo final, pero donde la complejidad y la diversidad son reconocidas y tratadas políticamente, no borradas”* (Edkins *et al*, 2005: 471).

De la misma manera representa un desafío al heterocispatriarcado, comenzando por la Ley Revolucionaria de las Mujeres que servía como estatuto de derechos para las mujeres, los hombres y *otras* en el momento en que como organización el EZLN y las bases de apoyo zapatistas le declaraban al mundo que allí estaban, que estaban dispuestas a luchar con sus vidas para defender la vida, para reclamar sus derechos como pueblos indígenas, y que como mexicanas ejercían el derecho a rebelarse contra un sistema que más las explotaba que lo que las representaba y reconocía como humanas y ciudadanas. En la experiencia de la Autonomía las mujeres van haciéndose conscientes y reclamando también sus vulneraciones por la matriz de las jerarquías de género. Las mujeres en el movimiento también declaran su autonomía a sus comunidades, como mujeres en lucha que son, sin que eso las separe del colectivo.

Es así como las zapatistas se han encargado de ir decolonizando su ‘seguridad’, su relación de defensa por la vida, a su modo y su tiempo, desde lo poquito pero constante. Cuando se piensa en la seguridad desde la experiencia moderna y occidental la referencia obligatoria es a armas, ejércitos y excepcionalidades. Para las zapatistas, que hace más de 500 años viven en resistencia a la guerra, la reversión de ese sistema se hace necesaria, a mi ver. Para su seguridad se han encargado de restarle importancia a la estructura miliciana y darse tareas desde lo civil, desde la base de apoyo y no desde el comando insurgente. A los pocos han ido y van construyendo la autonomía como una nueva vida para sus pueblos. Mientras más pasa el tiempo, más fuertes se hacen desde lo pequeño, desde la resistencia cotidiana ante las tentadoras propuestas del gobierno con dinero y promesas; sabiéndose pobres, pero cada día más dignos, más unidos, mejores para sí mismos.

La defensa no es solo ante la amenaza a su existencia biológica, es una defensa sobre todo sobre su cultura y su territorio, sobre lo simbólico y lo material, sobre el rescate de sus conocimientos, sus historias y su saberse en el

mundo. La ‘seguridad’ de las zapatistas es el saber que con humildad van construyendo y dejándonos un mundo donde quepamos todas, todos, todes, todxs, todoas.

Son entonces la autonomía, la resistencia y la dignidad indígenas los ejes, el triángulo fundamental, por el cual se va haciendo una respuesta colectiva ante el despojo, el miedo y el avance de un proyecto de humanidad que destruye y sobrepasa a cualquier síntoma de diferencia. Las prácticas de la autonomía buscan vincular un pasado y un futuro desconocidos, de los cuales se tienen algunas memorias y testimonios, y que van siendo construidas en el día a día hacia un pluriverso de co-existencia en respeto y dignidad.

Podría decirse que en la autonomía es donde se encuentra el principio de convivencia pluricultural en el cual resta la sensación de ‘estar seguras’. Es en ese reconocimiento de otros mundos, y del mundo zapatista en medio de ellos, que se va haciendo en el caminar del *lekil kuxlejal*, de la buena vida, plena y en armonía.

Las prácticas de Autonomía Zapatista también pueden ser vistas como forma de construcción de paz, desde una resistencia cotidiana a ‘lo nacional’ y lo ‘internacional’, conceptos de un “viraje local” en las teorías que se refieren a la crítica de una construcción de paz (*peacebuilding*, en inglés) (MacGinty & Richmond (2013). Ese viraje apunta hacia “*las dimensiones locales de la paz en un contexto más amplio de asertividad de los actores locales, así como la pérdida de confianza en actores mayores por tras del apoyo internacional a la paz*” (*ídem*, traducción propia). Cabe recordar que en el marco de los Acuerdos de San Andrés fueron las zapatistas las que llamaron a las organizaciones y actores de la sociedad civil a acompañarlas para los diálogos, definieron las necesidades territoriales y culturales como ejes para caminar hacia la paz, y defendieron que un nuevo tratamiento a sus derechos y culturas, no solo de las comunidades zapatistas en resistencia como las de todos los pueblos indígenas en México, sería la base para esa paz; esto sería la manera como se da esa asertividad de actores locales y el contexto más amplio que proponen los autores.

Otras como Sarah Hellmüller (2013) apuntan hacia la necesidad desafiar los enfoques institucionalistas de expertos internacionales para la construcción de paz desde lo local; para ella las organizaciones comunitarias y no-gubernamentales localizadas en los territorios de conflicto serían las ideales para hacer la mediación, con lo que se puede inclusive redefinir lo que se entiende como ‘paz’

más allá de la óptica de la paz liberal eurocentrada. Respecto a esto es de destacar el papel de la justicia autónoma como forma de resolución de diferencias tomando por base los *usos y costumbres* tradicionales a estas comunidades, como lo han relatado Paulina Fernández (2014) o Giovanna Gasparello (2016; 2017). En ese sentido se trata de *“procesos plantean la seguridad y la justicia como derechos colectivos, y apuntan a la construcción de espacios y procesos de paz concretos, basados en la participación social y la revitalización de las culturas propias”* (Gasparello, 2016 <en línea>).

De forma más clara y para concluir, Jaime Giménez (2015) entiende que:

El proyecto autonómico zapatista ha construido una forma híbrida de paz debido a que esta ha emergido en un contexto de confrontación entre los intentos del estado mexicano de imponer su visión liberal de paz y la resistencia del movimiento zapatista a aceptar dicho modelo. A su vez, la autonomía indígena chiapaneca construye un tipo de paz subalterna porque es erigida por un grupo social tradicionalmente marginado de las estructuras de poder económico y político: los pueblos originarios mayas. Estos indígenas organizados en el movimiento zapatista muestran su capacidad de agencia local subalterna al impulsar un proceso de construcción de paz emancipadora, contrahegemónica y desde abajo, en oposición a las instituciones estatales. Mediante estructuras de autogobierno como las asambleas comunitarias, municipios autónomos y Juntas de Buen Gobierno, los zapatistas alumbran un modelo de paz positiva dirigido a reducir la violencia directa, estructural y cultural que han sufrido los pueblos indígenas desde hace siglos. Asimismo, las políticas autónomas de educación, salud y justicia aplicadas desde el alzamiento de 1994 constituyen elementos de construcción de una paz sin el estado, donde los sistemas sociales zapatistas compiten con los oficiales por atraer la fidelidad de la población. Mientras el estado mexicano implementa una estrategia contrainsurgente que combina aspectos militares y civiles y busca restar apoyos a los rebeldes, el movimiento zapatista lleva adelante su proyecto autonómico en un ambiente de hostilidad que convierte a la paz construida en una forma híbrida, subalterna y al margen del estado.

De esa forma, puede verse que la Autonomía Zapatista, como la respuesta que desde lo civil y como apuesta-teoría-práctica política hacia la guerra, es también un sinónimo de construcción de paz. Esa es la magia que aparecía en mi sueño, el poder de transformar la violencia en alternativas de vida desde lo colectivo y común. Esa paz sería una resignificación desde lo local de las formas que de hacer la política y la organización social.

Así, aunque yo entienda que lo vivido, observado y sentido se refiere a lo que en la comunidad académica y epistémica de RI se conoce como ‘seguridad’, en el sentido de cómo contender los problemas de violencia, conflicto y guerra, esa palabra extrapola el sentirpensar de las comunidades zapatistas. ‘Seguridad’

siempre ha sido pensada como estrategias al servicio del Estado y los grupos de interés y presión en el Poder. Me parece que en las comunidades tiene más sentido hablar de autonomía como la manera que han encontrado de articular sus preocupaciones y demandas sociales, para construir en colectivo alternativas a la guerra que sienten como un proceso de colonización/modernización sin fin.

Esto lo digo a título personal, como parte de esa comunidad académica de las RI y con los privilegios que esto conlleva. ‘Seguridad’, o inclusive ‘decolonialidad’ siempre fueron conceptos que aparecían cifrados, muy elaborados y teorizados, muy *kaxlanes*, que no corresponden al sentido del cotidiano y el sentirpensar. Esto representa una de las limitaciones del campo de estudios, y a eso me referiré en la última sección.

#### **6.4. Al final: hacia la indisciplina y decolonialidad de las RI y los Estudios de ‘Seguridad’**

‘Seguridad’ puede significar muchas cosas, más allá de lo que se observe o se nombre, la seguridad como fenómeno político subjetivo aparece como relación social en pro de la protección de lo común. No se trata entonces de pensar a lo que se estudia en RI y otros campos de las ciencias sociales en términos de su definición, conceptualización u operacionalización, se trata de eso y también de cómo desde conocimientos localizados se pueden construir respuestas a la violencia vivida.

Para los propósitos que fueron colocados en este trabajo uno de los aprendizajes, que quisiera dejar aquí como aporte, es que no basta solo con saber sobre los postulados teóricos y las críticas de la episteme decolonial. Esa labor intelectual debe estar acompañada de nuestras acciones políticas, reflexiones éticas y compromisos sociales; de lo contrario sería recaer en lo que Marysia Zalewski (1996) ha criticado sobre la separación entre la teoría y los teóricos, la diferenciación entre la teoría y ‘el mundo real’, y la supervalorización de la racionalidad iluminista. Según esta autora, y en ese espíritu es que me refiero yo también, es necesario vincularse con el mundo real antes de intentar darle sentido al mundo como es, o al cómo el mundo llega a ser como es. Así, el trabajo de teorización crítica depende más de lo que aprendemos y reflexionamos de nuestras acciones en el cotidiano, se hace teoría todos los días, todas podemos hacer

‘teoría’ y desde eso es que se puede repensar y redefinir lo que consideramos relevante y válido en el campo de estudios.

En el caminar junto a las zapatistas y las redes buscando otros significados y prácticas de ‘seguridad’ una de las reflexiones con las cuales tuve mayor dificultad era la de encontrar el vínculo entre lo que iba aprendiendo y el lugar en la academia de Relaciones Internacionales y los estudios de Seguridad Internacional. Esas reflexiones fueron mostrando que todas las teorías y conceptos que había aprendido en las instituciones académicas poco me ayudaban para entender y compartir; estar con la cabeza en la ‘torre de marfil’ del conocimiento con pretensiones universales y raíces modernas y eurocentradas no me permitía ver más allá de lo que conocía como realidad. Parte de ‘salir de la caja’ y explorar esos significados *otros* también debía partir de un desafío a lo que entendía como disciplina. Como lo dirían Chowdry y Nair (2002: 16, traducción propia): *“las fronteras disciplinares de las RI convencionales y su meta-narrativa, enraizada en las nociones humanistas de universalidad y racionalidad, fueron mantenidas por la exclusión de ciertos ‘otros’. Tal exclusión implica una forma particular de hablar y escribir sobre esos otros que los hace marginales, insignificantes e invisibles”*.

En los encuentros con las comunidades zapatistas y las redes nunca faltaron menciones al sistema capitalista, a la hegemonía de los Estados Unidos, a los problemas de una eventual confrontación de potencias con China, a las dificultades y trampas puestas por el gobierno mexicano, a los casos de violencia policial y militar en las comunidades indígenas del país y de otras localidades de América Latina (por ejemplo, de los Mapuches en Chile y Argentina, de los Kuna entre Panamá y Colombia, de los Nasa en el sureste colombiano, de los Yaquis en la frontera con los Estados Unidos, o de los otros pueblos Maya también en Guatemala). También se expresaban preocupaciones con la crisis de los migrantes y refugiados, en México, en Venezuela, en Europa, el Norte de África y el Oriente Medio. Se hablaba de los problemas que representaba el ascenso de las derechas autoritarias alrededor del mundo. Compartían noticias de las otras rebeldías por el mundo: los Kurdos, los Euskera, los chalecos amarillos en Francia, entre otros.

Todos estos son temas por demás conocidos y discutidos en el campo de las RI. No sería necesaria una formación académica densa en teorías de la Política, la Economía, la Historia, la Antropología o la Sociología para saber del mundo.

Al final, 500 años de resistencia bastaban para reconocer la fuente de los problemas que les afectan a ellas y a otras; el pensamiento colectivo sería una forma de analizar, compartir y proponer respuestas a esas dificultades desde su sentirpensar, desde la experiencia encarnada y corazonada de su día a día. Esto no quiere decir que no se entienda ni respete el conocimiento académico y la ciencia occidental. Quiere decir más bien que hay otras formas, cuidadosas y responsables de acceder al conocimiento del y sobre el mundo, emitir opiniones informadas, y generar acción y movimiento en su mundo y los mundos. El punto es que existen formas *otras* también de entender y aprender sobre lo que llamamos ‘relaciones internacionales’.

