

Globethics Repository



Modernidad global y movimiento neozapatista [Global modernity and neo-Zapatista movement]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Gadea,Carlos A.
Publisher	Fundación Friedrich Ebert (FES)
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-13 21:59:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/219114

Modernidad global y movimiento neozapatista

Carlos A. Gadea

Uno de los fenómenos colectivos que ha permitido un debate teórico acerca de los movimientos sociales en el contexto actual es el neozapatista de Chiapas. A partir de una discusión sobre algunos sucesos significativos y eventuales interpretaciones sobre su identidad, estrategias, demandas y discursos, el presente artículo procura situar el movimiento en una dinámica estructural que va adquiriendo diferentes rostros. En la conformación de una «comunidad identitaria de resistencia», el neozapatismo parece transitar hacia un nuevo escenario, donde su posibilidad se diseña a partir de su flexibilidad y fluidez estructural. El (post)neozapatismo se convierte en un desafío emancipatorio que, además de trascender al propio movimiento, le otorga sentido.

Vivimos en un escenario global, producto consecuente del expansivo proyecto histórico de la modernidad (Giddens). Esto, en definitiva, no significa afirmar que lo que comprendemos como modernidad-global se corresponda a la producción de «una cultura global» o a una uniformidad cultural, sino a una «referencia espacial y temporal» de creciente complejidad.

Procesos de sincretismo e hibridación cultural (García Canclini), así como de afirmación de las diferencias culturales, parecen instituirse como dimensiones inherentes de nuestra contemporaneidad. De esta manera, a partir de constatar la simultaneidad de imágenes que el actual proceso histórico parece sugerir, de unificación y homogeneidad, así como de diversidad y heterogeneidad cultural, uno de los problemas al construir modelos de análisis sobre las acciones colectivas es lidiar, justamente, con un «nuevo» nivel de complejidad.

Destacando plenamente aquellos procesos culturales, económicos y políticos «unificadores», algunos análisis insisten en considerar oportunos modelos que

CARLOS A. GADEA: doctorado en Sociología Política por la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis; miembro del Núcleo de Pesquisa en Movimientos Sociais del Departamento de Ciencias Sociais de la UFSC.

Palabras clave: EZLN, Chiapas, movimientos sociales, globalización.

se derivan de una representación de lo global como expresión espacial y temporal en la cual todas las acciones colectivas son fenómenos diversos con elementos comunes, ciertos rasgos característicos proyectados en la compleja «resistencia» política, económica y cultural que esta globalización, aparentemente, produce. Sin embargo, lidiar con un nuevo nivel de complejidad significa comprender que son los diferentes actores los que definen para sí mismos la realidad global que encuentran, ya que, dependiendo de su posición como actores colectivos, de determinadas motivaciones e intenciones, creencias y deseos, percibirán al mundo de forma diferente y actuarán, consiguientemente, a partir de un punto de vista también distinto. La identidad particular que un actor colectivo diseña surge a partir de la interpretación del mundo que realiza, pudiendo comprender que las acciones colectivas tienden a funcionar, fundamentalmente, como modelos de sociabilidad. Recuperando conceptos relacionales para expresar el estado de flujo constante de la realidad social, se puede afirmar que las propias finalidades de la acción colectiva surgen *a posteriori* de los tipos de sociabilidad experimentados, de la dinámica de acción emprendida y de la interacción con su entorno.

Este punto de partida para analizar los actuales fenómenos colectivos debe tenerse en cuenta cuando nos enfrentamos a un movimiento social de marcada flexibilidad y fluidez estructural, como es el caso del actual movimiento neozapatista de Chiapas. El neozapatismo, desde su aparición pública en el sureste mexicano en enero de 1994, pone en escena varios debates sobre la identidad y estrategia de los actuales movimientos sociales.

Interpretaciones

En la efervescencia social generada por el levantamiento, diversas interpretaciones vieron en estos indígenas rebeldes a los acostumbrados protagonistas de una izquierda latinoamericana en armas, ideológicamente obsoleta y estratégicamente derrotada. Pero el diagnóstico cambió al ver cómo lograban articular la secular conciencia de opresión e injusticia con una firme reivindicación de su identidad indígena, junto con radicales cuestionamientos a las concepciones y prácticas políticas discriminatorias del Estado mexicano.

No existían dudas con respecto a la base indígena de este movimiento surgido en Chiapas, algo que el propio Octavio Paz¹, con una interpretación muy crítica, reconoce como inherente al conflicto desatado. Tampoco había dudas sobre la miseria que estaba detrás del descontento de las comunidades indígenas, lo que condujo a varios analistas, en un primer momento, a realizar una reducida combinación interpretativa: se redujo la identidad indígena a unos reclamos por modernización económica y política: un actor colectivo producto de las precarias condiciones de vida materiales que pretendía ingresar en la lógica modernizadora. Simultáneamente, otras visiones etnopolíticas entendían que en la lógica emancipatoria de estos indígenas existía

1. «El nudo de Chiapas» en *La Jornada*, 5/1/94, pp. 1 y 14.

una voluntad manifiesta por defender sus rasgos culturales e identitarios ante una nueva ofensiva modernizadora excluyente, asociándose así a las dinámicas de protestas de carácter «indigenista».

