

## **NOTAS PARA LA SIMULACIÓN DE UNA CULTURA INCLUSIVA (MARXISMO ANALÍTICO, FORUM DE BARCELONA Y EL MOVIMIENTO REVOLUCIONARIO INDÍGENA DE CARA AL SIGLO XXI)**

**Felipe Curcó Cobos**

La pequeña, mediana y alta burguesía de Cataluña goza de un extraño poder para configurar la cultura mediática y política de la región como quizás pocos grupos sociales puedan presumir de hacerlo en el resto del mundo. Debido en gran parte al enorme influjo ejercido por los sectores influyentes que conforman alrededor del 30% o el 35% de la población de renta superior de la Comunidad, la temática con respecto a la reivindicación y la defensa de la identidad catalana ha llegado a ocupar un amplio y desbordado espacio en todos los medios de discusión pública, al grado de que prácticamente toda la realidad llega a ser analizada e interpretada desde el prisma del nacionalismo cultural. Ya sea que se trate de la Constitución europea –cuya bondad se evalúa casi exclusivamente a partir del reconocimiento o no del catalán–, o del grave problema migratorio –en donde aquello que parece estar amenazado no son los derechos humanos de quienes nada tienen sino la pureza étnica y cultural de la región–<sup>1</sup>, lo cierto es que cada reflexión que se haga parece estar destinada a morir eclipsada bajo el férreo dominio de la toda poderosa categoría del criterio nacionalista.

En fechas recientes el profesor Vicenç Navarro, catedrático de Políticas Públicas en la Universidad Pompeu Fabra, denunciaba y señalaba oportunamente en los medios públicos de comunicación un suceso que viene a confirmar paradigmáticamente esta tesis: durante los días en que la no aprobación del equipo catalán de hockey por la Federación Internacional de este deporte ocupaba las primeras planas de los diarios e informativos<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup>Véanse por ejemplo, las declaraciones de Jordi Pujol recogidas por la prensa nacional entre los días 25 y 29 de agosto de 2004, en las que el ex-presidente de la Generalitat animaba a cerrar filas frente a la migración extranjera con el fin de evitar que “la excesiva mezcla cultural llegue a suponer el fin de Cataluña”. El señor Mas defendió las tesis de Pujol y Esquerra Republicana de Cataluña fue el único partido político que públicamente aceptó compartir la tesis del integrismo cultural.

<sup>2</sup>Al respecto puede consultarse la prensa escrita de Cataluña (principalmente los diarios *Avui*, *El periódico* y *La Vanguardia*) del día 28 de noviembre de 2005.

dos hechos significativos ocurridos justo al mismo tiempo recibían una nula o escasa atención mediática. El primero de ellos fue un informe de la Agencia de Salud Pública de Barcelona en donde se documenta que un burgués en Cataluña tiene, como promedio, una esperanza de vida diez años mayor que la de un trabajador no cualificado en paro, siendo ésta una de las mortalidades diferenciales por clase social más altas de la Unión Europea de los Quince.<sup>3</sup> El segundo es un dato –por demás conocido– salido a relucir a raíz de que la OCDE publicara su *Informe PISA*, informe que hizo recordar a Cataluña como la comunidad en donde el gobierno autónomo concede a las escuelas privadas los subsidios públicos más altos de España –en contraste con las escuelas públicas que tienen uno de los gastos por alumno más bajos–, cuestión que hace de esta autonomía uno de los lugares en los que la clase social de los padres condiciona en un mayor grado el nivel educativo de los estudiantes. Cabe decir que ningún medio de información local cubrió la primera de éstas noticias, y por lo que hace a la segunda poco o nada se dijo con respecto a los datos e implicaciones que podían derivarse del Informe. Mientras tanto la cuestión del hockey continuó acaparando todos los espacios, e incluso ameritó una virulenta respuesta de Esquerra Republicana de Cataluña que, con una vehemencia política sólo equiparable a la impetuosa indiferencia que paralelamente mostró hacia el problema del grave diferencial de mortandad asociado al estrato social, llegó a pedir el boicot de la candidatura olímpica de Madrid. La cuestión es que ninguno de los temas económicos o sociales mereció debate o tertulia abierta y difundida. Y tal y como en su momento lo ha señalado el profesor Vicenç Navarro, no es éste un silencio inocente, sino uno que así mismo se acusa, siendo sintomático de una ideología dominante en un país en donde a veces lo único que parece importar es saber si los certificados de defunción están escritos o no en catalán.

Bajo semejante contexto en el que la ideología nacionalista (en el sentido marxista del término “ideología”), aparece bajo un trasfondo de sospecha, resulta ya un tópico calificar el pasado *Forum* de las culturas celebrado en Barcelona del 9 de mayo al 26 de septiembre de 2004 como un otro invento de la burguesía industrial catalana consistente en intentar atraer inversión, concesiones y apoyo público para realizar un considerable proyecto urbano en una de las zonas más deprimidas del Río Besòs, todo con el pretexto de llevar a cabo dicho magno evento cultural.

---

<sup>3</sup>Los datos de este informe pueden consultarse en la página web de la Agència de Salut Pública de Barcelona en la dirección electrónica: <http://www.aspb.es/novetats.asp>.

