

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Estudios Socioculturales
DOCTORADO EN ESTUDIOS CIENTÍFICO-SOCIALES



Cartografía Zapatista para Navegar el Tiempo **“EL PENSAMIENTO CRÍTICO FRENTE A LA HIDRA CAPITALISTA”** **DESDE EL ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO**

Tesis que para obtener el grado de
Doctor en Estudios Científico-Sociales

Presenta: **CARLOS OCTAVIO NÚÑEZ MIRAMONTES**

Tutor **DR. GERARDO GUTIÉRREZ CHAM**

Tlaquepaque, Jalisco. Agosto de 2019.

Para Marx, las revoluciones son las locomotoras de la historia. Pero tal vez las cosas sean diferentes. Tal vez las revoluciones sean la forma en que la humanidad, que viaja en ese tren, jala el freno de emergencia.

Walter Benjamin



Agradecimiento

A mi Poder Superior y a los responsables de influir en mi manía por persistir; al grupo “Búsqueda Interior” que ayudan a mantenerme en sobriedad; a mis padres, hermanos, maestros, guías, amigos y familiares; al CONACYT, al ITESO, al Colegio Académico y coordinadores del Doctorado en Estudios Científico Sociales; a mis compañeros doctorantes por compartir este trayecto con trabajo y alegría; al Dr. Jorge González, quien me “obligó” a cursar un doctorado y que generoso siempre ha estado presente con asesoría y apoyo; a Marypaz Gómez Pruneda y a su mamá Consuelo por su motivación; a Ana María Jones por su generosidad; a la Madre Socorro Soto, quién siempre confió en mí y por quien conocí la vida de los indígenas tarahumaras; al Padre Jorge Manzano y Elvirita, verdaderos chaman y bruja respectivamente; a los Alebrijes por hacerme en parte quién soy; a Santi, quien me acompañó con lobuna paciencia; al Pbro. Fidel Miramontes, quien me proporcionó casa y alimento durante esta travesía, y bondad y ejemplo durante toda su vida; a mi asesor de tesis y mentor, el Dr. Gerardo Gutiérrez Cham; a las Dras. Eneyda Súñer y Elizabeth Prado; a la Dra. Guadalupe Valencia por su invaluable asesoría y por haberme revelado el universo del tiempo; a los miembros y compañeros del Seminario Permanente del Tiempo de la UNAM, a mis queridos y “luchones” compañeros del Taller de Epistemología Genética de la UNAM; al Subcomandante Galeano por su lucidez, lucha y fuente de inspiración; a los zapatistas de la comunidad de Cruztón; al CIDECI-Universidad de la Tierra, y en general a los zapatistas y neo zapatistas que han ofrendado su vida por la consecución de *un Mundo Otro*; a Sonia Roditi, quien me guio y compartió su fascinación por el tiempo. A Vera Wilson a quién amo por ser mi compañera y estar conmigo en la construcción de un futuro mejor.

Resumen

El Movimiento zapatista ha desarrollado un discurso explícito sobre el tiempo, discurso que llega a radicalizarse hasta el deseo de reconfigurarlo en una rebelión efectuada desde la resistencia. Bajo la perspectiva de la temporalidad como construcción social, se aborda mediante el *Análisis Crítico del Discurso* (ACD) cómo la configuración temporal zapatista suscrita en el *corpus* constituido por los tres volúmenes del texto “*El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*” (2015) se inserta y comporta en relación con otras formas de concebir y organizar el tiempo, y cómo su configuración particular plantea y posibilita nuevos imaginarios de organización social. Se parte de la hipótesis de que la construcción del futuro (*Utopística y Distopística*) zapatista se articula en la interacción de una configuración temporal propia y en prácticas emergentes de organización social.

Palabras clave: *temporalidad, zapatismo, análisis del discurso, futuro, Utopística, Distopística.*

Abstract

The *Zapatista Movement* has developed an explicit discourse about time, a discourse that becomes radicalized up to the point to reconfigure it in a rebellion carried out by the resistance. From the perspective of temporality as a social construction, it is approached through the *Critical Discourse Analysis* (ACD) how the *zapatista* temporal configuration subscribed in the corpus constituted by the three volumes of the text: "*Critical thinking against the capitalist hydra*" (2015), is inserted and behaves in relation to other ways of conceiving and organizing time, and how its particular configuration, poses and enables new imaginaries of social organization. It is based on the hypothesis that the Zapatista construction of future (*utopistic and dystopic*) is articulated in the interaction of its own temporal configuration and emerging practices of social organization.

Keywords: *temporality, zapatismo, discourse analysis, future, Utopistic, Dystopic.*

Índice

Introducción

Un vistazo al futuro o de lo que aquí se trata	10
------------------------------------------------	----

Justificación

Motivos y razones personales	15
¿Por qué el tiempo? ¿Por qué los zapatistas? y ¿Por qué el Análisis del Discurso?	22

La pregunta de Investigación

Preguntas, objetivos y una hipótesis	27
--------------------------------------	----

Capítulo 1

Enmarque teórico-conceptual

1.1 Pensar el tiempo: de <i>la Temporalidad Indígena</i> a la <i>Modernidad</i>	30
1.2 La temporalidad en la <i>Modernidad Tardía</i>	40
1.3 <i>Cronos y Kairos</i> o de la bidimensionalidad del tiempo	42
1.3.1 Campo temporal	44
1.3.2 Tiempo subjetivo y Tiempo objetivo	47
1.4 <i>Temporalidad</i> o la construcción sociocultural del tiempo	49
1.5 Temporalidad y poder	51
1.5.1 Temporalidad, Poder y Ritmo Social	53
1.6 Historia del Futuro y de las Utopías	61
1.6.1 Presentismo y Futurismo	64
1.6.2 La Utopía como “Arreglo del mundo” o Estética Temporal	69
1.6.3 La utopía como modalidad de lo imaginario	71
1.6.4 El Imaginario Capitalista	77
1.6.5 Del “Ningún lugar” a un lugar llamado América	79
1.7 <i>Utopística</i> o de <i>los futuros posibles</i>	91
1.7.1 ¿Cuál es la temporalidad de las revoluciones?	94

Capítulo 2

De la metodología y los procedimientos

2.1 Una serie de problemas con respecto al tiempo	99
2.1.1 La recomposición de las coordenadas espaciotemporales	103
2.1.2 Sociedades de la aceleración y la inmovilidad	105
2.1.3 El tiempo como dispositivo de control social	107
2.2 Caracterizando el objeto de estudio	114
2.3 Un paradigma de la complejidad interpretativo y constructivista	115

2.4 De los métodos y las técnicas	117
2.4.1 Una aproximación desde la subjetividad	118
2.5 Consideraciones sobre el <i>Análisis Crítico del Discurso</i> (ACD)	122
2.6 Consideraciones sobre la <i>Pragmática del Lenguaje</i>	127
2.6.1 Sobre la noción de <i>Contexto</i>	127
2.6.2 Sobre la noción de <i>Cotexto</i>	129
2.7 De los tópicos, las categorías analíticas y los observables	131
2.8 Sobre el análisis de la información y la <i>Hermenéutica</i>	132
2.9 Escalas teórico-metodológicas	134
2.10 Enmarque ético	135

Capítulo 3

Contexto

3.1 Estudios sociales sobre <i>la temporalidad</i>	137
3.2 <i>Análisis del Discurso, Pragmática del Lenguaje y Zapatismo</i>	139
3.2.1 La rebelión del discurso	145
3.2.2 El discurso y el <i>Significante Vacío</i>	146
3.3 Antecedentes históricos. Un bosquejo diacrónico	147
3.3.1 Autonomía	155
3.3.2 Dinámica de <i>Buen Gobierno</i>	159
3.4 Apuntes sobre la configuración temporal y la <i>Utopística</i> en el Zapatismo	162
3.4.1 Un discurso explícito sobre el tiempo	165
3.4.2 El significado del <i>caracol</i>	167

Capítulo 4

Análisis del corpus

4.1 Sobre el <i>corpus</i>	173
4.1.1 Sobre la lógica discursiva del <i>corpus</i> : sistema de opuestos	176
4.1.2 La argumentación en el <i>corpus</i>	176
4.1.3 Las voces y el discurso polifónico	180
4.2 Sobre el SI Marcos... y Galeano	183
4.2.1 La <i>Máscara</i> y el <i>Significante vacío</i>	187
4.3 Estrategias discursivas inscritas en el <i>corpus</i>	193
4.3.1 Narratividad y temporalidad	201
4.4 Metaforización	208
4.5 Sobre un monstruo para comprender un imaginario	215
4.6 La ironía en el discurso zapatista	221
4.7 Oralidad escritural	225
4.8 Sobre la alteridad	226
4.9 Cotexto: "El discurso neoliberal en México"	228

4.10 Pragmática del Lenguaje y Contexto: Incursiones a <i>territorio zapatista</i>	236
4.10.1 Estudio exploratorio: Primera incursión en <i>territorio zapatista</i>	238
4.10.2 Segunda incursión en <i>territorio zapatista</i>	250
4.10.3 Tercera incursión en <i>territorio zapatista</i>	266
4.11 Tabla de metáforas y otras representaciones discursivas	274
4.12 Estética temporal en las representaciones discursivas del zapatismo	319
4.12.1 Lo temporal como urgencia, transición y cambio	326
4.12.2 <i>El Caracol</i> y <i>El Helicoide</i> : representaciones temporales “muy otras”	336
4.12.3 Tiempo de la escucha, la palabra y el silencio	343
4.12.4 Temporalidad en la dignidad como (re)enunciación de <i>Lo Sagrado</i>	353
4.12.5 Nuevas formas de pensamiento y la reconfiguración del tiempo	362
4.12.6 Tiempo Colectivo	370
4.12.7 Tiempo de las Mujeres	380
4.12.8 <i>Distopística: La Tormenta que viene</i>	390
<u>Conclusiones</u>	420
<u>Alegoría Final</u>	438
<u>Referencias bibliográficas</u>	442
<u>Anexos</u>	
Anexo 1 Organización del <i>corpus</i>	455
Anexo 2 Tabla de tópicos	460
Anexo 3 Prontuario conceptual	478

Introducción

A diferencia del metrónomo, el péndulo es en apariencia silencioso. El primero cumple su función al marcar con regularidad un punto de inicio y otro de destino en un ritmo mecánico y seco. El péndulo en cambio, oscila describiendo un recorrido cíclico-simétrico de muerte-vida-muerte. Si se toma uno la molestia, se puede apreciar que el péndulo no es mudo en absoluto: ulula. Emite un rumor de viento similar al que podría escucharse entre los arbustos de un paraje yermo. Apremia pues para los oficiosos, escuchar péndulos. Se trata de un asunto de absoluta seriedad.

Ulula el Péndulo / Carlos Octavio



Un vistazo al futuro o de lo que aquí se trata

Del mundo de las preguntas posibles a propósito del tiempo, planteo aquí una sobre la idea de futuro: pregunto por la imaginación, de su posibilidad y su potencialidad. ¿Puede el futuro imaginarse y eclosionar de maneras distintas? La pregunta cartesiana sobre el arreglo del mundo y sobre si éste es el mejor de los mundos posibles se hace hoy particularmente necesaria frente a las evidencias de colapso planetario: ¿Cómo podríamos arreglar el mundo? Arreglarlo como reparación, como ordenamiento y como reorientación ontológica de nuestro lugar en él.

Es éste un trabajo de análisis que tan pronto mastica las abstracciones generales sobre el tiempo, se aboca a escuchar lo que los zapatistas pueden decir desde las narrativas de su construcción de futuro como escenario posible.

En el segundo apartado, luego de esta introducción, expongo una *justificación*, primero a partir de mi interés, motivos y razones personales, para enseguida contestar brevemente a las preguntas de: ¿Por qué el tiempo?, ¿Por qué los zapatistas?, y ¿Por qué la metodología del Análisis del discurso?

En el tercer apartado, previo al capitulado, con la intención de marcar un rumbo y dar claridad, planteo *la pregunta de investigación, las preguntas secundarias, los objetivos y el atrevimiento de una hipótesis*. Preguntas que fueron, conforme avanzaba la investigación, complejizándose y multiplicándose, aunque siempre intentando volver a los cuestionamientos iniciales que como brújula han guiado esta *navegación*... quise decir investigación.

El capítulo 1 se denominó “Enmarque teórico conceptual” para sugerir la movilidad que no tiene la enunciación de “Marco teórico”. Ya desde aquí se ha pretendido resaltar una intervención dinámica en relación a un proceso que ha sido móvil e impredecible desde su inicio. En este capítulo se exponen los sistemas teóricos más generales, así como una sintética visión de la historia del tiempo en relación a la temporalidad zapatista.

Se aborda el tiempo como construcción social (temporalidad), partiendo de una aproximación bidimensional del tiempo (*Cronos -medida- y Kairos -cualidad-* y la relación dialéctica entre estas dimensiones), así como del concepto de *Campo Temporal (red de temporalidades interrelacionadas)*.

Se analiza la temporalidad en relación al poder y como fenómeno estético y sociocultural observable en las prácticas, ritmos, agentes, instituciones, objetos, narrativas y discursos. Se presentan visiones explicativas de diversos autores sobre la historia del futuro y de las utopías, hasta llegar a la *Utopística*, uno de los conceptos clave tomado de Wallerstein, cuyo fundamento es la condición de “factibilidad”.

En el Capítulo 2, enunciado como “De la metodología y sus procedimientos”, se da cuenta de los problemas prácticos y de investigación que implican, como *entramado caótico*, un enfoque complejo e interdisciplinar. Se explicita la construcción del objeto de estudio a partir de una delimitación de una serie de condiciones y problemáticas como: la “recomposición de las coordenadas espaciotemporales”, “la dicotomía social aceleración-inmovilidad”, “el tiempo como dispositivo de control social”, “la temporalidad hegemónica en el capitalismo contemporáneo” y “la configuración temporal y las narrativas de futuro del zapatismo” suscritas en el *corpus “El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista”*, así como en los contextos en los que fueron enunciadas.

Se plantea una estrategia metodológica a partir del Análisis Crítico del Discurso (ACD), bajo el que se analizarán los conceptos, categorías y observables de forma sistematizada. Finalmente, en este capítulo se explicita el posicionamiento ético del investigador.

En el Capítulo 3, denominado *Contexto*, se tratan brevemente los estudios empíricos o de orden más práctico que se han hecho sobre la temporalidad y el análisis del discurso en relación al zapatismo. En este capítulo se abordan los antecedentes de las luchas agrarias en Chiapas y del zapatismo como tal, se discuten temas como la rebelión, el

discurso zapatista, la autonomía, la disidencia, las dinámicas de “Buen Gobierno” en los *Caracoles*, y los estudios previos hechos acerca de la configuración temporal zapatista y sus narrativas de futuro.

El Capítulo 4 es el más extenso, pues se trata del capítulo analítico: aquí se “disecciona” el *corpus* para establecer sus voces (locutores) y tópicos en tanto conjunto polifónico integrado, aunque a veces contradictorio; se tocan sus discursos, sus estrategias y narrativas, así como sus personajes (particularmente el SI Galeano / Marcos); se hace un análisis crítico del discurso que abarca, además de las unidades narrativas, elementos icónicos y semióticos como la “máscara” como atributo del pasamontañas; desde el ACD se abordan las figuras del lenguaje y estrategias discursivas como la narratividad y su red de intencionalidades como activación, pasivación, nominación, supresión, etc.; se analiza además la oralidad, la ironía y, sobre todo, la metaforización como vehículo comunicativo y recurso cognitivo y epistemológico; se toca la estética zapatista y su hibridación político-cultural, siempre bajo la guía rectora de la temporalidad.

Se contraponen los textos zapatistas con los cotextos históricos y del discurso capitalista neoliberal en México, a fin de establecer una comparativa cuyo resultado se condensa en una tabla abarcativa que expone en su conjunto sus diferencias y cruces con respecto a la configuración temporal y las narrativas de futuro.

El análisis ha supuesto: 1) un análisis del discurso del *corpus* señalado. Los textos se diseccionan en una primera tabla de tópicos [ver Anexos], y a partir de ésta, se construye otra tabla que recuenta metáforas, citas o alusiones a la temporalidad y las narrativas de futuro, que enseguida serán citados en los apartados analíticos que se descomponen bajo la *praxis* de una argumentación lógico-deductiva – y a veces *exegética*, debido a la enorme cantidad de referencias a otros textos y comunicados zapatistas- ; este análisis es triangulado con 2) una discusión analítica con los referentes teóricos y fenomenologías empíricas citadas tanto en el *Enmarque teórico* como en los estudios contextuales; 3) un acercamiento desde la Pragmática del Lenguaje en los

lugares (denominados aquí como: “*territorios zapatistas*”) en los que se generó y presentó el *corpus*; y 4) una confrontación del discurso con los cotextos que le rodean.

Al final de este capítulo se desarrollan y argumentan 8 apartados que conducirán al capítulo final denominado *Conclusiones*.

Sobre las conclusiones, hay que decir que el trabajo formal académico exige el recuento de una serie de formulaciones que sinteticen los argumentos en un colofón preferentemente coherente y sucinto, una especie de cierre enmascarado bajo un “falso” punto final. Se sabe de antemano que la discusión a propósito de los temas aquí tratados sigue y seguirá en curso.

Las conclusiones se explicarán en ocho apartados, a saber: *Lo temporal como urgencia, transición y cambio; El caracol y el helicoide como representación temporal; El tiempo de la escucha, la palabra y el silencio; Temporalidad en la dignidad como (re)enunciación de Lo Sagrado; Nuevas formas de pensamiento a partir de una reconfiguración del tiempo; El tiempo colectivo; El tiempo de las mujeres; y La Distopística.*

Justificación



Motivos y razones personales

Los motivos y razones personales los expongo a la luz de cuatro paradojas que encarna el concepto del “tiempo” y cómo éstas me plantean un reto que ya desde aquí se antoja mayúsculo, complejo. Las razones más personales se remontan a una inquietud que según recuerdo apareció a muy temprana edad. El tiempo, la vida, la muerte, la duración de la espera y la elasticidad del tiempo, ya fuera en el dolor o en el goce.

El tiempo, que empezó como una moción existencial hubo de transmutarse a lo que es pertinente para un doctorado de esta naturaleza, no sin perder el apasionamiento o asombro ante una de las preguntas fundamentales que por siglos se ha hecho la humanidad. Espero que entre líneas haya permeado al lector la pasión, la entrega y cambio que me ha significado. El tiempo como problema encarna muchas paradojas: la primera, y quizás más aterradora, surge en la concienciación de la muerte. Esta paradoja refiere a la finitud y la precariedad cronológica en relación a la historia y al mundo. La conciencia de la muerte ha posibilitado –y lo sigue haciendo- preguntas sobre nuestra estancia en el planeta, y preguntas por lo que sucedió y sucederá antes y después de nuestro tiempo vital.

La primera paradoja del tiempo es inherente a la conciencia que el individuo adquiere de existir en un tiempo que ha precedido a su nacimiento y que continuará después de su muerte. Esa toma de conciencia individual de lo finito y lo infinito vale tanto para el individuo como para la sociedad (Augé, 2015, p.9).

El tiempo es una problemática ontológica en tanto que vivimos estrechamente ligados a su inmanencia y percepción. Somos afectados por el tiempo y lo afectamos en la medida que también somos temporalidad individual y social. El tiempo se co-construye socialmente; pero se vivencia subjetivamente.

Como ya se detallará, hay más de una manera de ver y comprender el tiempo, aunque ya desde nuestra condición biológica estamos más o menos supeditados a un

cierto tipo de percepción temporal y a un rango probable de cantidad de tiempo en la tierra.

Tempus podría derivar de la dimensión “pulsológica” temporal, entendiendo éste último adjetivo en el sentido anatómico de “relativo a las sienas” (llamadas *tempora* en latín), es decir, podría referirse a las sienas como lugar donde se mide la velocidad de las pulsaciones... la dimensión propia del tiempo coincidiría con el ritmo a lo largo de una línea convergente entre el arte de la medicina [mejor puesto: biológicamente] y las artes poéticas y musicales [como ritmos en la creación de la forma estética] (Marramao, 2008, pp. 14-15).

Podemos, en este ejercicio de justificación del tema, citar un fenómeno biológico curioso (somos entes psíquicos, sociales, pero también –y acaso, primordialmente-biológicos) para establecer la relevancia del asunto que nos ocupa, por ejemplo: los ratones tienen entre 500 y 600 latidos por minuto en promedio, y su esperanza de vida es la de uno a dos años; la ballena y el elefante tienen entre 20 y 30 latidos por minuto, y su esperanza de vida rondará alrededor de los 60 años; el humano adulto, por su parte, tiene 70 latidos por minuto, y su esperanza de vida actual es mayor a los 70 años. Y, aunque intervienen otros factores, no podemos dejar de apreciar la relación entre ritmos (como el de la frecuencia cardíaca), masa corporal, género, edad, y expectativa de vida.

En tanto seres biológicos y psíquicos: Los factores que inciden en la interpretación subjetiva del tiempo de acuerdo a diversos estudios empíricos recopilados por Robert Levine (2006) pueden ser: la edad (entre más joven, más lentamente pasa el tiempo); el género (suele haber mayor discrepancia entre el tiempo marcado por el reloj y el percibido subjetivamente en las mujeres que en los hombres); la temperatura corporal (las temperaturas extremas de frío o calor hacen percibir el tiempo más lento); los estados de ánimo (una situación de estrés puede hacer parecer el tiempo como muy lento) o de placer (como muy reducido), prácticas de concentración focalizada –por

ejemplo en el deporte- o de meditación profunda, pueden hacer percibir el tiempo como en cámara lenta o que un instante parezca una eternidad.

Cómo se explicará adelante, el problemático asunto de “la conciencia” es vital para comprender la subjetividad individual y colectiva del tiempo. Pero la conciencia además de ser un fenómeno psíquico individual y social, es de acuerdo a recientes investigaciones en el campo de las neurociencias, un fenómeno no sólo cognitivo (asociado popularmente al neocórtex¹) sino esencialmente producido por el sistema límbico del cerebro, es decir, dónde se producen y regulan hormonas, sustancias y neurotransmisores relacionados con las emociones (Solms, & Friston, 2018)².

El Dr. Dean Buonomano (2011) a propósito del cerebro, señala que es el dispositivo más complejo conocido en el universo y aún así, se trata, desde su perspectiva, de un órgano imperfecto, un sistema que podríamos catalogar como una máquina temporal, compuesta por una serie de “relojes” que miden escalas distintas y ajustan el tiempo subjetivo al tiempo percibido mediante los sentidos. Son cinco los postulados que hace con respecto al cerebro y el tiempo: 1) El cerebro es una máquina que “relata” y “mide” el tiempo; 2) El cerebro genera el sentimiento subjetivo del paso del tiempo; 3) El cerebro recuerda el pasado para predecir el futuro (hay una diferencia de milisegundos con respecto a la percepción del tiempo presente, de modo que siempre vivimos en el pasado); 4) El cerebro nos permite mentalmente proyectarnos hacia el pasado y al futuro como una especie de máquina del tiempo; y 5) Al igual que los colores, la duración del tiempo experimentada, es un tipo de representación o correlato mental, distinta a los fenómenos externos como las ondas de luz o los acontecimientos, respectivamente.

¹ Estructura que en los seres humanos conforma la mayor parte de la corteza cerebral, concretamente el 90% de ella. Se trata de la parte del cerebro de aparición más reciente a nivel filogenético. Está conformada principalmente por materia gris, es decir, por somas (los "cuerpos" de las neuronas, donde se encuentra el núcleo celular) y dendritas de las neuronas que forman parte del encéfalo. (Castillero, O., s/f) Recuperado de: <https://psicologiymente.com/neurociencias/neocortex>

² También ver en referencias bibliográficas a (Solms, M., & Turnbull, O., 2005).

¿Qué esperanza de vida tendría un grupo societal de acuerdo no a sus pulsos cardiacos, secreciones de neurotransmisores o a su combustión metabólica sino a su escala, ritmo y calidad de sus interacciones humanas? Si la muerte es un logro evolutivo ¿cómo podemos (re)visualizar, a la luz de esta comparativa, los ciclos de duración de las instituciones, prácticas y modos de organización sociales? ¿En qué se transforma, no digamos ya un grupo social, sino un imaginario que desaparece, se dispersa o muere? No se trata de un enfoque funcionalista, se trata más bien del cruce polilógico y meta-cognitivo de áreas del conocimiento distintas; pero no distantes. Se trata de visualizar en esta investigación, la generación de nuevos imaginarios y, eventualmente, posibilidades de construcción de nuevos modos de “*ingeniería social*” en cuadrantes más amplios y, por ende, epistemológicamente extensos, complejos. Por ello a manera de provocación (aunque intencionadamente como se verá después con Norbert Elías, 1989), no hemos al menos, dejado de mencionar la condición biológica de la subjetividad, de la percepción temporal y la conciencia. Aunque esta investigación trata de la temporalidad en tanto constructo social, no debe perderse de vista que el tiempo corresponde a una discusión extensa -tanto, que nos lleva a la pregunta fundamental sobre la existencia y la nada, la nada y lo posible- sobre nuestra patética recurrencia a la *antropologización* del universo y sobre la siniestra extrañeza que probablemente lo conforme. Las preguntas filosóficas nunca, aunque no sea el enfoque central de este estudio, quedan totalmente al margen de las preguntas “más mundanas” que aquí se plantean.

La segunda paradoja del tiempo es casi inversa a la primera: reside en la dificultad, para los hombres mortales –es decir, tributarios del tiempo y de las ideas de comienzo y de fin-, de pensar el mundo sin pensar un nacimiento suyo ni asignarle un término. Las cosmogonías y los apocalipsis, según diversas modalidades, son una solución imaginaria a esa dificultad (Augé, 2015, p.10).

La segunda paradoja del tiempo con la que aquí se discurre, tiene que ver con una forma particular de interpretación, una forma tan recurrente en las culturas, que parece inherente al drama ontológico de la construcción de sentido: la configuración temporal

escatológica como forma constructiva en distintas arquitecturas narrativas, tanto en las sociedades premodernas (con una característica predominantemente de inmanencia), como en las sociedades modernas y de la *Modernidad Tardía*, expresadas en las narrativas teleológicas y de progreso en torno a un escenario futuro. Pero ¿Por qué configuración y no trama o construcción? De acuerdo a Ricoeur (2004, p.132): “la construcción de una trama es la operación que se obtiene de la simple sucesión temporal, [por el contrario] en *la configuración* se integran juntos factores tan heterogéneos como agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados inesperados, etc.”

Las narrativas “se cuentan y transmiten” históricamente en los “nacimientos y muertes” de instituciones y prácticas sociales en un denodado esfuerzo por persistir como seres humanos, grupos sociales y culturas. ¿Qué es la historia desde esta perspectiva? Un relato, un metarelato cuyos sentidos pretenden “arropar” la desnudez existencial: se trata de gramáticas de coherencia entre sucesos cuyos artificios sirven de argamasa sociocultural e institucional y -ya incorporada intrasubjetivamente- como la fuerza cohesiva de las identidades de los sujetos. Las preguntas que aquí se plantean en torno a otras preguntas (las preguntas zapatistas, y particularmente, las preguntas zapatistas sobre el tiempo) son preguntas orientadas a lo social; pero que, por su propia naturaleza conceptual, tienen a su vez inflexiones tangenciales que tocan los ámbitos epistémicos de la filosofía y la ciencia. El zapatismo en una interpretación no lineal, desde un discurso híbrido, parece, en su intelección de lo temporal, desafiar a esta segunda paradoja. Segunda paradoja del tiempo que conduce a una tercera:

La tercera paradoja del tiempo concierne a su contenido o, si se quiere, a la historia. Es la paradoja del acontecimiento siempre esperado y siempre temido... los acontecimientos vuelven perceptible el paso del tiempo e incluso sirven para datarlo, para ordenarlo... pero por otra parte el acontecimiento conlleva el riesgo de una ruptura, de un corte irreversible con el pasado, de una intrusión irreparable de la novedad en sus formas más peligrosas (Augé, 2015, p.10).

La paradoja hay que leerla en su sentido etimológico de *para doxa*, es decir, como campo semántico alternativo a la doxa, o a “*lo dicho*”, a lo establecido como verdad normalizada, incuestionada o el tramposo “*sentido común*”. En este sentido, el zapatismo irrumpe la temporalidad hegemónica del capitalismo mediante el despliegue de un nuevo tiempo. Un relato que se articula en el acontecimiento novedoso del alzamiento, la rebeldía y la resistencia. El zapatismo es la irrupción de un tiempo no contado, de una historia invisibilizada. ¿Cuál es la trascendencia de esta irrupción? ¿Qué y cómo se comporta una aparentemente nueva configuración temporal? ¿Cómo se despliega un futuro alternativo en el zapatismo?

El zapatismo acude no solamente a la discusión política y filosófica sino a la ciencia para explicarse el mundo y su actuación en él. El tiempo es abordado por el zapatismo desde una complejidad que difícilmente encontraremos en otros movimientos sociales, con cruces discursivos en absoluto convencionales: mito, ciencia, política y economía se cruzan en asuntos que van desde la organización democrática hasta la alimentación o la cultura implícita en “*hacer milpa*”, por citar un ejemplo.

Se trata pues, el concepto del tiempo, de un ente complejo, multidimensional, polisemántico, mutante, observable sólo de manera indirecta.

La cuarta paradoja del tiempo es que se trata de un concepto familiar y extraño a la vez. Un concepto con el que convivimos y que “*manejamos*” hasta que tenemos que explicarlo. Sólo nos es posible representarlo mediante la coordenada espacial y podemos casi siempre hablar de su medición, aunque difícilmente podemos hablar suficientemente de aquello que medimos. Para explicárnoslo, o solamente para referirnos a él de forma más o menos clara, requerimos del uso de metáforas. Los tipos de metáforas y de narrativas alrededor del tiempo dan luz sobre la cualidad de las relaciones sociales pasadas, presentes y futuras. Por ello, se trata este abordaje de un asunto apto para el análisis científico social interdisciplinario, utilizando primordialmente, como ya se ha señalado, las técnicas propias del análisis del discurso.

¿Por qué el tiempo? ¿Por qué los zapatistas? y ¿Por qué el Análisis del Discurso?

Porque *la temporalidad* es constitutiva de lo social-histórico. Para Norbert Elías (1989), la percepción y vivencia del tiempo se va construyendo socioculturalmente. Este proceso implica la coordinación de ritmos que hacen posible los lazos sociales, las prácticas colectivas y el grado de intersubjetividad. No puede haber investigación ni reflexión de lo social sin cronología y no hay cronología neutra. Las cronologías se organizan desde lo político, es decir, desde configuraciones particulares de poder; pero también son expresadas, practicadas, negociadas y resignificadas a partir de complejos procesos intersubjetivos.

Para Valencia (2009), el *tiempo social* (temporalidad) parte de la *historicidad* y de las posibilidades interpretativas de las múltiples temporalidades que en la historicidad coexisten, se tensionan y complementan. Elías (1989) señala que desde la Modernidad se dispone de una retícula rigurosamente subdividida en unidades temporales trabadas entre sí: segundos, minutos, horas, días, semanas, meses, años, etc. Esta retícula domina la vida en general. ¿Existen nuevas configuraciones de la temporalidad alternas a las retículas organizativas de la temporalidad hegemónica capitalista?

Se abordarán en esta investigación: intersecciones entre cronologías, prácticas y discursos; y cómo las configuraciones temporales inciden en la gestación y puesta en práctica de nuevos imaginarios sociales. Manuel Castells menciona que, en todas las transformaciones históricas, la aparición de una nueva estructura social indefectiblemente estará relacionada con la reconfiguración de los “cimientos materiales” de la existencia humana, es decir, *el espacio y el tiempo*: “Las relaciones de poder están imbricadas en la construcción social del espacio y el tiempo a la vez que se ven condicionadas por las formaciones espaciotemporales características de esa sociedad”. (Castells, 2009, p.62).

¿Por qué las narrativas de futuro en el zapatismo?

Porque frente al agotamiento, desinterés, inconveniencia o incapacidad por generar nuevos imaginarios³ de organización social en el contexto del capitalismo global, surgen entre los movimientos sociales, modos alternos de pensar y organizarse. En particular, el zapatismo, desde una configuración alternativa temporal, articula un imaginario de organización social que se confronta en la práctica. No abordar seriamente el tema de las narrativas de futuro es desestimar un yacimiento de nuevos imaginarios de organización económicos, políticos y sociales frente a discursos y epistemologías en los que subyace la tesis de “cancelación del futuro”.

¿Por qué desde el análisis del discurso y la pragmática; y por qué el corpus constituido por los tres volúmenes de “El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista”?

Porque el Movimiento zapatista se ha caracterizado tanto en su desarrollo como en la articulación de su imaginario de futuro por: el uso táctico de la palabra y los silencios (Velasco, 2003). El zapatismo ha generado un vasto “universo simbólico” que desde una performatividad comunicacional ha empleado como recurso de lucha. El discurso del zapatismo es un *discurso polifónico*⁴ que puede analizarse mediante la potencia heurística del *Análisis Crítico del Discurso* (ACD) y revelar así, complejos tramados de sentido y sus correspondientes opacidades en confrontación con sus prácticas.

En el *corpus* a analizar, son varios los discursos y los lenguajes que conforman el entramado de lo que podríamos establecer como discurso y “lenguaje” zapatista. El

³ Imaginario social en el sentido propuesto por Castoriadis (1975), es decir, como magma de significantes abundante e indeterminado; inconsciente. Como yacimiento incesante de producciones y de significados, sentidos y prácticas que movilizan y reconfiguran sin parar los ordenamientos sociales. Siempre es el imaginario social condición de posibilidad; y es fundamental para comprender las potencialidades y modos de conocimiento de la realidad.

⁴ Discurso articulado por voces distintas. El discurso directo, el indirecto y la intertextualidad son tres de los fenómenos polifónicos más habituales. Bajtin (1982) caracteriza el discurso como esencialmente colectivo. Sustenta la idea de que el mismo individuo se constituye como un colectivo intersubjetivo que ha asimilado otras voces a lo largo de su vida. “Voces” que articulan un conjunto interrelacionado de creencias y normas denominado “ideología”.

discurso zapatista ha sido novedoso desde su aparición tanto en su construcción como por los medios que ha empleado.

De manera preliminar⁵ anotamos cuatro características del discurso zapatista: a) es dispositivo mixto de innovación discursiva (lenguaje creativo abundante en metáforas y neologismos) y tradición oral (como característica de los pueblos indígenas, instrumento para la resistencia y medio de transmisión en asambleas, seminarios, etc.); b) uso innovador de la Web y las TICs como plataformas y medios para el discurso; c) caracterización del lenguaje y discurso del SI⁶ Galeano, antes SI Marcos, quien ha fungido como vocero y líder del EZLN y quien ha dotado de singularidad estilística (uso de la ironía, recursos literarios, etc.) al discurso del movimiento zapatista; d) carácter polifónico y abierto del discurso (conjunto de voces que conforman “el zapatismo” y que interpelan antes que cerrar el discurso).

El *análisis del discurso* (Brown & Yule, 1993) permite acercarse a la realidad societal -desde el lenguaje y su complejización semiótica- como productora y producto de sentido; como evidencia de un constructo ideológico o como expresión empírica de un sistema teórico por construir.

El *análisis del discurso* presupone una forma dinámica de interpelación a los sujetos en el mundo y sus representaciones, en donde los lenguajes son más productores que descriptores del sujeto social y las sociedades en las que vive y se organiza.

“*El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*” condensa en sus tres volúmenes las voces de los dirigentes zapatistas, de sus voceros y de sus “pensadores”; de académicos, periodistas, activistas, indígenas, mestizos; de hombres y mujeres de todo el mundo que simpatizan y/o “forman parte del zapatismo”. El *corpus* integra un

⁵ Conforme se ha consignado en la contextualización empírica, *enmarque teórico conceptual* y a una primera lectura general desde el *ACD*.

⁶ Siglas de Subcomandante Insurgente.

conjunto polifónico de narrativas sobre la épica zapatista, sobre su configuración temporal, sus narrativas de futuro y su método: *el pensamiento crítico*.

“*El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*”, en sus volúmenes I, II y III, conforma un *corpus* adecuado para el análisis de la temporalidad zapatista en tanto que:

- 1) Condensa en un sólo conjunto textual la diversidad de voces que conforman el discurso zapatista.
- 2) Se trata de un texto que suscribe la oralidad en varias dimensiones: como tradición y modo de comunicación indígena; como método y estilo comunicacional del zapatismo; como transcripción de ponencias, mensajes y comunicados que originalmente se expresaron en forma oral.
- 3) Compendia un vasto conjunto metafórico y narrativo que demanda al ACD y la pragmática del lenguaje.
- 4) Explica la temporalidad zapatista (objetivada en coordenadas espaciotemporales) mediante la confrontación dialéctica de su opuesto (el capitalismo contemporáneo), representado en la metáfora de la *Hidra* y la *Tormenta que viene*, y lo hace a través de un método y fundamento epistemológico: *el pensamiento crítico*.
- 5) El *corpus* se escribe y publica 20 años después del levantamiento zapatista de 1994, lo que permite un *análisis diacrónico* y la posibilidad de analizar el fenómeno temporal zapatista y sus *movimientos discursivos*.
- 6) Se trata de un texto compilatorio e integrador no muy difundido y menos estudiado que otros cuerpos textuales como: Los comunicados

del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), *Las Declaraciones de la Selva Lacandona*, textos del Subcomandante Marcos, etc.

La Pregunta de Investigación



Preguntas, objetivos y una hipótesis

Pregunta de investigación:

¿Cómo se constituyen las configuraciones temporales y las narrativas de futuro en el discurso zapatista?

Preguntas secundarias:

1. ¿Cuáles son y cómo se constituyen las representaciones discursivas de la configuración temporal zapatista?
2. ¿Cómo se configuran y constituyen las narrativas de futuro en el zapatismo?
3. ¿Es la configuración temporal zapatista una mejor propuesta que la temporalidad hegemónica en el capitalismo actual? ¿De qué manera?
4. ¿La idea y evidencias de “cancelación de futuro” en la contemporaneidad encuentran una alternativa o respuesta en la configuración temporal zapatista y en su concepción de futuro?

Objetivo General 1

Explicar la configuración temporal y las narrativas de futuro en el discurso zapatista en el corpus “*El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*”.

Objetivo particular 1.1

Explicar qué particularidades comporta la configuración temporal zapatista en sus representaciones discursivas.

Objetivo particular 1.2

Explicar cómo el zapatismo configura y articula una *Utopística* como alternativa de futuro.

Objetivo particular 1.3

Analizar la configuración temporal zapatista en relación a la temporalidad hegemónica del capitalismo actual.

Objetivo particular 1.4

Analizar si la idea, narrativas y evidencias de “cancelación de futuro” en la contemporaneidad, encuentran una alternativa o respuesta en la configuración temporal zapatista y su construcción de futuro.

Hipótesis

La *Utopística zapatista* (UZ) en relación a las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales producidas por los sistemas capitalistas modernos y contemporáneos, se expone como un conjunto emergente de sentidos y prácticas de organización social más democrático, justo, equitativo, fundamentado en la dignidad humana y respeto al medio ambiente.

Se afirma aquí que dicha UZ se caracteriza y verifica en la interacción de una configuración alternativa (propia y original) temporal compleja como constructo y sustrato de distintas temporalidades en donde se redefinen las iteraciones temporales pasado, presente y futuro, lo que posibilita nuevos imaginarios de organización social y de construcción de futuro.

Capítulo 1

Enmarque Teórico-Conceptual

¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Pero; si tuviese que explicárselo a alguien, no sabría cómo hacerlo.

San Agustín



1.1 Pensar el tiempo: De la *Temporalidad Indígena* a la *Modernidad* en el **Zapatismo**

A manera de marco referencial para esta investigación, se presenta en este apartado un brevísimo recuento de algunos conceptos, visiones, prácticas, formas de medir y de configurar *el tiempo*. Una suerte de preámbulo a fin de contextualizar su construcción sociocultural y, sobre todo, caracterizar la complejidad que entrama la hibridación temporal del zapatismo.

La ciencia y la filosofía han influido en la construcción sociocultural del tiempo, pero; también las percepciones socioculturales del tiempo han influido a lo largo de la historia en las preguntas que se han formulado desde la filosofía y la ciencia para la comprensión del mismo. No se trata en modo alguno de hacer un recuento de las ideas y conceptualizaciones que sobrepasarían el propósito de esta investigación, véase acaso como un esbozo que dé cuenta de cómo se ha articulado aquí una noción particular sobre el tiempo.

A fin de comprender la configuración temporal zapatista, este recuento se hace importante porque muestra -aunque sea de forma somera- los orígenes de una “hibridación” sedimentada entre las *concepciones occidentales* y las interpretaciones del tiempo que han hecho las culturas indígenas.

En la hibridación cultural del zapatismo subyace la hibridación de temporalidades tan distintas como las que se configuran en el ámbito rural, indígena, y en las propias de lo urbano, de la modernidad, de “occidente”, las hegemónicas del capitalismo contemporáneo, del socialismo eurocéntrico, y las que se identifican como características de la *Modernidad Tardía*.

El origen de las teleologías *premodernas* y modernas habría que ligarlo a la consideración del tiempo como un *todo armónico*. Un orden dado con anterioridad, al que sólo hace falta su visibilización paulatina conforme se desenvuelven los

acontecimientos. Pitágoras⁷ creía que la cualidad del tiempo era una parte constitutiva del cosmos, y que la forma de manifestarse –que podía ser medida cuantitativamente en el espacio– era la manera en que éste se expresaba. Desde su perspectiva, el movimiento de los astros y las estrellas en el firmamento y su estabilidad con respecto al movimiento de la Tierra constituían un todo armónico al que llamó: “música de las esferas”. Este *todo armónico*, en el zapatismo se “desestabiliza” y enriquece ante el complejo universo descrito por los mayas y el crisol de pueblos originarios que conforman al movimiento. “Lo que define a lo indio, es que escucha voces, mezcla los tiempos y lo de ahora es lo de antes y lo que viene y lo que está pasando”. (EZLN(b), 2015, p.114). Ya se verá que el tiempo indígena es un tiempo complejo donde la premonición o el presagio se anticipa como relato histórico individual y colectivo según se ha podido interpretar de las estelas, códices, inscripciones, glifos y calendarios.

El tiempo es un concepto familiar y evasivo. Presente en todas las actividades y en todas las cosas. Se trata, junto con la espacialidad, de los ordenamientos primarios de la realidad, por lo que parece “natural”, cercano; aunque tan pronto se reflexiona, se da uno cuenta de que el tiempo puede ser configurable, intervenido y que su “arreglo” a su vez nos configura.

Ya en el Siglo V, San Agustín (1957, LXI, XIV,17), a propósito del tiempo, dijo: “*si nadie me lo pregunta, sé lo que es, pero si deseo explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé*”, para dar cuenta de que el tiempo resultaba ser a su vez: un concepto familiar y evasivo. Para él: el pasado ya no está, el futuro aún no llega y el presente se esfuma a cada instante. El tiempo se vuelve no tiempo, parece no existir o escurrirse hasta desaparecer desde este temple contemplativo. Hay una cierta religiosidad, que acaso pudiera parecerse de nuevo a la “temporalidad indígena”, en cuanto que aquí el “tiempo de los hombres se tensiona con el *no tiempo* de los dioses”.

⁷ c. 569-Metaponto, c. 475 a. C. Filósofo y matemático griego, considerado el primer matemático puro. (Buckingham *et al*, 2011).

Sin embargo, la volatilidad del tiempo se coagula en ese “algo” (distinto al suceso) que permanece en la memoria. Algo percibimos; aunque pase y existan en nuestra imaginación deseos y miedos afincados en una geografía inmaterial que acaso sucederá o no, de algún modo. Así: pasado, presente y futuro tensionan eso que se experimenta como el *ser-estar*. Esa experimentación se mide de muchas maneras en unidades pretendidamente regulares a fin de conducirnos en nuestra vida cotidiana. Intentamos conferir regularidad más allá del día y de la noche, de los ciclos y de las estaciones. Esas mediciones tienen escalas distintas y van llevando cuenta de nuestro ciclo vital. La semana, como escala temporal, la hemos naturalizado (Zerubavel, 1989) desde el mito hasta la jornada laboral moderna. Su invención nos acompaña hasta nuestros días.

La metáfora musical del “ritmo” semanal, al cual me he referido regularmente a lo largo del libro, captura lo esencial del fenómeno “semana”. Obviamente, presupone una concepción circular del tiempo. Generalmente miramos el tiempo en la forma de una línea, una clase de flecha como vector a lo largo de la cual eventos históricos únicos dispuestos en un orden irreversible. Esta concepción lineal del tiempo acentúa nuestro acercamiento básico a la historia. [...] Sin embargo el tiempo puede también ser visto en la forma de un círculo cerrado. Esencialmente no histórica, una visión circular del tiempo gira alrededor de la experiencia de recurrencia. Alumbra la manera en la que clases de eventos se repiten a sí mismos, e involucran alguna noción de ciclos. Estos dos modos de conceptualizar el tiempo no son necesariamente mutuamente excluyentes, y se puede observar muy bien el tiempo en ambas maneras una lineal y una circular (Zerubavel, 1989, pp. 83-84).

De muchas maneras nos contamos el tiempo y narramos su cualidad. El zapatismo lo hace de una cierta manera y es esa manera -o “*modos*”- lo que aquí se analiza. Los modos de organización del tiempo pueden tener sus marcajes en las referencias naturales como el día y la noche, los ciclos agrícolas, o en convenciones sociales como la jornada laboral o la semana.

La semana es la gran invención humana en el calendario (Zerubavel, 1989), sobre todo en los calendarios solares que no toman en cuenta las fases lunares, quedando así desvinculadas de todo punto de referencia estelar, y además escindiendo ritmos naturales que es posible verificar, por ejemplo, en el impacto de la posición lunar con respecto a otros fenómenos gravitacionales que ocurren en la tierra.

La semana es la imposición de un ritmo que adquiere mayor peso en las sociedades desarrolladas contemporáneas. En la civilización occidental, la semana introduce en el calendario una interrupción regular (pero arbitraria) del trabajo y de la vida cotidiana, tiempos fijos de trabajo y tiempo libre. “Su periodicidad pareció adaptarse al ritmo biológico de los individuos y también a las necesidades económicas de la sociedad”. (Le Goff, 1991, p. 212). Pero en las escalas temporales, la semana es apenas un fragmento de otras escalas que rebasan lo cotidiano (no totalmente, claro) como son los meses y años.

Los años miden la duración de una vida y la permanencia –o impermanencia– de una sociedad. La historia suele medirse en esa escala y los marcajes nunca son en absoluto aleatorios. El componente mítico-político de la conmemoración, la disrupción cotidiana, y la alineación de la actividad social en determinadas fechas, funcionan como dispositivos “naturalizantes” para la institucionalización. Por ello el zapatismo, como se verá adelante, (re)enuncia las fechas y los años para desmarcarse de la datación y la temporalidad “oficial” o hegemónica.

La historia, los actos (colectivos o de los sujetos considerados “importantes”) y los documentos que exigen una datación, plantean el problema de la fecha como “tiempo oficial” (legítimo o legitimado, instituido, impuesto). Es decir, se trata de la monumentalización de un punto fijo a partir del cual comienza la numeración de los años, la narración de la h(H)istoria que pretende ser colectiva y, con ello, fungir como elemento de cohesión y control. Esta necesidad introduce en el calendario un elemento lineal y conduce a una idea de evolución positiva o negativa: progreso o decadencia.

Para Le Goff (1991), el calendario es uno de los emblemas e instrumentos del poder de reyes, sacerdotes, revolucionarios, etc. Los calendarios occidentales son productos sociales de gran complejidad que llevan inscritos, por un lado, la dependencia a la naturaleza, y por otro, la dificultad para controlarla; llevan, además, el rol de los poderes dominantes, la historia, la fuerza de las raíces económicas, políticas, religiosas y culturales; así como el progreso de la ciencia y de la técnica.

Herzfeld (2012) agrega que la nuestra es una época burocrática dominada por historiografías nacionales y unilineales en donde el “transcurso del tiempo” ha venido a dominar las ideas sobre la temporalidad. Se trata de una mirada evolucionista que ha dominado desde hace tiempo y nublado el análisis de las diferencias culturales con respecto a la conceptualización del tiempo.

No estamos muy lejos de los días en que los antropólogos dividían el mundo en sólo dos tipos de sociedad: aquellas con ritmos “cíclicos” —es decir, estacionales y campesinos— y aquellas con sistemas “lineales”, asociados a la invención del reloj. Sin embargo, las grandes civilizaciones amerindias echan por tierra esa ingenua clasificación.

Como se menciona en el *corpus*: la temporalidad indígena que “mezcla los tiempos”. (EZLN(b), p.114). se evidencia en los “calendarios” de las grandes civilizaciones amerindias. Calendarios cuyos marcajes rebasan lo cíclico pues suponen (narran) grados de conciencia o “evolución” conforme se transita por los ciclos astrales de la tierra, el sistema solar e incluso de la galaxia.

El principio fundamental del calendario mesoamericano es el empleo de ciclos de corta pero diferente duración y su combinación para crear nuevos ciclos más grandes, los cuales se combinan a su vez con otros ciclos. Esta manera de combinar ciclos no era conocida en el calendario europeo (Prem, 2008, p.57).

De modo que los ciclos siempre están en “un lugar nuevo”, de acuerdo al movimiento de la tierra en nuestro sistema solar, de éste con respecto a la Vía Láctea y la posición de ésta en relación a otras galaxias. Estos ciclos de trayectorias elípticas y helicoidales, dan pie ya, para comprender la (re)interpretación que del tiempo hacen los zapatistas como *sagrado y helicoidal* (caracol).

Cabe señalar, que aún subsisten fuertes controversias sobre la “superioridad” con respecto a la exactitud de los calendarios mesoamericanos. La imaginería popular y la aparición de manifestaciones catalogadas como “*New Age*” han trivializado y en nada han contribuido al esclarecimiento científico de su utilidad y conceptualización; aunque enfatizan –eso sí- el carácter *sagrado* del tiempo que, en las culturas amerindias, sí ha podido ser documentado. Carácter *sagrado* que liga la individualidad del día (*kin*) con el sujeto, la colectividad a la que pertenece y a un animal, fenómeno natural y una deidad particular que señala cualidades y debilidades del nacido en un día particular, misiones, augurios y lo “incluye” en una suerte de épica humana histórica, colectiva y trascendental. Principalmente se distinguen dos calendarios con ciclos de 260 y 365 días. Ambos calendarios (el *Tzolkin maya* y el “Calendario Azteca”), mejor dicho, estelas, circularmente subdivididas en coordenadas espaciotemporales, de manera que cada día, de cada año, de cada ciclo, es único y sagrado en tanto que se trata del tiempo presente.

Los calendarios solares, y sus posteriores sistematizaciones en ritmos pretendidamente regulares han dado lugar a mediciones de menor escala como las horas y los minutos a través de diversos artefactos hasta llegar a los relojes.

Elías observa en la vida social, la doble autonomía relativa del tiempo que señalan los relojes: 1) como institución social, y 2) como aspecto de un movimiento físico (1989, p.135). Elías opina que, así como un lenguaje cumple su función sólo si es común a un grupo, los relojes realizan su función sólo si su configuración cambiante (por ejemplo: el huso horario) es la misma para un grupo humano. En esto radica la fuerza “coactiva” que el tiempo ejerce en todo individuo, pues debe adecuar su propio

comportamiento acorde al “tiempo” que ha establecido el grupo al que pertenece. Para Feixa (2003), los tipos de relojes pueden ponerse en relación con las formas distintas de construcción social del tiempo. El SI Marcos ostentaba dos relojes justo para mostrar las temporalidades distintas que estaban en tensión –más bien, en oposición-: la del poder hegemónico, y la del tiempo de los indígenas que luego de una “*larga noche*” anunciaban su “ya basta” a la violencia y a la injusticia.

La división del día en 24 horas procede del antiguo Egipto, donde se inventó el reloj de sol; la división de la hora en 60 minutos proviene del sistema matemático sexagesimal de los antiguos mesopotámicos. De acuerdo a Feixa (2003), el reloj de arena se basa en una concepción natural o cíclica del tiempo dominante en las sociedades preindustriales, remite a sociedades antiguas y a reductos religiosos o ideológicos donde el tiempo es cíclico, el cambio social es lento y prevalece una visión de ciclo vital, según la cual, cada generación reproduciría los contenidos culturales de la anterior. En su conferencia “La Hora de lo Pequeño” (ver *infra* p.250), el SI Galeano utiliza este reloj para ejemplificar el tipo de temporalidad que anuncia el zapatismo: un tiempo articulado colectivamente (los granos de arena) y que se recuenta al girarse las ampollas del reloj (revisión de la historia “a contrapelo”).

El trabajo de Mumford (1971) señala cómo desde principios del siglo XIV, el reloj mecánico nos convirtió en guardianes del tiempo, luego en ahorristas del tiempo y, por último, en servidores del tiempo. En este proceso, las sociedades occidentales han aprendido a ser irreverentes hacia el sol, las estaciones y los ciclos naturales, dado que, en un mundo hecho de segundos y minutos, se suplanta la sujeción a la naturaleza.

La máquina por excelencia es el reloj mecánico. Los primeros relojes mecánicos en *Occidente* –aunque hay antecedentes de éstos en la China antigua- se construyeron en el siglo XII para que las iglesias y monasterios pudiesen orar puntualmente, lo que después se conocería como la “*Liturgia de las horas*”. Posteriormente, al colocarse los relojes al exterior de las iglesias, estos comenzaron a fungir como reguladores del ritmo

social. El origen religioso se secularizó, y en el industrialismo, sirvió como parámetro para señalar los periodos de la jornada laboral.

El reloj análogo o mecánico sustenta una concepción lineal o progresiva del tiempo, dominante en las sociedades industriales. Remite a las grandes civilizaciones estatales. Presupone una visión lineal, según la cual cada generación instauraría progresivamente nuevos tipos de contenidos culturales.

Los circuitos electrónicos en los que se basan los relojes actuales (de cuarzo, digitales, atómicos) hicieron su aparición en la segunda mitad del siglo XX. El reloj digital o atómico, según Feixa (2003), se asocia a la noción de un tiempo desespacializado que se fundamenta en una concepción virtual o relativa del tiempo emergente de la sociedad posindustrial. EL SI Marcos usa este tipo de relojes, particularmente el modelo “F91 W” de la marca *Casio*, reloj de fabricación japonesa, asociado por su exactitud (usado como cronómetro para activar bombas) y resistencia, con movimientos guerrilleros y grupos desestabilizadores. Personajes como Barak Obama lo usaba como signo de austeridad y de “discurso contrahegemónico”.

Isaac Newton (1642-1727) adoptó una teoría absolutista del tiempo (Berenzon, Calderón, *et al*, 2008) al afirmar que éste podía representarse como un contenedor dentro del cual el universo existiría y en donde el cambio tendría lugar. Proponía el tiempo como independiente del mundo físico. Postuló que el tiempo existiría incluso si no existiera el universo, y que carecería de principio o final. Formuló que el tiempo se comportaba de una manera lineal y continua. Es decir, asentó la visión “moderna” del tiempo. A partir del siglo XX se ha afirmado que el tiempo no puede ser tratado independientemente del espacio. En la teoría de la relatividad concebida por Einstein, el tiempo se entiende como un “continuum” observable y cuantificable. Filósofos y científicos, hasta mediados del siglo pasado, concuerdan en que la noción de tiempo contiene tres ideas distintas fusionadas en un todo indivisible: 1) sucesión que distingue pasado, presente y futuro; 2) continua sucesión; y 3) un enfoque que prima el “tiempo físico” antes que el social.

El zapatismo, en una configuración temporal novedosa, libra la contradicción entre el tiempo lineal, de sucesión y el tiempo cíclico; en la articulación de un tiempo novedoso representado en la espiral (caracol) de tres dimensiones o helicoides, como se explicará adelante.

Los modos del zapatismo dialogan con la ciencia, intentan hacerlo confrontando sus saberes tradicionales porque las respuestas que buscan trascienden al *Viejo Antonio "que ya fue"*, según contesta el SI Moisés cuando es cuestionado en el *ConCiencias*, congreso en donde el zapatismo incorpora el conocimiento de tipo científico a su ya de por sí complejo pensamiento.

Más recientemente, la ciencia física ha reconceptualizado el tiempo a partir de la segunda ley de la termodinámica. Ilya Prigogine e Isabel Stengers (1990) han experimentado con fluidos que muestran asombrosos procesos de autoorganización en estados alejados del equilibrio, y proponen una termodinámica de procesos irreversibles que podría dar nuevas luces al eterno problema de la contradicción orden-desorden, predicción-aleatoriedad. Así, tanto el descubrimiento de las estructuras disipativas como los nuevos abordajes al problema de la condición de irreversibilidad del tiempo, podrían sugerir que una nueva óptica espaciotemporal podría estar cobrando forma. En la obra *"El fin de las certidumbres"*, Prigogine (2001) expresa que el universo está lleno de incertidumbres y, por lo tanto, de posibilidades inmensas de creatividad. Prigogine y sus colegas ponen en el centro de su análisis la flecha del tiempo, en cuya trayectoria existen bifurcaciones sucesivas ante las cuales es intrínsecamente imposible saber de antemano qué camino seguirá la flecha.

Nuevos experimentos, como los realizados con el colisionador de partículas subatómicas, han dejado, hasta el momento, abierta la posibilidad de cómo se comporta el universo, de si fue producto de un solo "big-bang" o de múltiples explosiones, lo que abre posibilidades de: 1) una direccionalidad única del "tiempo" o 2) múltiples comportamientos de éste. El zapatismo, al dialogar con la ciencia, busca enriquecer las posibilidades de reflexión y construcción social. El tiempo, la temporalidad, han sido

discutidos en el *ConCiencias* y en otros encuentros como se describe en las “IncurSIONES a tierra zapatista”. Inmediatamente, sobre todo en los comunicados del SI Galeano y el SI Moisés, se advierten los movimientos discursivos y las incorporaciones de conceptos científicos en sus mensajes.

El zapatismo, como se verá más adelante (ver *infra* p.331), aporta una interpretación de la temporalidad (desde la perspectiva de lo social) que ya no es lineal ni cíclica, sino una de estética helicoidal. Esta aportación deviene de un híbrido y complejo entramado cultural que representamos aquí, a fin de visualizar lo que a lo largo del texto se discutirá.

