

# ¿Qué es el Zapatismo? La construcción de un imaginario rebelde (1994-2001)\*

Isabel de la Rosa\*\*

¿De qué tenemos que pedir perdón?  
¿De qué nos van a perdonar?  
¿De no morirnos de hambre?  
¿De no callarnos nuestra miseria? [...]  
¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?

EZLN

Aquí proponemos pensar al zapatismo como una *comunidad imaginada*, en la acepción propuesta por Benedict Anderson<sup>1</sup>, la cual se articula a partir de un imaginario colectivo construido mediante un discurso polisémico que, no obstante su aparente vaguedad, da lugar e incentiva un proceso de resignificación del mundo que motiva y da sentido a la realización de prácticas concretas como actos de protesta, cambios en las formas de participación y cultura política y, de modo más general, en las maneras de plantearse proyectos políticos, modelos de organización social y de convivencia, entre otros.

**H**ablar actualmente del *zapatismo* como un movimiento social y político articulado a partir del 1° de enero de 1994, como respuesta civil a

la ofensiva militar efectuada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), parece ser un lugar común en los debates nacionales, a tal grado que

para el caso de la discusión académica se pueden identificar diversas posturas que sostienen argumentos encontrados en su evaluación sobre este proceso. Por un lado, se encuentran quienes tienden a negar la representatividad social de la organización político-militar articulada por los zapatistas, así como los efectos que sus acciones han tenido en los contextos local, regional, nacional e internacional<sup>2</sup>. En el

\* Este trabajo se encuentra en deuda con gran parte del análisis sobre el *neozapatismo* desarrollado por Xóchitl Leyva Solano, tanto en el que aparece como única autora como en las publicaciones conjuntas con otros investigadores, sobre todo en lo referente a sus propuestas sobre los distintos niveles analíticos en los que podemos pensar el movimiento y en la identificación de una *gramática moral* en el discurso zapatista. De ahí que retomemos en cierta forma el título de uno de sus artículos para nombrar este escrito, pretendiendo con ello que nuestro esfuerzo pueda entenderse como un intento de ampliar algunas de las ideas que nos ha provocado la lectura de sus trabajos.

\*\* Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UAM.

<sup>1</sup> Véase, Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993. Es preciso mencionar que la propuesta de concebir al zapatismo en los términos de *comunidad imaginada* fue planteada originalmente por Xóchitl Leyva, quien al respecto señala que en ella "todos sus miembros nunca se conocerán entre sí aunque comparten ciertas referencias simbólicas, metas políticas y, por supuesto, el sentimiento de pertenencia al colectivo que coloquialmente ha sido llamado «zapatismo»" Leyva Solano, X., "De las cañadas a Europea: niveles actores y discurso del Nuevo Movimiento Zapatista" en *Desacatos*, CIESAS, México, p. 58.

<sup>2</sup> Entre los trabajos que han generado controversia por las críticas que hacen al zapatismo armado destacan: Carlos Tello Díaz, *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995; Bertrand De la Grange y Maite Rico, *Marcos, la genial impostura*, Editorial Aguilar-Nuevo Siglo, México, 1997; María del Carmen Legorreta Díaz,

otro extremo, se puede identificar a quienes consideran este proceso de importancia trascendental en la historia contemporánea, al punto de articular sus explicaciones sobre los cambios recientes en el país haciendo una referencia obligada a la rebelión zapatista, señalándola como uno de los principales elementos que aceleraron la transición política y social que actualmente reconocen en la sociedad mexicana<sup>3</sup>.

Ante el cúmulo de tinta gastado en la defensa de argumentos que atraviesan por una variedad de grados entre estos dos polos, cabe preguntarse cómo podemos articular una mirada diferente sobre ese campo de referencia común que bajo distintas denominaciones (zapatismo, neozapatismo, Nuevo Movimiento Zapatista, rebelión indígena, movimiento indio, “Chiapas imaginario”) ha sido tratado reiteradamente. Nuestra apuesta, en este caso, se orienta hacia el análisis de los elementos que se congregaron en la construcción del imaginario colectivo particular que da sustento a distintas dinámicas de acción social involucradas en eso que nosotros llamamos *zapatismo* y que, en distintos niveles, ha permitido la articulación de un movimiento social amplio, complejo y difuso que va más allá de la movilización indígena que el EZLN originalmente promovió, y que, simultáneamente, se relaciona con ésta manteniéndola como un punto de referencia básico para la recreación de los elementos simbólicos que le dan contenido político y social.

---

*Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de La Selva Lacandona*, Cal y Arena, México, 1998; Juan Pedro Viqueira, “Los peligros del Chiapas imaginario”, en *Letras libres*, núm. 1, año 1, México, enero de 1999, y, más recientemente, Antonio García de León, *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, México, 2002. Más que oponerse al movimiento abiertamente, estos trabajos plantean visiones de éste que parecen tomar distancia con los considerados como significativos desde la otra posición.

<sup>3</sup> Más que desarrollar una postura acrítica del zapatismo, los trabajos en este rubro son significativos por la lectura social y política que hacen del movimiento, llevándola en algunos casos más allá del ámbito de interacción local, e incluso en éste, extendiendo su análisis a varios campos. En primera instancia se encuentran varios de los trabajos de Xóchitl Leyva Solano (que por su variedad se irán citando más adelante); Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, CEM-UNAM-CIESAS-CEMCA-UG, México, 1997; Yvon Le Bot, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza y Janés, México, 1997; Neil Harvey, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, Ediciones Era, México, 2000; Olivia Gall (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, Biblioteca de las Entidades Federativas, CEIHH-UNAM, México, 2001, y Jan De Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, CIESAS-FCE, México, 2002.

El instrumento clave que rastreamos para dar cuenta de este proceso, y que a la vez participa activamente en él, es el *discurso zapatista*<sup>4</sup>, mismo que, al ser estructurado con un contenido gramatical original que incorpora elementos simbólicos haciéndolos confluir con nociones filosóficas y humanistas modernas ampliamente aceptadas en el contexto actual (como son el discurso de los Derechos Humanos, la democracia, la política del reconocimiento, el derecho a la diferencia y el multiculturalismo<sup>5</sup>), logra articular un cuerpo normativo novedoso y general, de trasfondo ético y moral, que al plantear problemas universales que atentan contra la condición humana, logra un amplio nivel de aceptación por parte de quienes lo conocen, dando así paso a un proceso en el que su contenido logra ser interpretado a la luz de la propia circunstancia de los receptores, es decir, es resemantizado sin que ello suponga la desvinculación de su fuente original, sino que, por el con-