Más allá de la claustrofóbica trama de los tópicos, empezaré por aclarar que lo cierto es que en sí mismo nada de reprochable puede haber en la circunstancia de generar un evento cultural con la finalidad de emprender un desarrollo urbano que en principio puede favorecer a muchos y perjudicar a pocos o a ninguno. La nota moral discordante surge, en cambio, de un reclamo bien distinto y que consiste en criticar la forma en que una determinada capa social de renta alta en Cataluña logra reproducir a través de un amplio control mediático su específica visión de la cultura usando como plataforma un evento de tal envergadura. En lo que sigue haremos un breve repaso sobre la situación actual de la economía de mercado, a través de una de-construcción del impacto que un proyecto cultural ideológico como el del *Forum* persigue en la simulación de una cultura ideológica profundamente exclusiva pero ansiosa de travestirse artificialmente de inclusiva. En el camino pretendo ir poco a poco recuperando las tesis filosóficas de lo que hoy en día conocemos como la escuela del “marxismo analítico”, cuyo alumbramiento coincide con la publicación de un trabajo de G.A. Cohen sobre la “teoría marxista de la historia”<sup>4</sup> y la posterior coincidencia de otros textos que a lo largo de 1979 consolidó la labor colectiva de un grupo de autores que a partir de esa fecha comienza a reunirse anualmente para estudiar las tesis marxistas, entre quienes destacan el propio Cohen, el filósofo noruego Jon Elster, Sam Bowles, Immanuel Wallerstein, Erick Olin Wright y John Roemer en Estados Unidos y Philippe Van Parijs en Bélgica, entre algunos otros. Mi tesis principal apunta a señalar que la exclusión en el *Forum* de las culturas de los grupos indígenas que actualmente encabezan la rebelión armada indígena en el sudeste de México no es en lo absoluto casual. Busco detallar la razones que muestran la forma en que de un modo nunca antes visto en la historia ha surgido en el mundo un movimiento *internacionalista* con una clara conciencia social de clase que va mucho más allá de las fronteras e identidades culturales, y que persigue el peligroso objetivo de orientar y uniformar la oposición frontal hacia los actuales excesos del capital, todo ello en atención a algo aún más interesante desde el punto de vista teórico: llevar a la práctica con detallada conciencia la puesta al día que el marxismo analítico ha hecho con respecto a algunas de las principales tesis filosóficas del materialismo histórico tradicional. A partir de las categorías de este análisis el nacionalismo burgués será apreciado como una fragmentadora tendencia de impulso contrario a la

---

<sup>4</sup>Cohen, G. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton, University Press, 1978.

necesaria unidad y conciencia social de clase que el movimiento internacional indígena busca promover.

## II

Vivimos hoy una situación inédita en la historia: los Estados, entendidos como un conjunto de instituciones organizadas con objeto de velar por los intereses de uno o más grupos de naciones están tendiendo a desaparecer. Las antiguas burguesías nacionales se globalizan y colocan todo su capital en el mercado internacional. Este mercado carece de patria, sentimiento o identidad cultural. Para elevar el monto de sus recursos recurre al remate de los bienes de los antiguos Estados nacionales. Ésta tendencia contrae consigo un doble y complejo fenómeno: por un lado, el orden internacional comienza a construirse cada vez más sobre zonas francas de exclusión. Esto comienza a ser especialmente palpable a partir de la reestructuración de la economía de mercado durante los últimos años de la década del sesenta y los primeros de los setenta, cuyo epicentro tuvo lugar en la valorización financiera del capital como respuesta a la crisis expresada en el deterioro de la tasa de ganancia, una de cuyas últimas respuestas fue el refugio en las formas dinerarias de acumulación, alimentando un ciclo de negocios especulativos nunca visto con anterioridad por su extensión y velocidad de circulación.<sup>5</sup> La suma de importantes revoluciones técnicas tuvo un claro correlato en las formas de organización económica, lo cual a su vez ha tenido una evidente manifestación en las formas de explotación de la fuerza de trabajo y su descolocación territorial. Como es de sobra conocido, el impacto regresivo sobre el conjunto de la sociedad se ha hecho visible en importantes mutaciones en las formas de organización económica, el aumento del desempleo, la pobreza, el paulatino desmantelamiento del Estado de bienestar en Europa y la des-localización de los puestos de trabajo a países donde ejércitos de obreros empobrecidos están dispuestos a trabajar por salarios mucho más reducidos. Según datos de la OIT (mencionados por César Gambina), se estiman en más de mil millones los parados en el planeta. La misma fuente denuncia que

---

<sup>5</sup>*Cfr.*, Orlando Caputo, “La economía de Estados Unidos y de América Latina en las últimas décadas”, ponencia presentada en la reunión del Foro Social Mundial realizado en Porto Alegre en enero de 2001 y en el Encuentro de Economistas sobre la Globalización, en la Habana, Cuba, en enero de 2001.

la mitad de la población vive con menos de dos dólares diarios. Son cifras alarmantes y que contrastan con el dato del año 2000 de la PNUD, que asigna a 225 fortunas individuales igual capacidad de apropiación de la riqueza que a 49 por ciento de la población mundial, o sea, 3000 millones de personas.

En palabras de Julio César Gambina, en el mismo periodo de los años setenta y la valoración financiera del capital, “el economista estadounidense James Tobin<sup>6</sup> proponía obstaculizar el nuevo fenómeno colocando “un grano de arena en el engranaje” del nuevo régimen de acumulación que emergía<sup>7</sup>. Hoy día sabemos que la Tasa [Tax] Tobin trata de establecer un impuesto a las operaciones de compra y venta de divisas, “para ser administrado por los organismos financieros internacionales de modo que pueda intervenir en un mercado que en aquellos años iniciaba un trayecto de volatilidad y que actualmente asume características inusitadas en las que el crecimiento de las relaciones capitalistas y de intercambio verifican un proceso de salarización informal”.<sup>8</sup> Esto trae aparejado una tendencia a la desindustrialización de la fuerza laboral, así como “la reducción de Establecimiento a simple competidor de recepción de capitales en función de los distintos grados de autonomía con que ejercen sus funciones los gobiernos nacionales. Ello determina un conjunto de países con un grado mayor de autonomía y de ejercicio de su poder imperial: Estados Unidos, Canadá, Europa Unida y Japón”.<sup>9</sup> Claro está, como el propio Gambina sostiene, que “este poder no es posible sin la mediación de los ámbitos y foros de política de escena internacional, los capitales más concentrados con actuación a nivel local y regional y un conjunto de organizaciones e individuos que actúan en la lubricación de un conjunto sistémico que favorece el *modus operandi* de la realidad capitalista”.<sup>10</sup>

El segundo fenómeno surge como una doble cara de lo anterior. La tendencia a la ruptura de las fronteras económicas y políticas en el ámbito global, la nueva forma que asume la expansión de las relaciones capitalistas en tiempos de transnacionalización del capital, internacionalización de la producción y privilegio a la valorización económica, tiene su contrapartida en una disminución generalizada de la masa salarial y el gasto

---

<sup>6</sup>James Tobin, “A Proposal for International Monetary Reform”, *Eastern Economic Journal*, vol.4, julio-octubre de 1978, pp.153-159.