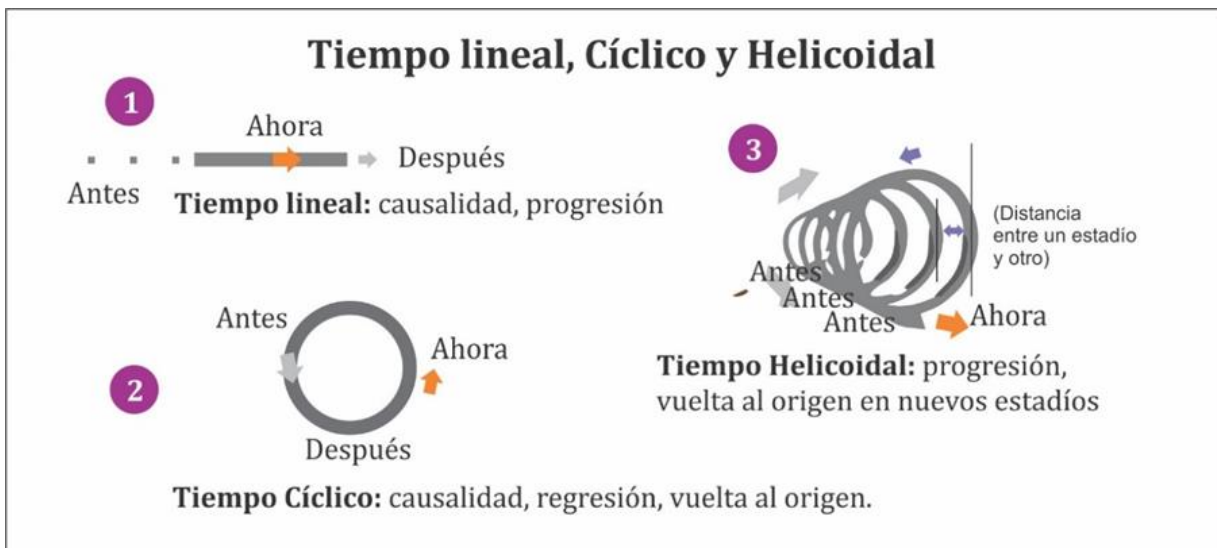


Imagen 1. Tiempo lineal, Cíclico y Helicoidal. Elaboración propia

1.2 La Temporalidad en la *Modernidad Tardía*

Para describir la temporalidad en la contemporaneidad, acudo al concepto de *Modernidad Tardía*, una suerte de elongación de la *Modernidad*, aunque con mutaciones que le dan una particularidad, sobre todo en la configuración de las coordenadas espaciotemporales.

Si desde la Modernidad el tiempo se ha vuelto una retícula que organiza las temporalidades particulares del hombre y de las sociedades, en la *Modernidad Tardía* la retícula adquiere una movilidad que los individuos y los grupos deben vivir como acelerada migración de un huso horario a otro, de un ritmo social a otro, de una temporalidad a otra, y de una relación espaciotemporal a otra. Esta migración se acelera debido a que las cosas, las relaciones y las atribuciones de sentido envejecen rápidamente sustrayéndose de la atención de los sujetos. Tanto el presente como lo histórico quedan precarizados, convertidos en pálidos fantasmas de la novedad fugaz, procesada, “empaquetada” y lista para consumirse.

El presente se reduce a la punta de la actualidad. Así el tiempo pierde duración. La causa del encogimiento del presente y de la duración que desaparece no es la aceleración [aunque se da como consecuencia de la producción de novedades], contra lo que se cree de manera errónea. Más bien el tiempo, a manera de alud, se precipita hacia adelante porque no tiene ya ningún soporte, aquellas puntas del presente, entre las que no hay ninguna fuerza de atracción temporal y ninguna tensión, pues son meramente aditivas, desatan el arrastre del tiempo, que conduce a la aceleración sin dirección, es decir, sin sentido (Han, 2016, p.13).

El tiempo, dislocado de las coordenadas espaciotemporales e imposibilitado de soportar construcciones de sentido más o menos densas, queda sobrepasado por su dimensión cronológica. *Cronos* (tiempo como cantidad o medida), aunque parece vencer a *Kairos* (tiempo como cualidad o densidad), no lo hace en realidad, porque ni las cronologías quedan suficientemente claras al superponerse como unidades de medición distintas en narrativas atomizadas e inconexas.

Se puede decir que el concepto del tiempo se ha especializado, o que se ha matado el tiempo para transformarlo en una caricatura del espacio, donde todo está supuestamente conocido de antemano. Es lo que hacen los planificadores: matan el tiempo, y con ello, la sorpresa del evento verdadero. Crean una autopista hacia el futuro en la que no dejan nada imprevisto, salvo la previsible catástrofe final. El nombre de esta autopista hacia la catástrofe final es progreso (EZLN(b), 2015, p.319).

La complejidad temporal en la *Modernidad Tardía*, aunada a la idea de que ninguna temporalidad social es políticamente neutra, propone ya un entramado complejo y difícil para los sujetos y los grupos societales del S. XXI. Este entramado de temporalidades se comporta en términos de aceleración en las producciones industriales, de consumo, de información, y de los acontecimientos en general.

Por otro lado, la temporalidad en la *Modernidad Tardía* no sólo es múltiple, sino que suele comportarse en muchas plataformas y modalidades como una ruptura aparente con relación al espacio. Esta ruptura ha sido conceptualizada como *desanclaje*. La coordinación a través del tiempo es la base del control del espacio. Para Giddens (2002), desanclaje es despegar las relaciones sociales (atomizarlas) para reestructurarlas en espacios-tiempos indefinidos o particularizados. En las sociedades de alta modernidad hay entornos cuyo riesgo o característica es la pérdida de sentido por la ruptura de las coordenadas espaciotemporales. Se cambia lo comunal por lo social y la solidaridad por el pasatiempo al operarse en la psique una confusión entre la simultaneidad, la proximidad y lo significativo.

Si bien, formas de desanclaje como la moneda (en donde el valor representa posibles bienes en otro lugar y tiempo) han representado formas prácticas de relación social, otras formas de desanclaje como, por ejemplo, el “mercado de futuros”, han incentivado la especulación y el sometimiento de los ciclos naturales a los ciclos productivos impuestos por la financiarización del productivismo industrial.

1.3 Cronos y Kairos o de la bidimensionalidad del tiempo

El término “tiempo” (Herzfeld, 2012) cubre un amplio rango de conceptos. Basta citar la distinción en el griego clásico entre *kairos* (ocasión) y *cronos* (transcurso de tiempo), o, por ejemplo, entre el sentido de *tempo* en italiano como “ritmo de acción”, “tiempo meteorológico”, o como “transcurso de tiempo”, y en los variados usos del término inglés *time* para referirse a una “ocasión”, a un “período”, y a un “transcurso del tiempo”. De estas posibilidades, es posible clasificarlas en dos grandes posturas encontradas (Valencia, 2009): 1) la que afirma su realidad objetiva y 2) la que opta por la subjetividad hasta el punto de declarar el tiempo inexistente, como ha discurrido San Agustín (1957).

El *Kairos* de Lísipo, es representado como un joven alado que se apoya con el pie izquierdo en una esfera. Su cuerpo se sostiene flexionado sobre la esfera mientras sujeta en equilibrio una balanza. Su pierna derecha está extendida para compensar su peso. Muestra una contracción muscular como si estuviera a punto de emprender el vuelo.



Lísipo. S. (IV a.C.). Kairos. (Imagen 2). Recuperada de <http://en.wikipedia.org/wiki/Kairos>.

La difusión de dicha obra [el *Kairos* de Lísipo] abrió la gama de connotaciones simbólicas del concepto de *kairos*, pasando revista a sus anteriores significados: “el punto justo” (...) “el momento adecuado” de Pítaco; la *potencia* y la *eficacia* combinadas con los criterios de “armonía” y “medura”, como en “Gorgias”; el carácter “*virginal*” que los pitagóricos otorgaban al número 7 (Del cual procede la imagen antropológica del *Kairos* como un adolescente reacio a cualquier posesión), todo ello sin olvidar el instante crítico, resolvente y fecundo (Marramao, 2008, p.11).

La bidimensionalidad temporal se completa con la figura de *Cronos*, una imagen que forma parte de una iconografía mucho más difundida que la del joven alado, quizás porque *Cronos* representa las características del tiempo que más se asocian con las narrativas de *la modernidad* y del *progreso*.

Cronos, representado en un anciano terrible, sostiene (o se sostiene en) una guadaña (instrumento para segar la vida de dioses y hombres). Es hijo de Urano y Padre de Zeus. Implacable devora a sus hijos, temiendo perder su jerarquía según le vaticinó un oráculo.



Rubens. (1636). Saturno (Cronos) devorando a sus hijos. [Imagen 3]. Recuperada de <http://www.artlyst.com/wp-content/uploads/2016/12/peter-paul-rubens-saturn-devouring-his-son-1636-1.jpg>

Cronos es la “característica” temporal que manifiesta un:

Tiempo *edax rerum*, “devorador” de todas las cosas, un tiempo que irremediablemente fugit. Así, paradójicamente, el hecho de aprovechar el instante, el momento propicio [del *kairos*] coincide con una virtud fruto de la necesidad de enfrentarse a un tiempo [cronológico] que sitúa todas las cosas en una perenne “furia de la destrucción”. [El tiempo] es pues, una virtud con rasgos híbridos, como corresponde a un *carpe diem* melancólicamente interpretado en clave *poscristiana* (Marramao, 2008, p.12).

Dichos planteamientos se originan en la visión del *Tiempo Cósmico* aristotélico y la del *Tiempo de la Conciencia* que inicia con San Agustín. El tiempo agustiniano es el de la conciencia de un tiempo que, al preguntarse por el pasado, encuentra que no es nada, puesto que ya no es, el futuro todavía no ocurre, y el presente deja de serlo a cada instante: el tiempo tiende a desaparecer, o bien, se trata de un tiempo que sólo existe en y por la conciencia. El problema es que la conciencia y la subjetividad sólo podrían existir en el tiempo que, entonces, precedería a ésta.

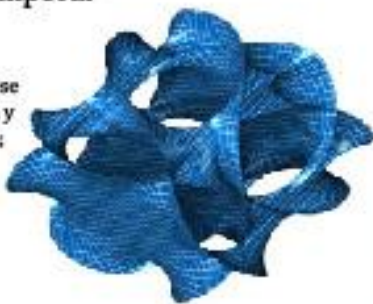
Esta disyuntiva entre tiempo objetivo y subjetivo, Valencia (2009) la afirma como falsa, pues ambas concepciones del tiempo *constituyen una* bidimensionalidad imbricada que se expresa en dos vocablos griegos como *cronos*: medición y sucesión; y *kairos*: duración, subjetivo o relativo a la conciencia.

1.3.1 Campo temporal

La bidimensionalidad del tiempo, *Cronos* y *Kairos*, puede explicarse en binomios como: el tiempo objetivo y el subjetivo; el tiempo exterior y el interior; el físico y el psicológico; el cuantitativo y el cualitativo; escala y repetición; cambio y permanencia; el instante y la duración; lo anterior-posterior y las iteraciones (conjugaciones temporales) pasado-presente-futuro. Dichas relaciones constituyen el concepto *Campo temporal*, ampliamente desarrollado por Valencia (2009): una red de intencionalidades y temporalidades en tensión.

1 Campo Temporal

Red de temporalidades en las que se tensionan: Cronos y Kairos; escala y repetición; cambio y permanencia; instante y duración; T. Objetivo y T. Subjetivo; T. lineal, T. Cíclico, T. Helicoidal; y combinaciones de las tres.



2 Temporalidad Lineal



Trayecto temporal lineal



3 Multiplicidad de temporalidades en tensión

La representación en un cableado múltiple permite visibilizar -aún en una temporalidad lineal (y por supuesto en una helicoidal)- una red interrelacional de temporalidades colindantes, tensionadas y que se afectan entre ellas, subsumidas (unas dentro de otras operando fenómenos de hibridación, aceleración y ralentización), y con ritmos (dicursivos y acontecimentales) distintos que operan fenómenos en tensión de sincronización y asincronía.

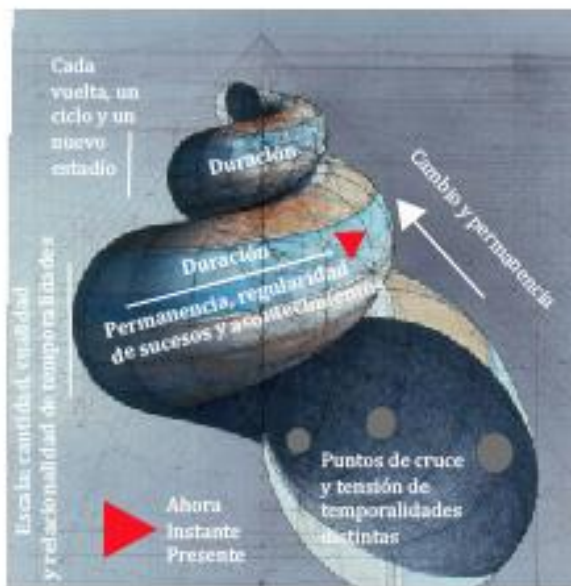
Imagen 4. Campo temporal. Elaboración propia.

Para Ramón Ramos (1992), la historia de la discusión filosófica y científica a propósito del tiempo en Occidente, han desembocado en una doble aporética: por un lado, las aporías del instante; por otro, las aporías del presente. Para Ramos -y en concordancia con Valencia y Herzfeld- es aconsejable una estrategia que parta de un enfoque bidimensional (*Cronos* y *Kairos*) del tiempo.

Este enfoque bidimensional, aconsejado por Ramos, se puede afinar en el concepto de *Campo Temporal* que surge de la visión filosófico-antropológica particular de Xavier Zubiri (2006). Para Zubiri no hay una determinación del ser en el tiempo, sino

Campo Temporal Tiempo Lineal y Tiempo Helicoidal

4 Temporalidad Helicoidal



que el tiempo es la textura misma del ser. El ser es, para este filósofo español, la actualidad en la realización que se desdobra hacia al futuro; pero también duración: persistencia del pasado actualizándose. Dicho en otras palabras, las cosas en la realidad se están gestando, pero también se están muriendo, decantando. Dialécticamente, mientras devienen, están siendo y dejando de ser.

Zubiri (2006) no piensa que el tiempo de cada cosa sea un fragmento de un tiempo universal, porque el carácter temporal de cada transcurso posee su propio y único tiempo. El único tiempo verdadero y real es, entonces, el tiempo relativo o respectivo. No constitutivo de un todo sino como un todo relacional con otros tiempos. Concepción que nos permite afirmar que las cosas transcurren temporalmente y no que transcurren en el tiempo.

Para Zubiri, a diferencia del tiempo físico, que parte del presente y se va haciendo pasado, en la duración sucede exactamente lo contrario: es el pasado el que avanza hacia el porvenir. En la sucesión del tiempo físico (*Cronos*), cada momento deja de ser para convertirse en otro, y sus partes –el antes, el ahora y el después– son numéricamente distintas. En la duración del tiempo de la psique (*Kairos*), cada momento se conserva y se prolonga; y presente, pasado y futuro son modulaciones cualitativas.

En la modernidad, el hombre se anticipa a su presente, lo proyecta (*Proiectum*: lanzamiento) desde un futuro hacia el pasado que modula su tiempo presente. Por decirlo de algún modo, un futuro adviniendo.

La otra dimensión del tiempo humano, el tiempo de la vida, aúna a la duración del psiquismo otra nota característica: la de la anticipación. Si en el psiquismo la conciencia de la duración va avanzando del pasado al presente y de éste al futuro, en la trama de la vida humana el hombre se anticipa a su presente: lo proyecta. Esta conciencia anticipadora nos sitúa frente a un tiempo que transcurre desde el futuro propuesto o imaginado hacia el pasado. Es “un movimiento en el que se precede, es el

futuro adviniendo”. Estamos así ante un hombre constitutivamente abierto hacia el futuro. Y el mero hecho de estar abierto hacia el futuro, dice Zubiri, implica la apertura hacia el pasado y hacia el presente, en un tiempo que ya no aparece como mero transcurso sino como un “campo temporal” (Valencia, 2009, p.25).

Valencia (2009) retoma el concepto de campo temporal al que llega Zubiri como andamiaje teórico explicativo del tiempo como construcción social.

1.3.2 Tiempo subjetivo y objetivo

Melucci (2001) observa dos temporalidades distintas y a menudo contrapuestas: el tiempo que transcurre y es mensurable en el contexto de la interacción social (como se explica en el concepto de *Cronos*), y el tiempo interior que precisa de un esfuerzo de auto-observación intencionado (relativo al concepto de *Kairos*).

El tiempo exterior en absoluto se trata de uno solo, sino de un conjunto de temporalidades y ritmos que se superponen, conviven o se cruzan. Estos tiempos son disruptores de la continuidad en las emociones y en la identidad. Estos tiempos en ritmos sociales distintos redefinen las percepciones, las representaciones de la realidad y, finalmente, el cuerpo. Si el tiempo es un fenómeno perceptual, también es un constructo social de peso político y valor económico. Melucci, en la enunciación subjetiva-objetiva del tiempo, apoya el enfoque de bidimensionalidad del tiempo, además de conferirle su dimensión social, que es la que aquí interesa.

Para comprender la temporalidad zapatista, Bergson (2004) viene a cuenta (en concordancia con Zubiri) en tanto que propone la posibilidad de tiempos múltiples, de configuraciones creativas y novedosas, inciertas. Bergson descarta el tiempo homogéneo como soporte de la realidad de un mundo cuantificado, orientado a la búsqueda de las causas, para poner, en lugar de ello, el flujo de lo inesperado y el misterio en el devenir de la experiencia. Cabe anotar aquí la pertinencia de este enfoque con respecto a la temporalidad zapatista y su método *el pensamiento crítico*, pues su lucha la definen como transitoria, particularizada y abierta: su lucha es la de la *praxis*

del futuro y frecuentemente –por novedosa- la del yerro, según admiten los zapatistas mismos. Los zapatistas tienen “sus modos” y advierten que hay muchos otros. La incertidumbre la podemos sintetizar en su vocación por preguntar antes que afirmar, tanto así, que la cúspide del Apocalipsis o *Tormenta por venir* es la interpelación: “¿Y tú qué?”.

Bergson reconoce una multiplicidad de duraciones, de elasticidades desiguales que pertenecen tanto a los actos de la conciencia como a otras causas externas. Este fue su argumento decisivo contra los dogmas mecanicistas que hacían del tiempo un subproducto de la tecnología que puede medirse en unidades homogéneas. Y aquí se verifica otra tensión subyacente entre el discurso neoliberal y el discurso zapatista: la relación entre homogeneidad y heterogeneidad, uniformidad y diferencia. La UZ se comunica en la fórmula y marca: “*Un mundo en donde quepan muchos mundos*”. La diferencia no se tolera, sino que se valora y promueve. La multiplicidad de tiempos, como se verá más adelante en este documento, es importante para comprender la identidad zapatista, el devenir de su proceso histórico, y su imaginario llevado a la práctica.

1.4 Temporalidad o la Construcción Sociocultural del Tiempo

Norbert Elías (1989) considera el tiempo como tema central de nuestra tradición cultural, y pretende demostrar que lo que llamamos tiempo no es ni un dato *a priori* de la naturaleza humana, como lo concebía Kant, ni una propiedad inmanente de la naturaleza no-humana, y parece coincidir con Bergson al concebirlo como el resultado de una abstracción.

Elías (1989) afirma que solamente se puede entender esta síntesis al ser referida a ciertos procesos sociales. Para él, la separación entre tiempo físico y tiempo social está íntimamente relacionada con el ascenso de las ciencias físicas. A medida que éstas se desarrollaron, el tiempo físico se convirtió en el prototipo del tiempo como tal. La “naturaleza”, objeto de estudio de las ciencias físicas, fue considerada como “compendio del orden”, y en cierto sentido como algo “más real” que el mundo social menos ordenado en apariencia y más sujeto al azar.

Así pues, se dejó en manos de los físicos teóricos o de los filósofos, como intérpretes de aquellos, la elaboración de teorías sobre el tiempo, mientras que, por otro lado, se quitaba prácticamente toda importancia al “tiempo social” como tema teórico o científico. A fin de no confundir la noción de “tiempo” en ciencias sociales con otras concepciones de tiempo como en la física e incluso la filosofía, Valencia (2010) sugiere referirnos al tiempo objetivado en las realidades, los procesos, los mundos, las vidas, las cosas... que son siempre temporales, como *temporalidad*.

El tiempo, al objetivarse en las cosas, las prácticas, los agentes y los discursos; se comparte, se negocia, se interpreta y reinterpreta, se impone o se adopta, se cuenta, se expresa y se resignifica entre los individuos, los grupos e instituciones. El tiempo se convierte en una *construcción social*, es decir, en maneras distintas y particulares (culturales) de percibir, cuantificar, representar, codificar, vivir y significar el tiempo.

En definitiva, el concepto de tiempo social puede mantenerse si se autolimita reflexivamente, es decir, si se es consciente de que se trata de una metáfora cómoda y

expresiva que, sin confundir tiempo y proceso, destaca los rasgos temporales constitutivos de los objetos típicos de la investigación de la ciencia social. No se trata, en realidad, de un tiempo o conjunto de tiempos, sino del complejo conglomerado formado por los aspectos temporales de la realidad social” (...) Esto nos hace desembocar en la hipótesis estratégica de la pluralidad de tiempos. A mi entender, es una hipótesis irrenunciable: sólo si resulta operativa se hacen interesantes y fructíferas las investigaciones sociales sobre el tiempo. En efecto, éstas resultarían irrelevantes si se limitasen a mostrar cómo un tiempo único informa todos los procesos sociales. Por el contrario, su interés aumenta si resulta que ambas variables, tiempo y proceso, pueden sufrir variaciones y fijar de maneras distintas sus relaciones ¿Es, pues, el tiempo múltiple? Si lo es, ¿cuáles son los distintos tiempos en los que se despliega esa multiplicidad y cuáles los límites de las variaciones posibles? Estos son los problemas ineludibles con los que se enfrenta la hipótesis de la multiplicidad del tiempo. Sólo puede resolverlos si acepta el reto que supone la construcción de una explícita teoría del tiempo que haga frente al laberinto tupido de sus paradojas y aporías (Ramos, 1992, pp.11-12).

1.5 Temporalidad y Poder

Elías (1989) permite entender cómo la experiencia del tiempo, tal como se vive hoy en día, se diferencia de las formas en que otras sociedades daban sentido a la continuidad. Mientras que las sociedades no modernas delimitaban el tiempo de acuerdo con sus necesidades en espacios localizados, siguiendo ciertos momentos y ocasiones, las actuales disponen de una retícula rigurosamente subdividida en unidades temporales trabadas entre sí: los segundos, los minutos, las horas, los días, las semanas, los meses, los años, etc. En la modernidad, dicha retícula domina la vida en general. La presencia omnímoda y la fuerza del sentimiento del tiempo que de ello resultan, contribuyen poderosamente a que se experimente el “tiempo”, aún sin quererlo, como algo independiente que existe por su cuenta.

Para Elías (1989), la percepción y vivencia del tiempo se van construyendo socioculturalmente. Este proceso implica la coordinación (pero también la tensión y enfrentamiento) de ritmos que hacen posible los lazos sociales, las prácticas colectivas y el grado y tipo de intersubjetividad en diferentes escalas (como la microsociedad en las temporalidades de la vida cotidiana, hasta las macrosociales que articulan las agendas o tiempos del Estado). En la contemporaneidad prevalece la imagen de un mundo global desespacializado, cuyo centro de sentido está en todas partes y en continuo movimiento.

Como ya se adelantó, calendarios, fechas y relojes no son en absoluto instrumentos neutros, revelan relaciones de poder y dominación. Aún en las funciones consideradas “puramente prácticas” como las organizadoras de las jornadas laborales, el tiempo libre o los periodos de asueto, subyacen relaciones de poder en las que unos controlan los tiempos y *otros* los siguen; unos asignan valor a la cuantificación de la jornada laboral, y otros son cuantificados (Le Goff, 1991). Más explícitamente se observan estas relaciones de poder en la enunciación y conmemoración como días especiales en fechas que “recuerdan” –y también ritualizan– hechos bélicos y políticos. En estas conmemoraciones se monumentaliza la “memoria” y se “olvida”

estratégicamente, se jerarquiza y se organiza el lugar de los vencedores y los derrotados.

De Certau (2003), a propósito de la memoria, afirma que en este proceso se realizan dos operaciones opuestas: por un lado, ocurre el olvido, que en absoluto se trata de un fenómeno pasivo, sino que se trata de un dispositivo de lucha contra el pasado, una estrategia de evasión y “desarme” de aquello que todavía aqueja socialmente; y por otro lado, la memoria es el vestigio de un pasado: “la huella del recuerdo que es el regreso de lo olvidado, es decir, una acción de ese pasado, siempre obligado a disfrazarse.” (p.23).

El pasado suele ser conflictivo. El regreso del pasado no es siempre un momento liberador del recuerdo, sino un advenimiento, una captura desde el presente. El recuerdo nunca está completo y, por otro lado, nunca está ajeno al discurso y sus relatos articulados en el presente. Bergson (2004) propone que el tiempo propio del recuerdo es el presente, es decir: el único tiempo apropiado para recordar y, también, el tiempo del cual el recuerdo se apodera, haciéndolo propio.

El presente, sin embargo, siempre acontece en el medio de un entramado de relaciones de poder, en donde unos recuerdan e imponen y otros olvidan y acatan. Desde el poder se suele evocar al pasado desde un historicismo monumental, una especie de *gran historia* que, mitificada, invade y reprime la vitalidad presente según denunció Nietzsche (1998). En este sentido, la palabra es un instrumento revolucionario y de resistencia. La palabra es el instrumento mediante el cual el zapatismo rompe los silencios y redime –como un tiempo mesiánico de acuerdo a Benjamin (2005)- a los silenciados para que se germine un futuro desde las *palabras-semilla*.

El capitalismo tardío, caracterizado en la *Hidra* y a la que se oponen los zapatistas, ha pretendido “acaparar” los sentidos de la historia y las maneras de acercarse al pasado. Los ha vuelto un subproducto del consumo. Las “vistas del pasado”

son construcciones que se organizan mediante los procedimientos de la narración y, mediante ellos, de ideologías que se expresan en un *continuum* significativo e interpretable del tiempo. La *Modernidad Tardía* ha atomizado el recuerdo, lo ha empaquetado y “puesto a la venta”. Frente a ello, la memoria de los pueblos indígenas y del zapatismo persiste como acto de resistencia. Los indígenas *se cuentan* a sí mismos para *no ser contados* por otros, en una lucha desigual pero constante. Al contarse, también se construyen, imaginan, proponen un *ethos* identitario distinto y novedoso. Su emancipación no depende del sistema, sino de un relato cuya gramática narrativa tiene reglas distintas.

Toda historia es *síntesis*, algo se omite y algo cambia en un proceso de reconstrucción. Al “reconstruirse” los hechos, se cambia el pasado con elementos presentes. El pasado “se actualiza” y “se orienta”. A diferencia de la historia académica, la historia de impacto social no ofrece hipótesis sino certezas. El discurso, en el tiempo y del tiempo, es una lucha revolucionaria por ser, permanecer o posibilitar.

La historicidad del tiempo trasmina todas las demás dimensiones sociales: políticas, culturales, económicas... La eficacia de la objetivación del tiempo radica en su poder de naturalización, de aparecer como un devenir engañosamente apolítico al margen de ideologías o relaciones de poder. La lucha pues, por la objetivación del tiempo, por organizarlo, es una tarea fundamental, aunque a menudo aparezca como subtexto. La lucha por el tiempo es la lucha de la memoria, de la identidad, del ser, de la vida presente y del tiempo por venir.

1.5.1 Temporalidad, poder y ritmo social

Para Bourdieu (2012), el ordenamiento simbólico de las coordenadas espaciotemporales conforma un marco de experiencia mediante el que aprendemos quiénes y qué somos en una sociedad. Esa es la razón por la cual se exige tan rigurosamente la sumisión a los ritmos colectivos en la temporalidad hegemónica, ya que las estructuras espaciotemporales configuran, no sólo la representación del mundo social, sino de la sociedad como tal que confiere sus propios relatos de sentido a partir

de esta representación. Los ritmos colectivos se expresan en *los campos*⁸ pero se incorporan en *el habitus*⁹. De acuerdo a Bourdieu y a lo que se ha expuesto hasta este punto: la configuración de la percepción temporal es una forma de poder político, económico y sociocultural. La interpretación y vivencia del tiempo en las colectividades y movimientos sociales configuran sus procesos de organización, ritmo y construcción de futuro.

El concepto de *habitus* de Bourdieu (Villalobos, 2013)¹⁰ implica el tiempo como concepto subyacente en la forma de *hexis*, punto de tensión entre lo histórico y lo reconfigurante en el constructo del devenir. Dicha tensión está presente en las dinámicas de *campo* y *habitus*: el tiempo se inscribe *a cada momento* en la historia del campo social, que se hace presente en “forma materializada” y en “forma incorporada”. La *hexis* es la cabeza de la flecha del tiempo y el punto de tensión entre el tiempo presente y el no tiempo, es decir, del acontecimiento codificado y lo no realizado. Es importante destacar la temporalidad zapatista como *un tiempo del sí* en contrapartida a *un tiempo del no*, según se expresa en un comunicado del SI Marcos:

El tiempo del No, el tiempo del Sí... Definidos los “no”, falta acabar de delinear los “sí” ... “¿podría ser de otra forma?”. Esa pregunta tal vez pueda ser la que detona la rebeldía en su acepción más amplia. Y puede serlo porque hay un “no” que la ha parido: “no tiene por qué ser así”. Llegamos acá porque nuestras realidades, nuestras historias, nuestras rebeldías nos llevaron a ese “no tiene por qué ser así”. Eso y que, intuitiva o elaboradamente, nos hemos respondido “sí” a la pregunta “¿podría ser de otra manera?”. Falta responder a las preguntas que se atropellan después de ese “sí”: ¿Cómo es esa otra

⁸ *El Campo* es una red de relaciones objetivas entre posiciones. Este posicionamiento se tensiona en la disputa de capitales específicos. (Bourdieu, 1991).

Se define el *habitus* como el sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como *estructuras estructurantes*, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares”, sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 1991, p. 92).

¹⁰ En este único caso, me permito una doble citación para dar crédito a Villalobos por su muy acertada interpretación de lo temporal en la *hexis* bourdeliana y sus posteriores reflexiones al respecto que retomaré a lo largo del texto.

manera, ese otro mundo, esa otra sociedad que imaginamos, que queremos, que necesitamos? ¿Qué hay que hacer? ¿Con quién? Tenemos que buscar las respuestas a esas preguntas si no las tenemos. Y si las tenemos, debemos darlas a conocer entre nosotros (SI Marcos, 2013).

El “no” es la pretendida imposibilidad histórica y la formulación negativa del: “¡Ya basta!”. El “No tiene por qué ser así” implica la intuición de que hay otras maneras, de que se cuenta con una historia y un acervo político-social-cultural que permiten la disidencia. El “sí” es una convicción, pero se trata de una convicción abierta a la posibilidad creativa, no cerrada.

Este comunicado dirigido a “La Sexta”, es decir, a los adherentes zapatistas de todo el mundo, es cuidadoso al afirmar que hay multiplicidad de “síses”, de modos, pero que hay que comunicarlos. Es pues, desde esta perspectiva, el presente un NO tensionado con el Sí. Como se leerá más adelante en este documento, los zapatistas se afirman como transición, nunca como modo definitivo, y en este sentido escapan a la catalogación de una dialéctica simplista. Su “sí” es abierto, contrario a una oposición cerrada y definitiva a un “No”. Asumen su posición de *hexis* en el caminar. Caminando conocen y hacen. Su método práctico lo refieren como instrumento esencial de su muy particular modo de pensamiento crítico. El Viejo Antonio –personaje relatado por el SI Marcos– enseñó, antes que otra cosa, a caminar (SI Marcos, 2002).

Existe pues, una historia objetivada que se ha acumulado con el paso del tiempo en las cosas (instituciones, regímenes, normas, leyes), y una historia encarnada en forma de *habitus*, ambas unidas en tensión dialéctica a través de la acción histórica (Bourdieu, 1991).

El zapatismo introduce una variable al colocarse deliberadamente en la punta de la flecha del tiempo y al “rebobinar” la historia. En términos Bourdelianos, podríamos afirmar que el zapatismo desestabiliza (contradice, pone en entredicho el orden de las cosas, resignifica, re-imagina) la constitución del campo antes de la acción misma. Aquí,

el nudo de tensión entre pasado (novedoso) y un futuro imaginado es llevado a la práctica. El zapatismo no busca -en términos cartesianos- “el mejor de los mundos posibles”, sino “hacer posible un mundo mejor”.

Para Bourdieu, el tiempo se presenta como *anticipación y recordatorio* inscrito en el cuerpo, constituyéndose en una huella de las conminaciones sociales. Esta conceptualización refiere a la noción de “*hexis*” (entendida como un “*estado activo*”), que articula al mantenimiento y el estructurar del hábitus que elabora el mundo mediante una manera concreta de orientarse hacia él (Bourdieu, 1999, p.190).

El tiempo no está antes de la práctica ni se trata de una realidad pre-establecida, sino de una temporalización; la práctica no está en el tiempo, sino que la práctica hace el tiempo (Bourdieu, 1999, p. 275). En este sentido, es posible verificar en el zapatismo prácticas y temporalidades novedosas que a su vez revelan huellas (historia) y anticipación (imaginación como dispositivo de su rebeldía).

Elías (1989) abona a esta idea del tiempo como práctica o vivencia, mencionando que “presente, pasado y futuro” dependen de la generación actual, que se encuentra siempre en movimiento, significando y resignificando, operando en cuanto agentes. En su agencia expresan la facultad de sintetizar, de experimentar simultáneamente lo que no sucede al mismo tiempo (*hexis*). Se trata de conceptos que no se ubican “en el tiempo”, sino que *sintetizan* en la *vivencia* lo que sucede en *diferentes tiempos*. Este “traslape” y “punto de articulación” o “*hexis*” lleva a Elías a una afirmación que puede resultar, por decir lo menos, contundente:

Conceptos como: “ahora” o “presente, pasado y futuro” caracterizan la quinta dimensión del Universo. Con la presencia del hombre, el Universo adquiere además de las cuatro dimensiones de espacio y tiempo, una quinta: la dimensión de la vivencia¹¹, de la conciencia, de la experiencia o como quiera llamársela (Elías, 1989, p.93).

¹¹ Aunque yo, de acuerdo a las tesis de Ricoeur y Solms, distingo vivencia de experiencia, en el sentido de que en la segunda ya hay una cierta codificación cultural que permite la interpretación.

La conciencia es un elemento muy presente en la cosmogonía y temporalidad maya. Tiempo y conciencia están “anudados”. Los hombres evolucionan mediante la conciencia de acuerdo a su tiempo (momento histórico, geografía particular y *Kin* o día de nacimiento) y a lo que hacen con su tiempo de manera individual y colectiva, que a su vez los ha dotado ya de ciertas características. Viajar al pasado y al futuro es posible mediante la conciencia, y mediante ella se redimen y erigen otros mundos. Las “misiones” consignadas en las coordenadas espaciotemporales de los calendarios o estelas mayas aluden siempre a una vocación trascendental que se vale de la condición temporal de los hombres para recrear y eventualmente acceder al “*no tiempo*” de los dioses.

El tiempo como constructo social es pues, *temporalidad actualizante*. Liminalidad que surge y se actualiza en tensión entre las potencialidades de futuros inciertos y gozne con sucesos pasados, irreversibles pero reconfigurables y, a su vez, reconfigurantes del presente y del futuro.

Pero... ¿y esa temporalidad actualizante cómo opera? ¿Esa liminalidad es siempre contingente, caótica, inesperada, o por el contrario responde a regularidades que persisten en la historia y en las acciones humanas? ¿Los ciclos son enteramente naturales y nuestros cerebros funcionan en qué nivel de concordancia? ¿Los ciclos sociales establecen ritmos, y los sucesos los activan o desactivan? ¿Son los ritmos de los sucesos un marcaje temporal para incentivar o inhibir la acción colectiva? Bourdieu (1991) destaca el “sometimiento” por parte de los grupos de poder a un cierto tipo de *ritmo temporal*, es decir, a una cierta *sincronicidad* en la acción social. El ritmo está dado por la “velocidad” con la que se suceden los acontecimientos, hechos o acciones, por su periodicidad (frecuencia), duración, o “la distancia” (lapso) entre ellos, y a su estética, de acuerdo a las formas que cobran (concatenación de rupturas, gradación de continuidades, elongación de sucesos, etc.).

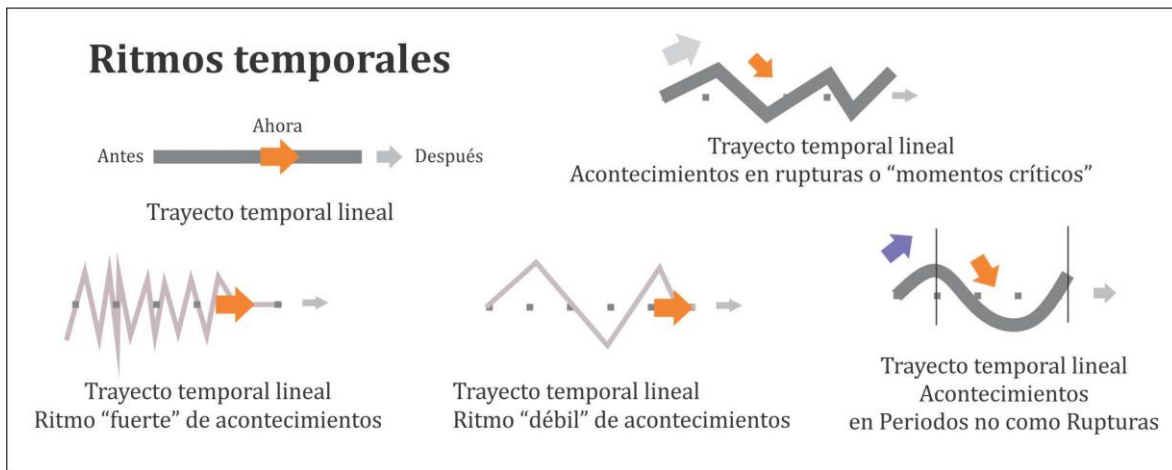


Imagen 5. Tabla de ritmos temporales. Elaboración propia.

El ritmo revela configuraciones de relaciones sociales en la *sincronicidad o asincronía*, en la simultaneidad o aislamiento, en procesos individuales o colectivos; y nos puede revelar si una determinada forma de organización societal se ordena predominantemente a ritmos cíclico-biológicos, productivos, de consumo acelerado, de significación cultural estacional, de transición política, etc. De modo que la pertenencia o disidencia puede verificarse, por ejemplo, en si un grupo societal corresponde o difiere en su ritmo particular al de un ritmo sostenido por un conjunto más amplio al que pertenezca (ritmo organizado, impuesto, negociado, etc.). El ritmo permite observar temporalidades subsumidas en otras.

Para Roditi (2006), el ritmo se puede ejemplificar en la música y su alternancia de notas y momentos de silencio. Para comprender el ritmo, acude a los pulsos intermitentes de los encendidos y apagados (*on/off*) del sistema binario que inmediatamente nos lleva a pensar en una primaria, pero poderosa forma de lenguaje. El tiempo, "visibilizado" bajo la forma de ritmo, es una especie de código que comunica el pulso de una sociedad o grupo societal y trasmite cualidades de subjetividad e intersubjetividad impresas en las agencias que se desarrollan a una determinada velocidad y periodicidad.

Los cantos de algunos pueblos mientras se labora, el golpeteo de un pico en una mina de carbón, la sincronización al lanzar las redes de pesca en Pátzcuaro, etc.; revelan modos culturales y modos de producción; revelan subjetividades del espacio íntimo y convenciones sociales del espacio público; muestran jerarquías, configuraciones de poder y modos particulares de interpretar y experimentar el tiempo.

Herzfeld (2012), en su estudio sobre el ritmo social, cita a artesanos griegos que golpean sus hierros al unísono y a mujeres tailandesas que, sin proponérselo, terminan abanicándose de manera sincrónica para disipar el calor mientras laboran.

La idea de ritmo está estrechamente vinculada al movimiento, es una propiedad netamente espaciotemporal. El ritmo, con esta cualidad espaciotemporal, está asociado a los fenómenos de *ciclicidad* y a los ritmos naturales en los que vivimos: las estaciones del año, los días y noches, los ciclos lunares, los ciclos de siembra y cosecha, las mareas, etc. Dichos ritmos han servido tanto para contabilizar (cuantificar) el tiempo como para otorgarle un tipo de significación (cualificar): *la noche para dormir, los tiempos para trabajar, los días para celebrar, etc.* Si bien los ritmos sociales nos pueden mostrar los tipos de sociedades que hay detrás, Herzfeld nos propone que también los objetos nos pueden revelar las prácticas que los hacen posibles y cómo éstas implican un cierto tipo de configuración temporal.

Grupos de objetos nos pueden ofrecer evidencia para comprender sus ritmos de producción y su uso, y así comprender también el movimiento corporal de quien los hace, lo que a su vez expresa un particular entendimiento de la temporalidad (Herzfeld, 2012, p.20).

El ritmo entonces, al distinguir la distancia entre acontecimientos, es una categoría fundamental tanto para distinguir y establecer duraciones cronológicas e historicidades como para revelar procesos de significación inscritos en las acciones, estructuras y los objetos que transcurren en el tiempo en relaciones de permanencia,

fugacidad, repetición, eventualidad, etc. *Cronos y kairos*, como bidimensionalidad del tiempo, potencian el alcance explicativo de *ritmo social* como categoría analítica.

Los relatos expresan un cierto “arreglo” cronológico y, en este “arreglo”, una forma de temporalidad. Es posible inferir mediante esta temporalidad, el tiempo subsumido de los sujetos, las acciones, los acontecimientos, sus relaciones y “las cosas” que los componen.

El ritmo del relato (unidad de sentido) permite observar el andamiaje intradiscursivo de la temporalidad social. La aparición, repetición, evasión, negación, énfasis, pasivación, etc. de palabras, verbos, adjetivos, sustantivos, ideas, oraciones, construcciones gramaticales y de sentido intertextual, contextual y cotextual, descubren “el sistema operativo” (ordenamientos espaciotemporales) de los implicados en los relatos y los discursos.

1.6 Historia del Futuro y de las Utopías

Y a propósito de la temporalidad, me interesa (inquieta, en realidad) particularmente la problemática del futuro. ¿Podemos como mujeres y hombres imaginarlo aún? Quiero decir, no imaginarlo de cualquier forma, sin caer en el temor sistematizado o el cliché tecnológico; sin recurrir a viejos imaginarios en los que solamente cambian los ropajes y las nomenclaturas. ¿Es posible reinventar esta iteración temporal para no vivir en el estado de *interpretado* como conceptualizaba Heidegger? ¿Cómo, de acuerdo a este filósofo, habríamos de rebasar la *existencia inauténtica* (Buckingham *et al*, 2011) que, con otras palabras, nos reclama el zapatismo?

La percepción propia y cultural del tiempo (temporalidad), es singular y valiosa. La memoria personal y colectiva, la historia, las narrativas, son tipos (intencionados, posibles, limitados) de recuentos del tiempo, huellas hermenéuticas que dotan de sentidos y confieren identidad a un grupo social. Por tanto, la historia no puede ser contada cabalmente por aquellos ajenos a una cultura, a un grupo y a un tiempo en particular.

La cultura se conforma en y a través del tiempo, pero también dota al tiempo de significados, tanto en su presente como en su pasado y futuro. Dichos sentidos, además, son el aglutinante, la argamasa de las relaciones sociales en el tiempo por venir.

Los proyectos y utopías particulares de una cultura revelan sus caminos posibles; pero también sus valores –siempre en tensión– presentes y pasados. Una cultura se integra en el conjunto de sus instituciones, prácticas, narrativas y discursos: es dinámica, operante y es constantemente intervenida. El tiempo en el que se recuenta (resignifica) la cultura es un ente vivo y, como tal, necesariamente es presente (*hexis* que anuda una tensión entre la historia incorporada y la acción latente y contingente).

El futuro es un tipo de arreglo operado en el presente; del porvenir a partir de “narraciones históricas”, mitos y de los excedentes de memoria social que se reconfiguran en un espacio de poder limitado y en tensión (posibilidad –siempre

atenuada- entre la acción y la elección). La contingencia pura, el azar, la incertidumbre, lo fortuito, los “sentires” y lo inesperado; son elementos pseudoracionales que también intervienen en la construcción de futuros.

Es decir, que el futuro comenzó en el pasado. El tiempo presente es un centro de poder que posibilita y configura la vida personal y la vida colectiva. El zapatismo, que se denomina a sí mismo “transición”, coloca la bandera de su causa en el presente, en un tipo de iteración temporal desde la cual aporta elementos novedosos y significativos para la construcción de un *futuro otro*.

Sin embargo, el futuro parece estar próximo a su cancelación, y no parece haber un esfuerzo orquestado de la dimensión que amerita el daño ecológico planetario. Aún estamos ávidos de novedades, viviendo *inauténticamente*. Caminar, mientras se imagina el futuro porque “la grieta se ensancha”, es el llamado zapatista que en este apartado pretendo abordar.

Si el problema del tiempo genera en sí mismo un galimatías (que aquí se ha acotado a partir del concepto de *Campo Temporal* y de la bidimensionalidad conceptual *Cronos-Kairos*), el futuro, como inflexión temporal, plantea un reto igualmente desafiante.

Se ha explicitado que, si bien el tiempo puede no existir como entidad contenedora, la temporalidad como construcción social existe en tanto coordinada que posibilita la reflexión social-histórica, el análisis presente y la proyectiva de futuro. *El futuro* (como temporalidad que no está –aún-) no es, como tampoco es *el presente* (que a cada momento deja de serlo) ni el pasado (que ya fue y existe en la memoria y en lo social instituido). Si nos apegamos al dilema agustiniano, el futuro podría no estar o estar como *telos* dado, paradójicamente ajeno o como desenlace del periplo humano.

El futuro, como cualquier otra iteración temporal, depende del enfoque que socialmente se le dé para determinar sus implicaciones y su tipo de *operatividad*.

Pensarlo como *telos*, en sentido escatológico, tendrá consecuencias muy distintas a pensarlo como imaginación-creadora, como incontrolado exceso de sentido, como contingencia pura o, llanamente, en no pensarlo. La construcción sociocultural del tiempo y sus narrativas cambian “el cómo la temporalidad opera”.

Como punto de partida, solamente para establecer una posibilidad de explicación -permítaseme una breve (aunque útil) divagación-, si se asumiera *que el tiempo es un síntoma o una correlación de la complejidad de la estructura y el funcionamiento de la materia*, esto nos llevaría a dos posibilidades: 1) que el tiempo funciona en una sola dirección (aún sin quedar claro si se trata de un movimiento organizativo o entrópico); y 2) que hay temporalidades múltiples como consecuencia, no de uno, sino de múltiples *big-bangs*. Este nivel de escala, aunque interesante, no es eficiente ni útil para explicar el *tiempo social*, pero permea nuestro campo disciplinar porque, al menos en *Occidente*, hemos adoptado socioculturalmente el carácter de “flecha” o linealidad (opuesto, por dar un par de ejemplos, al tiempo circular o cíclico). Esta flecha de dirección lineal, en el nivel biológico y social, nos deja claro que *las cosas* y los seres, son y persisten (resiliencia), pero también que *las cosas y los seres...* inexorablemente están dejando de ser.

Ontológicamente estamos marcados al saber que vamos a morir, e intuimos y verificamos en las objetivaciones (objetos, lenguajes, costumbres, instituciones) una precedencia del mundo al que *fuimos arrojados*, en el *que estamos* y del que partiremos en una flecha temporal tan lineal y sencilla como *un antes, un ahora y un después*.

Hartog (2007), en su conceptualización de *Regímenes de historicidad*, explica cómo en determinados periodos y distintas sociedades se han enfatizado más “el antes”, “el presente” o “el futuro”. Aquí se aborda el tema del futuro por considerar, según se ha justificado, como genuino problema su posible cancelación, tanto a nivel conceptual (recurso imaginario-organizativo de lo social), como posibilidad factible de un acelerado desequilibrio ecológico planetario, cuya base parece derivarse de una frenética dinámica de la producción y consumo del capitalismo global.

¿Existen otros arreglos temporales y, por ende, otras interpretaciones de futuro? ¿Habría que aceptar el dogma capitalista de que, con la caída del régimen socialista europeo, el mundo se ha vuelto unipolar? ¿Se han o están operando otras temporalidades, y en ellas se gestan nuevos y distintos imaginarios? ¿Cómo es el imaginario y el futuro zapatista? ¿Puede su interpretación de futuro aportar nuevas posibilidades de imaginarios sociales? ¿Cuáles son las implicaciones y consecuencias de la configuración temporal zapatista? Antes de llegar a posibles respuestas, es necesario dialogar un poco sobre el futuro.

1.6.1 Presentismo y futurismo

Hartog (2007) creó la noción de *presentismo* para describir la situación en la que *el presente*, un presente ahistórico y renuente al futuro (al menos a uno que no sea inminente o inmediato), ha conquistado el horizonte. Este presentismo, evidente en la *Modernidad Tardía* según diversos autores como Bauman (2010), Giddens (2002), Castells (1999) y otros, parece consecuencia de la aceleración que suponen las dinámicas de desarrollo y progreso en la modernidad. Paradójicamente, el presentismo es posible rastrearlo desde la “*ideología del futuro*”, expresada en un manifiesto que terminó por aniquilar no sólo al pasado sino al futuro mismo. Esta ideología alcanzó en *el presente* -mediante la aceleración de la ciencia y de la técnica- *al futuro*.

Para ejemplificar dicha *ideología del futuro*, es interesante acudir al *Manifiesto Futurista de Marinetti (1909)*. En este manifiesto, el futuro terminó por sucumbir a un presentismo cuya premisa era la destrucción del pasado y de la historia.

El futurismo se expone como el predominio del futuro como punto de vista. La historia, bajo esta perspectiva, se “justifica” solamente en nombre del porvenir y de su narrativa. El *movimiento futurista* impulsó esta visión a extremos que francamente podrían sonar graciosos en sus “odas a la técnica y lo novedoso”, si no fuera porque efectivamente en la actualidad dichos discursos –aunque bajo otras figuras y estrategias discursivas- prevalecen.

El *Manifiesto futurista* (Marinetti, 1909) intenta con “exceso retórico” -en el sentido de persuasión más que lógico-argumentativo, convertirse en una ruptura con la historia y “lo antiguo”, al declarar que “el esplendor del mundo se ha enriquecido por una nueva belleza: *“la belleza de la velocidad”*”.

En el *Primer Manifiesto del Futurismo*, publicado en el diario *Fígaro* el 20 de febrero de 1909, los que suscriben el documento se autoproclaman “*Nacionalistas Futuristas*” y “*antitradicionalistas*”. Glorifican al patriotismo y la guerra. Incitan a iniciar una campaña anticlerical y antisocialista en aras de una sociedad más grande (se refieren a Italia), más fuerte, más progresista y más innovadora: “*liberada de su ilustre pasado, y por esto, apta a crearse un futuro inmenso*”.

Cito algunas de sus proclamas porque lo que, “a vuelo de pájaro”, pareciera una caricatura, remite sin dificultad alguna a los discursos que a menudo articulan la polifonía discursiva de la temporalidad capitalista hegemónica contemporánea y -un tanto perturbadoramente- parecen presagiar plataformas de tecnología y comunicación modernas, así como las manifestaciones estéticas del arte en la actualidad:

- Nosotros queremos cantar el amor al peligro, el hábito a la energía y a la temeridad.
- El coraje, la audacia y la rebelión, serán elementos esenciales de nuestra poesía.
- La literatura exaltó hasta hoy la movilidad penosa, el éxtasis y el sueño. Nosotros queremos exaltar el movimiento agresivo, el insomnio febril, el paso de carrera, el salto mortal, la bofetada y el puño.
- Nosotros afirmamos que la magnificencia del mundo se ha enriquecido de una nueva belleza: la belleza de la velocidad. Un automóvil de carreras con su cofre adornado de gruesos tubos similares a serpientes de hálito explosivo... un automóvil rugiente que parece correr sobre la metralla, es más bello que la Victoria de Samotracia [...]
- No hay belleza sino en la lucha. Ninguna obra que no tenga un carácter agresivo puede ser una obra maestra [...]

- ¡Nosotros estamos sobre el promontorio extremo de los siglos! [...] El Tiempo y el Espacio murieron ayer; nosotros vivimos ya en el absoluto, pues hemos creado ya la eterna velocidad omnipresente.
- Nosotros queremos glorificar la guerra ¡Sola higiene del mundo! El militarismo, el patriotismo [...] las bellas ideas por las que se muere y el desprecio a la mujer.
- Nosotros queremos destruir los museos, las bibliotecas, las academias de toda especie y combatir contra el moralismo, el feminismo [...]
- Superar la tierra con la intuición de los medios imaginados para realizar un viaje a la Luna.
- Superar la muerte con una metalización del cuerpo humano y la purificación del espíritu vital como fuerza mecánica.
- Superar la química con una química alimenticia perfeccionada con vitaminas y calorías gratis para todos.
- Esperamos el invento del *teletactilismo* del *teleperfume* y del *telesabor* nosotros futuristas perfeccionamos la radiodifusión
- [...] Abolir el antiguo tormento nostálgico de las distancias e imponer por todas partes las palabras en libertad como lógico y natural modo de expresión.
- Un arte sin tiempo ni espacio sin ayer ni mañana.
- Síntesis de infinitas acciones simultáneas. (Marinetti, 1909, pp. 2-3.)

Luego, en relación a la literatura, la estética poética y, en general, al arte apuntan, entre otras “consignas”:

- Destruir la sintaxis, disponiendo los sustantivos al azar, tal como nacen.
- Se debe usar el verbo en infinitivo para que se adapte elásticamente al sustantivo y no lo someta al yo del escritor que observa o imagina.
- Todo sustantivo debe tener su doble, es decir el sustantivo debe ir seguido, sin conjunción, de otro sustantivo al que está ligado por analogía. Ejemplo: hombre-torpedero, mujer-golfo, multitud-resaca, plaza-embudo, puerta-grifo.
- Abolir también la puntuación.
- Teniendo en cuenta que toda clase de orden es fatalmente un producto de la inteligencia cauta y reservada, es necesario orquestar las imágenes disponiéndolas según un máximo de desorden [...]

- Deshumanizar completamente la voz, quitándole sistemáticamente todas sus modulaciones y matices.
- Deshumanizar completamente su rostro, evitando todas las muecas y todos los guiños.
- Metalizar, licuar, vegetalizar, petrificar y electrizar la voz,
- fundiéndola con las vibraciones mismas de la materia expresadas por las palabras en libertad.
- Tener una gesticulación geométrica, dando así a los brazos rigideces punzantes de semáforos y de rayos de faro, para indicar las direcciones de las fuerzas, o de los pistones y de las ruedas, para expresar el dinamismo de las palabras en libertad (Marinetti, 1909, pp.6-16).

Es difícil saber cuánto permeó específicamente este manifiesto en la estética política y en las representaciones discursivas de la *Modernidad Tardía*, pero es imposible no obviar las “coincidencias” de la contemporaneidad con los supuestos del Manifiesto Futurista: la voz metálica y deshumanizada de Stephen Hawking como ícono del genio contemporáneo; los verbos en infinitivo como titulares de encabezados noticiosos deshistorizados en el periodismo actual; el caos y la repetición industrial como premisa significativa de la producción artística; la glorificación de la guerra, el armamentismo y la tecnología; el uso excesivo e inconsciente de los *sistemas expertos* (Giddens 2002); el tiempo como medida y no como proceso¹²; *el discurso del progreso* por encima de cualquier otra aspiración humana.

El manifiesto parece el preámbulo, no del futuro sino de la distopía, y podemos ver su influencia en los imaginarios suscritos en la producción literaria de textos como: “1984”, “Un Mundo Feliz”, “La Naranja Mecánica”, etc. Como se ve, el *Manifiesto Futurista*, con elementos de las narrativas utópicas, describe lo que podría considerarse una caracterización distópica.

¹² Definido como parestesia por Han (2015).

Con la caída del bloque socialista y la precarización creciente de amplios sectores de la población bajo el sistema capitalista, pareciera –y así se ha repetido en discursos sociales y académicos- que la posibilidad de la proyección del ideal en una sociedad mejor ha desaparecido. El futuro como anclaje proyectivo del imaginario social se ha acortado y “los fracasos” de las grandes teleologías explicativas parecieran reafirmar la inutilidad de pensar nuevas “utopías”. Sin embargo, es posible constatar la gestación de “otras” cosmogonías utópicas en los idearios de los movimientos sociales de resistencia al capitalismo y su temporalidad hegemónica.

Las utopías son un entramado complejo en donde caben el arte, las humanidades, las ciencias sociales, la filosofía, la literatura, la imaginación política y la ciencia. Han expresado históricamente los imaginarios de épocas y sociedades distintas. Su constitución fronteriza permite ver la importancia de la interrelación de distintos códigos y epistemes que se han atomizado con la consolidación de la modernidad, asentada en una súper-especialización del conocimiento. Las utopías, como imaginarios, dan cuenta de procesos de significación, de configuración de sentido y de comunicación que son fundamentales para la construcción de sociedad.

En la utopía se reinterpretan e incluso se prefiguran las formas societales. Su *topos creativo* permite la experimentación, la acentuación y la exageración en una coordinada espaciotemporal que no radica en el futuro, pero que lo anuncia como consecuencia de creencias, saberes, deseos, temores; individuales y colectivos.

Los imaginarios sociales, en su calidad de esquemas de inteligibilidad, son entonces el producto, podríamos decir “objetivo” de una subjetividad compartida socialmente [...]. Hablamos concretamente de una amplia gama de discursos interpretativos, no exentos de una fantasmagoría y de una creatividad fundante. Nos atrevemos a decir que el imaginario social más antiguo de la humanidad está contenido en el mito, que algunos han presentado como el mayor esfuerzo que el hombre haya efectuado sobre su propia memoria (Baeza, 2015, p.133).

La utopía funciona entonces como un esquema de inteligibilidad, es decir como cartografía (proyectiva) para comprender lo que se desea, y como incubadora cognitiva para objetivar significativamente la posibilidad de “otros arreglos del mundo”. Tiene pues, un componente crítico, de disconformidad.

1.6.2 La utopía como “arreglo” del mundo o estética temporal

Pangloss, personaje de Voltaire¹³, acude desde un iluminismo novedoso a preguntarse sobre “el arreglo del mundo” y si este arreglo, es el mejor de “los mundos posibles”. Se cuestiona si hay diferencia entre el mundo que se vive y “el mejor de los mundos posibles”. Este personaje de ficción contestaría fácilmente al observar la contigüidad de una favela y un barrio multimillonario en Brasil o casi en cualquier paisaje citadino del mundo.

Nos encontramos frente a los paisajes de la ignominia, de la indignidad. Marx llama no a mostrar la ignominia, sino a hacerla “más ignominiosa”¹⁴, de tal suerte que se provoque la ira de las masas, porque para Marx, el cambio sólo se hace posible en la toma de conciencia de la propia indignidad que se vive. Pero vivimos como si la indignidad nos fuera ajena. Hace falta llenarnos de ignominia o, como dicen los zapatistas, de cobrar sentido de *la digna rabia*. Como se ve, la utopía no es ni nunca ha sido un proceso de “ensoñación”. Pensar el futuro y atreverse a configurar su arquitectura nos traslada a “*la existencia auténtica*” heideggeriana.

Areverse a repensar “el arreglo del mundo” revoluciona una historia ralentizada por el *statu quo* de la *conformidad*. En la utopía se expresa el tejido intersubjetivo del deseo. Pretende la unidad de lo colectivo, y cuando no lo consigue,

¹³ Personaje de “Cándido, o el optimismo”, cuento filosófico publicado presuntamente por Voltaire en 1759; aunque Voltaire nunca admitió abiertamente ser el autor, ya que el cuento está firmado con el seudónimo: El Señor Doctor Ralph. Recuperado (23 de octubre de 2018) de: <https://es.glosbe.com/es/es/Pangloss>

¹⁴ Palabras publicadas a los 25 años de edad en un texto de 1843, publicado en los Anales Franco-alemanes. Recuperado (5 de enero de 2019) de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-31759-2004-02-22.html>

entonces se comporta como terreno simbólico para el conato entre poderes significantes en tensión.