<sup>4</sup> Dentro del discurso zapatista incluyo no sólo los comunicados y cartas producidos por la organización-base del zapatismo: el EZLN, ya sean los rubricados por el Comité Clandestino Revolucionario Insurgente-Comandancia General (CCRI-CG) o los firmados por su principal vocero, el *Subcomandante Marcos*, sino también abarco algunas entrevistas hechas a los insurgentes por investigadores y periodistas. Asimismo, retomaré algunos de los trabajos de quienes desde distintas disciplinas se han acercado a este proceso, con la finalidad de contrapesar con sus análisis lo dicho por los zapatistas. No obstante esta generalidad, me parece conveniente citar la distinción discursiva que elabora Leyva sobre el neozapatismo, en la que sugiere que su articulación opera en dos niveles: uno “oficial” y otro “coloquial”. El primero, que ha sido objeto de la difusión más amplia, en realidad busca reafirmar la ideología e identidad del grupo, por lo que es sostenido por los principales miembros del movimiento en sus actuaciones públicas, primordialmente aquellas en las que interactúan con los medios de comunicación masiva; mientras que el segundo por un lado se compone de la narrativa elaborada por las bases indígenas del EZLN, que con un lenguaje sencillo y contundente expresan las demandas del zapatismo local, y por otro, de otra más amplia, que corresponde a lo que aquí llamamos el proceso de *resemantización*, es decir, la forma en que el discurso oficial es entendido y adoptado popular y socialmente, dependiendo esto último de la experiencia particular desde la que algunos grupos de la “Sociedad Civil” realizan su interpretación. Sobre las distinciones de Leyva, véase “De las Cañadas a Europa: Niveles, actores y discurso del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997)”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 1, CIESAS, México, primavera de 1999, p. 58. (En adelante nos referiremos a este trabajo como 1999b).

<sup>5</sup> Leyva ha analizado la dinámica mediante la que el zapatismo se inserta en estos debates e interactúa con sus contenidos, principalmente en dos trabajos: “Chiapas es México: autonomías indígenas y luchas políticas con una gramática moral”, en *El Cotidiano*, núm. 93, año 15, UAM Azcapotzalco, México, enero-febrero de 1999, pp. 5-18 (en adelante se referirá como 1999a), y en coautoría con Shannon Speed, “Los Derechos Humanos en Chiapas: del «discurso globalizado» a la «gramática moral»”, en Pedro Pitarch y Julián López García (eds.), *Los Derechos Humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2002, pp. 83-101.

trario, da lugar a una adscripción particular a eso que globalmente se conoce como “zapatismo”<sup>6</sup>.

En este sentido, aquí proponemos pensar al zapatismo como una *comunidad imaginada*, en la acepción propuesta por Benedict Anderson<sup>7</sup>, la cual se articula a partir de un imaginario colectivo construido mediante un discurso polisémico que, no obstante su aparente vaguedad, da lugar e incentiva un proceso de resignificación del mundo que motiva y da sentido a la realización de prácticas concretas como actos de protesta, cambios en las formas de participación y cultura política y, de modo más general, en las maneras de plantearse proyectos políticos, modelos de organización social y de convivencia, entre otros.

Partiendo de dicha noción, también consideramos que es preciso partir de una distinción analítica básica para evitar que se confunda a la principal organización del movimiento, el EZLN, con el movimiento en sí, o sea el zapatismo, así como de los diferentes niveles en que se articula la comunidad imaginada del zapatismo, para poder analizar los distintos matices que registra el proceso de interpretación del discurso zapatista y la reconstrucción constante de los imaginarios colectivos a que da lugar.

## Una distinción necesaria: el zapatismo no sólo es el EZLN

Consideramos que es necesario iniciar nuestra reflexión aclarando que nuestra concepción del zapatismo es distinta al EZLN<sup>8</sup>. En las relaciones entre el EZ y el zapatismo en términos de *imaginarios colectivos* y *creación de significados*,

<sup>6</sup> La diversidad de resignificaciones a que pueden dar lugar los símbolos contenidos en el discurso zapatista, según el contexto en el que se realizan las interpretaciones, ha permitido que Leyva identifique a la *polisemia* como una de sus principales características. Véase Xóchitl Leyva Solano, “Chiapas es México: autonomías indígenas y luchas políticas con una gramática moral” en *El Cotidiano* No. 93, UAM-A., México, 1999,

<sup>7</sup> Véase, Benedict Anderson, *Op. cit.* Es preciso mencionar que la propuesta de concebir al zapatismo en los términos de *comunidad imaginada* fue planteada originalmente por Xóchitl Leyva, quien al respecto señala que en ella “todos sus miembros nunca se conocerán entre sí aunque comparten ciertas referencias simbólicas, metas políticas y, por supuesto, el sentimiento de pertenencia al colectivo que coloquialmente ha sido llamado «zapatismo»”, *Op. cit.*, p. 58.

<sup>8</sup> Xóchitl Leyva y Wilibald Sonnleitner señalan cuatro elementos con los que se pueden rastrear las distinciones entre el zapatismo como movimiento social amplio y el EZLN, como organización militar y política, destacando además las características particulares del primero. Así su mirada destaca las diferencias “en el origen social de sus militantes, en su concepción concreta del cambio socio-político, en sus objetivos estratégicos y en sus medios tácticos”. Véase “¿Qué es el neozapatismo?”, *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, núm. 17, Vol. VI, Universidad de Guadalajara, enero-abril de 2000, p. 174.

aquí nos interesa recuperar la figura propuesta por Leyva<sup>9</sup>, quien representa al movimiento como una serie de redes articuladas en círculos concéntricos, donde, si bien la guerrilla pertenece a un nivel central del zapatismo, el movimiento en su conjunto la desborda, volviéndose cada vez más complejo y difuso, llegando a dar cabida en su imaginario a un amplio número de grupos y actores que, según el nivel en el que se adscriben al movimiento, pueden actuar con cierta independencia de las prácticas de aquellos que interactúan en niveles más cercanos a la experiencia local originaria, manteniendo, sin embargo, un vínculo con ésta a través de su propia interpretación de la matriz discursiva que se desarrolla desde el núcleo.

En términos analíticos, plantear esta distinción entre el EZ y el zapatismo nos lleva a recordar las recomendaciones hechas por varios teóricos que, desde distintas perspectivas, advierten sobre la necesidad de distinguir entre el “movimiento” y la organización del mismo, ya que al confundir ambos se pueden producir lecturas en las que el estudio discursivo se reduce a repetir lo que la organización dice de sí misma, juzgando sus argumentos según la postura ideológica del investigador, dejando del lado el análisis de los procesos mediante los cuales estas palabras pudieron ser recreadas y resignificadas, según el espacio y las circunstancias históricas que las contextualizaron, y la manera en que a su vez incentivaron la articulación de acciones políticas, protestas, rebeliones, etcétera, que, más allá de llevarnos a emitir juicios sobre el proceder de los actores, podrían darnos más claridad sobre la dinámica del conjunto<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Los esquemas que elabora Leyva se pueden consultar en 1999b, pp. 77-79, además de que uno de ellos es reproducido en el anexo ubicado al final de este trabajo. Los otros trabajos que proporcionaron información para esta figura son Leyva y Sonnleitner, *Op. cit.*, pp. 163-202, e Yvon Le Bot, *op. cit.*