El neozapatismo proyecta sus demandas y adquiere identidad a partir de una aparente «ambigüedad». Los reclamos modernizadores, encarnados en su lucha por una efectiva integración política, económica y cultural a la nación mexicana, no pueden ser disociados de la constante reafirmación de su identidad, de las exigencias de reconocimiento político y cultural de la particularidad indígena. Esta supuesta «tensión» resulta irresoluble en el momento de diseñar las dimensiones reivindicatorias y el discurso político «hacia afuera» del propio movimiento.

Teniendo en cuenta la falsa dicotomía que según varios análisis existe entre modernización-integración y autoafirmación de la identidad indígena, es posible llegar a una segunda afirmación: el movimiento neozapatista no puede ser entendido como expresión de un nuevo movimiento social, ya que existe cierto déficit en el entendimiento de acciones colectivas que combinan de forma interdependiente una (re)valorización de lo comunitario, la lucha contra la exclusión (en todos los aspectos) y formas de organización a través de comunidades identitarias de resistencia, es decir, de redes multisectoriales que congregan una variedad de actores sociales e intereses reivindicatorios.

El neozapatismo parece plantearse desde una multiplicidad de discursos, demandas, deseos e inquietudes que, surgidos desde variados contextos y escenarios locales, terminan traducéndose contingentemente en el espacio cultural de la comunidad indígena. Presenciamos a un movimiento social en el cual sus potenciales demandas, identidades y estrategias de acción se relacionan con una dinámica interpretativa generada de manera totalmente práctica y situacional.

Flexibilidad y ambigüedad identitarias

Surgido como una organización político-militar en noviembre de 1983, hasta 1995 el movimiento neozapatista se centraba en incrementar la actuación política en función de una efectiva democratización, intentando generar espacios sociales y civiles de debate y organización política, reorientando su acción en los espacios «no militares» y oficiando, de manera visible, como un «puente» entre la llamada sociedad civil y el poder político. El neozapatismo comenzaba a definirse como promotor de un «movimiento civil ciudadano»², percibiéndose un proceso de transformación de su estructura e identidad

2. Así lo plantean varios estudios, ubicando al neozapatismo como un actor social que apela a viejos valores como la defensa de la patria, de la identidad nacional, del derecho a ser considerado ciudadanos y, entonces, a comer, vestir, educarse y vivir de forma decorosa. V. Ana Esther Ceceña: «Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis» en VVAA: *Chiapas 2*.

que permite entender que el EZLN no es estrictamente el movimiento neozapatista, sino un elemento de él.

El movimiento que se estructuraba hasta comienzos de 1995 provenía de una organización «guerrillera» que se transformaba en un movimiento «comunitario armado». Esta transformación, verdaderamente importante, hace referencia a un acelerado proceso de «masificación» del EZLN (con jóvenes indígenas de la región), a un creciente contacto de las comunidades de las cañadas de la Selva Lacandona con los cientos de integrantes del EZLN a comienzos de los años 90, momento en que la represión en manos de grupos de «paramilitares» sobre aquellas comunidades se había incrementado. Así, el EZLN, de ser un inicial fenómeno guerrillero que aspiraba tomar el poder e instaurar el socialismo, se convierte en un ejército de las comunidades indígenas, en defensa de ellas ante el hostigamiento continuo de los paramilitares. Cada vez más lo que se conocía como EZLN fue resultando en la confluencia de componentes guerrilleros³ e indígenas en el aspecto organizacional y militar, existiendo una vinculación muy estrecha entre aquéllos (divididos en «milicianos» e «insurgentes») y las comunidades indígenas a las que se encontraban vinculados geográfica y socialmente, las denominadas «bases de apoyo». Ya cuando en enero de 1994 varios cientos de indígenas se alzaron en armas en el olvidado sureste mexicano, ese EZLN no era el mismo que había sido creado en la década del 80. Comenzaba a mirarse desde su posición de «ejército de las comunidades» de la Selva Lacandona y Los Altos en una sociedad mexicana y mundial que parecía asignarle un papel que no advertía demasiado. El año 1994 encontraba a un neozapatismo en contacto con aquellos grupos, organizaciones y ciudadanos politizados y cohesionados a raíz de una especie de nacionalismo emergente en la propia izquierda política. Partiendo de una actuación típica de una izquierda radical, el neozapatismo apuntaba hacia la organización de la llamada sociedad civil, cumpliendo con los tradicionales ritos de una izquierda militante: la Convención Nacional Democrática⁴ fue tal vez su mayor expresión.