La utopía no es una agenda ni un listado racional de objetivos. Se trata de un proceso anterior y por ello, mucho más poderoso, pues sin acotamientos, su estado de latencia permite la regurgitación de sentido. Baeza (2015) destaca que: aunque la imaginación política parte de la realidad, tampoco está exenta de fantasmas, y agregaría yo: ni de *fantasías o sueños*. Pero la utopía no es sueño, fantasma o fantasía, aunque los contenga.

Al acercarse a la utopía como texto, es posible dilucidar su potencia interpretativa como conjunto de discursos y, a menudo, como construcciones narrativas que operan desde la “representación” de la realidad “real”, por decirlo de algún modo.

Baeza (2015), además, propone la idea del mito como forma de imaginario social. El mito usualmente cobra la forma de una narración fundante que, por su lejanía o en ocasiones, su indeterminación geo-temporal, se sacraliza, aunque sin inmovilizarse, pues el mito como el ritual, tiene por característica una capacidad performativa o de actualización-transformante cuando es recontado o llevado a cabo. El mito, además, instalado en un pasado más o menos insondable, se suele proyectar al futuro como profecía teleológica o narración utópica -o distópica- abierta (cabén las nuevas interpretaciones, hechos y circunstancias) mediante recursos narrativos en los cuales se concretizarán los deseos o miedos construidos y preservados colectivamente.

Xavier Zubiri (1987) propone que existen tres modos fundamentales en los que lo irreal se objetiva: *el espectro, la ficción y la idea*. *El espectro* estaría relacionado con la ilusión que, como ya se mencionó, puede formar parte de los discursos utópicos, pero que no es éste el aspecto fundamental para la imaginación política en tanto estrategia

operativa, aunque sí como “aura” que da forma a sentires¹⁵ profundos, sedimentados en la historia y la cultura, y en este sentido, determinante y presente en las motivaciones inconscientes.

La ficción y la idea son temas mucho más “palpables” (al menos a los que con mayor frecuencia se les refiere) aluden a la narrativa (como unidades de totalidad discursiva significativa-significante) y a la conceptualización (como mapa o proyecto para intervenir la realidad).

El espectro es una proyección, un atributo “ajeno” a la realidad sustantiva, que de alguna manera “la oculta”, “la tergiversa”, “engaña” o “recubre” en apariencia, aunque, mejor diría la carga de “sentires” socioculturalmente contruidos mediante mecanismos inconscientes, pero no por ello menos palpables y que termina por completar los sentidos de las cosas; *la ficción* por otro lado, se caracteriza por construir cosas, cosas diferentes a las que ofrece la realidad, es la expresión de la potencia creativa, reacomoda el acomodo de lo real y, como se ha mencionado, lo hace a menudo mediante narrativas; y finalmente, *la idea*, que consiste en la representación psíquica de ciertos atributos (recortes) de lo real de manera relacionamente creativa. Estas construcciones no son ni totalmente empíricas ni puramente subjetivas, sino que se tratan de constructos epistémicos, producto de la interacción entre el sujeto y el objeto. “Las ideas pueden erigirse a partir de ciertos atributos de lo real, o también constituirse como modelos puramente ideales”. (Zubiri, 2005, pp.68-69).

1.6.3 La Utopía como Modalidad del Imaginario

Lo irreal, pues, contiene a la ficción, lo *futurizable*, lo imaginario y la posibilidad. Posibilidad que, al expresarse en una determinada estética, recrea y objetiva un cierto modo de mundo posible. Ahora bien, este mundo ficcional “no finge la realidad”, sino que activa como recurso expresivo un “*como si*” para objetivar un *modo alternativo* a la

¹⁵ La UZ está cargada de sentires, y en este sentido diríamos que es profundamente espectral. No como engaño, sino como episteme holística que humaniza e introduce la pasión y las emociones como elementos de la rebelión.

realidad. Se trata de una apuesta experimental en donde el ser humano “se figura ser” –individual y/o colectivamente- de una cierta manera y propone la experiencia de esa novedosa narrativa. Esta experiencia (experimentación de otras posibilidades) es, en última instancia, el eje de toda la integración de lo real y de lo irreal. Pero dicha experimentación suele suponer una amenaza a *la norma*, lo instituido y al orden hegemónico. La doxa (el *deber ser* o el *cómo es*) –que nunca está fuera del sujeto, como bien se explica en el concepto del *habitus* bourdeliano- siempre estará amenazada con la posibilidad de otras maneras de conformar el mundo.

Los imaginarios son, pues, procesos de orientación disfuncional (buscan para mejorar primero intervenir y estropear los sistemas), son transgresores, su vocación es la profanación (aunque sea mediante *Lo Sagrado*, como se verá después). Lo imaginario no es una representación de lo observado ni de lo instituido, al contrario, refieren a un dispositivo que va construyendo significaciones polisémicas y abiertas. Así pues, lo imaginario es creación; pero debido a un proceso que a su vez es destructivo. De modo que la vocación revolucionaria es vocación creadora, ya que, a fin de serlo, hay que estar dispuesto a destruir el orden que, aunque pueda ser opresor, provee de una cierta seguridad y sentido incluso a los mismos revolucionarios.

La realidad construida a través del proceso hermenéutico es una unidad dual con filtraciones de lo imaginario y una base material presimbólica que es lo real. La entrada en juego de lo imaginario en la construcción simbólica de la realidad es de carácter imperceptible, no se observa y no se tiene conciencia de ello por ocurrir en la circulación del punto ciego, tan sólo genera un plus de realidad en la diferenciación. De ahí que la realidad se vaya configurando sobre la urdimbre de lo real, lo simbólico y lo imaginario, reforzada por las significaciones socialmente generalizadas y la subjetividad del observador, al momento de realizar las distinciones convenientes (Coca, 2017, p.52).

La utopía, como modalidad de lo imaginario, se constituye como dispositivo revolucionario cuyo andamiaje es un *proceso de destrucción-creación*. Toda lucha comporta un movimiento estético y es en sí misma un proceso hermenéutico de

trastocamiento de sentido. Su sólo ejercicio narrativo, como expresión de lo discursivo, es ya una “afrenta” a lo social-instituido. Para Gilberto Giménez (2007), los imaginarios pueden ser entendidos como: “cúmulos de símbolos, mitos, creencias, arquetipos y valores, así como una de las dimensiones de las representaciones que hacemos de la realidad. Son parte de la cultura subjetiva”. (p.25). Pero para Castoriadis, el imaginario es mucho más complejo y radical: para él, el imaginario es la fuente de todo lo real. Afirma que:

Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos “racionales” o “reales” y no quedan agotadas por dichos elementos, sino que están dadas por creación, y las llamo sociales porque sólo existen estando constituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo (Castoriadis, 1975, p.68).

Para Castoriadis, lo imaginario es origen de todo lo que se representa y es pensado. Todo pensamiento de la sociedad y de la historia pertenecen a la sociedad y a la historia; son un modo de "hacer" de la sociedad. Para él, lo histórico-social está ineludiblemente ligado a lo simbólico. Y claro, las instituciones son construcciones simbólicas. Las cosas son accesibles dentro de un complejo y cambiante entramado simbólico. Y lo simbólico se encuentra ordenado en el lenguaje, lenguaje que, a su vez, es recursivo en su resignificación, es decir, que su misma estructura y práctica alteran sus sentidos y sus intenciones.

Las instituciones son sistemas simbólicos, y a su vez, son conjunto de discursos cargados de estrategias (argumentativas, persuasivas y/o coercitivas). Ahora bien, antes de instituirse de diversas maneras, los imaginarios –de acuerdo a Castoriadis- son generados constantemente. Lo que no quiere decir que las utopías también lo sean, pues éstas, al adquirir determinadas formas y formatos expresivos, se ralentizan, pero, además; al *objetivarse* en sistemas cerrados como formas discursivas alternas a los discursos de los sistemas institucionalizados, enfrentan, desde su gestación y nacimiento, tensiones al punto de la abierta violencia o su llana erradicación.

A diferencia de la tradición sociológica bourdeliana que centra *lo nuevo* como producto o despliegue de lo anterior concatenado en una regularidad más o menos constante -próxima al “marasmo epocal”- como consecuencia natural y racional de lo que *ya es*, Castoriadis afirma que lo nuevo se instituye como transición o ruptura una y otra vez, emergiendo de la urdimbre de lo simbólico, del magma ancestral sedimentado de significados. Para él, lo social se articula a cada momento en términos de una creación; la organización de la sociedad se despliega a sí misma en cada momento de manera diferente y novedosa.

Se trata de una emergencia de la alteridad radical. Sin embargo, esta alteridad radical, si hemos de confrontar su postura con la “episteme muy otra” del zapatismo, queda aún circunscrita a la visión occidental y universalista de un gigantesco magma primigenio. Magma que; aunque rebosante de sentido, es un magma endogámico, una especie de universo que colinda -por poner un símil- con un multiverso simbólico, cuyas lógicas están imposibilitadas para el dialogismo, lógicas cuya desventaja y ventaja son su propia condición de incomunicabilidad.

Por eso es radical la fórmula “*muy otros*”, porque no negocian, no conceden, no guían. En todo caso, ponen en práctica su “otro mundo”, y si eso alcanza para cuestionarnos, pues “allá nosotros”. Por ello, los zapatistas se deslindan del “*centro, del sur y de la periferia*”, por ello el zapatismo resulta tan irreverente, “chocante”, “ineficiente”, anacrónico, contradictorio y hasta ridículo; por eso es inacabado y por ello no llaman *imaginario, utopía* ni *Utopística* a eso que imaginan y hacen. Su imaginario no es el sistema que plantea Giménez, no es el magma de Castoriadis y ni siquiera es la complejización de una abundante mitología e hibridación socio-cultural.

El “imaginario” zapatista escapa a las coordenadas espaciotemporales convencionales, porque si bien resisten en *los Caracoles como unidades políticas* en territorios autónomos y han transitado por la historización de su gestación, levantamiento y resistencia, su temporalidad se complejiza, además de lo factual, en los *topos* ficcionales, en los personajes que son de carne y hueso (como discurso polifónico

de los vivos, pero también de los muertos que siguen luchando) y en los personajes que “son de ideas pero no de carne”.

Su temporalidad es otra porque ya vivieron y recrean el futuro, y su imaginario con todo y “errores” sigue recomponiéndose con todo cinismo y desparpajo. Su *futuro otro*, que he insistido en llamarlo *Utopística* (enfaticando su condición de factibilidad), quizás merezca una categorización más compleja que haga justicia a su disidencia (apartamiento del sistema) y rebelión porque sus pasos “no son factibilidad”, en la medida que no les interesa hacer realidad las ideas de justicia occidentales, porque definitivamente “sus modos” no son capitalistas y tampoco los son de “izquierda”, ni siquiera parecidos al socialismo europeo.

Los pasos zapatistas son una narrativa y pueden, eso sí, dar factibilidad, no solamente a un sistema social mejor que las condiciones históricas de desprecio y marginación en las que han vivido, a fin de que surja la justicia y la dignidad, sino que estos pasos van más allá: trazan una lógica nueva que trastoca los fundamentos ontológicos que “obedientemente” hemos asumido desde la cultura occidental como parte de nuestra *condición humana*.

Si desde las *Epistemologías del Sur*¹⁶ y, en particular, desde el zapatismo, se libra una lucha fundamentalmente de *reinterpretación ontológica*, ese futuro necesariamente es otro. Incluso, parecería un futuro que no es futuro, sino una nueva conjugación temporal cuya complejidad se resuelve día a día en el reordenamiento, no ya del mundo, sino de las coordenadas espaciotemporales que lo constituyen.

El análisis semiótico y discursivo, por lo demás, parece ser el instrumento adecuado para cartografiar los nuevos topos-universos que están emergiendo frente a

¹⁶ Las epistemologías del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado (Santos, 2009, p.14).

nuestros ojos ciegos (enceguecidos por los discursos hegemónicos al proveernos de maneras de “leer” la vida).

Desde el zapatismo, no solamente hace falta un mundo en donde quepan muchos mundos, faltan ojos nuevos y pies nuevos, manos nuevas y en general, mentalidades nuevas para habitar potenciales humanidades. Esos ojos y manos nuevas solo vendrán desde un empoderamiento de “*lo indio, los abajos, las mujeres*”, como se lee en el *corpus* que aquí se analiza.

Lo indio, lo indígena, se emancipa al punto de acabar con su propia categoría, enunciada desde el poder: “La emancipación india terminará simultáneamente con esta categoría” (EZLN, 2015(b), p.137). Este ejemplo de (re)enunciación, es resignificación cuyas consecuencias se verifican en la mirada propia de los indígenas zapatistas, quiénes desde los Caracoles, una geografía nueva y autónoma, inauguran otra nueva geografía: la de sus propios cuerpos. Al hacerlo re-cuentan, y anuncian al “nuevo” indígena que escapa al imaginario occidental que sobre ellos persiste. Esta novedad constituye en sí misma la inauguración de un nuevo tiempo, porque luego de esta nueva auto-mirada, las “cosas” no son, ni habrán sido ni serán iguales.

Para Castoriadis (1975, p.67), la institución de la sociedad funciona como un todo más o menos coherente debido a un magma de significaciones imaginarias sociales.

La sociedad instituida provee y renueva las categorías esenciales con las que pensamos y las “metáforas con las que vivimos” (Lakoff y Johnson, 1995) porque el imaginario, a fin de aglutinar lo “inaglutinable”, acude a la metáfora como potente recurso mental.

Como se explica en capítulos posteriores (ver *infra* p.208), las metáforas son indispensables para comprender los procesos mentales, conceptualizaciones abstractas y por su puesto, el tiempo. El futuro (y su imaginario) acude a la metáfora,

pues no puede menos que afincarse en “la realidad percibida”, de algún modo para estar en posibilidad de plantear un “universo de novedades”.

Finalmente hago la anotación de que, para Castoriadis, es factible cambiar el pensamiento instituido socialmente mediante ciertas *praxis* individuales y colectivas. Lo contingente, y un principio de libertad en los hombres para hacer –y contar- su propia historia, posibilitan la ruptura, pues si bien hay un uso prefigurado de lo simbólico en donde *el sujeto se sujeta*, también pueden las mujeres y hombres hacer un uso reflexionado y creativo de él.

La invención de un lenguaje híbrido y novedoso, además de un prolífico uso metafórico, son los observables de los que me he servido para tratar de comprender la configuración temporal zapatista y, en particular, el imaginario que consigna en una especie de *Utopística* afincada en una improbable conjugación temporal *futuro-presente*. Pero el imaginario zapatista se opone a otro, a uno descomunadamente abrumador como el suscrito en el discurso hegemónico globalizado: el *imaginario capitalista*.

1.6.4 El Imaginario Capitalista

El capitalismo supuso el nacimiento de un imaginario social: un dominio económicoseudoracional basado en el crecimiento sin límites de la producción y el consumo. El imaginario capitalista conjuga, por un lado, la idea de un mercado globalizado, articulado por una sacralización de la propiedad privada y el individualismo, regido por “*leyes*” de oferta y demanda, y por otro, construye la idea de una “*mano invisible*”, espontánea y reguladora, que ajena a las leyes del Estado, es capaz de producir un equilibrio que eventualmente traería beneficios a los individuos y, en consecuencia, a la sociedad en su conjunto.

La narrativa utópica capitalista es articulada, mantenida y actualizada (con nuevos recursos semióticos) mediante enormes presiones discursivas y extra-discursivas (inyecciones millonarias en sectores clave, castigos fiscales y financieros,

políticas impuestas a través de los organismos supraestatales, etc.) desde los grandes poderes económicos del planeta y los grupos oligopólicos conservadores.

Los grandes consorcios empresariales, escudados en la libertad económica de un mercado “controlado a su medida” por los gobiernos (y, además, subvencionado), entronizan en el discurso social el crecimiento económico por encima de cualquier otra aspiración humana. La utopía capitalista (en supuesta vía de realización) prima al capital como es de esperarse, pero desatiende, a pesar de las evidencias estadísticas y científicas, que la desigualdad social y el deterioro ecológico se agudizan, al punto de que se ha vuelto insostenible el discurso de un crecimiento indefinido.

La utopía capitalista ha encontrado en el sistema económico global supraestatal, una sofisticada y caótica maquinaria para castigar y erradicar cualquier otra forma de pensamiento. Ramonet (1999) expone a la utopía capitalista como un dogma, como la heteronomía del "pensamiento único" que, entre otras consecuencias, ha incidido en el deterioro de las democracias, el resurgimiento de los grupos ultraderechistas y otros rebrotes como las asociaciones racistas y los fundamentalismos religiosos. Es decir, el surgimiento en la contemporaneidad de imaginarios más cercanos a las distopías por sus consignas de violencia, exclusión y aniquilación de la diferencia y de los diferentes. Lo paradójico es que, de acuerdo a Fernández (2007), las utopías modernas surgieron como oposición al incipiente sistema capitalista:

Critica moral del capitalismo incipiente [...] con el propósito de dar nueva forma, una forma moderna alternativa, al comunitarismo municipalista tradicional, a la reivindicación de la propiedad comunal; y una vaga atracción por la forma de vida existente en el nuevo mundo recién descubierto (América 1492), donde se suponía que se mantiene la propiedad comunitaria y las buenas costumbres anteriores a la mercantilización y privatización de las tierras comunales y a cuyos pobladores se atribuían hábitos que el autor de Utopía y, en general, los erasmistas querían ver implantados en las sociedades del viejo mundo (Fernández, 2007, p.9).

1.6.5 Del “Ningún lugar” a un Lugar llamado América

La palabra *utopía* significa lo que no está en *ningún lugar*; se trata de una descripción de sociedad “perfecta en todo sentido”. El término, acuñado por Tomás (1478-1535), refiere a una creación literaria que evoca una sociedad inexistente, ideal. A partir de esta construcción literaria, la utopía se ha empleado históricamente como expresiones de modelos siempre inalcanzables. Su figura literaria ha mutado al discurso político a través de “promesas, sueños e imaginaciones” en las más variopintas narrativas (poéticas, retóricas, románticas, democráticas, autoritarias, fascistas, religiosas, partidistas, extremistas, etc.).

La República de Platón puede ser considerada la primera utopía política occidental, en tanto historia ficticia acerca de un Estado ideal. Utopía que el filósofo quiso poner en marcha, como es sabido, sin éxito. Platón, mediante el recurso del diálogo ficcional, analiza el problema de la justicia, misma que basa en el ejercicio de la moral individual. Moral que se circunscribe y ampara en una Constitución Civil conformada por tres clases sociales -y una cuarta que queda relegada: los esclavos y las mujeres-, a saber, el pueblo, la autoridad y los filósofos, las cuales, en términos de valores éticos, de acuerdo a Aguilar (n.d.), “tienen su equivalente en la *templanza*, la *fortaleza* y la *sabiduría*” (parr.3).

La República expone el Estado ideal de Platón, lo que debería ser y existir para que el hombre encuentre felicidad y desarrolle su moralidad. Una utopía por demás suscrita en las constituciones modernas. A menudo pasamos por alto que, en las constituciones políticas de los países liberales, se asienta que el Estado *está obligado* a procurar las condiciones para que los hombres sean felices. *La Declaración de Independencia de Estados Unidos* del 4 de julio de 1776 recoge el derecho a ser feliz como uno de sus principios fundamentales.

Sostenemos por si mismas como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar

estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio ofrecerá las mayores probabilidades de alcanzar su seguridad y felicidad (Constitución de los Estados Unidos de América, 1776).

Esta alusión a la felicidad ya no está presente en la vigente Constitución norteamericana, y se atribuye al estadista y científico estadounidense Benjamin Franklin (1706-1790) la frase de “que la Constitución de EE.UU. no garantiza la felicidad, sino sólo la búsqueda de la misma. Cada persona debe conquistarla para sí misma”. Como se ve, la utopía consignada en la constitución norteamericana, luego modelo de muchas otras, entre ellas la mexicana, destaca el carácter individual y no colectivo del ideal utópico. La utopía es un constructo inminentemente ideológico y político que determina (o al menos, incide en) la orientación del proyecto de nación.

En el sistema capitalista globalizado y su serie de indicadores financieros, se relacionan, sin más, el nivel de felicidad en correlación al nivel de ingresos. Por dar un ejemplo: un grupo de científico-sociales de la Organización de las Naciones Unidas elaboraron un extenso estudio denominado *Informe Mundial de la Felicidad 2015*¹⁷, que recoge los “datos” de un total de 158 países. En él se miden distintas variables relacionadas con “el bienestar” y “el desarrollo” de los distintos países. El bienestar (o percepción de bienestar) de los ciudadanos es considerado como una medida del *progreso social* y un presunto éxito de las políticas públicas. Algunos gobiernos utilizan estos datos para buscar políticas que ayuden a sus ciudadanos a “vivir mejor”. Para elaborar la lista de los países más felices del mundo se han analizado distintos datos relacionados con los niveles de desarrollo económico, pero también otras variables que tienen un carácter subjetivo, como son las experiencias positivas y negativas que expresa la población, siguiendo diferentes patrones por sexo, edad y región.

¹⁷ Países más felices del mundo. Consultado el: 26 diciembre 2018. Tomado de: <https://psicologiymente.com/miscelanea/paises-mas-felices-mundo-onu>.

Los datos que se han tenido en cuenta para enlistar a los países más felices del mundo, tienen, como es evidente, un sesgo político, ideológico y cultural. Las preguntas que saltan a la vista son varias: ¿Los satisfactores de las necesidades básicas están directa y contundentemente relacionadas con un concepto tan subjetivo como el de la felicidad? ¿Los parámetros pueden generalizarse a todos los países y culturas? ¿Podrían considerarse otros parámetros además de la productividad y la capacidad de consumo o incluso parámetros contrarios a estas variables? En fin, sirva por lo menos dicho listado de derroteros para cuestionarnos sobre los elementos que se eligieron para considerar a una sociedad o país como utópico o distópico. A continuación, la lista de items:

- Producto interior bruto *per cápita*: basado en la paridad del poder adquisitivo, es decir, la suma final de cantidades de bienes y servicios producidos en un país, en paridad al valor monetario de un país de referencia. En este caso, ajustado a dólares (datos del Banco Mundial).
- Apoyo social: oportunidad de recibir ayuda de familiares o amigos en caso de tener problemas (datos de la encuesta Gallup).
- La esperanza de vida: según la Organización Mundial de la Salud (OMS).
- La libertad de tomar decisiones en la vida (datos de la encuesta Gallup).
- La generosidad: cuánto dinero se dona a las ONG's.
- La percepción de la corrupción: percepción de los ciudadanos respecto al gobierno y las empresas.
- El afecto positivo: hace referencia a cuánto se ríe la gente según la encuesta (datos de la encuesta Gallup).
- El afecto negativo: hace referencia a la percepción de tristeza y el enfado (datos de la encuesta Gallup).
- Por otro lado, la “Distopía”, hace referencia a un hipotético país que sería el más triste, con el valor máximo de la suma de las más bajas puntuaciones negativas. Es decir, sería el país más corrupto, con la gente más triste, con menor esperanza de vida, etc. (párrs. 11—12).

La mayoría de los indicadores están contruidos en función del bienestar económico y el poder adquisitivo. ¿En verdad la felicidad humana individual y colectiva estaría fundamentalmente relacionada con este rubro? ¿Qué hay de los usos del tiempo libre y del tiempo de ocio? ¿De la satisfacción no en la ganancia, sino en la profesión u oficio que se realiza? ¿La felicidad de sentirse seguro y protegido en una comunidad que se vive como “familia extendida”? ¿De la felicidad inherente a la dignidad como persona y a la posibilidad de conversar y actuar libremente interactuando con otros? ¿Se desprende felicidad de la identidad cultural como afirmación y expresión objetiva de la plenitud del propio ser? En fin, que éstos son solamente algunos planteamientos de muchos que podrían surgir de acuerdo a cada cultura o grupo societal. Pero, como ejercicio intelectual, vayamos un poco más atrás en la historia.

Hubo, desde la llegada del dominio colonial español, la instauración de una imaginación utópica producida por la mítica prodigalidad de las tierras americanas. En su trabajo "Etapas y desarrollos del pensamiento utópico sudamericano", Roig (2008) ha estudiado su objetivación discursiva en diversos estadios utópicos:

(1) El pensamiento utópico colonial en Sudamérica (1492-1780), donde impera el humanismo cristiano en sus etapas renacentista, barroca e ilustrada -esta última superpuesta con el siguiente período-; (2) el pensamiento utópico de las Guerras de Independencia (1780-1824), cuando se constituye ya la "utopía para sí" de la clase criolla sudamericana; y luego (3) el pensamiento utópico de la organización continental (1824-1880), en donde cobra protagonismo el ensayismo social y político, primero liberal romántico-socialista y luego liberal-conservador-oligárquico (Roig, 2008, p. 238).

Roig no realiza una lectura fuera de la visión europea. Incluso, lo que enuncia como utopía propiamente americana, no lo es en absoluto, porque de ninguna manera están representados los imaginarios ni mucho menos los anhelos de los pueblos originarios.

Sin embargo, Roig sostiene que "Túpac-Amaru¹⁸ (1704-1781), con su utopía del *Reino de América*, en cuya geografía incorporaba oficialmente regiones fantásticas como *El Paititi* y *El Dorado*, significó, entre nosotros, la primera formulación de una "utopía para sí", y su insurrección, que tuvo resonancias continentales, puede ser considerada como la primera etapa de las Guerras de Independencia en América; así como "la Revolución de Haití", la única rebelión de esclavos triunfante en la historia de la humanidad que se aproximó, con Jean Jacques Dessalines (1758-1806), a una utopía de la igualdad cuyo espíritu jacobino aterrorizó a la clase propietaria de todo el continente.

En el caso de Simón Bolívar y de Simón Rodríguez, Roig (2008) encuentra ya definidas las grandes trazas utópicas del proyecto de integración latinoamericana. Es Simón Rodríguez, en una visión próxima a la de Francisco Miranda, quien enuncia una de las más importantes formulaciones utópico-sociales de la etapa posterior a las luchas de independencia. Sobre su discípulo Simón Bolívar, Roig señala que su "construcción del discurso anticolonialista" se organizó, además, sobre la base de una inversión de la filosofía de la historia europea, poniendo toda la fuerza en el futuro y apoyándose, además, en una visión idílica y en tal sentido utópica, de la bondad de América y de los americanos. Se precisa que en la Carta de Jamaica (1815), Bolívar enunció la utopía de la unidad continental que persiste hasta nuestros días en los discursos que enarbolan en un proyecto integracionista a los latinoamericanos como: "pueblos hermanos".

La pregunta que Tomás Moro se hacía acerca de dónde estaría Utopía, Roig (1994) contesta afirmando que el "lugar" del "no-lugar" está entre nosotros (América). El "*Ningún Lugar*" parece encontrarlo en el "*Nuevo Mundo*", pero obvia acentuar que se

¹⁸ Túpac Amaru II (José Gabriel Condorcanqui o Quivicanqui; Surimana, 1738 - Cuzco, 1781) Revolucionario peruano. Descendía de la dinastía real de los incas: tataranieta de Túpac Amaru I, que había sido ejecutado por los españoles en 1572. Más de doscientos años después José Gabriel, lideró el más importante de los levantamientos indígenas contra las autoridades coloniales españolas. Tras el fracaso de la revuelta, que ha sido vista como el preludio de las luchas por la independencia, fue ejecutado con extrema crueldad. Pero el nombre de Túpac Amaru se convirtió en símbolo y bandera para posteriores insurrecciones indígenas y criollas; todavía en el siglo XX diversos movimientos guerrilleros revolucionarios reivindicaron su figura. Consultado el: 30 diciembre 2018. Tomado de: https://www.biografiasyvidas.com/biografia/t/tupac_amaru.htm.

encuentra más como “botín” para los invasores que como el Estado ideal planteado por Platón o Moro.

Difícilmente podríamos considerar una utopía la masacre ocurrida durante la conquista, en la que perecieron al filo de sable y disparos de arcabuces, cerca de 20 millones de seres humanos o quizás un número mucho mayor, de acuerdo a nuevas investigaciones (Gilly, 2002, p.23). Es decir, que se trató de la matanza más cruenta que la humanidad tenga registrada. Se podría afirmar que, si la utopía no es incluyente y colectivamente construida, se trata entonces de una distopía.

En *la República* de Platón prevalecen dos temas: la política y la moral. Una como forma social de instituir la moralidad y el bien común, la segunda como prerequisite individual para el ejercicio del poder y la convivencia colectiva:

Los buenos no apetecen el gobierno por las riquezas ni por la honra, porque no son ambiciosos. Ahora bien, el mejor castigo para un hombre que no se decide gobernar, es de ser gobernado por otro inferior que él, y el temor a ese castigo determina a los hombres de bien a intervenir en los asuntos públicos, y se mezclan a ellos, no por interés personal, ni por placer, sino por necesidad (Platón, 1971, p.25).

¿Pero, quiénes son los buenos? La utopía adolece de los mecanismos de control, puesto que no se trata de un plan político ni de un proyecto operativo. Los zapatistas, por ello son reticentes a llamar utopía al sueño que construyen. Saben que, si los individuos fallan, las sociedades también lo hacen; pero eso no es impedimento para soñar e imaginar, y claro, para ponerse manos a la obra, como se explicará más adelante. El sueño platónico encuentra en la moralidad lo que los zapatistas vigilan constantemente mediante leyes y sus consecuentes sanciones, distintas, por lo demás, a los sistemas punitivos y penitenciarios que conocemos en Occidente.

Con respecto al ejercicio de *la política* -a diferencia de la visión griega o al Estado moderno capitalista-, en el zapatismo no se acude a los privilegiados de clase, a los

expertos y ni siquiera a los de “buena voluntad”. En el zapatismo, tarde que temprano a “todos les toca”, es una responsabilidad temporal y rotativa en donde se va aprendiendo según se camina. Unos se convierten en vigilantes, otros en consejeros, otros, en autoridad comunal... nadie queda exento.

La duración de los cargos depende de que el trabajo se haga bien, por lo que pueden revocar el mandato en cualquier momento; la rotación de autoridades es posible porque la reelección no es deseable ya que el trabajo es un servicio gratuito (EZLN, 2015(b), p.73).

La UZ es una lucha revolucionaria, es una crítica-práctica contra siglos de vejaciones y abusos. Su *Utopística* es compleja porque han acudido a las armas; pero, sobre todo, al uso estratégico de la palabra: “En la organización estamos recuperando nuestra palabra, nuestra memoria, nuestra historia, por eso nos estamos escuchando”. (EZLN, 2015(b) p.272).

La palabra expresada en los comunicados del EZLN, la palabra hablada en las asambleas zapatistas, la palabra a través de los relatos anecdóticos y literarios, pero, sobre todo, la palabra esgrimida como *palabra-semilla*. Es decir, como dispositivo reconfigurante de la memoria y germen revolucionario para la emancipación de los pueblos originarios y “*los abajos*” del mundo.

En este sentido, podríamos encontrar puntos de convergencia con la utopía renacentista acuñada por Moro. El género utópico se abre camino entre la literatura y la filosofía. Moro, de manera acuciosamente tramposa (o cuidadosa, para ser justo), impersonal, juega con el “*como si*”, y hábilmente escuda la crítica más mordaz en los más insulsos personajes. Porque la utopía de Moro es crítica parapetada en la exposición positiva, el regodeo del anhelo y recuento engañosamente ingenuo de todo lo que hace falta.

Por su parte, el SI Marcos ríe, juega, tiende acertijos, es confundido a menudo con un *showman*, pero de fondo, los millones de muertos anuncian en él y en el discurso zapatista la utopía gestante. El subtexto es el discurso del inframundo que asciende para dotar de poder significativo a lo que los zapatistas tienen que decir. La polifonía zapatista no es una cualquiera, son un conjunto de voces que tejen *el futuro otro* que ya llegó, según consignan.

Desde Platón ya hay una fuerte carga de crítica social; la utopía, como ya hemos argumentado es siempre reconfigurante, crítica del presente –y del pasado–, y diseño perfecto. Aunque a través de la historia ha habido una prolífica producción de textos utópicos como en Moro, Campanella y Bacon (Siglo VII). Cabe destacar otra vertiente que rebasa el tintero. Es decir, las utopías que se han intentado llevar a la práctica, como las de los jesuitas en América del Sur, así como los esfuerzos de Vasco de Quiroga por generar utopías reales en comunidades indígenas; de ahí, quizás podríamos trazar la línea revolucionaria que, pasando por la *Teología de la liberación*, muta hasta convertirse en el levantamiento de los pueblos originarios en los siglos XX y XXI.

A partir de que Tomás Moro publicó “La Utopía” en 1516, (Roig, 2008) ha habido muchos y ambiciosos emprendimientos por llevar a concreción las más variadas utopías, algunos de consecuencias funestas como en la historia se consigna, otros que han quedado como legado de construcciones hermosas y gigantescas, aunque no raramente devenidas a “elefantes blancos”. Pedro el Grande habría construido San Petersburgo después de leer la traducción de “*La Utopía*” de Moro. La Utopía se ha emprendido por ideologías diametralmente opuestas: Lenin vio en Moro un precursor del comunismo, y tiene su figura en el obelisco a los *Pensadores Revolucionarios*, en el Kremlin.

Para muchos, *La Utopía* de Tomás Moro se trataba solamente de una fantasía escrita durante su estadía en Brujas. Se supuso que se trataba de una obra que no pretendía tomarse en serio. De lo cual ahora podemos diferir, pues es sabido que la época obligaba a escritores y pensadores a articular estrategias discursivas de veladura,

ambigüación y de falsa ingenuidad, a fin de sobrevivir a la censura que entonces solía concluir con la tortura y la muerte.

Bajo la forma de narrativa y descripción literaria, la utopía trata de lo exótico, el bien consumado, la novedad, la rareza, el tesoro, la sabiduría de los hombres. La Utopía es esa isla soñada donde el dinero y el oro es despreciado, se vive en comunidad y la propiedad no existe —el oro sirve *para hacer las cadenas de los esclavos y los orinales*—, donde se practica la tolerancia religiosa, donde reina la abundancia... en suma, lo contrario de la realidad vivida por Moro.

En la Utopía de Moro (Moro, 1949) nadie carece de nada, pero todos trabajan, repartiéndose equitativamente los usufructos. Hay pocas leyes (como en el zapatismo) y así, cada uno las conoce. Se admite el divorcio si la vida de las dos personas casadas llega a ser intolerable, se admite la eutanasia, y cuando ya no se tiene esperanza de sanar, se puede pedir ser ayudado a morir.

En *Utopía* no hay tabernas, casas de juego o prostíbulos (de nuevo, como en los territorios zapatistas, lo que para muchos hombres ha significado una presión insostenible al punto de optar por la “deserción”). [...] Uno está libre para sus *pasatiempos* en *Utopía* (para los zapatistas la fiesta, la música y el baile forman parte de la misma revolución), pero solo tienen lugar entre las 17 y las 20 horas, después de lo cual todo el mundo se acuesta. Sólo se trabaja seis horas diarias en *Utopía* (políticas que muchos países están implementando en la actualidad, pero que parecen ir fracasando pues los trabajadores deciden emplear su “tiempo libre” en otros trabajos para poder ganar y consumir más, convirtiéndose en sus propios tiranos), pero todos se levantan a las 5 de la mañana, todos se sirven juntos las comidas, durante las cuales se escuchan lecturas edificantes (nótese la dinámica monacal).

En la redacción de *Utopía*, el autor acude a la antinomia¹⁹, a la antonomasia²⁰, a la contradicción y a la ironía, sin que esto esté lejano del estilismo narrativo de Marcos en el zapatismo. La Utopía, al igual que la narrativa zapatista, es un enigma por descifrar, afirmaciones contradichas por nombres extraños, enteramente creadas por los autores para velar lo que acaban de escribir. Por ejemplo, el río más importante de la isla de Utopía se llama *Anhidro* "el río sin agua", y la capital, *Amaurota* "la ciudad espejismo", y recordemos que Hitlodeo, el narrador al cual todos escuchan, no es sino "alguien que dice tonterías". ¿Y quién es Marcos? De acuerdo a las afirmaciones de sí mismo: una botarga, un macho irremediable, un narciso enmascarado que embelesa, argumenta y eventualmente persuade.

El SI Marcos es la voz de los sin voz porque se tomó la atribución o porque se la confirieron. Marcos no solamente es Marcos, es el ambiguamente ficcional *Viejo Antonio, Pedrito, Gatoperro y la niña Defensa zapatista*; además es la derrota que, afirma, se transfigurará en victoria.

El personaje de Moro interviene al final del relato, mostrándose escéptico y desengañado. Moro afirma que, si la Utopía solamente se trata de un sueño, es porque es imposible que la sociedad humana sea perfecta a menos que todos sean buenos. El zapatismo, en cambio, camina hacia una *Utopística* plagada de errores, recomponiendo, haciendo revoluciones adentro de las revoluciones. Si bien comporta elementos morales, no son éstos el lastre que les hará rendirse. Aquí pues, una de las diferencias más notables con *La Utopía* de Moro.

Hay quienes entendieron la utopía como programa social aplicable. Esto condujo, por ejemplo, al establecimiento de los *Pueblos Hospitales* de Vasco de Quiroga (1488-1565) en Michoacán, y posteriormente a las *reducciones jesuitas*, en Paraguay.

¹⁹ Se conoce como antinomia a la contradicción, oposición real u aparente entre dos leyes, principios, ideas, palabras, fenómenos, entre otros. (Mortara,1988).

²⁰ Figura retórica de pensamiento que consiste bien en sustituir un nombre apelativo por el de la cualidad que le caracteriza o que se le atribuye, o bien en sentido inverso. "Un Rafael" por "un gran pintor" o "el Apóstol" por "san Pablo" son ejemplos de antonomasia. (Mortara,1988).

En el siglo XIX, el sueño utopiano entra en la esfera política y adquiere los colores del socialismo. Sin embargo, el "socialismo utópico", es rechazado por Marx y Engels, quienes abogan por un "socialismo científico", que no se contenta con echar las bases de ideales imposibles. Para Marx, la utopía debe adquirir el carácter praxiológico. Se trata de un cambio material-histórico, encabezado por la revolución proletaria. Hasta la Primera Guerra Mundial se ve cómo el ideal utópico asume al mismo tiempo formas políticas realistas, y además se transmite a nuevas ficciones. La caída del Muro de Berlín pareció soterrar el sueño utópico y, lo que parece aún peor, el ánimo de volver a imaginar otros mundos.

Al llegar a tierra, Colón probablemente pensó que se encontraba en tierras bíblicas. *La Utopía* de Moro, *la Nueva Atlántida*, de Bacon, y *la Ciudad del Sol*, de Campanella, sitúan a América como la tierra prometida.

América es la coordenada espacio-temporal en donde Europa ha querido trazar su destino. Opressor y oprimido; conquistador y rebelde se han trenzado en una lucha de hibridación cruenta cuyos paisajes utópicos y distópicos encarnan, en los bizarros ropajes de algunos y en las enflaquecidas costillas de otros, los hijos bastardos del progreso, la barbarie y la aventura.

Fray Bartolomé de Las Casas, al argumentar que "los indios tienen su propia organización en ciudades", abre la puerta al debate contra aquellos que sostenían que no eran humanos y que, por lo tanto, no poseían almas y se les podía matar sin remordimiento alguno. El fraile, al hacer una exhaustiva descripción y análisis de la civilización de los pueblos mesoamericanos, desata la aparición de una dialéctica impensada del futuro utópico americano. Comienza la autoafirmación liberadora de los pueblos originarios y los nuevos mestizos que luchan por despojarse de su condición de bastardos, advenedizos o llanamente impuros.

La función de la utopía dentro del discurso liberador latinoamericano estriba en su condición de apertura al futuro y a lo nuevo. Mas esta función proyectante hacia una

nueva experiencia de la temporalidad, esto es, su apertura anticipatoria de una vida futura en un tiempo liberado y de una convivencia humana bajo formas de vida emancipada, debe regularse también por un ingrediente identitario que remita al “*Nosotros*” –lo que encarna una tarea titánica, pues esta lucha se da y se dará en un campo en donde el componente racial y clasista es descomunal-. Aquí, sin embargo, en contraposición, llega al rescate la amplia tradición lingüística cultural de los pueblos mayenses que llevan imbricado el “*nosotros*” como parte de su accionar colectivo e individual incorporado por milenios. Como se ha discutido hasta este punto, el movimiento histórico por el cual lo utópico-americano comenzó siendo para otros, y luego devino en un proceso conflictivo para sí, concluimos que la función utópica es un hecho constante y móvil que seguirá reformulándose. La UZ es una instantánea de esa reformulación. Útil especialmente hoy, cuando por ahí se oyen los timoratos chillidos de que no hay alternativas ni posibilidad de un futuro otro.

1.7 *Utopística* o de los futuros posibles

De acuerdo a Wallerstein (1998), el problema con las utopías es que estas son mucho más cercanas a las *ensoñaciones* que a proyectos susceptibles de convertirse en realidad. Para él, las utopías son una suerte de sistemas mítico-religiosos que eventualmente podrían, en determinadas condiciones, conducir a la movilización política, aunque; asume que no siempre por las razones más racionales. Casi con amargura, Wallerstein sentencia que su destino político suele ser el fracaso, en tanto generadoras de ilusiones y desilusiones.

Pero la *Utopística* es otro asunto, según aclara en su concepto:

Se trata de la evaluación seria de las alternativas históricas, el ejercicio de nuestro juicio en cuanto a la racionalidad material de los posibles sistemas históricos alternativos. Es la evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociales humanos y sus limitaciones, así como de los ámbitos abiertos a la creatividad humana. No es el rostro de un futuro perfecto (e inevitable), sino el de un futuro alternativo, realmente mejor y plausible (pero incierto) desde el punto de vista histórico. Es, por lo tanto, un ejercicio simultáneo en los ámbitos de la ciencia, la política y la moralidad (Wallerstein, 1998, p. 3).

Wallerstein plantea distintos sistemas espaciotemporales que son una complejización del modelo histórico planteado por Braudel (1986). Sistemas que constituyen verdaderas escalas de observación de los fenómenos históricos, aunque en sus propias palabras, no todas igualmente útiles. Wallerstein define cinco sistemas: 1) el espacio tiempo episódico, 2) el cíclico, 3) el estructural, 4) el transformacional y 5) el eterno. El Tiempo Espacio Transformacional, de acuerdo a Wallerstein, es la temporalidad en donde se posibilita la *Utopística*.

Braudel (1988) formula una propuesta en la que las temporalidades se vinculan con modalidades peculiares del cambio histórico. Braudel sustenta su sistema analítico en tres temporalidades, asociadas cada una de ellas a un objeto específico y a una

dimensión cronológica determinada. La primera temporalidad –la corta duración– se corresponde con el flujo acontecimental. Su objeto no es otro que el hecho histórico en el que se centra la historiografía tradicional. La segunda temporalidad que describe Braudel es la mediana duración. El objeto que la define la coyuntura o ciclo. Los ciclos productivos anuales, los ciclos de expansión y contracción económica, los ciclos demográficos. La tercera temporalidad se refiere a la larga duración.

Wallerstein incorpora las ideas de Braudel en sus investigaciones, pero les añade nuevas variantes: cada uno de los tiempos descritos por Braudel tiene un espacio que resulta correlativo, con el cual conforma un sistema indisoluble de coordenadas:

1) El *espacio-tiempo episódico*: su referente temporal es el momento y su referente espacial es una locación.

2) El *espacio-tiempo cíclico*: no se centra en el acontecimiento sino en el ciclo, entendido como una secuencia de cambios alternantes que repiten un mismo patrón. Los ciclos suelen oscilar entre unos pocos años y algunas décadas. El ámbito geográfico es mucho más extenso, se trata de una sociedad en su conjunto o de varias que se encuentran interrelacionadas.

3) El *espacio-tiempo estructural*: es el largo plazo en donde la sucesión de ciclos tiene un efecto acumulativo. Se caracteriza por unidades geohistóricas autónomas a las que el autor denomina “sistemas históricos” cuyo referente cronológico es el espacio-tiempo estructural de los siglos. Desde una perspectiva espacial, los sistemas históricos son autónomos. Se trata de un devenir, puesto que se encuentran en permanente transformación. Las transformaciones que experimentan las unidades geohistóricas repercuten en la conceptualización de su pasado.

4) El *espacio-tiempo transformacional*: comporta un efecto acumulativo de las tendencias seculares que puede conducir al sistema a un punto crítico en el que sus estructuras sufran un colapso. El tiempo transformacional se presenta como una

fractura en la continuidad histórica: un momento de indeterminación a partir del cual emergen determinaciones nuevas. El referente espacial resulta impreciso y difuso: puede abarcar una región del antiguo sistema que colapsa o la totalidad de ellas.

5) *El espacio-tiempo eterno* es el conjunto de las regularidades que rigen el cambio en todo momento y lugar. El concepto mismo de transformación desaparece, ya que toda modificación –por inédita que parezca– se reduce a una relación constante entre cierta clase de variables. Desde la perspectiva de Wallerstein, no todas las escalas espacio-temporales resultan igualmente útiles para el análisis de las sociedades en dimensión diacrónica.

Las modalidades extremas, las de *espacio-tiempo episódico* y las del *espacio-tiempo eterno*, presentan diversas clases de problema. El espacio-tiempo episódico se muestra particularmente afín a los enfoques ideográficos y a las narraciones descontextualizadas que se agotan en sí mismas. El espacio-tiempo eterno favorece la formulación de generalizaciones ahistóricas que reducen la complejidad de la vida humana colectiva a relaciones deterministas entre un número reducido de variables.

Por el contrario, *las escalas espaciotemporales* intermedias, y sus objetos de análisis (los sistemas históricos y sus ciclos, sus tendencias seculares y sus transformaciones estructurales) generan explicaciones que integran, en diverso grado, lo singular y lo general, lo irrepetible y lo recurrente, el cambio y de la duración.

1.7.1 ¿Cuál es la temporalidad de las revoluciones?

Wallerstein (1988) explica que en el espacio-tiempo episódico, su referente temporal es *el momento* y su referente espacial es *una locación*. Sólo los acontecimientos revolucionarios pueden ejercer tal efecto en el corto plazo. Por eso, el autor los conceptualiza a partir de la categoría de espacio-tiempo transformacional. Sin embargo, eso no discrepa de que un momento y una localidad no sean sino el vórtice de una acumulación histórica ancestral cuya geografía rebasa el punto de conflicto. De ahí que hay que tener cuidado con estas categorizaciones para no perder de vista la complejidad que envuelve un acontecimiento dado.

Wallerstein insiste en la desilusión de las revoluciones. La francesa y la rusa son los arquetipos de los sueños fallidos. ¿No será más bien, que es ingenuo pensar primero, que es posible la *tabula rasa*, y luego, que una partida de revolucionarios –por más bien intencionados y rectos que sean- serán capaces de instaurar y mantener algo parecido a la perfección?

Wallerstein argumenta que las utopías sufren ataques por dos flancos: en lo externo, se las combate –diríamos, por *los reaccionarios*-; en lo interno, todas las utopías parecen perder el lustre conforme pasa el tiempo. Rivalidades de poder, banalidades, que resultan no serlo tanto, como rangos y jerarquías, privilegios conseguidos como botines de guerra, ensanchamiento de las burocracias, promesas imposibles de cumplir, y claro, las propias dificultades que plantea la realidad, normalmente implacable con los idealismos teóricos, a veces de pensadores que jamás cruzaron, no digamos el Rubicón, sino el umbral de su escritorio.

Las revoluciones han cambiado y los "nuevos" movimientos posteriores a 1968 equivalen, según Wallerstein, a dejar de ver lo general por ver lo particular.

Lo más importante que estaba sucediendo en las tres décadas posteriores a 1968 era que los movimientos antisistémicos tradicionales (la llamada Vieja Izquierda) perdieron el apoyo popular en todas partes del mundo donde estaba en el poder [...] El

elemento esencial que provocó el retiro del apoyo popular a estos partidos fue la desilusión, el sentimiento de que ya habían tenido su oportunidad histórica, que habían conseguido el apoyo con base en una estrategia de dos etapas para transformar el mundo (lograr el poder del Estado, después transformar), y que no habían cumplido con su promesa histórica (Wallerstein, 1988, p.14).

Wallerstein explica que la desesperanza reflejaba una profunda incertidumbre de que la polarización del sistema mundial existente fuera auto-correctible o pudiera ser contrarrestada de manera efectiva por la acción reformista del Estado. Subrayo “polarización”, pues ésta sola idea caracteriza -si no es que caricaturiza- un tipo de orden mundial. Un mito, me atrevo a asentar, respaldado por académicos, y claro, por los misiles nucleares dispersos por el orbe. El sistema mundial que nos presenta Wallerstein es uno plagado, rebosante, excedido de sentido y de utopías. Éstas no han muerto, pero quedan acalladas bajo las gigantescas presiones financieras y militares auspiciadas por un par de Utopías -la capitalista y la socialista europea- que, como sabemos, han fracasado en su discurso de bienestar social.

En los últimos diez años hemos visto una reducción, en todas partes, de los salarios y la precarización de las condiciones laborales. Por otro lado, parece resurgir el *taylorismo*, cuya doctrina consistía en que la velocidad debe ser tan grande como sea posible. Estamos en una carrera frenética de consumo desentendida del agotamiento de las condiciones de supervivencia que ofrece el planeta.

La demanda de atención que reclama el daño ecológico a la biosfera ha cobrado mucha fuerza en los últimos años. El agotamiento, ya no de los recursos naturales, sino de las condiciones mínimas de vida social digna, están visibilizando cada vez más la precarización sin precedentes, los éxodos masivos, la violencia sistematizada y, en general, una escalada de terror, sea por fines económicos, políticos o de llana supervivencia.

El presente que atestiguamos no es el del debilitamiento del Estado, como por mucho tiempo se creyó, sino el de la mutación a un Estado cada vez más al servicio de las grandes corporaciones y con la encomienda de mantener en funcionamiento el “sistema-mundo”. Desde mi punto de vista, acorde a la propuesta zapatista, el problema radica en la separación del Estado y de la sociedad “que representa”. “*El pueblo manda y el gobierno obedece*” es un fundamento tan *naive* como poderoso. El zapatismo propone otro futuro al reformular desde ya, la naturaleza y función del gobierno.

Wallerstein se atreve a presagiar que a medida que nos adentremos en el siglo XXI, sin duda habrá un alza *Kondratieff*²¹, una expansión renovada de la producción y el empleo en la economía-mundo y, por lo tanto, oportunidades renovadas para invertir y acumular capital. Una fuerza aún más desintegradora es la democratización de los arsenales mundiales.

Se propone pues, reflexionar no en términos de utopías, sino en términos de *Utopística*, es decir “de la evaluación seria de alternativas históricas, del ejercicio de nuestro juicio en lo que toca a la racionalidad fundamental de posibles sistemas históricos alternativos”. (Wallerstein, 1988, p. 26).

Wallerstein (1988) finaliza sus ideas sobre la *Utopística* con una que parece clave: “se debe recordar que nunca fueron (los Estados socialistas) entidades autónomas, que siempre operaron dentro del marco de la economía-mundo capitalista, limitada por las operaciones del sistema interestatal, y que no representaron —no pudieron representar— el funcionamiento de un sistema histórico alternativo” (p.27).

La respuesta, aún por corroborarse, está en los humildes pero contundentes pasos de los zapatistas: “Salirse del sistema”. Ni todo el comercio es capitalismo, ni todo ejercicio comunitario es socialismo. Es posible gobernar obedeciendo y es posible

²¹Se refiere a una curva temporal de 50 años aproximadamente de auge-estabilización-recesión que se reactiva mediante un conflicto, guerra o catástrofe. (nvindi,2010) Recuperado el 10 de julio de 2019. Tomado de: <http://todoproductosfinancieros.com/ciclos-de-kondratieff/>

rebelarse con alegría y dignidad. Wallerstein propone reflexionar seriamente las alternativas históricas, y desde la hipótesis que aquí se traza, ese es un buen punto de partida, pero que no acaba allí. El mundo no es unipolar, nunca ha sido bipolar y convendría preguntarse: si no es tiempo ya de sacudirnos ese mito reduccionista.

Capítulo 2

De la Metodología y los Procedimientos

Ven conmigo, mira con tu corazón lo que mis ojos muestran, camina en mis pasos y sueña en mis brazos. Allá arriba las estrellas hacen un caracol con la luna como origen y destino. Mira y escucha. Es ésta una tierra digna y rebelde. Los hombres y mujeres que la viven son como muchos hombres y mujeres del mundo. Caminemos entonces para mirarlos y escucharlos ahora, cuando el tiempo titubea entre la noche y el día, cuando la madrugada es reina y señora en estos suelos.

SI Marcos



2.1 Una serie de problemas con respecto al tiempo

En la contemporaneidad, como adelantamos en la breve caracterización del apartado referente a la *Modernidad Tardía* (ver *supra* p.40), el tiempo “parece correr vertiginosamente” a la par que se *aceleran* los procesos de consumo, de explotación de los elementos del planeta, crece la desigualdad económica, son más frecuentes las crisis financieras y se agravan los desequilibrios ecológicos.

El tiempo en el capitalismo contemporáneo es considerado una mercancía, un bien –intercambiable y escaso-, un privilegio, así como un instrumento de poder y de control social. El tiempo se puede imponer, adquirir, negociar o vender como bien, servicio, crédito o deuda. El tiempo privilegia en el capitalismo actual su configuración lineal, progresiva, unívoca, causal, programable de acuerdo a intereses de grupos con poder y “organiza” –intenta hacerlo, aunque siempre en tensión- otras temporalidades como los ciclos naturales, la vida cotidiana, los ciclos vitales humanos, la historia, etc.

En la temporalidad hegemónica capitalista de la *Modernidad Tardía*, los ciclos vitales de los individuos son determinados mediante estrategias de *biopolítica*: administración racionalista-autoritaria de políticas estatales para el control de las vidas de los gobernados; y *necropolítica*: estrategias de erradicación de la vida en sectores de la población de acuerdo a intereses del Estado. Aquí hago referencia al concepto de *necropolítica* que desarrolló Achille Mbembe (2016): políticas del Estado basadas en una distinción entre las vidas que “tienen valor” y “las que no”. Estrategias basadas más que en la violencia abierta (aunque cada vez se hacen más presentes), en estrategias de “dejar morir” a aquellos grupos sociales que no “son rentables” o que “no producen y no consumen”.

Existe, como estrategia constitutiva de estas políticas, un control autoritario en la determinación de los *ciclos vitales humanos* por parte del Estado y los grupos hegemónicos de poder para incentivar prácticas, el consumo de ciertos productos y servicios o regular el reconocimiento y administración de ciertos derechos a ciertas edades o etapas como la niñez, la adolescencia, la adultez y la vejez. Entre otras

consecuencias: se atomiza la posibilidad organizativa entre sujetos de edades distintas, se provoca exclusión (de grupos sociales, de oportunidades educativas y laborales, de beneficios sociales, etc.), se incrementan los trastornos psíquicos por presiones desmedidas para “no envejecer”, por abandonar rápidamente la infancia o para extender una “edad productiva”; se fomenta el *edaismo* (forma de discriminación por la edad) y se modifican los discursos institucionalizados y no institucionalizados para ajustarse a las condiciones que indican las edades de jubilación laboral, los tiempos de atención, de espera y de proporción de servicios como los médicos.

En la *Modernidad Tardía*, con respecto al ámbito jurídico y de procuración de justicia, se incurre en numerosos abusos de la administración del tiempo legal, jurídico y penal. Los sistemas judiciales y penales suelen fracasar en los tiempos que toman los procesos y, por lo común, también fracasan en la restitución (o en la compensación) por los daños infringidos a las víctimas. Fracasan también al mostrarse incapaces de integrar al infractor de alguna manera a la sociedad, y en algunos países se cometen abusos en la gestión del tiempo, por el recurso de “la pena capital” o con sentencias que anulan a los individuos en su actuar en el tiempo. Los presos políticos son una forma extrema de utilizar el tiempo como estrategia de acallamiento y sometimiento social.

La aceleración del tiempo, además, influye socioculturalmente ocasionando fenómenos como la impermanencia de sentido (historicidad, identidad, valores, etc.) y en una fugacidad (programada, planeada, sistematizada), no sólo de *la duración* de las cosas, sino de las relaciones sociales (Bauman, 2010), de modo que se prima al individualismo sobre la participación colectiva que queda reducida al mínimo, lo que a su vez supone una erosión del tejido social y de la actividad política organizada.

En América Latina, estos procesos se dan en una coyuntura postcolonialista-capitalista-extractivista en la que se violan Derechos Humanos y se excluye a los pueblos originarios y sectores más pobres de la población. El futuro parece cancelado en la precarización y deshumanización creciente de sectores de población cada vez más amplios y en las evidencias científicas de un inminente colapso ecológico.

Sin embargo, paradójicamente, la “cancelación de futuro” no se verifica, cuando éste se concibe como una mercancía, como deuda, o como consumo anticipado de un bien futuro. El futuro, al convertirse en variable económica, se convierte en mercancía y dispositivo de sometimiento y control social. La especulación y el prospectivismo son expresiones de la estética de un futuro “apresado”, “inmóvil”; aunque, por otro lado, la incertidumbre es ya una variable común para tazar las cuotas por seguros en inversiones futuras debido a problemas devenidos por el cambio climático, por ejemplo.

El futuro, en la *Modernidad Tardía*, adquiere el formato de bitácora. El futuro se fetichiza en listas de *check ups* individuales y sociales, según las cuales “se califica” el desempeño y “grado de desarrollo” de un individuo, una empresa o un país.

La planeación en la hegemonía temporal capitalista de la *Modernidad Tardía* es la sistematización –usualmente cuantitativa– del tiempo imaginado como futuro. Se trata de un intento de aproximación a una realidad que aún no existe, pero que se prefigura según ciertos cánones y estereotipos. Su institución suele corresponder al tiempo lineal progresivo causal. La planeación en la *Modernidad Tardía* corresponde a una narrativa absoluta, individual y jerárquica que impone directrices y plazos, según respalden o presionen “autoridades” de diversos ámbitos y materias.

Estos “usos del futuro” tienen, por supuesto, consecuencias catastróficas: los individuos, las sociedades y los países se endeudan, hipotecando con ello su libertad, sus creencias, sus modos culturales... en suma: sus vidas.

Así, llegamos a sinsentidos como que generaciones que aún no nacen, ya deban dinero. Puesto en otras palabras, tiempo de sus vidas que se destinará al trabajo para sufragar el uso de bienes que ya fueron consumidos por otros. Por otro lado, la financiarización de la economía ha incentivado la migración de capitales del *sector productivo* al de los mercados de capitales. Gigantescas transacciones, hechas en fracciones de segundo, mueven grandes cantidades de “dinero virtual” de una empresa

a otra (a veces pertenecientes a un mismo dueño o grupo de inversionistas) sin sopesar, por ejemplo, el desempleo que acarrearán a grandes cantidades de personas (no rara vez estas decisiones no son tomadas por personas, sino por algoritmos programados que automáticamente compran o venden de acuerdo al comportamiento de los índices en las distintas bolsas).

La incertidumbre del presente y del futuro crecen con la precarización y el crecimiento exponencial de la desigualdad entre quienes tienen acceso a la movilización de capitales y quienes no. El futuro existe entonces en la temporalidad hegemónica capitalista fundamentalmente como: 1) mercancía; 2) deuda; 3) incertidumbre; y 4) como ilusión de progreso y “éxito” individualizado.