<sup>10</sup> Entre las distintas tradiciones de investigación sobre *movimientos sociales* es frecuente encontrar en trabajos recientes la recomendación de establecer distinciones analíticas como las mencionadas. Así, en la escuela europea teóricos como Alberto Melucci señalan reiteradamente el carácter difuso de los movimientos y la necesidad de “no creer todo lo que dicen de sí mismos” (*Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, COLMEX, México, 1999), mientras que desde la tradición norteamericana, a partir de los esfuerzos recientes de síntesis que buscan enriquecer la Teoría de Movilización de Recursos, académicos como Jonh D. McCarthy, Hans Peter Kriesi, Dieter Rucht, Elisabeth S. Clemens y Kim Voss hacen énfasis en la necesidad de distinguir a los movimientos como algo más amplio que las organizaciones más estructuradas que logran constituirse dentro de éstos, las cuales al ser analizadas, en nuestra opinión, pueden aportar cierta dosis de “realismo” respecto a la forma en que se logran concretar las acciones colectivas Véase Doug McAdam, *et. al.*, *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Istmo, Madrid, 1999.

Respecto a la actitud del investigador en lo que se refiere a la posición que asumirá al intentar interpretar las ideas que motivaron accio-

Al observar la manera en que grupos y actores muy diversos reinterpretan el zapatismo, sus símbolos y su discurso, adaptándolo a sus necesidades y visiones del mundo, pero a la vez manteniendo un vínculo con la idea original al recuperar los valores universales que hay en sus reivindicaciones, es posible identificar el desarrollo de un proceso común en los distintos niveles del movimiento que tiene que ver con la construcción de un marco de referencia común.

Así pues, para explicar cómo un kurdo o un francés pueden compartir algo en común con un tzeltal zapatista, el concepto de *comunidad imaginada* nos puede ayudar en principio a explicar tal convergencia al argumentar sobre el sentido de pertenencia al “zapatismo” que permite esta idea<sup>11</sup>, de tal modo que podríamos responder que lo que tienen en común es que los tres se identifican como zapatistas o se piensan como parte del zapatismo.

Al tratar de explicarnos lo anterior desde una perspectiva teórica, resulta útil acudir al enfoque de los *procesos de creación de marcos de referencia (framing processes)* desarrollado en los trabajos teóricos de David Snow, Robert Benford y Scott Hunt<sup>12</sup>, que de manera general hace refe-

---

nes políticas y sociales, historiadores como E. P. Thompson y Christopher Hill han señalado atinadamente la necesidad de no reducir el análisis a un enjuiciamiento de éstas, sino, en todo caso, conducirlo hacia el esclarecimiento de los procesos mediante los cuales dichas ideas dieron pie a la configuración o legitimación de proyectos políticos y formas de organización social, a fin de enriquecer nuestra comprensión sobre éstos (E. P. Thompson, *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra 1780-1832*, Crítica, Barcelona, 1989 y Christopher Hill, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, SIGLO XXI, Madrid, 1983).

<sup>11</sup> A fin de lograr una mejor comprensión de las características que asume una *comunidad imaginada*, nos parece pertinente recordar lo que originalmente propone Benedict Anderson para definir la nación, proponiendo que es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. [...] La nación se imagina *limitada* porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad. [...] Se imagina *soberana* porque [...] las naciones sueñan con ser libres [...] Por último, se imagina como *comunidad* porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los dos últimos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas”. *Op. cit.*, pp. 23-25.

<sup>12</sup> Para el contenido que se recupera en este trabajo del concepto, véase de los tres autores: “Marcos de acción colectiva y campos de iden-

rencia a los procesos mediante los que se crean referentes comunes dentro de una movilización social, a partir de la resignificación de elementos ya conocidos y la creación de otros nuevos, los cuales en conjunto permiten la identificación de sus miembros, su interacción y el desarrollo de cierta solidaridad que les motivará, junto con otros elementos, a actuar colectivamente en torno a un objetivo o un conjunto de ellos.

Reflexionar el caso del zapatismo con ayuda de estas herramientas puede dar curso a un ejercicio enriquecedor en el conocimiento del mismo, debido a que es precisamente en este campo donde este movimiento social ha librado la mayor parte de sus batallas y se ha mostrado más dinámico, desarrollando cambios en su discurso que pueden ejemplificar claramente las dinámicas que pretende explicar la noción de procesos enmarcadores.

Cabe aclarar, sin embargo, que estamos lejos de asumir con este planteamiento teórico las lecturas desarrolladas por algunos de sus autores, en las que al hacer énfasis en el análisis de su carácter estratégico, nos parece que limitan la comprensión del discurso y las transformaciones que experimenta en la trayectoria de un movimiento social, al señalar que estas dinámicas obedecen a una “codificación selectiva” realizada por “los protagonistas” o líderes de ésta, quienes, bajo un criterio racional buscan obtener mayores posibilidades de éxito para la acción, eligiendo así los elementos simbóli-

---

idad en la construcción social de los movimientos sociales”, en Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2001, pp. 221-249. Otros trabajos que pueden consultarse relacionados con este planteamiento son: Benford y Snow, “Framing processes and social movements: an overview and assessment”, en *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, California, 2000, pp. 611-639; Benford, “An insider’s critique of the social movement framing perspective”, en *Sociological Inquiry*, No. 4, vol. 67, Universidad de Texas, Austin, noviembre de 1997, pp. 409-430; Rita K. Noonan, “Women against the State: Political Opportunities and Collective Action Frames in Chile’s Transition to Democracy”, en *Sociological Forum*, vol. 10, 1995, pp. 81-111; Hank Johnston y Bert Klandermans (eds.), *Social Movements and culture*, Universidad de Minnesota, Minneapolis, 1995; Snow, Benford, E. Burke Rochford Jr. y Steven K. Worden, “Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation”, en *American Sociological Review*, Vol. 51, 1986, pp. 464-481; Snow y Benford, “Ideology, frame resonance, and participant mobilization”, en *International Social Movement Research*, Vol. 1, 1988, pp. 197-217; Stephen Ellingson, “Understanding the dialectic of discourse and collective action: public debate and rioting in Antebellum Cincinnati”, en *American Journal of Sociology*, Vol. 101, Universidad de Chicago, 1995, pp. 100-144; Hank Johnston, “Verification and proof in frame and discourse analysis”, en Bert Klandermans y Suzanne Staggenborg (eds.), *Methods of Social Movements Research*, Universidad de Minnesota, Minneapolis, 2002, pp. 62-91, y Johnston, *Tales of Nationalism. Catalonia, 1939-1979*, Rutgers University Press, New Jersey, 1991.

cos que es preciso destacar en cada momento, ya sea para atribuirles significados específicos o para articular nuevos contenidos a partir de ellos, reduciendo la función del discurso a la de un recurso más para la acción.