Hasta comienzos de 1995, se hace referencia a un movimiento que ha tenido fundamentalmente dos transformaciones. Un primer neozapatismo es el que se expresó desde el origen del EZLN hasta el momento en que lo indígena se hace mayoritario, esencialmente en lo que respecta a las decisiones político-militares y a sus propias demandas, ideología y cultura. Con creciente intensidad, las comunidades indígenas habían exigido que el EZLN se subordinara a la toma de decisiones colectivas, convirtiendo a la comunidad en el núcleo básico de lo político. Es así que por los años 1990-1991 se asiste a un segundo neozapatismo, que se constituye desde el «choque cultural» entre el EZLN y las comunidades indígenas, que luego del 1º de enero de 1994 también se

3. Aquí se hace referencia a quienes ya integraban el EZLN antes de este proceso de «masificación», aquellos que incluso estaban ideológicamente seducidos por los mismos valores revolucionarios de movimientos latinoamericanos de algunos años atrás.

4. Evento político multitudinario organizado por los propios «zapatistas» en Aguascalientes, cercano a la localidad de Guadalupe Tepeyac, en agosto de 1994.

consolida con la efervescente participación de la sociedad mexicana bajo el eslógan «paz en Chiapas» o «todos somos Marcos».

En la caracterización de un segundo neozapatismo, sin embargo puede ser definido como un movimiento de la modernización, y no tanto de reconstrucción de su identidad indígena. Al mismo tiempo, y en correspondencia con tal dimensión, se puede afirmar que su accionar estuvo claramente orientado a definir instancias estratégicas, a rearticular espacios de actuación política y social, elaborar eventuales conexiones con la sociedad, así como a contrarrestar los ataques militares y simbólicos de su más cercano adversario: el gobierno mexicano. Sin embargo, con el avance del ejército federal en febrero de 1995, el neozapatismo ingresa en una dinámica diferente. En la huida, a unos pocos kilómetros, los indígenas rebeldes se ubicaron en La Realidad, localidad donde el movimiento reconstruiría sus fuerzas; el repliegue se transformaba en replanteo estratégico. El movimiento de la *incerteza*, o de la complejidad, como era frecuentemente representado, comenzaba a mostrar características poco previsibles para quienes eran sus protagonistas, para quienes lo observaban y para el propio gobierno. A pesar de su confinamiento geográfico, del aparente aislamiento, del cerco militar y presiones constantes del gobierno, el neozapatismo entra en contacto con ONGs mexicanas y extranjeras, desencadena un movimiento mundial en contra de la política militarista oficial, promueve eventos sociales en el ámbito internacional y, fundamentalmente, adquiere un rostro indígena más definido, planteándose, ahora con más claridad, una reconstrucción de su identidad.

El retorno a la comunidad: la cuestión indígena

Como consecuencia del repliegue ante el avance del ejército federal, el neozapatismo comienza a sufrir cierto desgaste en el espacio político y social en que actuaba en el ámbito nacional. Mientras los rebeldes parecían descubrir debajo del pasamontañas su rostro indígena, un debate más evidente se comienza a establecer sobre lo estrictamente «indígena» mexicano y sobre el propio movimiento. Se desarrolló un tipo de explicación a partir de la frustración y la resistencia ante los procesos de modernización. Esta perspectiva iba acompañada por un espíritu que pretendía reducir a una simple *premodernidad* el contenido movilizatorio neozapatista, como producto de una resistencia primitivista (y hasta folclórica) de las comunidades indígenas de Chiapas. La modernización, así, se imponía como categoría exterior a las identidades expresadas en el movimiento. Al mismo tiempo, otro tipo de explicación hacía hincapié en el resultado de los actuales procesos de modernización, en los que de alguna manera se pretendía participar, subrayando críticamente los valores modernos y enfatizando como demanda inmediata la ciudadanía. La modernización continúa siendo el paradigma de desarrollo por el cual los movimientos sociales de composición indígena también procuran transitar.

Analizando esta dualidad explicativa, la subjetividad del neozapatismo está atravesada por una crítica reflexiva a una modernidad racionalista y exclu-

yente y por una recreación de los supuestos modernizadores en la escala de los procesos políticos, sociales, culturales y económicos del México actual. Pero esto no debe apartarnos del mecanismo expresivo e identitario que asume el movimiento para desarrollar y manifestar esta «dualidad», ya que la construcción de sus orientaciones como acción colectiva se encuentra más concentrada en la creación de relaciones de afirmación sociocultural y sociabilidad identitaria, que en la formulación efectiva de metaproyectos de cambio histórico o político.

Es así que este movimiento plantea la emergencia de un nuevo tipo de modernización, un equilibrio entre subjetivación y modernización, plataforma del México pluricultural. Esta nueva configuración identitaria estaría fundamentada en sucesos lo suficientemente significativos para los rebeldes como el repliegue de febrero de 1995, el Foro Nacional Indígena de agosto de 1996, los Acuerdos de San Andrés⁵, el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, de fines de julio y comienzos de agosto de 1996, y el Congreso Nacional Indígena de octubre de 1996, donde el movimiento define lo que aquí es denominado *tercer neozapatismo*, una especie de camino de regreso a lo indígena.

El tercer neozapatismo es la dimensión estratégica en que se consolida la reconstrucción de la identidad indígena, desde donde el movimiento «habla» hacia la sociedad y plantea un nuevo tipo de modernización, en un gesto que parece repetir la pregunta que una vez Calderón (p. 11) se planteó frente a la dualidad modernización-subjetivación: ¿cómo es posible la integración social y la construcción de la alteridad entre actores e individuos distintos, dadas las características de un proceso de modernización excluyente, principalmente en las sociedades periféricas?