La lección que aprendí y quiero dejar aquí consignada es por caminos de indisciplina y rebeldía epistémica al hablar del estudio de las relaciones internacionales, globales, planetarios, entre otras formas de denominación allende al Estado como organización política moderna. Por ejemplo, en la discusión sobre el Antropoceno, no tendría mucho sentido explorar los caminos convencionales que tratan sobre las relaciones inter-estatales, la soberanía, instituciones o economías nacionales cuando esta sería una dificultad de escala global, humanitaria, biológica y sistémica. Autoras y autores tales como Inoue e Moreira (2016), Harrington (2016), Burke *et al.* (2016), para citar algunos, afirman que delante de los desafíos que presentan las cuestiones de degradación socio-ambiental y de calentamiento global, los recursos teóricos y metodológicos modernos (del Holoceno) propios de una disciplina basada en una ontoepistemología positiva y racionalista eurocentrada, serían insuficientes. Como ciencia social, debemos aprender a ver el Planeta Tierra y la humanidad como el espacio de pensamiento y acción en el que interactúan seres vivos y minerales, humanos y no-humanos y entendernos como parte del Sistema Tierra – desacralizar la ‘naturaleza humana’ como distinta a la de otros seres, un binarismo típicamente iluminista.

De manera semejante, refiriéndose más explícitamente a una aproximación decolonial en las RI, David Blaney y Arlene Tickner (2017) afirman que, a pesar de una importante expansión de los límites disciplinares con atención a las prácticas de representación y diversidad epistemológica, los esfuerzos de involucrarse con el problema de la diferencia y la alteridad en la política mundial aún son insuficientes en el campo de estudios. Los proyectos de

una RI global y decolonial preservan y reproducen muchas veces las violencias epistémicas de la modernidad. En ese sentido, pluralizar las RI y desafiar la producción de un mundo colonial debe ir en la dirección del pluriverso cosmopolítico que decolonice el significado y el hacer de la ciencia. Esto representa reconocer la existencia de los múltiples mundos como realidad y no como posibilidad. Igualmente, como Blaney y Tickner (2017: 18) afirman, el proyecto de ciencia decolonial de las RI debe pergurar las lógicas de un mundo unívoco, y en cambio habría que hacerse ‘mundano’ (del mundo) y volvernos *muchos*.

A lo que quiero referirme al traer estos autores es hacia la necesidad de romper con los paradigmas disciplinares de las RI como puntos ciegos y sesgos eurocentrados, coloniales, heterocispatriarcales (ver: Bilgin, 2010) que no nos permiten entender la complejidad del mundo mundial. Entre lo aprendido, también entendí que hay que indisciplinar a la ciencia, pensar en campos de estudio que traspasen las fronteras establecidas por discursos, normalizaciones, definiciones de objetos y sujetos separados y específicos a esas “disciplinas” y conforman un mundo finito de saberes posibles. Como estudiosos de lo ‘internacional’ es nuestro deber conocer y aprender sobre esos mundos, sus relaciones políticas en tanto comunidades humanas en relación con lo humano y no-humano, observando también la agencia de objetos y entidades, vivas e inanimadas, que habitan y actúan en nuestros mundos.

Igualmente Beier y Arnold (2005) habrían ya apuntado que la ‘seguridad’ no puede teorizarse satisfactoriamente dentro de los límites de la disciplina, aunque la propuesta de ellos va hacia la ‘supradisciplinariedad’ y la pluralidad de epistemologías y metodologías existentes al estudiar la ‘seguridad’. Ellos afirman que existen estudios sobre la ‘seguridad’ en campos como la Antropología, la Geografía Humana o la Sociología, pero hay pocos diálogos entre lo que en esas áreas se publican y las que son más fácilmente identificables en RI. El resultado es que las conceptualizaciones de seguridad contribuyen más a la reproducción de las predisposiciones disciplinares al aceptar implícitamente sus términos y, por lo tanto, reproducir los límites dentro de los cuales puede proceder la investigación. (p. 42). Para ellos, la disciplinariedad es una práctica y no una característica constitutiva, por lo tanto, puede ser re-examinada y re-formulada.

Laura Sjorberg (2017) apunta justamente a que una de las ventajas del campo de las RI es su “interdisciplinariedad constitutiva” al ser un campo de confluencia de distintos saberes y conocimientos que apuntan a las distintas facetas de la realidad sobre lo ‘internacional’ y que se manifiestan como distintas herramientas tomadas de otros campos del conocimiento. Entretanto, y en la misma dirección, habría que visitar y deconstruir(nos) el trazado de este campo como disciplina en torno de sus ‘debates fundacionales’<sup>114</sup>, para recontar la historia del estudio de las relaciones internacionales y proponer abordajes *otros* sobre eso que llamamos ‘internacional’ (o global, o planetario). Mi sentir epistémico adisciplinar va en el mismo sentido de lo que Sjorberg (2017: 161) afirma sobre “liberarse de cualquier disciplina de la que se pueda considerar parte y de la etiqueta de una disciplina en sí misma” y explorar en lo “incoherente, la experimentación metodológica y la investigación curiosa”.

Este trabajo demostró que nos basta un cierto rigor metodológico para poder dar cuenta de la complejidad del mundo social. Esto implicaría una obediencia epistémica también con lo establecido como un saber/poder disciplinar. En cambio, desde la perspectiva de la etnografía multisituada, del co-labor y la investigación activista comprometida, se fue compartiendo y aprendiendo de sí y de otros. Esa propuesta de a/indisciplinariedad es también una forma de “quebrar el muro” al aprender con el mundo que se habita, con pensamiento crítico sin atadura a paradigmas de lo que constituye el discurso de la ciencia y la técnica modernas, que conforman y están al servicio del sistema capitalismo/modernidad/ heterocispatriarcado por su utilidad productiva. Es ponerse como cuerpos y seres que aprendemos en conjunto y creamos en co-laboración, es colocar nuestras capacidades físicas e intelectuales en concordancia con nuestros principios y valores éticos y políticos, organizarse y movilizarse con los mundos en que habitamos. Esa opción por la a/indisciplina de los saberes sociales me surgió como una inquietación en el CIDECI-Unitierra Chiapas, la universidad y centro de formación de las comunidades indígenas en resistencia y de las zapatistas. En uno de los letreros de este centro aparecía esta palabra, junto a *pluriversos, ecología de saberes, filosofías y teologías contextuales...* me causó

---

<sup>114</sup> Al respecto, creo que uno de los trabajos que mejor expone esta idea está en: Waever, O. (1996). “The rise and fall of the inter-paradigm debate”. En: Smith, S., Booth, K., & Zalewski, M. (Eds). *International theory: positivism and beyond*. Cambridge University Press: 149-185.

impresión que era justo eso lo que iba pensando de lo leído y conversado: que las disciplinas *disciplinan* y por tras de esa disciplinariedad hay normalizaciones del



Figura 25 - Cartel en el CIDECI-Unitierra Chiapas

poder; habría que indisciplinarse y adoptar doxas distintas para conocer lo que estaba más allá de la frontera y de la óptica miope de la *disciplina*.

No tuve oportunidad de preguntar más sobre qué significaba esa adisciplinariedad que se propone en el CIDECI, aunque sé que está vinculada a la pedagogía de la “educación sin escuelas” de Ivan Illich, siguiendo principios del pensamiento liberador y contextual.

No obstante, el debate de la a/indisciplinariedad está presente también en trabajos del campo de los estudios de la ciencia y la tecnología como en Darbellay (2015); o Robinson (2008), para quienes pensar fuera de los límites disciplinares tiene el potencial (paradoxalmente) de transformar las identidades de esas disciplinas. Asimismo, en un sentido semejante al expuesto por Sjorberg (2017), Janice Bially Mattern (2008) asevera que la contestación al significado del concepto ‘poder’ en la disciplina ha conllevado al indisciplinamiento y alargamiento del campo de estudios, con la aceptación de nuevos focos teóricos, otros recursos metodológicos y lógicas normativas sobre qué sería lo ‘internacional’. Y es en ese camino que esta tesis también camina.

Sin embargo, habría que pensar en otros términos para abordar el estudio de esas Relaciones Internacionales (si el nombre aún cabría) *otras*. En ese sentido, la reflexión aportada por Sylvia Marcos<sup>115</sup> (2011) sobre una epistemología decolonial hace énfasis en las nociones de “complementariedad” y “conocimiento situado”, además de la necesidad de pensar y co-teorizar en la frontera fluida del “dentro/afuera” (tanto en la realidad social, en las prácticas y discursos encarnados, como en lo académico) como forma de salir de los binarismos excluyentes y dicotomías marcadamente modernas y eurocentradas. Esa epistemología colonial hacia la cual este trabajo también se guía es entonces sobre destacar el conocimiento en su carácter concreto, corporizado, vivido y situado; es una episteme “*que conjuga cuerpo y mente, lo material y lo inmaterial, sin resquicios ni contradicciones. Es la episteme de aparentes ‘contrarios’ en conjunción*” (Marcos, 2011: 778), lo que implicaría también descentrar los términos de debate en que se fundamenta la ciencia social en pro de saberes y conocimientos *otros*, desde una perspectiva del “lado oculto”

En el mismo sentido, Maria Lugones (2011) nos habla sobre “epistemologías de frontera”<sup>116</sup> y “teorías en movimiento” desde las prácticas comunales del/en el nosotras heterogéneo y comprometido hacia metodologías “*de co-teorización y de colaboración entre académicos, intelectuales comprometidos, investigadores formados en la academia, investigadores comprometidos de “afuera”, investigadores de “adentro” e investigadores envueltos en luchas específicas*” (p. 793). Esas metodologías de la decolonialidad buscan pensar la vida y las prácticas desde el encarnamiento de esas cosmologías *otras*, rechazando los binarismos, individualismos y fragmentaciones categóricas del pensamiento convencional moderno. Sería la búsqueda del para qué y para

<sup>115</sup> Comparto con esta autora un pensamiento encarnado, cuando ella afirma que: “*En mis escritos e investigaciones no me reconozco exclusivamente ni como antropóloga, ni como filósofa, ni como socióloga o historiadora y ni siquiera como psicóloga o politóloga. He cosechado en esos campos sin dejarme constreñir a uno solo, sino tratando siempre de diluir sus mutuas fronteras, fluyendo a través de ellas, atraída por toda perspectiva que me ofrezca una forma de volcar mis reflexiones y alimentar mis prácticas. Es una forma de la “a-disciplina” que emerge de las prácticas y las reflexiones en el quehacer del Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI)-Las Casas y la Universidad de la Tierra (Unitierra) en Chiapas*”. (Marcos, 2011: 773).

<sup>116</sup> basada en las teorizaciones de mujeres de color, como C. T. Mohanty, Audre Lorde, Chela Sandoval, Elizabeth Spelman, Patricia Hill Collins, Patricia Williams, Yen Lee Espíritu, Kimberlé Crenshaw, Gloria Anzaldúa, Mitsuye Yamada, Paula Gunn Allen, Cherrie Moraga, Ella Shohat, Ángela Davis, Jacqui Alexander, entre otras.

quién de la labor investigativa, buscando otras formas de responder el *cómo* con énfasis en nuestras diferencias y alteridades.

Así llegamos al final, buscando retomar en lo posible los cuestionamientos iniciales sobre qué significa y cómo ir *decolonizando* las categorías de pensamiento en las que se asientan los estudios de ‘relaciones internacionales’ y de ‘seguridad’. Pero no solo eso, este es un trabajo de reflexión desde el conocimiento encarnado, corazonado y sentipensando; de la voz y articulación de las comunidades zapatistas en resistencia, que van apuntando hacia esa intersección de las problemáticas causadas por la guerra de exterminio físico, cultural y epistémico a las comunidades indígenas que se levantaron en Chiapas, en un momento como un acto de violencia para acabar con la violencia, y que de la mano y como parte de la sociedad civil fueron también buscando alternativas desde su otredad para salir de la guerra incesante y hostigadora. Se ha ido construyendo otro horizonte como respuesta a esa violencia, desde la práctica de sus derechos y culturas que han denominado Autonomía Zapatista, y que en lo concreto busca los *cómos* de vincular las memorias del pasado que siguen presentes, con las memorias de un futuro en la imaginación y el trabajo colectivo. El binomio guerra-autonomía(libertad)/ muerte-vida/ que aquí se propuso como un heurístico para pensar la ‘seguridad’ fue reafirmando a ese fenómeno como una frontera, como un lugar de transformación y creación de otros horizontes de la comunalidad.