Por el contrario, aquí recuperamos la idea general de su propuesta, definiendo como *procesos enmarcadores* al conjunto de acciones relacionadas con la interpretación colectiva de símbolos y contextos dentro de un movimiento social, desde las que sus miembros comprenden el “mundo exterior” e incorporan el contenido de experiencias individuales y colectivas, acciones y situaciones pasadas o presentes que tienen algún significado para su lucha<sup>13</sup>. Llevando estos argumentos a sus planteamientos más sugerentes, coincidimos con los autores al reconocer en los procesos enmarcadores una relación estrecha con los procesos de construcción de identidades individuales y colectivas, puesto que los primeros implican “la realización de definiciones intersubjetivas de la «realidad» que formulan los actores de los movimientos”, quienes para la interpretación de hechos y acciones requieren necesariamente de realizar atribuciones de identidad a los individuos y grupos relacionados con éstos<sup>14</sup>.

Estas definiciones constituyen un factor clave para reconocer las relaciones de los procesos enmarcadores con la movilización, ya que la definición del “nosotros” colectivo también implica el señalamiento de los oponentes, lo cual, al dar paso a nuevas expectativas y valoraciones, puede motivar la realización de una acción colectiva para confrontarlos.

Volviendo al discurso zapatista, al tratar de incorporar el enfoque citado a nuestra reflexión central, sugerimos que la resonancia social del zapatismo lograda gracias a la construcciones discursivas que ha desarrollado a lo largo de su trayectoria, radica en el hecho de que logró dejar atrás el lenguaje revolucionario dogmático de los primeros documentos dados a conocer públicamente por los insurgentes zapatistas (algunos de ellos fechados a finales de 1993), para dar mayor énfasis a las demandas de carácter democrático. Este cambio implicó el desarrollo de un nuevo lenguaje, caracterizado por cierta flexibilidad que le permitió mezclar reivindicaciones étnicas con demandas de *justicia y dignidad*, a través de una narrativa que incorporaba estructuras lingüísticas y registros literarios diversos.

La conjunción de estos nuevos elementos dotó al discurso de una gramática particular, ética y moral, que logró

una respuesta favorable de su principal interlocutor, la *Sociedad Civil*<sup>15</sup>, desde la cual, a su vez, también se fueron construyendo adscripciones diversas como respuesta a éste. Así pues, quienes forman parte de este actor colectivo, encontraron elementos de identificación con los zapatistas gracias a esta gramática moral que les dio margen para reconocer en sus reivindicaciones y demandas una realidad cercana, propia e incuestionable al escrutinio de lo política –y éticamente– correcto.

Como una muestra de lo anterior, vale mencionar parte del texto de uno de los comunicados más conocidos del EZLN, titulado *¿De qué nos van a perdonar?*, el cual, como señala Carlos Monsiváis, fue uno de los que mejor logró transmitir el sentimiento de indignación evocado por los zapatistas y evidenció su capacidad para comunicarse socialmente y generar puntos de identificación con una audiencia creciente, siendo, por tanto, claramente representativo:

[...] Hasta el día de hoy, 18 de enero de 1994, sólo hemos tenido conocimiento de la formalización del perdón que ofrece el gobierno federal a nuestras fuerzas. ¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿De no habernos atendido al Código Penal de Chiapas, el más absurdo y represivo del que se tenga memoria? ¿De haber demostrado al res-

<sup>15</sup> Aquí pensamos necesario aclarar que destacamos con cursivas esta construcción porque consideramos que apela a un contenido distinto del que se le atribuye teóricamente. En este caso *Sociedad Civil* se utiliza para nombrar simbólica y genéricamente a la audiencia a quien van dirigidos gran parte de los comunicados del EZLN, considerándola como un sujeto colectivo conformado únicamente por aquellos actores individuales y colectivos con posiciones progresistas o a favor del zapatismo. En contraparte, una definición analítica del concepto, se diferenciaría, por citar un aspecto, en abarcar un espectro social más amplio que el reconocido por los zapatistas, de modo tal que dentro de la sociedad civil también se considera a quienes sustentan posiciones conservadoras o de cualquier otro tipo que no necesariamente apoyen la movilización social, e incluso a aquellos individuos y grupos que se oponen explícitamente a ella. Para una mayor referencia sobre la discusión teórica del concepto en México y América Latina véase el trabajo de Alberto J. Olvera, “Representaciones e ideologías de los organismos civiles en México: crítica de la selectividad y rescate del sentido de la idea de sociedad civil”, en prensa; y el de Fernando Escalante Gonzalbo, “La sociedad civil y los límites de la acción del Estado”, en Manfred Mols y Josef Thesing, *El Estado en América Latina*, Konrad-Adenauer-Stiftung-CIEDLA, Buenos Aires, 1995.

<sup>13</sup> Cfr., Scott Hunt, Robert Benford y David Snow, *Op. cit.*, 228-229.

<sup>14</sup> Cfr., *Ibid.*, pp. 244-245.

to del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? ¿De habernos preparado bien y a conciencia antes de iniciar? ¿De haber llevado fusiles al combate, en lugar de arcos y flechas? ¿De haber aprendido a pelear antes de hacerlo? ¿De ser mexicanos todos? ¿De ser mayoritariamente indígenas? ¿De llamar al pueblo mexicano todo a luchar, de todas las formas posibles, por lo que les pertenece? ¿De luchar por libertad, democracia y justicia? ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores? ¿De no rendirnos? ¿De no vendernos? ¿De no traicionarnos?

¿Quién tiene que pedir perdón y quién tiene que otorgarlo? ¿Los que, durante años y años, se sentaron ante una mesa llena y se saciaron mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo? ¿Los que nos llenaron las bolsas y el alma de declaraciones y promesas? ¿Los muertos, nuestros muertos, tan mortalmente muertos de muerte “natural”, es decir, de sarampión, tosferina, dengue, cólera, tifoidea, mononucleosis, tétanos, pulmonía, paludismo y otras lindezas gastrointestinales y pulmonares? ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera, por fin, el “¡YA BASTA!” que devolviera a esas muertes su sentido, sin que nadie pidiera a los muertos de siempre, nuestros muertos, que regresaran a morir otra vez pero ahora para vivir? ¿Los que nos negaron el derecho y don de nuestras gentes de gobernar y gobernarnos? ¿Los que negaron el respeto a nuestra costumbre, a nuestro color, a nuestra lengua? ¿Los que nos tratan como extranjeros en nuestra propia tierra y nos piden papeles y obediencia a una ley cuya existencia y justeza ignoramos? ¿Los que nos torturaron, apresaron, asesinaron y desaparecieron por el grave “delito” de querer un pedazo de tierra, no un pedazo grande, no un pedazo chico, solo un pedazo al que se le pudiera sacar algo para completar el estómago? ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? ¿El presidente de la república? ¿Los secretarios de estado? ¿Los senadores? ¿Los diputados? ¿Los gobernadores? ¿Los presidentes municipales? ¿Los policías? ¿El ejército federal? ¿Los grandes señores de la banca, la industria, el comercio y la tierra? ¿Los partidos políticos? ¿Los intelectuales? ¿Galio y Nexos? ¿Los medios de comunicación? ¿Los estudiantes? ¿Los maestros? ¿Los colonos? ¿Los obreros? ¿Los campesinos? ¿Los indígenas? ¿Los muertos de muerte inútil?