Mientras esta pregunta enfatiza el «proceso de modernización», el tipo de construcción de la identidad se desarrolla, primeramente, a partir de una ampliación y canalización de las demandas indígenas de carácter nacional en la necesidad de «un nuevo pacto entre el Estado y el mundo indígena» y, al mismo tiempo, a partir de una reindianización y reorganización de la cultura comunitaria indígena, produciendo una resignificación de la idea de tradición cultural indígena. Tal vez esto ha sido posible porque los rebeldes neozapatistas ya desde antes de enero de 1994 habían conformado una autonomía regional basada en el sustento comunitario. El neozapatismo, enton-

5. Firmados el 16 de febrero de 1996 entre el Gobierno y los rebeldes neozapatistas. En estos acuerdos se establecen criterios de una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano, confirmando que «los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política. (La historia) confirma que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y asimilación cultural. Confirma, finalmente, que para superar esa realidad se requieren nuevas acciones profundas, participativas y convergentes de parte del Gobierno y de la sociedad incluidos, ante todo, los propios pueblos indígenas»; «Contexto de la nueva relación» en *Chiapas 2*, p. 136. V. tb., Hernández Navarro / Vera Herrera, p. 56.

ces, realiza una especie de «retorno a la comunidad» como un viaje hacia su cotidianeidad, como una lucha por el reconocimiento de la diferencia cultural. Pretendiendo vencer el aislamiento de las comunidades, los rebeldes indígenas establecen una red intercomunitaria cuyo principal factor aglutinador es el histórico reclamo por autonomía, bajo un contexto en que el espacio intercomunitario desemboca en el espacio de la nación mexicana: primer «ideal comunitario» diseñado por el neozapatismo, el que se proyecta hacia una lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas.

Comunidad de resistencia y (post)neozapatismo

Es desde este tercer neozapatismo, definido a partir de una demanda central por autonomía política, económica y cultural y derechos indígenas, que el movimiento introduce un debate cultural que lo mantendrá en conexión con otros actores colectivos desde una identidad que trasciende lo estrictamente indígena, pero que incuestionablemente parte de ella. Este debate y estrategia política hace referencia, por un lado, a que la sociedad mexicana debe asumir un efectivo respeto a los derechos de los pueblos indígenas como ejercicio previo para comprender la crisis de integración que actualmente padece el Estado moderno mexicano, evidenciada en las limitaciones políticas, administrativas y jurídicas para legitimar un Estado pluricultural.

Admitir una eventual «conversación» entre identidades y el Estado surge de un interés y creencia hacia un multiculturalismo que nace de un pluralismo como nueva forma de universalismo, una especie de universalismo sin uniformidad, enraizado, como puede verse, en la misma tradición liberal, ya que, en última instancia, el universalismo no puede ser indiferente a la diversidad⁶. Sin duda esta perspectiva prefiere recordar los viejos principios racionalistas (de los revolucionarios del siglo XVIII) que afirman que las estructuras políticas y jurídicas contemplan a ciudadanos abstractos. ¿Pero qué sucede cuando éstos no apelan más a esa condición y prefieren autoafirmarse en una negación a esa abstracción? Tal proceso, más allá de pretender igualar, consiguió una homogeneización cultural que en realidad no impidió manifestar una desigualdad económica y social, como es el caso de los pueblos indígenas. De aquí que la homogeneidad cultural y la abstracción se presenten entrelazadas de una forma particular, donde la existencia aparece indiferenciada: la abstracción es la negación de la diferencia, su aniquilación simbólica. La abstracción es un rasgo característico de los lenguajes del poder (Wolin, p. 161).

El neozapatismo trae a escena la idea de que un principio de justicia universal es impotente para abolir la exclusión, especialmente cuando los factores de marginación son culturales. La marginación es el resultado claro de una exclusión de la identidad indígena, por lo que esta categoría es la principal responsable de la «desigualdad». Ante esto, el movimiento neozapatista propuso que el reconocimiento a los derechos colectivos estuvieran material-

6. Inquietud central de Kymlicka.

zados en la autonomía y la autodeterminación cultural, figuras políticas y jurídicas que únicamente pueden establecer un ideal de integración democrática. Como la integración o inclusión es una condición necesaria de la democracia, existe la certeza de que es un principio formal más que constitutivo y, entonces, una precondition de la igualdad. De esta manera, los rebeldes parten de una concepción política donde la integración no garantiza el reconocimiento, ya que inclusive el reconocimiento no siempre representó integración. Así, no debe sorprender que la búsqueda de reconocimiento de las diferencias tienda a procurar replantear la integración desde otro lugar epistémico, un verdadero *shock* para la mexicanidad y sus fundamentos.

Las discusiones sobre el multiculturalismo hacen referencia, entonces, a problemas relacionados con la composición étnica y cultural de las llamadas sociedades modernas, discusiones que cuestionan seriamente la idea de homogeneidad cultural y social. En el caso de la irrupción del movimiento neozapatista, se trata de una ruptura que se ha introducido en la normatividad de la modernidad a través del reclamo por «derecho a tener derechos» en un nivel de igualdad con el resto de la sociedad, pero sin dejar de lado el derecho a sus diferencias étnicas y culturales.