La *Modernidad Tardía* mantiene una *estética de la ruptura* en tanto que persiste la estética de *lo moderno*. La ruptura propia de la modernidad con el pasado que le antecede es patente en el ámbito del arte en su fase de autonomización. Así, Habermas (1989) explica que el proceso de distanciamiento con respecto al modelo de *arte antiguo* se inicia a principios de siglo XVIII con la famosa *querelle des anciens et des modernes*²². Los modernos ponen en cuestión el sentido de la imitación de los modelos antiguos, y frente a un modelo de belleza atemporal y absoluto. Elaboran los criterios de una belleza sujeta al tiempo y articulan con ello la autocomprensión de la ilustración francesa como comienzo de una nueva época.

Habermas (1989) explica que el vocablo "modernitas" ya se usaba en la Antigüedad en un sentido cronológico, pero, añade que el adjetivo *moderno* sólo se sustantiva bastante tarde, a mediados del siglo XIX, y ello ocurre primero en el terreno de las bellas artes.

Así, lo moderno está, en su núcleo semántico, vinculado al arte moderno y a los vanguardistas. El arte como ruptura, plantea la reconfiguración del mundo de maneras

²² Querrela entre antiguos y modernos.

que reorganizan los procesos perceptuales y en esta dinámica se reacomoda el mundo. La modernidad es una declaración que separa a los países industrializados de los que proveen las materias primas. Con el paso del tiempo se convierte en un estilo de vida cuya base es la producción industrial que en algunos años mutará al estilo de vida por los hábitos de consumo.

Con la modernidad se mudó de una vivencia del *tiempo-histórico-determinista* a una concepción temporal afinada en el futuro que podría predecirse bajo el supuesto de ciertas leyes aplicables al devenir social. Con la Modernidad, el futuro no sólo era “el foco”, sino que además fue colocado en el plano terrenal. Se trató por primera vez de un constructo humano “alcanzable” bajo ciertos supuestos.

La visión teleológica, con la entronización del sujeto, instaló en los imaginarios sociales la idea de un tiempo progresivo cuyo futuro idealizado era deseado pero que no se dejaba concretar. “Quizás la mayor calamidad de la modernidad es su promesa incumplida de un progreso ilimitado de la mano de un desarrollo moral y de la conciencia”. (Wagner, 1997, p.45).

La temporalidad en *La Modernidad Tardía* comporta otras problemáticas, que se exponen en los puntos siguientes:

2.1.1 La recomposición de las coordenadas espaciotemporales

La *Modernidad Tardía* es una elongación de la promesa de un desarrollo sin fin, en tensión con la incertidumbre propiciada por la cotidiana verificación de los altos costos humanos y ecológicos en nuestros intentos por “construir” el futuro.

¿No existen alternativas de imaginación política frente a un mundo pretendidamente unipolar? ¿Han “muerto” las utopías y sus narrativas emergentes de reconfiguración social? En el contexto de la *Modernidad Tardía* se han acelerado los procesos de consumo y desigualdad social. Para Anthony Giddens (2002), la dinámica de la *Modernidad Tardía* ocasiona múltiples rupturas entre el tiempo y el espacio, lo que

genera constantes discontinuidades perceptuales e históricas en un fenómeno que conceptualiza como *desanclaje*.

David Harvey (2004) asegura que parte de la inseguridad que enloquece al capitalismo actual como formación social, surge de la inestabilidad de los principios espacio-temporales. Una inestabilidad aparente, en el sentido de la indisolubilidad de las coordenadas espacio-temporales, pero inestabilidad que afecta nuestras percepciones y cómo nos conducimos como sujetos y sociedad. Tiempos y espacios virtuales que conviven con tiempos cronometrados para la producción o tiempos “negados” como procesos, de los que sólo se nos avisa como puntos de partida o llegada.

En este sentido –sobre cómo somos afectados-, Bourdieu señala que: “los ordenamientos simbólicos del *espacio* y el *tiempo* conforman el marco por el cual aprendemos *quiénes y qué somos* en la sociedad”. (1991, p. 89). Para este autor hay una estrecha relación entre los procesos de identidad, identificación y asimilación con los procesos de percepción y configuración temporal.

Particularmente importante es señalar que los “ordenamientos temporales” se dan y se adoptan a menudo de manera inconsciente o “natural”. Para Jacques Le Goff (1991), la eficacia de la objetivación del tiempo radica en su poder de naturalización, es decir, de aparecer como un devenir apolítico y al margen de ideologías o relaciones de poder. Este poder de naturalización de lo temporal permite a los grupos de poder una eficacia para ordenar mediante ritmos, calendarios, agendas, esquemas y estructuras valorativas el fluir de las acciones e interacciones individuales y colectivas.

En la aceleración de los procesos de consumo, desigualdad, desequilibrio ecológico, crisis financieras, mecanización, gratificación instantánea, hiperestimulación, hiperconsumo, automatización, depredación, atomización social, es posible observar, como base de la producción del sistema capitalista actual, un calculado mantenimiento de un estado de transición (desear-consumir-desechar-desear).

En la *Modernidad Tardía*, el desanclaje del tiempo es el mecanismo mediante el cual es posible fijarle un valor comercial al futuro. La bolsa de valores es la arena simbólica que materializa la especulación, el miedo y la incertidumbre, y que produce o desintegra el valor agregado del trabajo.

Castells (1999) apunta el deterioro social que ocasionan las transacciones de capital en fracciones de segundo, las empresas de tiempo flexible, la duración variable de la vida laboral, el desdibujamiento del ciclo vital, con novedosas consecuencias como la búsqueda de la eternidad mediante la negación de la muerte, las guerras instantáneas o la cultura del tiempo virtual. Es decir, un tiempo autónomo e independiente al tiempo del huso horario, pero que rige desde conversaciones (chats), identidades y roles (membresía a ciertos grupos o redes sociales), hasta la validez y ritmo de transacciones comerciales.

En la *Modernidad Tardía*, el tiempo se objetiva en la aceleración de los procesos de consumo, desigualdad económica, movilidad de referentes culturales, desequilibrio ecológico y crisis financieras programadas.

2.1.2 Sociedades de la aceleración y la inmovilidad

La inestabilidad espaciotemporal o *desanclaje*, como ya se ha definido aquí, se da en un creciente ritmo de producción y consumo que coloca a los individuos en una frenética toma de decisiones. Los sujetos de la *Modernidad Tardía*, lo que sufren no es tanto la velocidad o la rapidez, sino *la prisa*, es decir, un desacierto para asumir el ritmo temporal que proveen las sociedades de *la aceleración*:

Así pues, la prisa –que no la velocidad- encarna nuestra “situación espiritual”, y constituye un signo decisivo. El síndrome temporal que caracteriza la condición hipermoderna no es la velocidad en cuanto tal. El mundo griego valoraba enormemente la velocidad... [pero] la velocidad sólo era virtuosa en la medida que resultaba eficaz para alcanzar el objetivo... La prisa, la aceleración insensata [opuesta a *kairos* que es “el tiempo adecuado”) e “imprudente” yerra el blanco, lo mismo que la lentitud, la vacilación

vacilante. Prisa y lentitud, precipitación y vacilación no son más que dos formas especulares de *itempestividad*... La prisa... se produce cuando la velocidad se aleja de la finalidad, cuando el medio se distancia del fin y la velocidad *sans phrase*, la innovación como tal, el nuevo fin en sí mismo, se independizan (Marramao, 2008, pp. 19-20).

Melucci (2001) señala que la sociedad de consumo nos impide sustraernos de efectuar elecciones, y porque, en definitiva, lo que descartamos (y lo inaccesible) es siempre más que lo que elegimos, se generaliza entre los individuos una sensación constante de pérdida que es fuente de frustración, de depresión y de otras formas de sufrimiento psicológico.

Según Crary (2013), el ritmo se acelera cuando las cosas son rápidamente “devoradas” y descartadas tan pronto aparecen. Hay una aceleración de los procesos que es vertiginosa y que como ritmo social se vuelve coercitiva. La aceleración conlleva inmediatez y gratificación instantánea.

La aceleración tiene... la incapacidad general de concluir y terminar. El tiempo se lo lleva todo consigo porque en ningún lugar llega a la conclusión y a la terminación. Por tanto, la aceleración es la expresión de una ruptura de dique temporal. Ya no existen muros que regulen el flujo del tiempo que lo articulen o le den ritmo, que puedan contenerlo o sostenerlo dándole soporte en el doble sentido de demorar y sostener... [el tiempo] se precipita en lo abierto y vacío sin soporte ni dirección (Han, 2016, p.11).

La aceleración conduce a un “modo de respuesta” rápido, automatizado, respuestas del deseo y la emoción; y no desde la reflexión... De acuerdo a Carey (1989), el comportamiento automático va en contra de una ciudadanía reflexiva necesaria para la democracia política. Aunado al comportamiento automático, Crary (2013) enuncia “la obediencia” como consecuencia de la pérdida del sueño característica de las sociedades de la aceleración, lo que resulta ser un “commodity” para quienes detentan posiciones privilegiadas en las configuraciones de poder.

Siguiendo a Carey (1989), los grupos de poder se benefician por partida triple: 1) cansancio (menor disposición y tiempo para la acción transformativa desde grupos auto-organizados); 2) afectación en la capacidad reflexiva y crítica (desconocimiento de los derechos propios y la disminución del tiempo para el diálogo y la oposición política); y 3) sumisión u obediencia de la ciudadanía (erosión de la democracia).

El cansancio se ha generalizado en las sociedades urbanas de manera considerable, según revelan diversos estudios médicos y sociológicos. El síndrome de *Burnout*, es ya lugar común entre los individuos. “La sociedad del cansancio” ha tomado el tiempo como rehén de acuerdo a Han:

Lo encadena [el tiempo] al trabajo y lo transforma en tiempo de trabajo. El tiempo de trabajo es un tiempo sin conclusión, sin principio ni fin. No exhala aroma. La pausa, como pausa de trabajo, no marca ningún otro tiempo. Es sólo una fase del tiempo de trabajo. Hoy no tenemos más tiempo que el del trabajo.... Hace mucho que hemos perdido el tiempo de la fiesta... Nos llevamos el tiempo del trabajo no sólo a las vacaciones sino también al sueño... también la relajación es un mero modo de trabajo, en cuanto sirve a la organización de la fuerza de trabajo (Han,2016, pp. 15-16).

2.1.3 El tiempo como dispositivo de control social

Las necesidades humanas se han reformulado, mercantilizado. Teresa Brennan (2000) inventa el término “*biodesregulación*” para señalar que el ser humano está sujeto en la sociedad de consumo a presiones excesivas que le afectan física, mental y emocionalmente. Para Brennan, el descriptor de la modernidad es el del cansancio. Un cansancio que se produce y promueve sistemáticamente para regular el comportamiento.

El sujeto del rendimiento es incapaz de concluir. Se rompe bajo la coacción de tener que producir cada vez más. Precisamente esta incapacidad de cerrar y concluir conduce al *Síndrome de Burnout*. Y en un mundo donde la conclusión y la terminación han dado paso a una continuación sin final ni dirección, no es posible morir, pues también morir

presupone la capacidad de concluir la vida. Quien no es capaz de morir a su debido tiempo, tiene que sucumbir a destiempo (Han, 2016, p.14).

El cansancio, en los sujetos de la *Modernidad Tardía*, se induce, organiza y administra desde la administración externa de los ritmos sociales y los tiempos de trabajo, traslado y usos del tiempo libre. Junto al cansancio se presentan en la *Modernidad Tardía*, cada vez de manera más generalizada, sintomatologías de angustia, frustración y depresión en los sujetos

La depresión es característica de un tiempo en el que se ha perdido la capacidad de concluir, de terminar. El depresivo no es capaz de ninguna conclusión. Y sin conclusión se desvanece todo. No se forma ninguna imagen propia estable, que sería también una forma de conclusión. No es casual que la indecisión, la incapacidad [o imposibilidad] de resolución sea un síntoma de la depresión [y de frustración] (Han, 2016, p.13).

Byung-Chul Han (2015) esgrime que el poder del capitalismo actual se ejerce desde la persuasión y el deseo y no desde la estrategia punitiva o represora. El discurso capitalista interiorizado, ha relevado la función vigilante y punitiva del Estado, convirtiendo a los sujetos en ejecutores de una férrea autovigilancia y autosometimiento. Idea tomada de Foucault, quién afirma: “El adversario estratégico es el fascismo ... el fascismo en todos nosotros, en nuestras cabezas y en nuestro comportamiento cotidiano, el fascismo que nos hace amar el poder, desear lo que nos domina y nos explota” (Foucault, parr. 20).

En contrapartida de Crary, Han argumenta que la sociedad de consumo lo que sufre no es la experiencia de la velocidad o la aceleración, sino justamente lo contrario: padece el pasmo y la inmovilidad como reacción a la hiperestimulación:

La crisis temporal de hoy no pasa por la aceleración. La época de la aceleración ya ha quedado atrás. Aquello que en la actualidad experimentamos como aceleración es solo uno de los síntomas de la dispersión temporal, la crisis de hoy remite a la disincronía que conduce a diversas alteraciones temporales y a la parestesia (Han, 2015, p.9).

Han, al hablar de que la aceleración ha quedado atrás, se refiere a que la modernidad, además de la hiperestimulación y la aceleración de sus procesos de producción y consumo, ofrece, de manera simultánea y arrítmica, multiplicidad de opciones de consumo. Hay en la actualidad un culto a la intensidad y a la cantidad de experiencias en detrimento de la densidad y profundidad de las mismas.

En contraposición a la memoria, que muestra una estructura narrativa [unidad de sentido], la información carece de historia, es decir, de conclusión. Es meramente aditiva. La memoria se convierte hoy en un montón de basura y de datos, pierde su condición narrativa y pasa a ser un trastero... que está lleno hasta el tope de masas de todas las posibles imágenes mal conservadas y desordenadas por completo, y de símbolos gastados... falta la historia, es decir, el sentido (Han, 2016, p.10).

La vida misma se convierte, según Han, en un interminable “ambigü” de consumo al que se puede acceder parcialmente (sólo si se tiene el capital requerido) a la manera del “zapping” televisivo. La lógica del zapping permea a la vida misma de los sujetos y las estructuras sociales, ocasionando lo que él denomina “la parestesia”, espacios de poco o nulo valor utilitario, una especie de “espacios en blanco” o transiciones de un estadio a otro, en donde el tiempo “pierde valor” (puede ser el periodo que acontece en el trayecto al conducir al trabajo o el periodo que transcurre entre ingresar a la universidad y convertirse en profesional). Es decir, no importan los procesos sino los resultados. Se desdeña la temporalidad en tanto *duración*, privilegiando los puntos de partida o llegada, o ciertos momentos. Este fenómeno se ha metaforizado en este texto con el poema sobre el Péndulo, instrumento que “se opone” al funcionamiento y ritmo del metrónomo.

Han coincide con Crary (2013) en que existe un calculado mantenimiento de un estado de transición y en que la aceleración de la producción de novedades se torna en una desactivación de la memoria colectiva y en una cosificación utilitarista de la vida humana: “Todo y todos se vuelven consumibles. Cuando no se puede extraer nada de alguien, se vuelve desechable” (parr. 185). Si este estado de: 1) transición permanente;

2) continua aceleración e 3) incentivación de respuestas automáticas e inmediatas (por impulso); es calculado, promovido y articulado desde los poderes hegemónicos, nos encontramos entonces con un dispositivo de control social basado en la configuración temporal cuyo anclaje es la conciencia, la subjetividad e intersubjetividad²³.

¿Se trata de una casualidad o una mera consecuencia de *la modernidad* que el tiempo se escape a nuestra capacidad de organizarlo? El tiempo, trastocado colectivamente, deja a merced de los grupos que tienen el poder de organizarlo e imponerlo, las vidas de todos los demás, sus ritmos, la orientación de sus decisiones y sus prácticas.

En la actualidad parece que el tiempo ya no está a nuestra disposición, sino que, por el contrario, parece que formamos ineludiblemente parte de una configuración temporal omnipresente, cuyos ritmos (*tempus*) nos premian, castigan, subyugan, educan y someten. Donde futuro y pasado se esfuman en concatenaciones de presentes que a su vez se precarizan hasta perder toda duración.

El tiempo ya no está “a nuestra disposición”, a nuestro alcance; ahora es una dimensión ajena a nuestra capacidad de decisión. Parece que nosotros, los hombres modernos, hemos edificado una sociedad futurocéntrica en la cual el provenir, lejos de delinearse como solución a nuestros problemas vitales, se convierte en una implosión, en un futuro pasado. Shakespeare intuyó y anticipó genialmente este síndrome de la condición moderna al poner en boca de Hamlet: “los tiempos están desquiciados: ah condenada desgracia ¡haber nacido yo para enderezarlos!”. Nuestro tiempo también está “*out of joint*”, nuestra vida está “descarrilada” con respecto al presente: nos proyectamos continuamente hacia al futuro, o bien volvemos la vista hacia el pasado. Y somos incapaces de “encarrilarnos” en el presente, no podemos tomar la única decisión que permite “enderezar” el tiempo (Marramao, 2008, p.23).

²³ Ver en referencias bibliográficas a: (Solms, M., & Turnbull, O., 2005); (Solms, M & Friston, K., 2018); y (Rolnik, S., 2019).

La lógica de *aceleración y fugacidad* del consumo en el capitalismo actual ha permeado los demás ámbitos en los que se mueve el sujeto de la modernidad tardía. Bauman (2010) señala que las nuevas generaciones han crecido en una lógica que ya no es la de “eres lo que haces” (producción) sino una expresada en “eres lo que consumes” (consumismo). Bauman sintetiza en el concepto de *Modernidad Líquida*, la inestabilidad y la impermanencia de las estructuras y de las identidades de los sujetos que interactúan en y con ellas. Con respecto a la temporalidad, este filósofo polaco expresa una honda preocupación por los sujetos contemporáneos que comportan una fenomenología de ahistoricidad y de incapacidad proyectiva a largo plazo.

La impermanencia de sentido y de valores ha influido en la temporalidad, no sólo de las cosas sino de las relaciones, la subjetividad y la intersubjetividad, de modo que el individuo cosmopolita se ha vuelto un ser aislado y en un continuo proyecto personal cuyo cuidado le demanda una visión de túnel sobre sí mismo. Su participación colectiva queda reducida a los mínimos indispensables y en este sentido hay un fuerte impacto político: “*El Espacio de Flujos*, es una zona libre de política y de ética” (Bauman, 2010, p.169).

En América Latina, los procesos de la *Modernidad tardía* se dan en una coyuntura postcolonialista- capitalista- extractivista en la que se violan Derechos Humanos y se excluyen a los pueblos originarios y sectores más pobres. La exclusión, la injusticia, y la inequidad comportan ordenamientos simbólicos impuestos desde el poder que someten a configuraciones hegemónicas de la temporalidad que parecen incidir en un mantenimiento del sistema y en un estado de precarización creciente.

La caída de los grandes relatos y las teleologías explicativas del devenir social, así como el desplome del bloque socialista, han puesto en entredicho los relatos suscritos bajo las formas de utopía. El “*fin de la historia*”, como plantea Fukuyama, es la afirmación no del fin del mundo, sino del fin de otros relatos que no sean los suscritos a las narrativas del capitalismo y el liberalismo:

“El Fin de la Historia, lema global de las corporaciones, no es un vaticinio: es una orden para borrar el pasado y lo que nos legó en todas partes”. (EZLN(b), 2015, p.345). El *fin de la historia* es una pretendida consumación del relato teleológico capitalista y una advertencia sobre la supuesta imposibilidad de nuevos imaginarios.

El fin de la historia no es la detención de los acontecimientos, sino el fin de un debate intelectual: hoy todo el mundo –nos dice Fukuyama en lo sustancial- estaría de acuerdo en considerar que la fórmula que asocia mercado laboral y democracia representativa es insuperable (Augé, 2015, p.109).

En pleno S. XX y ahora XXI, parece un contrasentido que las sociedades globalizadas “reculen” a una condición de inmanencia, como históricamente se caracteriza a las sociedades premodernas, pretendiendo ignorar o desestimando los acontecimientos y sus rupturas.

Por un lado, parece operar una necesidad de estabilidad frente a la inestabilidad propiciada por la aceleración y la fugacidad de relaciones y sentidos. Si bien, la “ideología presentista” se funda en una imposibilidad de reflexión del pasado y en una precarización del tiempo necesario para la imaginación futura, por otro lado, el poder o los poderes hegemónicos buscan, mediante el discurso de la estabilidad y la seguridad de lo conocido -escudados en la moral, la tradición, el nacionalismo, lo racial, “lo propio”, el despliegue de los recursos policiales, el oscurantismo tecnocrático, etc.-: frenar las rupturas con las doxas tan caro mantenidas para la prevalencia de sus privilegios.

En las sociedades actualmente más desarrolladas, asistimos a la escalada del miedo al acontecimiento (piénsese en la categoría de riesgo, en el rol de los seguros, en la judicialización de la práctica médica, en la idea de inseguridad o el temor a los cambios climáticos) (Augé, 2015, p. 110).

La escalada del miedo, justificada o no, se convierte –además de una expresión de la violencia- en un útil dispositivo de control para los grupos de poder, un poder que se manifiesta en el discurso y sus posibilidades de difusión y ejecución. Sus relatos anuncian (y con ello generan objetivamente) crisis económicas, migratorias, de recursos, políticas, de seguridad pública, etc. Fijan –o pretenden hacerlo- el curso de los acontecimientos, de modo que éstos no escapen a la continuidad hegemónica y se mantengan como acontecimientos “controlables” y subsumidos a las narrativas del capitalismo neoliberal, como marco ideológico regulador de la vida social en su conjunto.

El futuro, inflexión temporal propia de la *Modernidad*, parece cancelado en la *Modernidad Tardía* (Giddens, 2002) caracterizada por la inmediatez, la ahistoricidad, las temporalidades impuestas como instrumento para incentivar el consumo y el control social y la incertidumbre, a pesar de que, para Velasco (2003) y Pierre Bourdieu (1999), el capitalismo actual prevalece como utopía en vías de realización. En suma, la negación a otras alternativas de futuro más allá del sistema capitalista, aunada a la posibilidad de un inminente colapso ecológico planetario, detonan esta investigación.

2.2 Caracterizando el objeto de estudio

El objeto de investigación es una construcción, una toma de posicionamiento epistémico-ideológica y un recorte que atrapa de manera artificial –pero necesaria y buscando la mayor pertinencia posible- una serie de relaciones que parecen adecuadas para contestar las preguntas de investigación.

El objeto se define por aquello que se quiere estudiar, es decir, de lo que parece relevante para el investigador, pero que además ofrece posibilidad de ser cuestionado y analizado. El objeto “nace” luego de una serie de operaciones epistémicas y metodológicas y se reconfigura continuamente en el proceso mismo de la investigación. El objeto de estudio se plantea aquí como: *La configuración temporal y las narrativas de futuro zapatistas en los discursos del texto: “El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista” Volúmenes I, II y III*. Si bien, aquí el objeto pareciera circunscribirse a los tres tomos de un texto, el texto ha requerido trabajarse a la luz de sus contextos y cotextos, mismos que estuvieron redefiniéndose durante el proceso mismo de la investigación.

2.3 Un Paradigma de la Complejidad, Interpretativo y Constructivista

En este proyecto se plantea un acercamiento interdisciplinar y desde un Paradigma Emergente de la Complejidad, Interpretativo y Constructivista. Es complejo e interdisciplinar pues en el convergen, se tejen y articulan como dispositivos de análisis: 1) la perspectiva filosófica, para comprender el tiempo como dimensión ontológica y construcción estética; 2) la fundamentación biológica, psicológica (individual y social) y los últimos estudios neurocientíficos para explicar la conciencia y su relación con la subjetividad y la experiencia de la configuración temporal; 3) el enfoque sociológico, para delimitar el tiempo como configuración social que ordena la vivencia cotidiana y societal de los individuos; 4) la perspectiva política, para comprender el tiempo como dispositivo de poder y como ordenamiento de las formas de organización e imaginación social; 5) la perspectiva cultural, para dilucidar los aspectos simbólicos y procesos de sentido en los que se desarrollan los sujetos; y 6) la perspectiva económica, para dar cuenta de una presunta oposición entre el planteamiento temporal inscrito en el pensamiento zapatista y el papel del tiempo en el productivismo económico en el contexto del capitalismo actual.

Por otro lado, el Análisis Crítico del Discurso y la Pragmática, marco de análisis que se ha seleccionado para esta tesis, es también un acercamiento interdisciplinario, en tanto que forma parte de un campo de estudio que se ha conformado a partir de otras disciplinas como la lingüística, la pragmática, la antropología, los estudios literarios, la narratología como cruce de la ficción y de lo fsctual, la semántica, la sociología, los estudios de comunicación oral, la filosofía del lenguaje y la etnometodología (especialmente con el estudio y uso de técnicas como el análisis de la conversación).

Para Gutiérrez (2004), dentro del análisis del discurso, la corriente del Análisis Crítico del Discurso (ACD) es la que posee un mayor carácter interdisciplinar:

Estudia, entre otras cosas, las interacciones ideológicas que se establecen entre los discursos, su situación contextual y las instituciones u órdenes sociales en los que se enmarcan. Los estudios a través del ACD requieren un profundo conocimiento de

estructuras y conceptos lingüísticos, así como un conocimiento de campos tan relevantes como la sociología, la antropología, la filosofía y la psicología (Gutiérrez, 2004, p.89).

El propio concepto de tiempo, aquí tratado como temporalidad, es un concepto interdisciplinar, complejo. Abstracción y síntesis de una multiplicidad de ideas que paradójicamente son vividas con “naturalidad y cotidianidad”. Si bien, se ha acotado aquí a su carácter de construcción social, no se puede obviar cómo las interpretaciones sociales del tiempo se han visto influidas por las ciencias, la tecnología, la filosofía, la política, la economía, lo religioso, etc.

Atreverse a un abordaje desde la interdisciplinaridad es instalarse en el Paradigma de la Complejidad, tomando como premisa que la realidad está constituida por densos tejidos y entramados de objetos, prácticas, relaciones, significaciones y significantes sociales. La realidad, para Luengo (2012), es “*entrelazamiento y devenir*”. La realidad carece de fronteras, límites o cajones. Se trata de una complejidad que viene unida en conjunto de entrelazamientos. Ninguna disciplina o ciencia, según expone Vilar (1997), es capaz de contener o resolver la enormidad que supone cualquier problema, acontecimiento, fenómeno u objeto.

El paradigma metodológico desde el cual se enmarca el objeto de estudio es, además, *Interpretativo-constructivista*, en tanto que se entiende la realidad como múltiple, heterogénea y compleja, construida a través de procesos sociales e individuales. Desde este paradigma se busca comprender para explicar -más que predecir- en una doble vuelta, de los hechos a la teoría y de la teoría a los hechos, en una lógica inductiva helicoidal (Aibar, Et al, 2013). La dinámica helicoidal de confrontación constante entre los hechos y la teoría permite ir realizando ajustes procedimentales (metodológicos y reflexivos) durante el proceso de investigación, a fin de ganar comprensión y claridad en la puesta a prueba de la hipótesis central.

2.4 De los métodos y las técnicas

Se propone como estrategia metodológica el Análisis Crítico del Discurso (ACD), y como parte de este análisis, la Pragmática del lenguaje, triangulados con la reflexión teórica y empírica, tanto en el enmarque teórico-conceptual (teorías más generales que después “dialogarán” con otras teorías más específicas, conforme se avanza en el análisis) como en los hallazgos consignados en el Capítulo de Contexto. Se analiza el *corpus* constituido por los tres volúmenes de “*El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*”, producido por dirigentes del EZLN, miembros de la *Comisión Sexta y adherentes a la Sexta*²⁴ *Declaración de la selva Lacandona*, conformados por académicos, pensadores, simpatizantes y activistas.

El análisis de discurso y, en particular, el enfoque del Análisis Crítico (ACD), debe ser entendido como una labor analítica que rompe y descompone el texto para luego “suturarlo” y recomponerlo de nuevo, para luego interpretarlo en un *nivel hermenéutico*.

De manera complementaria, como parte de la pragmática, se realizará un acercamiento con herramientas propias de la etnografía en congresos y seminarios convocados por el Movimiento zapatista y en una de sus comunidades, perteneciente al *Caracol* de Oventik.

Para este acercamiento pragmático del lenguaje, se proponen las técnicas de observación participante y conversaciones dialógicas, pues estas técnicas permiten conocer “de primera mano” las condiciones, los agentes y el contexto en los que se dan a conocer los discursos del *corpus* que se presentan de manera oral y que, al ser recopilados e impresos, conservan dicha característica en su estilo, lo que se presume importante en la construcción discursiva del zapatismo según se aprecia: 1) en la

²⁴ La *Comisión Sexta* se refiere a una comisión que integra y organiza a los simpatizantes zapatistas adherentes a la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* (CCRI & EZLN, 2005). “*Los adherentes a la Sexta*”, son miembros de la sociedad civil de las comunidades autónomas zapatistas, de México y del Mundo que suscriben sus luchas contra el capitalismo global en defensa y representación de los “abajos” del mundo.

oralidad y las narrativas como ejercicios de construcción de la memoria; 2) como recurso expresivo y comunicativo de sus acciones; y 3) como ejercicio de imaginación política.

La *observación participante* durante las incursiones a campo (congresos, seminarios y comunidades de los *Caracoles* zapatistas) pretende “captar” (registrar, interpretar y dar cuenta) el sentido *subjetivo* e *intersubjetivo* de la vivencia del tiempo en sus acciones cotidianas, en sus representaciones y en sus objetivaciones como agendas, calendarios, fiestas, rituales, etc.

Por lo que se debe tener presente que las culturas comportan temporalidades específicas, que tienen sus códigos y sus consensos socialmente aceptados. Estos códigos se aprenden y se sanciona su desconocimiento (Levine, 2006). Introducir un código temporal de una cultura a otra puede ser un proceso violento. Al entrar a una geografía zapatista, es preciso pasar por un periodo de descodificación temporal a fin de establecer vínculos de interacción y comunicación efectivos.

2.4.1 Una aproximación desde la subjetividad

A las incursiones en tierras zapatistas anexaré el ejercicio de una narrativa contextual, libre, aunque apegada al diario de campo. Narraciones tituladas como: “*Crónicas de un viaje zapatista*”. Se trata de una “reconstrucción” que aprovecha el recurso del relato y que cuenta desde las emociones y la apreciación subjetiva particular. Es una recuperación de la propia oralidad (la del investigador) a propósito de la modalidad discursiva predominante que caracteriza al zapatismo y a los pueblos indígenas. Se trata aquí de aprovechar la intersubjetividad como recurso epistémico y metodológico para conocer aspectos y matices discursivos que de otra manera pasarían desapercibidos; empero, este acercamiento ha exigido una reflexividad constante con miras a retratar de la manera más fiel posible a *los otros* antes que a uno mismo, a sabiendas que “*uno mismo*” queda inscrito en lo contado.

Los recursos etnográficos encuentran en la subjetividad y la intersubjetividad medios pertinentes para indagar la realidad. Desde el Paradigma de la Complejidad, el ejercicio interdisciplinario encuentra en la subjetividad un enclivaje potente para el abordaje de problemas de investigación. El investigador cuestiona su posicionamiento con respecto al problema que analiza con respecto a los otros, y cómo los otros y el entorno lo interpelan en su proceso indagatorio. Esta dinámica, aunque es enriquecedora -pues permite abordajes novedosos a relaciones que no son constructos estáticos en absoluto-, ha sido tratada con herramientas de reflexión que permitan controlar la subjetividad propia, con la finalidad de captar genuinamente la huella de los otros y no lo que el investigador quiere o puede ver. En suma, de vigilar el sesgo biográfico, las intuiciones, los intereses personales y las prenociones de la realidad que se aborda. Vigilar sin desechar, sin erradicar la propia subjetividad. Un ejercicio de mediación.

Partiendo de la premisa de que para el investigador es imposible despojarse completamente de sus pasiones, afectos, inclinaciones y supuestos, se propone un tratamiento y, se agregaría, aprovechamiento de la propia subjetividad. La etnografía “lee” e interpreta textualidades significativas en las prácticas de los otros, de ahí la importancia del recurso de la propia subjetividad. Hay una ontología compartida con el otro y, al mismo tiempo, una característica de intrusión y de “otredad”, por decirlo de algún modo. La etnografía condensa cercanía y lejanía. La relación etnográfica se construye cuidando un equilibrio entre autonomía y heteronomía. Un equilibrio que, considerando la alteridad, erige intersubjetividad. El investigador, a partir de su subjetividad, puede verificar bajo esta perspectiva hallazgos que de otro modo –en un paradigma positivista- quedarían invisibilizados por la incompatibilidad de códigos de significado. Se trata de controlar el grado de intrusión y de empatía al abordar el problema de investigación.

Las herramientas etnográficas se proponen como un medio orientado a comprender la subjetividad de los fenómenos sociales. Forman parte del método clásico de la antropología y está orientado a comprender los imponderables de la vida real, es

decir, el sentido de la acción de los sujetos en su vida cotidiana. Se trata de un procedimiento que rompe con el supuesto de que la realidad es objetiva y que es externa al investigador. Particularmente, las herramientas de la *conversación dialógica* y la *observación participante*, han posibilitado el *ejercicio narrativo* contado desde “el otro” -el investigador- que descubre “un mundo otro”, pero que se le revela desde su propio interior.

Añadir “una lente” más al presente trabajo de tesis tiene como intención visibilizar -aunque sea fraccionalmente- interesantes y reveladoras estrategias y dinámicas sociales desde la escala *micropolítica*. Esta riqueza de estrategias la podemos explicar en la idea que Useche (2012) expresa como *eclosión de acontecimientos* a la manera de un espaciotiempo liminal para el flujo de la vida y su recomposición en la actualización de significantes. Useche analiza la micropolítica como una dinámica de encuentro de saberes y sentires que toca, además del posicionamiento de los sujetos, la constitución misma de sus identidades:

La organización de las sociedades humanas proviene de la dinámica de los pequeños encuentros, de la constitución de vínculos, del entretejer de redes, del devenir de órdenes moleculares muy intensos que se manifiestan en la vida cotidiana más próxima. Del fluir de los deseos, las pasiones, y los afectos germinan los lazos entre hombre y mujeres que van fundando comportamientos, valores, regulaciones, y modos de ser activos (2012, p.98).

Desde el Paradigma de la complejidad, la realidad es un entrelazado móvil y dinámico de lo interior y lo exterior. Ese entrelazamiento se da de múltiples maneras, tantas como sujetos hay.

Desde el *paradigma constructivista* se plantea que no existe una, sino múltiples realidades, y éstas son socialmente construidas a través de la interacción social. Esta multiplicidad encuentra en la narrativa etnográfica y su perspectiva intersubjetiva la posibilidad de ponerse (calculadamente) en los zapatos del otro y valorar con ello su

perspectiva *emic* a partir y para complementar la *etic*. Es, en este sentido, un método vivo, dinámico, flexible, interactivo y de un enorme potencial de reflexividad epistemológica.

Instrumentos

1. Análisis Estructural del texto
2. Diario de campo²⁵
3. Diario de Investigación²⁶
4. Listados de items, detonadores, tópicos de conversación

Universo y muestra

1. *Corpus*: “El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista” tomos I, II y III.
2. (Pragmática del lenguaje) Asistencia a los Congresos: *ConCiencias* (diciembre 2016), *Congreso Nacional Indígena* (enero 2017), al *Seminario “Las Grietas en el Muro Capitalista”* (abril 2017), al *Congreso Nacional Indígena* (mayo 2017) en el Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI) en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y una estancia de 10 días en la comunidad de *Cruztón* perteneciente al *Caracol de Oventik*. Y, confrontación con el cotexto neoliberal mexicano.

²⁵ Registro diario que contendrá anotaciones y descripciones de las experiencias, ideas, temores, dificultades, errores, confusiones, avances y hallazgos que surgen durante el trabajo en campo. (Flick, 2007, p.187).

²⁶ Documentación del proceso reflexivo durante la investigación, así como de los ajustes y decisiones metodológicas a partir de comparaciones teóricas y empíricas (Flick, 2007, p.187).

2.5 Consideraciones sobre el Análisis Crítico del Discurso

Se abordará el discurso como un complejo sistema de códigos y unidades de sentido que incluye ideologías, narrativas contrapuestas, construcciones polifónicas, cultura, contextos, y dinámicas de la vida social (Manzano, 2005). El Análisis Crítico del Discurso (ACD) surge ligado a la propuesta de la *Lingüística Crítica*, cuyo análisis tiene como ejes: a) el papel del lenguaje en la estructuración de las relaciones de poder y b) la observación del lenguaje y su contexto.

Para Gerardo Gutiérrez (2004) los discursos no pueden ser un reflejo fiel de la realidad, sino que más bien la reconstruyen y la refuerzan, a la vez que mantienen diversas interpretaciones que se hacen desde distintos ámbitos de esa “realidad”.

Los discursos, por tanto, construyen representaciones de la sociedad, de los acontecimientos, de los actores sociales, de las relaciones que se establecen entre ellos, así como de las prácticas y actitudes sociales (Gutiérrez, 2004, p. 23).

En este sentido, se puede afirmar que el discurso zapatista hace “circular” su pensamiento, sus valores, las expresiones de su identidad, sus imaginarios, y sus configuraciones espaciotemporales siempre en tensión con la realidad y con los agentes (tanto los productores de sentido, como los receptores que no son en absoluto pasivos). Esta circulación de sentido mediante el discurso genera conocimientos y saberes, tanto al interior del movimiento zapatista como al exterior, en una función doble (concéntrica y excéntrica) como agente movilizador.

Siguiendo con Gutiérrez, se entiende que el discurso es un proceso de construcción e interpretación, tanto de los acontecimientos como de las relaciones sociales entre los sujetos, sus relaciones intersubjetivas y sus configuraciones de poder. La corriente interdisciplinaria conocida como Análisis Crítico del Discurso (ACD), aborda el discurso desde este enfoque complejo y multidisciplinario.

Laclau (2005) explica el orden social, lo político, *en el discurso*. La política trata de determinar la indeterminación de lo social y siempre lo hace imperfectamente, pues siempre hay un *exceso de sentido*. Es pues, lo social, un repertorio enorme de sentidos que la sociedad ordena parcial, momentánea e imperfectamente mediante estrategias de poder expresadas en procesos de dominación (en formas institucionalizadas) y legitimación (formas incorporadas y reproducidas en los sujetos).

Para analizar el discurso zapatista en relación a la configuración temporal y el planteamiento de una *Utopística* en el *corpus* propuesto, se hace necesario identificar los elementos discursivos del zapatismo que preceden y “envuelven” al *corpus*. “El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista”, al ser escrito y publicado 20 años después del levantamiento armado del EZLN, supone considerar un extenso devenir histórico y una serie de condicionamientos previos para la actual configuración discursiva.

El discurso a ser analizado se trata de una sedimentación y reconstrucción de sentidos que es articulado (influido-presionado) desde un cierto contexto real; pero que también genera realidad, es decir, que su funcionamiento consigue configurar la realidad de cierto modo.

Por tanto, realizar un Análisis del Discurso implica:

1. Identificar los componentes que rodean al discurso, que hacen comprensible su contenido, su cometido y su efecto como:
 - a. Contexto histórico
 - b. Contexto espaciotemporal (diacrónico y sincrónico)
 - c. Contexto situacional interactivo
 - d. Contexto sociocultural
 - e. Contexto cognitivo
 - f. Tema explícito e implícito (la configuración temporal en la UZ).

- g. Los agentes implicados (quiénes lo generan, para quiénes, sobre qué y quiénes, qué relaciones de poder describen y cómo se insertan en ellas).
- h. Constructos (qué objetos se están generando desde ese discurso, con qué finalidades y funciones).

2. Entrar en su contenido denso:

- a. Ideología (valores, actitudes, visión del mundo...).
- b. Recursos lingüísticos (expresiones, metáforas...).
- c. Argumentaciones (lógica, heurísticas, recursos...).
- d. Técnicas de persuasión empleadas.
- e. Propuestas de acción, implícitas y explícitas.
- f. Estrategias de apoyo y legitimación (datos, expertos, tradición, redes, bases de apoyo...)
- h. Tema y temáticas subsidiarias
- i. Medios y canales de gestación y difusión del discurso
- j. Código
- k. Formas y formatos del mensaje
- l. Cotextos

3. Generar un modelo completo sobre el discurso que considere la relación entre todos los elementos analizados, su génesis, su expresión y sus consecuencias.

Supuestos del ACD:

- El lenguaje es un fenómeno social.
- No solo los individuos sino también las instituciones y los grupos sociales poseen significados y valores específicos que se expresan de forma sistemática por medio del lenguaje.
- Los textos son las unidades relevantes del lenguaje en la comunicación.
- Los lectores o los oyentes no son receptores pasivos en su relación con los textos.

- Existen semejanzas entre el lenguaje de la ciencia y el lenguaje de las instituciones (Wodak y Meyer. 2003, p. 24).

El ACD considera el discurso como una *producción social*, como un acontecimiento real que refiere a su contexto de uso y generación (intencionalidad del hablante/escritor), a sus significados y a su morfosintaxis.

El ACD trabaja con el párrafo, la oración y el enunciado como unidades mínimas. El foco del análisis radica en identificar y comprender cómo el texto vehicula ideas y significados que dan forma a los conocimientos y acciones de los receptores de la información.

Para analizar un texto se precisa fragmentarlo, separar y clasificar sus componentes. Al hacerlo es importante no perder de vista las relaciones en torno al conjunto, sus relaciones con el contexto, y las dinámicas presentes o potenciales de intertextualidad. La fragmentación ha transcurrido por la elaboración de conceptos clave que nos llevan a tres tópicos diferenciados y, a partir de ellos, unidades observables relativas a la configuración temporal y las narrativas de futuro.

El discurso es un constructo cuya unidad mínima de sentido para la presente investigación será fundamentalmente el enunciado o la oración; aunque para triangular y corroborar los sentidos del discurso también se han realizado intervenciones de tipo cuantitativo como número de párrafos, repetición de ciertas fórmulas y vocablos, etc. Se ha añadido también el análisis semiótico del atributo “la máscara” al pasamontañas zapatista, por su predominancia significativa en el discurso.

Siguiendo la propuesta de Adam (1992), todo discurso se organiza en diversos planos, por ejemplo:

1.- La organización pragmática: la orientación argumentativa, es decir, la finalidad o intención que ha dado lugar a la estructura específica de un discurso, a su

contenido y forma. La forma de ese discurso queda delimitada por las marcas enunciativas que revelan una polifonía (toda producción discursiva está determinada por un conjunto de producciones anteriores). A la polifonía hay que anexar la organización semántico-referencial del contenido (implícitos, isotopías²⁷, temas, etc.).

2.- La estructura de la composición de los textos. El texto, como conjunto de oraciones o proposiciones conectadas, forma a su vez secuencias de sentido. Es posible observar tres niveles: I) El nivel frástico²⁸, que estudia desde el fonema a la oración (gramática de la frase); II) El nivel transfrástico, que atiende a las uniones entre oraciones, así como a fenómenos tales como la anáfora²⁹, la progresión temática, los organizadores, conectores y la segmentación (puntuación, planificación y redacción); y III) El nivel de la estructura de composición secuencial de los textos, en el que se contemplan los principales tipos de texto o prototipos de secuencias, como son: la narración, la descripción, la argumentación, el diálogo y la conversación.

²⁷ La Isotopía, ("Iso"=igual, "Topía"=lugar) es una figura retórica que consiste en la agrupación de campos semánticos para dar homogeneidad de significado al texto o a la exposición. Un texto suele estar formado por isotopías, acoplamiento de campos semánticos que dan homogeneidad de significado al texto.

²⁸ Relativo o al nivel de la frase.

²⁹ Del griego ἀναφορά, "repetición" es una figura retórica que consiste en la repetición de una o varias palabras al principio de un verso o enunciado. En prosa, puede consistir en la repetición de distintas frases o grupos sintácticos (Mortara, 1988, p.146).

2.6 Consideraciones sobre la *Pragmática del lenguaje*

Se propone la *pragmática* a fin de comprender *los contextos, cotextos, agentes y prácticas discursivas* alrededor de los *discursos* del *corpus*. Para ello, se acude al trabajo con recursos etnográficos en congresos y seminarios convocados por el Movimiento zapatista (contextos similares a los que generaron el texto) y en una de sus comunidades (Cruztón), comunidad mixta (con zapatistas y no zapatistas) perteneciente al *Caracol de Oventik*.

La pragmática supone *dispositivos de aproximación heurística* que confrontan de manera acotada (en el tiempo y en el espacio) el análisis del discurso mediante una lectura “contra” “y a través de” la percepción y configuración temporal en las representaciones, prácticas y objetivaciones de las estructuras sociales. De manera complementaria al ACD, se emplean aquí las técnicas de *observación participante* y *conversación dialógica*, registradas en *diarios de campo*. Estas técnicas permiten conocer “de primera mano” las condiciones, los agentes y los contextos que generan los discursos del *corpus*, discursos que se articulan “desde” y “para” la expresión oral fundamentalmente, y que al ser recopilados e impresos conservan dicha característica.

2.6.1 Sobre la noción de contexto

En esta investigación se hace un registro de los discursos producidos en un contexto específico, que después son analizados a la luz de sus temáticas, significados, omisiones, estructura formal, turnos al habla, modelos contextuales, acontecimientos, tipos de conocimiento (personal, local, creencias, etc.), actitudes, ideología, normas, valores, situaciones sociales, actores, acciones, estructuras sociales, etc.

Trabajar con un *corpus* como el propuesto ha supuesto considerar, además de su conceptualización, el conjunto de características que lo definen y los contextos en los que se produjo e inserta.

De acuerdo con Bajtín: “... cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables a los que denominamos géneros discursivos [...] modelos

estándar para la construcción de la totalidad discursiva” (1982, p.248). En los géneros discursivos intervienen diversos factores: temas, estructura interna, estilo, y la estabilidad de dichos factores. Por estabilidad Bajtín entiende que, aunque los géneros discursivos presenten un conjunto de características más o menos estables, se encuentran, sin embargo, sujetos a los cambios históricos y sociales que afectan los estilos en una lengua.

Esta noción ocupa un lugar específico y destacado en estas perspectivas, lo que marca una clara frontera entre los estudios discursivos y los puramente gramaticales.

Una primera aproximación a la noción de contexto, desde el análisis del discurso, ha consistido en separarlo en cuatro niveles: a) contexto espaciotemporal; b) contexto situacional interactivo; c) contexto sociocultural; y d) contexto cognitivo. Distinciones categoriales que resultan ser interdependientes.

Brown y Yule (1983) consideran que el contexto está compuesto por los siguientes factores: el tema, el marco, el canal, el código, la forma del mensaje, el tipo de evento y las características de los participantes. Estos elementos intervienen tanto en la producción como en la interpretación de los enunciados y son cruciales para analizar una pieza discursiva. A los factores mencionados, dichos autores añaden la noción de “cotexto” o entorno textual para referirse a aquellos enunciados que rodean al texto que se está analizando, dado que el significado que adquieren las palabras, los enunciados y los discursos se encuentra determinado en gran medida por lo que se ha dicho previamente y lo que se dice después.

El texto y el contexto se encuentran intrínsecamente relacionados. El contexto es un factor esencial para la comprensión del significado de los textos y el discurso. El contexto se compone de aspectos sociales. El contexto implica, tanto la situación en que los textos y discursos se producen, como el marco desde el que éstos pueden ser interpretados. La consideración de los aspectos sociales del contexto conduce a abordarlo desde un ángulo que resulta de gran importancia para comprender las

funciones que en éste cumplen las determinadas características de los textos. Es decir, los textos comportan una operatividad social.

Dimensiones del Contexto

Situación en la que los discursos se producen	Marco desde el cual son interpretados
-----------------------------------------------	---------------------------------------

El modelo operativo en el análisis de los discursos para esta investigación se articula como sigue:

1) Su foco es el contenido (Análisis Estructural), centrado en la caracterización del discurso y la identificación de los temas generales.

2) Orientado al lenguaje y los instrumentos retóricos, confrontado en el *contexto* y el *cotexto*. Se analizan los tipos y formas de argumentación y las estrategias argumentativas utilizadas.

2.6.2 Sobre la noción de *Cotexto*

El cotexto se refiere a otros textos que, bajo la modalidad de discursos y narrativas, conviven o se confrontan con los discursos analizados, a veces diferenciados y perfectamente delimitados, o en ocasiones, “superpuestos o entrelazados”, de tal modo que se vuelve difícil su identificación. Los cotextos pueden operar como representaciones ideológicas contrapuestas o como matices –caras o aspectos- de un complejo ideológico más amplio.

Como se verá adelante, el texto del *corpus* se articula desde un sistema *de opuestos* propio de la metodología dialéctica del *enfoque crítico*, en donde a fin de comprender la UZ y sus narrativas, se analiza la *Distopística* manifestada en la Hidra Capitalista y sus narrativas cuyo andamiaje se estructura fundamentalmente en el

discurso neoliberal suscrito en el *Consenso de Washington*³⁰. De modo que se analizan aquí estas narrativas, particularmente desde el contexto nacional.

Cotexto: Narrativas del *Discurso Neoliberal* ejemplificado en las Reformas Estructurales de México.

³⁰ John Williamson acuñó el término en 1989. Se refería a un conjunto de diez fórmulas para “incentivar” el mercado internacional azotado por la crisis. Se propugnaron una serie de reformas para “liberalizar” al comercio y a los Estados bajo la tutela del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y el Departamento del Tesoro de los Estados Unidos.

2.7 De los Tópicos, Categorías Analíticas y los Observables

Es posible identificar en el *corpus* tres tópicos de los que se partirá para establecer las categorías analíticas del texto: *lo temporal* (configuraciones y percepciones del tiempo en el zapatismo de la que se deriva particularmente la relativa a la construcción de futuro); *la Distopística* (manifestación en la “*Hidra capitalista*” y en la “*Tormenta que viene*”); y *el Pensamiento Crítico* (como fundamento epistémico, metodológico y de las estrategias y tácticas de las luchas y resistencias zapatistas). En una sola unidad sintagmática se han encontrado uno, dos o los tres tópicos juntos³¹. Se aclara que las narrativas de futuro del discurso zapatista se articulan tanto por la *Distopística* como por la *Utopística*, aunque la segunda, debido al *sistema de opuestos* que se ha identificado en el *corpus*, es más frecuente tener que inferirla que encontrarla explícitamente.

De los tres tópicos se extraen las siguientes categorías analíticas:

- 1) Configuración temporal zapatista
- 2) Futuro zapatista (*Utopística*)
- 3) Temporalidad hegemónica en el capitalismo contemporáneo
- 4) *Tormenta que Viene* (*Distopística*)

Las Categorías analíticas las “descomponemos” en los siguientes *observables*:

- 1) Construcciones temáticas
- 2) Metáforas
- 3) Argumentaciones discursivas
- 4) Narrativas
- 5) Agentes
- 6) Prácticas
- 7) Objetivaciones (Objetos e instituciones como agendas, asambleas, etc.)

³¹ En la sección de “Anexos” se presenta una tabla con los tópicos de los textos analizados.

2.8 Sobre el análisis de la información y la hermenéutica

El análisis de datos se realizará mediante una adaptación de la propuesta de Análisis Crítico del Discurso (ACD) y la Pragmática desde los aportes de Bruzos Moro (2005), Brown & Yule (1993) y el Análisis de la Estructura de Van Dijk (1980). Como parte del *ACD y su componente de Pragmática*, se propone una *triangulación de los datos* obtenidos en las diferentes metodologías, a fin de dialogarse con el enmarque teórico para enriquecer o cuestionar nuestros supuestos e hipótesis central.

El análisis de la información se hace aquí desde un enfoque hermenéutico (en su sentido más llano): “*lo que sirve para descubrir*”. Este enfoque ha permitido, luego de un primer acercamiento general, generar una hipótesis y una serie de conjeturas alrededor de la configuración temporal zapatista y sus narrativas de futuro; así como plantear la pregunta a propósito de una presunta pertinencia como “modelo” prescriptivo, o al menos como principio de discusión para quienes vivimos en el contexto de un capitalismo globalizado.

Ya en el análisis y la sistematización de los textos, la *naturaleza* de aquello que observamos determina tanto la forma precisa que adquiere la heurística para construir la conjetura, como también los caminos para transformar esa conjetura en conocimiento (Galindo, 1998). Como se ha expuesto al principio de este capítulo, se han realizado una serie de operaciones de distinción analítica que nos ayudan a transformar los textos en tópicos, éstos en categorías y observables, y estos últimos en “unidades significativas” que permiten identificar las características del discurso zapatista.

A partir de agrupamientos por predominancia (constantes) de similitud (isotopías) y disimilaridad, se han encontrado tres grandes tópicos: 1. La *Hidra* y la *Tormenta* como *Distopística* (D); 2. La *Configuración Temporal* zapatista y sus narrativas de futuro (T); y 3. El Enfoque epistémico y método con el que se articula el discurso zapatista: el *Pensamiento Crítico* (P). Estos tópicos nos dan una primera clasificación que, al ser operativizada, nos lleva a una segunda, denominada *categorías analíticas*, y

éstas a su vez, *a los observables*, como se especifica en el cuadro metodológico³². La construcción de estas clasificaciones constituye en sí misma un proceso cognoscitivo, un recorte del mundo de significados posibles, y un proceso de análisis y síntesis sucesivo hasta formar un helicoide de diversos grados y etapas de reflexión.

El proceso heurístico que aquí planteo, deviene en dos maneras distintas y complementarias de clasificación para el análisis de información: por un lado, se han derivado conjuntos no jerárquicos (como los tópicos encontrados y categorías como narrativas de futuro, *Distopística* y *Utopística*), y por otro, conjuntos jerárquicos de acuerdo a las correspondencias entre sujetos, prácticas y discursos. Se han utilizado métodos de conexión simples, completos e integrales al establecer relaciones intradiscursivas al corpus, interdiscursivas con respecto al zapatismo en general; e integral al confrontar los textos en un sentido diacrónico y con el contexto amplio del capitalismo global (con otros textos, procedimiento enunciado también como *exégesis*). Las representaciones discursivas de la configuración temporal y las narrativas de futuro en el zapatismo son el resultado de una síntesis final del cruce de los conjuntos y subconjuntos señalados.

³² Ver *supra* p.131

2.9 Escalas Teórico-Metodológicas

La aproximación teórico-metodológica no es del tipo *macro-social*, y -aunque se incluye la *experiencia de campo* por el *enfoque pragmático del lenguaje*- tampoco es de tipo *micro*. Se trata de un *enfoque medio*, porque busca la comprensión de un cierto tipo de configuración temporal de un movimiento como el zapatista, cuyo alcance incluye las voces y participación de otros muchos sujetos, causas y organizaciones. Se trata aquí pues, de estudiar cómo se concibe el tiempo y cómo se configura un imaginario y un conjunto de narrativas particulares en relación al futuro. El análisis del discurso y la pragmática posibilita identificar, observar, leer y analizar lo que los actores dicen, sus manifestaciones verbales, los lenguajes que usan, sus textos, sus representaciones, sus argumentaciones, sus narrativas y sus acciones. En definitiva, la aproximación que proponemos es la que Ramos (2005) ha denominado: “*los discursos sociales del tiempo*”.

Cuadro: Correspondencia Teórica-Metodológica

Tópicos	Categorías	Observables	Métodos	Técnicas	Referentes Empíricos
Temporalidad	Configuración Temporal Zapatista	Construcciones Temáticas	Análisis Crítico del Discurso (ACD)	Análisis de Textos	<i>Corpus</i> compuesto por los volúmenes I, II y III de “El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista”
<i>Distopística</i>	Futuro zapatista (<i>Utopística</i>)	Argumentaciones discursivas Metáforas	Hermenéutica	Observación Participante	
Pensamiento Crítico	Temporalidad hegemónica en el capitalismo contemporáneo (<i>Distopística</i>)	Narrativas Agentes Prácticas	Pragmática Del Lenguaje	Conversación Dialógica	Congresos Seminarios
	<i>Tormenta que Viene (Distopística)</i>	Objetivaciones (Objetos e instituciones)			Comunidades zapatistas

Imagen 6. Correspondencia Teórico-Metodológica. Elaboración propia.

2.10 Enmarque ético

Se plantea el enmarque ético en varios sentidos: en principio, como un posicionamiento político con respecto al tema de investigación. Estudiar la configuración del tiempo desde el zapatismo supone considerar relevante el pensamiento y las prácticas de este movimiento, y acaso útil para otros grupos de la sociedad.

En segundo lugar, se declina por una metodología flexible (Investigación helicoidal) pero con rigor científico.

En tercer lugar, se deslinda este proyecto de investigación de la actitud *extractivista* en las que pudieran incurrir algunas investigaciones científicas que valoran al objeto de estudio en función de intereses exclusivamente académicos, sin que en realidad importe en términos éticos la realidad estudiada y sus sujetos. Se busca mantener un enfoque alejado de la objetivación y escisión, en favor de sujetos colectivos compuestos por seres humanos que constituyen desde su subjetividad e intersubjetividad proyectos vivos de construcción social.

En cuarto lugar, se establece un compromiso de respeto y confidencialidad en el entendido de que se trata de un movimiento que se encuentra en situación de conflicto frente al Estado y al Ejército mexicano.

En quinto lugar, se ofrece, a manera de “restitución”, el conocimiento sistematizado aquí obtenido, tanto para el aprovechamiento del Movimiento zapatista como para la comunidad académica y la sociedad en general.

Capítulo 3

Contexto

“ ¡ V a m o s , a l c é m o n o s , n o
permanezcamos; llevadnos a sitio
oculto, se aproxima la aurora!”.

Popol Vuh



3.1 Estudios sociales sobre *la temporalidad*

Se citan y describen brevemente algunos estudios empíricos y reflexiones hechas a propósito de la temporalidad como constructo social, empero suficiente para dar cuenta del acercamiento complejo del que se ha partido. Esta investigación busca ser una reflexión pertinente y sistematizada sobre una configuración particular de temporalidad social y cómo, desde este caso, es posible imaginar nuevos derroteros para arquitecturas inéditas de organización social. La imaginación social, los imaginarios, son abordados desde las ciencias sociales a partir del enfoque temporal, en tanto que en la *Modernidad Tardía* se ha puesto en entredicho el horizonte de futuro.

Las ciencias sociales están nuevamente hablando del tiempo. Se atreven a hacerlo porque la crisis de sentido por la que atraviesa la sociedad moderna pone de manifiesto los estrechos límites de las soluciones posibles para este problema del ser que la fenomenología ha sabido reinventar. Y ya que el sentido no existe más que en la duración, la crisis se convierte en crisis del tiempo, crisis de la representación del hombre en el tiempo (Gras, 1985, p. 105).

De acuerdo con Nina Martínez (2016), la sistematización de los estudios sobre el tiempo en la sociología data de la década de los 50 con la revista *Current Sociology* de la *International Sociological Association*, fundamentalmente orientada a estudios empíricos de énfasis etnográfico. Desde entonces la sociología, para explicar el tiempo, se ha orientado, de acuerdo con Martínez (2016), principalmente a partir de tres problemáticas interrelacionadas: “1) el tiempo como categoría social, 2) la funcionalidad de las estructuras temporales en los diferentes niveles de los sistemas sociales y 3) el lugar o rol del tiempo en la teoría social” (p.81). Aquí se enfatiza la segunda problemática.