Se habla de experiencias y significados de la muerte y la destrucción, se resignifican y se van convirtiendo en proyectos de vida comunitarios, una forma de liberarse no solo de la opresión histórica, de ese dolor compartido, son también una liberación del sistema de poder que implica la modernidad/capitalismo/colonialidad y que se traducen en las estructuras del Estado/Capital/Heterocispatriarcado. Esa autonomía no es solamente frente a esas estructuras, es también dentro de las estructuras *otras* que han construido, sea como mujeres en lucha frente a los feminismos urbanos, sea ante el patriarcado que pervive en las culturas a las que pertenecen; es también entre sus territorios, de manera ambigua y polisémica, entre las instancias del gobierno autónomo o incluso ante la estructura político-armada del EZLN.

La autonomía puede ser entendida como una forma de practicar la ‘seguridad’ tanto hacia dentro de la organización como hacia fuera de ella. Esa

autonomía es la construcción de esos *otros mundos posibles* como una manera de asegurar sus vidas y la vida.

No interesa tanto si se pudo o no *decolonizar la 'seguridad'*, esto es un proceso y solo un abordaje o una articulación específica como la aquí presentada no consigue explorar el potencial de esa forma de alteridad y construcción de alternativas ético-onto-epistémico-políticas situadas en su todo, como siempre, aquí se muestra un recorte desde un momento específico de una historia compartida y comprometida.

Por último, quiero agradecer a las comunidades zapatistas en resistencia, a las redes de solidaridad, resistencia y rebeldía que acompaño y a todas aquellas que con cariño y alegría compartimos reflexiones sobre ese problema que es la 'seguridad' y todo lo que ese término implica para bien y para mal. Sin ese cariño que es compartir y aprender juntas nada de esto sería posible.

## (In)Conclusiones y Consideraciones Finales:

A lo largo de este trabajo intelectual, articulación de *sentipensamientos*, o tesis, busqué traer los aprendizajes de la temporada que pude compartir con las comunidades zapatistas en resistencia. Busqué también una aproximación desde el trabajo de académico activista, que en mi postura serían dos partes indisolubles de mi ser: como alguien que aspira y lucha por la coexistencia de mundos sin jerarquías ni hegemonías del saber y del poder, del saber/poder. Este trabajo también me ha mostrado, entre muchas cosas, que no es posible hacer una academia que se proponga *otra*, autónoma, desafiadora dos parámetros establecidos por esas jerarquías de saber/poder, sin dejar claros los compromisos éticos y políticos que dan base a nuestros intereses intelectuales. Como seres pensantes y sociables considero que es el mundo que percibimos, con nuestros sentidos y cuerpos, pero también de los aprendizajes que cargamos desde muy pequeños, de nuestras familias, escuelas, sociabilidades, quienes conducen esos intereses, esas curiosidades que nos hacen buscar respuestas sobre nuestras inquietaciones.

En este caso, lo que me llevó a preguntar y conversar con las comunidades zapatistas sobre la ‘seguridad’ –un concepto/idea por demás estado-eurocéntrico, de la manera como se ha pensado desde el campo de las Relaciones Internacionales- era justamente una curiosidad de imaginar formas *otras*, que partiesen desde el conocimiento localizado y las propias visiones de mundo de quienes se han rebelado ante el sistema de saber/poder occidental, blanco, capitalista, heterocispatriarcal, colonial. Estando allí, con ellas, fui descubriendo justamente que ese interés tenía mucho más a ver con mis vivencias anteriores, lo que sentí-pensé al haberme criado en medio a una guerra de la que fui resguardado, que pensaba que no me tocaba y sin embargo estaba ahí como memoria. Con ese objetivo, y a propósito de la introducción, una de mis primeras lecciones era que requería pensar y repensarme, observar de dónde vengo y cómo veo el mundo; qué es lo que me constituía. Decidí intentar responder a los

cuestionamientos de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona como manera de deconstruirme y corroborar mis propios límites y limitaciones ético-político-ontológico-epistemológicas. Ese proceso es inacabado y constante, habría que tener mucha seguridad en sí mismo para no cuestionarse. Esta introducción, de la forma como fue escrita, también buscaba presentarme, desnudarme ante quien quiera leer y compartir su tiempo con nosotras; quise dejar muy claro quién era, cuáles eran mis procederes y posiciones ante los mundos en que convivo, qué es lo que ‘sabía’ y después ir mostrando lo que fui aprendiendo, escuchando, leyendo, conversando... Por último describí mis primeros días e impresiones sobre Chiapas y Jobel, las sorpresas iniciales, incómodos y la presentación general de la estructura de éste trabajo.

Ya en el primer capítulo me dediqué a colocar en cuestión el sistema político, epistémico y social desde el cuál pudieran haber surgido las interrogaciones iniciales de este trabajo: abordé en primer lugar la cuestión de la decolonialidad y las interpretaciones de distintas autoras, de las cuales opté por seguir los análisis sobre la amalgama Estado/Capital/(heterocis)Patriarcado. Esto implicaba localizar mis conocimientos, darles una óptica con la cual se me facilitara tejer el *todo*, desde una sociología comprometida, activista y radical. Continué describiendo el campo de estudios en el cual estoy inserido, una localidad epistémica bastante específica, de dónde me formé y se formaron las bases intelectuales que recibí en las instancias académicas y hacia las cuales también hablo: propuse pensar en la ‘seguridad’ como un problema, polemizar sus distintos significados y trayectorias; pensar en el vínculo estrecho entre el fenómeno de la guerra como parte fundamental de ese problema desde el cual se pudiera comprender de forma desglosada a lo que me iba refiriendo en el compartir con las zapatistas desde su experiencia. También busqué mostrar abordajes poscoloniales y decoloniales al pensar en la ‘seguridad’ como asunto social, demostrando que ésta no era una preocupación que saliera solo de mi curiosidad, sino que muchas otras también han y están pensando en esa problemática.

Dentro de ese mismo capítulo partí también hacia una crítica del sistema de saber/poder como algo constituyente del cómo se piensa y se hace la política. Comencé con Foucault, uno de los primeros a apuntar ese vínculo intrínseco entre el conocimiento y las formas de organización social; después traté de posturas

*otras* de crítica y proposición sobre ese nexo para luego exponer el pensamiento de las zapatistas, en la voz de los subcomandantes Moisés y Galeano, de cómo se percibe el mundo y se va decolonizando el saber/poder en la práctica cotidiana y colectiva. En esa decolonización aparecen las pistas de la crítica al capitalismo, no solo como sistema económico, sino también epistémico y político; también se describe una ‘metodología’ de aprendizaje sobre el mundo más allá de los territorios zapatistas, una forma *otra* de pensar, de manera caracolada, holística y localizada, que también aporta hacia cómo se puede, desde la organización, construir lo común al romper con los paradigmas establecidos del Estado, del Capital y el Heterocispatriarcado.

Por último, en ese capítulo, me detallo sobre cómo fue el proceder del trabajo de compartición y aprendizaje. Aclaro de qué se trataría un abordaje de etnografía multisituada a fin de comprender la problemática de la guerra y la autonomía como dos procesos desde los cuales se puede (re)interpretar la cuestión de la ‘seguridad’ junto a las comunidades zapatistas en resistencia. Aquí intenté dejar más evidente como iría proceder para averiguar sobre la experiencia sentipensada y corazonada de las comunidades respecto a esa guerra que les asecha y las respuestas que desde lo colectivo se van haciendo a los pocos ante ese flagelo.

En el segundo capítulo me refiero al contexto histórico y social mayor en el cual el conflicto y la autonomía de las zapatistas se insieren. Comienzo por una descripción personal de cómo fui viendo a México en los primeros días que allí estuve, para luego adentrarme en la cuestión de la colonialidad y la muerte en México. Para tal propósito, recojo informaciones estadísticas de distintas fuentes dando cuenta del problema de violencia y muerte que asola al país. Aquí relato lo más reciente, ya que un panorama mayor sería objeto de otro estudio que no éste. Los datos allí depositados son tristes y alarmantes, como lo es la zozobra de no saber qué podrá suceder en el día de mañana de nuestras vidas, esa imagen de la muerte violenta asombra a México por doquier. Asimismo, me detallo sobre algunos de los acontecimientos históricos de la “violencia organizada” en México, de manera que pueda colocar en perspectiva las razones por las cuales las zapatistas en algún momento de la historia decidieron levantarse, inclusive con armas, para llamar la atención de la sociedad civil, reclamar sus derechos y dignificar sus culturas ante el constante genocidio y explotación que los pueblos

indígenas mexicanos han soportado. Enseguida, relato la historia de la organización zapatista, comenzando por las memorias de sus abuelas y abuelos en las fincas de Chiapas, relatando también las formas de organización anteriores y paralelas al EZLN y al movimiento neo-zapatista, así como las influencias ontoepistémicas de las cuales han bebido las zapatistas para su conformación. Por último, me refiero al andar del neo-zapatismo desde su aparición en público. Ubico entonces algunos de los procesos organizativos por los cuales han pasado en su trayectoria como movimiento político-armado, rastreando sus cambios discursivos y en su accionar, como reflexiones internas y externas del movimiento que van marcando su caminar.

Estas tres secciones componen lo que yo denomino la primera parte del trabajo, que en un pensamiento caracolado puede también entenderse como la superficie o el camino hacia dentro del *caracol*. Con esto quiero decir que es la parte externa al propio trabajo organizativo y sentipensado de las comunidades zapatistas. Puede verse que aparecen más referencias de otras voces que hablan sobre y para el zapatismo, pero que no son necesariamente parte del movimiento en sí: académicas, activistas, periodistas, etc.

En la segunda parte, entre los capítulos 3 a 5, es donde está el corazón mismo de esta articulación sentipensada, donde se localizan las palabras y comparticiones junto a las zapatistas. Es también el resultante de ese abordaje etnográfico multisituado, comprometido, académico-activista. Se trata de un camino hacia adentro del corazón de la lucha zapatista: de la guerra a la autonomía y luego las redes como camino reverso, hacia afuera, de la espiral.

Con el título “Las Zapatistas y la Guerra”, el capítulo 3 narra desde diferentes perspectivas las distintas faces en que el fenómeno de la guerra es interpretada por las miradas y sentipensamientos de las zapatistas, a partir de la reconstrucción de testimonios depositados en distintas obras bibliográficas, de los análisis de autoras también activistas, de reportes de violaciones de derechos humanos y otros informes de organizaciones de la sociedad civil. Igualmente se detalla cómo han sido las estrategias de desmoralización y destrucción del tejido social en medio a la Guerra de Baja Intensidad como plan paulatino de liquidar al movimiento, de ataque contrainsurgente en la aparente calma del cese al fuego oficial. Esa GBI ha tenido graves consecuencias en el psicológico de las comunidades, asociado a enfermedades causadas por el estrés del hostigamiento y

asedio constante tanto de fuerzas del Estado como también de grupos paramilitares. Son diferentes las formas de engaño, cooptación y exterminio, y las zapatistas saben reconocerlas más allá de lo que aparentan; saben cuál es y cómo se comporta su enemigo; también reconocen que la guerra que les toca en la puerta es la misma que está instalada en el resto del mundo, como manera de continuar la política colonial y de dominación del neo-liberalismo *por otros medios*.

Como alternativas a esa guerra, partiendo de la construcción de la autonomía, en el capítulo 4 muestro los trabajos en distintas áreas temáticas en las que funciona la Autonomía como forma de gobierno colectivo: salud, educación, justicia, producción de alimentos y otros. Al hablar de la autonomía zapatista me refiero a ella en diversos sentidos de los que ésta pueda adoptar: como forma de resistir a los hostigamientos y al poder devastador del Estado/Capital/Heterocispatriarcado; como *buena vida*, o *Lekil Kuxlejal*, de manera que se encuentran las herencias del sentipensar corazonado Maya, de su visión sobre el mundo, para su accionar cotidiano comunitario, y también como forma de promover su desarrollo, en sus términos y posibilidades. También relaciono a la Autonomía como una forma de construcción de paz y proyecto de vida, como alternativa de poder.