Este tipo de reclamos centrados, de forma fundamental, a partir de agravios morales a las identidades heterogéneas de los sujetos involucrados, han sido representados, por lo general, como reclamos o demandas particularistas que ponen en riesgo la normatividad moderna, ya que establecen conflictos situados en instancias «pre-rationales». Esta calificación se fundamenta en que estas identidades no se explican con base en un contraste de intereses o visiones del mundo que contienen componentes universales, sino que solo hacen referencia a diferencias étnicas, culturales, religiosas, sexuales, etc. Según esta perspectiva, los conflictos generados por tal tipo de reclamos particularistas se caracterizan por no desarrollar una función positiva en la integración social.

Por su parte, Wolin (p. 155) acertadamente nos sitúa frente a un «nuevo pluralismo» que, contrariamente a aquél pensado por Locke⁷, supone asociaciones involuntarias (de color, género, de preferencia sexual) en torno de rasgos soldados a sus portadores. Esto quiere decir que el virtual «reconocimiento de las diferencias» sea sencillamente indecible por medios racionales, ya que, según parece, no se hacen visible los criterios subyacentes que puedan ubicarse o sobre los cuales acordar (Rustin, p. 46).

Intentando argumentar positivamente sobre cómo incorporar esas diferencias identitarias en la normatividad institucional, Kymlicka no duda en colocarlas a partir del lenguaje de la ciudadanía. Para él, «el temor consiste en que los derechos diferenciados en función del grupo debilitarán el sentimiento de identidad cívica compartida que mantiene unida a una sociedad libe-

7. Que «... supone un pluralismo de asociaciones voluntarias, es decir, de identidades a las que no estamos soldados» (Wolin, p. 155).

ral. Estos derechos serán una fuente de desunión que puede llevar a la disolución del país ...» (p. 239). Según parece, este tipo de preocupaciones no ponen atención en las diferencias sociales, quedando los actores igualados en su racionalidad. El tema central parece ser la racionalidad más que las disparidades, en definitiva, una tenue idealización del *statu quo*. ¿Es que en el caso de los indígenas rebeldes mexicanos, «el sentimiento de identidad cívica» no está ya seriamente lesionado como para pensar en sustentarlo?, ¿no es el problema de la marginación el que ha generado cierta «disolución del país»? Sin duda, el desafío se presenta bastante más complejo.

Evidentemente que todas estas discusiones parecen no perder de vista que el multiculturalismo, al mismo tiempo que es inherente al contexto representado por la modernidad-global, significa una redimensión de diferentes identidades y sus consiguientes formaciones grupales. Esto se debe, ante todo, a que la expectativa convencional de una efectiva homogeneización del mundo según la imagen derivada del proyecto histórico de la modernidad, ha quedado frustrada. Es en la racionalidad del mercado y el consumismo generalizado donde sí es posible percibir cierta evidencia de esto, pero el acento puesto en una pluralidad de identidades reafirmadas designa una realidad que también constituye nuestro presente.

Es así como nos enfrentamos a subjetividades colectivas que trascienden simbólicamente la dinámica racional de las relaciones sociales, es decir, diseñadas desde un vaivén irreductible entre «estética» y «ética»⁸. Así, por ejemplo, el factor ético es el que permite la conformación de una comunidad de resistencia en torno del neozapatismo. Esta comunidad de resistencia toma forma y se estructura a partir de una amplia red de actores en solidaridad protagónica, materializada en eventos como el Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo⁹, suceso en el que se inicia una dinámica de contactos con una variedad de sectores de la sociedad mundial. En tal sentido, se observa una característica interesante que comienza a determinar al neozapatismo: la conformación de una red de comunidades identitarias diversas, en aparente contradicción con los hasta ahora «eventos» o «reuniones» ensayados por los distintos sectores o actores sociales del planeta, es decir, eventos donde se reúnen entre sí las feministas, los indígenas, los ambientalistas, etc.

Esto es lo que le dio el carácter multicultural al Encuentro, la pluralidad de experiencias que comparten una misma inquietud existencial, la posibilidad de afirmaciones identitarias. En tal sentido, este acontecimiento organizado por el neozapatismo le permitió enfatizar la identidad indígena del movimiento dentro de la diversidad de identidades excluidas por las modernida-

8. Por «estética» se entiende un «sentir en común», «una sensibilidad particular» experimentada, mientras que la «ética» aquí hace referencia a lo que hace posible «el lazo colectivo», lo que genera ese «sentir compartido»; v. Maffesoli 1987.

9. Además del Segundo Encuentro Intergaláctico realizado en España en agosto de 1997.

des globales y, al mismo tiempo, incorporar una diversidad de experiencias concretas y «mundos de vida» traídos por los invitados extranjeros a su propia estrategia e identidad, enriqueciendo considerablemente la visión pluralista que el movimiento ya poseía.