<sup>7</sup>Gambina, Julio César, “Resistencia Internacional a la Globalización Internacional”, en <http://www.argentina.attac.org/documentos/18.01.htm>

<sup>8</sup>*Ibid.*

<sup>9</sup>*Ibid.*

<sup>10</sup>*Ibid.*

público social. De aquí tiende a suscitarse un cambio de clima social, particularmente a partir de la batalla de Seattle en noviembre de 1999, en donde el imaginario popular comenzó a pergeñar manifestaciones populares y alternativas globales que rechazaban el orden existente y que incorporaban nuevas propuestas, tal como el encuentro de Porto Alegre en enero de 2001. En ese año comienza a gestarse, así, un proceso de constitución de un proyecto alternativo global. En su origen el proyecto lo integran sujetos que actúan en el escenario conflictivo de la resistencia callejera y enarbolando un arco ampliado de demandas, bastante lejos de la homogeneidad, y sin embargo coincidente en señalar el obstáculo común que afecta a trabajadores, ecologistas, representantes de los derechos de la mujer, jóvenes, minorías sexuales y demás sectores marginados.

La saturación de la agenda pública por la abrumante presencia de la temática nacionalista a la que hacia alusión al inicio de estas líneas, no se entiende sin esta perspectiva. La falta de respuesta integral a la ofensiva del capital, se ve acentuada desde la ideología burguesa por una campaña de embestida propagandística proclive a alimentar la heterogeneidad y falta de cohesión entre los individuos que componen el colectivo excluido. Se trata de exhortar un género de reivindicaciones que en principio no resulten peligrosas para los flujos de reproducción del capital a la vez que inciten a la diseminación y la indiferencia hacia los temas e injusticias socio-económicas vitales. Bajo este escenario la burguesía alienta y estimula un clima artificial de nacionalismos y defensa de derechos culturales, inofensivos desde el punto de vista del capital en su intención de lograr la restitución en el deterioro de la tasa de ganancia, pero muy útiles en cambio para lograr generar una sociedad estándar en la cual los pronombres “nosotros” y “ellos” mantengan una referencia fija, aunque ficticia, capaz de socavar la conciencia común, inclusiva y solidaria que Marx salvaguardaba para los grupos oprimidos.

Ya de por sí cabe recordar junto a un célebre marxista contemporáneo<sup>11</sup> que la unificación del capital es históricamente anterior a la unificación del trabajo. El capital se concentra en oligopolios fuertemente unidos antes de enfrentarse con una fuerza de trabajo sindicada y el interés capitalista se sitúa en el nivel de la nación-Estado mucho antes de que el trabajo alcance cualquier tipo de voz nacional. Es mucho más difícil que el trabajo emule al capital en el plano internacional, un plano donde progresivamente se va situando la

---

<sup>11</sup>Cohen, Gerald, A. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2000. Traducción al castellano, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Paidós, 2001.

acción. Tal y como lo afirma Gerald Cohen, curiosamente hoy en día el problema para que el trabajo pudiese lograr esto “no reside en el aspecto en que Marx y Engels habían puesto su atención: en el del transporte y la comunicación. La comunicación es ahora fácil y barata. Pero la diversidad cultural entre las naciones y los enormes abismos entre ellas [...] hacen difícil la mutua identificación de las clases trabajadoras” .<sup>12</sup> Una buena parte de la ideología nacionalista atiende a la necesidad de que este trascender la diferencia cultural y económica llegue a resultar tarea más o menos irrealizable dentro de un solo país, y con mayor motivo proyecto completamente desalentador si es que se plantea a escala mundial. La intención del nacionalismo burgués es simple y llanamente ésta: mantener separados a aquellos que espontáneamente podrían tender a unirse en la protesta. No se trata de afirmar que el complejo fenómeno del nacionalismo quede reducido y se explique sólo a través de estas consideraciones. Es claro que el surgimiento de los nacionalismos responde principalmente al profundo y enredado proceso de construcción de identidad por el que atraviesa todo ser humano. La premisa consiste aquí simplemente en la de-construcción (por usar un término derridiano) del uso manipulatorio que la burguesía nacionalista hace de esta universal necesidad humana , obedeciendo al impulso de una ideología de clase determinada que persigue ciertos fines políticos concretos.

En esta línea es que cabe leer lo ocurrido en el pasado *Forum* de las culturas. En los cientos de folios de resumen sobre lo tratado en diversos programas, no encontrará el lector interesado *un* solo diálogo en el que sea abordado con profundidad el tema de la revuelta armada indígena y su propuesta de oposición civil conjunta –en la que abundaremos en seguida– al proceso de transnacionalización del capital. Al igual que lo ocurrido con el tratamiento ideológico informativo en el caso de la selección catalana de hockey , la forma y los principios teóricos y reivindicativos que actualmente articulan el eje central en la lucha contra la globalización, fue un tema que cedió su lugar a cuestiones vinculadas con el nacionalismo étnico, el reconocimiento a los derechos lingüísticos, el desarrollo autosostenido; temas sin duda todos ellos relevantes, pero que en este contexto no hicieron más que cumplir con la innoble función de ser cortina de humo para evitar abordar, o siquiera exhibir, la desgarradora tragedia humana y social que experimentan los grupos marginados, el ejército de los millones de condenados a vivir en los más recónditos

---

<sup>12</sup>*Ibid.* p.151.

confines de la periferia que bordea y hace girar los goznes centrales de la gran maquinaria que pone en funcionamiento el sistema internacional competitivo.

