

Sujetos no estatales. Historias como las de los zapatistas

*Francisco Javier Gómez Carpineiro**

Resumen

En este artículo planteo otra forma de producción de la historia surgida en la lucha. Se trata de una historia construida por personas que no se ajustan a los estándares de formar sujetos ideales del Estado. Toma como referencia la formación histórica del Estado mexicano. Durante sus prácticas y procesos para naturalizar y hacer comunes principios que sustentan la dominación se han borrado otro tipo de experiencias de personas que evaden al Estado o que dentro de sus márgenes buscan distintas formas de autonomía. El trabajo se concluye exponiendo la historia de los zapatistas de Chiapas, que se presenta en estos días como una potente tentación para otra gente de cualquier parte del mundo en el sentido de que se puede vivir sin Estado.

Palabras claves: estado, hegemonía, producción de la historia.

Abstract

In this article I pose another form of production history emerged in the fight. It is a history built by people who do not conform to the standards of ideal subjects of the state form. It refers to the historical formation of the Mexican state. During their practices and processes for naturalizing and creating common principles that supports domination, the rule have been deleted experi-

* Profesor-investigador del posgrado en sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; [panchog39@hotmail.com].

ences of other people who evade the state, or within its limits seek various forms of autonomy. The paper concludes with the way in which the history of the Zapatistas in Chiapas are these days a powerful temptation for other people anywhere in the world that we can live without state.

Keywords: estate, hegemony , history production.

Introducción

El objetivo de este artículo es formular la emergencia de sujetos no estatales en este mundo globalizado. Parto de la formación histórica que en diferentes contextos ha tenido dicho sujeto en México. A lo largo del tiempo, la expresión central de su construcción es tener en común a gente cuyas aspiraciones y acciones colectivas tienden a eludir prácticas e instituciones de mando estatales. En esos procesos, frecuentemente contradictorios al interior de grupos subordinados, la generación de conocimientos sobre resistencias, levantamientos y la idea misma de revolución aparecen recreados a través de la memoria —de largo y corto plazo— que motiva una lucha antiestatal, la cual tiene como contenido fundamental no reproducir las jerarquías de desigualdad que el estado naturaliza y normaliza.

El concepto de *sujeto* que defino aquí se relaciona con una subjetividad que tiene dos connotaciones: una ligada a la narrativa del liberalismo y la otra ligada a una racionalidad más allá de las premisas que sustentan el sojuzgamiento y la explotación del antagonismo de clase. Como dos subjetividades opuestas, ambas están relacionadas con narrativas diferentes. En cada una de ellas se recrean visiones específicas sobre el pasado, presente y futuro. En el contexto de nuestro presente, delineado fuertemente por el fin de la Guerra Fría, el ataque a las Torres Gemelas (el 9/11 de los estadounidenses) y las “crisis” recurrentes del capital, aparece como dominante un relato teológico sustentado en los valores liberales de crear individuos más libres de las ataduras estatales, cuyas conciencias y acciones se encuentran determinadas por *la sociedad civil* y *el mercado*, conceptos equiparables entre sí, cuya forma y contenido son proporcionados por la teoría

de la democracia (lo que también implicaría los “problemas” para su constitución).¹

A contra corriente de esta narrativa, existe un relato fragmentado, incoherente y no normativo sobre cómo cambiar las condiciones de desigualdad. Se trata de una narrativa sobre el cambio, bien podemos llamarla sobre la revolución (Selbin, 2010:3), que crea sujetos que evaden o rompen la estandarización, homogeneidad y racionalidad del orden de dominación estatal. Es una narrativa de larga data pero que constantemente se renueva. Tiene la apariencia de un rompecabezas al que siempre le faltarán piezas. Sin embargo, todas y cada una de sus partes son constitutivas de la idea de emancipación humana. Aparece en un tiempo y otro. Es un relato que empezó a elaborarse hace mucho. Se transmite a través de historias pequeñas, mitos y emulaciones. No tiene una dirección programada. Se sustenta únicamente en la justicia, esperanza y dignidad. Comparten entre sí su carácter ilegible e incoherente para las conceptualizaciones de las filosofías o teorías políticas dominantes. Las gentes que construyen ese relato sobre la revolución pueden ser los y las integrantes de la muchedumbre de la Guerra Campesina en Alemania (Bloch, 2002); las “sociedades sin autoridad centralizada” que describieron etnógrafos en África (Fortes y Evans-Pritchard, 1979 [1940]:88), el Magreb (Gellner, 1997) y Sudamérica (Clastres, 2007); las poblaciones “bárbaras” que lograron evadir por varias centurias los estados agrarios de las tierras bajas, en una vasta zona geográfica montañosa del sureste asiático (Scott, 2009); o las que en diversas circunstancias y acontecimientos logran romper con el dominio estatal, con sus fuertes cargas de autoritarismo, tal como lo hemos visto en los últimos meses y años en el Medio Oriente, en diversas ciudades europeas, en el corazón financiero de Estados Unidos, Nueva York, en los piqueteros argentinos, en los campesinos de San Salvador Atenco y la Asamblea Popular de Pueblos de Oaxaca, México. O bien, puede tratarse de una constelación de luchas de personas que, de forma indistinta, son

¹ Conuerdo en ver la teoría de la democracia “como un discurso constitutivo que ayuda a solidificar lo que es posible pensar, hacer, decir, ser y sentir como un ciudadano” (Cruikshank, 1999:20).

violentamente calificadas como “malos ciudadanos” que cuestionan resultados electorales; son migrantes ilegales, poblaciones con prácticas de autogestión en materia de seguridad y defensa de su territorio, desplazados de guerra o víctimas colaterales por acciones de pacificación y control del espacio público por parte de las fuerzas estatales o paraestatales, etcétera. En torno a ese largo etcétera hay una gran variedad de sujetos desafiantes de lo que la forma estado representa; es decir, la lógica dominante del trabajo abstracto que transforma el trabajo vivo en trabajo muerto, pero que no logra aniquilar la creatividad del poder del trabajo concreto, el “hacer”, como sostiene John Holloway (2002:224). Una de esas historias de desafío más ilustrativa de sujetos no estatales es la de los zapatistas de Chiapas.