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?<sup>16</sup>

En el fondo, los argumentos de este tipo de documentos plantean la existencia de una situación que ya no es posible soportarse, lo que da razón moral (legitimidad) a su resistencia, presentándola como un intento desesperado por transformar esas circunstancias, planteamiento que, en una lectura ética, es difícil de ignorar. De este modo, la enmarcación discursiva realizada a partir de *la exposición de los sentimientos de ultraje e indignación que emergen de la discriminación social, étnica, y de cualquier otro tipo, la exclusión, el insulto, la degradación y la negativa a tener un reconocimiento recíproco por otros, es decir, a ser tratados como iguales sin importar su posición social o su adscripción étnica*, dota a esos otros de una lectura de la propia circunstancia tal que, al apelar al reconocimiento de los sentimientos propios, también aporta elementos para incentivar su acción colectiva<sup>17</sup>.

Desde una perspectiva amplia del proceso, esta característica en los discursos, entendida como una muestra de los procesos enmarcadores que ocurren dentro del movimiento, no sólo logró dar una nueva identidad al grupo original, sino que además abrió sus ámbitos de acción al provocar reacciones favorables de otros actores externos al EZLN, quienes comenzaron a involucrarse cada vez más, articulando acciones en torno a este proceso que, poco a poco, fueron permitiendo la consolidación de vínculos diversos, los que posteriormente, darían paso al desarrollo del zapatismo social.

Cuando la nebulosa inicial del zapatismo civil empezó a estructurar acciones de modo más articulado es cuando se puede hablar del zapatismo como un movimiento social amplio, que a la par de sus múltiples niveles de adscripción real e imaginaria (local, regional, nacional, internacional y global) también va desarrollando nuevos procesos enmarcadores. Ya no se puede hablar de un solo discurso zapatista sino de una multiplicidad de ellos, debido al gran número de géneros y tonos en que se produce. Es así como se logran tender puentes de cercanía e identidad con una amplia variedad de actores y sectores sociales: los estudiantes, las organizaciones sociales, los grupos de apoyo en otras partes del mundo, otros movimientos indígenas, los intelectuales, etcétera, dando a cada uno elementos comunes de referencia que, sin dejar de dar espacio a su particularidad, les permitieron articular y compartir su pertenencia al zapatismo.

<sup>16</sup> Antonio García de León, 1997, pp. 89-90.

<sup>17</sup> Cfr. Xóchitl Leyva Solano, “Chiapas es México...” *Op. cit.*, pp. 13-14.

Es preciso mencionar que, no obstante la variedad alcanzada en el discurso zapatista y la diversidad de registros que presenta, su gramática moral es una característica que se mantiene, lo que, en nuestra interpretación, se explica por el papel fundamental que desempeña como eje articulador del imaginario global. Así, ante el desarrollo de distintos procesos enmarcadores que dan pauta a la existencia de múltiples interpretaciones individuales y colectivas en cada nivel del zapatismo, la gramática moral planteada en conceptos como *paz, justicia, dignidad y democracia* aporta un elemento común (o, debiéramos decir, *sentimiento común*) de convergencia, logrando la permanencia del vínculo con la idea original.

## El zapatismo como experiencia

Partiendo de la idea de un imaginario zapatista que fue dando paso a distintas formas de acción social, es posible plantear que el zapatismo entendido como una experiencia vital, práctica, debe analizarse en distintos niveles, sin embargo, aquí solo me referiré a las expresiones que ha registrado su existencia a niveles más generales.

## El zapatismo en la historia nacional: transformación política y cambio cultural

Uno de los niveles en los que el zapatismo ha generado amplia simpatía y desde el que más se han inscrito los análisis sobre sus implicaciones es el ámbito nacional. Al respecto, resulta sintomática la frase “Chiapas es México” que desde 1994 constantemente se utiliza para referirse a los problemas y disyuntivas que se presentan en el estado y que, simbólicamente, se consideran como una radiografía de lo que pasa en el país. Sin embargo, dilucidar la validez de sostener o no esta idea parece un lugar común entre quienes suelen debatir al respecto.

Aquí nos interesa reflexionar sobre las transformaciones sociales, políticas y culturales en las que el zapatismo, aunque no sólo él, ha colaborado como un elemento catalizador de las dinámicas de cambio en la sociedad mexicana. Básicamente, identificamos que sus principales influencias se han dado en el campo de la política institucional e informal —en tanto una “cultura política” en sentido amplio—, y en el socio-cultural, al confrontar al mito del nacionalismo mexicano con el racismo real y la negación de los indígenas contemporáneos, sosteniendo en contraparte una reivindicación de “integración desde su diferencia” que recupera algunos planteamientos del multiculturalismo.

## El cambio político: cultura e instituciones

Sin duda, 1994 fue un año turbulento para la sociedad mexicana, y para el ámbito de la política en particular. De un inicio que prometía el paso simbólico del país a la categoría de “primer mundo” al relacionarse la idea con la entrada en vigor del Tratado Trilateral de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN), se transitó rápidamente a la evidencia de la irrealidad de esta noción con la insurgencia indígena en el estado de Chiapas. Los principales sucesos que se desarrollaron después, como los dos asesinatos políticos, la devaluación de la moneda nacional y el inicio de una aguda recesión económica, las elecciones presidenciales y la movilización civil para frenar la ofensiva militar contra los zapatistas, dieron muestras de lo ha sido interpretado como la descomposición del orden político hasta ese momento dominante y el inicio de un proceso de transición política que aún no da muestras de enfilarse hacia una consolidación democrática.

En este marco, desde nuestra perspectiva, el zapatismo potenció el descontento dándole un nuevo marco a la expresión de la insatisfacción que ya existía en diversos sectores sociales respecto a la forma en que se desenvolvía el sistema político, las prácticas que permitía y la incapacidad de los instrumentos de política institucional para canalizar las demandas de la población.

Así, desde las movilizaciones sociales en la capital del país desarrolladas a partir del 12 de enero de 1994 para pedir el cese a las hostilidades en Chiapas, pasando por las visitas a la “zona de conflicto” para participar en los “cinturones de paz” que dieron seguridad a los zapatistas durante sus negociaciones con los representantes del gobierno federal y estatal, o las recurrentes caravanas y encuentros que se realizaban para llevar ayuda solidaria a las comunidades indígenas, la convergencia de distintos actores, grupos y organizaciones sociales aceleró su vinculación, dando paso a un conjunto de redes que reivindicaron para sí las demandas del zapatismo<sup>18</sup>, constituyendo un cuerpo difuso al que posteriormente el *Subcomandante Marcos* se dirigiría utilizando la imagen ya mencionada de la “señora Sociedad Civil”.