Cabe mencionar que uno de los hechos cruciales para la comprensión de la dinámica de los movimientos anti-globalización del nuevo siglo XXI, como lo es la revuelta armada indígena iniciada en México hace once años, fue apenas sólo mencionado. Únicamente en la mesa de reunión de autoridades locales de Porto Alegre llegó a hacerse alguna muy tangencial y especulativa referencia. Un poeta mexicano nacido en el Estado de Chiapas hizo algún recuento de hechos, mas sólo ello. En la mesa dos del encuentro, así como en el programa sobre *conocimiento científico y diversidad cultural*, se llevaron acabo largas charlas en las que pudo escucharse invocar el convenio 169 de la OIT, la necesidad de recuperar el conocimiento indígena tradicional, la urgencia de encontrar modelos de política transversal adoptada por las grandes ciudades en materia de inclusión social. Pero no hubo, por ejemplo, un programa dedicado sólo al hecho de discutir el fenómeno de que en América y las regiones más pobres del planeta cientos de miles mueran a diario por desnutrición o enfermedades que se curan con medicinas convencionales. Ninguna reflexión sobre el incipiente y cada vez mejor articulado foro público que los indígenas mayas han logrado establecer con diversos y variados sectores ciudadanos en Europa y el resto del mundo. Lo peor de todo: la exclusión radical de la voz indígena. No hubo quechua, mapuche, aymara, yaqui, huichol, tarahumara, o de etnia maya tojolobal, tzeltal o tzotziel que hubiese sido invitado a decir lo que opinaba con respecto a las propuestas que lo involucraban y de las que tantas cosas ambiguas llegaron a decirse. Eso sí; varios grupos de indígenas asiáticos fueron invitados a danzar.

### III

Lo ocurrido no fue casual. Desde su primera irrupción pública en escena el 1 de enero de 1994, el movimiento neozapatista de los indígenas mayas mexicanos fue paulatinamente cobrando fuerza y presencia en los medios de comunicación internacionales. ¿Por qué, entonces, pese a esa presencia innegable en el imaginario social internacional, el tema de la cultura indígena maya y zapatista fue excluida de modo tan tajante de la temática del *Forum*?



Muchas razones pueden aducirse en respuesta a tal interrogante, pero hay una en específico que requiere especial atención: la denuncia frontal del zapatismo a la ideología nacionalista burguesa. Desde un inicio los indígenas han sostenido como tesis fundamental en sus comunicados<sup>13</sup> lo erróneo de querer centrar el epicentro crítico del análisis social en las coordenadas de la realidad “nacional” o “estatal”, en lugar de ampliar el foco de análisis a aquello que Immanuel Wallerstein constantemente denomina en su obra como el “análisis del sistema mundo” capitalista [*World-System Analysis*].<sup>14</sup>

Hasta donde me alcanza, nadie como Carlos Antonio Aguirre Rojas ha tenido la claridad para vincular precisamente la originalidad del planteamiento zapatista con las tesis del sociólogo neoyorquino. En su texto, *Chiapas, América Latina y el sistema-mundo Capitalista*, Carlos A. Aguirre Rojas en efecto nos indica cómo es que, en opinión de Wallerstein, “una falla recurrente de la inmensa mayoría de los teóricos sociales contemporáneos consiste en asumir *acríticamente* la supuesta legitimidad del “marco nacional” como “unidad de análisis” pertinente para el estudio de los acontecimientos sociales de los últimos cinco siglos”.<sup>15</sup> En contraste con ello, tanto zapatistas como teóricos en la línea de Wallerstein vendrían a sostener que dicha unidad de análisis no es ni puede ser otra que el propio *sistema-mundo* considerado en su totalidad. Vuelve a señalar Carlos Antonio Aguirre: “[...] los promotores de esta perspectiva [...] van a defender entonces la necesidad de resituar desde una visión más *global* y abarcadora el conjunto de hechos, fenómenos y procesos que han ocupado –y aún hoy ocupan– a los especialistas de la historia y situación actual del moderno capitalismo.”<sup>16</sup> En términos más específicos, diríamos que hoy día los gobiernos locales se ven cada vez más obligados a orientar su política conforme a los criterios de flujos económicos globales. Con ello los Estados ven desbordada su capacidad de gestión, con lo que tienden a sacrificar intereses de sectores hasta entonces protegidos por ellos. Esto significa una nueva dinámica globalizante que de

---

<sup>13</sup>A este respecto el lector interesado puede revisar *La marcha del color de la tierra: comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Editorial Rizoma y Causa Ciudadana APN, abril 2001, México D.F. Cabe decir que todos los textos ahí publicados no tienen derecho de autor, por lo que pueden reproducirse sin previo permiso. También pueden consultarse las páginas electrónicas <http://www.EZLNaldf.org>, y <http://www.laneta.apc.org/cni/>

<sup>14</sup>*cfr.*, Wallerstein, I. *Después del Liberalismo*, Siglo XXI (editores), 2005.

<sup>15</sup>Aguirre Rojas, Carlos Antonio, “Chiapas, América Latina y el sistema-mundo capitalista”, en Espresate, Neus (ed.) *Chiapas*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, 2000, p.75.

<sup>16</sup>*Ibid*,

modo inevitable supera y trasciende el horizonte de explicación meramente particular o nacionalista.

El fenómeno revolucionario indígena en México sólo adquiere su verdadero sentido profundo cuando lo observamos desde esta perspectiva sistémica. Porque, citando de nueva cuenta el artículo de Aguirre Rojas, “si bien es claro que [lo ocurrido con el levantamiento indígena en Chiapas] se explica también a partir de ciertos procesos locales, y luego de determinados contextos e historias nacionales, igualmente es cierto que sin la consideración de esa dimensión más universal y planetaria de la dinámica global del sistema-mundo actual resulta imposible captar la verdadera naturaleza esencial y el significado internacional específico de la rebelión zapatista”.<sup>17</sup> Es únicamente a partir del estudio de tal dinámica planetaria que resulta posible comprender no sólo el extraordinario eco internacional de este movimiento indígena mexicano, sino ciertamente –como afirma el propio Carlos Aguirre–, la aguda conciencia de los rebeldes chiapanecos del carácter *internacional* de su propuesta. Ello, “se hace evidente tanto en el hecho de que hayan decidido hacer público su movimiento el mismo día que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte entre Canadá, Estados Unidos y México, como también en la circunstancia de que dos años y medio después hayan convocado y organizado en sus territorios el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”.<sup>18</sup>

Desde esta perspectiva de carácter internacionalista llega a entenderse la contundente posición de los neozapatistas chiapanecos con respecto a la firme declaración de que su intención *no* es, ni será nunca, la toma o búsqueda del poder, imponiendo al mismo tiempo un veto explícito y tajante a todos sus seguidores y simpatizantes cercanos en lo relativo a ocupar puestos políticos públicos. Se trata tal vez del primer movimiento revolucionario armado en la historia de la humanidad que incluye como eje fundamental de su programa la no persecución del poder político, quizá también, dicho sea de paso, del primer movimiento con sentido del humor capaz de bromear con respecto a esto, al decir que el Palacio Nacional de México –sede simbólica de la autoridad estatal– es demasiado feo y poco atractivo como para querer llegar a él, declaración que adquiere un considerable

---

<sup>17</sup> *ibid*, pp.77-78.