En el presente trabajo, planteo cómo los zapatistas aprenden de otras historias sobre la lucha en diferentes tiempos y lugares. Y ese aprendizaje es igualmente conocimiento para otras personas que en circunstancias diferentes ponen en crisis el actual orden de dominación globalizado. Se trata nuevamente de luchas de sujetos distintos entre sí pero que tienen algo en común: se niegan a ser reducidos a cosas para administrar su miseria y dolor. Pero desde esa negación surgen muchos síes que apuntan a mundos igualitarios, construidos por memorias que no quieren reproducir normas o prácticas que nos deshumanicen en una ética que sume voluntades individualistas, o bien, que institucionalice una idea de revolución que conduzca a los horrores de sistemas autoritarios del socialismo real. En el corazón de esos diversos síes se encuentra la premisa fundamental de crear otra política y eludir la jerarquía del mando estatal.

Además de la presente introducción, el artículo se compone de tres partes. En la primera, ofrezco una serie de reflexiones teóricas sobre las formas de estado y mando características de esta época globalizante. Establezco el carácter antagónico del estado. Esta interpretación tiene un explícito fin político. Considero que el estado no puede considerarse simplemente como un campo de racionalidad y acciones burocráticas modernizante, el cual se asocia a una idea despolitizada de ciudadanía. No es tampoco un actor más que aparece en un escenario de juegos y negociaciones, en el que otros actores y sus fuerzas compiten por recursos políticos. Eludo también una visión

simplificada que ve al estado como el único lugar de la política. Por lo tanto, su concreción es resultado de un proceso hegemónico que logra hacer dirigente a una clase y sellar el destino de las subordinadas o subalternas, dentro de una historia cultural uniformadora. Por tanto, en esta fórmula los subalternos dejarán de serlo cuando logren una revolución cultural, una contrahegemonía, que los recree en el estado.

En la segunda parte esbozo una propuesta analítica para la construcción de historias no estatales. Se trata de una epistemología que busca trascender aquello que, por diverso, irracional e inclasificable, la historia uniformadora y hegemónica de la formación de estado mexicano no logra ocultar. Ciertamente, se trata de historias discontinuas, fragmentadas, que podrían tener indicios de débiles fuerzas mesiánicas. Ciertamente, como dice Benjamin (2007), no es la historia de lo que realmente pasó, sino de los componentes de redención que hacen un ajuste con el pasado para crear una memoria revitalizada que alerte sobre los peligros del presente y que visualice un futuro más seguro, incluso para nuestros muertos. En esta sección, muestro algunos atisbos de esas historias. Por medio de algunas fuentes historiográficas, vislumbro la potencia de un pasado que tiene materialidad en las luchas del presente. Se trata de un pasado de gente que evade, elude, resiste o rompe con la dominación estatal.

La tercera parte sirve de corolario al argumento desplegado en el presente trabajo. Busco subrayar lo que el zapatismo significa para cambiar el mundo, bajo otra política contraria a la racionalidad de mando estatal y a la lógica deshumanizante del capitalismo. Ese propósito particular ayuda a comprender cómo la disolución de los poderes dominantes forma parte de experiencias de lucha acumuladas, como conocimiento, memoria o, sencillamente, producción de historias. Se trata de enseñanzas sobre cómo se puede vivir sin estado, y de aprendizajes de derrotas sufridas por ideas institucionalizadas de revolución, como el caso que detalladamente brinda el México moderno.

La historia del estado como negación

La concepción de democracia en nuestros días no dista mucho de aquélla que criticó Marx en su tiempo. A finales del siglo XIX, la emergente sociedad burguesa escondió sus desigualdades en nociones de libertad, igualdad y propiedad. Esta condición celebratoria de “personas libres”, “jurídicamente iguales” (Marx, 2001:214), negó la capacidad creativa del trabajo concreto, sus valores comunes, la heterogeneidad de las formas de vida, mientras la abstracción del trabajo concreto, el valor de cambio, ocultó las consecuencias de la violencia del capital a través de la creación de una subjetividad supuestamente disciplinada por la nueva división y organización del trabajo. Pero esa lucha del capital contra el trabajo nunca pudo borrar la dignidad y esperanza constitutiva de un sujeto que aspira siempre a su emancipación.

En la época actual la lógica del capital —o su lucha contra el trabajo concreto— descansa, como siempre, en la creación de seres fragmentados. En el pasado, en el marco de la perspectiva de la política estatal, la propia idea de movimiento obrero se sostuvo en la organización partidista, la vanguardia de la clase trabajadora, para reducir la lucha a la conquista del poder a través de la toma del estado. En estos días, el surgimiento de un sujeto heterogéneo, precarizado, sin posibilidades de insertarse a una estructura de acumulación para su proletarianización, es la norma. De hecho, sus vínculos con los poderes soberanos estatales parecen débiles o incluso inexistentes, lo cual es central no sólo en la constitución de un orden de poder globalizado, sino también en la creación de un sujeto liberal democrático, gobernable por sí mismo. Dentro de estos problemas considero necesario abundar un poco más en torno a un concepto crítico del estado como antagonismo.