En seguida, en el capítulo 5 discuto un asunto transversal a ese binomio guerra-autonomía. Las redes que el movimiento neo-zapatista ha ido tejiendo en su caminar han acompañado y apoyado, no sin críticas también, los distintos momentos por los que las comunidades han pasado. Las redes poseen una inmensa importancia en todos estos procesos: al demandar el fin del fuego de ambas partes, el EZLN y el Gobierno y pedirles que se sentaran a dialogar, con el temor de estar presenciando un genocidio de las indígenas que se sublevaban ante el Estado y reclamaban el reconocimiento de sus derechos y culturas como pueblos indígenas. En ese apartado también se cuenta cómo la guerra, en la modalidad de baja intensidad, persigue y hostiga a la sociedad civil organizada y a las activistas del movimiento neo-zapatista por medio de las tácticas de *social netwar*. Además, narro los encuentros en que pude participar en dos nodos de esa red: junto al CNI/CIG y en el marco del Encuentro de las Redes Globales de Resistencia y Rebeldía. En esos encuentros se manifestó la palabra colectiva de apoyo y compartición de la resistencia como una misma y de manera mutua.

Finalmente, cierro con una reflexión sobre qué significa ese movimiento *altermundista* y cómo las redes neo-zapatistas se encuentran inmersas en ese movimiento policromático.

El capítulo 6 marca la salida del caracol, devolviendo y retomando la discusión sobre “qué significa pensar ‘la seguridad’” desde las posturas y aprendizajes que fueron compartidas. En esa última sección intento concluir y dejar el aporte de lo caminado de la mano de las comunidades zapatistas en resistencia: retomo lo aprendido sobre la guerra y la autonomía como dos problemas desde los cuales se puede buscar interpretaciones *otras* para el problema de la ‘seguridad’. Además, también retomo la inquietación inicial sobre pensar esa ‘seguridad’ como un problema y sobre todo trazo una crítica personal sobre la configuración y constitución del campo de estudios de las Relaciones Internacionales y de los Estudios de Seguridad proponiendo que busquemos formas de indisciplinarnos y de la adisciplinarietà para el campo de estudios desde algunas reflexiones sobre epistemologías y metodologías decoloniales. Aunque esto sea insuficiente, pues ese camino de *decolonización* tiene más a ver con nuestras prácticas y posiciones éticas y políticas, los compromisos que consciente o inconscientemente asumimos y de *caminar la palabra*.

Así, este trabajo partió de la premisa de buscar el significado de la categoría ‘seguridad’ como una exploración en los discursos y prácticas de las comunidades zapatistas, procurando que esa enunciación se diera de manera polifónica y polisémica, mostrando de alguna forma la ambigüedad que significa estudiar esa frontera entre la vida y la muerte (físicas y simbólicas) y las formas como se da esa mediación en los propios términos. Se buscó una aproximación desde la etnografía multisituada, la investigación en co-labor (de manera bastante incipiente, más como compromiso ético y político) y el comprometimiento como académico-activista.

No se puede hacer una generalización sobre ese significado de la ‘seguridad’, ni siquiera entre las mismas comunidades zapatistas en resistencia. El alcance de nuestras comparticiones, participaciones y testimonios que pudieron retomados aquí y allí es bastante limitado en términos de la temporalidad y situación en que se propuso este trabajo. Sin embargo, espero, puede ser una forma de contribuir a debates sobre la decolonialidad del ser, del saber, del hacer y del poder. También espero que se haya podido contribuir a lo que se conoce

sobre el conflicto en Chiapas, las guerras múltiples que acometen a las comunidades indígenas de ese estado, de México y *Abya Yala*. Entre otras contribuciones, también se busca ampliar el diálogo a los estudios sociales, las ‘relaciones internacionales’ y la ‘seguridad’ en los términos de otras plataformas y formas de conocimiento sentipensado, relacional y situado.

No puedo hablar de conclusiones pues: uno, este trabajo no es finito, la realidad social está en constante transformación; y dos, no cabe a mí tirar conclusiones sobre una experiencia que, si bien puede acompañar y observar, no es mi lugar de enunciación. Caberá a las comunidades zapatistas decir si en algo se acertó en esta articulación de pensamientos y vivencias. Este trabajo es de ellas.

## Referencias Bibliográficas

AGUAYO, S. **De Tlatelolco a Ayotzinapa, las violencias del Estado**. México: Ediciones Proceso., 2015a.

\_\_\_\_\_. Prólogo. La tarjeta, la memoria y la seguridad nacional”. En: Rangel Lozano, C.; Sánchez Serrano, E. **México en los setenta: ¿guerra sucia o terrorismo de Estado? Hacia una política de la memoria**. México: Universidad Autónoma de Guerrero- Editorial Itaca: 11-12, 2015b.

AGUILAR, R. **El extranjero del escritor Albert Camus**, 2016. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/bloqueros-lo-que-quiso-decir/2016/11/25/el-extranjero/>.

ALONSO, J. El Movimiento Zapatista, novedad que rompe las etiquetas”. **Nómadas** 19: 48-57, 2003.

AMIN, S; HOUTART, F. (Eds.). **Globalización de las resistencias: el estado de las luchas**. Icaria Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. **Globalización de las resistencias: el estado de las luchas** 2005. Icaria Editorial, 2005.

ANDREWS, A. Constructing Mutuality: The Zapatistas' Transformation of Transnational Activist Power Dynamics. **Latin American Politics and Society**, 52 (1): 89-120, 2010.

ANTILLÓN, X. El Territorio del Alma: Una experiencia de acompañamiento psicosocial en la zona norte de Chiapas”. En: Baronnet, B.; Mora, M. & R. Stahler-Sholk (Coords.) **Luchas ‘muy otras’: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas**. México: CIESAS, UAM-X, UACH: 299-316, 2011.

APIB (2019). **Nota de repúdio contra o processo de destruição da Amazônia pelo governo Bolsonaro**. 23/08/2019. Disponible en: <http://apib.info/2019/08/23/nota-de-repudio-contra-o-processo-de-destruicao-da-amazonia-pelo-governo-bolsonaro/>. Acceso en: 02 set. 2019.

ARELLANO, J. Estrategia y Guerra de Baja Intensidad. Los Grupos Paramilitares en Chiapas. **Recerca Revista de Pensament i Anàlisi**, XXV(10): 77–101. 1998. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/RecercaPensamentAnalisi/article/viewFile/121151/167518>. Acceso en: 06 jun. 2018.

ARÉVALO, A. **De los Caracoles y el Mandar Obedeciendo**. 2008. Disponible en: <https://mujerasylasextaorg.files.wordpress.com/2008/05/los-caracoles.pdf>. Acceso en: 05 out. 2018.

ARISTEGUI NOTÍCIAS. **EZLN emplaza al gobierno de Peña Nieto y anuncia nuevas acciones**. Diciembre 31 de 2012. Disponible en: <https://aristequinoticias.com/3112/mexico/ezln-emplaza-al-gobierno-de-pena-nieto-y-anuncia-nuevas-acciones/>. Acceso en: 25 jan. 2019.

ARVIN, M.; TUCK, E.; MORRILL, A. Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy. **Feminist Formations**, 25(1), p. 8–34. 2013. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/ff.2013.0006>. Acceso en: 15 fev. 2019.

BALDWIN, D. A. The concept of security. **Review of international studies**, 23(1): 5-26, 1997.

BARKAWI, T. From War to Security: Security Studies, the Wider Agenda and the Fate of the Study of War”. **Millennium** 39(3): 701–716, 2011. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0305829811400656>. Acceso en: 05 jul. 2019.

\_\_\_\_\_. Decolonizing war. **European Journal of International Security**, 1 (2): 199-214, 2016.

BARKAWI, T.; LAFFEY, M. The postcolonial moment in security studies. **Review of International Studies**, 32(2), 329-352, 2006.

BASCHET, J. **¡Rebeldía, Resistencia y Autonomía! La experiencia zapatista**. Ciudad de México: Ediciones Eón, 2018.

BEIER, J. M.; ARNOLD, S. L. Becoming Undisciplined: Toward the Supradisciplinary Study of Security. **International Studies Review** 7(1): 41–62. 2005. Disponible en: doi:10.1111/j.1521-9488.2005.00457.x. Acceso en: 25 nov. 2018.

BERGMAN, E. L.; SMITH, P. J. **Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings**. Duke University Press, Durham, 1995.

BILGIN, P. The ‘Western-centrism’ of security studies: ‘Blind spot’ or constitutive practice?. **Security Dialogue**, 41(6), 615-622, 2010.

\_\_\_\_\_. **The International in Security, Security in the International**. Routledge, 2016.

BLANEY, D. L.; TICKNER, A. B. Worlding, ontological politics and the possibility of a decolonial IR”. **Millennium**, 45(3), 293-311, 2017.

BOOTH, K. (Ed.) **Critical security and world politics**. Londres: Lynne Rienner Publishers, 2005.

BOURDIEU, P. The forms of capital. *En*: J.G. Richardson (ed.) **Handbook for Theory and Research for the Sociology of Education**, Greenwood Press. p. 241–258. 1986.

BURKE, A. et al. Planet Politics: A Manifesto from the End of IR. **Millennium**, 44(3), 499–523, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0305829816636674>. Acceso en: 10 ago. 2019.

BUZAN, B. **People, states and fear**. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1991a.

\_\_\_\_\_. New patterns of global security in the twenty-first century. **International affairs**, 67(3), 431-451, 1991b.

\_\_\_\_\_. Rethinking Security after the Cold War". **Cooperation and Conflict** 32(1): 5–28, 1997. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0010836797032001001>. Acceso en: 02 jul. 2018.

BUZAN, B.; HANSEN, L. **The Evolution of International Security Studies**. **Political Science**. 2009. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511817762>. Acceso en: 15 nov. 2018.

BUZAN, B. et al. **Security: a new framework for analysis**. Lynne Rienner Publishers, 1998.

CAMPOS VÁZQUEZ, R.M.; MONROY-GÓMEZ-FRANCO, L.A. La relación entre crecimiento económico y pobreza en México. **Investigación económica** 75 (298): 77-113, 2016. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.1016/j.inveco.2016.11.003>. Acceso en: 31 jul. 2018.

CARR, E. H. **The Twenty Years' Crisis, 1919-1939**: Reissued with a new preface from Michael Cox. Springer, 2016.

CASTELLANOS, L. **Crónica de un país embozado: 1994- 2018**. Ediciones Era, 2018.

CASTRO, G. E.; LEDESMA A., E. **Siempre cerca, siempre lejos: las fuerzas armadas en México**. México: Global Exchange; CIEPAC; CENCOS, 2000.

CASTRO-GÓMEZ, S. Michel Foucault y la Colonialidad del Poder. **Tabula Rasa** 6, p. 153-172, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, S; GROSGOUEL, R (Eds.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá, Siglo del Hombre Ed, 2007.

CCRI-CG EZLN. **Votán-Zapata, Guardián y Corazón del Pueblo**. 1995b. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/04/10/votan-zapata-guardian-y-corazon-del-pueblo/>. Acceso en: 25 out. 2018.

CCRI-CG EZLN. **COMUNICADO DEL COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL del 21 de diciembre del 2012**. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/21/comunicado-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-del-21-de-diciembre-del-2012/>. Acceso en: 12 out. 2018.

CCRI-CG EZLN. **Informe sobre el despliegue militar del gobierno. Ernesto Zedillo demuestra su falta de honor**. 1995. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/02/12/informe-sobre-el-despliegue-militar-del-gobierno-ernesto-zedillo-demuestra-su-falta-de-honor/>. Acceso en: 16 nov. 2018.

CCRI-CG EZLN. **Palabras del CCRI-CG Del EZLN a los Pueblos Zapatistas en el 25 Aniversario del Inicio de la Guerra contra el Olvido**. 2019a. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/01/01/palabras-de-la-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-dirigidas-a-los-pueblos-zapatistas/>. Acceso en: 25 nov. 2018.

CCRI-CG EZLN. **Comunicado del CCRI-CG del EZLN. Y ROMPIMOS EL CERCO**. 17 de agosto de 2019, 2019b. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/17/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-y-rompimos-el-cerco-subcomandante-insurgente-moises/>. Acceso en: 14 dez. 2018.