Se rescatan, para este capítulo de contexto, las propuestas de investigación empírica expuestas en la compilación de Guadalupe Valencia en *Tiempos Mexicanos* (2010), particularmente la idea de *Tiempo Desplegado* como característico de la configuración temporal zapatista.

De otros estudios empíricos se trasladaron al sistema conceptual de la presente investigación las nociones de *ritmo social* y las dimensiones del tiempo en la temporalidad social *cronos* y *kairos*, propuestas por Michael Herzfeld (2012) y Valencia (2009). Otros estudios empíricos, como la tesis de Martínez (2016) sobre la temporalidad en la comunidad *Pai-Pai*, han funcionado como guía para la propuesta que aquí se hace de una “triangulación metodológica” y complemento reflexivo de la fundamentación teórica.

Trabajos académicos, como artículos y ponencias de David Velasco (2003 y 2009), dan cuenta de la temporalidad en el pensamiento zapatista, y su vinculación a la utopía, a la memoria, al olvido y la construcción de la esperanza mediante la retrotracción del futuro, teniendo como núcleo la dignidad.

Por otro lado, la revisión del trabajo de Gerardo Gutiérrez (2004), a propósito del análisis del discurso zapatista en 1994, ha facilitado una guía metodológica para el desarrollo de la presente investigación.

3.2 Análisis del Discurso, Pragmática del Lenguaje y Zapatismo

El origen y primeros estudios del *Análisis Crítico del Discurso* tienen su origen en la *Escuela de Frankfurt*; aunque, de acuerdo con Gutiérrez (2004) hay que agregar las aportaciones de Gramsci (1970) y Althusser, quienes contribuyeron, por ejemplo, a reformular el concepto marxista de *ideología*.

A pesar de estos antecedentes, debido a la creciente complejización y desarrollo del ACD, podríamos considerar a este campo disciplinar como uno “relativamente nuevo” o, al menos, en constante reformulación, al incorporar las nuevas aportaciones de otras muchas disciplinas, fundamentalmente porque el ACD no tiene como propósito ocuparse de las propiedades formales del lenguaje, sino de su uso, de las intenciones, estrategias, subtextos y elecciones que realizan los usuarios cada vez que “producen” representaciones discursivas, así como de sus efectos en las estructuras y prácticas sociales y viceversa.

Además de la tesis de Gutiérrez (2004), se han referido como parte de este capítulo y del enmarque teórico, otros estudios teóricos y de base empírica a propósito de la argumentación, metaforización, narratología, fundamentos de la conversación, oralidad, ironía, discurso polifónico, estrategias discursivas, etc. Mismos que se citan, además, a lo largo del análisis del *corpus*.

El zapatismo es un fenómeno social ampliamente estudiado, y se presentan aquí, de esa vasta producción académica, algunas referencias para su caracterización como sujeto de estudio y punto de partida para su comprensión.

El zapatismo, desde su aparición pública, mostró una dinámica distinta a la de los “grupos guerrilleros y movimientos sociales tradicionales” y se ha caracterizado por una sistemática *performatividad* comunicativa a partir de un discurso que *renombra* como recurso de transformación simbólica.

De acuerdo con Alberto Melucci (2001), la aportación más importante de *los movimientos sociales* radica en la posibilidad de *nombrar los problemas sociales de manera novedosa*. Se trata de una capacidad de hacer efectiva la posibilidad de redefinir los marcos cognitivo y relacional de la vida social en términos que resultaban incompatibles con el lenguaje y el discurso del poder.

Jorge Alonso (2013) apunta que “los movimientos actuales luchan a partir de medios inéditos, trabajo autónomo y acciones de autodefensa. Se trata de sujetos colectivos que buscan apropiarse de su destino de cara a las crisis del Estado, los partidos políticos y la democracia participativa” (p.25). Alonso describe a los *movimientos sociales* como procesos (no episodios críticos), es decir, dinámicas que transitan de lo latente a la resolución innovadora.

Son relaciones creativas que trastocan las fronteras de lo global y lo local, lo público y lo privado, lo interior y lo exterior, Combinando redes de solidaridad entre sujetos con información significativa que potencia a los movimientos como una suerte de “colectivos-mensaje” (Alonso, 2013, p.34).

La multiplicidad de temporalidades y cronogramas impuestos genera amplias resistencias por parte de los individuos que tratan de colocarse fuera de estos límites hegemónicos. Estas resistencias individuales pueden consolidarse en movimientos sociales o culturales que tienen como fin liberar el espacio y el tiempo de sus objetivaciones actuales y construir una especie de sociedad diferente bajo nuevas y muy distintas formas. Los movimientos son de muy diversos tipos y se constituyen en función, ya no sólo de un antagonismo respecto del poder y de las concepciones del espacio y el tiempo (Harvey, 2004), sino también como refundación creativa de nuevas formas de organización social.

Boaventura de Sousa Santos (1998) ha planteado la necesidad de volver nuestra mirada hacia el “*Sur*”, es decir, renunciar a las explicaciones eurocéntricas que no recuentan cabalmente las transformaciones epistémicas que suceden en los países en desarrollo, y especialmente las de América Latina (AL). Con el anquilosamiento (debilitamiento, inoperancia) del movimiento obrero, en AL se facilitó el surgimiento de nuevos sujetos sociales y de nuevas dinámicas de movilización social. *Los movimientos del sur* irrumpen más allá de las demandas políticas. Su lucha es sobre todo social y cultural.

Zibechi (2015) apunta que entre los movimientos antisistémicos coexisten dos miradas distintas: la primera dice que nos encontramos frente a una gran crisis del capitalismo, y la segunda, que estamos experimentando los estertores de un colapso sistémico. Zibechi inscribe al zapatismo en esta segunda visión radical. Wallerstein (2007) expresó que las transformaciones sociales son las que van dirigidas al sistema en su conjunto. De ahí el nombre de *Movimientos antisistémicos*, movimientos que transforman la historia a partir de la conciencia organizada de grupos y colectivos que se conocen y reconocen abajo y a la izquierda. Es decir, de los excluidos del sistema, de los pobres, de los que proponen desde el “no ser” una lógica distinta a la del capitalismo-extractivista y a la de las izquierdas tradicionales que ya forman parte del sistema.

El EZLN, si bien podría situarse entre los llamados “Nuevos Movimientos Sociales” (Reynoso & Sánchez, 2015) que se deslindan de los movimientos tradicionales al ser flexibles, móviles, sin liderazgos permanentes o visibles, que no demandan la toma del poder, heterogéneos, sin demandas centrales, creativos, globales, interconectados, tecnificados, tácticos, autocríticos, mutables, efímeros o fluctuantes, inciertos... este rebasa en muchos sentidos la categoría de movimiento. El EZLN ha confrontado al Gobierno mexicano y “al sistema capitalista global” con estrategias y tácticas de rebelión, resistencia, disidencia y autonomía. Prácticas en las que se gestan nuevos imaginarios, discursos y construcciones sociales cuya base generativa es una evaluación seria de las alternativas históricas, un continuado ejercicio reflexivo en la táctica (De Certau, 1996) sobre los límites de la dominación, la disciplina, el orden.

Algunos años después del levantamiento en 1994, el uso de la web para el zapatismo fue nodal y táctico antes que estratégico, en más de un sentido coyuntural y hasta fortuito. El mérito, sin embargo, radica en su rápido despliegue adaptativo, en la movilidad discursiva, y en saber incorporar y manejar a su favor una tecnología ajena a los excluidos indígenas chiapanecos, y que no estaba tan difundida a mediados de la década de los noventa.

El EZLN ha sido considerado la primera movilización en contra de la globalización y en llevar su lucha al ciberespacio, lo que paradójicamente ayudó a su propia expansión global. Sin que entonces estuviera enunciado así, sucedió un fenómeno de *tecnopolítica*. Un fenómeno complejo que rebasó el “ciberactivismo”. El zapatismo inspiró la organización y empoderamiento de otros movimientos usuarios de la red, ya fuera como simpatizantes, militantes o como exponentes de sus propias causas, motivados por lo que comenzaba a ser una nueva forma de enfrentarse a los poderes hegemónicos.

La dinámica zapatista en la web se comportó como un proceso abierto no dirigido que sumó a los comunicados del EZLN, páginas y redes de apoyo espontáneas alrededor del mundo. Las redes de solidaridad con Chiapas y el zapatismo visibilizaron al movimiento y contuvieron, en más de un sentido, acciones violentas del Gobierno mexicano. La visibilización de la lucha impactó a los círculos académicos e intelectuales de América Latina y Europa. Gracias a ello contó con el apoyo de Boaventura, Holloway, Chomsky, Wallerstein, Galeano, Castells, Zibechi y muchos otros, lo que a su vez empoderó no solamente al movimiento sino a la discusión sobre el capitalismo, la globalización, la desigualdad y las nuevas formas de lucha que se gestaban en el planeta.

El uso y evolución de Internet y otros medios periféricos como teléfonos celulares, compresión de video, cámaras, localización satelital, etc., han permitido generar un cada vez más amplio sector de audiencias-productoras, de acuerdo con Castells (2007). La confiabilidad informativa se refuerza al provenir de un sinnúmero de fuentes con una gran variedad de formatos. Los medios tradicionales se ven

rebasados al no poder cubrir “desde dentro” los hechos, y a menudo ni “en tiempo real”, lo que sí logran los actores convertidos en productores.

Por otro lado, las audiencias, al convertirse en productoras de información y de opinión, se involucran con luchas que suelen rebasar su geografía e intereses particulares, pero que generan, al oponerse desde distintos flancos a “las diferentes cabezas de una misma hidra”, nexos de solidaridad.

“Somos todos” es el colofón repetido en los más diversos frentes, de manera que una máscara puede cubrir las demandas más variadas. El poder vertical de los medios tradicionales ha sido trastocado por el poder móvil y horizontal de una infinidad de productores-actores cuya heterogeneidad, fugacidad e intermitencia les permite el avance táctico. Internet fue desarrollada como herramienta para el intercambio de datos militares en contextos bélicos. Sin embargo, su uso en los nuevos movimientos y frentes sociales se parece más a una “estrategia de guerrillas” que al ordenamiento jerárquico de un frente ideológico definido. Es decir, la multiplicidad de “pequeños golpes” que sustituyen a los grandes frentes organizados. Esta última idea, criticada recurrentemente por Slavoj Žižec³³, está aún por probar su eficacia en la contemporaneidad.

La lucha en internet es un proceso abierto, multinodal, liminal y de una enorme potencia creativa. Una característica de la *web* es su capacidad de “ensamblaje” de fenómenos, sistemas, lenguajes y discursos heterogéneos en lógicas fugaces o más o menos permanentes, pero dinámicas y flexibles, al conformarse en un entorno hipertextual, relacional e interactivo. Así pues, en este nuevo escenario mediático, el levantamiento armado de un movimiento al sur de un país latinoamericano se difundió, se reinterpretó y posteriormente se transformó en el vehículo de otras demandas y

³³ Nació en Liubliana el 21 de marzo de 1949. Es un filósofo, sociólogo, psicoanalista y abierto crítico del zapatismo, así como de otros movimientos de izquierda en Latinoamérica. Sus opiniones sobre la toma del poder ver en: Debate Slavoj Žižec vs Jordan Peterson Recuperado en abril de 2019. Tomado de: https://www.youtube.com/results?search_query=debate+slavoj+zizek+vs+jordan+peterson

situaciones particulares. Un fenómeno que obligó a repensar a los movimientos sociales.

Como “medio oficial” del zapatismo, la página web “*Enlace Zapatista*”³⁴ funciona como un tablero informativo en varios idiomas que da cuenta del desarrollo en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ): informa de los ataques del Ejército mexicano, de grupos paramilitares y de otras facciones políticas; publica sus comunicados y llamamientos oficiales; expone las culturas e hibridaciones culturales que conforman al zapatismo a través de literatura, música, libros, programas de radio, entrevistas, etc.; es un archivo histórico de la praxis y de la teoría en las que se salvaguardan para la memoria las decisiones, luchas, enfrentamientos, proyectos, logros y dificultades tanto del EZLN como de las *Juntas de Buen Gobierno* (JBG) y de los Congresos en la *Escuelita zapatista*³⁵; cruza de manera interactiva los informes de otros grupos rebeldes y movimientos alrededor del planeta. Es una página que en sí misma revela la heterogeneidad del movimiento: a un lado de una “cumbia serranita zapatista” encontramos el anuncio de la inauguración de una planta eléctrica en una de las comunidades, no sin invitarnos primero a leer la traducción al francés de una ponencia del “compita Wallerstein”.

El EZLN ha desplegado con sus comunicados en la red, un fenómeno viral ampliamente contagioso. “El contagio” revela un componente emocional compartido, usualmente la indignación, la frustración o hasta “la rabia”, como lo expresan los zapatistas. La emoción compartida y expresada es un vehículo de empoderamiento que si bien puede comenzar en la virtualidad, no se limita a ello, como hemos observado en congresos, marchas y en protestas que suman “nuevas” demandas como las de Ayotzinapa.

³⁴ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

³⁵ Proyecto educativo del EZLN para dar a conocer su historia y la historia desde su punto de vista, su filosofía, sus métodos, epistemes, ideología y sus proyectos. Orientado a la población civil mundial.

3.2.1 La rebelión del discurso

Los movimientos de inicios de la segunda década del siglo XXI suelen no enarbolar una demanda central, más bien comunican actos performativos que expresan una serie de malestares particulares o compartidos. Sus protestas no tienen demandas porque no quieren gobernar la sociedad, sino transformarla (Arditi, 2010). En el fondo, más allá de las motivaciones de las protestas y luchas, subyace un deseo profundo de cambio estructural.

Hay entre líneas y entre expresiones distintas, una cadena de solidaridad articulada en la *sospecha* de que las cosas pueden ser de otra manera. De acuerdo con Hardt (2002), se produce un “común”, sin tener que invocar la oposición entre identidad y diferencia. Sin generar contrahegemonía, la desobediencia civil no consiste en trasgredir una ley específica, sino que precede a las leyes y cuestiona la legitimidad y autoridad del Estado. En este sentido, el zapatismo desarrolla una *Utopística* en *Los Caracoles* creando un “*Mundo Nuevo*”.

El Zapatismo, si bien ha establecido demandas en su discurso, también las ha modificado, así como reorientado las estrategias de su lucha. Es notorio el movimiento (cambios) discursivo en sus *Declaraciones de la Selva Lacandona* y cómo de la lucha armada se ha pasado (sin abandonar las armas por completo) a la construcción de ese “mundo nuevo” en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas.

En los nuevos movimientos y sus multitudes heteroconvocadas hay voceros; pero no líderes. Si bien en el zapatismo esto es discutible, el propio rango de Marcos “Subcomandante”, puso a dubitar sobre las concepciones tradicionales que se tenían sobre el poder y la jerarquía política o militar. Para el Gobierno Mexicano, y en general para los poderes hegemónicos, esta nueva manera de constituir el poder era llanamente incomprensible. A menudo, los interpelados desconocen con quién hay que negociar o a quién reprimir.

Uno de los cambios importantes para Reynoso y Alonso (2015) es que mientras los movimientos tradicionales tenían regentes y jerarquías, los movimientos de los últimos años no toleran la división entre dirigentes y dirigidos y tratan de ir hacia formas de poder más horizontales, a menudo bajo la figura de *la asamblea* antes que de la representación política.

3.2.2 El Discurso y el *Significante Vacío*

La noción de *discurso*, como campo significativo previo a la percepción, pensamiento y acción, es fundamental para comprender las luchas discursivas por la fijación de un significado y un significante –producción activa de sentido-. Lo que no se reduce al lenguaje, pues se trata de “un complejo de elementos en el cual las relaciones juegan un papel constitutivo” (Laclau, 2005, p.92).

El discurso se articula en un complejo relacional en cuya construcción se “abren” espacios para la atribución de sentidos (y sentires) novedosos, que pueden reformular por completo el sentido de lo dicho y, sobre todo, de las acciones. No es baladí el concepto de vacuidad en tanto las migraciones discursivas se movilizan cada vez con mayor rapidez, modificando el entramado de poder y la jerarquización de los discursos y sus construcciones de significado. En el caso de las utopías como *topos* de prefiguración del futuro, el significante vacío es fundamental como andamiaje de lo que podría –o no- ser llevado a su realización.

3.3 Antecedentes históricos. Un bosquejo diacrónico

El levantamiento zapatista, de acuerdo con Adolfo Gilly (2004) se inserta en una larga historia de rebeliones rurales mexicanas. Afirma que la *Guerra de Independencia*, la *Revolución Mexicana* e incluso otros levantamientos como el levantamiento por la *República Tzeltal* en 1712, la *Rebelión de 1869* en Chiapas, la *Guerra de Castas* en 1847 y las rebeliones de los Yaquis en los siglos XIX y XX, se trataron de luchas fundamentalmente indígenas y agrarias.

El zapatismo del EZLN o *Neozapatismo*, tiene en el antecedente revolucionario su nominación; y en la lucha por las coordenadas espacio-temporales, su similitud. En la revolución zapatista de 1911, *gente de campo* se involucró porque no querían dejar su tierra. Afirma Gilly que, en sus líneas más generales, estas rebeliones son “movimientos en defensa de la sociedad tradicional y de sus lazos con la tierra, contra la irrupción de la modernidad...” (2004, p.17).

Tales rebeliones... revelan un fondo común muchas veces ignorado por sus propios protagonistas: la resistencia a aceptar que la tierra se convierta en mercancía; la negativa a enviar al mundo de los intercambios mercantiles lo que dentro de la comunidad es sustrato cultural e histórico de los intercambios entre personas; y la oposición a que ese mundo externo interfiera en el orden de estos intercambios concebidos como parte del orden natural (Gilly, 2004, p.19).

El sustrato histórico, a menudo generalizado en la formulación “tiempos ancestrales”, parece lejano y por tanto ajeno, diluyendo desde la *historización hegemónica* la magnitud de las injusticias y violencia ejercidas contra los pueblos indígenas. Las masacres y desapariciones más recientes como la de *los 43 de Ayotzinapa* (estudiantes de una Escuela Normal Rural), se une a los miles de muertos y desaparecidos en la historia reciente y al genocidio del siglo XVI que en este continente significó la muerte de más de 24 millones de indígenas, según William Borah (1983), que estima que según consta en documentos de las Audiencias de México y de la Nueva

Galicia, en 1518, había 25.2 millones de indígenas, y que en 1622, un siglo después de la caída de Tenochtitlan, quedaban alrededor de 750,000.

El *Neozapatismo* irrumpe contra *la Modernidad*, en principio porque ésta ha excluido a los pueblos indígenas y luego porque ha mutado hacia una dinámica de extractivismo y exterminio. El levantamiento zapatista del 94 pone en entredicho “la entrada de México a *la modernidad*”. Gilly (2004), señala que la rebelión de los indígenas mexicanos muestra que “no habrá modernidad y razón para nadie si no hay trabajo, disfrute y dignidad para todos.” (p.15). Gilly Añade, además, que tal vez la modernidad no sea otra cosa que el presente que vivimos, como si se tratara de un mito, o como se explicará en el apartado que aborda el *cotexto*, de una suerte de *mantra* que se repite en la narrativa capitalista inscrita en las reformas estructurales de México.

La irrupción en *la Modernidad*, la ejecuta el EZLN refundando una nueva relación con el tiempo (recontando la historia y posibilitando el futuro mediante la acción presente) y con el espacio (mediante la nominación a la tierra como *madre* o como *sujeto no comercializable*; también mediante la fundación de los MAREZ³⁶ y la reformulación de las geografías de *centros, periferias, arribas y abajos* en “*un mundo en donde quepan muchos mundos*”).

Ese “*mundo en donde quepan muchos mundos*” del zapatismo, recupera los fundamentos de la cosmogonía indígena y su proyecto civilizatorio particular en el cual: “el hombre es parte de la naturaleza y no su amo o enemigo y en el que cada uno es una síntesis viva y total de la historia del cosmos y de todos los hombres que le precedieron y que perdurará en todos los hombres futuros.” (Gilly, 2004, p.22).

Para Gilly, el campesino e indígena se trata de un sujeto colectivo con fuertes raíces comunitarias, históricas y tradicionales. Un sujeto cuya base relacional son las jerarquías sustentadas en fuertes creencias morales y religiosas. Debido a ello –afirma

³⁶ Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas.

Gilly- y a su respetuosa interacción con las jerarquías, el orden y el derecho, toma las armas siempre como último recurso. Pasa por la petición, la mediación, la negociación, hasta llegar a la denuncia y la exigencia.

Hay en las comunidades indígenas un abundante capital de conocimientos a propósito de *la política y lo político*, que suele ser ignorado o subestimado por el gobierno y las élites que mandan o poseen el dinero. De Vos, Jan (1995) destaca tres estrategias de negociación y resistencia de los indígenas: 1) la resistencia abierta, 2) la resistencia velada y 3) la resistencia negociada. La primera consistió en levantamientos armados en momentos de opresión aguda o crisis; la segunda se refiere al conjunto de prácticas cotidianas, de alguna manera permitidas por las autoridades civiles y eclesiásticas por ser consideradas inofensivas o imposibles de erradicar, o que pasaban inadvertidas por ser llevadas a cabo en la intimidad de la vida cotidiana u ocultas en lugares remotos; La tercera se refiere a un espacio intermedio en la que los indígenas, a través de la comunidad o caciques locales, hacen o dan concesiones a sus dominadores, con la finalidad de salvaguardar o conseguir privilegios, no sin el riesgo de perder total o parcialmente su autonomía.

La habilidad para mediar, negociar e incluso litigar con el gobierno de facto, lo podemos rastrear de acuerdo con Borah (1983) en el periodo colonial, en los litigios ante las cortes españolas y las peticiones de revisión administrativa o protección que hacían los indígenas.

La paciencia (que tanto en el zapatismo como en los pueblos indígenas es, además de un valor profundo, una estrategia política) sin embargo, tiene en la otra cara de la moneda la *digna rabia*, misma que se expresa en la franca confrontación al no ser reconocidos los más elementales derechos o dignidad humana a lo largo de la historia.

El sistema [...] lo que lo aterroriza es la perseverancia de la rebeldía y la resistencia de abajo. Porque abajo es otro calendario. Es otro el paso. Es otra la historia. Es otro el dolor y otra la rabia (EZLN, 2015, p.187).

El zapatismo es un movimiento rebelde que sintetiza las formas de resistencia y lucha de los pueblos indígenas a lo largo de la historia; pero que también las ha transformado en una suerte de hibridación ideológica, práctica y discursiva.

El zapatismo como movimiento comenzó mucho antes de su levantamiento como grupo armado en 1994. El SI Moisés y el SI Galeano refieren al año de 1983 como la llegada de quienes después organizarían al EZLN, aunque los antecedentes como movimiento social podrían rastrearse dos décadas antes en los arduos procesos de “activación social”, bajo el liderazgo del Obispo Samuel Ruiz, quien *negaba seguir la Teología de la Liberación* como base de su acción pastoral. Samuel Ruiz siempre fue categórico en desvincular a su diócesis del levantamiento armado del 94. Vigilado por el Vaticano por posibles “desviaciones doctrinales”, el Obispo de 70 años, al momento del levantamiento, dirigía una diócesis de 37,000 kilómetros cuadrados, convencido de que era posible una Iglesia católica autóctona en manos de los pueblos originarios.

El obispo aprendió el tzeltzal y el tzotzil. La diócesis empezó por estudiar antropología y terminó dialogando "con las propias gentes". De las discusiones nació la llamada *Catequesis del Éxodo*, que es la "cosecha del pensamiento de 200 comunidades". Son ellas quienes eligen a los catequistas y a los diáconos (Rico, 1995, parr. 6).

La reportera Maite Rico resalta en la entrevista del diario español *El País*, en 1995, que el obispo Ruiz se pone “a la defensiva” cuando se le pregunta por la llegada, en los años ochenta, de “*aquellos jóvenes revolucionarios que constituyeron en la región el núcleo del EZLN*”.

"No llegaron jóvenes. Es un movimiento indígena", dice, enojado. "De todas formas, nosotros no llevamos registro. El unirse a un partido o un movimiento es decisión de las comunidades. Nosotros acompañamos a la gente en su sufrimiento. Pero nuestra labor acaba en la evangelización" (parr. 10).

Los indígenas, dice el obispo, no buscan la revolución. "Detrás del levantamiento no hay, como se dice, un proceso de ideologización, de teología de la liberación. Es el reclamo de tierras, la represión, el hambre, lo que genera un momento en el que se dice ya basta" (Rico, 1995, parr. 11). Un momento por demás complicado (Aubry, 1994) por el caótico origen de pueblos emigrados del centro y norte del país, y de chiapanecos procedentes de los Altos de Chiapas, como el caso de los chamulas evangélicos auto-expulsados por conflictos religiosos. A fines de la década de los años 50, *pioneros* indígenas llegan a la selva en busca de una "tierra prometida" en dónde trabajar y... sobrevivir fuera del alcance de "los finqueros" o de las deudas "contraídas" con sus antiguos patrones.

Andrés Aubry cita en un párrafo un pasaje que será central para comprender el origen del zapatismo y su posterior éxito en el aglutinamiento social que comenzó siendo indígena, acotado a una región, pero que llevaba ya un fuerte proceso de politización y aprendizaje democrático:

En 1974, obispo y Estado convocan al *I Congreso Indígena Fray Bartolomé de las Casas* para celebrar los 500 años de su natalicio y los 150 de la mexicanidad... El Congreso recogió la experiencia de la selva y la comunicó (en lenguas indígenas exclusivamente) a otras poblaciones indígenas en torno a cuatro temas (tierra, comercio, salud y educación) que conllevaban en germen los futuros diez puntos de los zapatistas (Aubry, 1994, p.9).

El zapatismo, a través de su vocero el SI Marcos, reconoce que el suyo es un levantamiento producto de "*una lenta acumulación de fuerzas*", cuya historia no comienza con la llegada de los que algunos catalogan como "exiliados del 68" y que fueron etiquetados como "despojos de las fracasadas ideologías de izquierda". Por ejemplo, el escritor Octavio Paz, quien dijo a propósito del EZLN en una entrevista del diario *La Jornada* (5 de febrero de 1994):

Los "orígenes ideológicos" de los grupos "infiltrados" entre los campesinos parecen relativamente claros: retazos de las ideas del maoísmo, de la Teología de la Liberación, de

Sendero Luminoso y de los movimientos revolucionarios centroamericanos. En suma, restos del gran naufragio de las ideologías revolucionarias del Siglo XX (Aubry, 1994, p.39).

El EZLN se deslinda de toda caracterización como *movimiento de vanguardia* y reconoce, en voz del SI Marcos, el profundo “aprendizaje” del que fue objeto luego de su llegada a la Selva Lacandona. Se burla incluso de sus pretensiones libertarias y acusa en él mismo y otros que llegaron a Chiapas como él, un golpe de timón que conformaría al zapatismo como lo conocemos.

Rossana Reguillo (2013) afirma que el zapatismo se constituyó desde la disidencia, desde la no permanencia en el mismo modelo dominante, y que marca su distancia en su llamado a pensar de “*otro modo*”, y en su capacidad de seducción (*seductio*) que se acerca a la definición de disidencia en el sentido de “apartar”.

La disidencia se deriva del vocablo *disicio* cuyo significado es “separar, no permanecer, no desear”. El disidente no está en la oposición, ha decidido separarse. Es un hecho consciente que revela, expone, presenta otro orden posible. Si bien el disidente articula resistencia, lo hace bajo la operación creativa y la estética de la seducción. “La disidencia exige necesariamente una forma de desubjetivización, un *arrancarse de sí*, para construir una nueva subjetividad colectiva a partir de referentes compartidos y negociados” (Reguillo, 2013, p.4). En concordancia con Reguillo, la doctora en psicología social Sueley Rolnik (2019) apunta:

A cada régimen, a cada contexto histórico, a cada tipo de sociedad corresponde un modo de funcionamiento de la subjetividad. Es la subjetividad lo que da la carne, la consistencia a ese régimen. Lo que intento demostrar, primero, es que este funcionamiento subjetivo es político, ¿por qué es político? Porque es la base existencial de un sistema epistemológico, histórico, cultural. No se puede transformar, por ejemplo, la distribución de derechos dentro de este sistema, que es el objetivo de la macropolítica, sin transformar también el tipo de subjetividad que le corresponde (...) El capitalismo está logrando colonizar el conjunto del planeta, es un régimen en el que ya no conseguimos

reconocernos. (...) En el régimen colonial capitalista, desde el inicio, con distintos despliegues —ahora estamos en el despliegue financiero-neoliberal— es primero, que estamos reducidos a una experiencia de sujeto, donde la subjetividad está tomada por la desubicación porque ya hay semillas (palabras, textos, narrativas, discursos)³⁷ ahí presionando para germinar y porque hay un descontento en la salud, la vida quiere más, quiere distinto, porque así como está no es posible (...) Es que tu propio deseo produce esta realidad capitalista sin que te des cuenta (La hidra está afuera como objetivación, pero también “adentro” como dispositivo subjetivo”). Incluso cuando eres alguien de izquierdas, máximo grado de revolucionario, por eso el deseo o la pulsión vital misma, está colonizada, hay que hacer todo un trabajo de descolonización del deseo (Rolnik, 2019, párrs 15-21)³⁸.

La disidencia entonces corresponde a un tipo de revolución que involucra la *descolonización del deseo*, de la desobjetivación en el plano de la micropolítica, del sujeto y su vivencia interior. Deliberadamente digo *vivencia*, por ser una palabra más amplia que la utilizada por Rolnik, ya que no sólo se trata de reformular las pulsiones inconscientes mediante de la reconfiguración de la conciencia, sino de una modulación aún más primigenia, que es de donde parte el deseo y la conciencia de acuerdo a Solms & Friston (2017) y ese es el campo de las emociones, que luego entonces sí, al reconfigurarse cognitivamente en el neocórtex mediante la praxis, la experiencia y el aprendizaje, se estará en condiciones de actuación distinta frente a la “realidad” cargada de práctica, discursos y narrativas propias de la hegemonía. De ahí que Reguillo insista en que no basta la desobjetivación, sino que falta materializarla a través del empoderamiento.

La disidencia es un proceso abierto y liminal. *La indignación o la rabia* no bastan, de acuerdo con Reguillo: hace falta *empoderamiento* para traspasar el miedo y la

³⁷ Entre corchetes anotaciones propias.

³⁸ Entrevista a la autora sobre el libro: *Esferas de Insurrección: Apuntes para descolonizar el subconsciente*. Ver en referencias bibliográficas: (Rolnik, 2019) Tomado de *Traficantes de sueños*. Hay que hacer todo un trabajo de descolonización del deseo. Recuperado el 24 de julio de 2019. Tomado de: <https://www.traficantes.net/resena/hay-que-hacer-todo-un-trabajo-de-descolonización-del-deseo>

parálisis. El compromiso nace de otra emoción, *la solidaridad*, que equivale a “*sentir con otros*”. Interrumpir, perturbar, desordenar el tiempo de la dominación, son elementos y momentos constitutivos de la disidencia. “En el interior de ese espacio llamado zapatismo fueron brotando sueños y proyectos, anhelos y cooperativas, deseos y escuelas, primero alrededor de un *locus* llamado “La Realidad” y ya más tarde estallando en rizomas que fueron a llamarse *Caracoles*”. (Reguillo, 2013, p.4).

La disidencia irrumpe para desestabilizar los consensos (Savater, 2011), y para desordenar el mapa policial de lo posible. La disidencia es fundamentalmente imaginación a través de la que se busca instaurar un tiempo imposible (Derridá, 2003). Encontramos entonces, un elemento común entre la disidencia como forma de lucha revolucionaria y el proyecto utopístico: la imaginación que hace factible un tiempo imposible.

Para los zapatistas, la resistencia es un elemento muy importante en la construcción de autonomía. Resistencia que expresaron desde las armas en su alzamiento en 1994; otra, que expresan de forma pacífica en la práctica de la democracia, la libertad y la justicia en los *Caracoles*; y una tercera, histórica, ejercida desde hace 500 años: resistencia del lenguaje, de las tradiciones, de las prácticas.

La autonomía se construye recuperando y articulando la memoria y los conocimientos de los antepasados que mantuvieron la cultura y la transmitieron a través de la oralidad, por lo que no sólo se aprende sobre la marcha, sino que los zapatistas son portadores y (re)configuradores de “saberes milenarios” que no pudieron ser destruidos y que reproducen en su cotidianeidad. “Saberes” que, habría que añadir, también son imaginados al mostrar una estética de “lo indígena” que también es novedosa, construida y dicha también desde la contemporaneidad.

Cabe hacer la notación de que si bien la autonomía tiene un importante componente *creativo* (generativo y autopoiético), también se referencia (por oposición) al “*mal gobierno*” del que se separa. Una resistencia y una rebelión se llevan a cabo

desde un tipo de re-educación, denominada “*educación autónoma*”. En la educación autónoma se fomenta y enseña el uso, lectura y escritura de la lengua materna; se estudian las tradiciones culturales y se promueven valores como “el respeto a la naturaleza”. Por ejemplo, a la materia de *Español* se le llamó *Lenguas* y en la de *Historia* se incluyó la de las propias comunidades. Se le llamó *Vida y medio ambiente* a la de *Ciencias naturales* para rescatar e integrar sus propios conocimientos.

La búsqueda de autonomía en el plano económico es una prioridad para el zapatismo, y en ese sentido buscan, a través de la organización de colectivos, en la apertura de *bancos zapatistas autónomos* y en la capacitación para elaborar sus propios proyectos. Se trabaja arduamente en la distribución de proyectos de manera que no se genere desigualdad entre las comunidades.

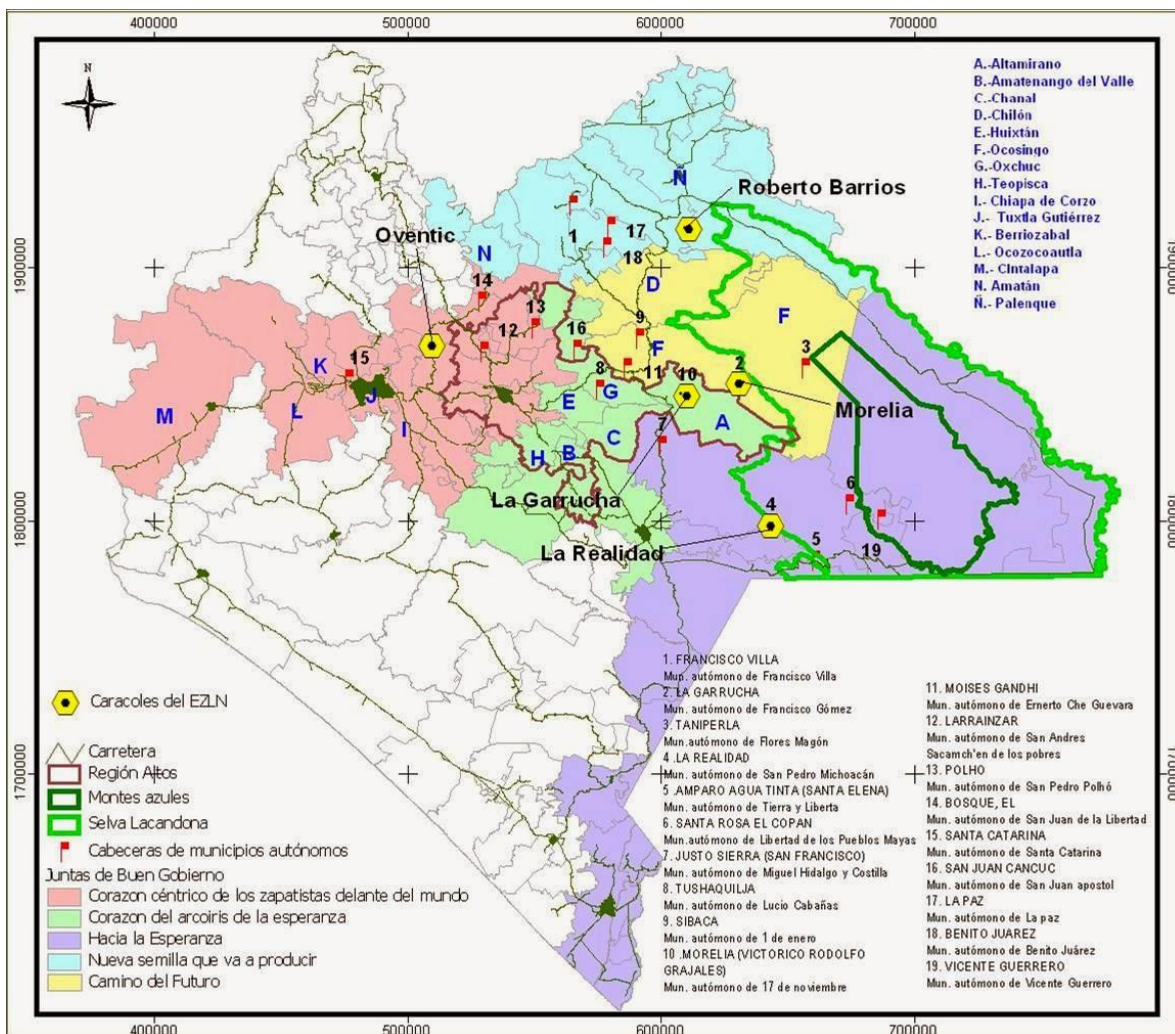
3.3.1 Autonomía

Gilles Deleuze y Félix Guattari (1988), en sus conceptos de rizomas³⁹ y nómadas, destacan el ascenso de una multitud autopoietica, una colección de singularidades con capacidad autogestiva capaces de objetivar convergencias en cambios políticos.

Sin generar contrahegemonía, la desobediencia civil radical no consiste simplemente en trasgredir una ley específica, sino que precede a las leyes civiles y cuestiona la facultad de mando del Estado. En este sentido, John Holloway (2015) invoca el “*Mandar obedeciendo*” del zapatismo en los *Caracoles* mediante la creación de un “*Mundo Nuevo*”. *No se trata de la visión tradicional de la revolución, sino de cambiar las cosas sobre la marcha en la actividad de revolucionar* (Arditi, 2007) al perseguir lo que Slavoj Žižek denomina “*utopía actuada*” o escenificada en la medida en que comenzamos a ser libres y felices al luchar por la libertad, felicidad, etc. (Žižek, 2002, p.559).

³⁹ *Rizoma*: Tallo subterráneo de ciertas plantas generalmente horizontal. En él se almacenan reservas para la producción de raíces y brotes que posteriormente formarán tallos aéreos. Su crecimiento es indefinido y las porciones más viejas se destruyen. Se extiende en todas direcciones, actúa mediante expansión, variación... en una conquista oculta y paulatina. (Deleuze y Guattari, 1988).

En diciembre de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) declara la existencia de 38 *Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas* (MAREZ) que se deslindan de los municipios oficiales a partir de agosto de 2003. Luego de no cumplirse los acuerdos de la “*Ley de Derechos y Cultura indígena*”, elaborada por la *Comisión de Concordia y Pacificación* (COCOPA), El EZLN anuncia la conformación de los 5 *Caracoles*: La Realidad (I), Oventik (II), La Garrucha (III), Morelia (IV) y Roberto Barrios (V) en donde tiene su sede la estructura política llamada *Juntas de Buen Gobierno*, conformadas por representantes civiles de los MAREZ.



Víctor M. Toledo (2015). Caracoles Neo zapatistas (Imagen 7). Recuperada de <http://laecologiaespolitica.blogspot.com/2014/01/eco-politica-y-territorios-liberados-en.html>

Chiapas, oficialmente llamado “Estado Libre y Soberano de Chiapas”, es uno de los estados con mayores riquezas naturales, variedad de ecosistemas y áreas protegidas. Aquí se desarrollaron importantes culturas mesoamericanas como la Olmeca, Maya y Chiapaneca. Destacan vestigios arqueológicos como Palenque, Bonampak, Chinkultic y Toniná. Está dividido en 124 municipios, y su capital y ciudad más poblada es Tuxtla Gutiérrez. Otras ciudades importantes del estado incluyen: Tapachula, San Cristóbal de las Casas, Comitán y Arriaga. Posee poco más de 5 millones de habitantes y una extensión de 73,211 km², se halla situado en el sureste de México dentro de la región Pacífico-Sur. Limita al norte con el estado de Tabasco, al este con Guatemala, al sur y sureste con el Océano Pacífico y al oeste con los estados de Veracruz y Oaxaca. Es considerado “el granero del sureste del país”, sus cultivos principales son: maíz, sandía, café, mango, plátano, aguacate, cacao, algodón, caña de azúcar y frijol. Sus extensas superficies boscosas y selváticas lo hacen un estado rico en maderas (Dardón, 2018, pp. 20, 21).

En el 2003, después de casi 20 años del proceso de construcción de autonomía, el EZLN anunció el proyecto de la “Escuelita Zapatista por la Libertad”, a impartirse en los cinco *Caracoles* y en las comunidades indígenas. Se invitaron a activistas sociales, representantes de ONG’s y académicos de todo el mundo a participar en la “Escuelita”, en la que fundamentalmente se trataba de experimentar la vida cotidiana de las comunidades indígenas autónomas y aprender de ellas. Se editaron para este efecto, a propósito de la autonomía, los libros de texto: *Gobierno Autónomo I, Gobierno Autónomo II, Participación de las mujeres en el Gobierno Autónomo, y Resistencia Autónoma*.

La gestación utópica, mientras avanza, va conformando las líneas e ideales que guiarán su gobierno. *Siete principios* conforman las ramas que guiarán el destino de sus municipios autónomos y de las relaciones que se darán en una comunidad que, tan pronto imaginada, ha sido llevada a la práctica.

Los relatos históricos zapatistas plantean la *comunidad imaginada*⁴⁰, de un autogobierno equitativo ejercido por antepasados indígenas en el que participaban

⁴⁰ En el sentido de Anderson, el concepto de *Comunidad Imaginada* si bien alude a una limitación de los individuos por conocer totalmente a una nación, también hace referencia a la dimensión creativa que la

colectivamente hombres y mujeres, poseedores de una vasta cultura. Ese autogobierno histórico se actualiza en la “escenificación” de una *Utopística* asentada en una autonomía que se ejerce bajo las premisas de una reinterpretación del poder en el “*mandar obedeciendo*” y en “*para nosotros nada, para todos, todo*”, de acuerdo con siete principios: 1) Servir y no servirse; 2) Representar y no suplantar; 3) Construir y no destruir; 4) Obedecer y no mandar; 5) Proponer y no imponer; 6) Convencer y no vencer; 7) Bajar y no subir.

La autonomía no se remite a gobernar o ejercer autoridad (política y gobierno), sino que se despliega en todas las áreas de trabajo de la vida cotidiana colectiva. Los proyectos colectivos son una parte vital en la construcción de la autonomía y están sustentados en el trabajo, que es un valor fundamental.

Estos trabajos que implican tiempo, son organizados en las asambleas generales y en la administración mediante la práctica cultural del *tequio* y los “*bancos de tiempo*” (Recio, Méndez & Altés, 2009), figura administrativa para dar y obtener servicios que contabilizan en “tiempo”, y no en dinero u otras formas de retribución, la participación individual o colectiva en diversas tareas y servicios. Estos trabajos colectivos, como ellos les llaman, son implementados en función de las condiciones y necesidades de los municipios de cada *Caracol*.

Una manera de comprender la autonomía zapatista es observar cómo se traslada esta aspiración a todas las áreas organizativas de los MAREZ: salud, economía, educación, organización, justicia, cultura, política y gobierno, agroecología y comunicación.

construye tanto en su dimensión política como en la conformación de afectos y relaciones de intersubjetividad performativa (Anderson, 1993).

3.3.2 Dinámica de *Buen Gobierno*

Se cita a continuación una síntesis del artículo “*Gobierno autónomo zapatista*” de Patricia Fernández (2010), que describe la forma en que se organiza políticamente una comunidad *Caracol*. El artículo expone a detalle, desde el punto de vista de una académica simpatizante del Movimiento (y autora de uno de los textos del *corpus* a analizar), cómo se construye en la práctica una forma particular “*muy otra*” de ejercicio democrático.

...La idea de gobierno autónomo que se tiene en los pueblos zapatistas supone una vida comunitaria en la que la democracia no sólo se refiere a elección de autoridades que son gobierno, sino que es un ejercicio permanente vinculado a la práctica cotidiana de los responsables de todos los cargos que la comunidad necesita para organizarse, para producir y reproducirse como pueblos indígenas, como seres humanos. Complementariamente al ejercicio de la autonomía, las comunidades buscan el bienestar en lo social, económico, político, y cultural, comprometidos con el cuidado al medio ambiente.

Para hacer la democracia se parte de “la asamblea” donde se nombran las autoridades; todas las autoridades son elegidas directamente por su respectiva asamblea, desde las y los Agentes en las comunidades hasta las y los integrantes de la Junta de Buen Gobierno. En los pueblos autónomos la democracia está asociada a los trabajos colectivos en la comunidad. El pueblo elige quién se va a encargar de los trabajos colectivos y una vez electa, esa autoridad es la que organiza qué trabajo hay que hacer en milpas, frijolares, chile, potreros, y en los colectivos de las mujeres que tienen hortalizas, pollos, y otros animales. Se ha cuidado la equidad de género en las diferentes tareas de gobierno. La organización política y administrativa del gobierno autónomo está compuesta por tres conjuntos de autoridades que ejercen sus funciones en sus respectivos niveles de gobierno –comunidad, municipio y zona-, sin que esto quiera decir que haya límites o fronteras territoriales. Tampoco hay una “división de poderes” ni una distribución de responsabilidades en función del conocimiento. No importa si se sabe leer o no “pues eso se aprende”. Desde los 12 años de edad se participa en la Asamblea. A partir de los 16 años, tienen voz y voto y

también pueden recibir cargo⁴¹. Quienes están haciendo o cumpliendo su trabajo de castigo, no pierden sus derechos de voz y voto en la Asamblea.

El procedimiento de elección de las autoridades autónomas es un ejercicio colectivo que permite examinarse entre sí, no hay auto-postulación, sino un reconocimiento de valores, conductas y trabajo de todos. No hay un salario para las autoridades y sus cargos son temporales y rotativos. No pueden postularse ni militares del EZLN ni miembros de partidos políticos. Las propuestas de candidatos y las elecciones se hacen en presencia de la comunidad. El que llega al cargo sabe que es muy importante hacer su trabajo, y lo aprende haciéndolo. Los cargos no se dan por concluidos sin haber rendido cuentas. Se gobierna colectivamente, no hay decisiones personales en los cargos de autoridad, esto más la nula remuneración y la rotación de cargos... de tres años hasta 8 días dependiendo del puesto; constituyen un candado contra la corrupción. Si no se *"obedece al pueblo"*, la autoridad es removida de su cargo⁴², no sin antes exponer en asamblea las críticas y la réplica. Sí alguien no puede desempeñar su puesto por salud física o emocional, se le retira la responsabilidad.

La Junta de Buen Gobierno la integran 24 elementos -6 por cada municipio-, y se turnan 8 elementos cada diez días, de estos 8 son 2 por municipio. Sólo hay tres turnos. Los 8 por turno son siempre los mismos. Se trata de que la tarea de gobierno no sea exclusiva de un grupo. Una modalidad única de transmitir información entre autoridades comunitarias autónomas sucesoras y de cara al pueblo, es la capacitación directa que se imparte a la nueva autoridad, la que muy probablemente llega por primera vez a empezar a aprender a gobernar. Una vez electas las nuevas autoridades, las salientes les enseñan durante dos o tres meses a las entrantes. Esto constituye un informe. Este informe se da, y se explica a la Asamblea (Fernández, 2010).

Las juntas de Buen Gobierno (JBG) suponen un ejercicio en la práctica de un ideal de organización social. Aunque no se trata explícitamente de un relato auto-

⁴¹ Las edades para trabajar y para participar políticamente difieren totalmente de las edades en los contextos urbanos y "occidentales", lo que es en sí mismo una redefinición de la caracterización social de los "ciclos vitales" y con ello, la instauración de un nuevo orden intersubjetivo en la construcción de comunidad y "ciudadanía".

⁴² La duración del cargo depende de si "se hace bien", es decir, el tiempo opera como forma correctiva y estrategia político administrativa.

referencial, se anota el posicionamiento como “activista zapatista” de la autora, quien además colabora en el *corpus* a analizar en esta investigación.

3.4 Apuntes sobre la Configuración temporal y la *Utopística* en el zapatismo

En América Latina, los movimientos sociales que desde “*La Epistemología del Sur*” (Zibechi, 2015) reciben el nombre de *antisistémicos*, reconocen un sistema que les ha intentado despojar de todo cuanto valor poseen y del que son excluidos e invisibilizados. En sus prácticas de confrontación al sistema, de rebeldía, de resistencia y de disidencia se gestan nuevos imaginarios, discursos y prácticas que Wallerstein (1998) denominó “*Utopísticas*”, imaginarios cuya base generativa es una evaluación seria de las alternativas históricas y de lo posible, un ejercicio reflexivo en la táctica (De Certeau, 1996) sobre los límites de la dominación, de la disciplina, del orden, y la potencialidad de transformación de lo existente.

Marco Antonio Aranda (2015) hace la notación que *la utopía* en los movimientos sociales supone un ideal orientador, producto de un ajuste continuado entre lo realizable y lo deseable, consecuencia del enfrentamiento de problemas concretos ante los cuales se asumen responsabilidades y compromisos colectivos. El movimiento construye una realidad nueva y la realidad co-construye al movimiento.

Para Velasco (2003), el núcleo de la utopía zapatista –que aquí llamaremos *Utopística* para conservar el sentido de *factibilidad* dado por Wallerstein- está constituido por seis temas: 1) *El Silencio, La Palabra y El Hablar (oralidad)*; 2) *Dignidad y humillación*; 3) *Poder y rebeldía*; 4) *Pasos y caminar*; 5) *Sueño y esperanza*; 6) *Memoria y olvido*.

1) *El Silencio, La Palabra y El Hablar*

La UZ se construye con la palabra y también con el silencio (tierra o fermento para la palabra). La oralidad característica de los comunicados zapatistas es también la oralidad de sus “muertos”, es decir, un relato histórico. Consideran que la palabra es el arma principal que tienen como zapatistas.



Mural Zapata (2018). Los Muertos hablan en el recuento de la historia. (Imagen 8).

2) *Dignidad y humillación*

La Dignidad es el motor de su lucha y el fundamento de su *Utopística*. “Vivir con dignidad o morir” es la consigna zapatista. Dignidad es la voz y presencia a los humillados y a los olvidados históricamente. Velasco (2003) señala que: “En las varias caracterizaciones de lo que Marcos llama *IV Guerra Mundial*, la dignidad queda como el blanco a destruir... la dignidad, la resistencia, la solidaridad estorban. Todo lo que impide que un ser humano se convierta en una máquina de producir y comprar es un enemigo”. La dignidad es considerada la fortaleza del débil y el núcleo fuerte de su *Utopística*, de acuerdo con Velasco.

3) *Poder y Rebeldía*

Los zapatistas refundan la concepción del poder en la fórmula: “*Mandar obedeciendo*” y con el aforismo de “para todos todo, para nosotros nada” de su gobierno autónomo. No quieren el Poder (con mayúsculas), lo que buscan es el reconocimiento y la voz de los gobernados mediante el ejercicio del mandato del pueblo sobre el que gobierna. El zapatismo se opone a “*La Sociedad del Poder*” y sus afanes de homogenización y control mundial. *El Poder* para los zapatistas representa a la “estatua” inmóvil, rígida, grandilocuente, hegemónica, protagónica, impuesta, con pretensiones de eternidad... El zapatismo se considera a sí mismo como la rebeldía de los “*hombres-pájaro*” que sobrevuelan la estatua, se burlan de ella, le dan otros usos. Son rebeldía alegre, creativa, liminal, constructora, diferente o “muy otra”. Velasco afirma que:

La resistencia y la rebeldía van aparejadas, son parte fundamental de la utopía zapatista y se hace extensiva a lo que ocurre en otros países; lo relevante es que en ellas y a través de ellas se hace caminar la memoria y el mañana (2003, p.23).

4) *Pasos y caminar*

La *Utopística* se está construyendo, los zapatistas se consideran los pasos y el caminar. Un caminar que siempre es colectivo. La utopística es historia que es necesario “caminarla”. Hay un rumbo y muchos caminos. Un solo paso como fundamento utopístico: “el paso que lleve a la libertad, la democracia y la justicia”. Los pasos zapatistas se conectan con la historia en los pasos de los ancestros: “tenían que regresar al antes para poder ir más lejos en el después...”, dice el personaje *Antonio* de un relato de Marcos. “Los rebeldes caminan la noche de la historia para llegar al mañana”.

5) *Sueño y esperanza*

La utopía se realiza caminando, se alimenta con el sueño de donde surge la esperanza, expone Velasco. Los zapatistas se autodenominan “los profesionales de

la esperanza” y lo sintetizan en una metáfora que alude también a la dimensión temporal de su *Utopística*:

Mejor construir no un campo de batalla, sino una mesa en donde nos sentemos los todos que somos, una mesa muy otra, ancha y profunda como la que ustedes y nosotros construimos en San Andrés... una mesa que tenga el ayer como fundamento, el presente como cubierta y el futuro como alimento, una mesa que dure mucho y no se rompa, una mesa hecha de piedras, de muchas piedritas, es decir de muchas resistencias (que es la forma en que la esperanza se viste cuando los tiempos son adversos)... (Velasco, 2003, p.32).

6) *Memoria y olvido*

Para alimentar su utopía mantienen vivo el recuerdo. Por ello, las celebraciones de los aniversarios como el 1ero de enero, aniversario de su alzamiento, y el 17 de noviembre, aniversario de la fundación del EZLN, son tan importantes. Nuevos calendarios y tiempos son configurados no solamente como organización sino como nuevas fuentes de sentido. Por otro lado, el olvido es representado por la alegoría de la noche y por eso se le transita, para caminar los pasos de los Muertos, de la historia propia que ya se ha caminado antes; aunque se haya intentado invisibilizarla.

3.4.1 Un discurso explícito sobre el tiempo

El Movimiento Zapatista ha desarrollado un discurso explícito sobre el tiempo. El primer día de 1994 se levantó en armas enarbolando como causa los pueblos indígenas, justo el mismo día que entraba en vigor el *Tratado de Libre Comercio de América del Norte* (TLCAN). Desde su levantamiento, es la historicidad y uso de los tiempos un eje articulador de sus discursos. El discurso temporal de los zapatistas llega a radicalizarse hasta el deseo de “refundar el tiempo” en una rebelión constante y una lucha que aseguran, sigue en marcha.

El Tiempo zapatista, expone Valencia (2010), entrama una *confluencia de temporalidades distintas*, un entramado que abiertamente el SI Marcos ha enunciado

como *hibrido* y que articula cosmovisiones indígenas, la tradición histórica del zapatismo -con toda su carga simbólica- y los nuevos discursos y temporalidades del siglo XXI. Se trata, de acuerdo con Valencia, de una estética temporal original e incluso poética que se desdobra en múltiples tiempos. “Los zapatistas juegan con los tiempos... crean un *Tiempo desplegado*, regido por la dignidad, un tiempo que se multiplica en otros más” (p.4).

Eugene Gogol refiere el tiempo zapatista citando al insurgente Moisés y a Tzeltaland, rector de la Escuelita Zapatista:

El tiempo ya ha llegado... hay un otro tiempo en que un@ puede decidir para dónde caminar, cuando ya es tiempo de ver el tiempo, o sea, ya puedes entender la vida, de cómo debe ser la vida aquí en este mundo, que nadie puede ser dueño de lo que es el mundo. Nosotros nacimos indígenas... vimos de lo que les pasó a nuestros tataratatarabuel@s o sea los años 1521, los años 1810 y los años 1910, que siempre fuimos los usados y dieron sus vidas para otros subir al poder, para que de nueva cuenta nos vuelvan a despreciar, a robar, a reprimir, a explotar. Y encontramos un tercer tiempo. Es el lugar donde estamos, ya llevamos un buen tiempcito caminando, corriendo y aprendiendo, trabajando, cayendo y levantando. Esto es tan grande porque un@ tiene que llenar su cinta para grabar, para reproducir después con más vidas de otros tiempos. Sí, a nosotros nos dejaron lleno nuestro morralito de cintas... Queda quien sigue y así sigue lo que se sigue, y entrarle al otro trabajo de construcción, donde comienza otro nacimiento de otro mundo, donde ya no se permite que nos vuelvan a joder y que ya no haya olvido para nosotros los pueblos originarios, que ya no vamos a permitir, ya aprendimos (Gogol, 2014, p.15).

El Zapatismo ha desarrollado un discurso explícito y sistemático sobre el tiempo. Valencia (2010), a propósito de la estética temporal zapatista, identifica:

1. Una construcción propia sobre el tiempo social-histórico: una historicidad que se constituye por la *praxis* que es subjetividad colectiva en acto y que pone en

juego complejas y ricas formas de vinculación entre el pasado, el presente y el futuro.

2. Una reformulación de la historia: la tercera guerra mundial se llamó “*Guerra fría*” y la cuarta está sucediendo en este momento: se trata de la “*Guerra del capitalismo tardío contra la humanidad*”.
3. Una multiplicidad temporal de los variados mundos que constituyen al EZLN: los zapatistas encarnan tiempos, son tiempos, crean tiempos. La dualidad entre la muerte y la vida (Zapata vive), entre el olvido y la memoria (luchan los muertos), entre el ayer y el mañana “*tienen una llave para puerta que aún no se construye*” (SI Marcos, 2003).
4. El uso del tiempo como un recurso, asociado directamente a la palabra. Los plazos políticos son determinados por la palabra (que se expresa en comunicados, declaraciones y cartas públicas) y por los largos silencios asociados a la resistencia.
5. La reformulación de la idea de revolución como rebelión permanente.
6. La refundación del tiempo: se construye una coyuntura histórica de carácter nacional y refunda, con ello, los tiempos de la nación e incluso las temporalidades inscritas en los poderes hegemónicos.

3.4.2 El Significado del *Caracol*

El SI Marcos afirma que André Aubry recupera la esencia y potencia del símbolo del caracol al ver “la parte de los pueblos zapatistas que está vuelta hacia adentro. Como si este pueblo hubiera decidido no sólo voltear el mundo sino también su percepción...”. Siguiendo con Aubry, Velasco cita los significados que podemos encontrar hoy en el símbolo del caracol:

Caracol es el paradigma del pensamiento simbólico de los pueblos mayas (...) La lógica maya del tiempo y por lo tanto la gramática de sus verbos, es la de las espirales del caracol, en las cuales el presente todavía se nutre de la memoria para digerir el pasado y reciclarlo en un futuro creador pero homogéneo, con la dinámica caracolera del tiempo. El caracol aspira todo en sus espirales interiores, y también se abre a exteriores imprevistos; pero con productos siempre reciclados y por tanto renovados (...) Los 'aspectos' de los verbos mayas, pues, son la expresión verbal del proceso (lo que vivimos en la historia, nuestro tiempo concreto), cuyo icono es el caracol como imagen conceptual de los movimientos de la realidad. Que no es, sino que nace, crece, se despliega y solicita nuestra cooperación y compromiso para decidir si se repite o se transforma. Tiene el caracol, además, la función de convocar al colectivo. "Por la boca (ti) del caracol de concha, quien lo toca (el *tiwanej*) emite un sonido prolongado y solemne que es la convocación del colectivo para deliberar...

(Velasco, 2009).