El estado es lucha, por y contra la imposición de premisas de un orden de dominación que justifica la explotación y el sojuzgamiento. Como un conjunto cambiante y complejo de relaciones sociales, el estado moderno a través de sus rutinas, rituales y formas constituye simultáneamente un proyecto de totalización e individualización para crear sujetos que, por un lado, se sientan parte de una comu-

nidad ilusoria: la nación y, por el otro, sean los ciudadanos que ejerzan sus derechos y obligaciones bajo la determinación de diversas categorías, entre otras: votantes, contribuyentes de impuestos, derechohabientes, demandantes y más frecuentemente demandados en cortes legales (Corrigan y Sayer, 2007:46).² Como un proceso secular y racional, este orden de mando se basa en la necesidad de suprimir o negar otras lógicas que impliquen visiones del mundo distintas, mientras, por medio de una regulación moral, vuelve natural y común aquello que es inmoral e injusto. Tal supresión implica una hegemonía, dentro de la cual la producción de la Historia, con mayúscula, adquiere los visos de la narrativa del tiempo oficial y homogéneo. Sobre esta comprensión general, es factible percibir al estado como un proyecto exitoso o no en el logro de una articulación hegemónica, lo cual implica la combinación del uso de la fuerza y el consenso para la constitución de aquello que, según Scott (2009:65), puede llamarse “sujetos ideales del estado”.

En los días que corren, la globalización ha debilitado sensiblemente la soberanía de los estados nacionales. El despliegue de una racionalidad neoliberal tiene como sustrato una gubernamentalidad transnacional.³ La relación entre gobernantes y gobernados ha sido anclada en el ensalzamiento de las capacidades de los individuos de autogobernarse. En términos ideales se buscaría fortalecer al mercado y lograr una sociedad que se gobierne a sí misma, para hacer patente la aspiración fundamental del liberalismo de menor estado y, por tanto, como lo señalo líneas arriba, lograr un sujeto liberal democrático. En este contexto que algunos simplemente nombran “crisis” (con el afán de explicar cómo el capital soluciona sus propios problemas de

² Holloway (1980:22) desarrolla un planteamiento similar, pero pone énfasis en ver al estado como un proceso de fetichización para ordenar de cierta manera las relaciones sociales. Para nuestra fase histórica, formula que la “expansión del capital implica la creciente penetración [del] capital [en] todos los aspectos de nuestras vidas y esto se logra en parte a través del Estado (implicando en el incremento de la intervención gubernamental la necesidad de una categorización y representación más exhaustiva de nuestros intereses)...”.

³ Una discusión introductoria sobre el concepto de *gubernamentalidad*, neologismo formulado por Foucault (1999b) para explorar históricamente el gobierno de las conductas, puede encontrarse en Burchell, Gordon y Miller (1992).

acumulación), las entidades de financiamiento supranacional han condicionado su apoyo a que se realicen ajustes estructurales que resten protagonismo al estado en la regulación de la economía y la vida social. El ejemplo de México es paradigmático con respecto a esos ajustes.

Desde principio de la década de 1980, tales cambios han abierto un espacio de emergencia de organismos de la sociedad civil —ONG u organismos civiles—, que parecen cubrir el papel que históricamente correspondía al estado en el diseño e implantación de lo que Foucault llamó “biopolíticas para la población” (1999a:209). Claro, aunque aparece débil, el estado nacional es fuerte en asegurar el funcionamiento de patrones de acumulación basados fundamentalmente en el capital financiero. Pero estos cambios no traen nada nuevo. El estado —en México o en cualquier otro lado— es una ficción de la modernidad. Ni en el pasado ni en el presente logra convertirse en el contenedor político, cultural y económico (Trouillot, 2003:87). Su soberanía nunca se presenta como una finalidad alcanzada; más bien, es siempre tentativa e inestable: así se manifiesta no sólo frente a fuerzas externas, sino también ante poderes regionales y locales internos, que histórica y cotidianamente cuestionan, confrontan y modifican las formas de mando de una autoridad centralizada y vertical, en búsqueda permanente de legitimación a través de la cooptación y la violencia.

¿Cómo un proyecto ideológico que organiza específicos procesos de sujeción (Abrams, 1988:76), con las paradojas enunciadas arriba, puede aspirar a crear subjetividades ideales y, al mismo tiempo, un conocimiento que posibilite un lenguaje para definir y regular lo gobernable, tanto en términos de personas como de espacios? La pregunta es doblemente importante; permite avizorar en la globalización neoliberal los procesos y prácticas que logran efectos similares al estado, aunque no estén asociadas a instituciones formales de éste; y distingue los términos en que es factible vislumbrar sujetos no estatales.

La creación de un orden de mando pasa por alcanzar una integración y uniformidad culturales. Por consiguiente, la especificidad de un estado puede evaluarse en los términos del logro de una unidad

monolítica. De hecho, la no integración o la heterogeneidad es juzgada como marginal o periférica, pero en verdad puede implicar aquello negado y ser el sustrato de un conocimiento crítico y de luchas contra el estado. La formación del estado mexicano es nuevamente un caso interesante en la búsqueda de esa uniformidad. En este sentido, pretendo esbozar una interpretación general acerca de lo que, en términos culturales, fue continua y extensivamente regulado en el marco de la nación. Se trata, pues, de un entendimiento de lo que la hegemonía logró, lo que puede hacer ver la formación del estado-nación como negociada y disputada, aunque en realidad ha sido el resultado de la lucha y la negación.