Las relaciones establecidas entre los distintos actores y grupos bajo el imaginario del zapatismo, han sido descritas por Gustavo Esteva bajo la idea de *coaliciones de descontento* que partían de un interés general por:

<sup>18</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 181.

[...] expresar motivos generalizados de descontento social y articular una crítica radical del régimen que causa el descontento; son incluyentes y abiertas a todas las ideologías y clases sociales; poseen estructuras organizativas flexibles, sin dirección política centralizada, aunque pueden contar con un núcleo activador disciplinado y coherente; se autolimitan en sus acciones y en sus reivindicaciones, desligándose de ideologías totalizadoras; por lo general emplean medios democráticos y procedimientos legales; y, finalmente, se resisten a la creación de liderazgos personalizados<sup>19</sup>.

La figura es significativa de los cambios en la cultura y participación política que se estaban tejiendo en la sociedad mexicana, donde continuamente analistas y académicos lamentaban la inexistencia de una sociedad civil organizada así como el campo de deliberación pública que posibilitaría. Si bien, no se registró una proliferación masiva de organizaciones sociales o una participación política amplia, el cambio cualitativo, a nuestro parecer, residió en la mayor legitimidad social que logró la movilización civil, la crítica y la protesta pública y la inconformidad política. Tras años en que la disidencia política fue consignada como delito y que las manifestaciones en las calles eran disueltas con represión, la mayor apertura con que fueron acogidas las movilizaciones articuladas a favor del zapatismo no puede dejar de leerse como un cambio sustantivo.

En el plano institucional, como señalan Leyva y Sonnleitner:

Uno de los efectos más inesperados del levantamiento armado de Chiapas es que –paradójicamente– contribuye en un primer tiempo a canalizar el lento proceso de democratización electoral que se venía gestando por lo menos desde 1991. De un sistema monopartidista se transita hacia un juego político-electoral pluripartidista. [...] El conflicto también contribuye a presionar al gobierno federal para que realice una nueva reforma electoral. Ésta es publicada el 3 de junio de 1994 y resulta significativa, ya que modifica la composición del Instituto Federal Electoral (IFE) quitándole el voto a los representantes de los partidos e introduciendo la figura de los *consejeros ciudadanos*. Dichos consejeros son propuestos por los partidos políticos, pero tienen que ser aprobados por el Congre-

so de la Unión, mediante un voto de mayoría calificada, lo cual garantiza la autonomía del órgano electoral<sup>20</sup>.

En el contexto nacional, si se consideran los procesos políticos que el zapatismo promovió o aceleró, hasta llegar al año 2000 en que un partido de oposición (el Partido Acción Nacional –PAN–), ganó la presidencia del país, constituyendo de hecho la primera alternancia política en el gobierno federal después de 70 años, es evidente que instrumentos como las reformas electorales, por ejemplo, no deben menospreciarse argumentando que sólo constituyen modificaciones de carácter formal. Nos parece importante esto último no sólo por el cambio político en sí mismo, sino por los procesos sociales que han traído aparejados<sup>21</sup>.

En suma, el zapatismo como experiencia nacional, en nuestra apreciación, ha influido en el aceleramiento de procesos de transición social y política que, sin embargo, aún resultan poco claros sobre el rumbo que tomarán en el mediano y largo plazo. No obstante esto, como mencionamos anteriormente, consideramos que un cambio importante motivado por estas dinámicas se refiere a la creciente valoración social de la participación cívica como un factor relevante en la construcción y la orientación que habrán de seguir estas transformaciones.

### **El zapatismo como experiencia internacional y global: de las alternativas revolucionarias a la lucha contra el neoliberalismo y los valores universales**

Tal vez la parte más difícil de plantear sea la que se refiere a la manera en que se interpreta el zapatismo desde las experiencias internacional y global, dado que el grado de interacción con el movimiento y la vinculación con sus otros niveles es más difusa, quizá en una medida similar a la que aumenta la polisemia de los conceptos contenidos en su discurso.

Sin embargo, algunas pistas para imaginar cómo se desarrolla la adscripción al zapatismo y cómo se retroalimenta,

<sup>20</sup> Xóchitl Leyva Solano y Willibald Sonnleitner, *Op. cit.*, p. 180.

<sup>21</sup> En este punto, nos parece importante aclarar que coincidimos con las críticas que señalan la insuficiencia de la democracia política para lograr transformaciones sociales que logren solucionar los problemas que afectan a la población mexicana, ubicada en su mayor parte en condiciones de pobreza y “pobreza extrema”, según los propios criterios “oficiales” de clasificación. Sin embargo, lo que aquí nos interesa valorar es la posibilidad de que el zapatismo como elemento articulador de una mayor participación política por parte de varios grupos y organizaciones sociales, haya acelerado la estructuración de reformas y cambios en las instituciones públicas, y las dinámicas que a su vez estos nuevos escenarios han posibilitado en lo social.

<sup>19</sup> Gustavo Esteva, *Crónica del fin de una era: el secreto del EZLN*, ERA, México, 1994, pp. 48-49, citado por Leyva y Sonnleitner, *Op. cit.*, p. 171.



pueden ser ofrecidas nuevamente a partir de la figura de *coaliciones de descontento*, sólo que en este caso éstas articulan sus redes más allá de las fronteras nacionales.

En estas redes tienen cabida actores diversos que encuentran puntos de contacto con el zapatismo en sus distintas expresiones simbólicas. Como lo refería *Marcos*, su adscripción parece darse a través de la lectura de los valores universales a que apelan las demandas zapatistas, tales como la dignidad y el derecho a la vida.

Es en este nivel donde Xóchitl Leyva y Shannon Speed encuentran mayor eco de la gramática moral que caracteriza al discurso zapatista, la cual logra hacer confluír a distintos auditorios al ser relacionada con principios “universales” para la convivencia social ampliamente difundidos por la doctrina de los Derechos Humanos. En este sentido, las autoras observan que:

La globalización del discurso de los derechos humanos ha moldeado la forma en que todos los actores en el conflicto chiapaneco expresan sus posiciones y llevan a cabo sus acciones. Esto es válido tanto para aquellos indígenas que luchan por un mayor reconocimiento ante el Estado como para esos otros que exigen un cambio socio-político más amplio. Así, mientras que las demandas de estos indígenas politizados comparten un *locus* cimentado en una gramática moral universal como la de los derechos humanos, más simpatizantes encontrarán en el mundo y más impacto extralocal tendrán sus demandas; es decir, a mayores posibilidades de articular sus denuncias de represión en términos universales de violación de los derechos humanos más presión podrían ejercer sobre gobiernos y ejércitos<sup>22</sup>.