CCRI-CG EZLN; García de León, A. (comp.). **EZLN Documentos y Comunicados. Tomo 1**. Ciudad de México: Ediciones Era, (sexta edición, 2003), 1994.

CEPAL (s.f.) **Pobreza y Distribución del Ingreso**. En: México: PERFIL NACIONAL SOCIO-DEMOGRAFICO <en línea>. Disponible en: <https://estadisticas.cepal.org/cepalstat/Perfil Nacional Social.html?pais=MEX&idioma=spanish>. Acceso en: 12 nov. 2018.

CHABAT, J. Narcotráfico y crimen organizado en México: gobernabilidad en crisis. En: NIÑO, Catalina (ed.). **Anuario 2015 de la Seguridad Regional en América Latina y el Caribe**. Bogotá: FESCOL: 224-234, 2015.

CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference-New Edition**. Princeton University Press, 2009.

CHIHU, A. La Marcha del Color de la Tierra. **Araucaria** 4(8): 63-79, 2002.

CHOWDRY, G.; NAIR, S. **Power, postcolonialism and international relations: Reading race, gender and class.** Routledge, 2002.

CIDH. **Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América,** 2015. Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaPersonasLGBTI.pdf>. Acceso en: 28 dez. 2019.

CISNEROS, L.M. **Guerra e política nas comunidades zapatistas de Chiapas-México: resistência e criação.** Tesis de Doctorado del PPGICH, Universidade Federal de Santa Catarina. 2014.

\_\_\_\_\_. A guerra de baixa intensidade contra as comunidades zapatistas de Chiapas-México. **Revista PerCursos.** 16 (32): 58 – 84, 2015.

CLAUSEWITZ, C. Von. **De La Guerra.** Madrid: Editorial Esfera de los Libros, 1991.

CLEAVER, H. The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle”. En: Holloway, J.; Peláez, E. **Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico,** Londres: Pluto Press: 81- 103, 1998.

CMDPDH. **Violencia y terror: hallazgos sobre fosas clandestinas en México 2006-2017.** 2019a. Disponible en: <http://www.cmdpdh.org/publicaciones-pdf/cmdpdh-violencia-y-terror-hallazgos-fosas-clandestinas-2006-2017.pdf>. Acceso en: 05 jul. 2019.

CMDPDH. **Informe Alternativo de las Organizaciones de la Sociedad Civil de México al Comité Contra la Tortura de la ONU 2012-2019.** 2019b. Disponible en: <http://www.cmdpdh.org/publicaciones-pdf/cmdpdh-informe-conjunto-cat-2019.pdf>. Acceso en: 10 jun. 2019.

CMDPDH. **La situación de la violencia relacionada con las drogas en México del 2006 al 2017: ¿es un conflicto armado no internacional?.** 2019c. Disponible en: <http://www.cmdpdh.org/publicaciones-pdf/cmdpdh-la-situacion-de-la-violencia-con-las-drogas-2006-a-2017.pdf>. Acceso en: 15 ago. 2019.

CNDH- México. **INFORME ESPECIAL DE LA COMISIÓN NACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS SOBRE VIOLACIONES A LOS DERECHOS HUMANOS Y DELITOS COMETIDOS POR HOMOFOBIA.** 2010. Disponible en: [https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2010\\_homofobia.pdf](https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2010_homofobia.pdf). Acceso en: 28 nov. 2018.

CNI. **Antología XX Aniversario.** Congreso Nacional Indígena, 2016.

CNI (s.f.) **¿Qué es el CNI?** <En línea>. Disponible en: <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>. Acceso en: 12 nov. 2018.

CNI/CIG. **PRONUNCIAMIENTO DE LA SEGUNDA ASAMBLEA NACIONAL DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA-CONCEJO INDÍGENA DE GOBIERNO.** 2018. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/10/14/pronunciamiento-de-la-segunda-asamblea-nacional-del-congreso-nacional-indigena-concejo-indigena-de-gobierno/>. Acceso en: 06 dez. 2018.

CNI/CIG. **Comunicado del Congreso Nacional Indígena y el Concejo Indígena de Gobierno por el 25 Aniversario del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.** 2019. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/01/04/comunicado-del-congreso-nacional-indigena-y-el-concejo-indigena-de-gobierno-por-el-25-aniversario-del-levantamiento-armado-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional/>. Acceso en: 08 nov. 2018.

COLOMBIA. Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) (s.f.). **Estadísticas del Conflicto Armado en Colombia.** *En:* ¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad. Disponible en: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/estadisticas.html>. Acceso en: 14 out. 2018.

CONEVAL. **Medición de la Pobreza en México, Pobreza 2018.** 2019. Disponible en: <https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza-2018.aspx>. Acceso en: 04 out. 2019.

D'ASCIA, L. **Los Movimientos Indianistas y la Revuelta Zapatista.** Barranquilla: U. del Atlántico, 2011.

DALBY, S. Contesting an essential concept. *In:* KRAUSE, Keith; WILLIAMS, Michael C (orgs.). **Critical Security Studies: Concepts and Cases.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

DARBELLAY, F. Rethinking inter- and transdisciplinarity: Undisciplined knowledge and the emergence of a new thought style". **Futures** 65: 163-174, 2015.

DARBY, P. Recasting Western knowledges about (postcolonial) security. *In:* Grenfell, D.; James, P. **Rethinking Insecurity, War and Violence.** Routledge: 110-122, 2008.

DARBY, P.; PAOLINI, A. J. Bridging international relations and postcolonialism". **Alternatives** 19(3): 371-397, 1994.

DE-LA-GUARDIA, C. EZLN y la guerra en Internet. Entrevista a Justin Paulson (creador del sitio web del EZLN). **Razón Y Palabra**, 22(1\_100): 281-287. 2018. Disponible en: <http://www.revistarazonypalabra.org/index.php/ryp/article/view/1156>. Acceso en: 24 nov. 2018.

DER DERIAN, J. Virtuous war/virtual theory. **International affairs** 76(4): 771-788, 2000.

\_\_\_\_\_. The value of security: Hobbes, Marx, Nietzsche, and Baudrillard” *In: Der Derian, J. (ed.), Critical Practices of International Theory*, Routledge: 149-166, 2009.

DÍEZ, J. El zapatismo es un verbo que se escribe en gerundio. Las rearticulaciones e interacciones al interior del movimiento zapatista. **A Contracorriente** 8 (2): 34-61, 2011.

DUFFIELD, M. **Global Governance and the New Wars: the Merging of Development and Security**. Zed books, 2001.

DUGGAN, Lisa. The new homonormativity: the sexual politics of neoliberalism. *In: CASTRONOVO, Russ, NELSON, Dana D. Materializing democracy: toward a revitalized cultural politics*. Durham: Duke University Press, 2002.

DUSSEL, E. **Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)**. 2005. Disponible en: <[http://www.kaleidoscopio.com.ar/fs\\_files/user\\_img/Problematika\\_Filosofica/1-6\\_DUSSEL\\_transmodernidad-e-interculturalidad.pdf](http://www.kaleidoscopio.com.ar/fs_files/user_img/Problematika_Filosofica/1-6_DUSSEL_transmodernidad-e-interculturalidad.pdf)>. Acceso en: 27 jul. 2018.

EDKINS, J.; ZEHFUSS, M. Generalising the international”. **Review of International Studies** 31(03): 451-472, 2005. doi:10.1017/s0260210505006583

EL ESPECTADOR. **Esta es la Colombia indígena**. 2019. Disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/esta-es-la-colombia-indigena-articulo-876140>. Acceso en: 20 nov. 2018.

EL PAÍS. Andrés Mourenza. (07/10/2019). **Trump da vía libre al ataque turco contra las fuerzas kurdas en Siria**. 2019. Disponible en: [https://elpais.com/internacional/2019/10/07/actualidad/1570427871\\_758839.html](https://elpais.com/internacional/2019/10/07/actualidad/1570427871_758839.html). Acceso en: 15 out. 2019.

EL PAÍS. Maite Rico. (15/02/1995) **El Ejército mexicano ocupa un fantasmal cuartel general zapatista**. 1995. Disponible en: [https://elpais.com/diario/1995/02/15/internacional/792802816\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1995/02/15/internacional/792802816_850215.html). Acceso en: 12 jul. 2018.

ENLOE, C. **The curious feminist: Searching for women in a new age of empire**. University of California Press, 2004.

ESCOBAR, A. Imagining a post-development era. En: Crush, J. (ed.). **Power of development**. Londres: Routledge, 211-227, 1995.

\_\_\_\_\_. Beyond the search for a paradigm? Post-development and beyond. **Development**, 43(4), 11-14, 2000.

\_\_\_\_\_. Más Allá del Tercer Mundo: Globalidad Imperial, Colonialidad Global y Movimientos Sociales Anti-Globalización". **Nómadas** 20: 86-100, 2004.

\_\_\_\_\_. Worlds and Knowledges Otherwise. **Cultural Studies**, 21 (2–3), p. 179–210, 2007. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09502380601162506>. Acceso en: 10 abr. 2019.

\_\_\_\_\_. Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. **AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana**, 11(1): 11-32. 2016.

ESTEVA, G. Más allá del desarrollo: la buena vida. **Revista América Latina en Movimiento** 445, 2009.

ESTEVE, Días, H. **Las armas de la utopía. La tercera ola de los movimientos guerrilleros en México**. México: Instituto de Proposiciones Estratégicas, 1995.

EZLN. **La Ofensiva: por qué sí y ahora**. 1993. Disponible en: [https://library.ucsd.edu/dc/object/bb89089897/\\_1.pdf](https://library.ucsd.edu/dc/object/bb89089897/_1.pdf). Acceso en: 18 out. 2018.

EZLN. **Primera Declaración de la Selva Lacandona**. 01/01/1994. 1994a. Disponible en: < <http://radiozapatista.org/?p=20280>>. Acceso en: 25 out. 2018.

EZLN. **¿De qué nos van a perdonar?**. 18/01/1994, 1994b. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/18/de-que-nos-van-a-perdonar/>. Acceso en: 08 maio. 2019.

EZLN. **Al Pueblo de México: las demandas del EZLN**. Marzo 1/1994. 1994c. Disponible en: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/01/al-pueblo-de-mexico-las-demandas-del-ezln/>>. Acceso en: 27 out. 2018.

EZLN. **Segunda Declaración de la Selva Lacandona**. 10/06/1994. 1994d. Disponible en: <http://radiozapatista.org/?p=20282>. Acceso en: 17 jun. 2019.

EZLN. **Tercera Declaración de la Selva Lacandona**. 01/01/1995. 1995. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/01/01/tercera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>. Acceso en: 05 jan. 2019.

EZLN. **Cuarta Declaración de la Selva Lacandona**. 01/01/1996. 1996. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>. Acceso en: 05 fev. 2019.

EZLN. **Quinta Declaración de la Selva Lacandona**. 17/07/1998. 1998. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1998/07/17/v-declaracion-de-la-selva-lacandona/>. Acceso en: 20 abr. 2019.

\_\_\_\_\_. **Sexta Declaración de la Selva Lacandona**. 2005. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>. Acceso en: 20 abr. 2019.

\_\_\_\_\_. **GOBIERNO AUTÓNOMO I Cuaderno de texto de primer grado del curso de La Libertad según las Zapatistas**. 2013a. Disponible en: <https://www.centrodemedioslibres.org/wp-content/uploads/2017/08/Gobierno-Autonomo-I-1.pdf>. Acceso en: 20 abr. 2019.

\_\_\_\_\_. **GOBIERNO AUTÓNOMO II Cuaderno de texto de primer grado del curso de "La Libertad según las Zapatistas**. 2013b. Disponible en: <https://www.centrodemedioslibres.org/wp-content/uploads/2017/08/Gobierno-Autonomo-II.pdf>. Acceso en: 17 set. 2018.

\_\_\_\_\_. Resistencia autónoma. **Cuaderno de texto de primer grado del curso de La Libertad según las Zapatistas**. 2013c. Disponible en: <https://www.centrodemedioslibres.org/wp-content/uploads/2017/08/Participacion-de-las-Mujeres-en-el-Gobierno-Autonomo.pdf>. Acceso en: 05 abr. 2019.