Bajo esta perspectiva, el corolario de esos proyectos ideológicos, inspirados en el liberalismo, tuvo en la idea de mestizaje cultural un punto de arribo climático en las aspiraciones por construir una comunidad nacional, luego del fin de la Revolución mexicana. Dentro de esta integración, lo “popular” fue componente nodal en el proceso hegemónico y el punto de inflexión para entender lo que implicó la construcción de una nueva forma de mando en la globalización neoliberal. En efecto, si existe una reconsideración de lo que ahora es la “nación”, al impulsarse y ponderarse lo diverso, con ello paradójicamente se da un reconocimiento también tácito de la necesidad de un estado multicultural. Entonces, si se celebra lo particular y fragmentado, lo que constituye un medio privilegiado de identificación, la autoafirmación de individuos y colectividades es reconocida en los marcos en los cuales se puede comprender, estandarizar y administrar a esas poblaciones; en cambio, lo ilegible y no gobernable, al no amoldarse a los entendimientos racionales propios de los saberes académicos, no es parte de los procesos y las prácticas estatales, ni mucho menos es parte de sus fronteras espaciales. Actualmente esta ilegibilidad en México ha adquirido tintes terroríficos. Ante la retórica de la ley y el orden, tanto criminales como poblaciones que cuestionan y desdeñan los canales formalmente políticos para expresarse y ser representados han sido objeto de violencia inusitada.

Las cuestiones referidas a la relación entre el estado y lo popular devienen en una historia, como relato, que sustenta un proyecto ideológico de carácter epistemológico y, por inferencia, metodoló-

gico. ¿Cómo puede ser entendido aquello que el estado suprime o niega?

Existen respuestas muy importantes al respecto que giran en torno del concepto de *lo subalterno* y sus pasados negados. No es el momento adecuado para abordar con detalle y profundidad estas exploraciones; sin embargo, es necesario destacar un aspecto central de las reflexiones que estos planteamientos vislumbran, los cuales tienen que ver con la representación textual de los grupos subalternos.⁴ Por principio de cuentas, llama la atención porque privilegian la cuestión del sujeto en la formación de su propia historia, pero sólo para reconocer el papel que logran crear en la construcción del mundo moderno, aun en los actuales momentos victoriosos del liberalismo. En América Latina, especialmente con el giro a la izquierda que se ha contemplado en algunos países, pareciera que una nueva imaginación sobre el estado y un nuevo relato sobre la nación podrían contar con el componente de lo subalterno. Mi propuesta analítica cuestiona tal planteamiento.

Para quienes se hacen llamar “estudiosos de la subalternidad”, este asunto no es sólo relevante para justificar un relato progresista que parte de reconocer que los subalternos no pueden hablar. Entonces, sugieren, debe surgir un autor crítico y, por ende, con una ética comprometida con ellos, para hacer resonar sus voces y destacar los elementos de la autonomía de su cultura, no penetrada por lo hegemónico y diferente a los relatos de una historia oficial y uniformadora, tal como lo piensa, por ejemplo, Spivak (citada en Beverley, 2011:119). Mi punto de vista con respecto a una representación así es que ella se concibe como una narrativa contrahegemónica, que define supuestamente una nueva articulación antiestatal. Sin embargo, considero que esa articulación tendría su propia contradicción. Una política antiestatal podría reducirse a un nuevo proyecto hegemónico (o contrahegemónico), una perspectiva también estatal que a lo sumo invertiría la fórmula dominación-subordinación. ¿Cómo pensar en el estado o cómo dejar de pensar conforme a éste? Cuando uno repara en los argumentos de intelectuales, comprometidos incluso con visiones de izquierda o progresistas, que ponderan las posibilidades

⁴ Una de esas respuestas se encuentra contenida en Beverley (2004, 2011).

emancipadoras de un estado basado en una nueva articulación de lo popular y lo nacional, tendría uno que plantearse, ciertamente, ¿qué tan cercanos están estos proyectos de mando de recrear sujetos ideales de estado, o bien, de dar con una fórmula de un estado ideal para los sujetos (un estado “bueno”, pues)?⁵

Abordo estas consideraciones conceptuales porque tienen mucho peso en los significados de pensar que el estado es más que un cúmulo de instituciones formales y refiere mejor a procesos y prácticas que reproducen condiciones de subordinación y jerarquización. Hasta ahora no han sido abordados con la profundidad debida las experiencias de gentes que han luchado contra el estado y que han vivido fuera de éste. Se prefiere sostener la posibilidad de una inversión epistemológica que explique el mundo desde la subalternidad, pero donde lo popular tendría cabida en un horizonte plural o democrático. O bien, se plantea un resultado contrahegemónico, sustentado en una alianza de clases (bloque histórico) que garantice la inclusión de lo popular dentro de una nueva noción de soberanía estatal. Frente a estas visiones, hay personas que, sin mediaciones intelectuales, tienen un entendimiento más crítico de lo que debería ser el mundo, sustentado en un conocimiento que reivindica la lucha contra cualquier forma de dominación.

Los zapatistas de Chiapas son la ilustración más vívida de esto en nuestros tiempos de complejos poderes globales. Quisiera, por tanto, argumentar en qué sentido esa política no estatal de los zapatistas es significativa para no reproducir otra hegemonía.⁶ Pero antes deseo esbozar algunos indicios de luchas por la no homogenización, incluyendo sus propias contradicciones, que definen también la Historia del estado mexicano. Con ello, únicamente busco poner de relieve lo que puede significar la historia de la gente como negación y con un potencial emancipador. Al final, otra forma de historia puede emerger sobre visiones objetivas de entender el pasado, la memoria

⁵ Beverley (2011:118-123) refiere como ejemplo de esos intelectuales a Álvaro García Liniera, actual vicepresidente de Bolivia.