Al mismo tiempo, y de manera determinante, a esta comunidad multicultural originada desde el contacto con individuos y grupos diversos de todo el mundo se le suma la producción real en el espacio virtual de internet de una comunidad virtual de resistencia. La horizontalidad de la comunicación propiciada por el ciberespacio ha situado al movimiento neozapatista como una comunidad identitaria más en circulación. Puede que continúe representando un marco referencial importante, pero ya ha dejado de ser el referente emancipatorio de las conexiones virtuales de comunidades de resistencia. Es así como el neozapatismo se amplía, es decir, se disuelve, cae en la trampa fatal de su propia estrategia: lo que aquí es denominado (post)neozapatismo.

Es de esta manera que se afirma que ética y estética son un mismo rostro de la emergencia de estas identidades de resistencia expresadas en nuestro presente: existe una identificación estética acompañada por el componente ético que es el fundamento que termina conformando la comunidad identitaria de resistencia. En definitiva, lo estético es lo que posibilita y produce la intersubjetividad en nuestro presente.

Por un lado, esta resolución es la que permite entender que las virtuales acciones colectivas tienden a ser diseñadas con base en un «mecanismo de proximidad» vivencial¹⁰, estructurándose bajo una especie de efecto epidemiológico. Es de esta manera que se generan redes identitarias, una trama que liga a las personas menos a partir de lo individual que de microambientes, es decir, en función de «ambientes de comuniones éticas». Es este aparente tipo de conformación de comunidades de resistencia el que parece contemplar la dinámica estratégica e identitaria del movimiento neozapatista. Pero contempla una dimensión que deriva en su trans-identidad, que define de la manera más general y esencial lo que aquí se ha llamado (post)neozapatismo, dimensión del movimiento en el cual, por ejemplo, los espacios geográficos y simbólicos de su acción se tornan una nebulosa. El (post)neozapatismo resulta ser:

1) La definitiva consolidación del neozapatismo no como una transformación de la izquierda política, sino como un nuevo producto construido desde los ideales de una izquierda en crisis y desorientada políticamente. También resulta ser una especie de «refugio» para un tipo de militancia política marxista-ortodoxa, superviviente de las prácticas políticas autoritarias de izquierda.

2) La expresión de la articulación constante entre el primer, segundo y tercer neozapatismo. Estas dimensiones se hacen presentes contingentemente durante el accionar y expresividad del movimiento, ya que a partir de determi-

10. Concepto derivado de la lectura de Maffesoli 1997.

nadas lógicas situacionales puede reaparecer lo típicamente «guerrillero», el discurso modernizador, nacionalista y pro-movilización de la sociedad civil mexicana, así como la identidad y demandas de carácter étnico-culturales. El entrelazamiento es sinónimo del cóctel identitario y estratégico del neozapatismo.

3) El momento histórico del movimiento neozapatista en el que se establece en un contexto transnacional, en la dinámica de las variadas acciones colectivas mundiales.

4) El producto del protagonismo central de las diferentes ONGs en el contexto geográfico de las comunidades indígenas pro zapatistas (las llamadas bases de apoyo). El despliegue de éstas entrando en contacto con el movimiento modificó enfáticamente la propia acción de éste.

5) La expresión de una comunidad de resistencia desde identidades culturales en nuestra contemporaneidad. A partir de aquí, se consolida el segundo ideal comunitario del neozapatismo, que se proyecta hacia una lucha contra la exclusión económica, política, social y cultural junto con otras comunidades identitarias, construyendo una comunidad identitaria global de resistencia. Según lo anteriormente afirmado, es también la evidencia de que la identidad del movimiento neozapatista no solo se reduce a sus fundamentos comunitarios étnico-culturales y a su lucha por la autonomía, ya que la formación de una comunidad de resistencia más amplia a partir de la conexión de diversas identidades excluidas es también una fuente inagotable de sentido para el movimiento.

6) La estructuración de un conflicto protagonizado por identidades excluidas y no tanto (o cada vez en menor medida) proyectado hacia la «abstracta» sociedad civil nacional e internacional. Por eso hoy es posible visualizar la existencia de varios neozapatismos, el que puede interpretar cualquier comunidad anarco-punky, los feminismos, algunos jóvenes cristianos de Brasil, aquellos pueblos que ven en la lucha por la autonomía del movimiento su propia lucha (vascos, catalanes, irlandeses, otros pueblos indígenas), los ecologistas, ambientalistas, etc.

7) El (post)neozapatismo también evidencia la dinámica propia que ha asumido esta comunidad de resistencia global. Los diferentes diálogos entre las comunidades de resistencia se vienen produciendo a raíz de inquietudes específicas de cada una de ellas, más allá de los temas y particularidades que giran en torno del neozapatismo y Chiapas. En definitiva, el (post)neozapatismo es la dimensión del movimiento en el cual, al haberse literalmente ampliado y extendido de manera fundamental a través del espacio virtual de internet, ingresa en la circulación generalizada de comunidades identitarias que superviven y se comunican en el ciberespacio. Es así que el neozapatismo se ha disuelto en la red virtual, lo que permite comprender que, ya sea vía expresividad por internet como por medios más convencionales, el neozapa-

patismo ya está en todas partes, e integra la radicalidad política y estética emancipatoria frente a lo que se comprende por modernidad-global.