<sup>18</sup> *Ibid*, p.78

matiz significativo si tenemos en cuenta que durante la época de la Revolución Mexicana, y un día después de que las tropas convencionalistas (cuyo nombre deriva de la Convención de Aguascalientes celebrada en agosto de 1914) comandadas por el ejército del general Francisco Villa y el ejército del general Emiliano Zapata hicieran su entrada en la capital del País en diciembre de ese mismo año, Zapata se negó en rotundo –contrario a lo hecho por Villa–, no sólo a ser fotografiado sentado la Silla Presidencial, sino siquiera a reposar por un instante encima de ella.

Esta negativa zapatista a buscar el poder se explica por razones muy análogas a las que imprimieron un carácter internacionalista al movimiento original marxista. Marx fue tajante siempre al subrayar la imposibilidad de cambiar sólo una porción o zona de la estructura global del mercado si no se modificaba el sistema entero en su conjunto. En la misma línea de la edición hace cinco años del libro de Hardt y Negri, *Empire*, afirmar que existe una lógica financiera global implica acabar reconociendo que dicha lógica terminará prevaleciendo sobre todo intento de cambio, a menos que éste impacte en las formas que asume la expansión de las relaciones capitalistas en tiempos de transnacionalización y deslocalización de la fuerza obrera y los mercados.

Como claramente lo señala el profesor Aguirre Rojas, el análisis del sistema-mundo atribuye a la economía mundial de mercado “una estructura tripartita, compuesta por un centro, una semiperiferia y una vasta periferia que no sólo asigna y determina los roles económicos, sociales, políticos y culturales que cumplen las diferentes naciones y regiones del mundo, sino que también influye en el tipo específico de movimientos que se despliegan en esas diferentes zonas del planeta, marcando tanto los límites de su acción y de su impacto global, como la significación social determinada de sus demandas [...] De este modo, la ubicación diferencial dentro de tal o cual zona del sistema mundial juega un papel fundamental en la definición de los límites y las posibilidades de acción de los “estados”, las “naciones” y las “sociedades”, pero también de los movimientos armados, de las luchas y de las transformaciones genéricas y reivindicaciones que en cada unidad local acontecen”.<sup>19</sup>

La obtención del poder o del control de los resortes políticos y económicos del Estado no son objetivo de la lucha indígena armada. Las razones que explican esto hablan por sí mismas. La experiencia enseña que la gran parte de las revoluciones sociales que

---

<sup>19</sup> *ibid*, pp.85-86

buscaron la toma del poder estatal (tanto en China, como Rusia, Corea del Norte, Cuba, Vietnam o Nicaragua, lo mismo que en los casos de México, Perú, Turquía, Argentina, Argelia, India, Francia, España o Grecia, entre tantos otros), terminaron en fracaso, es decir, en nuevas formas de organización social que, en el mejor de los casos, recurrentemente reprodujeron aquellas injusticias que los cambios sociales buscaban eliminar, y, en el peor, simplemente dieron lugar a nuevas y peores formas de inequidad que las anteriores.

En mi opinión, la clara conciencia indigenista de que “todo seguirá igual” mientras sigan existiendo las relaciones de interdependencia entre los estados y la desigualdad creciente entre centro, semiperiferia y periferia, así como las relaciones de dominación y avasallamiento entre zonas económicas del planeta, representa una toma de postura que claramente busca y logra avanzar mucho más allá del neomarxismo clásico.

Desde esta nueva lógica, dejamos entonces de buscar el origen del poder en un centro de irradiación, para concentrarnos en entender su dinámica ya no como una institución o una superestructura, sino como el nombre que damos a una sucesión de situaciones estratégicas y relaciones de fuerzas, dotadas cada una de coherencia propia, en cuanto que sus componentes sumados de manera vectorial producen una dirección global como resultante. En una lógica más cercana a Foucault que a Marx, esta retórica entiende el poder en términos menos esqueléticos. El poder ya no tiene un *locus*, el Estado, ni tampoco se apoya en una teoría jurídica en la que éste es identificado con leyes prohibitivas al servicio de tal o cual interés de clase. Desde esta nueva perspectiva, en cambio, el poder despliega una amplia red productiva que no pesa únicamente como fuerza negativa, sino como fuerza esencialmente positiva desde la cual se producen cosas, se induce placer, se forman saberes y producen discursos.

A través de este diagnóstico, entonces, el poder no reside ya en un polo privilegiado cuya toma permita hacer de ese polo palanca esencial del cambio. La toma o control de la soberanía, estatal o nacional, carece de sentido, pues el poder que oprime no ocupa sólo ese espacio privilegiado. Por el contrario, un verdadero cambio habrá de reflejar, como en un espejo, el carácter esencialmente ubicuo del poder, ampliarse a las plazas, generar espacios inéditos y novedosos de participación y –sobre todo– dar lugar a espacios de auto-gestión social que suplanten y vayan más allá de los controles estatales, contribuyendo así, de modo ínfimo y gradual, a la paulatina transformación del sistema-mundo en su totalidad, sin que

nada de ello elimine, desde luego, la pertinencia de la acción política cuando las circunstancias lo exijan. Una postura que, con todo, como ya hemos dicho antes, de ninguna manera tampoco cancela ni contradice la originaria pretensión de Marx de que la revolución llegue a tener alcances no solamente locales, sino esencialmente mundiales.