⁶ Tischler (2005:145) sostiene cómo, en contra del leninismo, la lucha de los zapatistas de Chiapas no aspira a la toma del estado. Un argumento que en cierto sentido sigo en este trabajo.

y la lucha. Se trata de una historia escrita con minúscula, una minúscula también reservada para el estado, de gente no estatal, cuyo pasado, si se critica a jerarquías autoritarias como lo hizo Octavio Paz (2008:111), “reaparece porque es un presente oculto”.

Historias de gente no estatal

En la larga y complicada Historia del estado mexicano se alcanzan a percibir huellas de lo que fue dominado o suprimido, como una manifestación palpable de una dualidad: lo gobernado y lo que se resiste a serlo. Como Katz (2004) estableció, la existencia de un estado fuerte y consolidado en todo el territorio fue difícil de lograr. La Conquista de México, la Independencia de 1810-1920 y la Revolución mexicana de 1910 a 1920 tuvieron en común destruir al estado existente. En esos interregnos, la constitución de una nueva y vigorosa autoridad dependió siempre de disputas entre poderes centrales y regionales, entre civiles y militares, entre fuerzas eclesásticas y fuerzas anticlericales, así como del carácter y la estabilidad de alianzas que se tejieron dentro de los marcos de relaciones de poder regionales. En dicha perspectiva histórica, la fortaleza lograda por el estado novohispano, basada en el relativo respeto a la posesión de la tierra y a la autonomía de gobiernos indígenas, sufrió una fuerte sacudida a partir de 1810. En el México independiente (resultado de una revolución) la trascendencia de una política caudillista y personalista se incrementó por la particularidad, casi no compartida con otros países de América Latina, de tener una dramática historia de agresión externa, debido a la guerra con Estados Unidos y a la guerra desatada por la invasión francesa.

Caudillos o caciques lograron el control de los espacios regionales. Al jugar la función de la Corona española de dar protección a las tierras de pueblos libres, obtuvieron apoyo y lealtad de campesinos e indígenas. Sin embargo, esas bases populares a veces se emanciparon de dichas alianzas, y lucharon por su cuenta.

En 1847 los mayas de Yucatán iniciaron una gran revuelta. Su origen estuvo relacionado con la severidad de las leyes de servidumbre

coloniales y las promesas vanas de entregar tierras que líderes criollos hicieron a los indios, en sus pleitos intestinos como miembros de la oligarquía henequenera (González Navarro, 1979). Cuando su victoria y continuidad parecía eminente, los intentos de los mayas por fundar una contrahegemonía fueron derrotados. La razón principal parece haber sido que había llegado la temporada de sembrar y muchos campesinos insurrectos pensaron que era tiempo de volver a casa; finalmente, la comida era más importante que la política (Katz, 2004:464). No obstante, los líderes indígenas, al controlar el extremo sur de la península, crearon un estado que en muchos sentidos trató de revivir las tradiciones y formas de organización de los mayas prehispánicos. Ese estado independiente tuvo el apoyo de empresarios de la vecina Honduras Británica, quienes proporcionaban armas a cambio de madera para su exportación.

Las consecuencias de la Guerra de Castas en Yucatán fueron enormes en todo México. Incrementó la violencia contra las poblaciones indígenas. También sus efectos se observaron en el levantamiento llamado Guerra de Casta de Chiapas, en el que estuvieron envueltos los indios chamulas que desearon expulsar a los habitantes blancos y mestizos de la zona (Katz, 2004:465-467). Al igual que en Yucatán, este levantamiento tuvo anhelos independentistas. Los chamulas se rehusaron a pagar impuestos, proporcionar trabajo, y decidieron separarse de la sociedad mexicana. Aspiraron a recrear su propia organización social y a fundar una religión con sus particulares deidades, cultos y jerarquías. Un aspecto que es relevante de este levantamiento, y puede observarse en otros similares, es que tuvo antecedentes de sublevaciones que se presentaron durante el periodo colonial. Pero, a diferencia particularmente de la Guerra de Castas de Yucatán, este levantamiento pronto fue derrotado. No obstante, sobresale una cuestión que nutrió los contenidos de la insurrección. Un líder de la revuelta, quien no era indígena sino un vecindado proveniente de la ciudad de México, contó una historia, y al parecer cautivó con ésta a su audiencia chamula, de cómo los apaches del norte y los mayas de Yucatán habían logrado sacudirse del yugo de los blancos (Katz, 2004:465).

Entre 1847 y 1850 se presentó también una rebelión en la Sierra Gorda, una zona geográfica ubicada en distintas porciones de las

actuales entidades de Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí (Reina, 2004). En esta área geográfica las disputas por las riquezas del bosque enfrentaron entre sí a diversos propietarios y a militares de la zona contra autoridades civiles del centro, todo esto en el marco de la guerra contra Estados Unidos. Tanto militares como hacendados tuvieron como base de apoyo principalmente poblaciones otomíes y nahuas, que se les unieron con la esperanza de que sus tierras comunales que estaban en peligro de ser expropiadas serían respetadas. De esas alianzas se dio paso a un movimiento popular muy heterogéneo que tuvo éxitos relativos al estar atrincherado mediante la guerra de guerrillas en las tierras altas y de difícil acceso, pero fracasó al atacar grandes ciudades y sucumbir a los intereses de sus líderes, cada vez más alejados de las motivaciones de los campesinos.