\_\_\_\_\_. **PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN EL GOBIERNO AUTÓNOMO. Cuaderno de texto de primer grado del curso de "La Libertad según las Zapatistas**. 2013d. Disponible en: <https://www.centrodemedioslibres.org/wp-content/uploads/2017/08/ResistenciaAutonoma.pdf>. Acceso en: 15 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. **Para: Alí Babá y sus 40 ladrones (gobernadores, jefe de gobierno y lame-suelas)**. Enero 22 de 2013. 2013e. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/22/para-ali-baba-y-sus-40-ladrones-gobernadores-jefe-de-gobierno-y-lame-suelas/>. Acceso en: 16 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. Editorial: Más allá de la compartición (SCI Moisés). **Rebeldía Zapatista** 3, septiembre de 2014: 1-2, 2014.

\_\_\_\_\_. Compartición del EZLN en el Primer Festival Mundial de las Resistencias y Rebeldías contra el Capitalismo. Tema 7- La Resistencia". **Rebeldía Zapatista** 4, abril de 2015: 23-27, 2015 a.

\_\_\_\_\_. Pronunciamiento del Primer Festival Mundial de las Resistencias y Rebeldías contra el Capitalismo. **Rebeldía Zapatista** 4, abril de 2015: 42-43, 2015b.

\_\_\_\_\_. **Palabras del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional**, el 1 de enero del 2018. 24 Aniversario del inicio de la guerra contra el olvido". 2018. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/01/01/palabras-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-el-1-de-enero-del-2018-24-aniversario-del-inicio-de-la-guerra-contra-el-olvi/>. Acceso en: 25 jul. 2018.

FAZIO, C. **El Tercer Vínculo**. México: Joaquín Mortiz, 1996.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, P. El EZLN y la GBI en Chiapas: Derechos indígenas contra corporaciones transnacionales. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, XLVI (189): 213–262. 2003. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/421/42118910.pdf>. Acceso en: 02 out. 2018.

FERNANDÉZ CHRISTLIEB, P. **Justicia Autónoma Zapatista, zona selva Tzeltal**. México: Editores Autónom@s, 2014.

FERNANDÉZ, M.; ESTEVES, P. Silencing Colonialism: Foucault and the International". In: Bonditti, P.; Bigo, D. & F. Gros. **Foucault and the Modern International**. Palgrave Macmillan: 137-153.2017.

FIERKE, K. M. **Critical Approaches to International Security**. Malden, MA: Polity Press, 2007.

FIGUEIREDO, G. **A Guerra é o Espectáculo: origens e transformações da estratégia do EZLN**. São Carlos, SP: RIMA/FAPESP. 2006.

FOUCAULT, M. **Discipline and Punish: The Birth of the Prison**, New York: Vintage, 1995.

\_\_\_\_\_. **La Historia de la Sexualidad. Vol 1: La Voluntad de Saber**. Madrid: Siglo XXI Editores (traducción de Ulises Guiñazú), 1998.

\_\_\_\_\_. **Vigilar y castigar** : nacimiento de la prisión. 1. Ed. Buenos Aires : Siglo XXI Editores Argentina, 2002.

FRAYBA (C.D.H. Fray Bartolomé de las Casas A.C.). **Los grupos paramilitares en Chiapas**.1999. Disponible en: [http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/990110\\_los\\_grupos\\_paramilitares\\_en\\_chiapas\\_frayba.pdf](http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/990110_los_grupos_paramilitares_en_chiapas_frayba.pdf). Acceso en: 05 mar. 2018.

FRAYBA (C.D.H. Fray Bartolomé de las Casas A.C.) **Los Caminos de la Resistencia: Informe Frayba**. 2016. Disponible en: <https://frayba.org.mx/los-caminos-de-la-resistencia-informe-frayba/>. Acceso en: 15 mar. 2019.

FRAYBA; CONPAZ; Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia. **Militarization and Violence in Chiapas**. México, 1997. Disponible en: [https://frayba.org.mx/wp-content/uploads/1997/06/Report\\_militarization\\_and\\_violence\\_in\\_chiapas.pdf](https://frayba.org.mx/wp-content/uploads/1997/06/Report_militarization_and_violence_in_chiapas.pdf). Acceso en: 25 mar. 2018.

GALTUNG, J. Violence, Peace and Peace Research. **Journal of Peace Research** 6 (3): 167-191, 1969.

GARCÍA DE LEÓN, A. (comp.); CCRI-CG EZLN. **EZLN Documentos y Comunicados. Tomo 1**. Ciudad de México: Ediciones Era, 1994.

GARCÍA RIVAS, H. **Ciento cincuenta biografías de mexicanos ilustres** (Vol. 4). Editorial Diana, 1972.

GASPARELLO, G. Autonomías indígenas en México: construir la paz en contextos violentos. **Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia** 21 (1): 81-97. 2016.

\_\_\_\_\_. Nuestra justicia es la alegría del corazón. Justicias indígenas e interculturales en el sur de México. **Revista de Paz y Conflictos** 10(2): 143-164, 2017.

GIDDENS, A. **The Consequences of Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 1990.

GIMÉNEZ SÁNCHEZ DE LA BLANCA, J. **Autonomía indígena y construcción de paz sin el estado: la paz híbrida y subalterna en los territorios zapatistas de Chiapas**. Tesis de Maestría, FLACSO Ecuador. 2015. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10469/8501>. Acceso en: 28 jul. 2018.

GÓMEZ, M. Los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en: entre la razón de Estado y la razón de Pueblo. **El Cotidiano** (196): 53-64, 2016.

GÓMEZ, S.; BENZAQUEN, G. A inflexão zapatista: o Congresso Nacional Indígena e a candidatura presidencial em 2018". **Ciencias Sociais Unisinos** 54 (2): 196-205, 2018.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. **La Democracia en México**. Ciudad de México: Ediciones Era, 1965.

\_\_\_\_\_. **Los caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía** (Ensayo de interpretación). 2003. Disponible en: [https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/taller/casanova1\\_311203.pdf](https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/taller/casanova1_311203.pdf). Acceso en: 15 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. El colonialismo interno. *En: Sociología de la Explotación*. Buenos Aires, CLACSO: 185-234, 2006.

\_\_\_\_\_. The Zapatista Caracoles: Networks of Resistance and Autonomy. **Socialism and Democracy Online** 19 (3) <en línea>. 2011. Disponible en: <http://sdonline.org/39/volume-19-no-3/the-zapatista-caracoles-networks-of-resistance-and-autonomy/>. Acceso en: 12 ago. 2018.

GONZÁLEZ -PÉREZ, G. et al. Mortalidad por homicidios en México: tendencias, variaciones socio-geográficas y factores asociados. 2012. **Ciência & Saúde Coletiva** 17(12): 3195-3208. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232012001200005>. Acceso en: 19 fev. 2019.

GRENFELL, D.; JAMES, P. Debating Security in a Globalized World. **Rethinking Insecurity, War and Violence**. Routledge: 3-19, 2008.

GROSGOQUEL, R. Descolonizando los Universalismos Occidentales: El Pluri-Versalismo Transmoderno Decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas". En: Castro-Gomez, S.; Grosfoguel, R. (eds.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre editores, 2007.

GUEIBERT, M.; MARTÍNEZ PIÑEIRO, S. **Los Días de Ayotzinapa. Episodios 1 y 2**. Miniserie documental. Disponible en la plataforma de streaming Netflix, 2019.

GUERRERO ARIAS, P. Corazonar el Sentido de las Epistemologías Dominantes desde las Sabidurías Insurgentes, para construir sentidos otros de a existencia (Primera Parte). **Calle14** 4 (5): 80-94, 2010.

GUNDERSON, C. **The provocative cocktail**: Intellectual origins of the Zapatista uprising, 1960–1994. Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Sociología en la City University of New York, 2013.

GUTIÉRREZ, R. **Los Ritmos del Pachakuti**. Levantamiento y movilización indígena popular en Bolivia (2000-2005). México: ICSyH-BUAP/Baja Tierra Ediciones, 2009.

\_\_\_\_\_. Políticas en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el estado" En: **Horizontes comunitario-populares Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas**. Madrid: Traficantes de Sueños, 67-86, 2017.

GUTIÉRREZ, R.; NAVARRO, M.; LINSALATA, L. **Repensar lo Político, Pensar lo Común**. Claves para la discusión. 2017. Disponible en: [https://kutxikotxokotxikitxutik.files.wordpress.com/2017/11/pensar-lo-politico-pensar-lo-comun\\_gutierrez-navarro-linasalata-clavescomunfinal.pdf](https://kutxikotxokotxikitxutik.files.wordpress.com/2017/11/pensar-lo-politico-pensar-lo-comun_gutierrez-navarro-linasalata-clavescomunfinal.pdf). Acceso en: 12 abr. 2018.

HAFTENDORN, H. The Security Puzzle: Theory-Building and Discipline-Building in International Security". **International Studies Quarterly** 35 (1):

3–17, 1991. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/2600386>. Acceso en: 05 ago. 2018.

HARDING, S. G. (Ed.). **The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies**. Psychology Press, 2004.

HARRINGTON, C. The Ends of the World: International Relations and the Anthropocene". **Millennium**, 44(3): 478–498, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0305829816638745>. Acceso en: 10 set. 2018.

HARVEY, D. Neoliberalism and the city. **Studies in Social Justice** 1 (1), 2007. Disponible en: <https://doi.org/10.26522/ssj.v1i1.977>. Acceso en: 25 abr. 2018.

HARVEY, N. Practicando la autonomía: el zapatismo y la liberación descolonia. **El Cotidiano** 200: 7-19, 2016. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32548630002>. Acceso en: 12 ago. 2018.

HELLMÜLLER, S. The Power of Perceptions: Localizing International Peacebuilding Approaches". **International Peacekeeping** 20 (2): 219–32, 2013. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13533312.2013.791570>. Acceso en: 25 abr. 2018.

HERNÁNDEZ NAVARRO, L. Marichuy, el Concejo Indígena de Gobierno y la coyuntura electoral. **El Cotidiano** 207: 7-19. 2018. Disponible en: <http://ceccam.org/sites/default/files/LH%20Marichuy%20y%20el%20CIG.pdf>. Acceso en: 25 abr. 2018.

HERZ, J. Idealist Internationalism and the Security Dilemma. **World Politics** 2(2): 157-180, 1950.

\_\_\_\_\_. **International Politics in the Atomic Age**. Nueva York: Columbia University Press, 1962.

HERZ, M.; YAMATO, R. V. As Transformações das Regras Internacionais sobre Violência na Ordem Mundial Contemporânea. **Dados**, 61(1): 3-45, 2018. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.1590/001152582018145>. Acceso en: 25 abr. 2018.: 25 nov. 2018.

HIDALGO-CAPITÁN, A. L. Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. **Íconos** 48: 25-40, 2014.

HÖNKE, J.; MÜLLER, M. M. Governing (in)security in a Postcolonial World: Transnational entanglements and the worldliness of 'local' practice. **Security Dialogue** 43 (5):383-401, 2012.

HOUTART, F. El estado actual de la globalización. **Cuadernos África América Latina** 38: 115-119, 2002.

HUMAN RIGHTS WATCH. **Informe Mundial 2019- México**. 2019. Disponible en: <https://www.hrw.org/es/world-report/2019/country-chapters/326034>. Acceso en: 25 ago. 2019.

HUYSMANS, J. Security! What do you mean? From concept to thick signifier. **European journal of international relations**, 4(2) 226-255, 1998.

INEGI- México. **Panorama de violencia contra las mujeres en México : ENDIREH 2011. 2013.** Disponible en: [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/estudios/sociodemografico/mujeresrural/2011/702825048327.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/estudios/sociodemografico/mujeresrural/2011/702825048327.pdf). Acceso en: 10 abr. 2018.

INOUE, C.Y.A., & MOREIRA, P. Many worlds, many nature(s), one planet: indigenous knowledge in the Anthropocene". **Revista Brasileira de Política Internacional** 59(2), e009, 2016. Epub February 06, 2017. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.1590/0034-7329201600209>. Acceso en: 25 abr. 2018.

JABRI, V. **War and the Transformation of World Politics**. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.

KALDOR, M. **New & old wars: organized violence in a global era** (3ra ed.). Stanford, California: Stanford University Press, 2012.

Kaldor, M. In Defence of New Wars. **Stability: International Journal of Security and Development** 2(1). 2013. Disponible en: <http://doi.org/10.5334/sta.at>. Acceso en: 25 jul. 2018.

KHASNABISH, A. **Zapatistas: Rebellion from the Grassroots to the Global**. London, UK: Zed Books, 2010.