Para referir la polisemia del discurso que da lugar a interpretaciones diversas por parte de los actores que lo retoman y lo reivindican, adscribiéndose por ende a la comunidad imaginada del zapatismo, las autoras desarrollan la metáfora del *efecto prísmico* que implica la adopción de tales valores universales. Con esta alegoría explican la coexistencia de múltiples significados que le son atribuidos a un mismo símbolo o construcción discursiva, los cuales son estructurados a partir del contexto específico de quienes interpretan, los grados de su interacción con el conflicto original y las distintas posiciones políticas en que se sitúan con respecto a éste<sup>23</sup>.

Un elemento que ha alimentado esta dinámica reinterpretativa ha sido la propia estrategia discursiva del

EZLN que ha expandido la concepción del adversario contra quien originalmente estructuraba su lucha (el “mal gobierno”), hasta llegar a señalar al “neoliberalismo” como el enemigo común. A este marco se agrega la creciente crisis de legitimidad que enfrentan las políticas de ajuste y estructuración en distintas partes del mundo, lo que hace confluír en la oposición a éstas a actores de contextos distantes: militantes identificados de modo general dentro de la llamada “vieja izquierda” tanto a nivel nacional como internacional, “los internacionalistas de las *advocacy networks*» prodefensa de los derechos humanos, de los derechos indígenas, etc.”, “los jóvenes rebeldes *anti-status quo*”, grupos progresistas que anteriormente habían establecido vínculos con varios de los movimientos de liberación nacional en América Latina (Cuba, El Salvador, Nicaragua) y África mediante comités de solidaridad<sup>24</sup>, grupos feministas, ecologistas, miembros de comunidades artísticas, académicas e intelectuales, entre otros.

Los efectos de esta articulación en términos de prácticas sociales han sido diversos, destacando significativamente la organización de comités de solidaridad con los zapatistas en distintos lugares del mundo, y la presencia de simpatizantes en países tan heterogéneos como Sudáfrica, Mauritania, la República Democrática del Congo, Australia, Guatemala, Costa Rica, Nicaragua, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Brasil, Argentina, Chile, Paraguay, Uruguay, Haití, Cuba, Japón, Filipinas, Irán, Kurdistán, Turquía, Italia, Francia, Alemania, Gran Bretaña, Irlanda, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Austria, Suiza, Grecia, Suecia, Noruega, Portugal, España (con el País Vasco y Cataluña incluidos), Estados Unidos y Canadá, por mencionar solamente a los pueblos y estados que estuvieron representados por las delegaciones civiles que asistieron al *Encuentro Intergaláctico* convocado por el EZLN en la Selva Lacandona de Chiapas, llevado a cabo en el mes de julio de 1996<sup>25</sup>.

Hablando de actuaciones de carácter político y actos de protesta en particular, han llamado la atención las distintas formas en que actores internacionales se han relacionado con el zapatismo, desde la firma de desplegados para reprobar las acciones militares y represivas emprendidas en contra del EZLN y las comunidades indígenas que conforman sus bases de apoyo, por parte de los gobiernos estatal y federal, grupos paramilitares u otros indígenas no zapatistas; la organización de mítines, foros y debates para informar a los habitantes de sus localidades sobre el conflic-

<sup>22</sup> Xóchitl Leyva Solano y Shannon Speed, *Ibid.*, p. 97, cursivas de las autoras.

<sup>23</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 84.

<sup>24</sup> *Cfr.*, Xóchitl Leyva Solano, *Op. cit.*, p. 73; Leyva y Sonnleitner, *Op. cit.*, pp. 195 y 196.

<sup>25</sup> Leyva y Sonnleitner, *Op. cit.*, p. 195.

to en Chiapas; la constitución de grupos de apoyo que realizan actividades culturales y de concientización política<sup>26</sup>; las manifestaciones públicas pro-zapatistas que concentran a nutridos grupos en las principales plazas de países como Italia, Alemania o España, o las que organizan marchas de protesta a las embajadas de México en el extranjero; la visita a Chiapas de jóvenes voluntarios que colaboran temporalmente en las actividades de los campamentos civiles ubicados en la “zona de conflicto”; hasta el hecho de ejercer presión política para que instituciones internacionales envíen delegaciones de observadores a México, a fin de tomar nota sobre el estado de los derechos humanos en este contexto, tales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Comisión del Parlamento Europeo para América Latina, la Comisión de Obispos Latinoamericanos y organizaciones como Amnistía Internacional y Global Exchange<sup>27</sup>.

Para entender los motivos que propician articulación de estas acciones en conjunto, viniendo de actores y grupos tan diversos que, sin embargo, no pierden su vínculo con el zapatismo original, al hablar de redes estamos pensando en unas relaciones similares a las que proponen Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink con su concepto de *redes transnacionales de defensa*, como “formas de organización caracterizadas por modelos de comunicación e intercambio voluntario, recíproco y horizontal [...] que se forman por grupos que comparten valores y con frecuencia intercambian información y servicios”<sup>28</sup>. Aquí nos interesa sobre todo la caracterización que las autoras hacen de las redes, describiéndolas como relaciones que se logran establecer entre actores variados con fundamento en la idea de que todos están luchando por un objetivo común, manteniéndose unidos por los valores que comparten a través de una matriz discursiva.

<sup>26</sup> Para conocer un poco más las actividades desarrolladas en estas comunidades, Xóchitl Leyva refiere el caso de *The Mexican Support Group* (MSG), un grupo de apoyo a México con sede en Londres, Reino Unido, que, inscribiendo su concepción del zapatismo como parte de “[...] las luchas mundiales a favor del respeto a los derechos humanos”, se solidarizan con éste y otras movilizaciones populares, permitiendo la existencia de un espacio en donde se “[...] intercambia información, se toman decisiones colectivas y se amplían las redes sociales. Desde esta perspectiva, el Grupo de Apoyo a México en Londres es sólo una parte de la red latinoamericana que opera en clubes de salsa, salones de baile y escuelas de danza. Entre *vallenatos* y canciones de Willy Colón, información política, periódicos y circulares son intercambiadas y discutidas dándole así al EZLN y al Nuevo Movimiento Zapatista una nueva dimensión”, *Op. cit.*, p. 74, cursivas de la autora.

<sup>27</sup> Cfr. Xóchitl Leyva Solano, *Ibid.*, pp. 60 y 82-84; Leyva y Sonnleiner, *Op. cit.*, pp. 196 y 197; Leyva y Speed, *Op. cit.* pp. 84, 85, 90 y 92.

<sup>28</sup> *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*, Siglo XXI, México, 2000, pp. 26-27.

Ahora bien, siguiendo con el proceso general de creación de significados planteado en este trabajo, podemos pensar que la interacción que propician estas estructuras entre quienes las integran influyen significativamente en el desarrollo de nuevos procesos enmarcadores en este nivel, los cuales son enriquecidos por la circulación de información que caracteriza a estas redes.