Como indica Katz (2004:461), la rebelión de los yaquis fue muy significativa en muchos aspectos. En el siglo XVIII, cuando la resistencia de las tribus del norte había sido derrotada (con la excepción de las tribus apaches y comanches), los yaquis de Sonora fueron los únicos que se sublevaron. Con cierto grado de eficiencia, su revuelta persistió casi todo el siglo XIX y, de hecho, también en las primeras décadas del XX. Finalmente, el gobierno de Díaz derrotó la insurrección, aunque no pacificó por completo la zona. En los levantamientos yaquis a lo largo de sus luchas contra el estado y los ricos que pretendían explotar sus fértiles tierras, algunos se sometían, mientras otros se iban a trabajar a las minas o a las haciendas de otros sitios de Sonora o seguían peleando en montañas circundantes. Todo era parte de una estrategia en la que esperaban que el estado se debilitara por conflictos internos, para de nuevo reagruparse y crear un nuevo levantamiento, cuyo curso obtendría los resultados anteriores.

En el largo siglo XIX que albergó dos grandes revoluciones sociales, una división fue significativa en el carácter de la modernidad mexicana. Esa división ocurrió en 1884, justo cuando Porfirio Díaz comenzó su segundo mandato presidencial y estableció el estado más fuerte que había conocido el México independiente. Además, fue el año en que el jefe apache Jerónimo, que amenazaba constantemente la vida civilizada de la frontera norte mexicana, fue capturado por los estadounidenses (Katz, 2004:459). Por otra parte, se construyó la

primera línea de ferrocarril entre México y Estados Unidos, e inició una etapa de rápido crecimiento económico.

La desposesión de la tierra, que había sido un problema secundario durante la Colonia, se convirtió en esta etapa en el motivo principal de las sublevaciones. En general, pudo distinguirse una actitud muy distinta con respecto al estado y su legitimidad, en virtud de que éste no podía imponer el mismo tipo de restricciones a los grandes propietarios como lo hizo la Corona española. Contrariamente, una sucesión de leyes liberales, iniciada con la Ley Lerdo de 1856, abrió el camino para una sistemática y profunda expropiación de tierras comunales de los pueblos libres. Así, la mayor parte de las comunidades, que habían podido retener sus posesiones a lo largo de la época colonial, las perdieron a finales del siglo XIX y principios del XX debido al avance de hacendados, especuladores o ricos de sus propios pueblos (Katz, 2004:470). Las inquietudes y experiencias de esta expropiación fueron fatales. Esta tragedia se combinó con otra no menos dramática: la pérdida de su autonomía y organización tradicionales como pueblos. Tal pérdida de autodeterminación estuvo directamente relacionada con los procesos de centralización del estado porfirista, que creó jefaturas políticas para el control de los distintos espacios regionales. Hay que recordar que estas tendencias de concentración de poder fueron inhibidas en el pasado por la necesidad de hacendados y caudillos de establecer alianzas con campesinos para recrear semblanzas de soberanías locales.

Sin embargo, esas experiencias desastrosas de despojo y sojuzgamiento revelaron un rasgo de la lucha de campesinos del centro de México por recuperar su autonomía. Por ello, el caso de los zapatistas de Morelos y su participación en la Revolución mexicana es bastante significativo en el despliegue de una lucha contra el estado.

Cuando los viejos pueblos rurales del Altiplano Central contemplaron los estragos de las reformas liberales en el fraccionamiento de sus tierras, que insertó sus parcelas y su trabajo al mercado, una disposición colectiva evaluó los términos en que debían proceder para organizarse y reclamar lo que fue objeto de despojo. Ése fue el sentido de la reunión que sostuvieron los pobladores de Anenecuilco, Morelos, para conferirle a Emiliano Zapata la representación,

para que luchara, con los medios posibles, por la recuperación de la tierra y el agua expropiadas debido a la expansión de las haciendas productoras de azúcar.

Reuniones o asambleas como las que sostuvo la gente de Aneneuilco fueron comunes en lugares que experimentaron las condiciones de expansión del capitalismo a través de las particulares formas de industrialización en la región. En ello estuvo contenido un modo de gobierno, el cual Gilly (2002:276) nombró la “comuna zapatista”, construido éste en la larga experiencia histórica de los pueblos mexicanos. Esta forma de gobierno se basó en las costumbres locales de cooperación y discusión colectiva de los problemas agrarios. Dichas experiencias se ocultaron. La revolución se institucionalizó, en virtud de que sus valores de justicia, democracia y propiedad se hicieron parte constitutiva del proyecto hegemónico del estado posrevolucionario. Sin embargo, las huellas de esas experiencias están latentes.

Los zapatistas de Chiapas y otras historias

La gente que luchó contra el estado o fue derrotada en sus intentos por crear otros sentidos de autonomía no aparece con frecuencia en libros u otros textos especializados. Sus experiencias no son centrales. Contrariamente, si se piensa desde la conformación de un relato histórico que cubra todos los estándares de evidencias historiográficas, el estado-nación es la guía necesaria de los procesos que han buscado la incorporación de distintas poblaciones a un proyecto hegemónico. Sin embargo, pensar en experiencias que confrontaron y confrontan al estado puede constituir una respuesta a ontologías que reducen al sujeto a un objeto de estudio y control.

En esa misma respuesta puede existir también una crítica a la mistificación histórica de crear un ser homogéneo; por ejemplo, una idea abstracta de ciudadanía de lo que en verdad ha sido: un sujeto aparecido en un modo discontinuo, fragmentado y negado por las narrativas hegemónicas de las perspectivas estatales. Sobre esta base ideológica, las poblaciones con visiones contrarias fueron y son presentadas como seres “incivilizados”, “malos ciudadanos”, sumidos

en sus propios conflictos endógenos y sin conexión aparente con fuerzas y procesos externos. En suma, la narrativa hegemónica implica la identificación de lo no gobernable; entonces, el problema de la ilegibilidad de las poblaciones requiere una crítica a esa necesidad demandada por la objetividad científica de colocarse al lado de los hechos, definir a las personas como cosas y dejarlas verdaderamente sin especificidad histórica.