De ahí que –como el multicitado texto de Aguirre Rojas que hemos venido siguiendo lo señala– los neozapatistas no aspiren ya, entonces, a crear los mismos partidos políticos reproductores y comparsas del sistema-mundo existente, ni tampoco a participar en los repartos negociados de segmentos o espacios de autoridad estatal, sino más bien a promover la creación de sólidos y potentes movimientos sociales. Nuevas fuerzas dinámicas bien organizadas y conscientes, que al lograr articular ese heterogéneo universo de demandas insatisfechas que Negri llama “multitud”, sea capaz de presionar a favor del desbalagado mundo de legítimas exigencias frustradas, imponiendo su presencia y fuerza colectiva para la defensa de sus intereses, obligando a la política a volver a servir a lo social, vinculándose a la gente y respondiéndole directamente tomándola en cuenta, reivindicando así la vieja consigna de “mandar obedeciendo”. Se trata con ello, en pocas palabras, de hacer cumplir una de las viejas e incumplidas promesas demócratas: la ampliación de los espacios democráticos de los que habla Bobbio a todas las esferas posibles, a las fábricas, las escuelas, la universidad, la familia, la vecindad o el barrio, pues una verdadera democracia se mide no sólo por la cantidad de gente que vota y participa en las decisiones que le conciernen, sino por la cantidad de lugares en los que esa gente puede ejercer esos derechos.<sup>20</sup>

A la luz de todo lo anterior, me gustaría finalizar este apartado citando, nuevamente, a Carlos Antonio Aguirre Rojas: “no es casual, entonces, que el movimiento indígena rebelde chiapaneco se pregunte lo mismo cómo enfrentar con éxito los embates del neoliberalismo y de la derecha renaciente en México y en el mundo, que acerca de los modos en que hay que organizar un movimiento social nuevo, incluyente, amplio y eficaz para las luchas actuales, que trascienda tanto la crisis de los viejos partidos políticos de izquierda ya esclerosados, como también, y más en general, la crisis de credibilidad total del nivel de lo político y de la política en las sociedades contemporáneas”.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>Cfr, Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, F.C.E, México, 1984.

<sup>21</sup> Aguirre Rojas, Carlos Antonio, “Chiapas, América Latina y el sistema-mundo capitalista”, *Op. Cit.* p.84

De este modo, los zapatistas han asumido desde el primer momento que su movimiento es un movimiento de resistencia con implicaciones y significados *globales*. Esto es, que su lucha es parte de una lucha que está en Chiapas, lo mismo que en México, en América Latina y en todo el mundo. Que sus demandas no excluyen las de otros oprimidos del orbe, sino que, por el contrario, se solidariza y hace eco de ellas. Por esta guisa, los neozapatistas han logrado construir un inclusivo “nosotros” que solidariza con todos los marginados y marginales el planeta. Ello explica la inédita receptividad y atención que ha recibido en los cinco continentes. Un seguimiento y una acogida vasta y difundida –factor que ha permitido contener la represión militar abierta que pudo haber recibido el movimiento, es suficiente con recordar que desde el 1 de enero de 1994 no ha habido una sola acción de enfrentamiento militar contra el ejército–, corolario del hecho ya mencionado de que la insurgencia zapatista es vista en el mundo entero como una de las experiencias más importantes de las que pueden aprender los nuevos movimientos antisistémicos. Y ello por una sola razón: el zapatismo ha sabido aterrizar en la práctica política, toda una serie de actualizaciones teóricas relevantes con la que los modernos marxistas contemporáneos intentan ofrecer una nueva visión alternativa de análisis, estudio y reflexión, que enfatiza el valor de la investigación empírica y se muestra dispuesta a someter sus argumentos a una crítica y revisión constantes. Esto supone una nueva forma de vinculación con un marxismo no dogmático (y curiosamente más utópico que materialista) cuyo fondo esencial intentaré resumir en el último apartado.

#### IV

Desde sus comienzos el marxismo se presentaba a sí mismo a partir de una acusada conciencia de estar llevando a cabo una lucha en el mundo y no tanto como un conjunto de ideales que se proponían al mundo y al que el propio mundo debería ajustarse. El título del libro de Engels *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (“el desarrollo del socialismo de la utopía a la ciencia”), establece ya una línea de separación

entre los precursores socialistas como Charles Fourier y Robert Owen, y aquella nueva forma en que el marxismo comenzó a renunciar a una detallada representación de sociedades imaginarias perfectas para dar el salto hacia lograr una comprensión realista con respecto a la descripción adecuada del funcionamiento del orden social.<sup>22</sup>

El socialismo, surgido en su origen de una serie de ideales etéreos, en lo sucesivo vendría a descansar sobre un fundamento fáctico sólido, que podría ser sintetizado en dos tesis fundamentales. Una primera tesis es la de la primacía de las fuerzas productivas, la cual sostiene que las fuerzas productivas constituyen un factor explicativo de primera importancia para entender los cambios sociales de larga escala y la estabilidad de las estructuras sociales. La segunda tesis es la del desarrollo, según la cual las fuerzas productivas se desarrollan a lo largo de la historia siguiendo el impulso dialéctico de la naturaleza, permitiendo que las estructuras sociales menos productivas sean reemplazadas por otras más productivas.

Al centrar su enfoque en las audaces tesis que explicaban la historia en general y el capitalismo en particular, los marxistas clásicos sostuvieron que la igualdad material, la igualdad de acceso a los bienes y servicios era, por un lado, algo históricamente inevitable y por otro, algo moralmente correcto.<sup>23</sup> El desarrollo imparable de las fuerzas productivas, el continuo incremento del poder del ser humano de transformar la naturaleza en beneficio de sí mismo, daría como resultado una abundancia futura material que servía como instancia para garantizar que la desigualdad pudiera emerger de nuevo, porque cuando “todos los manantiales de riqueza cooperativa [llegasen] a fluir de forma más abundante”<sup>24</sup>, la desigualdad limitada desaparecería ya que todos podrían tener cualquier cosa que (con prudencia) quisieran tener. Tal y como lo afirma Gerald Cohen, fue en parte porque creían que la igualdad era históricamente inevitable por lo que los marxistas clásicos no dedicaron demasiado tiempo en pensar *por qué* la igualdad era moralmente correcta, es decir, qué era exactamente lo que la hacía correcta y qué pasos y principios morales debían adoptarse y defenderse para lograr su consecución.