KINNVALL, C. **Globalization and religious nationalism in India: The search for ontological security**. Routledge, 2007.

KINNVALL, C.; MITZEN, J. An introduction to the special issue: ontological securities in world politics". **Cooperation and Conflict** 1(17), 2016.

KRAUSE, K. Critical Theory and Security Studies: The Research Programme of 'Critical Security Studies. **Cooperation and Conflict** 33(3): 298-333, 1998.

KRAUSE, K.; WILLIAMS, M. C (orgs.) **Critical Security Studies: Concepts and Cases**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997a.

KRAUSE, K.; WILLIAMS, M. C. From Strategy to Security: Foundations of Critical Security Studies". In: Krause, K. & Williams, M. C (orgs.). **Critical Security Studies: Concepts and Cases**. Minneapolis: University of Minnesota Press: 33- 59, 1997b.

KRISHNA, S. **Postcolonial insecurities**: India, Sri Lanka, and the question of nationhood. U of Minnesota Press, 1999.

LA JORNADA. (06/02/2000). **Zedillo y Chiapas: las malas cuentas de un sexenio: El peso de un incidente**. 2000. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2000/02/06/mas-peso.html>. Acceso en: 25 abr. 2018.

LAS ABEJAS DE ACTEAL (s.f) **La Masacre de Acteal**. Disponible en: <https://acteal.blogspot.com/p/la-masacre-de-acteal.html>. Acceso en: 15 abr. 2018.

LEBOT, Y. **El sueño zapatista**: entrevistas con el subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Barcelona, España: Plaza y Janés, 1997.

LEYVA SOLANO, X. (1998). The New Zapatista Movement: Political Levels, Actors and Political Discourse in Contemporary Mexico. In X. Leyva Solano & V. Napolitano (Eds.), **ENCUENTROS ANTROPOLOGICOS: POLITICS, IDENTITY AND MOBILITY IN MEXICAN SOCIETY** (pp. 35–55). London: Institute of Latin American Studies.

\_\_\_\_\_. Caminando y haciendo o acerca de prácticas decoloniales.” En: Axel Köhler et. al. **Sjalel kibeltik. Sts’isjel ja kechtiki’. Tejiendo nuestras raíces**. México, D.F.: RACCACH, Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê y Xenix Filmdistribution, p. 351-359, 2010.

\_\_\_\_\_. ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política.” En: Xochitl Leyva Solano et al. **Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas**. San Cristóbal de Las Casas: Las Otras Ediciones, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global de la Universidad Nacional de San Marcos, p. 591-629. Tomo II. (versión electrónica), 2 volúmenes, 2011.

\_\_\_\_\_. Un 13 Baktún muy otro. **La Ojarasca** 189, suplemento del periódico La Jornada, p. 7. 2013.

\_\_\_\_\_. De luchas Autonómicas y epistémicas en tiempos de crisis y guerras múltiples”. En: Escárzaga, F.; Gutiérrez, R.; Carrillo, J.J.; Capece, E. & B. Nehe (coord.). **Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y transformación social** vol. III. UAM-X, BUAP, CIESAS: 363-385, 2014.

\_\_\_\_\_. Geopolitics Of Knowledge And the Neo- Geopolitics Of Knowledge And the Neo- Zapatista Social Movement Networks”. In Sen, J. (ed.). **The Movement of Movements. Part I: What makes us move**. Oakland, CA: PM Press, 2017.

LEVYA SOLANO, X.; GUNDERSON, C. "The Tapestry of Neo-Zapatismo. Origins and Development", in Jai Sen and Peter Waterman, eds, **The Movements of Movements** : Struggles for Other Worlds. v. 4 in the Challenging Empires series. New Delhi : OpenWord, 2017.

LEVYA SOLANO, X. & SONNLEITNER, W. ¿Qué es el Neozapatismo? **Espiral: Estudios Sobre Estado y Sociedad**, VI (17), 163–202, 2000.

LEVYA SOLANO, X.; SPEED, S. Hacia la investigación descolonizada: Nuestra experiencia de co-labor. *In*: X. L. Solano, A. Burgete, & S. Speed (Eds.), **Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor**. Ciudad de Guatemala: FLACSO, CIESAS: 65–110, 2008.

LEVYA SOLANO, X.; ASCENCIO FRANCO, G. **Lacandonia al Filo del Agua**. México: CIESAS, 1996.

LEVYA SOLANO, X., & BURGUETE, A. **La remunicipalización de Chiapas: lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia**. Ciudad de México: CIESAS; Miguel Ángel Porrúa, 2007.

LEVYA SOLANO, X.; RAPPAPORT, J. "Walking and Doing: About Decolonial Practices". **Collaborative Anthropologies** 4: 119-138, 2011.

LIMA, J. O **"Caminhar das Palavras": um estudo sobre formas de resistência no discurso zapatista, 1994-2005**. Disertación de Maestría. Departamento de Antropología/Universidade de Brasília. 2009. Disponible en: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/5049>. Acceso en: 25 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. "As subversões do tempo nos comunicados zapatistas". **Revista de Antropología USP** 57 (1): 215-264, 2014.

LOMNITZ, C. **Idea de la Muerte en México**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

LOPES LOURO, G. **Um corpo estranho**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.

LÓPEZ Y RIVAS, G. "Viejas y nuevas guerras sucias". **El Cotidiano** 172: 116-123, 2012.

LÓPEZ, J. Ich'el ta muk: la trama en la construcción mutua y equitativa del Lekil kuxlejal (vida plena-digna). En Méndez, G. et al. **Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios**. Red-IINPIM AC, México: 73-106, 2013.

LOTT, A. **Creating Insecurity. Realism, Constructivism and US Security Policy**. Athenaeum Press, 2004.

LUCERO, J. A. Alterity and Security: culture and survival beyond the 'Indian problem'. In: MARES, David R.; KACOWICZ, Arie M. (ed.). **Routledge Handbook of Latin American Security**. New York: Routledge: 149-160, 2016.

LUGONES, M. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa** (9): 73–102. 2008. Disponible en: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892008000200006](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006). Acceso en: 10 mar. 2019.

\_\_\_\_\_. Hacia metodologías de la decolonialidad". En: Leyva Solano, X. **et al. CONOCIMIENTOS Y PRÁCTICAS POLÍTICAS: REFLEXIONES DESDE NUESTRAS PRÁCTICAS DE CONOCIMIENTO SITUADO (TOMO II)**. CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM. 2011. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/320.pdf>. Acceso en: 25 ago. 2018.

MAC GINTY, R., & RICHMOND, O. P. The local turn in peace building: A critical agenda for peace". **Third world quarterly** 34(5): 763-783, 2013.

MACK, A. El concepto de seguridad humana. **Papeles de cuestiones internacionales** 90: 11-18, 2005.

MARCOS, S. En sus propios términos': reflexiones para una epistemología decolonial". En: Leyva Solano, X. **et al. CONOCIMIENTOS Y PRÁCTICAS POLÍTICAS: REFLEXIONES DESDE NUESTRAS PRÁCTICAS DE CONOCIMIENTO SITUADO (TOMO II)**. CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM. 2011. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/320.pdf>. Acceso en: 25 out. 2018.

MARCUS, G.E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". **Annual Review of Anthropology** 24: 95-117, 1995.

MARES, D. R. **Violent Peace**: militarized interstate bargaining in Latin America. Columbia University Press, 2001.

MATTERN, J. B. The concept of power and the (un) discipline of international relations". En: Reus-Smit, C., & Snidal, D. (Eds.). **The Oxford handbook of international relations**. Oxford University Press, 2008.

MCCANN, C. R.; KIM, S.-K. (Eds.). **Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives** (4th ed.). New York: Routledge, 2017. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1464700111429900>. Acceso en: 24 jan. 2019.

MCSWEENEY, B. **Security, identity and interests**: a sociology of international relations. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MENDOZA GARCÍA, J. Lugares de la Memoria de la Guerra Sucia en México, Cárcel Clandestina y Legal". En: Rangel Lozano, C.; SÁNCHEZ SERRANO, E. **México en los setenta: ¿guerra sucia o terrorismo de Estado? Hacia una política de la memoria**. México: Universidad Autónoma de Guerrero-Editorial Itaca. p. 79-116, 2015.

MEXICO. Secretaria de Defensa Nacional (2004). **Libro Blanco de la Seguridad y la Defensa**. Disponible en: <http://www.oas.org/csh/spanish/documentos/Mexico.pdf>. Acceso en: 25 abr. 2019.

MIGNOLO, W. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad" en Edgardo Lander (comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, Clacso, 2005a.

\_\_\_\_\_. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2005b.

\_\_\_\_\_. Coloniality of Power and de-colonial thinking. **Cultural Studies**, 21(2-3): 155-167. 2007. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09502380601162498>. Acceso em: 25 mar. 2019.

\_\_\_\_\_. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

\_\_\_\_\_. The Zapatistas Theoretical Revolution. *En*: Mignolo, W. D. (coord.), **The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options** (213-251). Durham, NC: Duke University Press, 2011.

MITZEN, J. Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma. **European Journal of International Relations**, 12(3), 341-370, 2006.

MONTEMAYOR, C. **La violencia de Estado en México: antes y después de 1968**. Random House Debate, 2010.

MORA, M. **Decolonizing Politics: Zapatista Indigenous Autonomy in an Era of Neoliberal Governance and Low Intensity Warfare**. Tesis de Doctorado en Antropología Social, University of Texas at Austin. 2008. Disponible en: <https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/18194/moram27893.pdf;sequence=2>. Acceso en: 05 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos en una investigación dialógica de compromiso social". *En*: Leyva Solano, X. et al. **CONOCIMIENTOS Y PRÁCTICAS POLÍTICAS: REFLEXIONES DESDE NUESTRAS PRÁCTICAS DE CONOCIMIENTO SITUADO (TOMO II)**. CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM. 2011. Disponible en:

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/320.pdf>. Acceso en: 25 abr. 2018.

MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: The struggle for Power and Peace**. McGraw Hill, 1948.

MORTON, A. D. **Revolution and State in Modern Mexico: The Political Economy of Uneven Development**. Edición revisada. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2013.

MUÑOZ, G. **EZLN 20 y 10: El fuego y la palabra**. México: La Jornada Ediciones- Rebeldía, 2003.

MUSEO CASA DE LA MEMORIA. (s.f.). **Medellín Década de los 80** <en línea>. Disponible en: <https://www.museocasadelamemoria.gov.co/medellin/decada-los-80/>. Acceso en: 05 fev. 2019.

NEWMAN, E. Critical human security studies. **Review of International Studies** 36(1): 77-94, 2010. doi:10.1017/S0260210509990519.

NÚÑEZ, G. Gasto social y pobreza en municipios de Chiapas, un análisis de datos panel espacial". **Realidad, datos y espacio** 7(3): 40-60. 2016.

NYE, J. et al. International Security Studies: A Report of a Conference on the State of the Field". **International Security** 12 (4): 5-27, 1988.

ONU (2019). **Informe del Consejo de Seguridad correspondiente a 2018**. Disponible en: <https://undocs.org/es/A/73/2>

ORDÓÑEZ BARBA, G. (2018). "Discriminación, pobreza y vulnerabilidad: los entresijos de la desigualdad social en México". **Región y sociedad** 30(71) <https://dx.doi.org/10.22198/rys.2018.71.a377>

ORNELAS, R. (2004) "La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles" En: **Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI**. Buenos Aires, CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/qt/20101018124258/8ornelas.pdf>

ORTIZ, P. (1997). **Zapatistas on-line: uma análise sobre o EZLN e o conflito em Chiapas, sua presença na Internet e a cobertura da imprensa mexicana, argentina e brasileira**. Disertación de Maestría PROLAM/USP.

OVEJERO, A.; Martín, J. P (2001). "La dialéctica saber/poder en Foucault: un instrumento de reflexión crítica sobre la escuela". **Aula Abierta** 77: 99-107.

PARIS, R. (2001). Human Security: Paradigm Shift or Hot Air? **International Security**, 26(2), 87-102. 2001. doi:10.1162/016228801753191141

PARRA, Y. (2013) "La Otra Orilla: **TerritorioCuerpoMemoria** Pedagogía del Buen Vivir y **ConocSentir** de los Pueblos de **Abya Yala**". **Mitologías hoy** 8: 115-136.