La existencia de gente no estatal, cuya presencia –con los zapatistas de Chiapas se demuestra– es un ejemplo de desafío e, incluso, una tentación presente para quienes desean evadir al estado. En esta dirección es ineludible relacionar historias de luchas contra el estado con el discurso zapatista, surgido en las selvas y cañadas de Chiapas, del “mandar obedeciendo”, como un enunciado que rompe la forma histórica de dominación estatal a través de principios organizativos y éticas que impiden las jerarquías y persiguen terminar con las relaciones antagónicas del capital.

A lo largo de este ensayo he buscado señalar los intentos por definir espacios de estado como un proceso de identificación de lo gobernable, pero igualmente de aquello que no lo es. Por tanto, la formación de sujetos ideales de gobierno refiere también a los efectos estatales que se han tenido al crear conocimientos y conceptualizaciones para la categorización de ellos. En este sentido, la Historia mexicana tiene su propia narrativa de progreso basada en un concepto que, aunque cambiante, implica la constitución de una unidad homogénea. Como señalé antes, en el contexto actual del despliegue de poderes globalizantes, esa unidad supuestamente es blanco de un cuestionamiento para celebrar la diversidad. El carácter político de esa identidad supone el desarrollo de una sociedad plural y un estado multicultural, dentro del cual el zapatismo pudiera ser reducido, como se ha pretendido lograr, a un movimiento indígena. La narrativa universal del estado trata de construir imágenes y conceptos coherentes de conocimiento y control, de tal forma que un movimiento indígena de un mundo posmoderno asegure la suficiente coherencia para ser sujetos de control y mando. Como lo recuerda Scott (1998), el poder dominante requiere unidades legibles, cuyos rasgos –culturales– les doten de esencias incambiables a lo largo del tiempo.

El zapatismo se ha expresado como una lucha con fuertes contenidos históricos y morales. El sustrato para el levantamiento es una dolorosa experiencia de agravios, despojos y amenazas organizadas por el estado. La resistencia abierta de la gente zapatista comenzó con ese relato también global de gente-que-huye-del-estado para encontrar refugio en sus propias montañas y llevar a cabo una guerrilla, como en el mismo caso lo hicieron en su momento los mayas de Yucatán, los yaquis de Sonora o los campesinos de la Sierra Gorda. Sin embargo, la confrontación militar en las olas de violencia estatal a lo largo de siglos no representa para los zapatistas la opción para conceptualizar el cambio. Como se ha repetido, luego de las escaramuzas de esos días de enero de 1994, los zapatistas no han vuelto a disparar una sola bala. En contraste, ellos y ellas han desplegado otras formas de lucha basadas en sus ideas y prácticas de autonomía, lo cual resulta un verdadero desafío al pensamiento dominante que ha opuesto la estigmatización para caracterizar a estas personas como fuera del estado y no estandarizadas conforme a categorías étnicas que las pudieran reducir a seres ideales de los poderes globales.

La gente en la periferia de la Historia de la formación del estado en México logró recrear sentidos de autonomía al seguir estrategias diversas y con resultados variados. Los apaches pudieron asolar y atacar puestos y poblaciones fronterizas del norte de México, que defendían un mitificado espacio civilizatorio. Los yaquis pelearon casi durante un siglo, sufrieron derrotas, se replegaron en el trabajo asalariado, continuaron acampados en las montañas con sus ánimos beligerantes y esperaron el momento de la recurrente debilidad del estado, que los reagrupará nuevamente en la lucha por defender su tierra y autonomía. Los mayas tuvieron sueños milenaristas de fundar un estado con sus tradiciones precortesianas. Los campesinos e indígenas de la Sierra Gorda fueron fuertes mientras se refugiaron en su inhóspita geografía, pero débiles cuando desearon conquistar militarmente ciudades mestizas y subordinarse a las agendas de hacendados y militares.

Los sujetos no estatales comparten la lógica de cualquier gente sencilla. Al momento de ponderar, como los zapatistas de Morelos o los mayas de Yucatán, ellos prefieren trabajar para comer que con-

frontarse políticamente con sus adversarios. Esa racionalidad es comparable de igual forma con su posición con respecto al conocimiento de la historia. La fascinación de los mayas chiapanecos, de casi la segunda mitad del siglo XIX, por el relato que les hizo un forastero de los cuentos triunfales de luchas de gente como ellos por la emancipación del yugo dominante, contiene el carácter básico con el que conciben la historia. La historia no dice lo que realmente pasó. Es una combinación de factores de aquello que se niega y se pretende ser. Las historias de las tribus apaches o de los peones mayas de Yucatán resultaron tan familiares que significaron para los indios chamulas la reactivación de un pasado en su presente.

Esa gente, dentro de un pensamiento identificador y ontológico, compuesto por la retórica del progreso (Adorno, 2005:142-146), comparte haber sido objeto de estigmatizaciones cargadas de conocimiento dominante que llamó a esos seres “bárbaros” o incivilizados. En nuestros días aciagos, los zapatistas han opuesto al establecimiento de una organización estatal la necesidad de construir un nuevo mundo con el anhelo contenido en el “preguntando caminamos”, una ética de gente igualitaria que comparte la propiedad de la tierra y que ha buscado eludir de sus vidas los principios organizativos jerárquicos.