Más aún, en un nivel que rebasa al zapatismo, las redes originalmente tendidas alrededor del movimiento se han articulado junto a otras que existían previamente, para dar cuerpo a una movilización más amplia de oposición al neoliberalismo. Ésta ha sido conocida por las protestas que organiza en torno a los foros internacionales convocados por organismos como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, los cuales son identificados como reuniones donde los miembros de elites políticas o económicas “deciden arbitrariamente el rumbo del planeta”. Aquí, los actos de los llamados “globalifóbicos” y una organización cada vez más extensa que se ha valido del uso de tecnologías de la comunicación como el internet para extender sus redes, han promovido la realización de reuniones alternas a las que se oponen en sus movilizaciones, siendo una de las muestras más articuladas el Foro Social Mundial que se realiza anualmente en Porto Alegre, Brasil.

Como se puede notar, el zapatismo en su versión internacional y global ha pasado a formar parte de un conjunto de referencias simbólicas de carácter cultural y connotación política, en las que se identifican grupos y actores diversos. En este sentido, pensamos que su articulación como experiencia en estos niveles pasa por la forma en que se relacionan lo global y lo local, permitiendo que ciertos valores, prácticas y significados lleguen a ser compartidos, por lo menos en una dimensión imaginada.

## La importancia del espacio enunciativo y las comunidades de interpretación

Tras haber reflexionado en torno a las formas en que se articulan las relaciones entre los distintos niveles del zapatismo mediante elementos simbólicos que dan paso a distintos grados de vinculación imaginada y práctica con este movimiento, cabe reflexionar sobre los espacios donde esa labor interpretativa es llevada a cabo. Aquí vale también apuntar que aún cuando esta valoración del zapatismo fuese realizada individualmente, consideramos su resultado como social, dado que, al tratarse de una propuesta construida colectivamente, no puede ser resignificada sin apelar a conocimientos y comportamientos aprendidos y compartidos en sociedad,

que necesariamente llevan a los actores a pensarse como parte de “algo” o, por qué no, en contra de “algo”.

Este recurso al factor cognoscitivo en que toda colectividad socializa a sus miembros, es evidente cuando se tratan de identificar símbolos y entender –aunque sea de modo general– a qué elementos o informaciones hace referencia o dirimir la forma en que éste se nos representa. Si agregamos a esta urgencia de explicaciones la otra posibilidad que nos permiten los símbolos, la de apropiarnos de ellos, identificarnos con el significado que colectivamente les hemos atribuido y que a la vez es *fuerza de sentido* para nosotros, vuelve a ser evidente que lo imaginario y lo interpretativo sólo son experiencias completas en tanto son realizadas socialmente.

En suma, no se trata de lo que yo o aquellos piensan o atribuyen a una imagen, sino de lo que *nosotros* en conjunto relacionamos con ella, lo que recordamos colectivamente al hablar o pensar en tal representación. De manera simultánea, un elemento simbólico no tiene un sentido o valor definido por sí mismo, sino que lo adquiere de acuerdo a las atribuciones que nosotros mismos le damos, los marcos de referencia a los que les asociamos, de ahí que su presencia puede llegar a ser un factor tanto posibilitador como restrictivo de las relaciones y prácticas sociales, según el contexto y los significados que les confiere la comunidad en la que es interpretado, es nuevamente en este punto donde la polisemia o *efecto prismatico* se pone de relieve.

Al hablar de *comunidades de interpretación* pienso en su consideración en términos simbólicos y sociales, viéndolas como espacios catalizadores de la acción en múltiples sentidos, así como fuentes para el desarrollo de nuevos imaginarios, tal como lo observaron en una valoración temprana los trabajos de historiadores como E. P. Thompson y Christopher Hill.

Cuando Thompson al hablar sobre la formación de la conciencia de clase en la Inglaterra de finales del siglo XVIII y principios del XIX, y en su argumentación se toma tiempo suficiente para describir la forma en que los hombres “del pueblo” se detenían para contemplar las caricaturas políticas que se mostraban en las ventanas de los locales donde se elaboraban modestas publicaciones periódicas, compartiendo el disfrute de las sátiras con quienes se encontraban a su alrededor; o cuando nos habla de la lectura en voz alta de los diarios y folletines que se hacía dentro de las tabernas, con el fin de que aquellos que no sabían leer también pudieran enterarse de las novedades en torno a la vida social de la localidad, para después participar en su discusión, no sólo nos estaba narrando hechos fortuitos para que pudiéramos imaginar cómo era la vida cotidiana en ese

tiempo, sino, ante todo, esta señalando implícitamente la importancia que tuvo la existencia de estos espacios para la constitución de eso que en términos teóricos se denomina *conciencia de clase*, pero que, como experiencia vital, superaba el mero adoctrinamiento político para constituirse de manera más amplia e integral, como una vivencia en la que las interacciones con otros fueron el incentivo principal para el desarrollo gradual de dicha conciencia<sup>29</sup>.

La irreductibilidad de las relaciones sociales que constituyeron estas *comunidades de interpretación* históricas, nos previene del error que puede significar valorar el carácter de un símbolo, una figura mítica o una doctrina política por sus propias características, sin dar tiempo al análisis de la manera en que los actores lo interpretan, le atribuyen nuevos significados y lo hacen suyo. Esto es nuevamente planteado en el trabajo de Hill, donde el nexo entre la polisemia de los recursos simbólicos existentes es vinculada con las posibilidades de interpretación que se van estructurando en los campos de interacción sociales que, en su conjunto, finalmente provocan un cambio cultural al influir significativamente en las formas de ver el mundo por parte de los sectores populares de esa sociedad. Para la Inglaterra del siglo XVII este proceso devino en actitudes, prácticas y proyectos políticos de carácter radical y subversivo, que le llevaron al autor a considerar que ese mundo fue trastornado<sup>30</sup>.

Al plantear en este trabajo que el desarrollo del zapatismo como movimiento social ha dependido principalmente de dos elementos: *la existencia de comunidades interpretativas que a distintos niveles se apropian de sus elementos y los resignifican*<sup>31</sup>, y *la forma en que los componentes de un imaginario colectivo (difundidos principalmente mediante elementos discursivos que estructuran símbolos y significados) son enmarcados, posibilitando así la articulación de redes sociales amplias y de acciones colectivas*, intentamos desarrollar una reflexión similar a la de Christopher Hill, al plantear que los mundos particulares que contextualizan cada nivel del zapatismo han sido trastornados por un imaginario colectivo rebelde, que si bien es difuso y contradictorio, ha incentivado procesos que buscan cambiar los modos de pensar dichas realidades y las relaciones de pertenencia a ellas.

<sup>29</sup> Cfr. E. P. Thompson, *Op. cit.* Capítulo 16.

<sup>30</sup> Cfr. Christopher Hill, *Op. cit.*, pp. 13-183.

<sup>31</sup> Para darse una idea de los grupos y organizaciones sociales que articularon *comunidades de interpretación* particulares en los distintos niveles del zapatismo, véanse los listados contenidos en el anexo de este trabajo, realizados por Xóchitl Leyva Solano, quien enumera algunos de los que interactuaron más activamente con el conflicto durante el periodo de 1994 a 1996.