Consideraciones finales

Hay quienes han observado que en la supuesta indefinición del movimiento neozapatista existe su mayor síntoma de incoherencia e incapacidad para lidiar con su lucha y su entorno. Aquí, justamente, se ha pretendido demostrar que lo que hace falta no son definiciones. En todo caso es su flexibilidad, o mejor dicho, su proceso de producción de estrategias (que encierra ideas, símbolos, actitudes, posicionamientos políticos) a partir de una continua intensidad de conocimientos e información, lo que ha llevado al neozapatismo a innovar, a una continua reflexividad de su acción. Tal vez sea esta característica la que puede confundir a aquellos que entienden a las acciones colectivas como «unidades metodológicamente predeterminadas». En todo caso, sin pretender un juego de palabras, se puede comprender que la supuesta indefinición condujo a la definición de varios neozapatismos, a que cada quien se reconozca en la fluida estrategia de «mirarse al espejo» y ver el rostro que existe debajo de nuestro pasamontañas virtual.

Es de esta manera como la interacción con otros sujetos colectivos hizo del neozapatismo una acción colectiva dinámica, capaz de articular en su propia estrategia y discurso una pluralidad de demandas de variados contextos, lógicas situacionales y comunidades identitarias. Así, el movimiento no solo logra romper el aislamiento al que está sometido, sino fundamentalmente construirse en torno de un círculo internacional de protestas frente a los nuevos órdenes mundiales excluyentes. Esto supone la estructuración de un sujeto colectivo a partir de una ética del compromiso social no con relación a sí mismo, sino en relación con una comunidad de resistencia más amplia. Frecuentes cambios de conocimientos, información y mediadores diseñan su posibilidad como movimiento social.

Por otro lado, el movimiento neozapatista de Chiapas ha hecho posible la conformación de nuevos espacios colectivos de protesta en el ámbito nacional e internacional. En su ambigüedad identitaria (y demandas) y lógica comunicacional, se estrella con una multiplicidad de espacios simbólicos de protestas, permitiendo el surgimiento de ciertas redefiniciones identitarias en un contexto global de aproximaciones y distanciamientos culturales continuos. Esta caracterización del neozapatismo es la que parece adquirir materialidad en la emergencia social de un nuevo actor colectivo: People's Global Action, internacionalmente conocido a partir de las movilizaciones contra la Organización Mundial del Comercio (OMC) en Europa, en mayo de 1998, contra el Grupo de los Siete (G-7) en Alemania, en junio de 1999, y más recientemente, en las desarrolladas en Seattle contra la OMC en diciembre de 1999. Con una interesante expresividad y organización, este nuevo actor tuvo en sus orígenes los diferentes «encuentros» que el movimiento organizó en Chiapas y fuera de México.

En definitiva, lo que aquí es denominado (post)neozapatismo es la dimensión del movimiento en la cual reafirma su carácter fluido y flexible, y asume, decididamente, un carácter pragmático en su lógica de acción colectiva, además de constituirse en la posibilidad de que el neozapatismo continúe circulando por los espacios virtuales y reales de comunidades de resistencia contra las actuales modernidades globales.

Bibliografía

- Baudrillard, Jean: *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1993.
- Barabas, Alicia M.: «La rebelión zapatista y el movimiento indio en México», *Série Antropología* 208, Universidade de Brasília, Brasília, 1996.
- Barreda, Andrés: «La sublevación de Chiapas en la lucha mundial por valores de uso anticapitalistas» en *Cahiers Marxistes* N° 209, París, 1998.
- Bonfil Batalla, Guillermo: *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1987.
- Calderón, Fernando: «Modernización y ética de la otredad. Comportamientos colectivos y modernización en América Latina» en *Revista Mexicana de Sociología* N° 3, 1995, pp. 3-16.
- Castells, Manuel: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura* (vol. 1: *La sociedad red*), Alianza, Madrid, 1998a.
- Castells, Manuel: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura* (vol. 2: *El poder de la identidad*), Alianza, Madrid, 1998b.
- Díaz Polanco, Héctor: *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México, 1997.
- EZLN: *Crónicas intergalácticas*, Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo, México, 1996.
- EZLN: *Documentos y comunicados* 1 y 2, Era, México, 1996.
- EZLN: página en internet <www.ezln.org>
- Foucault, Michel: *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992.
- Gadea, Carlos A.: «O ideal Comunitário como Resistência à Modernidade-global. Um estudo sobre o movimento neo-zapatista», disertación de Maestría en Sociología Política, Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.
- García Canclini, Néstor: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1995.
- Giddens, Anthony: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993.
- Hall, Stuart: *A identidade cultural na pós-modernidade*, DP&A, Río de Janeiro, 1997.
- Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera (comps.): *Acuerdos de San Andrés*, Era, México, 1998.
- Honneth, Axel: *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.
- Kymlicka, Will: *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Le Bot, Ivon: *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza & Janés, Barcelona, 1997.
- Lyotard, Jean François: *La condición posmoderna*, Crítica, Madrid, 1989.
- Luckmann, Thomas: *Teoría de la acción social*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Maffesoli, Michel: *A transfiguração do político*, Sulina, Puerto Alegre, 1997.
- Maffesoli, Michel: *A contemplação do mundo*, Arte e Ofícios, Puerto Alegre, 1995.
- Maffesoli, Michel: *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*, Ed. Forense-Universitaria, Río de Janeiro, 1987.
- Melucci, Alberto: «Acción colectiva y transformación personal en la era de la información» en *Ciudades* N° 37, México, 1998, pp. 3-11.
- Montemayor, Carlos: *La rebelión indígena de México*, Joaquín Mortíz, México, 1997.
- Newcomb, Theodore M.: *Manual de psicología social*, Eudeba, Buenos Aires, 1964.
- Rustin, Michael: «La igualdad en los tiempos posmodernos» en D. Miller y M. Walzer (comps.): *Pluralismo, justicia e igualdad*, FCE, Buenos Aires, 1996.
- Scherer-Warren, Ilse: *Cidadania sem fronteiras. Ações coletivas na era da globalização*, Hucitec, San Pablo, 1999.
- Scherer-Warren, Ilse y Paulo Krischke: *Uma revolução no cotidiano?*, Brasiliense, San Pablo, 1987.