Ante el pensamiento identificante que los redujo a indígenas como una categoría políticamente controlable, los zapatistas surgieron como un sujeto de cambio consciente de sus propias historias y sus formas de contarlas. Ante visiones académicas que cuestionan la oportunidad perdida por los zapatistas para unirse al curso liberal de la participación política, ellos piensan en otros mundos que no tengan cabezas ni centros que dominen y donde no existan desigualdades ni clases. Ante las estigmatizaciones de las que han sido objeto, su primitivismo se esconde en una máscara que les impide mirar las bondades de la civilización –basadas en el despojo universal y la completa sumisión del trabajo concreto–. Lejos del ordenamiento positivista que no atina a saber por qué esta gente contradictoria acumula incomprensibles metáforas de su pasado y refleja intereses de sus relaciones presentes, los zapatistas se manifiestan en nuestros días como los más claros sujetos no estatales, lo que políticamente los

convierte en personas amenazantes para el pensamiento que identifica, controla y anula, y a la vez atractivas para una subjetividad que niega esas identificaciones.

Ante la creciente proliferación en la academia de representaciones que establecen aquello que conceptualmente es coherente para el dominio, asociado a la retórica de la democracia y el ciudadano, o bien, que cuestionan los límites de una articulación antiestatal por suponer que el destino es imponer otra hegemonía, es necesario que nunca, hacer visible aquel conocimiento que ha sido negado para intentar elaborar una epistemología más compleja y documentada sobre la dominación y las luchas. Ese conocimiento sobre la historia de gente sencilla, aunque llena de contradicciones, sugiere que se puede vivir sin el estado.

En las plazas públicas y calles de Atenas, Madrid o Nueva York, tomadas por “ocupas” e indignados que luchan en estos momentos contra un porcentaje pequeño de la población (“1%”) que se recrea en poderes estatales o en poderes que sin ser formalmente estatales funcionan como si lo fueran, las historias y experiencias de la gente no estatal de las selvas de Chiapas que busca nuevos sentidos de autonomía y dignidad resuenan como una historia seductora y que se puede emular. Sin embargo, no es un relato para sustentar nuevos mesianismos (en el sentido de liderazgos carismáticos), ni mucho menos legitimar una vanguardia que diga qué hay que hacer. Tampoco implica la retórica para fundamentar una contrahegemonía. Las historias sobre los zapatistas simplemente se cuentan, porque quienes las narran niegan lo que no queremos ser: sujetos dominados.

Bibliografía

- Abrams, Philip (1988 [1977]), “Notes on the Difficulty of Studying the State”, *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, pp. 58-89.
- Adorno, T. W. (2005 [1970]), *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obras completas 6*, Rolf Tiedemann (ed.), con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Bech-Morss y Klaus Schultz, Akal, Madrid.
- Benjamin, Walter (2007), “Sobre el concepto de la historia”, *Conceptos de filosofía de la historia*, Terramar, Argentina.

- Beverley, John (2004), "Subalternidad y representación", *Debates en teoría cultural*, Iberoamericana, Madrid.
- ____ (2011), *Latinamericanism after 9/11*, Duke University Press, Durham / Londres.
- Bloch, Ernst (2002), *Tomas Müntzer, teólogo de la revolución*, La balsa de la Medusa, Madrid.
- Burchell, Graham, Colin Gordon y Peter Miller (1992), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Clastres, Pierre (2007), *Society Against the State. Essays in Political Anthropology*, Zone Books, Nueva York.
- Corrigan, Philip, y Dereck Sayer (2007 [1985]), "La formación del Estado inglés como revolución cultural" (Introducción y *Afterthought*), en *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, INDH / PNUD, Bolivia.
- Cruikshank, Barbara (1999), *The Will to Empower. Democratic Citizens and Other Subjects*, Cornell University Press / Ithaca, Nueva York / Londres.
- Fortes, Meyer y E.E. Evans-Pritchard (1979 [1940]), "Sistemas políticos africanos", en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, pp. 85-105.
- Foucault, Michel (1999a), "Nacimiento de la biopolítica", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, volumen III, Paidós, Barcelona.
- ____ (1999b), "La 'gubernamentalidad'", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, volumen III, Paidós, Barcelona.
- Gellner, Ernest (1997), *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- Gilly, Adolfo (2002), *La revolución interrumpida*, Era, México.
- González Navarro, Moisés (1979), *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*, El Colegio de México, México.
- Holloway, John (1980), "Estado y lucha cotidiana", *Cuadernos Políticos*, núm. 24, 7-28, México.
- ____ (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta, BUAP, Argentina.
- Katz, Friedrich (2004), "Las rebeliones rurales a partir de 1810", en Friedrich Katz (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución*, Era, México.
- Marx, Karl (2001), *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 1, Siglo XXI, México.

- Paz, Octavio (2008 [1970]), “Crítica de la pirámide”, *Posdata*, Siglo XXI, México.
- Reina, Leticia (2004), “La rebelión campesina de Sierra Gorda (1847-1850)”, en Friedrich Katz (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución*, Era, México.
- Scott, James C. (1998), *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven / Londres.
- ____ (2009), *The Art of not being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven / Londres.
- Selbin, Eric (2010), *Revolution, Rebellion, Resistance. The Power of History*, St. Martin's Press, Nueva York.
- Tischler Visquerra, Sergio (2005), *Memoria, tiempo y sujeto*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (BUAP) y F&G Editores, Guatemala.
- Trouillot, Michel-Rolph (2003), *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

Recibido: 2 de enero de 2012
Aprobado: 26 de octubre de 2012