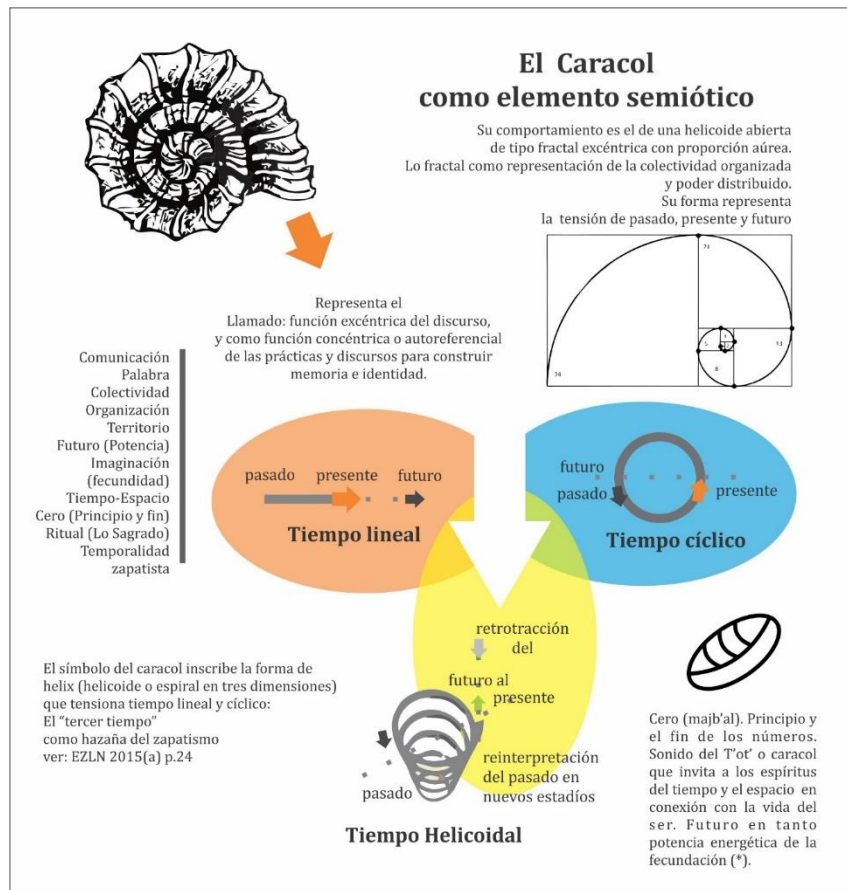


Imagen 9. El Caracol como elemento semiótico. Elaboración propia.

El caracol: tiene la forma de un helicoide de progresión fractal que al desarrollarse mantiene una proporción aurea; se ha utilizado como instrumento de comunicación por el sonido profundo y potente que es capaz de emitir al resoplar en él; es el símbolo utilizado por los mayas para representar el cero y el silencio, es decir, como complemento numeral que posibilita la potencia matemática y como espacio entre palabras o el silencio-tierra para que germine la palabra-semilla. Además, en su forma inscrita, el helicoide tiene el signo comunicativo-interpelativo de una estructura dinámica (según la perspectiva, su dirección vectorial puede generar fuerzas centrífugas o centrípetas). Es pues, un símbolo que refiere a la acción, una que se entiende en dos sentidos, de acuerdo con el SIM y Aubry: hacia adentro (valores, historia, identidad, autonomía), pero también hacia afuera (a otras comunidades y al mundo en general).

Síntesis preliminar del tiempo y la UZ o “Breve viaje al futuro”

La *Utopística* supone una evaluación seria de las alternativas históricas, según expone Wallerstein.

1. La *Utopística* es un ajuste continuado (presente e *iteración presente-pasado* como evaluación, e *iteración presente-futuro* como deseo factible) entre lo realizable y lo deseable. Es en la agencia del presente que el futuro se configura como posibilidad creativa de los actores, quienes negocian continuamente sus objetivos.
2. La *Utopística* se está construyendo, se trata de un proceso temporal abierto, liminal e incierto.
3. *Silencio-Palabra* como *Momentos* (tácticos) o periodos intencionados en la construcción *Utopística*.
4. La Dignidad como reivindicación histórica.

5. Resistencia como prevalencia transhistórica de la cultura y los valores zapatistas.
6. Paralelismo temporal (relación de simultaneidad) en la consigna "*mandar-obedeciendo*".
7. Sincronía de ritmos sociales distintos (apología de la diferencia) en la acción colectiva: un mundo (relación espaciotemporal) en donde quepan muchos mundos.
8. Alternancia temporal en los cargos del gobierno autónomo zapatista y remoción del cargo en caso de ineficacia.
9. Los zapatistas se denominan "*profesionales de la esperanza*", lo que suscribe una iteración *futuro-presente* o una retrotracción de futuro.
10. Los zapatistas hacen referencia a su lucha como un *tiempo de transición*. Se han autodenominado como la "*antesala de un mundo nuevo*".
11. Nuevos calendarios y fechas nutren la memoria desde una reconfiguración histórica. Se celebran fechas cuyos acontecimientos confieren sentido a la construcción *Utopística*.
12. El olvido (instrumentado desde poderes hegemónicos) es representado por la alegoría de la noche y por eso se le transita, para caminar los pasos de *los muertos*, es decir, del legado cultural de los ancestros, inscrito en la memoria mediante procesos de resistencia y rebeldía.
13. Los zapatistas renombran y refundan los tiempos mediante nominaciones como la *IV Guerra Mundial*, y al interior de sus comunidades autónomas establecen temporalidades nuevas para el ejercicio político, la vida ciudadana, las tareas

productivas familiares o colectivas, las normatividades jurídicas, las penalizaciones (usualmente objetivadas como tiempo de trabajo colectivo) o llanamente posibilitan más tiempo y calidad de vida para sus habitantes.

14. La UZ es entendida como un proceso de largo espectro, lento, de largo plazo, asincrónico de los tiempos del mundo de la *Sociedad del Poder*, un proceso que datan 500 años atrás y que se continúa hasta las generaciones por venir.
15. En la visión zapatista está inscrita la misión de los grupos antisistémicos que ven la urgencia de actuar ante un inminente colapso de la vida en el planeta.
16. El zapatismo ha resultado ser, en más un sentido, una *vanguardia* (aunque ellos se deslindan de esta nominación) como movimiento social (formas de movilización, usos de tecnologías de comunicación, reinterpretación del poder, globalización de causas emergentes, etc.), lo que les confiere un lugar importante en la historia y en el entramado de los movimientos y movilizaciones sociales del mundo.
17. El zapatismo es un entramado de tiempos distintos: los ancestrales de las culturas indígenas, los antiguos de las luchas sociales, los de injusticia transhistórica como la prevalencia de la Colonia en el siglo XX a través de “los finqueros” en el sureste mexicano, los de respuestas inmediatas ante un presunto colapso global, los de la lucha paciente en la resistencia y los tiempos nuevos imaginados en el *caleidoscopio* que posibilita la rebeldía.
18. Para Valencia (2010), el zapatismo supone un campo temporal caracterizado por un *Tiempo desplegado*: los zapatistas encarnan tiempos, son tiempos, y, sobre todo, crean tiempos. Despliegan una riqueza temporal en asuntos como la dualidad entre la muerte y la vida (Zapata vive), entre el olvido y la memoria (luchan los muertos), entre el ayer y el mañana (“Tienen la llave para una puerta que aún no se construye”).

Capítulo 4

Análisis del Corpus

Por ahí dicen que hay reglas gramaticales según las cuales, a cada uno le van cayendo encima, como deshojándose, palabras que nombran y se relacionan entre sí. Siendo de esta manera, vamos llenando párrafos prefabricados con nuestras existencias, según unas condiciones eternas, inflexibles e inevitables. Se trata en realidad del poder de nombrar eslabón por eslabón para encadenar. El peso enorme de cada palabra establecida y de sus condiciones de eslabonamiento, nos somete, nos nombra, lo nombra todo, según es el poder; pero; además, nos impone (re)producir eslabones y cadenas. Se nos impone normalmente, aún cuando intentamos desprendernos, agregar eslabones nuevos, párrafos, frases, palabras que quedan nombrando según la dramática gramática de esta historia. O sea que si algo queda por nombrar nos corresponde “descubrirlo” y conquistarlo haciéndonos parte de la conquista.

Emmanuel Rozental y Vilma Almendra (La Escuelita Zapatista)



4.1 Sobre el *Corpus*

Los tres volúmenes del “*Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista*”, publicados en el 2015, recopilan las ponencias, ensayos, comunicados, relatos, anécdotas, escritos literarios y trabajos del *Seminario que llevaba el mismo nombre*, mismos que tuvieron lugar en el CIDECI-Universidad de la Tierra, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Sin embargo, el SupGaleano hace una advertencia que conviene no pasar por alto:

Una recomendación: lea los textos de este volumen como si fueran uno solo, no como intervenciones aislada e inconexas. Nuestras palabras fueron pensadas y preparadas como una unidad, como si cada parte lo fuera de un rompecabezas, que al final, definiera su contorno, su intención su pensamiento.

Y, como de por sí en nuestro modo zapatista, al final está el principio: hay que hacer más y mejores semilleros; darle su lugar a la práctica, pero también a la reflexión propia de esa práctica, entender la necesidad de la teoría y la urgencia del pensamiento crítico. No estamos haciendo un partido o una organización, estamos haciendo un avistamiento. Para esa vista necesitamos conceptos y no buenos deseos; necesitamos práctica con teoría, necesitamos análisis críticos y no calificativos. Para mirar afuera necesitamos mirar adentro.

Las consecuencias de lo que veamos y del cómo lo veamos, serán una parte importante de la respuesta a la pregunta ¿Qué Sigue? (EZLN, 2015, p.17).

Leer los textos como uno solo implica un doble acercamiento hermenéutico, que no es en absoluto un ejercicio sencillo, pues dar unidad a una multiplicidad de voces tan disímolas y, en más de una ocasión, contradictorias, supone colocarse no solamente como el lector juicioso que solicita el “Sup” –y que se espera desde el ejercicio académico-; además, implica posicionarse dentro de la *asamblea*, y en la *asamblea* se discute, se persuade, se argumenta, se dan razones, porque es el espacio para la interacción colectiva y la crítica, crítica que no puede sustraerse de lo emocional, del sentir, de la toma de posición ante una pregunta que se repetirá como *leitmotiv*: “¿y tú qué?”. La pregunta parece aún más pertinente cuando se evidencian ríos de sangre,

cuando hay descalzos y hambrientos queriendo hacer valer su derecho. Pero no todo es emoción, pasión, rabia, encono; también se apela a la argumentación como procedimiento retórico de insospechado alcance intelectual.

Son estos textos el reconocimiento de que todo participante es digno de ser escuchado. Los textos, además, llevan las voces no del hablante en turno, sino de los que ya fallecieron y en su lucha dejaron sus palabras: ese debe y es motivo suficiente para callarse y aguardar el turno. En la asamblea hay cerca de 2000 asistentes, en la historia hay millones en paciente espera de escuchar lo que alguna vez tuvieron que decir o por lo que aguardaron tanto tiempo.

Y continúan: “*de por si en nuestro modo zapatista, al final está el principio*”, y lo es, pero no como ciclo, ellos van un paso más allá, lo dicen en la imagen de un helicoide, es decir, en el avance evolutivo que nunca regresa al mismo lugar, como el *caracol*, como llamado a poner en la *praxis* lo que aquí se diga. Porque, ¿qué es el caracol si no el llamado? El llamado no se da de cualquier modo, es un sistema gestado por milenios que desde la reflexión guía la lucha. Es a ese tipo de lucha que llama el zapatismo.

Los zapatistas vuelven a nombrar el futuro, pero ahora bajo el título de “*avistamiento*”. No sólo eso, advierten que ese avistamiento comienza “por dentro” y que de ahí saldrá lo que nos espera. No es en esta parte del discurso donde aparece la metáfora poética del *caleidoscopio* para incitarnos a la imaginación. En este caso la metáfora es cruda y acaso cruel porque, ¿qué vemos si nos vemos? El Pensamiento crítico comienza por uno mismo y ya nos prepara para un tramo desgarrador, antes de salir a luchar contra cualquier cosa: el de la lucha interna.

En los tres tomos se agrupan 85 textos elaborados por 66 autores⁴³. La obra es una compilación de diversas voces (locutores) que en conjunto tejen una expresión de lo que podría denominarse *el posicionamiento del pensamiento zapatista frente a la*

⁴³ Ver Índice de los tres tomos que componen el *corpus* en Anexo 1.

crisis capitalista. Si bien el SI Galeano aparece como interlocutor principal, los volúmenes condensan las participaciones de otros miembros del EZLN, del CNI, de las comunidades zapatistas, de académicos, periodistas y literatos, simpatizantes y activistas del zapatismo, e incluso de otros actores sociales como los padres de los jóvenes desaparecidos de Ayotzinapa.

Se trata de una obra que entrelaza diversos géneros y lenguajes. Las metáforas y el metalenguaje (en el que, por ejemplo, un actor social conversa o cita a uno de ficción) están plagado de ironías, humor, parodias, provocaciones y capas de sentido ocultas en aparentes simples afirmaciones o preguntas.

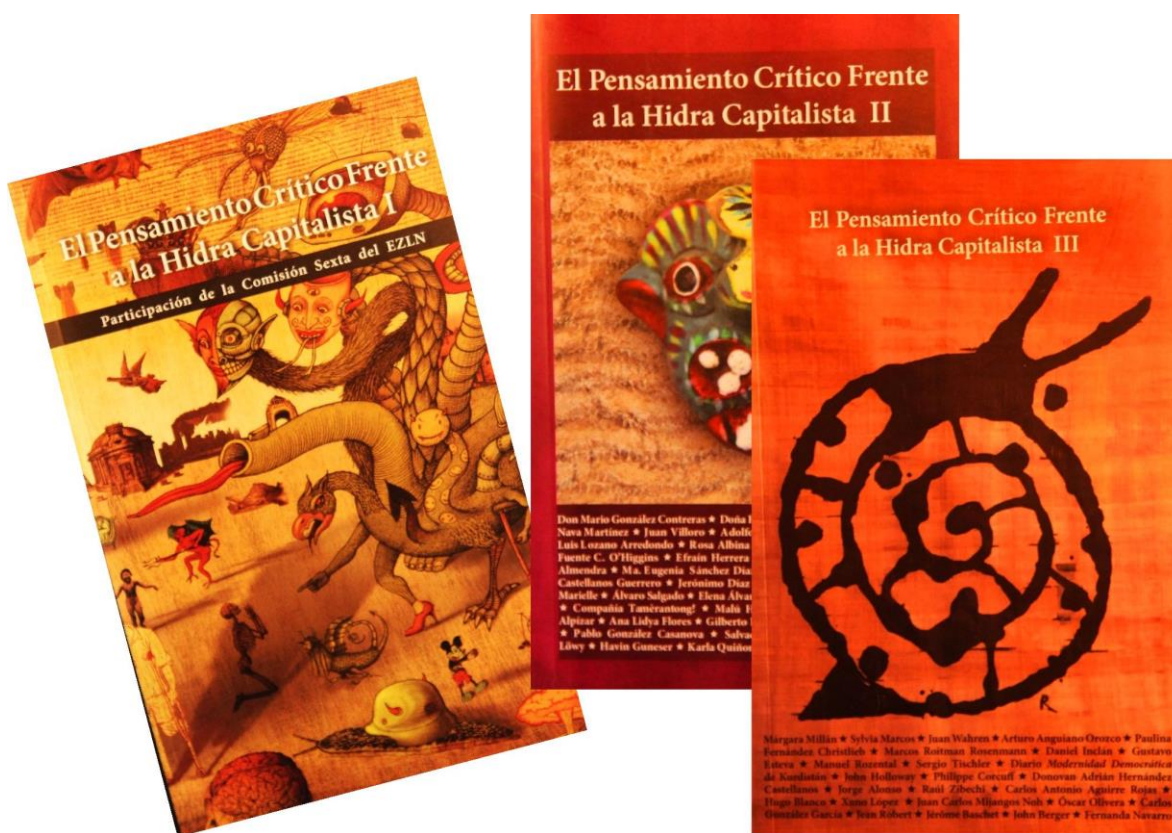


Imagen 10. Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista, volúmenes I, II y III. Elaboración propia.

4.1.1 Sobre la lógica discursiva del *corpus*: Sistema de opuestos

A *priori*, la UZ alude a la geografía o “al territorio” y no al tiempo. Hace referencia a la coordenada espacial al enunciarse como “*un mundo en donde quepan muchos mundos*”, lo que, a fin de dilucidar su componente temporal, invita a “jugar” con la idea del *espacio como tiempo condensado* y que, desde el enfoque dialéctico propuesto en el pensamiento crítico, coloca “una partida” cuya mecánica, de acuerdo con la lógica discursiva del *corpus*, se teje como sistema de opuestos⁴⁴:

- 1) Espacialidad para inferir la Temporalidad
- 2) Narrativas del capitalismo vs Narrativas del zapatismo
- 3) *Distopística* para configurar una *Utopística*
- 4) Escucha (silencio-*tierra*) para comprender el Discurso (palabra-*semilla*)
- 5) Conclusiones en forma de Preguntas

4.1.2 La argumentación en el *corpus*

Los textos de tipo *argumentativo* que encontramos en el *corpus* (ponencias, discusiones, deliberaciones, debates, conversaciones, opiniones, ensayos, cartas, comunicados, críticas, etc.) tienen como finalidad demostrar, persuadir o cuestionar. Aristóteles en su *Retórica* (Zagal, 1993) distinguía los siguientes tipos de argumentación: *Deliberativa o política, de tribunal o judicial, y de aprobación o reprobación* (epidíptico⁴⁵). Con menoscabo de esta última figura argumentativa aristotélica, en los textos zapatistas encontramos todos estos tipos, bajo el hilo conductor de un continuo cuestionamiento ético-político.

Cabe señalar que los textos que podríamos considerar como fundamentalmente argumentativos no lo son, estrictamente en el sentido clásico: de hecho, encontramos la intensión de una epistemología nueva, “muy otra”, alejada del eurocentrismo

⁴⁴ Aunque se explica cómo este sistema de opuestos rebasará lo estrictamente dialéctico.

⁴⁵ El género demostrativo o epidíptico es el de los discursos que se ocupan de hechos presentes y se dirigen a un público que no tiene capacidad para influir sobre éstos, sino sólo de asentir o disentir sobre la manera, convicción, arte y elegancia que tiene el orador de presentarlos, alabándolos o vituperándolos.

subyacente en la cultura occidental. En este sentido, el pensamiento crítico propuesto por el zapatismo es novedoso en tanto *sistema abierto*, que continuamente realiza planteamientos, no con la intencionalidad de llevar a conclusiones sino a la formulación de nuevas preguntas acordes al contexto y a la especificidad del receptor del discurso: “*cada quien a su modo*”.

En general, un argumento es un tipo de texto que pretende modificar un juicio, conseguir adhesión o lograr que se admita o acepte una determinada situación o idea (Marraud, 2013).

La argumentación, más que un asunto de estructura, es uno de contenido y contextualización. Por ello la argumentación no siempre aparece vinculada a un set de marcadores que relacionan un conjunto de premisas con su respectiva conclusión, sino que implican una relación entre tejidos de informaciones explícitas e implícitas en el texto. Se trata, pues, de analizar de manera densa las múltiples capas de sentido y redes de intencionalidades en estructuras que raramente “saltan a la vista”.

Anscrombe y Ducrot (1994) consideran a un texto “argumentativo”, si existe en él relación entre los enunciados del discurso. Será *argumentativo* si un primer enunciado motiva, justifica, defiende, fundamenta, permite (creer, decir, pensar), causa, explica, prueba o demuestra un segundo enunciado. O si un enunciado se presenta como una buena razón para admitir o creer. Se enuncia con la intención de “hacer aceptar”, “hacer hacer” o “hacer decir” lo postulado en un segundo enunciado.

En toda *argumentación* existe siempre un *posicionamiento* con respecto a la información o conocimientos que se expresan. Las situaciones comunicativas en las que se desarrollan los argumentos dentro del *corpus* es el de la argumentación, la interpelación y la crítica. Marraud considera los siguientes como los elementos más característicos de un texto argumentativo, los cuales encontraremos en los textos zapatistas, aunque no en el mismo orden:

1.- Introducción (*exordium*). Presenta el tema predisponiendo favorablemente al receptor para que acepte una idea. Algunos de los recursos que se utilizan en esta parte son apelar a un precedente, aducir valores compartidos, llamar a la aceptación general de la cuestión, recurrir a la autoridad, a las emociones o la compasión del receptor, etc.

2.- Exposición de hechos (*narratio*). Revela las premisas que se defenderán en el texto a manera de tesis. Utiliza recursos como relatar historias o acontecimientos que favorezcan la argumentación, aportar datos objetivos e incuestionables (cuadros, estadísticas, imágenes, etc.), utilizar comparaciones, entre otras.

3.- Exposición de los argumentos (*argumentatio*). Se trata de un conjunto de premisas que sostienen, defienden o refuerzan la tesis de un argumento, su cuestión central. En este punto las premisas implícitas a favor o en contra de una tesis son fundamentales para comprender la intención argumentativa del autor.

4.- Conclusión (*peroratio*). Se trata de una premisa o una serie de premisas que se sostienen sobre las anteriores, reforzándose y resumiendo sus elementos centrales.

(Marraud 2013, Pp. 18-22).

No siempre aparece un desarrollo conforme al esquema prototípico. No ha de resultar extraño entonces que se presenten alteraciones o supresiones en el orden y el total de sus componentes.

Para Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989, p.701) el núcleo de la argumentación es la intensidad de adhesión que logran las premisas y la conclusión en los textos argumentativos. Por tanto, es posible encontrarse con: 1) Argumentos fuertes y 2) Argumentos débiles. En ambos casos, la fuerza del argumento estará marcada por los conectores entre las premisas y sus contenidos en interrelación. Una de las dificultades que enfrentará el análisis del discurso zapatista -pero también una de sus potencialidades heurísticas-, es que muchas figuras poéticas parecen enmascarar *argumentos fuertes* bajo una aparente construcción de *argumentos débiles*.

Tipologías de los argumentos

Álvarez (2001) expone que los principales tipos de argumentos son los siguientes:

a) *Argumentos basados en la causa*: Se plantea en qué medida una premisa justifica la conclusión. Estos argumentos explican un determinado fenómeno relacionándolo con una causa. ¿Hay una causa más allá del capitalismo en las problemáticas que plantea el zapatismo? La pregunta tiene que ver con otros discursos que subyacen en los argumentos críticos del discurso capitalista. Se trata de un complejo entramado de discursos y hegemonías subsumidos. El capitalismo es cuestionado a partir de textos que “enseñan” a ver a la Hidra. Las causas parecen ser descritas de manera más compleja que un sistema económico y sus consecuencias políticas: parece tratarse entonces de una lucha que trasciende el *ethos* en una imbricación óntica⁴⁶ y como se verá adelante, incluso transcivilizatoria (la lucha de las mujeres).

b) *Argumentos basados en la definición*: La intención de las premisas es eliminar las ambigüedades, por ello establece la univocidad con tendencia a “la verdad”. En el caso de *El Pensamiento Crítico* planteado por el zapatismo mediante el ejercicio dialéctico, la definición se elude y se rechaza el sentido unívoco o que simplifique la realidad en los marcos conceptuales del pensamiento causal y lineal; aunque la construcción dialéctica y polilógica corra “el riesgo” de aparecer como ambigua e imprecisa.

c) *Argumentos basados en la analogía*: La analogía se basa en precedentes que sirven como modelo o parangón de lo que se permite inducir otras premisas o ideas. Encontramos en el zapatismo un uso recurrente a la analogía, sea por fines pedagógicos, como recurso estilístico. Incluso se podría presumir en este punto

⁴⁶ Öntica. (s.f.). Lo que tiene ser o existe. Del ser, a su esencia o a su naturaleza.1. adj. Fil. En el pensamiento de Heidegger, filósofo alemán del siglo XX, referente a los entes, a diferencia de ontológico, que se refiere al ser de los entes. En el Diccionario Real de la Academia Española (23ª ed.) Recuperado de <https://dle.rae.es/>

como 1) expresión de la cultura oral indígena; 2) fórmula del lenguaje religioso y 3) vestigio del quehacer literario del SI Galeano, quien articula los textos del *corpus*.

d) *Argumentos basados en la autoridad*. Consiste en apoyar la verdad de la conclusión sobre la persona del enunciador u otra que se considere perito o experto en el tema o asunto. Se enuncia explícitamente a la colectividad organizada, al pueblo, como la autoridad última que se encuentra por encima del gobierno. La autoridad en el zapatismo apela a un *ethos* que, si bien veremos extendida a lo largo de los textos como sistema de opuestos entre el “buen gobierno” y el “mal gobierno”, la “buena ciencia” y “la mala ciencia”, etc., concluye en una fórmula que aparece como “incomprensible” e “incomprendida” por y para el mundo capitalista: su autoridad es de otra naturaleza, su lucha es una “que no busca el poder”.

Para Marraud (2013), la tipología de los argumentos puede sintetizarse en tres modelos: 1) *Teóricos*: tratan sobre qué creer o tener por verdadero, y en el zapatismo se insiste en que, si pueden hacer teoría es porque han pasado por la práctica primero; 2) *Prácticos*: tratan sobre qué hacer, pero, explícitamente al menos, el zapatismo rehúye a las prescripciones aduciendo que “son sus modos” y; 3) *Valorativos*: tratan de qué preferir o valorar.

4.1.3 Las voces y el discurso polifónico

Si bien en el primer tomo el SI Galeano aparece como interlocutor principal, en los dos volúmenes posteriores se condensan las participaciones de otros miembros del EZLN, principalmente el SI Moisés, las Subcomandantas Miriam, Rosalinda, Dalia, Lizbeth, y miembros del Consejo Nacional Indígena (CNI), miembros de las comunidades zapatistas, académicos, periodistas, literatos simpatizantes, activistas, colectivos, movimientos, defensores de la tierra, feministas, “*Adherentes a la Sexta*”, e incluso de otros actores sociales como los padres de los jóvenes asesinados y desaparecidos de Ayotzinapa. A este cúmulo de voces se integran personajes ficticiales como *el*

GatoPerro, *Durito*, la niña *Defensa Zapatista*, *El Pedrito*, *El Viejo Antonio*, así como constantes referencias a otras obras que forman parte de la literatura del zapatismo.

Es importante señalar el *carácter abierto* de los discursos en el *corpus*. Se trata de una discusión en curso en la que dialogan modos distintos y coincidentes de situarse, comprender y de enfrentar a la *Hidra*: Se encuentran discursos, por ejemplo, explícitamente anti-academicistas compilados junto a otros que son académicos y de orientación pedagógica; hay textos cuya autoridad es clara al ser expresados como “pensares y sentires” del EZLN, del CNI o del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI); otros explícitamente señalan “*que no hablan a nombre del zapatismo*” sino desde su “*lucha particular*”, pero que, al ser textos compilados en el *corpus*, pueden interpretarse, si no como *parte del zapatismo*, sí como sistemas discursivos afines.

Hay textos *críticos* y *autocríticos*: por ejemplo, es notable cuando el SI Galeano se define como “machista que lucha contra su machismo” y bromea por sus manías y resabios en medio de “una revolución que ocurre adentro de otra⁴⁷”.

Y yo, que sintetizo mejor que nadie el machismo y el sexismo... me pongo a pensar en las posibilidades que tenemos como género de recuperar lo perdido... haciendo cuentas, sumando y restando, alcanzo a ver o intuyo que nuestra derrota es irreversible (EZLN, 2015, pp. 128-129).

En el *corpus* encontramos que no son raras las interacciones y referencias entre personajes de “la vida real” y personajes de ficción, como tampoco lo es referirse al *Subcomandante Marcos* como “finado” o “fallecido”, aún en boca del SI Galeano⁴⁸, quien hace un “desdoblamiento síquico” al referenciar los dichos y hechos de sí mismo, pero *que ya es otro* y a cuyo personaje también llama “botarga”.

⁴⁷ Enunciado zapatista que describe la lucha de las mujeres al interior de la lucha zapatista.

⁴⁸ Aunque es otro “personaje”, se trata de la misma persona.

Los textos también son *polícromos* o *polítonos* en el sentido de que los hay con tintes humorísticos e irónicos, o pronunciados desde el dolor o la “digna rabia” como en el caso de los padres de las víctimas de Ayotzinapa y de campesinos desplazados y despojados de sus tierras. Incluso hay variaciones tonales importantes en una misma unidad textual.

Para dar cuenta de las narrativas en los textos del *corpus* que componen un conjunto discursivo polifónico (Magrini 2010), se identifican tres voces fundantes: 1) *Voz subjetivante* (autores que han participado activamente o que públicamente manifiestan su adherencia intelectual al zapatismo); 2) *voz objetivante* (textos argumentativos de tipo “académico” o “historiográficos” con o que aluden a criterios científicos o de verificabilidad) y 3) *polifonía de voces* (voces distintas y géneros distintos, diálogos, construcciones metalingüísticas).



EZLN. (2017). Mujer zapatista toma la palabra. (Imagen 11).

4.2 Sobre el SI Marcos... y Galeano

El SI Marcos es *Jbanquiltic*⁴⁹ para algunas comunidades indígenas de Chiapas, al que consultan como estrategia, según refiere Rodríguez (2002) en su tesis sobre el imaginario zapatista. “... cuentan que la voz de Marcos la ha pedido prestada Juan López, Rey indígena”⁵⁰ (p.140); sin embargo, en el *corpus* que aquí se analiza se observa un especial cuidado con evitar este tipo de atribuciones y más bien se denuncian riesgos como caer en el “síndrome del evangelizador”.



Imagen 12. SI Galeano / CIDECI. San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Elaboración propia.

⁴⁹ Nuestro hermano mayor.

⁵⁰ Cuentan que cada vez que surge un levantamiento, este Rey lo encabeza.

El SI Galeano, antes SI Marcos, es un personaje, una construcción que ha sintetizado en su estética (en principio corpórea) los rasgos de los *héroes enmascarados* tan presentes en los imaginarios populares de México y del mundo.

“Marcos era un líder natural y la prensa lo estableció en la mente de todos. Su imagen montando un corcel, con la pipa entre los labios, la carrillera cruzando el pecho, su gorra guerrillera y el pasamontañas eran más que suficiente. No era necesario que hablara.”

Carlos Ramírez periodista de “*El Financiero*” (Serrato, 2013, p. 345).

Y a la descripción de la imagen de Marcos que hace el periodista Carlos Ramírez hay que añadir el uso de dos relojes, como signo de la importancia de la temporalidad en la lucha zapatista.

“Con un reloj llegué a la selva y el otro es de cuando empezó el alto al fuego. Cuando las dos horas coincidan significa que se acabó el zapatismo como ejército y que sigue otra etapa, otro reloj y otro tiempo”. Sería difícil encontrar un ejemplo mejor de la convivencia –a veces, armónica, a veces conflictiva– entre diversas temporalidades en la sociedad posmoderna.

SI Marcos (Feixa, 2003, p. 22).

A diferencia de otros icónicos líderes revolucionarios en América Latina, el SI Galeano no presenta ni su nombre ni el rostro. El pasamontaña en función de máscara “actualiza” y hace empatía con los referentes del héroe del *cómic* y a su épica, que suele enarbolar la justicia y la defensa de los más débiles. Principios que -dicho sea de paso- se tomaron de los decálogos de caballería de la Edad Media, y con ellos un sistema simbólico en el que caben: el escudero; la cabalgadura; un cierto tipo de armamento; un reino y unos valores por los que se lucha; la adopción de ciertas fórmulas sociales y religiosas; la dimensión trascendental y mítica de su lucha; un enemigo jurado o némesis; etc.

Durito, personaje inventado por el SI Marcos, es un escarabajo que refiere a otro personaje, en este caso, el emblemático “El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha” de la literatura en español, y que actualiza desde la poética un discurso ético para expresar los avatares y reflexiones de un “paladín de la justicia”.

Marcos, el personaje como referente popular, ha sido criticado por el gobierno mexicano, algunos intelectuales e incluso por otros luchadores “de las izquierdas” en México y el mundo. Se le ha tachado de “monigote” o “caricatura”, a lo que el propio SI Galeano ha respondido con humor –y parece que con sinceridad- refiriéndose a su personaje como una “botarga” que pesa y que con el mote de “Sup” hace burla de su propio rango. En repetidas ocasiones Marcos se ha referido a la venta de camisetas y “afiches” de los zapatistas como signo de la banalización de “intelectuales” o “activistas” que acuden a los Congresos del EZLN, para regresar a sus lugares de origen a seguir con la vida sin compromiso o empatía con los pueblos indígenas o los “abajos” del mundo.

El personaje, sin embargo, condensa otra lucha subjetiva que logra percibirse en las alocuciones más personales de Marcos o Galeano, en sus chistes y en sus actitudes. Una contienda que parece librarse entre la odisea personalísima del “héroe” centrado sobre sí mismo, solitario e incomprendido, y la colectiva, que representa pero que “no dirige”, en concordancia a su propio discurso y en general al discurso zapatista.

“No sé si mis despachos informativos ayudaron a crear un mito ante la opinión pública nacional e internacional. Es probable que así haya sido, pues frente al protagonismo y personalidad de Marcos, estaban los indígenas, históricamente discretos y sumisos. Esa circunstancia la aprovechó Marcos. Él decía y los demás lo hacían, por eso, él siempre destacaba en las noticias. No sé si eso fue lo correcto o no, pero Marcos creía que posicionando su imagen de subcomandante, con ello estaba posicionando también a los indígenas y a su movimiento: el zapatismo... Marcos era egocéntrico, le gustaba que todo girara en torno a él. Creo que el subcomandante tenía celos de todos, aun de sus colaboradores más cercanos e incluso de quienes desde organizaciones civiles le

apoyaban. Era y lo es hasta hoy, un hombre intolerante que disfruta cuando se habla sólo de él.”

Amalia Avedaño periodista de “*El Financiero*” (Serrato, 2013, pp. 340-341).

El ocultamiento tras la máscara lo convirtió en sujeto colectivo, en el “*Todos somos Marcos*” que, sin importar quien fuera, hablaba y luchaba primero por las causas de los indígenas y posteriormente por los pobres y los “*abajos*” del mundo. Sin embargo, los rasgos que no logran ocultarse tras la máscara, remiten al mito devastador del “extranjero liberador” o al que, sin ser indígena, habla por ellos. Esta tensión estética de lo corporal, quizás incómoda, persiste en medio de otros signos como en una aparente “ambigüedad” del rango (*Subcomandante* y no *Comandante*) y en los discursos sobre la multitud de causas y *lo indígena*. El personaje de “Marcos” ha encontrado apologistas y detractores. Mientras unos le acusan de haber recibido el tratamiento de un “*Rock Star*”, otros le señalan como un auténtico vocero de las causas indígenas.

A Marcos no lo hicieron los medios de comunicación, lo hicieron los indígenas. Él era su figura y a través de él, ellos hablaban. Fueron los indígenas los que lo convirtieron en personaje y luego los periodistas lo socializaron y lo colocaron en el mundo de la información... El subcomandante sobresalía de entre todos los que se levantaron por su calidad de mestizo, por su estatura, por su postura, por su lengua, por sus palabras; no había Internet y siempre estaba muy bien informado... cuando llegó a la plaza de Ocosingo, montado en su caballo y con los indios corriendo a su lado. Tan solo verlo y se sabía que él tenía el mando, que él ordenaba y que los demás obedecían. Es un tipo que impone, que no puede pasar desapercibido, sarcástico y amable al mismo tiempo. Los indios lo hicieron su comandante, no hubiera sido el personaje que es si los indígenas no le hubieran dado el mando, fueron los indígenas los que lo convirtieron en personaje, esa es la verdad... Marcos es un mito, es un mito porque Marcos no existe, es una persona que no tiene identidad.

Concepción Villafuerte periodista de “*El Tiempo*” (Serrato, 2013, pp. 340-341).

Sin embargo, el discurso del SI Galeano no es ni el de una “botarga” (fórmulas y clichés del héroe popular) ni el del “populista” o “incendiario”: Se trata de un discurso

complejo que se analizará como simultáneo y entrelazado al discurso amplio del zapatismo vertido en el *corpus*.

Según expone Serrato (2013), el discurso del SI Marcos en los primeros meses del levantamiento armado en 1994 es el de dos tipos bien diferenciados: 1) el suscrito en los comunicados firmados a nombre del EZLN dirigidos a la opinión pública, y que se trata –en general– de un discurso formal; y 2) otro informal que firmaba como “Subcomandante Marcos”, y que podía tratarse de cuentos, postdatas, análisis de la situación, críticas, etc. A menudo, concluye sus discursos con un “Vale”, firmando como “El Sup en el ostracismo (Yo merengues)” u otras fórmulas similares que presumiblemente suscitan una idea o sensación de camaradería entre él y sus receptores.

Las dos distinciones fundamentales del discurso (*formal e informal*) del SI Marcos –ahora Galeano– que propone Serrato, deben complejizarse por la diversidad de géneros discursivos que aborda y elabora el Subcomandante. En el *corpus* confluyen otros géneros, además de los comunicados oficiales o las confidencias informales, como el ensayo de tipo académico (habrá de analizarse hasta qué punto) o la poética como recurso ilustrativo o como unidad separada e intercalada con otras estructuras discursivas.

El lenguaje literario, el humor, la ironía, la sátira, la burla, la ambigüación y la emotividad, como características del discurso del SI Galeano, merecen un análisis completo a fin de comprender la estructuración en la que se articula el discurso general del *corpus*.

4.2.1 La máscara y el *significante vacío*

El zapatismo inauguró una lucha revestida de una estética dialéctica en sus discursos y representaciones, comenzando con la “visibilización de la invisibilidad” en la máscara del Subcomandante Marcos: a la vez que oculta un rostro, se convierte en ícono de representación del zapatismo y de otros muchos movimientos sociales en el mundo.

Esta dialéctica, a veces se asemeja a la franca contradicción. Un ejemplo son los rifles zapatistas que desfilan con un listón blanco en señal de paz, rifles que están hechos para disparar, que “no quieren hacerlo”; pero que se accionarán si es necesario para resistir en la consecución de la autonomía.

Lo urbano y lo indígena, la poética y la demanda, la autonomía en los *Caracoles* y las redes de solidaridad internacional tejen una dialéctica que se trasciende a sí misma hasta convertirse en un nuevo magma autopoietico, un yacimiento de la imaginación con muchas caras y frentes.

El Subcomandante Marcos –posteriormente llamado Galeano-, con el particular sentido del humor que le caracteriza, ha amagado en más de una ocasión con quitarse el pasamontañas. Alguna vez, jugando a que lo hacía, durante una entrevista sacó un espejo para dar cuenta del *significante vacío*⁵¹ que puede ser llenado con cualquier otro rostro de cualquier lugar. *La multiplicidad de rostros* (causas y frentes de lucha) que caben bajo el signo de *la máscara* articulan una *marca semiótica prediscursiva*, pero que prevalece hasta permear el discurso y articular un hilo narrativo.

De modo que es posible “caracterizar” un hilo narrativo del elemento semiótico “*la máscara*⁵²”, analizándolo mediante un ejercicio de superposición con las partes del discurso, según se entiende en retórica clásica: Como *exordium*, la máscara atrae la atención, genera simpatía pues bajo ella caben otros rostros, fija el interés al comunicar un cierto tipo de estética que anuncia lo proscrito y, por tanto, lo desestabilizador, estableciendo una oposición al sistema desde lo que por estrategia de sobrevivencia no se puede visibilizar; como *narratio*, la máscara cuenta la oscuridad de la historia y el “ocultamiento” de un sector importante de la población; como *partitio* segmenta, establece una distancia con el sistema hegemónico y, por oposición, se intuye su *modus operanti* y su *locus*, es decir, su exclusión o apartamiento (disidencia) y sus novedosas

⁵¹ Espacios que se “abren” para la atribución de sentidos novedosos en el discurso en construcción. (Laclau, 2005, p.92).

⁵² La máscara como atributo del pasamontañas.

coordinadas espacio-temporales, es síntesis económica de “lo opuesto” y, por tanto, aglutina eficientemente las diferencias de lo que en la máscara cabe; como *confirmatio*, la máscara aduce, en los ojos indígenas que deja asomar, la prueba que confirma su origen, y en los ojos *de Marcos*, la hibridación como característica del movimiento; como *refutatio* los ojos muestran el sentir, a la vez que evidencian la negación del resto del cuerpo (de los cuerpos, en tanto que se anuncia siempre un sujeto colectivo), y así la indignación desborda la máscara mediante la expresión gestual de la mirada que ha atestiguado la injusticia y la violencia, los ojos “tocan” sin mayor prueba que la exposición desnuda de sí mismos, son rebeldía pura que escapa del ocultamiento y la opresión; finalmente como *peroratio*, la máscara interpela antes del discurso, llama a posicionarse, su naturaleza es de *lo político* y no de la política, no llama a la negociación ni a la concesión, nos incita a la voluntad o el rechazo, es provocadora hasta comunicar la indignación (*indignatio*) e indignarnos, resume, sintetiza, lanza una apelación al afecto, al sentir, y asesta un puñetazo mediante la pregunta no verbal “¿Y tú qué?”.



Imagen 13. Pasamontañas: Marca discursiva y elemento semiótico. Elaboración propia.

El “*somos todos*” encuentra en la plaza la consigna o la máscara, un elemento que empodera lo suficiente para enfrentarse al poder hegemónico y a veces descomunal. Marcos ha dicho ser “todas las minorías intoleradas, oprimidas, en resistencia, explotadas, diciendo “*¡Ya basta!*”; todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias...” (Keucheyan 2013, p.64). Marcos adquiere, bajo el signo de la máscara, el lugar de “significante vacío” que puede representar la voz de los excluidos, de los “*abajos del mundo*”, sean estos indígenas, homosexuales, altermundistas, etc.

El poder del *significante vacío* es tal que el Gobierno Mexicano arremetió en febrero de 1995 con el desenmascaramiento de Marcos. Trató de reducirlo a una fotografía que llevaba por nombre “*Rafael Sebastián Guillén Vicente*”, junto al giro de una orden de aprehensión. Armados de una fuerte carga afectiva por el zapatismo y su vocero, los activistas jóvenes de la segunda mitad de los años 90 se embarcaron en varias movilizaciones con la consigna “*Todos somos Marcos*”. Prevalció el pasamontañas, y el hombre (real o ficticio) se diluyó.

La proclama “*Todos somos Marcos*” paulatinamente se abandonó a partir del año 2003 con el repliegue zapatista a sus municipios autónomos. Hubo un viraje de su política de “*frente amplio*” hacia la enfocada en crear “*un mundo nuevo*”. Si bien los *Caracoles* zapatistas y su ejercicio autónomo podrían ser los estertores de una historia descabellada, también podrían significar la madurez política del EZLN al confrontar (reconfigurar) en la *praxis* un imaginario que no pretende imponer al resto del país o a otros movimientos del mundo.

¿Puede el ejercicio de la autonomía en las comunidades zapatistas echar abajo su poder como *significante vacío* al objetivarse en una realidad concreta? La autonomía, si bien expresa la consecución de una aspiración libertaria, es también una objetivación necesariamente inalcanzada de la totalidad imaginada. Los zapatistas se definen a sí mismos como “*transición*”, como “*caminar*” y no como destino. En el *corpus* se advierte, sobre la inmovilización utópica:

La utopía es una metáfora, el camino o “algo hacia lo que se camina; pero nunca se alcanza”, a este lugar no se puede llegar; pues en el momento en que se considere haber llegado, “se paraliza el proceso histórico” (EZLN, 2015(a), p.118).

Una vez en el poder, la toma de decisiones concretiza el significante puro, apareciendo el riesgo de que *el significante se independice de los elementos que unifica*. La decisión implica un acto de exclusión y, en lo que se excluye, puede haber referentes unificadores de otros grupos que siguen al Zapatismo. De ahí que el SI Marcos enfatice que “*su modo zapatista*” es “*un modo entre muchos*”, “*una forma de hacer que se va recomponiendo sobre la marcha*”. Enfatiza el zapatismo el carácter abierto de una bandera que se empeña en ser solamente *una entre otras posibles*.

Laclau señala que “la autonomización del momento totalizador más allá de cierto punto destruye al pueblo al eliminar el carácter representativo de esa totalidad” (Laclau, 2005, p. 205). En definitiva, el carácter “espectral” de la política verdaderamente democrática, presencia ausente, -tensión entre la certeza y lo incierto- no debe olvidarse para evitar la unificación de la multiplicidad bajo la unidad presente, objetivada en la decisión de la comunidad.

En la afirmación del SI Marcos, a través de la locución de *Durito* “*Tienen una llave para abrir una puerta que aún no se construye*” (SI Marcos, 2003), subyace una clave temporal fundamental: la retrotracción del futuro como objetivación del “fantasma” del tiempo que es posible mediante la práctica o la puesta en marcha del “*como si*”⁵³ - prevaleciera la justicia, se reconociera la dignidad, el derecho, etc.- en el presente. La multiplicidad política persiste en tanto la comunidad acuerde continuamente unidades y rupturas en concordancia a la realidad y a la dinámica que la conforma. La incertidumbre y un estado de transición son las claves en la construcción *Utopística* que previenen el momento totalizador al que refiere Laclau, pues se asume que no hay totalidad que alcanzar (la puerta sería la totalidad, y esta no existe ni puede existir,

⁵³ Fórmula no entendida como simulación, sino como puesta en marcha del imaginario, cuya eficacia performativa reconfigura al tiempo que resignifica.

aunque la llave sea funcional, al menos temporal y parcialmente). Los zapatistas se autodenominan “*transición y no punto de llegada*” (EZLN, 2015(a), p.283): ahí la solución a la paradoja de la imposibilidad de la totalidad imaginada.

4.3 Estrategias discursivas inscritas en el *corpus*

En la construcción discursiva se implementan una serie de estrategias que se exponen a continuación como guía para un análisis que permita evidenciar tejidos de subtextos o intencionalidades que pueden revelar capas de sentido que a menudo escapan de la literalidad enunciativa. El concepto de estrategia, originario de la teoría del juego, ha sido adoptado por la ACD y su uso resulta aún problemático. Muchas de las discusiones tienen que ver con la intencionalidad, la voluntad o las articulaciones conscientes e inconscientes de los discursos que a veces resultan ser contradictorios en una misma unidad textual.

Las estrategias discursivas y narrativas se articulan con la finalidad de cumplimentar objetivos específicos, pero pueden revelar también, en su propia enunciación, una serie de condiciones y presupuestos que al analista con cierta pericia le develarán relaciones de poder, intersubjetividad, referentes sociales, ideologías, etc. Las estrategias discursivas afectan al dominio de la sintaxis y se caracterizan por el conjunto de elecciones que lleva a cabo el sujeto de la enunciación con un propósito deliberado. Así, la estrategia se inscribe de manera dual en el *hacer-manipulativo*, y en el *hacer-cognoscitivo*, lo que supone el uso de competencias específicas.

Albano *et al* (2005) exponen que en la semiótica Foucaultiana, la estrategia consiste en los agrupamientos temáticos y conceptuales que, en función de un cierto régimen admisible de coherencia, estabilidad y rigor, constituyen “temas” o “teorías”. Estas estrategias o elecciones temáticas no surgen de la aplicación de un proyecto deliberado y anterior al discurso, sino que son relaciones discursivas restringidas y específicas, vinculadas a un campo de prácticas no-discursivas que permiten referirse a ellos, elaborar sus conceptos, formar sus enunciados:

Este texto de Borges me ha hecho reír durante mucho tiempo, no sin un malestar cierto y difícil de vencer. Quizás porque entre sus surcos nació la sospecha de que hay un desorden peor que el de lo *incongruente* y el acercamiento de lo que no se conviene; sería un desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes

en la dimensión, sin ley ni geometría de lo *heteróclito* y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí “acostadas”, “puestas”, “dispuestas”, en sitios a tal puntos diferentes que es imposible encontrarle un lugar de acogimiento, definir más allá de una y otra un *lugar común* [...] Porque no se trata de ligar consecuencias, sino de relacionar y aislar [categorizar, jerarquizar]⁵⁴ de analizar, de ajustar y de empalmar contenidos concretos; nada más vacilante, nada más empírico (cuando menos en apariencia) que la instauración de un orden de las cosas (textos y representaciones); nada exige una mirada más alerta, un lenguaje más fiel y mejor modulado; nada exige con mayor insistencia que no nos dejemos llevar por la proliferación de cualidades y de formas. Y, sin embargo, una mirada que no estuviera armada podría muy bien acercar algunas figuras semejantes y distinguir otras por razón de tal diferencia: de hecho, no existe, ni aún para la más ingenua de las experiencias, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo. “Un sistema de elementos” [Tópicos y categorías] –una definición de los segmentos sobre los cuáles podrán aparecer las semejanzas y las diferencias, los tipos de variación que podrían afectar tales segmentos, en fin, el umbral por encima del cual habrá diferencia y por debajo del cual, habrá similitud (...) el orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran unas a otras (...) Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje- sus esquemas perceptivos [coordinadas espacio-temporales], sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas –fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los cuáles se reconocerá [Identidad] (Foucault, 2010, pp. 11 y 13).

La tarea expuesta por Foucault se trata, en suma, de pericia, conocimiento del lenguaje, de las veladuras de este mismo, de conocimiento de los locutores y de sus prácticas. Advierte de las relaciones y distinciones facilistas e invita a profundizar en los subtextos que a menudo no son en nada evidentes. La historia de las cosas, de las prácticas y de las palabras *-leitmotiv* de su vasta producción académica- es fundamental a fin de comprender cabalmente los contextos y los cotextos. Indirectamente advierte de la subjetividad del analista, así como del juego de intersubjetividades que interpela,

⁵⁴ Entre corchetes anotaciones propias.

al acentuar que cada análisis es un universo simbólico en sí mismo por su carácter praxiológico. Es por ello que el ACD precisa de la Pragmática del lenguaje, y yo agrego, del cruce interdisciplinar y triangulación metodológica, a fin de dar cuenta lo mejor posible de los discursos que se analizan, de su impacto y consecuencia y de su recursividad en la construcción social. No obstante, dada la complejidad de la tarea, quedará siempre un margen para la discusión, para la indisposición de quién de antemano ha tomado una postura rígida o, siendo más justo, para el que consideró que debieron incluirse otras tales o cuales variables, aunque hayan sido justificadas de antemano. El ACD no solamente es un campo interdisciplinar, es un campo sujeto siempre a discusión y, en ese sentido, provocador.

Se enuncian a continuación las estrategias identificadas en los discursos del *corpus*:

Las estrategias discursivas:

- 1) *Denominación*. Estrategia de “adjudicación” nominal. Personas, lugares, instituciones, grupos, etc. pueden ser nombrados de manera sesgada para conseguir diversos fines. No será difícil encontrar en los textos nominaciones como “patriarcales”, “neoliberales”, “capitalistas”, “arribas”, “abajos”, etc. En cuanto a la temporalidad, se encuentran ejemplos como “*La hora de lo pequeño*” o “*La tormenta que viene*”.
- 2) *Exclusión*. En ocasiones es posible excluir de un discurso a “algo” o a “alguien” de manera deliberada por diversas razones. Estas razones pueden ser de orden estrictamente semántico, pero también pueden ser el resultado de una maniobra ideológica. Aunque no parece, en lo general, haber temas, sujetos o instituciones deliberadamente excluidos. Por otro lado; aunque el zapatismo es crítico y autocrítico, aún es posible encontrar en el *corpus* construcciones sintagmáticas particulares con casos de exclusión para acentuar una idea o polarizar un posicionamiento. En cuanto a la temporalidad, más que una

estrategia de exclusión, encontramos la denuncia de la exclusión de los propios pueblos indígenas en las historiografías articuladas desde la hegemonía capitalista.

- 3) *Supresión*. Un agente ya mencionado es “suprimido” por considerar que ya no tiene interés, relevancia, etc. Un caso típico de supresión se da en traducciones donde, en muchas ocasiones, se suprimen términos por considerarlos ofensivos, inmorales o de poco interés. En la re-enunciación de la categoría: “indio”, por ejemplo, se cancela a menudo su sentido “peyorativo” sedimentado en la lengua “castilla”. Se suprimen, por poner otros ejemplos de los discursos zapatistas, fórmulas patriarcales y jerárquico-coloniales que subsisten en el lenguaje, y a menudo se cambian por otras novedosas para desestabilizar las construcciones de género y hegemonía-sumisión.
- 4) *Inclusión*. Se trata de una estrategia básicamente selectiva. Se incluyen en el discurso sólo aquellos actores sociales que “interesa” que sean vistos. En el *corpus* es posible verificar la inclusión de ciertas luchas y la “omisión” de otras en el combate al capitalismo, por ejemplo: el discurso zapatista es incluyente en la fórmula y marca “*un mundo en donde quepan muchos mundos*”. La lucha zapatista, aunque particular, logra, por su carácter abierto y global, la inclusión de otras muchas, desde diversos frentes.
- 5) *Activación*. En los discursos, sólo ciertos sujetos aparecen como activos o con voz de mando. En el caso del zapatismo es posible verificar una activación deliberada de quienes “tradicionalmente” habían sido enunciados desde la “pasivación” discursiva como los indígenas, las mujeres, los ancianos, los niños, la tierra. En cuanto a la temporalidad, se observa la activación del pasado mediante la memoria y el recuento de la historia (“repasso a contrapelo”). El pasado es fundamental para construir el futuro, llegando al extremo de *marcas discursivas* que resucitan (reivindican) a los muertos y que se encuentran en fórmulas como “*¡Zapata Vive!*”, o renombrando a los vivos con el nombre de los caídos en la lucha. Por otro lado, el futuro se activa al

sacarlo de la región de “lo imposible” o “lo inalcanzable”, su *retrotracción* al presente, lo activa más allá de su categoría de “colofón del presente”.

- 6) *Pasivación*. Es el procedimiento inverso a la activación. Aquí tenemos a alguien representado como “receptor”, no como actor principal. Es esta la estrategia menos frecuente del discurso zapatista, aunque desde el lenguaje y la cultura, en tanto resultantes de la hibridación en el zapatismo, es posible encontrar sintagmas de aparente pasivación, que en realidad significan “potencia” o “latencia”. Por ejemplo, *el silencio* como instrumento revolucionario que permite la plenitud de sentido de la palabra. *Silencio* que favorece la actitud de *escucha*. Otro ejemplo de aparente pasivación es el de *la paciencia* que tolera, escucha; pero que también resiste, imagina y sedimenta hasta llegar a la “digna rabia”. Desde la temporalidad, podríamos afirmar que la latencia o potencia expresa el futuro bajo el cariz de una aparente pasivación. Aquí podríamos incluso rastrear un choque de significados importante, pues latencia y silencio son, para la cultura maya, formas activas cuya expresión es necesaria para los sucesos futuros.
- 7) *Participación*. Esta estrategia consiste en mostrar sólo la participación de ciertas personas o grupos en un suceso. El procedimiento es selectivo y sesgado. En ocasiones resulta fundamental el orden de los participantes. A menudo, encontraremos en el *corpus* omisiones y menciones de sujetos y prácticas que resultan de la narrativa polarizada entre “abajos y arribas”, “capitalistas y anticapitalistas”.
- 8) *Circunstancialización*. Consiste en la descripción de aquellas circunstancias que contextualizan un suceso. Importa saber desde qué perspectiva se construyen las circunstancias, y también importa saber a quién o a quiénes se favorece. Esta estrategia es recurrente en el *corpus* como justificación de los “movimientos” discursivos del zapatismo, que se han evidenciado desde su levantamiento en 1994 hasta el 2015 (fecha de impresión del *corpus*). Esta estrategia temporal, como es de esperarse, es importante para comprender no

solamente la historia del movimiento, sino la propia configuración temporal que lo caracteriza.

- 9) *Posesivación*. Una instancia representa a algo o a alguien como “suyo” o “nuestro”. Este hecho se convierte en un acto de habla singular, ya que, detrás de los actos verbales, encontramos que muchas veces lo que tenemos son actos reales de “posesión”. Puede identificarse esta estrategia, al exponer como posesión (“suyos”): valores, hechos históricos y referentes culturales de los pueblos originarios por parte de académicos, sujetos de otras latitudes, culturas, etc. El tiempo a menudo es presentado bajo esta estrategia, al exponerse en *marcas discursivas* como “nuestro tiempo”, “tiempo de las mujeres”, “el tiempo de lo pequeño”, etc.

- 10) *Personalización e Impersonalización*. Mediante la primera estrategia se sitúan hechos, acontecimientos, acciones, etc., a través de uno o más personajes. Las cosas pasarán a través de ellos. En la impersonalización tenemos ideas y situaciones abstractas que no se explicitan bajo la forma de seres concretos. La utilización de metáforas, analogías y tropos del lenguaje son comunes. A menudo se personaliza un sistema, aunque como varios autores del *corpus* señalan, a menudo la “zona oscura” de las metáforas estropea el alcance explicativo del fenómeno que pretende representar. Por otro lado, por citar un complicado ejemplo, la personalización de la tierra como “madre” o como “ser sujeto de derecho” traspasa la metáfora hasta intentar la reconfiguración óntica más allá del lenguaje. El tiempo, a menudo, es personalizado en la metáfora como “padre”, “tirano”, “aliado” o “enemigo”, y desde el mito como “Dios”.

- 11) *Naturalización*. Cada participante en un discurso puede tratar de negociar la versión de la “realidad” que se adapte a sus propios objetivos y así dar la impresión de que esos objetivos son naturales, razonables, necesarios. El zapatismo revoluciona desde la palabra, por lo que esta estrategia le es fundamental. “Naturaliza” al renombrar, a fuerza de trastocar, de oponer significados, de repetir, de omitir deliberadamente, etc. Términos como “l@s

zapatist@s”, “las y los” son repetidos hasta formar parte “natural” del habla. Las nuevas fechas y dataciones, neologismos o ideas como la *IV Guerra Mundial*, son expresadas hasta convertirse en un consenso tácito y táctico entre los zapatistas y sus simpatizantes. El tiempo suele ser naturalizado, por ejemplo, en los ritmos impuestos por la unidad temporal denominada semana. El zapatismo apela a los tiempos cíclicos propios de los pueblos originarios, y su naturalización reside en la adopción de los ciclos naturales y agrícolas como orientadores de la actividad económica, productiva y socio-cultural.

Como colofón de este apartado se puede afirmar, con base en los textos analizados del *corpus*, que el discurso zapatista es, por sí mismo, una lucha desde el lenguaje contra la estrategia de *nominación* dictada por los poderes hegemónicos y de la academia. En suma, se trata, la zapatista, de una lucha contra *la nominación, la exclusión, la supresión, la pasivación, la posesivación y la naturalización*.

El lenguaje y el discurso zapatista, mediante la palabra, transforman, reordenan, marcan rupturas y expresan su potencia creativa. La palabra zapatista anuncia una nueva epistemología que pretende emancipar, empoderar, liberar, estropear, irrumpir, criticar, proponer, y exponer su *praxis*.

El lenguaje zapatista traslada al discurso su vivencia temporal en el uso no lineal de las coordenadas espaciotemporales. Concretamente habla sin “principio ni fin”, mezclando géneros, tiempos y relaciones de propiedad, apoyándose a veces del recurso lógico-argumentativo y a veces de la analogía y la metáfora. Como hábiles guerrilleros del lenguaje, los zapatistas revientan los tropos al exponer, por ejemplo, una parte, no como representación del todo, sino como un “todo aparte” que representa la parte de un “todo por venir”. Un tipo de tropo holográfico, si se me permite el término.