- Schutz, Alfred: *Fenomenología del mundo social*, Paidós, Buenos Aires, [1932].
- Schutz, Alfred y Thomas Luckmann: *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- Taylor, Charles: *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*, FCE, México, 1994.
- Tönnies, Ferdinand: *Comunidad y sociedad*, Península, Barcelona, 1979.
- Touraine, Alain: *Crítica de la modernidad*, FCE, México, 1994.
- Touraine, Alain: *¿Podremos vivir juntos?*, FCE, Buenos Aires, 1997.
- VVAA: *Chiapas 6*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-Era, México, 1998.
- VVAA: *Chiapas 3*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-Era, México, 1996.
- VVAA: *Chiapas 2*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-Era, México, 1996.
- Wolin, Sheldon S.: «Democracia, diferencia y re-conocimiento» en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad* N° 1, Madrid, 1996, pp. 151-170.
- Zermeño, Sergio: *La sociedad derrotada. El desorden mexicano de fin de siglo*, Siglo XXI, México, 1996.

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Diciembre 1999

Quilmes

N° 10

ARTICULOS: El príncipe electrónico, **Octavio Ianni**. La ciudadanía, la opinión pública y los medios de comunicación. Ciudadanía y política en la Argentina de los 90, **Isidoro Cheresky**. Alfredo Lorenzo Palacios. Honor y dignidad en la nacionalización de la causa «Malvinas», **Rosana Guber**. Los derechos de las minorías culturales, **Ramón Soriano y Juan Mora**. SECCIÓN TEMÁTICA: SEGURIDAD Y DEFENSA: Criterios generales para la definición de políticas nacionales de seguridad y defensa: 36 tesis, **Ernesto López**. Integración regional, seguridad y defensa: modelos y posibilidades, **José Manuel Ugarte**. Seguridad global y construcción de la paz democrática: la Argentina 1990-1999, **Andrés Fontana**. NOTAS DE INVESTIGACIÓN: Manuel Belgrano y el pensamiento económico en el Río de la Plata en el ocaso del régimen colonial hispano (1790-1810), **Rodolfo E. Pastore**. La UCR y el PJ en la legislatura bonaerense: ¿aliados o adversarios?, **Andrés Malamud**. RESEÑAS.

Revista de Ciencias Sociales es una publicación de la Universidad Nacional de Quilmes, Roque Sáenz Peña 180, 1876 - Bernal, Argentina. Fax: (541) 259.4278

ESTUDIOS SOCIALES

REVISTA UNIVERSITARIA SEMESTRAL

Primer semestre 2000

Santa Fe

N° 18

ARTICULOS: **Ricardo Sidicaro**, El Estado y los principales sectores e intereses socioeconómicos en los tres gobiernos peronistas. **Hugo Quiroga**, La experiencia democrática: entre pasado, presente y futuro. **Gabriela Delamata**, La oposición política al menemismo. **Ricardo Falcón**, Rituales, fiestas y poder. (Una aproximación historiográfica a un debate sobre su pasado y presente.) **Pablo Vagliente**, Fiesta en todos lados: el carnaval en Córdoba, 1890-1912. **Fernando J. Devoto**, Montaña y emigración: un itinerario historiográfico (o a propósito de Braudel y el determinismo geográfico). **María Ester Rapalo y María Victoria Grillo**, La organización de los obreros molineros (1917-1918). **Sandra Jatahy Pesavento**, A cor da alma: Ambivalências e ambigüidades da identidade nacional. COMUNICACIONES: **José Omar Acha**, Interpretación y método históricos en Carlo Ginzburg.

Estudios Sociales es una revista universitaria semestral de la Universidad Nacional del Litoral; 9 de julio 3563; Casilla de Correo 353, Santa Fe (3000), Argentina, Telefax: 0342-4571194; e-mail: suspia@unl.edu.ar