PEOPLES, C., & Vaughan-Williams, N. (2010). **Critical security studies : an introduction**. <https://doi.org/10.4324/9780203847473>

PIÑEYRO, J. L. (2015). "Conraguerrilla y violencia estatal en México: ¿política de Estado?". En: Rangel Lozano, C.; Sánchez Serrano, E. **México en los setenta: ¿guerra sucia o terrorismo de Estado? Hacia una política de la memoria**. México: Universidad Autónoma de Guerrero-Editorial Itaca: 21-50.

PROCESO (2012). **Peña Nieto y el EZLN**. 26 de diciembre de 2012. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/328823/pena-nieto-y-el-ezln>

PUAR, Jasbir K. Rethinking Homonationalism. **International Journal of Middle East Studies** 45, p. 336-40. 2013.

PUAR, Jasbir K. **Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times**. Durham: Duke University Press, 2007.

QUIJANO, A. Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. **Neplanta**, 1 (3), p. 533-580. 2000.

RANGEL, M. (2016). "El movimiento altermundista: ¿nuevas prácticas por nuevos actores políticos? Apuntes para un debate desde el Foro Social Mundial". En: Rojas, M. (comp.) **MEMORIAS DEL XV SIMPOSIO INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO LATINOAMERICANO**: 66-76. Disponible en: [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/55392430/2\\_ANEXO\\_Memorias\\_del\\_XV\\_Simposio\\_Internacional\\_de\\_Pensamiento\\_Latinoamericano.pdf?response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DPor+la+segunda+y+definitiva+independenci.pdf&X-Amz-Algorithm=AWS4-HMAC-SHA256&X-Amz-Credential=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A%2F20190827%2Fus-east-1%2Fs3%2Faws4\\_request&X-Amz-Date=20190827T160003Z&X-Amz-Expires=3600&X-Amz-SignedHeaders=host&X-Amz-Signature=78564db50a7fbec86cdcd271d5a9277578e474fab31a5547118f0d6da6080cf#page=68](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/55392430/2_ANEXO_Memorias_del_XV_Simposio_Internacional_de_Pensamiento_Latinoamericano.pdf?response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DPor+la+segunda+y+definitiva+independenci.pdf&X-Amz-Algorithm=AWS4-HMAC-SHA256&X-Amz-Credential=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A%2F20190827%2Fus-east-1%2Fs3%2Faws4_request&X-Amz-Date=20190827T160003Z&X-Amz-Expires=3600&X-Amz-SignedHeaders=host&X-Amz-Signature=78564db50a7fbec86cdcd271d5a9277578e474fab31a5547118f0d6da6080cf#page=68). Acceso en: 12 nov. 2018.

REITER, B. & ULRICH OSLENDER, (eds.) (2015) **Bridging Scholarship and Activism: Reflections from the Frontlines of Collaborative Research**. East Lansing: Michigan State University Press.

ROBINSON, J. (2008). "Being undisciplined: Transgressions and intersections in academia and beyond". **Futures** 40 (1): 70-86.

RODRÍGUEZ IGLESIAS, A. I. (2017). "(In)Security: From Thick Signifier to Empty Signifier". **E-International Relations** <en línea>. Disponible en: <https://www.e-ir.info/2017/05/14/insecurity-from-thick-signifier-to-empty-signifier/>

RODRÍGUEZ, S (comp.) (2017). **Escritos sobre la guerra y la economía política**. México: Pensamiento Crítico Editores.

RONFELDT, D., & ARQUILLA, J. (2001). "Networks, netwars and the fight for the future". **First Monday**, 6(10). Disponible en: <https://ojphi.org/ojs/index.php/fm/article/view/889/798>

RONFELDT, D., Arquilla, J., Fuller, G. E., & Fuller, M. (1998). **The Zapatista Social Netwar in Mexico** (No. RAND-MR994-A). RAND ARROYO CENTER SANTA MONICA CA.

ROSEN, J. D.; ZEPEDA, R. (2017). "Una década de narcoviolenca en México: 2006-2016". En: Benítez, R. & Aguayo, S. (eds.). **Atlas de la seguridad y defensa en México 2016**. Ciudad de México: Instituto Belisario Betancur del Senado de la República. Disponible en: <http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/bitstream/handle/123456789/3418/Atlas%20CASEDE%202016.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

ROVIRA, C.; GIRALDO, S.; MÁRQUEZ, I.. (2015). **De la Revolución al Caracol: El zapatismo hoy**. Barcelona: Editorial UOC.

ROVIRA, G. (2005) "El Zapatismo y la Red Transnacional". **Razón y Palabra** [en línea] 10(47). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520655008>. ISSN 1605-4806

ROVIRA, G. (2009) **Zapatistas sin Fronteras: las redes de solidaridad con Chiapas y el Altermundismo**. Ciudad de México: Ediciones Era, UAM-Xochimilco.

SALGADO, M. P. C., Blancas, P. R., & Vázquez, T. P. (2013). "Feminicidio y violencia de género en México: omisiones del Estado y exigencia civil de justicia". **Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** 30(74): 11-39.

SANDOVAL, J. M. Militarización, seguridad nacional, seguridad pública en México". **Espiral** 6 (18): 183-222, 2000.

SANTOS, B. de S. Más allá de la gobernanza neoliberal: el Foro Social Mundial como legalidad y política cosmopolitas subalternas". En: Santos, B. de S.; Rodríguez Garavito, C. **El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita**. España: Anthropos Editorial: 31-60, 2007.

\_\_\_\_\_. **Descolonizar el saber, reinventar el poder.** Uruguay: Trilce Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. "Introducción a las Epistemologías del Sur". En: Meneses, M.P. & Bidaseca, Karina (coord.) **Epistemologías del Sur.** Buenos Aires: CLACSO/Coímbra: CES, 2018.

\_\_\_\_\_. **Epistemologias do sul.** Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SCHLITTLER, J. (2012). **¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas.** Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-Sureste, México. Disponible en: <http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/109>

SCHMITT, C. (2005 [1922]). **Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty.** University of Chicago Press.

SCI GALEANO (2014). **Entre la luz y la sombra.** Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>

SCI GALEANO. De cómo llegamos a la Cofa del Vigía y lo que desde ahí miramos. **Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista**, vol. 1: 7-20. 2015a.

SCI GALENO (2015b). "La Tormenta, el Centinela y el Síndrome del Vigía" **Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista**, vol. 1: 21-33.

SCI GALEANO (2015c). "El Muro y La Grieta: primer apunte sobre el método zapatista" **Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista**, vol. 1: 183-209.

SCI GALEANO (2015d). "El Método, la Bibliografía y un Drone en las profundidades de las montañas del Sureste Mexicano" **Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista**, vol. 1: 201-230.

SCI MARCOS (1994). **La Historia de las Preguntas.** Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/12/13/la-historia-de-las-preguntas/>

SCI MARCOS (1999). **Chiapas: la guerra. V. Guadalupe Tepeyac: La resistencia invisible (Carta 5.5).** Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/11/20/chiapas-la-guerra-v-guadalupe-tepeyac-la-resistencia-invisible-carta-5-5/>

SCI MARCOS. La Cuarta Guerra Mundial. **La Jornada, perfil**, out. 2001. Disponible en: <https://davidvelasco.files.wordpress.com/2008/11/marcos4taguerramundial.pdf>. Acceso en: 28 abr. 2019.

SCI MARCOS. ¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?. En: **Revista Rebeldía** n. 4, 2003<sup>a</sup>. Disponible en: [http://www.cedoz.org/expo/pdf/La IV Guerra Mundial.pdf](http://www.cedoz.org/expo/pdf/La_IV_Guerra_Mundial.pdf). Acceso en: 23 jul. 2019.

SCI MARCOS (2003b). **La treceava estrella, parte 1: Un Caracol**. Disponible en: [en: <https://komanilel.org/BIBLIOTECA\\_VIRTUAL/treceava\\_estela.pdf>](https://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/treceava_estela.pdf)

SCI MARCOS (2003c). **La treceava estrella. Tercera Parte: un nombre-la historia del sostenedor del cielo**. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-tercera-parte-un-nombre-la-historia-del-sostenedor-del-cielo/>

SCI MARCOS (2003d). **La treceava estrella. Cuarta Parte: un plan**. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-cuarta-parte-un-plan/>

SCI MARCOS (2003e). **El mundo: Siete pensamientos en mayo de 2003**. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/05/02/el-mundo-siete-pensamientos-en-mayo-de-2003-mayo-del-2003/>

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the Closet**. University of California Press- Berkeley, 1990.

SHEENAN, M. **International Security: an analytical survey**. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2005.

SJOBORG, L. (2017). "Undisciplined IR: thinking without a net". En: Dyvik, S. L., Selby, J., & Wilkinson, R. (Eds.). **What's the point of international relations?**. Taylor & Francis: 159-170.

SKIDMORE, T.; SMITH, P. (1997). **Modern Latin America** (4ta ed.). Nueva York: Oxford University Press.

SMITH, S. The contested concept of security. *In*: BOOTH, Ken (Ed.). **Critical security and world politics**. London: Lynne Rienner Publishers, 2005.

SNYDER, C. Contemporary Security and Strategy. *In*: Snyder, C. (ed.) **Contemporary Security Studies**. Macmillan Press: 1-12, 1999.

SNYDER, C; MALIK, J. Developments in Modern Warfare". *In*: Snyder, C. (ed.) **Contemporary Security Studies**. Macmillan Press: 194-209, 1999.

STEELE, B. J. (2008). **Ontological security in international relations: Self-identity and the IR state**. Routledge.

TERCIOS COMPAS (2017) **¿Quién vive mejor? Spajel Kuxlejalil (comparando vidas)**. Producción Audiovisual Autónoma.

Tercios Compas (201x) **El Pilar de la Autonomía**. Producción audiovisual autónoma.

TICKNER, J.A. **Gender in International Relations**. Feminist Perspectives on Achieving Global Security. Nueva York: Columbia University, 1992.

TUHIWAI S., L. (1999 [2012]). **Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples**. Zed Books; University of Otago Press.

ULLMAN, R. H. Redefining Security". **International Security** 8 (1): 129-153, 1983.

VALDES, F. Unpacking Hetero-Patriarchy: Tracing the Conflation of Sex, Gender & Sexual Orientation to Its Origins". **Yale Journal of Law & the Humanities**, 8. 1996. Disponible en: <http://digitalcommons.law.yale.edu/yjlhhttp://digitalcommons.law.yale.edu/yjlh/vol8/iss1/7>. Acceso em: 25 jan. 2019.

VIEIRA, M. A. (2018). (Re-)imagining the 'Self' of Ontological Security: The Case of Brazil's Ambivalent Postcolonial Subjectivity. **Millennium**, 46(2), 142–164.

WAEVER, O. Towards a Political Sociology of Security Studies". **Security Dialogue**, 41(6), 649–658, 2010. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0967010610388213>. Acces en: 25 abr. 2019.

WALLERSTEIN, I. **Análisis de sistemas-mundo**. Una introducción. 2014. Disponible en: <https://sociologiadeldesarrollol.files.wordpress.com/2014/11/223976110-26842642-immanuel-wallerstein-analisis-de-sistemas-mundo.pdf>. Acceso en: 25 mar. 2019.

WALT, S. The renaissance of security studies. **International Studies Quarterly** 35(2): 211-239, 1991.

WALTZ, K. **The Man, the State and War**. Nueva York: Columbia University Press, 1959.

WARNER, Michael. **The trouble with normal**: Sex, politics, and the ethics of queer life. Harvard University Press, 2000.

WEBER, M. (1919). **La política como vocación**.

WIEGMAN, Robyn; WILSON, Elizabeth A. Introduction: Antinormativity's queer conventions. **Differences**, 26(1), p. 1-25. 2015.

WOLFERS, A. National Security as an Ambiguous Symbol. **Political Science Quarterly** 67 (4): 481-502, 1952.

WOURIYU VALBUENA, A. (2019). **El espacio vital territorial, ejidos y genocidio**. Disponible en: <https://www.onic.org.co/comunicados-onic/3433-el-espacio-vital-territorial-ejidos-y-genocidio>

ZALEWSKI, M. (1996). "All these theories yet the bodies keep piling up': theory, theorists, theorising. International theory". En: Smith, S., Booth, K. & Zalewski, M. (Eds.). **International theory: positivism and beyond**. Cambridge University Press.

ZARAKOL, A. Ontological (in) security and state denial of historical crimes: Turkey and Japan. **International relations**, 24(1): 3-23, 2010.