El “*todo por venir*” está latente en la imaginación política, pero esa latencia se encarna en los textos literarios y académicos, y en los comunicados y en las arengas, que también las hay. El todo por venir se anticipa en la palabra imposible de traducir

fielmente de los lenguajes mayenses y, en general, indígenas qué, desde su propia construcción gramatical y posibilidad verbal, muestran.

La palabra suele ser hablada. *La oralidad*, como se explica en esta investigación, es y ha sido un dispositivo de resistencia y rebeldía. Resistencia para transmitir saberes milenarios, sorteando la proscripción como rebeldía porque, al hablar, los indios retoman el bastón de mando, activan la democracia mediante *la asamblea* y dan vida en un acto performativo a sus mitos originarios y proféticos.

Mediante la palabra hablada se inflexionan los sentires, sea la ira, la digna rabia o la ternura que se siente por la “*madre tierra*” y por los hermanos denominados *compas*. Un “está cabrón y se va a poner peor”, dicho con espeluznante contención adivina, tras el pasamontañas del SI Moisés, una quijada dura y una sonrisa de aceptación de la misión que se ha auto-impuesto el zapatismo. El discurso zapatista se entrega en una narratividad nueva y añeja al mismo tiempo. Su estética narrativa seduce y eventualmente persuade.

“Las dinámicas rituales” del Viejo Antonio (SI Marcos, 2002) son elementales pero potentes formulaciones pedagógicas que nos trasmite el zapatismo: aprendemos a caminar, a escuchar, a ver cuando ya no vemos, a callar, a perdernos en el camino y “huellear” para no equivocarnos de nuevo, a discernir sobre el lugar que nos corresponde, a comprender el día y la noche, a elegir entre volar como pájaro alrededor de una estatua o como murciélago para navegar lo oscuridad.

La narrativa zapatista es rica en metáforas, pero también en exhortaciones. La narrativa es abierta, uno mismo tiene que “completarla” atendiendo la repetición constante de preguntas y la prodigalidad de tropos inciertos. La incertidumbre resuelve la naturalización impuesta y nos previene para la incomodidad. Los indígenas quizás antecieron a Heidegger (o quizá lo leyeron), inconformándose con el estado de interpretado, resuelto, acomodado; quizás permeó el marxismo la hibridación discursiva al mostrarnos una narrativa plagada de referencias ignominiosas hasta

despertarnos “la digna rabia” al provocarnos una ineludible toma de conciencia al restregarnos en la cara la indignidad que vivimos aletargados por el *statu quo*, la indignidad que sale a flote en nuestra cosificación y conformidad con el arreglo del mundo.

4.3.1 Narratividad y Temporalidad

De acuerdo a Ricoeur (2004) a propósito de tiempo y narración: “el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal” (p.115). La noción de narrativa(s) en esta investigación es entendida como un complejo proceso de mediación entre la acción (o la prefiguración del discurso) y el momento de la recepción o la refiguración necesaria para dar cuenta del proceso de construcción de las prácticas y los imaginarios de ordenamiento social del zapatismo. Las narrativas no son una réplica de la acción, sino la construcción (sintética, sedimentada y “filtrada”) de una trama previa que se articula en un complejo entramado de posibilidades e intencionalidades y que, a su vez, pasará por un proceso receptivo de (re)configuración.

Todo lo racional es una conclusión... la conclusión no es una categoría de la lógica formal. Se da una conclusión cuando el principio y el final de un proceso ofrecen una conexión de sentido, una unidad con sentido, cuando están enlazados entre sí. Así, la narración es una conclusión. En virtud de su narración produce un sentido (Han, 2016, p.7).

Advierte sin embargo Ricoeur, sobre “los sentidos” aparentemente “acabados” que podríamos deducir de Han: “Debe moderarse también el carácter de consonancia de la narración, que estamos tentados de oponer de forma no dialéctica a la disonancia de nuestra experiencia temporal. La construcción de la trama no es nunca el simple triunfo del orden”. (Ricoeur, 2004, p.143).

Narrar una historia es dotar de un cierto tipo de cronología y temporalidad. Se trata de una correlación (de los acontecimientos y su recuento) que no es accidental en

absoluto, sino que implica un trasfondo socio-histórico, estético y cultural. En otras palabras, el tiempo se convierte en temporalidad socio-cultural en la medida en que se articula de un cierto modo narrativo. La narración se convierte en significativa en tanto que articula lo institucional y la red de relaciones intersubjetivas subyacentes en sus construcciones sintagmáticas, y que operan de manera viva en el receptor, qué también se interviene desde la lectura o la escucha.

La mediación entre tiempo y narración la constituyo precisamente al construir la relación entre los momentos miméticos [...] para resolver el problema de relación entre tiempo y narración debo establecer el papel mediador de la construcción de la trama entre el estadio de la experiencia práctica que la precede y el que la sucede [...] seguimos, pues, el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de uno configurado (Ricoeur, 2004, p.115).

La relación narrativo-temporal es doble. Es, a la vez, una relación de presuposición (algo que interpreta lo dado o acaecido) y de transformación (significado y arreglado estéticamente de cierta manera). La narración no se limita entonces a la sola mimesis, de hecho, es imposible, en tanto que el pasado es solo reconstruido desde un presente subjetivo e intersubjetivo. Las narrativas también se comportan o pueden leerse de forma helicoidal:

Ya se considere la estructura semántica de la acción, sus recursos de simbolización o su carácter temporal, el punto de llegada parece conducir al punto de partida, o, peor aún, el de llegada parece anticipado en el de partida. Si esto es cierto, el círculo hermenéutico de la narratividad y de la temporalidad se resolvería en el círculo vicioso (...) No se puede negar que el análisis sea circular. Pero puede refutarse que el círculo sea vicioso. A este respecto, preferiría hablar más bien de una espiral sin fin que hace pasar la meditación varias veces por el mismo punto, pero a una altura diferente (Ricoeur, 2004, p.141).

Mediante la narración se añaden los rasgos discursivos que la distinguen de una simple secuencia de las fases de acción. “Estos rasgos ya no pertenecen a la red conceptual de la semántica de la acción; son rasgos sintácticos, cuya función es

engendrar la composición de las modalidades de discursos dignos de llamarse narrativos” (Ricoeur, 2004, p.118).

Es posible, entonces, distinguir un orden paradigmático y uno sintagmático: El primero refiere a la acción como sucesos de tipo sincrónicos (lo que sucede y quienes intervienen); y el orden sintagmático refiere a la dimensión diacrónica de cualquier historia narrada (una especie de *telos* y dimensión temporal más amplia, en donde la narración particular se inserta y cobra sentido a manera de relato).

La historia narrada, regida convencionalmente como totalidad en tanto unidad, constituye una forma de representación del tiempo que transcurre del pasado hacia el futuro, según la metáfora de "flecha del tiempo", en una especie de "orden natural". Como se verá, la narratividad zapatista subvierte esta forma natural, no solamente al "recontar la historia", sino al replantear el orden mismo de los tiempos, actualizando el futuro en un presente novedoso en cuanto a construcción narrativa.

La reconfiguración (y re-enunciación) de la historia mediante la memoria; las acciones del presente; el futuro como esperanza ("*la llave para una puerta que aún no se construye*") o apocalipsis ("*la Tormenta que viene*"); los procesos de continuación (resistencias) y concatenación de rupturas ("*grietas*"); todo ello se narra desde una oralidad que remite a la figura política de la *asamblea* y a la puesta en común de acuerdos, diferencias, hallazgos, imaginaciones y afectos. En este sentido, la oralidad y sus formas narrativas revelan, desde su estética, un *ethos* político y una óptica constitutiva a los que sólo se puede acceder cabalmente mediante la palabra y el silencio (como recurso para la escucha y marco espaciotemporal que posibilite el sentido de lo dicho).

Los personajes ficcionales como el *GatoPerro*, *Durito* y algunos que, de manera ambigua, son presentados sin dejar claro si pertenecen a un relato metafórico o a un recuento testimonial como el *Viejo Antonio*, relatan *un imaginario* que permite el acceso a cosmovisiones indígenas y a la UZ.

El SI Marcos asegura que el *Viejo Antonio* existió, que lo conoció en 1984 y murió de tuberculosis en el 94. Dice que las historias, los cuentos, las enseñanzas del viejo; son su legado: "... es la historia del origen del pasamontañas, de los dioses que se sacrifican para hacer el sol y la luna, de por qué el carbón es negro y sin embargo de ahí viene la luz..." (Le Bot, 1997, p. 153).

El viejo Antonio, sin embargo, es clave para comprender el "proceso de transformación que afectó al SI Marcos y a los guerrilleros urbanos que se adentraron en la selva chiapaneca en la década de los ochenta, pues explica el propio Marcos cómo gracias al Viejo Antonio se suscitó un proceso de aprendizaje -similar a las enseñanzas chamánicas, por ejemplo, descritas en "Las enseñanzas de Don Juan" (2012) de Carlos Castañeda-. Ficción, verdad, o mezcla de ambos, el SI Marcos concede a este proceso su desaprendizaje y su proceso iniciático de conocimiento, proceso cuyo fundamento, como se puede leer en los "*Relatos del Viejo Antonio*" (SI Marcos, 2002), tiene como base la reconfiguración perceptual y vivencial de las coordenadas espaciotemporales mediante ciertas prácticas, citadas bajo las formas de ejercicios y rituales. Se recurre a los viejos, los niños, los animales y a los elementos de la naturaleza como personajes principales de la cultura maya y los pueblos amerindios en general.



Imagen 14. Tzot u hombre murciélago / MUNAL. Elaboración propia.

En los relatos zapatistas, niños y ancianos representan los extremos de la vida y las potencias de conocimientos tradicionales, acotados en la *inocencia, curiosidad, imaginación y energía* atribuidas a la infancia, y en la *sabiduría y medida y “juicio”* de los abuelos. Los elementos de la naturaleza cumplen con importantes funciones en los relatos tradicionales y zapatistas: el fuego (denominado “abuelo”, puesto que nos antecede) y el aire, la tierra que habla, que es habitable y que “nos habita”, y el agua que da vida y la quita (bajo la forma de tormenta); los pájaros que enseñan, que comunican; los murciélagos o *Tzots* que son descubridores porque gustan de navegar “*la noche de la historia*”. Cuentos e historias dan voz –principalmente desde la locución del SI Marcos– a personajes míticos e imaginarios pero que, sin embargo, cuentan verdades que suscriben las comunidades indígenas del zapatismo.

También se incorporan al *corpus* otros poemas y hasta fotografías de obras de artistas plásticos de diversos orígenes y estilos. *La estética zapatista* es mostrada, además, no como mero complemento, sino como *expresión formal de una potencia performativa y creadora* que nutre la construcción *Utopística*.

Se enfatiza en todo el *corpus* y, en general, en la *narrativa zapatista* que se trata el suyo de un trabajo *colectivo*. “*La colectividad*” y “*lo colectivo*” son referentes que aparecerán a lo largo de los tres volúmenes como fundamento de su construcción discursiva. Se evidencia en los distintos autores una oposición al individualismo del capitalismo liberal, lo que revela de por sí implicaciones que se desarrollarán como parte del pensamiento y organización zapatista: lo colectivo implicará organización, complejidad, polisemia, heterogeneidad, movilidad de sentido, poder distribuido,

conciencia eco-sistémica; pero también gasto de energía en la toma de decisiones como, por ejemplo, en las largas jornadas de las asambleas.

No faltan las formulaciones del tipo: “*Para todos todo, para nosotros nada*”. El discurso mismo, al articularse desde la colectividad y no desde la individualidad, apela a un *lector-escucha-receptor* dispuesto en *asamblea* y no en aislamiento. Se trata de un discurso abiertamente interpelativo, pero que interpela al *lector-escucha-receptor* desde sus lazos y referentes comunitarios o colectivos que pasan por los afectos y sentires. Hay una didáctica de la *nosotrificación*. Didáctica que se encuentra en los textos del *corpus* y se recrea en la convivencia comunitaria durante los encuentros y congresos.

Al “escucha” se le denomina *compa*, que es apócope de “compañero” cuya raíz etimológica es “el que comparte del mismo pan”⁵⁵. Este es un buen ejemplo de cómo prevalece un “lenguaje guerrillero” (que remite al *compañero* o *camarada* de las luchas rebeldes de Europa Oriental o de América Latina) al tiempo que a la alusión religiosa (el pan que se come en comunidad y que refiere al *ágape*⁵⁶ cristiano). El pan que se come con el otro es, por oposición el pan que falta en la comunidad, el hambre que se comparte. *Se es compañero en la injusticia y por tanto en la lucha*.

La palabra “*compa*”, a lo largo del texto, revelará intencionalidades cargadas de afecto (*compa*, *compita*, sinónimo de amigo, *hermano*, etc.) y de responsabilidad (compañero de lucha, de injusticia compartida que insta a la participación colectiva y organizada).

En los textos, es relevante caracterizar al potencial lector –o interlocutor imaginario- como miembro de la “Sexta Internacional” o de los “*abajos*” del mundo. En

⁵⁵ García de Diego, V. (1989). Diccionario Etimológico Español e Hispánico (3a ed.). Madrid: Espasa-Calpe.

⁵⁶ Ágape. (s.f.) Del lat. tardío agāpe, y este del gr. ἀγάπη agápē “afecto, amor”. 1. m. Comida fraternal de carácter religioso entre los primeros cristianos, destinada a estrechar los lazos que los unían. En el Diccionario Real de la Academia Española (23ª ed.) Recuperado de <https://dle.rae.es/>

principio, el contexto del seminario en el que se expusieron los textos y testimoniales daría una idea aproximada del público, pero se puede afirmar que el zapatismo se dirige a una audiencia mucho más amplia y heterogénea cuyo denominador común es su inconformidad frente a la dominación y hegemonía del sistema capitalista global y sus grupos de poder.

4.4 Metaforización

Ya en el título del *corpus* se encuentra una metáfora: *la Hidra*, y a partir de esta figura se organiza un tejido narrativo que devela un sistema de pensamiento abierto, crítico y en construcción, inacabado, que opera en el “*hacer preguntando*” y se auto-organiza en formulaciones particulares, desde el *pensamiento crítico*, que fungen como tácticas metodológicas y base epistémica para la rebelión y la resistencia del zapatismo.

Si bien la metáfora se incluye tradicionalmente en la teoría de los “tropos” (o figuras del discurso) y la narración en la de los “géneros” literarios, los efectos de sentido producidos por ambas incumben al mismo fenómeno central de innovación semántica. En los dos casos, ésta sólo se produce en el plano del discurso, es decir, en el de los actos de lenguaje que tienen una dimensión igual o superior a la frase. (Ricoeu, 2004, p.30).

El tiempo como concepto general y como configuración temporal social cae en el terreno de las llamadas *metáforas absolutas*, es decir, como instrumentos ineludibles para comprender conceptos que, por su nivel de abstracción, no pueden ser abordados de otro modo.

Lo absoluto de la metáfora alude, por un lado, a la irreductibilidad lógica, a su inconceptuabilidad, a que el objeto representado no se puede reducir a concepto; y, por otro, a que este absoluto se percibe como insoportable. El objeto que representan estas metáforas permanece inconceptualizable. Metáforas absolutas pueden tomarse “como hilo conductor hacia el mundo de la vida”. Tales metáforas permiten una expresión más aproximativa, por esquemas, retoques, aproximaciones o comparaciones, que se ajusta bien a una cierta eidética del mundo, de la vida tal como Husserl lo caracterizaba, justamente por la imprecisión, la fusión de horizonte, etc. (Blumemberg, 2003, pp. 44-5, 104).

El tiempo cae en esta lógica filosófica de irreductibilidad conceptual: nos valemos del espacio y sus referencias para explicar lo que de por sí nos parece “obvio o natural” y, en términos de Blumemberg, (simultáneamente) “insoportablemente extraño”. Nos asimos de las metáforas para conducirnos en la vida para acallar nuestros

temores y darle ciertas caretas al misterio que vivimos, percibimos y nos teje (otorgar algún tipo de sentido), siempre de manera inexacta, aproximativa, pretendidamente reconfortante como lo manifiestan, por ejemplo, los ritos funerales o las ceremonias y prácticas tradicionales en el nacimiento en las distintas culturas del orbe⁵⁷.

Recuerdo, mientras viví con los indígenas tarahumaras, una escena que jamás olvidaré: un hombre con un petate amarrado a la espalda, daba vueltas en círculo en el atrio de tierra de un templo católico cerrado. Al principio no comprendía. Se paraba un momento en cada uno de los puntos cardinales, y así siguió por al menos una hora en su recorrido circular, como si completara un ciclo, como si con eso diera sentido a la vida segada de su bebé que contenía la carga.

Las metáforas explican, clarifican y en el *corpus* también fungen como *veladuras* para “guardar” capas de sentido (en una sola construcción sintagmática se dicen cosas distintas a receptores distintos en contextos espaciotemporales distintos). Las metáforas “son puentes” intertextuales e intersemánticos y elementos constitutivos de los procesos de pensamiento y de las acciones sociales.

La metáfora contiene entonces un enorme potencial heurístico para abordar el discurso, incluso desde la ficción, como es recurrente en el discurso zapatista. Todo discurso literario y poético, de acuerdo a Ricoeu, es una "(re)descripción mediante la ficción", una aproximación mimética. La metáfora es al lenguaje poético y literario, lo que el modelo al lenguaje científico. Se trata de un instrumento para el descubrimiento, la invención, la experimentación y no corresponde a la lógica de “la prueba” y mucho menos a la exactitud. Sin embargo, proporciona la densidad de que carece la sola concatenación de hechos, datos y sucesos.

La principal propensión de la teoría moderna de la narración [primeros análisis del discurso] —tanto en historiografía como en el arte de narrar— es "descronologizar" la

⁵⁷ Ver los innumerables ejemplos en la Rama Dorada: Magia y Religión (Frazer, 1956).

narración [sistemas narrativos contruidos desde una cierta lógica), la lucha contra la concepción lineal del tiempo no tiene necesariamente como única salida "logicizar" la narración, sino profundizar su temporalidad (...) era preciso confesar lo "otro" del tiempo [kairos, cuya dimensión es sólo posible representarse desde el "sentir" que proporciona tanto la narración como la construcción metafórica) para estar en condiciones de hacer justicia plena a la temporalidad humana y para (...) profundizarla, jerarquizarla, desarrollarla (Ricoeur, 2004, p.79)

Como se ha expuesto en la justificación, antecedentes, enmarque teórico-conceptual y capítulo de contexto de esta investigación: las ciencias sociales, a través de diversos autores, se han interesado en el tema del tiempo, un tópico que había sido abordado fundamentalmente desde la filosofía y las ciencias naturales, pero que siempre había formado parte de la vida cotidiana de los sujetos, de sus interrelaciones y de sus modos de organización sociales.

El tiempo como construcción social o *temporalidad* -concepto que se ha adoptado aquí para enfatizar su sesgo empírico antes que teórico- se refiere al modo en que se vive, percibe y piensa la temporalidad en una sociedad particular. El interés creciente de la sociología lo podemos encontrar en el razonamiento de Bajtin (1989), referente a que toda ideación consensada de la realidad o cualquier configuración de sentido sociocultural se articula desde matrices espaciotemporales o *cronotopos*⁵⁸ que le dan sustento y la hacen plausible. Como se ha argumentado en la plataforma epistémica de esta tesis, las coordenadas espaciotemporales constituyen una suerte de "sistema operativo" de las redes de sentido que las sociedades tejen, que las tejen y por las que transitan.

⁵⁸ Se conoce como cronotopo (del griego: kronos = tiempo y topos =espacio, lugar) a la conexión de las relaciones temporales y espaciales asimiladas estéticamente. El cronotopo es la unidad espaciotiempo, indisoluble y de carácter formal expresivo. Es un discurrir del tiempo -cuarta dimensión-, densificado en el espacio y de éste en aquél, donde ambos se intersecan y vuelven visibles al espectador y apreciables desde el punto de vista estético. En un mismo relato pueden coexistir distintos cronotopos que se articulan y relacionan en la trama textual creando una atmósfera especial y un determinado efecto. (Bajtin, 1989).

La perspectiva metodológica en el análisis del discurso aquí planteado es de tipo cualitativa, pues busca comprender cómo el tiempo (desde su dimensión de *kairos*) se piensa, se vive, se siente, y cómo desde ahí, se articulan los imaginarios de futuro. Aclarando que si bien, ocasionalmente son citadas aquí sus duraciones y cronometrías, (*cronos*) se hace en función de apuntalar al primer enfoque y como parte de un noema indisoluble. La aproximación que proponemos es la que Ramos (2005) ha denominado: “*los discursos sociales del tiempo*”.

Para Ramos (2009), el tiempo social es un concepto “*que todos usan*” sin importar el estatus o grado de conocimientos. En las prácticas de la cotidianidad todos “sabemos” qué es el tiempo y, con base en esos saberes, proyectamos nuestra relación con él en el lenguaje que utilizamos.

En el *corpus*, las referencias al tiempo tienen diversos grados de complejidad y van desde los asuntos más cotidianos como ciclos vitales, jornadas laborales, memoria local, etc., hasta conceptos de orden más complejo como la revisión de “la historia a contrapelo”, “*Utopísticas frente a la cancelación de futuro*”, “las crisis y el *Estado de excepción*”, etc.

En el análisis de este trabajo se ha centrado la atención en las configuraciones particulares de la temporalidad inscritas en los textos y en las prácticas discursivas, eludiendo en lo posible correlaciones innecesarias a abstracciones como los tiempos aristotélico, newtoniano, agustiniano, relativista, el de la fenomenología, o el que supone un desplazamiento de la coordenada espacial como se concibe en *la modernidad tardía*.

Las abstracciones del *tiempo* y de otros conceptos en el *corpus* suelen recurrir a metáforas que no solamente llenan de color y vida el lenguaje en una cierta “estética zapatista”, sino que fungen como *magma* de múltiples posibilidades, como cúmulos de accesos interpretativos o modelos epistémicos constructivos “para jugar” con lo planteado, es decir, para abrir espacios de *imaginación creadora*.

Las metáforas familiarizan el tiempo, lo hacen tangible, lo convierten en algo a lo que puede referirse con naturalidad. Las metáforas forman parte de la cotidianidad. Lakoff y Johnson (1991, 1999) explican las metáforas como instrumentos del lenguaje para los procesos del pensamiento y la acción.

Para Ciapuscio (2011), tradicionalmente las metáforas y las llamadas figuras del lenguaje (símiles, analogías) fueron consideradas recursos de la retórica y la literatura y proscriptas en los textos científicos por sus efectos de ambigüedad, polisemia y subjetividad, efectos que, por otro, lado evidencian su capacidad para vincular campos conceptuales distintos. En el mismo sentido, Ricoeur establece la hipótesis de que tanto la historia y la ciencia como la narración ficticia obedecen a una única operación configurante que dota a ambas de inteligibilidad y establece entre ellas una analogía esencial.

El concepto de actividad mimética (*mimesis*) me ha puesto en el camino del segundo problema: el de la imitación creadora de la experiencia temporal viva mediante el rodeo de la trama... en Aristóteles, la actividad mimética tiende a confundirse con la construcción de la trama (...) evoco en Aristóteles la estructura melódica de una doble reflexión: el de la construcción de la trama (*mythos*) y el de la actividad mimética (*mimesis*) (...) No podrá decirse cómo la narración se relaciona con el tiempo antes de que se haya podido plantear, en toda su amplitud, el problema de la referencia cruzada —cruzada sobre la experiencia temporal viva— del relato de ficción y del relato histórico (Ricoeur, 2004, pp. 80, 82).

En el caso del *corpus* que aquí se analiza, las metáforas, a la vez que permiten explicar, sirven también como puentes dialógicos entre grupos distintos de formaciones y lenguajes variados pero que asisten a un conversatorio que gira alrededor de un enemigo común: la *Hidra Capitalista*. Textos académicos y literarios acuden a las figuras del lenguaje porque, aunque sean textos académicos, algunos de ellos “no quieren ser academicistas”, según se expresa literal y críticamente.

Para Lakoff & Johnson (1991), la metáfora no es solamente una cuestión de lenguaje, sino que afirman que “los procesos del pensamiento humano son en gran medida metafóricos” (p.42). Las metáforas permiten comprender experiencias en términos de otras. La tradición oral, tan presente en las culturas indígenas, acude a la metáfora como instrumento pedagógico y nemotécnico. Su utilización puede, además, fungir como argamasa del relato mítico y estética del saber como “semilla” o bien común. El zapatismo rescata la estética del lenguaje oral y su fenomenología actualizando en la metáfora una dimensión política convocante y aglutinadora.

En el *corpus*, las metáforas se emplean con cinco objetivos, según es posible observar: 1) como función *nominativa*, es decir, para nombrar conceptos y/o eventos específicos; 2) para *describir* aspectos principales o secundarios de lo que se está exponiendo; 3) para *explicar* y *argumentar* sobre el asunto principal; 4) como *instrumento creativo*, al utilizarse como *modelo epistémico* susceptible de ser “manipulado”; y 5) como vehículo intencionado de “*significante vacío*” que puede ser “llenado” con las particularidades de quien lee o recepciona la metáfora.

Funciones de las metáforas en el *corpus*

1	Nombrar
2	Describir
3	Explicar
4	Crear
5	Significante Vacío

Como se adelantaba, en el caso del *tiempo* estamos ante un caso de metáforas absolutas (Blumenberg, 2003), es decir, de *conceptos que se resisten a ser traducidos al lenguaje lógico-conceptual y sólo pueden ser expresados en imágenes*. El tiempo es un campo privilegiado para esas metáforas. Ramos destaca cuatro metáforas temporales:

La primera (metáfora) hace del tiempo un recurso del que nos servimos para actuar; la segunda lo presenta como un entorno externo en el que se desarrolla la acción; la tercera lo hace concebible como cuerpo o algo incorporado a nuestro ser más íntimo y propio; la cuarta y última lo muestra como un horizonte desde el que es dado asignar sentido a la acción y al mundo de la experiencia (Ramos, 2009. p.57).

Tipos de metáforas sobre el tiempo (Ramos, 2009)

1	Recurso
2	Entorno externo y contenedor
3	Cuerpo, "algo" incorporado al <i>ser</i>
4	Horizonte de sentido

En esta investigación se han destacado a las figuras metafóricas porque son características del discurso y el accionar zapatista y porque, como ya se mencionó, son indispensables para comprender las referencias temporales.

4.5 Sobre un monstruo para comprender un imaginario

El título del *corpus* alude a un monstruo mítico: *la Hidra*. Un monstruo de siete cabezas cuya fortaleza es su descentramiento, su capacidad para generar dos cabezas cada que una le es cortada. En el mito, la *Hidra de Lerna* era una despiadada serpiente acuática que además de sus mortíferas cabezas, contaba con una respiración venenosa que la volvía aún más peligrosa. Su extraña capacidad regenerativa hacía imposible a cualquier humano o semidios matarla.

Pero Heracles-Yolao como quiera debe cumplir ese trabajo o padecer la condena de siempre recomenzar: cortar una cabeza y parir dos más. -*rasgar el muro* hasta que la grieta se ahonde y acabe por herirlo fatalmente-. Y antes de enfrentar para destruir, tienen que ver el modo de sobrevivir, de resistir. Así que tal vez algo ayude el preguntar por el origen. Tanto de quien enfrente como de lo que es enfrentado. Así que hay que huellar a la Hidra, seguirle el rastro, a conocerle sus modos, sus tiempos, sus lugares, su historia, su genealogía (SupGaleano, 2015(a), p.282).

La leyenda cuenta que al llegar al pantano donde estaba la Hidra, Hércules cubrió su boca y nariz con un paño para así poder protegerse de la respiración venenosa (porque esa respiración nos mata de a poco, huele a *Dior, Chanel, Gutchi y Calvin Klein*⁵⁹). Hércules le tiró flechas de fuego para sacar a la bestia de su guarida. La enfrentaba, pero todo resultaba infructuoso.

Cuando Hércules se dio cuenta de que él solo no podría derrotar a la bestia, pidió ayuda a su sobrino (y amante, dicho sea de paso), y éste le propuso quemar los cuellos de la misma para impedir que crecieran nuevas cabezas. De esta manera, a partir de un principio de inteligencia distribuida y acción cooperativa, mientras Hércules cortaba cada cabeza, el sobrino las quemaba de una en una hasta terminar con la última: llamada "la inmortal", la cual aplastó con una gran roza que estaba en el camino sagrado

El poder, en la modernidad tardía de acuerdo a Foucault y Han se ejercen desde el placer y la seducción.

situado entre Lerna y Elea. Más tarde Hércules quemó todas las cabezas caídas para evitar que volvieran a crecer⁶⁰.

En concordancia a la narratología zapatista, el mito griego cuenta que la derrota de la Hidra (capitalismo) es una empresa que solamente podrá conseguirse de forma: 1) *colectiva* (Hércules pide ayuda a su sobrino); 2) *organizada* (tareas y habilidades distintas sincronizadas en torno a un objetivo); 3) *estratégica* (un plan propuesto por el sobrino); y 4) *táctica* (aprovechamiento de recursos y condiciones inesperadas como



la roza del camino).

Gerard Van Der Gucht (S. XVIII). Hidra de Lerna. (Imagen 15). Recuperada de <https://www.pinterest.com.mx/pin/370421138092612965/?autologin=true&lp=true>

⁶⁰ Falcón Martínez, C., Fernández-Galiano, E., & López Melero, R. (1985). Diccionario de la mitología clásica, 1 (4a ed.). Madrid, España: Alianza.

A pesar del lenguaje secular⁶¹, es posible identificar una construcción mítico-religiosa en donde “*el mal*” se encarna en el capitalismo y el “*mal gobierno*” de México. Parece haber elementos para considerar el periplo zapatista como una épica que busca trascender la búsqueda de la sola justicia material.

La lucha contra *La Hydra* sigue y “*ha desatado su propia tormenta*”. Se habla de una “*Tormenta*”, que se experimenta como crisis del capitalismo global y como crisis planetaria. Las crisis se enmarcan en lo que se llama aquí *La IV Guerra Mundial*, una nominación que renombra y resignifica las coordenadas espaciotemporales y que, al nombrarse de forma novedosa, interpelan afectos, creencias, y posicionamientos políticos.

Los textos constantemente recurren a neologismos y al *renombramiento* como recurso signifiante mientras se lee. Queda explícito el posicionamiento zapatista “*abajo y a la izquierda*”, sin que eso quiera decir en absoluto “izquierda tradicional” y sin que “abajo” deje fuera a intelectuales, académicos, científicos, *clases medias*, etc.

Las parábolas⁶² y fábulas⁶³ son ampliamente usadas, aunque frecuentemente sin moraleja explícita o tácita. Estos géneros narrativos son reformulados con los usos de final abierto, pregunta incómoda, ironía provocadora o mordacidad reivindicativa en voz del SI Galeano, cuyo uso del *humor, la ironía, la ambigüación y la emotividad* merece un análisis completo a fin de comprender la estructuración discursiva del *corpus*.

Los textos llaman a la integración y organización de las fuerzas políticas a nivel internacional. El EZLN llama a la acción (presente) como única salida para enfrentar *la tormenta que ya ocurre; pero que arreciará en la “tormenta que viene”* (futuro). La

⁶¹ Se abordará con amplitud en torno a la palabra *Dignidad* como morfema secular para designar *lo sagrado* indígena.

⁶² Parábola. (s.f.). Narración de un suceso imaginario de la que se saca una enseñanza moral. En el Diccionario Real de la Academia Española (23^a ed.) Recuperado de <https://dle.rae.es/>

⁶³ Fábulas (s.f.). Composición literaria, de la que se suele extraer una enseñanza útil o moral. Los personajes suelen ser animales o elementos de la naturaleza. En el Diccionario Real de la Academia Española (23^a ed.) Recuperado de <https://dle.rae.es/>

interpelación a ese futuro se hace al principio de los textos con una abundante referencia al pasado y a los muertos (al tomar sus nombres como recordatorio) que “siguen hablando” mediante la remembranza de sus acciones, como el caso del profesor zapatista Galeano, quien fuera asesinado, o por las palabras y reflexiones de Luis Villoro. La fórmula zapatista “¡Zapata Vive... y la lucha sigue!” parece reformularse con la adopción de los nombres de los caídos en un “Galeano vive, Villoro vive o hasta en el “Vivos los queremos” de los familiares de las víctimas y desaparecidos de Ayotzinapa.

El zapatismo es “una organización indígena y no indígena”, afirma el SI Galeano, por lo tanto, su discurso es uno abierto “formado en” y “dirigido a” a las mujeres y hombres de todo el mundo. La asistencia de multitudes internacionales a los seminarios y congresos zapatistas, luego de más de 20 años, corroboran que sigue una capacidad de convocatoria que hace sentido a luchas diversas como causas separatistas, grupos anarquistas, ecologistas, altermundistas, de izquierdas, etc.

En el *corpus* se recapitulan también episodios significativos de la lucha armada del zapatismo, a veces contados desde *la rabia y el dolor*, y en ocasiones con desenfado y sentido del humor. Se articulan narraciones épicas de los “más pequeños”, los marginados y los explotados que se intercalan a las dificultades que -humorísticamente revela el “*Sup*”- suceden a quienes, siendo de ciudad, se mueven entre la selva para apostarse en medio de una balacera.

El SI Moisés apela a la construcción de una memoria social con un “*sentido*” recuento de las condiciones de miseria y humillación en las que vivían las etnias indígenas chiapanecas y de cómo fueron despojados de sus tierras, primero por *los finqueros* y luego con *la reforma al Artículo 27* que privatizó los ejidos. Estas condiciones de injusticia, extendidas por prolongados periodos históricos, dan cuenta de 500 años de injusticia y explotación, concatenando la localidad y la proximidad histórica a un campo espaciotemporal amplio que en el *corpus* se remonta hasta el colonizaje europeo en América.

Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar son citados como la primera traición del “*Mal Gobierno*” luego del levantamiento en 1994. Se expresa el fracaso por el diálogo y el repliegue zapatista para refundar al mundo. Uno en donde “*quepan muchos mundos*” y cuya autonomía sea operada en un sistema en donde “*el pueblo mande y el gobierno obedezca*” a través de lo que llamaron *Juntas de Buen Gobierno* (JBG). En este contexto se describen las condiciones de una nueva *comunidad imaginada* por el zapatismo que se hace manifiesta en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y los *Caracoles* que los contienen.

Hay pues, en estos textos, una descripción de la *UZ*, de sus logros y sus fracasos, de sus dificultades, y de cómo se ha ido solucionado lo que la realidad *va presentando*. Encontramos a menudo expresiones del tipo “*no nos idealicen*”, “*son nuestros modos*”, etc., enfatizando que sus formas organizativas no son en absoluto reglas prescriptivas y que ellos (los zapatistas) a menudo se equivocan.

El SI Moisés describe los procesos de resistencia y rebeldía zapatistas: “Ya podemos dar teoría como se dice... pero no puede haber así nada más resistencia y rebeldía si no hay organización, entonces organizar esas dos armas de lucha nos ayudó mucho para tener, digamos que se abre más la mente, la forma de ver”. (EZLN, 2015, p.139). Detalla el SI Moisés cómo se ha ido organizando la resistencia y la rebeldía y de los problemas que han tenido que enfrentar. Recalca que sus modos no son los únicos, “*por eso decimos no copien, no traten de copiar*”. (p.151).

Los zapatistas revelan que la suya es una lucha que también se libra en *el interior* y que a veces va en contra de los mismos “*usos y costumbres*”. Podríamos ejemplificar esta lucha en la prohibición “del trago” en los territorios zapatistas, o en otros asuntos transversales (pero que ya se verá, son torales) al discurso zapatista, como la *emancipación de las mujeres*. Intervenciones de *las comandantas* narran de forma elocuente sus luchas, sus contribuciones y su redefinición como protagonistas del zapatismo. Tan importante es esta lucha de género que el mismo lenguaje se ha reformulado: “las, los, o todas o much@s, etc.

El zapatismo acude a una imagen sugestiva pues lleva implícito el cruce espaciotemporal: *la grieta en el muro*. Una grieta que es *indicio de una crisis*, de un resquebrajamiento sistémico que, sin embargo, sólo puede ocurrir en una temporalidad amplia, *paciente*⁶⁴. Los esfuerzos zapatistas son resumidos como un “*empecinamiento porque la grieta crezca, porque no se cierre*”. Frases como “*rascar la grieta*” parecen remitir a una tarea colectiva limitada pero potencial, a una especie de tránsito en el que el zapatismo afirma ser “*transición*” y no “*culmen*” sin adjudicarse el liderazgo revolucionario.

A fin de ver *la grieta*, para acercarse a ella, para poder ensancharla, el SI Galeano discurre sobre una aproximación heurística denominada *Pensamiento Crítico*. Comienza con una crítica a las ciencias sociales que reproducen en sus epistemologías y conformaciones administrativas la verticalidad del poder y la hegemonía de los poderosos:

Como zapatistas que somos pensamos que el quehacer teórico y analítico debe ser un trabajo colectivo. No sólo porque las varias miradas burlan la fatiga del centinela ya que advierten cosas que individualmente pasan desapercibidas. También porque la realidad, sobre todo la realidad social, es muy compleja y son muchas las caras de su espejo (EZLN, 2015. p.327).

El SI Galeano destaca la urgencia de generar pensamiento colectivo para poder vigilar las cabezas de la Hidra. Para ello ve necesario analizar su genealogía, seguirle el rastro y ver qué ha cambiado y qué permanece. El *Pensamiento Crítico* se articula con diálogo y con preguntas y se trata, de acuerdo con el zapatismo -tal y como lo cuenta el mito de Hércules contra la Hidra-, de un emprendimiento colectivo.

⁶⁴ La paciencia es un atributo de la temporalidad zapatista, como se verá en el análisis del *corpus*. La paciencia como oposición al ¡Ya basta! y a la *digna rabia*, pero que prevalece como ánimo y estrategia en el uso de los tiempos.

4.6 La ironía en el discurso zapatista

En el análisis polifónico (Bruzos, 2005), el recurso de la ironía se trata como una verdadera alternativa, un eje original y diferente de articulación del discurso. De acuerdo con la retórica, la ironía es una figura del pensamiento y, en determinadas circunstancias es un tropo⁶⁵ mediante el cual se dice lo contrario de lo que realmente se piensa y se significa. Como tropo, la ironía se trata de una desviación del discurso apto⁶⁶. Sin embargo, como se verá adelante, la ironía rebasa al tropo y adquiere, mejor dicho, la categoría de figura literaria por sus variantes de tipo *ilocutivo*⁶⁷.

Para Mortara (1988, p.190), la ironía se distingue de otros tropos por “decir lo contrario de lo que se cree y de lo que realmente es”, pero lo hace de tal suerte que la contradicción muestre la voluntad del enunciante. Se trata de una simulación que convierte el desliz en ingenio y la ineptitud en ironía. Según refiere Bruzos (2005), la incongruencia de la ironía es una licencia pues “*se justifica por una exigencia mayor que la que contraviene*”.

En la estrategia discursiva irónica, el hablante está tan seguro de su propia posición y de la comprensión y simpatía de su audiencia que no emplea el discurso propio, sino el de su oponente o referentes opuestos, cuyas debilidades o “falsedades” expone por medio del contraste. La ironía establece una contienda, pero no una en donde se busca la derrota *per se* del oponente, sino una en donde la verdad anunciada opere un cambio en quien comprende el sentido de lo ironizado. La ironía es una estrategia, además de persuasiva, falsamente no argumental y pedagógica, puesto que detona un conocimiento, un aprendizaje:

⁶⁵ Un tropo es la sustitución de una expresión por otra cuyo sentido es figurado. Se trata de un término de la retórica que proviene del griego *tropos*, que significaba “dirección”. Se trata entonces del cambio de dirección en una expresión para adoptar otro contenido. (Mortara, 1988).

⁶⁶ *Apto* se refiere a que el discurso, como requisito fundamental, sea conveniente, adecuado, congruente o apropiado a lo que exigen las circunstancias, los fines de la intervención y las características del tipo o género al que pertenece el discurso. (Mortara, 1988).

⁶⁷Ver *supra* p. 201

La ironía no se conforma con anular el hacer con el deshacer, de manera que el *statu quo* se recomponga después de la partida como si no hubiera pasado nada. La ironía es un progreso, no una isla de vana gratuidad: donde pasa la ironía hay más verdad y más luz. Dado que la ironía demuele sin reconstruir de forma explícita, nos empuja siempre un poco más allá: guía al espíritu hacia una interioridad más exigente y más esencial (Jankélévitch, 2015, p.58).

La “falsa contienda” que plantea la ironía se explica en que el ironista ve en el destinatario de la estratagema a un “igual”, o al menos reconoce a un contendiente inteligente, uno capaz de descifrar el *ardid* o juego propuesto. Hay una intención “amorosa” porque la resolución del juego es un premio que regala la verdad ocultada. No se trata simplemente de un engaño; el mentiroso menosprecia, el ironista reconoce. En contrapartida, el mentiroso:

Menosprecia a su semejante, mejor dicho, lo trata como una cosa o un concepto abstracto, útil sólo para su juego o sus intereses personales. Uno no estima a quien engaña. Uno no se interesa en algo que es un medio para alcanzar un fin (Jankélévitch, 2015, p.63).

La ironía es una *estrategia argumentativa* –que a menudo parece carecer de argumentos con su poder para “detonar” las estructuras formales clásicas- cuya base pragmática es *la burla* con tres ingredientes básicos: 1) la simulación, 2) la contradicción y 3) el juicio crítico.

La ironía no necesariamente se expresa mediante la *antífrasis*. Hay enunciados que, en ciertos contextos, pueden cobrar un sentido irónico irreducible a la mera inversión semántica característica del tropo. El uso de la ironía del zapatismo y particularmente del SI Galeano es más “ingenioso” o “inteligente” en tanto sutil, matizado y acotado al contexto en el que se expresa.

Es posible verificar una continua actualización contextual en los referentes discursivos ironizados por el SI Galeano. No es, pues, necesariamente la relación entre

opuestos en el acto *locutivo*⁶⁸ lo que estructura la ironía, sino su valor *ilocutivo*** de burla y crítica. Crítica que, por otra parte, conforma el andamiaje de una estrategia epistémica y dialéctica cuya finalidad y efecto *perlocutivo**** tiene un fuerte sesgo pedagógico (*logos*) y ético (*ethos*) desde una potencia producida en el humor, y un cierto grado de violencia simbólica que propicia un ánimo o afecto (*pathos*) con respecto al (re)posicionamiento del receptor.

Sopeña (1997) destaca, de la complejidad en la construcción irónica, la característica de *ambigüedad* que se debe conservar a fin de que la burla prevalezca. Este autor establece que entre más profunda es la ambigüedad en la ironía, más difícil se vuelve decodificar su implicación conversacional, en tanto más refinada y compleja. En el caso del zapatismo, la *ambigüación* puede ser descrita como un proceso de “*margen de sentido*” por la heterogeneidad de discursos y “causas” que “abraza”. La ambigüación se vuelve una útil figura retórica a fin de establecer una dinámica de *significante vacío*.

Cuando hay pleno dominio de la *ambigüación* es posible que, en una misma enunciación, se coloquen mensajes distintos para distintas audiencias. El SI Galeano utiliza “*umbrales de sentido*” para “*decir sin decir*”, o para decir cosas distintas a receptores distintos a partir de una misma unidad textual que puede cambiar de sentido si el contexto cambia, o si se “moviliza” el texto a una diferente coordenada espaciotemporal, como ampliamente se ha visto en la “adopción” o “reconfiguración” de los discursos zapatistas alrededor del mundo como soporte de causas diversas, o como es posible apreciar en la actualización significativa de una enunciación en *momentos* distintos.

⁶⁸ Para Escandell (2011), son tres actos los que se realizan en la enunciación del discurso: *el acto locutivo**, que se refiere a la producción de los sonidos, las palabras y el significado de la oración; *el acto ilocutivo***, que tiene que ver con la fuerza de la oración; y *el acto perlocutivo****, que trata de los efectos producidos de la oración.

Para Ducrot, la ironía es un tipo de enunciación humorística en la que un *punto de vista absurdo* es atribuible a un personaje determinado que se busca ridiculizar. En la ridiculización, si bien su temple es el del humor, no es el *divertimento* su finalidad - aunque marginalmente aparezca esta intención como colofón de un discurso del tipo afectivo-. La ironía puede “encubrir” un complejo dispositivo dialéctico cuya *potencia heurística* estriba en su posibilidad analítica y crítica. Esta es la razón por la que se le ha dado tanta importancia a esta figura retórica en la metodología aquí propuesta para el análisis del discurso.

Siguiendo con Bruzos, se destaca que la ironía cuestiona y muy a menudo irrita, no tanto por la burla o el ataque sino porque priva de certezas, revelando *el mundo como ambigüedad*. El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista es fundamentalmente un cuestionamiento al mundo y “sus certezas” y que, mediante juegos de ambigüación, lo dota de complejidad. Es, no obstante, juego; apuesta lúdica desde una conciencia recta pero no directa:

La ironía es una buena conciencia lúdica: no una buena conciencia simple y directa sino una buena conciencia torcida y mediata que se impone a sí misma una ida y vuelta hacia y desde la antítesis... el ironista es una buena conciencia juguetona que puede hacer y deshacer (Jankélévitch, 2015, p.54).

Es pues, la ironía una maniobra que destruye para reconstruir, que artificialmente interviene lo que enuncia, el mismo al enunciante sabe que sus “pistas” bastarán para el destinatario verdadero y ayudarán al oyente colateral. Es un juego redentor, en tanto que eventualmente revelará una verdad, y en esta revelación se verificará un alivio, un completamiento de sentido que culminará el juego.

4.7 Oralidad escritural

Los textos del *corpus*, al presentarse en el contexto de un seminario, integran ponencias y “mensajes” cuyo primer medio fue la oralidad. La oralidad como modalidad argumental establece una dinámica relacional en donde las emociones –“los sentires”-, la proxémica, el lenguaje no verbal, e incluso la ritualidad a la que dispone *la Asamblea* y la “tradición indígena”, potencian el discurso, operando una estética novedosa del lenguaje y del “arreglo del mundo” mediante la discusión y la escucha.

El *corpus* tiene un acercamiento desde la intimidad y la cotidianidad propiciado por la oralidad de su construcción textual. No se duda en transcribir las hesitaciones momentáneas, pausas, incertidumbres, errores lingüísticos, onomatopeyas e interjecciones. Los textos más académicos se deslindan deliberadamente del lenguaje academicista, y no raramente mezclan el caló o los usos populares con conceptos y hasta con teorías cuya densidad se teje mediante descripciones empíricas o formulaciones metafóricas.

A menudo, a la redacción original de una conferencia o participación se le hacen modificaciones –a veces sustanciales, según hacen notar los propios autores-, sea por cuestión de tiempo, por no ser repetitivos, para acentuar una idea o por no haber considerado algún aspecto que se abordó, por ejemplo, en una ponencia anterior. Así que conviven textos “acabados” con otros que adoptan la forma de diálogo o de “una conversación en curso”.

La palabra, que se enuncia bajo la alegoría de “semilla” –que germinará en “los escuchas”-, es considerada vehículo de relatos ancestrales que, al actualizarse, adquiere potencia performativa (nuevas posibilidades de significado y de ser llevada a la práctica). La escucha, como se explicará con mayor detenimiento, forma parte de un dispositivo zapatista para posibilitar su *Utopística* y su estructuración discursiva, señalado ya en el “sistema de opuestos”.

4.8 Sobre la Alteridad

Analizar el discurso zapatista, como es claro en el ACD, supone analizar a los agentes que producen el discurso y también a sus interlocutores, otros agentes que suscriben, negocian o rechazan las propuestas o ideas del zapatismo –o *Neozapatismo*–.

Los sujetos se construyen dinámicamente, se construyen y reconstruyen para sí y *con otros*. Se reconstruyen en la diferencia (*otredad*) y en lo *comunicante* que surge de lo empático y lo común. El discurso resulta y configura una dinámica de identidad que a su vez es demarcación, rasgo distintivo y diferencia.

Para Giménez (1990), la identidad es un conjunto de repertorios culturales interiorizados a través de los cuáles los agentes demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado. En el caso del zapatismo, se enfatiza esa demarcación con la autodenominación de “*muy otro*”, muy distinto, ajeno, fuera del sistema, “novedoso”, en tanto que se ha sido sistemática e históricamente invisibilizado, negado, desechado. Hay pues, una afirmación identitaria en contraposición al mito occidental que ha visto a los indígenas como los salvajes, los bárbaros o los “*otros*”. “*Otros*” que no han cabido en la ciudadanía y por tanto han sido excluidos del derecho y la justicia.

En Todorov (1989) encontramos que la cuestión “del otro” es un tema complejo que en la *Modernidad Tardía* se complejiza aún más con la aparente volatilidad (liquidez como lo ha definido Bauman) de la identidad. *El otro* es una representación más o menos abstracta de quien no forma parte del “*nosotros*”. Esa representación necesariamente es inexacta, pero suficiente para excluir o, al menos, para ser tratado con recelo o cuidado. El zapatismo se autoproclama *el abajo, el indígena, el invisibilizado*; en contraposición *del arriba, del capitalista occidental, el de la élite del poder*. Hay una asunción de género que resulta de una genuina lucha interior: *el zapatismo es la mujer que lucha frente al patriarcado anquilosado de occidente*.

Mediante el ACD se revisan las afirmaciones de identidad, así como las representaciones de los otros, los prejuicios y las estrategias que se emplean para su representación, lo que a menudo refleja -en “un juego de doble espejo”- la propia auto-representación o los discursos hegemónicos ocultos o sedimentados en los *discursos revolucionarios*.

En el caso del zapatismo, nombrarse y nombrar las cosas y a *los otros* es un acto revolucionario, pues es un acto de empoderamiento. Todorov (1989) afirma que dar nombre equivale a una forma de posesión. Por otro lado, al nombrar se clasifica, se categoriza y, en ese sentido, se establecen relaciones de inclusión, exclusión, igualdad, diferencia, complementariedad, oposición, etc. Es muy importante el énfasis que hace el zapatismo sobre el *Pensamiento Crítico* como recurso metodológico y epistémico para articular su discurso en una especie de salvaguarda para no reproducir las relaciones de exclusión que el mismo zapatismo denuncia.

4.9 Cotexto: “El discurso neoliberal en México”

El *discurso zapatista* es, en más de un sentido, un *contradiscurso emergente*⁶⁹ que se construye (en presente, pues se afirma como inacabado) en oposición a las narrativas del capitalismo conocido -y sobresimplificado- como *Neoliberalismo* y que en México se han expresado claramente en la discusión y aplicación de las llamadas “*Reformas Estructurales*”. Frente a la entrada en vigor del TLCAN en 1994 y el discurso de que con ello México arribaría a la modernidad, el EZLN visibiliza en su levantamiento armado el rezago, la pobreza y marginación de los pueblos indígenas y otros amplios sectores de la población.

Las narrativas que construyen, posibilitan y articulan estas “*Reformas Neoliberales*” interesan a la presente investigación, en tanto que refieren a una construcción temporal como justificación de las medidas económicas, políticas y sociales que el Gobierno mexicano ha tomado “desde la primera reforma de apertura comercial hecha en 1985”. (Valencia & Ordóñez 2016, p. 13).

“*Futuro*” y “*progreso*”, como se ha discutido en el *Enmarque Teórico Conceptual* de esta investigación, son dos hitos de la modernidad. El progreso plantea, de acuerdo con Walter Benjamin (2005) un tipo de teleología “naturalizada” debido a una linealidad del tiempo en la que la idea de progreso se confunde con las mejoras tecnológicas y, se añadiría en este apartado, con las mejoras administrativas, políticas y financieras.

Las ideas de *progreso y modernización para un futuro mejor* se encuentran presentes en las narrativas de las políticas públicas y las reformas emprendidas por el gobierno mexicano.

⁶⁹ “*Emergencia* no alude a una aparición espontánea, y por consiguiente ahistórica, sino a un proceso continuo de nuevas articulaciones para resemantizar viejas prácticas a través de nuevos referentes de sentido, o bien viejos imaginarios para dotar de sentido a nuevas prácticas” (Reguillo 2007, p.95).

En México, las reformas al Estado se justifican en los discursos de los poderes hegemónicos bajo las premisas de *competitividad* (concepto opuesto al de “cooperación”, que es uno de los conceptos subyacentes al *ethos* político zapatista) y *crecimiento económico*.

Las narrativas reformistas se verifican en distintas etapas, según expone Valencia (2016): a) identificación de su presumible necesidad: diseño; b) búsqueda de legitimación: superación de obstáculos que se expresa en una épica caracterizada por el triunfo de *la eficiencia, el bien nacional, el conocimiento, la pericia técnica, el saber especializado, la respuesta* a una demanda añeja, *la superación de lo viejo por lo nuevo* y otras; c) formalización: implementación; y d) ciclo de generación de nuevas reformas sobre las reformas hechas anteriormente.

Las reformas estructurales en México se articulan desde una subordinación de todas las dimensiones sociales al enfoque económico expresado en el autodenominado *Consenso de Washington*, cuyas políticas son operadas desde organismos internacionales como el FMI o el BM. Valencia (2015) ejemplifica como en México el gobierno ha leído, interpretado y posteriormente adoptado dichas políticas en sus reformas económicas en el siguiente cuadro:

El Consenso de Washington y las políticas económicas mexicanas, 1983-2014

El decálogo original del Consenso de Washington	Las reformas económicas en México (1983-2014)
1. Disciplina fiscal.	Limitaciones legales al déficit público, y búsqueda del equilibrio fiscal como obligación legal; control de la inflación, objetivo central.
2. Reorientación del gasto público.	Disminución de inversiones públicas, drástica reducción de subsidios alimenticios y generación de políticas sociales focalizadas; tránsito de subsidios a la oferta hacia subsidios a la demanda.
3. Reforma fiscal.	Consolidación del IVA y disminución del ISR (incremento en 2014).
4. Liberalización financiera.	Apertura a inversiones externas en bolsa, liberalización de las tasas de interés, eliminación de

	cajones selectivos de crédito, rescate bancario poscrisis 1994, extranjerización del sistema bancario, creación de instituciones privadas para la administración de las pensiones (inicialmente del IMSS y posteriormente del ISSSTE).
5. Tipos de cambio unificados y competitivos.	Unificación del tipo de cambio (devaluaciones en períodos de crisis sin política explícita de tipo de cambio competitivo).
6. Liberalización comercial.	Apertura externa (ingreso al G y firma de 10 tratados de libre comercio con 45 países, sobre todo el TLCAN) y práctica eliminación de control de precios internos (con excepción de algunos precios –energéticos– y de salarios mínimos).
7. Apertura a la inversión extranjera directa (IED).	Eliminación de barreras a la IED. Serán incluidos sectores petrolero y eléctrico después de la Reforma Energética de 2014.
8. Privatización.	Fuerte privatización y cierre o venta de la mayor parte de empresas paraestatales.
9. Desregulación y competencia.	Generación de estándares prudenciales y nuevos códigos financieros, creación de la Comisión Federal de Competencia, diversos programas de desregulación, flexibilización de relaciones laborales.
10. Derechos de propiedad Asegurados.	Privatización de los ejidos y garantías a la IED.

Imagen 16. El Consenso de Washington y las políticas económicas mexicanas, 1983-2014. Valencia, 2015, p.14.

Disciplina, apertura, mercados, privatización, restricción al Estado (hacerlo pasar de una institución de control político, jurídico, legal o fiscal; a una de gestión económica y financiera) e inevitabilidad (bajo las premisas de que la economía es una ciencia y que ésta opera bajo las leyes de “la mano invisible” de un mercado que es perfecto y que, cuando no lo es, es porque fallan las condiciones para su propia eficiencia) se convierten en ejes de la narrativa capitalista.

El lenguaje oscuro del poder-saber se trata de una narrativa operada por tecnócratas altamente especializados en economía, cuya formación es posible rastrear en la academia norteamericana, particularmente en la influencia de la Escuela de

Chicago y posteriormente en el *Instituto Tecnológico Autónomo de México* (ITAM). Estos tecnócratas especializados se relacionan de manera trans-partidista y trans-sexenal con las élites políticas y otros grupos de poder en y alrededor del Estado mexicano, de tal suerte que sus políticas económicas se diseñan y vierten en una dinámica *top-down*, evitando en lo posible el ejercicio (socialización, discusión) democrático mediante acuerdos y negociaciones entre coaliciones y redes de poder de empresas, corporativos transnacionales, partidos políticos y funcionarios de los distintos poderes políticos.

Las narrativas de las reformas estructurales se expresan en un lenguaje técnico “inaccesible” a la mayoría de la población sobre la cual operan. De manera que economistas y editorialistas sobre economía se convierten en una suerte de *arcanos* cuyo poder se mantiene en tanto el conocimiento que poseen siga siendo inaccesible para los demás.

En diversas ponencias suscritas en el *corpus* se ha criticado el lenguaje *oscuro* y *rebuscado*, tanto de la academia como de “los expertos” en economía y política. Se ha denunciado que, mediante la confusión, se justifica y promueve una correlación de fuerzas de poder en donde “los abajos” siguen soportando los privilegios de “los arribas”. Reguillo (2007) afirma que “el proyecto neoliberal en América Latina se instauró en el proceso de una secularización inconclusa” (p. 92). Es decir, que se ha instalado como frente privilegiada de una forma de poder-saber que históricamente había sido monopolizada por los regímenes teocéntricos mesoamericanos, la Iglesia, el Estado, las elites políticas e intelectuales.

El colectivo carece de chamanes y de intérpretes para las transformaciones aceleradas que acompañan al proyecto neoliberal: cambios en la cultura laboral, precarización estructural, nuevas formas de pobreza, exacerbación del individualismo y replanteamiento en la concepción del tiempo y el espacio. Sus videntes y agoreros (el sacerdote, el príncipe y el consejero) se muestran perplejos ante el poder avasallador del emergente orden mundial que arrincona y descalifica sus saberes (Reguillo 2007, p. 93).

El zapatismo critica al *neoliberalismo* como discurso “vertical y unívoco” que instaure nuevas reglas y nuevos lenguajes que suponen y “venden” fórmulas y saberes necesarios para el bienestar del país. Se denuncia que las élites políticas y económicas de México adoptan las políticas del proyecto neoliberal plasmados en el “*Consenso de Washington*” y “tropicalizan” sus valores supuestos de maximización de ganancias, deslocalización, adelgazamiento del Estado, estabilidad macro-económica, crecimiento sostenido, etc.

Para Valencia (2007), Reguillo (2015) y el zapatismo: el *neoliberalismo* legitima sus saberes en una pretendida adhesión a la ciencia y a la pericia técnica que se rehúsa a discutir con los *legos* de la economía y las finanzas, aunque esto conlleve una compleja red de implicaciones sociales, culturales, políticas, históricas, etc.

Narrativas de la modernidad en México como promesa de un futuro mejor

Si bien el futuro –“*un futuro mejor*”- es el horizonte temporal que se explicita en las justificaciones de las reformas, también existen otras como: 1) *la instantaneidad*, 2) *la inmediatez*, 3) *la ahistoricidad*, 4) *la competitividad*, 5) *la aceleración*, 6) *la productividad*, 7) *el progreso*, 8) *la novedad*, 9) *el eficientismo* y 10) *el éxito individualista*.