---

<sup>22</sup> Sigo aquí en todo lo que digo, la fundamental y ya clásica obra de Gerald A. Cohen que ya he citado antes. Cfr. Cohen, Gerald A. Cohen, Gerald, A. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2000. Traducción al castellano, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Paidós, 2001

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Marx, C. *Crítica al programa de Gotha*, Madrid, Vosa, 1991, p.24.

Actualmente el rumbo de los acontecimientos parece desmentir despiadadamente la teleología marxista y su fe en la inevitabilidad del rumbo paritario de la historia. El proletariado no sólo ya no crece y se unifica, sino que se reduce y divide debido a la creciente sofisticación psicológica del proceso de producción capitalista. La lucha por la igualdad ya no puede ser considerada un movimiento reflejo por parte de un agente localizado en un punto estratégico dentro del proceso industrial capitalista. Por otro lado, el marxismo analítico –que según uno de sus máximos exponentes mantiene el compromiso con las normas científicas convencionales y el uso de modelos abstractos altamente formalizados como en los modelos de la teoría de juego –<sup>25</sup>, reconoce hoy día severas dudas sobre la primacía teórica del concepto “fuerzas productivas” en el estudio de cambios sociales, ya que a nivel explicativo el recurso a la apelación del comportamiento racional de los individuos parece ofrecer una herramienta teórica más útil y con mucho mayor poder predictivo. Un ejemplo de ello lo constituye el “individualismo metodológico” de Jon Elster, y su éxito a la hora de explicar las instituciones, los patrones de comportamiento y los procesos sociales en términos de microfundamentos, esto es, abriendo las “tuercas y tornillos” de la racionalidad (tal y como lo sugiere el título de uno de sus textos), estudiando a fondo las motivaciones y creencias de los agentes que toman parte en los comportamientos colectivos, y enfatizando igualmente el modo en que deseos, creencias y oportunidades son mutuamente moldeados (como en el caso de la fábula de la zorra y las uvas, en el cual la zorra, viendo que no va a alcanzar las uvas, se termina convenciendo de que éstas están verdes, adaptando sus preferencias a lo que ve posible mediante un mecanismo de “pensamiento desiderativo” [*wishful-thinking*]). Dentro del instrumental al que generalmente suelen recurrir tanto Elster, como el resto de los marxistas analíticos, se destaca, entonces, que los individuos tienden en sus conductas corrientes a elegir el curso de acción que a su criterio es el mejor (el que “maximiza” y no simplemente el que “satisface” sus preferencias), de acuerdo con sus deseos y creencias y teniendo en cuenta la información disponible.

De este nuevo aparato teórico se desprenden dos implicaciones fundamentales: por un lado, la necesidad de dejar de lado las visiones estructuralistas (conforme a las cuales las alternativas abiertas se reducen sólo a una), u cualesquiera otras concepciones

---

<sup>25</sup>Wright, E.O., “What is Analytical Marxism?”, en *Interrogating Inequality. Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism*, Londres, Verso, 1994.



deterministas; mientras que por el otro, surge la exigencia de comprometerse y centrarse en cuestiones básicas de filosofía moral (tales como justificar las razones para la igualdad) y justicia distributiva (esto es, ¿qué es lo que debemos igualar y cómo hemos de igualarlo?), cuestiones ambas, de las que el marxismo tradicional no llegó a ocuparse con detenimiento. La razón de que ello hubiese sido así resulta obvia: dada la sociedad de clases, y dado que es la estructura de la propiedad privada inherente a ésta la que plantea las cuestiones de distribución y discusión de la naturaleza y criterios de la justicia, resultaba absurdo, en términos generales, que el análisis marxista cuya conciencia y tarea política primera era alcanzar la terminación de la sociedad de clases, indagara qué criterios morales serían los que la justicia exigiría en un contexto de abundancia en el que precisamente la justicia ya no sería necesaria (pues la justicia surge sólo en situaciones en que hay que decidir cómo se distribuyen bienes escasos).

Los cambios empíricos profundos por los que atraviesan las sociedades capitalistas, occidentales y globalizadas, aunado a la necesaria reformulación teórica y procedimental, obligan, pues, a un ajuste en el que ahora han de tomarse en consideración problemas normativos que antes (para el marxismo clásico) tenían poca importancia política. Esto nos da pautas para entender las razones por las que muchos marxistas, o muchos de quienes fueron marxistas, se sienten cada vez más impulsados hacia la filosofía política normativa, es decir, hacia un filosofar que se vincule con la necesidad de ser claro como nunca sobre los valores y principios, por el bien de la defensa socialista.

Mas *no* sólo los teóricos se ven obligados a dejar de lado el extravagante optimismo materialista de Marx. El giro discursivo del neo-marxismo tiene su correlato en la nueva e inédita forma de lucha social que hemos analizado en el caso de la revuelta indígena chiapaneca. En ambos casos se plantea el surgimiento de un nuevo fundamento para *exigir* la igualdad. Este nuevo fundamento se halla estrechamente conectado con el hecho de que haya resultado falso el pronóstico de abundancia que hacía el marxismo, y que era justamente lo que parecía hacer innecesaria la *exigencia* de una igualdad que de todas formas sería inevitable. Anteriormente el antiguo marxismo se desentendía de las cuestiones relativas a la justicia distributiva porque pensaba que con la llegada del comunismo iban a desaparecer aquello que Hume o Rawls llamaron las “circunstancias de la justicia”, es decir, la serie de condiciones que se tipifican en un escenario de escasez moderada, en donde los bienes a distribuir no son tantos como para hacer del criterio de

distribución algo superfluo, ni tan pocos como para hacerlo algo inútil. Hoy día hemos de aceptar que al menos para el futuro que cabe prever, es obvio que nos acercamos a una situación mucho más próxima a lo segundo que a lo primero. Si en Marx un motivo esencial para predecir la igualdad lo constituía la abundancia futura hacia la que paulatina e inexorablemente se iba aproximando el despliegue dialéctico de las fuerzas productivas, actualmente la escasez persistente es un motivo para exigirla. Gerald Cohen, uno de los más brillantes marxistas analíticos contemporáneos, expresa y resume esta idea así:

No podemos confiar en que la tecnología vaya a arreglar las cosas por nosotros; si pueden arreglarse, entonces *nosotros* tenemos que arreglarlas por medio del duro trabajo político y teórico. El marxismo pensaba que la igualdad se nos concedería como resultado de la abundancia, pero tenemos que buscar la igualdad en un contexto de escasez y, en consecuencia, tenemos que tener mucho más claro de lo que lo teníamos aquello que estamos buscando, qué razones tenemos para buscarlo y por qué medios institucionales puede realizarse. Es este el reconocimiento que debe dirigir los esfuerzos futuros de los economistas y filósofos socialistas.<sup>26</sup>

En la rebelión zapatista iniciada en 1994 –no debemos olvidar que el subcomandante insurgente Marcos obtuvo el grado de licenciado en filosofía hace varios años presentado un tema sobre Althusser–, el olvido del optimismo materialista de Marx se ve reflejado en una respectiva y correspondiente confianza hacia la posibilidad de las consecuencias sociales del actuar moral, aspecto en el que, contrariamente, el propio Marx se mostraba pesimista. Según lo explica con toda claridad Cohen, si Marx necesitaba ser tan optimista en torno a que el rumbo de la historia fuese a desembocar en la abundancia ilimitada, era por su irreductible pesimismo sobre la defensa normativa de que esa abundancia se diera.<sup>27</sup>

Hoy por hoy, en cambio, todas las esperanzas de progreso social pasan por esta defensa normativa moral vinculante, desde el liberalismo de corte ralsiano, hasta los modelos de corte republicano y tendencia propiamente marxista. En el caso indígena, su

---

<sup>26</sup>Cohen, Gerald, A. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2000. Traducción al castellano, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Paidós, 2001, p.156.

<sup>27</sup>*Ibid.*

estrategia comienza por resignificar los “usos y costumbres” entre las poblaciones indígenas y rural, de modo que éstas adquieran preponderancia como una posibilidad de rescate de las tradiciones, como alternativa ante la globalización capitalista depredadora y como instrumento para la transformación de un sistema real de justicia, equidad e inclusión en todas las esferas de la vida social. Categoría ésta, la de inclusión, que constituye el eje principal sobre el que gira y ha girado la esencia del discurso moral, del que el zapatista no es la excepción. Por eso su proyecto moral es ante todo un proyecto moral inclusivo.

En más de un brillante análisis sobre las lenguas mayas, Carlos Lenkersdorf nos habla de la expresión: “*Tick*”. “*Tick*” es una desinencia en lengua tojolobal –una de las etnias mayas que forman parte del movimiento armado– que quiere decir “nosotros”. Según leemos en Lenkersdorf, “nosotros” es un distintivo de la lengua tzeltal.<sup>28</sup> En el habla de todos los días suele repetirse constantemente. Es algo que ocurre no sólo en la lengua, sino que predomina tanto en el hablar como en la vida, el actuar, en la manera de ser del pueblo. *Tick* representa un elemento tanto lingüístico como vivencial, significa un conjunto que integra en un todo orgánico a un gran número de componentes o miembros. Cada uno habla en nombre del “nosotros” sin perder su individualidad, pero a la par, cada uno de los integrantes de una comunidad se transforma en lo que el antropólogo Carlos Lenkersdorf llama una “voz nosótrica”.<sup>29</sup> En el intercambio grupal de ideas, cada uno de los participantes habla del “nosotros” y no del yo. El hecho de que cada uno hable en el nombre del “nosotros” indica una disposición diferente desde la raíz de cada uno de los participantes del habla al fortalecimiento del colectivo. El interés en sí mismo como individuo no se manifiesta ni busca afirmarse, porque cada individuo es lo que es en cuanto miembro orgánico. La separación del todo, por el contrario, hace al individuo marchitarse y perderse. Aislado de la multitud el individuo no advierte la influencia que ejerce, jamás se conoce el influjo que tiene su voluntad sobre el todo y nada hay que acredite a sus propios ojos su cooperación. Por eso el ejercicio de la soberanía es siempre un ejercicio colectivo. La comunidad, en cuanto tal, no reemplaza la decisión individual, sino que cada individuo toma la decisión en el contexto de la consulta comunitaria. De ahí, por ejemplo, la forma generalizada que puede encontrarse en algunos comunicados indígenas. Siguiendo siempre a Lenkersdorf:

---

<sup>28</sup>Cfr, Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.

<sup>29</sup>*Ibid.* .

“...jun jk’ujoltick ‘oj b’ejyukotik  
jun jk’ujoltik ‘oj jta’ jlekilaltik...” que se traduce como:  
“si caminamos con un corazón nuestro,  
alcanzaremos la libertad nuestra”<sup>30</sup>

Son elementos que pueden ayudarnos a comprender la ausencia de relaciones verticales y la horizontalidad radical en la dinámica que anima la toma de las decisiones fundamentales en las comunidades indígenas zapatistas, horizontalidad que ha guiado escrupulosamente la acción del propio Ejército Zapatista de Liberación Nacional y que se manifiesta en el constante proceso de consulta a sus bases y comunidades que tanto llegó a cansar al gobierno mexicano en las negociaciones de San Andrés, debido al largo y complejo proceso que obligaba a los representantes zapatistas a retornar continuamente a sus comunidades cada vez que había que someter a éstas una nueva posibilidad de acuerdo.

En todo esto, y en el camino que aquí hemos recorrido, apreciamos una ironía curiosa: una batalla y un cambio, tanto en lo teórico como en el género de luchas y rebeliones sociales que presenciamos. Lo que ahora entra en disputa es la hegemonía por la sociedad civil, la búsqueda de aliados para la construcción de proyectos y movimientos de opinión que oriente mentes, corazones y voluntades de fuerza social. Ello en función de un proyecto de autonomía incluyente y democrático que se presenta a sí mismo como un conjunto de valores y estrategias para realizar esos valores. Es decir, entonces, –y he ahí la ironía– que el marxismo contemporáneo está obligado a ser bastante menos diferente del socialismo utópico del que tan orgullosamente Marx quería distanciarse.

---

<sup>30</sup>*ibid*, la reseña y la traducción bilingüe es del antropólogo Carlos Lenkersdorf, también el resaltado de la desinencia *tik* y todo lo dicho sobre ella.