En la lógica del capitalismo actual y su discurso en las reformas estructurales, *la instantaneidad* es la temporalidad propia de los flujos financieros, principalmente, circulantes y especulativos en los sistemas digitales de las bolsas internacionales.

La inmediatez supone adelantar ganancias de los procesos productivos, disponibilidad de capitales, reducción o anulación de procesos normativos, de discusión social y de recuperación en los ciclos naturales del medio ambiente, por dar algunos ejemplos.

La aceleración de los procesos de extracción y producción aunada a *la aceleración* de los procesos de consumo, a fin de mantener un equilibrio, se traduce en *un ritmo* que

permea todas las dimensiones sociales con afectaciones que se han tratado en el marco teórico.

La ahistoricidad se hace presente en el discurso neoliberal como una calculada administración del olvido y el silencio, asuntos como las reformas energéticas o las reformas agrarias, dan buena cuenta de lo anterior; *la competitividad* como clave para la producción y mantenimiento del mercado antes que la cooperación; *la productividad* como fin, y no como medio, es indicador del “crecimiento” y se ha convertido en el indicador que mide desde la industria hasta la educación, tiene una dimensión más bien cuantitativa que cualitativa y suele descomplejizar los sistemas que pretende evaluar.

El progreso se convierte en *nominación* de una utopía capitalista indeterminada, un estado civilizatorio y de bienestar alejado –y ajeno- al presente.

La novedad como premisa de lo deseable, oposición a “lo viejo” o caduco, signo cosmopolita de lo moderno, supone la posesión de códigos estéticos y técnicos superiores.

el eficientismo dicta hacer y “ser” más con menos, incluso si eso significa el desempleo (una máquina que desplaza a cientos de trabajadores), el desplazamiento (se utilizan los territorios sin sus habitantes) y la tiranía de la auto-explotación (el sujeto que busca “superarse” con dos o más empleos y exigencias psíquicas y corporales que exceden su propio bienestar).

Carlos Salinas, en plena campaña de legitimación del TLCAN, afirmaba que los proteccionistas que se oponían en realidad abatían “la creatividad y el bienestar...” y que estaba convencido “de que la fuerza de la historia no [sería] derrotada por aquellos que sólo pueden soñar con el pasado. Yo sueño con el futuro” (Valencia 2015, p.19)

Las narrativas de legitimación, de acuerdo con Valencia (2015), además de las legitimaciones por el *saber técnico* y el *aval* de los *organismos financieros*

internacionales, se basan en la reiteración (ahora sí, dirigida a una población no experta) de “un nuevo futuro lleno de esperanzas: crecimiento económico y productividad, más y mejores empleos, incrementos salariales, más créditos e impulso a la planta productiva”. (p.18). Este proceso de legitimación se verificó también en la búsqueda de apoyos externos e inversiones internacionales.

Como en toda correlación de fuerzas, las reformas encuentran resistencias que en ocasiones se hacen más evidentes que otras. Temas como la cobertura de salud, los fondos de pensión para el retiro y las reformas educativas se han tornado particularmente álgidas porque su afectación parece más próxima y evidente a grandes sectores de la población y a grupos de un alto grado de politización, como el caso de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), por ejemplo. Negociaciones públicas y cerradas han transitado no sin manifestaciones y represiones.

Leyes como la “*Ley Atenco*” derivan a la manera de un “producto colateral” de la lucha por la imposición de reformas y las resistencias contra ellas. los discursos capitalistas recurren a la formulación y reformulación de una épica caracterizada por “una lucha contra el subdesarrollo, la ignorancia y la pobreza”. Se trata de transformaciones “heroicas” donde cada cierto tiempo “se abandera” el calificativo de “*Milagro Mexicano*”.

Las narrativas dominantes consiguen, además de visibilizar ciertos temas de su interés, colocarse como agendas (Reguillo, 2007) que “marcan, definen, nombran y dan orden al conjunto de representaciones-discusiones, imaginarios-prácticas” (p.97). Es decir, narrativas que, además de conferir sentido, fungen como derroteros para establecer una dirección bajo la forma de objetivos, metas y un plan calendarizado (y presupuestado) para lograrlos.

El zapatismo y su discurso, como otros discursos emergentes, funciona a la vez como: 1) contradiscurso desde una perspectiva crítica; y 2) como discurso alterno original cuya base es una formulación al margen del discurso dominante. Es importante

tener a la vista esta característica dual, debido a que se trata de un elemento explicativo de *la praxis zapatista* y de cómo articula sus imaginarios de organización social que en esta investigación se ha denominado *Utopística*.

El zapatismo ha disputado espacios de sentido y práctica política desde la discusión en la agenda pública mexicana y en la ejecución de su propia agenda en los *Caracoles*. El respaldo del EZLN al CNI⁷⁰ para promover la candidatura de una mujer indígena⁷¹ a la Presidencia de la República es un nuevo hito en su proceder táctico, un aprovechamiento de la coyuntura electoral –como el mismo CNI ha explicado– “*para visibilizar y poner en la agenda nacional a los pueblos indígenas y a las condiciones de injusticia y pobreza en la que viven millones de mexicanos*”.



Imagen 17. Afiche zapatista / Candidata indígena. EZLN.

⁷⁰ Concejo Nacional Indígena

⁷¹ María de Jesús Patricio Martínez, candidata independiente a la Presidencia de la República en 2018. Médica tradicional nahua, vocera del Consejo Nacional Indígena, nacida en Tuxpan, Jalisco. Tomado de: Enlace zapatista. (El 6 de septiembre de 2018). Recuperado de: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/09/06/convocatoria-a-la-segunda-asamblea-nacional-entre-el-concejo-indigena-de-gobierno-y-los-pueblos-que-integran-el-congreso-nacional-indigena-11-al-14-de-octubre-cideci-unitierra/>

4.10 Pragmática del Lenguaje y Contexto: Incursiones a *territorio zapatista*

Trabajar con *un corpus* como el propuesto supone considerar, además de su conceptualización, el conjunto de características que lo definen y los contextos en los que se produjo e inserta. La noción de *contexto* en la pragmática y el análisis del discurso ocupa un lugar destacado, lo que marca una clara frontera entre los *estudios discursivos* y los puramente *gramaticales*.

Una primera aproximación a la noción de contexto, desde el análisis del discurso, ha consistido en separarlo en cuatro niveles: a) contexto espaciotemporal; b) contexto situacional interactivo; c) contexto sociocultural; y d) contexto cognitivo. Distinciones categoriales que resultan ser interdependientes.

La consideración de los aspectos sociales del contexto conduce a abordarlo desde un ángulo que resulta de gran importancia para comprender las funciones que en éste cumplen las determinadas características de los textos. Es decir, los textos comportan una operatividad social.

A fin de observar a *los agentes, los contextos* en los que surgen los discursos analizados, y de *verificar in situ las prácticas y objetivaciones* de la *temporalidad zapatista*, se participó en los seminarios y congresos llevados a cabo en el *Centro Indígena de Capacitación Integral* (CIDECI), en San Cristóbal de las Casas, Chiapas: *ConCiencias* (diciembre de 2016); *Los Muros del Capital, Las Grietas de la Izquierda* (abril de 2017); el *Congreso Nacional Indígena* (enero de 2017) y la reunión extraordinaria del *CNI* (mayo de 2017); además se realizaron dos visitas al *Caracol* de Oventik (enero y abril de 2017) y se participó como observador de Derechos Humanos, comisionado por el *Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, A.C.* (Frayba), en una estancia de una semana en la comunidad de Cruztón, Oventik, en el mes de junio de 2017.

Como se consigna en el marco metodológico, se utilizaron las técnicas de conversación dialógica y observación participante registradas en diarios de campo e

investigación. Las crónicas zapatistas expuestas desde una narrativa subjetiva, según se ha justificado en ese apartado, pretenden triangular desde “otra lente”, la información obtenida.

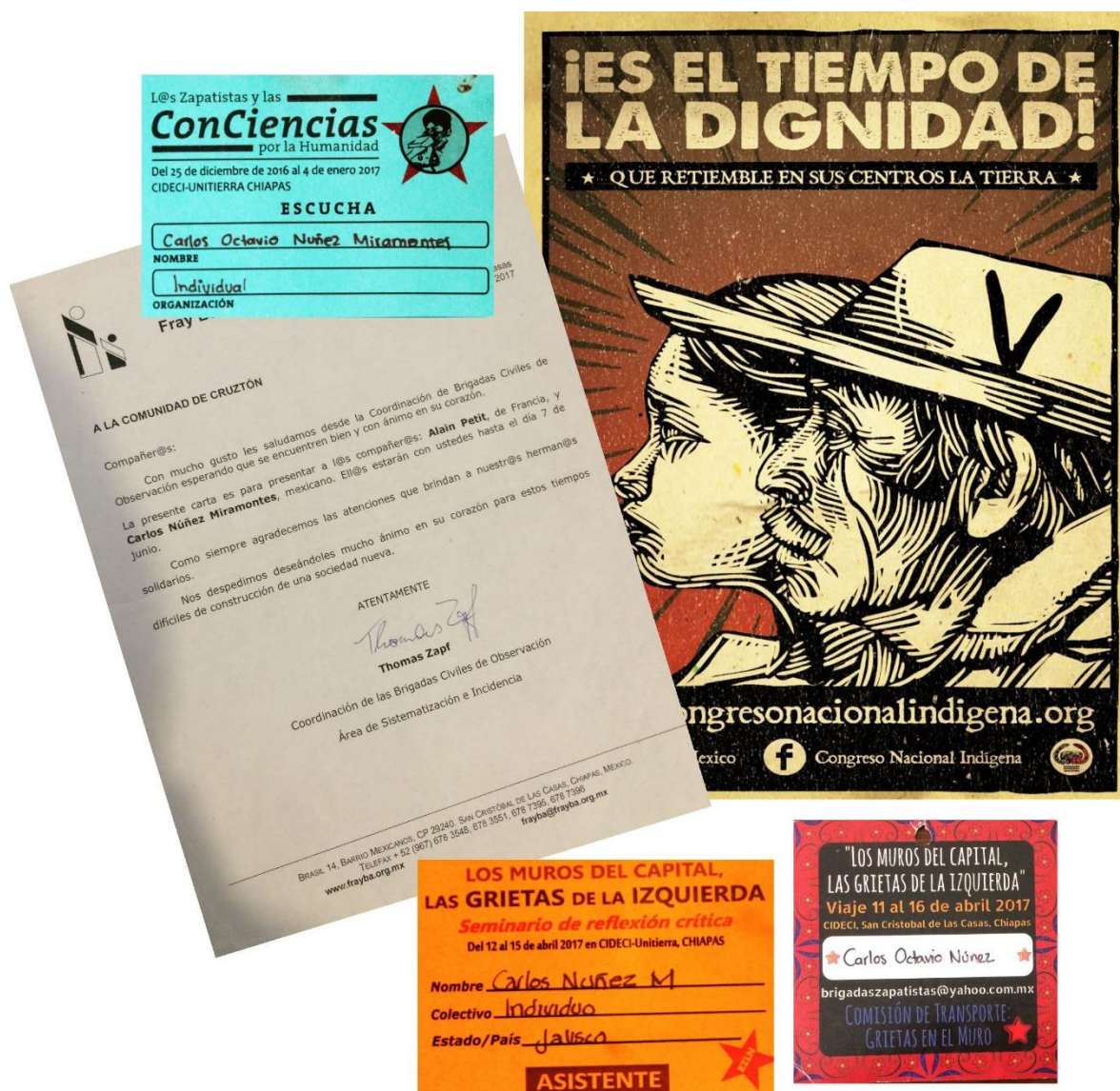


Imagen 18. Documentos, gafetes de participación y afiche (Trabajo de campo). Elaboración propia.

4.10.1 Estudio exploratorio: Primera incursión en *territorio zapatista*

La primera incursión permitió observar-participar de una temporalidad no ordinaria. No se trataba de un tiempo cotidiano, sino al contrario, era un tiempo de apertura y *extraordinario*, pues era éste el primer encuentro entre científicos y representantes de las comunidades de base. Este *tiempo extraordinario* permitió observar y escuchar durante 10 días, no solamente los temas referidos a la ciencia: fue posible registrar las formas de organización, mecánica de las asambleas, interacción social, etc.

Del 26 diciembre de 2016 y hasta el 4 de enero de 2017 se llevó a cabo en las instalaciones del CIDECI y la Universidad de la Tierra, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el congreso *ConCiencias* convocado por el EZLN. Un congreso cuyo objetivo era reflexionar sobre ciencia y propiciar un acercamiento del conocimiento científico hacia las comunidades zapatistas: “*Queremos entender el mundo, conocerlo. Porque sólo si lo conocemos, podremos hacer uno nuevo, uno más grande, uno mejor*” (SI Galeano, 2016). A este congreso asistieron 80 científicos, 2000 participantes como “escuchas” de todo el mundo y 200 representantes de las comunidades zapatistas que iban en calidad de “alumnos”, con posibilidad de preguntar y opinar. En su mensaje de apertura, el subcomandante Moisés señaló sobre los objetivos del congreso:

Anuncia que este es un comienzo de mirar y de caminar para ver qué hacer en el mundo en que vivimos, que está siendo destruido “un puñado de unos cuantos llamados neoliberalistas capitalistas. (...) Entonces nos hace pensar y nos preguntamos nosotras, nosotros zapatistas. ¿A dónde nos vamos a vivir nosotr@s l@s pobres de este mundo, porque ellos, los ricos, tal vez se van a vivir en otro planeta? ¿Qué hacer ahora, ya que la estamos viendo como la están destruyendo nuestra casa? ¿Qué tal si pasa o va pasar que nos llevaran en otro planeta para sus esclavos? Y desde allí nos inunda en una gran responsabilidad colectiva, entre científicos y los pueblos originarios, de salvar al mundo en que vivimos, con los y las de abajos del mundo entero (SI Moisés, Nota de apertura).

El primer mensaje, entonces, es una preocupación por el planeta y demanda una responsabilidad colectiva entre científicos y pueblos originarios. Anuncian los subcomandantes Moisés y Galeano un *ethos* que interpelará a los científicos sobre la

ciencia al servicio de la vida, así como la ciencia como engranaje de “la maquinaria capitalista” presuntamente “cosificadora y destructiva”.

Al fin y al cabo, los capitalistas usan la Buena Ciencia para el mal, para la acumulación de riquezas, para la manipulación y la muerte. “Lo que era natural, por naturaleza y los que en ella viven, es decir los pueblos originarios, están para que sean destruidos junto con la madre naturaleza.” (SI Moisés, Nota de apertura).

Previo al Congreso, las comunidades de las Bases de Apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (BAEZLN) eligieron a quienes los representarían como alumnos en el encuentro. Mujeres y hombres de diferentes edades se reunieron con antelación para formular preguntas que, a modo de introducción, enunció el Subcomandante Galeano:

- ¿Los transgénicos dañan a la madre naturaleza y a los seres humanos o no los dañan?
- Los alimentos químicos, enlatados, embolsados, embotellados, ¿dañan o no la salud? ¿Son las sustancias que dañan o qué hace dañino a la salud, o de plano no son dañinos estos productos alimenticios?
- ¿Cuál es la explicación científica, si las medicinas químicas curan una enfermedad, pero dañan otras partes del organismo? ¿Se puede hacer científicamente que la medicina química no dañe y solo te cure la parte afectada?
- ¿Científicamente se tiene comprobado cuáles de todos los herbicidas químicos dañan más y cuáles dañan menos?
- ¿Qué explicación científica hay sobre la relación del movimiento de la luna para la siembra de semillas, árboles frutales? (...)
- ¿Qué relación tiene la luna con los movimientos de la tierra y que explicación científica hay?
- Todos los conocimientos naturales de los pueblos originarios, ¿es justo que otro los patente?
- ¿Científicamente han estudiado que, si ustedes como científic@s no existieran, tal vez no existirían los ricos?

- ¿Científicamente, hay estudios de que se puede vivir sin el capitalismo? - ¿Cuáles son los principios éticos de la ciencia?
- ¿Con la ciencia matemática se puede detener el exterminio de la madre tierra? Y si no, ¿quién puede?
- ¿Científicamente, por qué hay unos cuantos ricos y millones de pobres?
- ¿Hay estudio científico, qué y cómo están destruyendo a nuestra madre naturaleza con formas que no vemos y no conocemos?
- ¿Cuál es la explicación científica del por qué los grandes empresarios quieren ser los dueños del mundo destruyendo la humanidad y la madre naturaleza?

(SIG, Mensaje de Apertura)

Muchas otras preguntas se hicieron, desde: “¿Por qué una nube es negra y otra blanca?”, hasta preguntas que interpelaban al quehacer científico en sus dimensiones políticas y sociales. La inquietud recurrente fue por “la vida de la naturaleza” y los pueblos que la habitan.

Las conferencias (aproximadamente 8 diarias) abordaron desde disciplinas como la física, la astrofísica, la química, la biología, las matemáticas, etc.; la relación entre ciencia y academia; ciencia y tecnología; ciencia y desarrollo; ciencia y progreso; la objetividad en la ciencia; la monopolización del conocimiento científico y la ciencia como bien común; las repercusiones del capitalismo en diferentes ecosistemas y en el planeta en general, etc.

Con la premisa de que la “La ciencia es una actividad social, no aséptica ni aislada, y su producto debe ser social”, los investigadores hicieron una reflexión crítica sobre los procesos de la ciencia y su impacto social, tanto en los países en donde se desarrolla como en los que su actividad es precaria. El congreso permitió discutir el conocimiento científico con los saberes tradicionales, un diálogo que apenas se esbozó, pero que dejó claro que hay un interés genuino por conocer y validar científicamente los conocimientos tradicionales.

Dijo el SI Moisés que la idea del congreso se la dio *Rosita*, una niña indígena que le preguntó *¿por qué unas flores eran rojas?* Y que antes de que pudiera contestar, le pidió un conocimiento verdadero, que lo explicara argumentada y satisfactoriamente. Buscaba un tipo de conocimiento en particular, el de la ciencia. Dijo el Subcomandante Moisés que las nuevas generaciones de zapatistas no se conforman con respuestas fáciles, cada vez están más interesados en comprender su entorno, de ahí la moción para realizar el congreso.

A propósito de los saberes tradicionales y el conocimiento científico, cuando en una intervención aludieron al “Viejo Antonio” como sabio y guardián de la sabiduría, el Subcomandante Moisés respondió: “El Viejo Antonio fue. Ya no es”. Concluyó enfatizando la necesidad de otro tipo de conocimiento. El zapatismo, al poner la mira en el conocimiento científico, apela a las características de imaginación y construcción propias de las nuevas dinámicas revolucionarias.

El reto que nos hemos puesto afrontar como zapatistas que somos, necesita herramientas que, lamento si desilusiono a más de una, uno, sólo nos pueden proporcionar las “ciencias científicas”, esto es, las ciencias que “sí son ciencias...” Ese pensamiento crítico exige cuestionar, probar, refutar; pero también “atrevernos a imaginar con otras formas de hacer ciencias” (SI Galeano, 2016).

Al preguntarse por la propia reflexividad, el zapatismo revoluciona sus propias maneras de pensar y simultáneamente propicia un espacio para que científicos de todo el mundo reflexionen sobre su quehacer y lo contrasten con la realidad de los indígenas pobres.

Las conferencias duran entre 30 y 45 minutos y se hace, al final de cada una, una ronda de preguntas por parte de los estudiantes. Hacen preguntas que (según aclaró al inicio del congreso el SI Galeano) deben mostrar el interés de sus comunidades de origen. Al final de cada jornada, se reúnen los estudiantes para “ayudarse unos a otros” y socializar lo aprendido. Casi siempre rematan con un “¿Qué podemos hacer? ¿Cómo

le hacemos?” Es decir, muestran que se saben capaces, se reconocen como sujetos de derecho y, además, se asumen responsables de dar respuesta a los problemas que les aquejan.

Mientras se construye ese *Otro Mundo*, se afirma que las luchas siguen, y se destacan en el *ConCiencias las luchas* por proteger al planeta. Literalmente han sido asesinados “defensores ecologistas” en centro y Sudamérica. Sin embargo, de acuerdo con lo expuesto en las conferencias, los científicos parecen decantarse por la idea de que la humanidad ha sobrepasado el punto *de no retorno* en el desequilibrio ambiental.

El congreso *ConCiencias* y, posteriormente, el *Congreso Nacional Indígena* (CNI) se llevaron a cabo en un ambiente de fiesta, de música, de alegría. Cantos, bailables y ejercicios militares cerraron el CNI.



Imagen 19. Ejercicios militares como parte de la celebración. Elaboración propia.

Hardt y Negri apuntan en el sentido de que las revoluciones contemporáneas; si bien no están exentas de un cierto tipo de carácter violento, éstas se hacen de manera alegre, con “la felicidad como acicate del deseo”, con la felicidad resultante del empoderamiento que anuncia la potencia creativa de los sujetos responsables y auto-organizados colectivamente. Las sonrisas de hombres y mujeres, luego de que se quitaron el pasamontañas al final de un gran baile en Oventik, revelaron ese espíritu mencionado.

Hardt y Negri citan a Espinoza, quien describe la alegría de destruir aquello que hace daño a un amigo: “La nuestra, es la risa de los ángeles armados que acompaña al combate contra el mal” (2011. p.383). Con los zapatistas parece ser así, el baile y la música les son fundamentales. Dijo el Subcomandante Galeano que alguna vez una mujer indígena le dijo, “*sin música, no quiero tu revolución*”.

Crónicas de un viaje zapatista: (1) El Portal

Siempre me han parecido los viajes paréntesis en el tiempo para reconfigurarse, lapsos para la ruptura suave... o no tanto. Cada quien se las ingenia para convertir el camino en una *Montaña Sagrada* o en un *tour*. El viaje a un *Caracol* zapatista comenzó bien, como comienzan los viajes que no olvidarás nunca. Es decir: con un portal.

Mi salida el 24 de diciembre a las 11:50 de la noche fue de por si una rareza, y no es que fuera Navidad, lo que me sacudió, pues hace ya muchos años que suelo pasarla con mi lobo, sino “el *trip*” que agarré desde que llegué a la estación de autobuses. La pequeña estación del *Primera Plus* estaba vacía, con excepción de la boletera y yo. Me espetó una mirada de condolencia. Le dejé mi mochila y a cambio me regresó una bolsita con una pepsi, galletas y un sándwich. Me dijo que me llamaría tan pronto llegara el autobús.

En la sala pasaban una película de esas del nuevo cine mexicano sobre pastorelas, y de cómo un par de actores se obsesionaban con el papel de Luzbel. Me da risa y algo de nostalgia pues he sido ese personaje desde siempre... hasta en Belén –sí, el de verdad-.

Comienzo a experimentar una opresión en el corazón. Sin razón me da un dolor físico parecido al miedo y a la tristeza... no lo entiendo, pero siento el pecho y el tórax como una jaula atiborrada de ciempiés. Escucho un “*Ya puede abordar*”. Y como si todo estuviera coreografiado, cruzo la sala sin encontrarme con nadie, ni la boletera, ni el chofer, nadie.

El letrero de leds del camión parpadea con una raya horizontal, pero como el número coincide con el de mi boleto (y además es el único autobús), me subo. Me causa gracia mi obsesión por el orden, busco el número de mi asiento cuando no va absolutamente nadie. Me siento, noto que se cierra la puerta que da a la cabina del chofer, de modo que quedo aislado. Se apaga la luz y se encienden todas y cada una de las pantallitas de los asientos. Parece una película futurista. Concluyo que me estoy “tripeando” sin razón, así que elijo del menú “Malcom el de en medio” y me aviento un maratón de una temporada completa.

Me quedo dormido y despierto en la madrugada a la entrada de una autopista. Son las fatídicas tres de la mañana y –no sé para ustedes, pero- para mí esa es una señal. Camino por el pasillo y corroboro que viajo solo. La puerta me separa del chofer y dudo en abrirla... ¿Qué tal que me encuentre con un conductor que no quiero ver? ¿Una Parca? ¿Un diablito? ¿Un montón de enanos haciendo equilibrio para controlar pedales, volante y palancas? ¿David Lynch? Sip... este viaje parece escena de David Lynch.

Me siento y veo que avanzo entre ocho carriles cargados de neblina... no hay autos y pienso que esto debe parecerse mucho a lo que a veces dan en llamar “*el último viaje*”. Curioso aguardo mi destino, tal vez llegue a la Ciudad de Oro, al

Hades, a... ¿La Ciudad de México? Sí, una ciudad desierta hasta llegar a la Estación del Norte, vuelta a la realidad y un trasbordo por realizar.

Comprendo que algo sucedió, no sé qué exactamente; pero algo cambió... “Soy el viajero, el viaje, los pasos y el camino, he recorrido la noche y mi tiempo ha llegado”. Esta última frase que creí genuinamente mía, recordé habérsela escuchado a un tal Viejo Antonio. Agradezco el primer saludo zapatista.

Crónicas de un viaje zapatista: (2) De pesadillas, sueños y otro mundo posible

- ¿Estás bien? Escucho con sorpresa a varias voces entre la oscuridad, y una muy tenue luz de luna. No termino de reaccionar... -Sí estoy... bien... una pesadilla. Digo atontado y queriendo disculparme con mis compañeros en el albergue. Sabía que tenía pesadillas, lo que desconocía era qué tan frecuentes ni que, además, despertaba por una especie de ahogamientos... o de “horcones”, según me dijo una compita uruguaya. Gritos, voces, peroratas ininteligibles... No sabía qué tanto, seguro que fui una monserga como compañero... La colectividad me revelaba el tamaño de mi aislamiento, la crudeza de mi solipsismo.

El tema recurrente de mis pesadillas es más bien un entramado de sensaciones: no encontrar mi lugar, no pertenecer, no saber en dónde estoy, y una especie de soledad que se me va hilando como una gran madeja en la barriga: mi individualismo incorporado me va cobrando la factura. Años hace que mis noches transcurren así, una paradoja que se hace evidente entre aquel mundo de colectividad convocado por el zapatismo.

Australianos, argentinos, uruguayos, italianos, españoles, belgas, japoneses, brasileños, norteamericanos, alemanes, suizos, franceses, chilenos, venezolanos, hindúes, canadienses, ingleses... indígenas de todo el orbe y, por supuesto, mexicanos. La mayoría jóvenes, pero también adultos, ancianos; hombres y mujeres, niños y hasta bebés de brazos. Todos soñadores, calculo unos 3000,

aunque habría que corroborar los números. Algunos de rostros ajados y con las huellas de batallas pasadas; otros, de mirada un poco desenfocada, como si siempre al mirarte a los ojos, imaginaran dos horizontes: uno que nos antecede y otro que nos converge.

Mi aprendizaje comenzó con una palabra: “compañero”. Para alguien como yo ese es un bálsamo. Escuchar “compañero” o “compa” te vuelve parte de algo más grande, de una finalidad que no se acaba en los deseos ni las aspiraciones personales. Cuando se dice “compa” se diluyen lenguas, se sintonizan los colores de la piel y se anulan siglos de magma social. Los compas son soñadores, apostadores, locos, inteligentes, críticos, reflexivos, sonrientes, con sentido del humor, amorosos, artísticos, arriesgados, trabajadores, rebeldes, alegres, ordenados y caóticos... Son de colores y de afuera parecen hippies, chairros, *neohipsters*, desarrapados, aventureros, nerds, y hasta darks en vías de recuperación. Tienen una estética particular, casi diría: se ven como zapatistas.

Los soñadores sueñan, y en el proceso de soñar se va construyendo una barca ante la tormenta que viene. Porque si un mensaje se dio, fue el de que la tormenta llegará, que no saldremos bien librados, que es ilusorio pensar que saldremos impunes de un planeta al borde del colapso. Pero locos, al fin y al cabo, los compas siguen alegres en medio de sus luchas particulares y colectivas. Encontrarse... Encontrarnos. Aprendí que es posible abrazar al mundo y reír con él. Aprendí que no soy tan ingenuo como me han querido hacer ver y qué, si en todo caso lo soy, esa es mi apuesta, mi mano en la partida. Confirmé –porque eso sí lo sabía- que la expresión más humana y nuestra salvación como especie se hace con poesía... y no se me malinterprete, que la poesía de la que hablo se escribe con lucha, rebeldía, imaginación, conocimiento, y en el esfuerzo compartido de los que se reconocen como hermanos... como compañeros, ¡Compas, pues!

PD: Sigo teniendo pesadillas, pero al despertar sueño como acto de rebeldía.

Crónicas de un viaje zapatista: (3) La mirada doble y un encuentro con la ciencia

Que el hombre es científico por naturaleza; que la curiosidad y la contemplación están a un Hubble de distancia; que por qué esa flor es roja, preguntó la Rosita; que por qué las matemáticas para hablar de belleza y por qué la estética para comprender fractales... Meditaba en las conferencias sobre ciencia convocadas por los zapatistas, aguardando mi "*Chiapas Continental*", un humilde pero riquísimo desayuno que había negociado con el tendero, así como que no quiere la cosa:

- ¿Sabe en dónde podría desayunar por aquí?

- Pues aquí le preparamos oiga.

- ¿Y tendrá pancito y café de olla?

- Sí, pues

Y a partir de allí, desayuno sabrosísimo por 30 pesitos. Me gusta el interés zapatista por aprender de ciencia y su disposición a confrontar sus saberes tradicionales con el llamado *conocimiento científico*. Hay, como suelen hacerlo en sus discursos, un tono provocador, una indisposición a la conformidad y una crítica, no sólo a los fines del quehacer científico, sino a la propia epistemología como tarea individual acotada al prestigio de capitales simbólicos y de poder enquistados en la academia. De hecho, se asemeja lo tratado a lo que he discutido en mi propio doctorado, con la salvedad de que acá soy *un escucha*, aunque con el denominador común de que en ningún lado poseo el estatus de experto para defender o atacar un posicionamiento.

Soy un aprendiz y como tal, sé y no sé. Si ahora me ves en un posicionamiento, nada asegura que permaneceré ahí; un nuevo argumento podría movilizarme y no tengo empacho en decirlo. Soy incongruente, móvil, curioso, adaptable, incorrecto casi todo el tiempo, pero respetuoso; me gusta dar el beneficio de la duda y confío

que lo que me tratan de enseñar es una expresión sincera de búsqueda de la verdad, aunque muy a menudo no resulte así.

No suelo reír de lo que no comprendo, aunque me encanta hacer chistes sobre mis incapacidades intelectivas. Me gusta conocer de ciencia y arte y en eso me parezco al pensamiento zapatista, aunque muy a menudo sufro en mis procesos cognitivos “el mal” de perderme en mis construcciones estéticas antes de lograr algún tipo de rigor metodológico. Si mi atención no fuera la de un colibrí, seguramente que me hubiera gustado ser científico. Por ello, tal vez mis profesores del doctorado en Estudios Científico-Sociales no atinan a sintonizarme el cerebro.

Así, en medio de esas entelequias llego a la tiendita, sólo que lo hago unos 10 minutos antes. No recuerdo si traería más hambre o enrollaría mi sleeping más rápido. El punto es que está cerrada. Toco y no sale el simpático tendero: a cambio, me abre una enseñanza. Una que me hace replantear la mirada, a la ciencia, a la justicia, a la dignidad humana y a la vida misma.

Me tiemblan las piernas, sin verme estoy seguro de que he cambiado de color y experimento una especie de mazazo en la nuca. Me apoyo del marco de la puerta para conservar el equilibrio. Me ha abierto la hermana del tendero, la cocinera que me ha preparado durante toda la semana mis alimentos. Tímida me advierte que su hermano ha salido pero que sí aún quiero desayunar, ella me preparará lo que guste. Le digo que sí, que por favor me haga lo acostumbrado.

Nunca había visto una malformación de tal magnitud, el rostro de la mujer era un enorme tumor expuesto. Se trataba de un racimo venoso rosado, amoratado y negro. Un montón de dientes, unos sobre los otros a un lado de otra tumoración húmeda que parecía la lengua. Uno de sus ojos estaba cerrado por el tamaño de esa carnosidad, y le corría por el cuello una salivación que, al no poder cerrar la boca, era imposible contener.

Salió en dos ocasiones a llevarme tortillas y café. Confieso que me cimbré, caí en la cuenta de mi superficialidad, de mi debilidad, de mi propensión por la imagen y la apariencia, de mi incapacidad para ver las acciones y sus motivaciones antes que aquello que nos hace dignos: prestar un servicio a los otros. Pensé en la pobreza de esa mujer y en su riqueza; pensé en los alcances de la ciencia y en sus restricciones; pensé en que discutir sobre lo ético y las finalidades de la ciencia es un asunto serio, urgente y que no tiene nada que ver con ningún tipo de impostura intelectualoide.

Al terminar mi desayuno, la mujer, con cierta malignidad juguetona me preguntó si volvería al día siguiente. Le contesté con un chiste que no me entendió: -a menos de que abran una “*Casa del Pankake*”, aquí estaré. Ella sonrió y se le iluminó su ojo abierto. Yo me retiré con la sensación de que algo había sanado.

En esta primera aproximación se puntualiza entonces qué:

- 1) El zapatismo es un movimiento vivo en estado de guerra (cooptación por parte del gobierno, ataques de paramilitares, económicos, violaciones de Derechos Humanos, etc.). Dicho estado condiciona las actividades y la organización de los nuevos referentes zapatistas (Instituciones, discursos, signos). Prevalece un lenguaje militar, aunque su despliegue sea mínimo (por ejemplo, no se portan armas en el recinto de conferencias).
- 2) El zapatismo rompe la idea lineal del tiempo al eludir el mito del *progreso* afincado en el futuro.
- 3) El zapatismo, desde la táctica, utiliza los tiempos políticos, alterna tiempos de palabra y tiempos de silencio. Se anuncia la propuesta de una candidata indígena a las elecciones para la presidencia de México en el 2018.

- 4) A la construcción de la *Utopística* se añade la idea de distopía, caracterizada por los zapatistas como desequilibrio ambiental (ataques a “nuestra casa” o “la madre tierra”), lo que implica una revolución ontológica, es decir, una reconfiguración relacional de nuestro ser con respecto al planeta.
- 5) Los zapatistas ven en la ciencia posibilidades de rehacer otro mundo.
- 6) Los zapatistas enfatizan su temporalidad distinta al agendar actividades como un Congreso de ciencia que da inicio el día 25 de diciembre.
- 7) A pesar de que persisten condiciones de pobreza, la dignidad se vive en el presente.

4.10.2 Segunda incursión en *territorio zapatista*

Los relojes, el Apocalipsis y la hora de lo pequeño

Se realizó un segundo viaje al CIDECI⁷² (San Cristóbal de las Casas, Chiapas) del 12 al 15 de abril de 2017, fecha en la que se llevó a cabo el Seminario “*Grietas en el Muro*”, titulado para esta edición como “*Los Muros del Capital, las Grietas de la Izquierda*”.

La primera intervención del seminario fue la del SI Galeano, quien tituló su discurso de apertura como “*Los Relojes, el Apocalipsis y la Hora de lo Pequeño*”. Con un reloj de arena, el subcomandante enfatizó la temporalidad zapatista y el momento histórico que estaba por anunciarse, “la hora de lo pequeño”: la hora de visibilizar a las mujeres, a los indígenas, a los pobres y a la lucha zapatista.

⁷² Centro Indígena de Capacitación Integral.



Imagen 20. La hora de lo pequeño. SI Galeano con reloj de arena. EZLN.

Agradeció la participación de los ponentes del seminario, algunos de los cuales como Pablo González Casanova (ahora nombrado Comandante del EZLN⁷³), Paulina Fernández, Gilberto López y Rivas, Luis Hernández Navarro, Alicia Castellanos, Carlos Aguirre Rojas y Carlos González participan con sus colaboraciones en el *corpus* que aquí se analiza, lo cual permitió observar a algunos de los agentes que han articulado el entramado polifónico del discurso zapatista.

⁷³ Tomado de Proceso (26 de abril de 2018). Recuperado de: <https://www.proceso.com.mx/531006/pablo-gonzalez-casanova-exrector-de-la-unam-es-nombrado-comandante-del-ezln>

El SI Galeano “justificó” la presencia zapatista como *una voz más* en el seminario que estaría presente como atestiguamiento de la iniciativa del CNI para proponer a una candidata indígena en las elecciones presidenciales de México en el 2018.

El SI Galeano pone frente a sí un reloj de arena y da inicio con un tema que pareció ser expuesto *ex profeso* para el presente trabajo de tesis: *Los Relojes*⁷⁴.

Los Relojes

El tiempo, siempre el tiempo. Relojes. Segundos, minutos, horas, días, semanas, meses, años, lustros, décadas, siglos. El *tic-tac* frenético de la bomba del Capital, el terrorista por excelencia, ahora amenazando a la humanidad entera. Pero también el tiempo vuelto calendario y modo, según cada quien, según la lucha de abajo y a la izquierda, resistencia y rebeldía (SI Galeano, 2017, parr. 14).

El SI Galeano comienza destacando la frenética velocidad del tiempo en el capitalismo, un tiempo que en la alegoría de “la bomba” remite al “*tic-tac*” mecánico del progreso, pero también de la destrucción. Una destrucción de tipo apocalíptica que amenaza a toda la humanidad. A la repetición mecánica opone una historia que se construye en la lucha, es decir, los nuevos sentidos que se sedimentan en la resistencia y en la rebeldía de los “*abajos* del mundo”.

Hace 21 años, en los llamados Diálogos de San Andrés, desesperada porque el zapatismo debía consultar hasta el más mínimo acuerdo con los pueblos, la delegación gubernamental cuestionaba a la delegación zapatista sobre sus relojes. Palabras más, palabras menos, les reclamaban: “Ustedes hablan mucho de que el tiempo zapatista y traen relojes digitales y tienen la misma hora que nuestros relojes”. Las carcajadas de los Comandantes Tacho y Zebedeo resonaron entonces en el pequeño cuarto donde se realizaban las pláticas (SI Galeano, 2017, parrs. 15-16).

⁷⁴ Se omitieron algunos fragmentos por considerarse que no eran relevantes para el análisis en este punto de la investigación, pero si se quiere ver el texto completo, acudir a la referencia (SI Galeano, 2017) Tomado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/04/12/preludio-los-relojes-el-apocalipsis-y-la-hora-de-lo-pequeno/>

Se infiere una oposición de temporalidades: la del zapatismo y la del gobierno. Esta oposición temporal opera como incomprensión y evidencia en la burla de los funcionarios, el desprecio por sus interlocutores. Los indígenas zapatistas asumen con humor la incomprensión de sus ritmos, de su proceder en el tiempo que precisa del consenso y el diálogo (inútiles desde una lógica de poder vertical y autoritario). Mientras el gobierno está enfrascado en una lógica de resultados que obvia los procesos (parestesia), para los zapatistas importan “los modos”, los procesos, la cualidad del tiempo.

El SI Galeano se da tiempo para intercalar un poema, para generar una pausa dramática, un momento que represente los silencios y la paciencia de la *temporalidad zapatista*, y continúa:

...Sobre el tema del tiempo (el “*timing*”, dicen los obesos y perezosos tanques del pensamiento de arriba⁷⁵), nos han querido criticar y catalogar. Por ejemplo, nos han dicho que, en la era digital, nosotras, nosotros, zapatistas, somos como esos relojes que funcionan con muelles, engranes y resortes, y a los que hay que darles cuerda manual. “*Anacrónicos*”: dijeron. “*El pasado que viene a pedir cuentas*”: sentenciaron. “*El rezago histórico*”: murmuraron. “*Un pendiente de la modernidad*”: amenazaron.

Bueno, con nuestro acostumbrado sentido de la oportunidad, les decimos que no somos como un reloj de cuerda manual en la era de los *smartwatch*... Ciertamente, es esta una época donde la realidad virtual aventaja con mucho a la realidad real y cualquier imbécil puede simular sapiencia gracias a que las redes sociales le permiten encontrar ecos igualmente necios y cínicos; época donde la pretendida originalidad de la antipatía se anula al hacerse patente que la impertinencia, la ignorancia y la pedantería es una “individualidad” que es compartida por millones de *nicknames*, como si la estupidez no fuera sino un solitario ser multicuentas, y la misoginia del Calderón y la Calderona tienen sus pares en todo el universo de las redes sociales, incluso en quienes, con maestrías y doctorados en la

⁷⁵ Se refiere a los *think tanks* académicos y científicos; y al pensamiento “al servicio” de los poderes hegemónicos.

izquierda bien portada e institucional, se refieren a la posible vocera del Concejo Indígena de Gobierno con el sarcástico mote de “*La Tonantzin*” (SI Galeano, 2017, párrs. 19-22).

El zapatismo no es la modernidad ni pretende dialogar desde su lógica o desde la lógica de la *Modernidad Tardía*. En este sentido, se apega a su configuración alternativa temporal que singulariza su discurso y sus ideas. Aprovecha el SI Galeano para criticar a sus críticos y burlarse de quienes se burlan por no “planear un *timing político* correcto”. Se burla de quienes se burlan (aún desde las izquierdas partidistas) de la que será la candidata indígena promovida por el CNI y el EZLN.

...En esta era tecnológica que nos contempla con reprobación burlona, nosotras, nosotros, zapatistas, somos más bien como un reloj de arena. Un reloj de arena que, aunque no pide actualización cada 15 minutos y no requiere tener saldo activo para funcionar, tiene que renovar una y otra vez su limitado conteo. Aunque poco práctico e incómodo, como de por sí somos los zapatistas, las zapatistas, el reloj de arena tiene sus ventajas. Por ejemplo, en él podemos ver el tiempo transcurrido, ver el pasado, tratar de entenderlo. Y podemos ver, también, el tiempo que viene. No se puede entender el tiempo zapatista si no se entiende la mirada que le lleva la cuenta en un reloj de arena. Por eso les hemos traído aquí, por esta única ocasión, dama, caballero, otro/a, niña, niño, este reloj de arena al que hemos bautizado como modelo “No sabes nada John Snow”. Véalo usted, aprecie la perfección en sus líneas curvadas que recuerdan que el mundo no es redondo, y sin embargo se mueve, da vueltas, y, como dijo Mercedes Sosa en su tiempo, “cambia, todo cambia” (SI Galeano, 2017, párrs. 23-26).

Más adelante, el SI Galeano explicará que el Apocalipsis que viene, viene en forma de pregunta y que dicha pregunta se resolverá desde el género, según refiere su personaje la niña *Defensa Zapatista*.

El reloj de arena no pide actualización cada 15 minutos como tampoco se actualiza el discurso zapatista en función de otras agendas y, particularmente, la del Gobierno mexicano. El tiempo zapatista no es el “del instante” sino el de la acumulación (histórica) pero en movimiento -como la arena del reloj-, es decir, resignificándose en

los presentes que conducen al devenir o –para seguir con el reloj de arena- a la ampolla inferior del reloj.

Efectivamente, se encuentra aquí una dimensión temporal que se comporta como un campo en donde múltiples historicidades se cruzan en los contextos que, como dice Mercedes Sosa, cambian, y dotan de nuevos sentidos a pasados que siguen construyéndose. John Snow no puede saber nada porque la novedad es que esta temporalidad es evidente, ha estado oculta por estar a la vista de todos: análoga, natural, fuera del desanclaje espaciotemporal o la compresión en bits del reloj digital, ícono de la automatización.

Véalo usted y entienda que no nos entiende, pero que no importa; que, como luego se dice, no hay pedo, porque no es hacia nuestro modo arcaico (que, más que premoderno, es prehistórico) donde le pedimos que mire, no. Es más allá hacia donde necesitamos su vigilancia. Porque entendemos que a usted le piden que ponga atención a ese breve instante en que un granito de arena llega al reducido pasaje para caer y sumarse a los instantes que se acumulan en eso que llamamos “pasado”. Porque eso le insinúan, le aconsejan, le piden, le ordenan, le mandan: viva el instante, viva ese presente que ya puede reducir aún más con la más alta y sofisticada tecnología. No piense en el tiempo que ya yace en el ayer, porque en el vértigo de la modernidad, es lo mismo “hace un segundo” que “hace un siglo”. Pero, sobre todo, no se asome a lo que viene después (SI Galeano, 2017, párrs. 27-30).

Elías Norbert (1999) llega a la conclusión de que la conciencia es la *Quinta dimensión del universo*. Eso que se lee un tanto oscuro, el zapatismo lo explica aterrizándolo como “recomendación” a fijar la conciencia no en el instante, sino en la temporalidad de larga duración, una temporalidad que incluso llama “pre-histórica” pero, sobre todo, una temporalidad que exige imaginación para “*asomarse a lo que viene después*”.

Y, claro, nosotras, nosotros, a contrapelo, de contreras nomás, de mulas pues (sin agraviar a nadie en particular, cada quien con su cada cual), estamos analizando y cuestionando al

granito de arena que, anónimo, está en medio de los demás, esperando su turno para colarse por el angosto túnel, al mismo tiempo que miramos al que yace abajo y a la izquierda en lo que llamamos “pasado”, preguntándose el uno y el otro qué rayos tienen qué ver ellos en esta plática sobre los muros del Capital y las grietas de abajo.

Y nosotras, nosotros, con un ojo en el gato y otro en el garabato, o sea el perro, con lo que el “gatoperro” se convierte en herramienta de análisis en el pensamiento crítico, y deja de ser la constante compañía de una niña que se imagina sin miedo, libre, compañera.

Pero no es al zapatismo al que le invitamos tratar de entender o de explicar. Aunque, claro, si usted quiere reiterar su torpeza, limitación y dogmatismo anti o pro, pues quiénes somos nosotros para impedirlo. Y entonces le decimos que no, que no valemos la pena, que el zapatismo es sólo una lucha más entre muchas. Si acaso la más pequeña en cuanto a su número, su impacto, su trascendencia.

Aunque, eso sí, acaso la más irreverente si la referimos al enemigo que ha elegido, a su aspiración, su objetivo, su horizonte, su necio empeño en construir un mundo donde quepan muchos mundos, todos, los que están, los que nacerán. Y todo esto mientras, con absurda obstinación, volteamos una y otra vez el reloj de arena, como si quisiéramos decirles, decirnos, que eso es la lucha: algo donde no hay descanso, donde se debe resistir y no abrir las puertas de la prudente cobardía que, con el letrero de “SALIDA”, aparecen a lo largo de todo el camino.

La lucha es algo donde hay que estar atento al todo y a las partes, y estar listas, listos, porque ese último granito de arena no es el último, sino el primero, y que hay que darle vuelta al reloj de arena, porque ahí no está el hoy, sino el ayer y, sí, tiene usted razón, también el mañana. Así que ahí tiene usted el secreto del método zapatista para el análisis y la reflexión: ni siquiera usamos un reloj de cuerda manual, sino que es un reloj de arena (SI Galeano, 2017, párrs. 31- 38).

El Pensamiento Crítico, como método de análisis para la práctica, es lo que nos propone el SI Galeano al continuar con el reloj de arena. La base de su pensamiento crítico es su configuración temporal particular ejemplificada en el reloj de arena. Los

granos no son el tiempo; pero lo podemos visualizar gracias a ellos. Los presentes, los muertos, los que vendrán tejen la historia e hilan el porvenir.

“Los últimos son los primeros” refiere a un tipo de frástica bíblica cuyo sentido es el de la humildad, el de la pequeñez como sinónimo de grandeza. “La hora de lo pequeño”, el tiempo en que los vistos como pequeños se manifiestan como respuesta en un tipo de apocalipsis a un colapso sistémico inminente. La candidata indígena representa y visibiliza a los pequeños, a los humildes, a “los abajos”, a los pobres, a las mujeres y a los indígenas. Su candidatura no es para tomar el poder. Ese poder no interesa, según repiten los zapatistas. Se trata de “llegar a una fiesta –la de las elecciones como fiesta de los poderosos- para arruinarla” advierten los voceros del CNI, para poner en evidencia que “los silenciados tienen algo que decir”.

“Los últimos son los primeros” funciona también como invitación para colocarse en la historia. El zapatismo se define como *tránsito*, como uno de “*los granos*”, como uno de “*los caminos*”, uno de “*los modos*”. Se recuerda que el reloj de arena debe girarse para que cumpla su función y allí los últimos se convierten en los primeros que continuarán la historia con el mañana. Girar el reloj también remite al método propuesto por Walter Benjamin y que cita el SI Galeano al revisar la historia “*a contrapelo*”, es decir, al hurgar nuevos espacios de sentido entre lo ya dicho, hecho o acontecido.

Reparar la historia a contrapelo es girar el reloj de tal suerte que afloren otros flujos históricos que se ocultaron deliberadamente como un tipo de administración de los olvidos y el silencio, y que no había sido posible interpelarlos por incapacidad o estrategia de supervivencia. Una inferencia “terrible” desde la metáfora del reloj de arena es que “no hay salida”, y en más de un sentido no la hay, pues hemos sido “arrojados a la historia”, a un mundo de sentidos que sigue su marcha (múltiple y cambiante) y en el que acaso aspiramos a resignificarlo mínimamente.

El zapatismo describe su lucha como: limitada, pequeña, transitoria, como una más, pero no por ello sin importancia. Invita el zapatismo a “rascar las grietas” del *muro*

capitalista, sugiriendo que acaso la suma de estas rupturas termine colapsando al sistema capitalista que “ha jurado” como enemigo.

...tal vez usamos un reloj de arena porque nuestro afán de entender no es interés académico, científico o descriptivo, o pretendido y torpe tribunal que piensa que sabe todo y puede opinar de todo... No, nuestro interés es subversivo. Combatimos al enemigo. Queremos saber cómo es, cuál es su genealogía, su “modus operandi” podríamos decir siguiendo a Elías Contreras, un finado comisionado de investigación del EZLN, que sostenía que el capitalismo era un criminal y que la realidad entera en el mundo era la escena del crimen y como tal debería ser estudiada y analizada.

Y ahora se me ocurre que las pistas dejadas por Elías Contreras, las dejadas por el ahora finado SupMarcos, las que nosotras, nosotros, zapatistas, les vamos dejando a usted, dama, caballero, otro/a, niña, niño, jóvenes; aunque no en el calendario; pero sí en la mirada, son, todas, señales para un camino.

Y el truco, la maña como dice el SubMoy, la “magia” como decía el SupMarcos, está en que esas pistas no son... para que no sólo encuentren el espejo, sino para que vayan construyendo la respuesta, su respuesta suya de usted, a la pregunta apocalíptica que lo abofeteará en el rostro... La pregunta que anuncia el apocalipsis más terrible y maravilloso: ¿Y tú qué?

El apocalipsis que, según cuenta la niña autodenominada Defensa Zapatista, es de género. “Va en su cuenta de los pinches hombres” sentencia cada que puede, venga o no al caso, esta niña que sueña con completar su equipo de fútbol.

...Para el finado SupMarcos... el apocalipsis no es el espejo ni la pregunta, sino la respuesta. ... “ahí es donde el mundo se acaba... o comienza” (SI Galeano, 2017, párrs. 39-52).

La interpelación “¿Y tú qué?” se expone como la cúspide del apocalipsis por venir, lo que de paso expone la naturaleza de ese apocalipsis: *La tormenta que viene*, que ya se experimenta, según refieren los zapatistas, es terrible pero también es el síntoma del

“resquebrajamiento” del *muro capitalista*. El apocalipsis es la caída de ese sistema y se anuncia desde un “como si”. Como un hecho que ya sucedió en un futuro que se teje en la práctica. Por ello la pregunta es fundamental. *La tormenta* como metáfora la extienden los mismos zapatistas para dar cabida a la esperanza: “Al centro de la tormenta hay algo que nos abre caminos hacia otros mundos”. (EZLN(b), 2015, p.170). Se extiende el recurso metafórico de “la tormenta ya está aquí” y a “su centro” como “ojo de huracán”. En este lugar se gestan nuevas posibilidades de mundos otros. La esperanza se tensiona con el cataclismo.

Si como han expresado, los zapatistas tienen “*la llave de una puerta que aún no existe*”, habría que cuestionarnos por la importancia de la llave, el muro, la puerta y la necesidad de pasarla.

“*El asesino*”, como aquí caracteriza el SI Galeano al sistema capitalista, tiene una “*escena del crimen*” de extensión global, y el “¿Y tú qué?” llama al posicionamiento político con respecto a ese crimen: ¿Se es víctima? ¿Victimario? ¿Un poco de ambos? ¿Qué tanto? ¿Cómo nos hemos *descolonizado*? ¿Qué sigue?

El SI Galeano termina intercalando una confidencia, o al menos así lo parece en la atmósfera que en el CIDECI se va hilando desde la oralidad. La conversación parece remitir al clan que alrededor de un fuego se siente *en confianza* para escuchar y para decir. El “*Sup*” habla de la muerte de *Marcos* y el nacimiento de *Galeano*, nombre que toma por otra muerte: la del profesor indígena asesinado por el Gobierno mexicano, según refieren los zapatistas. En su confidencia hace notar, en eficaces inflexiones paralingüísticas, afectos, nostalgias, deseos, esperanzas...

...Esos papeles encontrados en el baúl del SupMarcos me hicieron recordar algo ocurrido cuando no se cumplía aún, en el reloj de La Realidad, la hora de su muerte: El SupMoy y el ahora finado SupMarcos regresaron de la reunión con el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN, celebrada en uno de los galerones del caracol de La Realidad, y me mandaron llamar. Yo entendí que había llegado

la hora en los dos relojes que el ahora difunto portaba desde el primero de enero de 1994. Porque yo sabía que su muerte se había ya decidido, pero no el cuándo. El que me mandaran llamar sólo significaba una cosa: el fallecimiento era inminente y me daría él las últimas instrucciones antes de mi nacimiento (SI Galeano, 2017, párrs. 58- 60).

Hay un discurso mítico-religioso: muerte, resurrección, ciclicidad y un sentido profético a lo largo de una narrativa que articula una épica que aún parece seducir a los asistentes que de todo el mundo acuden a escuchar.

...Le pregunté (el *SupGaleano* al *SupMarcos*) de Durito. ¿Por qué elegiste como personaje a un insecto? Lo del Viejo Antonio lo entiendo, lo mismo con los niños y niñas, pero ¿un insecto? Y peor, ¡un escarabajo! Los escarabajos que hay acá son de los que hacen su nido con estiércol y ahí tienen sus crías.

-...En primer lugar, como te enterarás en unos minutos, ellos no son los personajes, sino yo. Y en lo que se refiere a Don Durito, pues es el pequeño, débil e insignificante que se levanta, se rebela y desafía todo, incluido su destino impuesto... Muchas Gracias (SI Galeano, 2017, párrs. 76-83).

Crónicas de un viaje zapatista: (4) La ruta de la incertidumbre

Estoy confundido en el centro de San Cristóbal de las Casas, no recuerdo el barrio en dónde queda el albergue ni tengo idea de cómo regresar. Hay un tráfico espantoso para una ciudad tan pequeña. De entre el mar de “combis” del transporte público una se detiene, y así, de buenas a primeras, sale una sonrisa: - ¡Súbbase, yo lo llevo a donde va!

¿Existe tal cosa como una epistemología zapatista? ¿tienen los zapatistas una manera propia de generar conocimiento? ¿de aprender? ¿de preguntarse? ¿o se trata de llano pragmatismo? Porque sin duda que su discurso y el curso de sus acciones se han ido modificando desde su levantamiento en 1994 hasta hace unos

días en que en el Congreso Nacional Indígena en Asamblea General acordaron la designación de una candidata indígena para contender por la presidencia de México en el 2018. ¿Cómo es su lucha? ¿Qué busca el EZLN, el zapatismo, sus comunidades, los adherentes a la Sexta Internacional?

Hace unas horas leía a un columnista muy brillante que citaba al filósofo coreano Han para argumentar la imposibilidad de una revolución. En concreto la de una revolución anticapitalista. El filósofo coreano deduce que, al encontrarse los mecanismos del poder instalados en el deseo y en la seducción y ya no en los instrumentos punitivos y de vigilancia del Estado o externos a la persona, se hace imposible la convocatoria a grandes masas, e innecesario la toma de plazas y el poder, pues la dominación está instalada ya en la subjetividad, en la psique personal. Luego llega a la terrible conclusión de que las revoluciones ya no son posibles. Lo cual me parece una idea muy triste (no importa lo lúcido del escritor), gris, impropia de la epopeya que como humanidad hemos llevado a cabo desde nuestra supuesta aparición en el continente africano. Las revoluciones –pienso yo- no son imposibles, sino que cobrarán formas inéditas.

Si el mercado funcionara, como dicen los economistas que funciona; si no hubiera hambre ni miseria en casi todo el planeta mientras un reducidísimo número tiene para ellos casi la totalidad de recursos; si no estuviéramos al borde del colapso ecológico; si ya no murieran niños por causas prevenibles o enfermedades curables; si todos tuviéramos la posibilidad de que los Derechos Humanos y los Derechos Sociales se respetaran; si no hubiera explotación y esclavismo para producir y consumir; si no avanzara la desertificación y el saqueamiento de los mares; si naciones no expulsaran como migrantes a poblaciones enteras; si no se pusiera la etiqueta de daño colateral a la vida humana... tal vez entonces no necesitaríamos de una revolución. Pero resulta que no es así. ¡Y claro! el sentido de urgencia es distinto para cada quien. Yo mismo he navegado “de muertito” a través del sistema, tropezándome en mi camino a casa con miserables sin techo o alimento.

Es cierto, la dominación mediante la aspiración, el deseo, la ilusión y la satisfacción inmediata a través del consumo me han convertido también en una pieza más del sistema, lo que no significa que no pueda luchar contra eso. Los sistemas de dominación han cambiado, pero las revoluciones también parecen emerger de “otros modos”.

Pienso en estas cosas mientras me traslado en una combi por el centro de San Cristóbal. Afortunadamente mi entripado mental es interrumpido por una alegre plática entre tres mujeres vestidas a la usanza indígena, pero que lo hacían en español:

- si el pollo está sano se le ve luego en los ojitos.
- ¿y si no?
- si no, se le ven chalecitos, pero dele un Tabcín, con eso se quita el costipado
- ¿Tabcín?
- Tabcín a luego se pone bien su pollo, va a ver.

En más de un sentido esta conversación se parece mucho a mis cavilaciones y conjeturas. Parece pura ingenuidad, pero lo cierto es que hacemos lo que podemos con lo que tenemos para solventar los asuntos que nos parecen relevantes. Lo grave es cuando nuestra humanidad nos deja de importar o cuando claudicamos por imposibilidad creativa.

El zapatismo parece encontrar la posibilidad creativa en el “caminar preguntando”. Lo que siempre lleva a más preguntas y a un horizonte incierto. A veces sin saber exactamente a dónde vamos, encontramos en la búsqueda el camino, tal y como me sucedió con una “combi” que me encontró con cara de perdido en el centro de San Cristóbal y, sin que se lo pidiera, me dijo: ¡Súbase, que yo lo llevo a donde va! Lo que de paso corrobora que una metodología decente

suele ser no lineal y que, a veces, las respuestas nos ayudan a plantear nuevas preguntas.

Crónicas de un viaje zapatista: (5) Debilidad y la maldita sopa de calabaza

Despierto por unos gritos, sobresaltado voy a trompicones en medio de la noche al tiempo que, dando brinquitos, trato de colocarme una de las botas. Afuera, en el suelo, una chica brasileña vomita agua y solloza desconsolada apretándose la panza. Saco una de mis toallitas húmedas -¿Qué? Soy parcialmente metrosexual- para colocarla en su frente (no sé si sirva, pero en las películas se ve muy de caché atender así a los enfermos). Llegan luego las compañeras del albergue y le auxilian con medicina y con palabras de esas que no tienen finalidad -¡Oops! exabrupto de reminiscencia machista- pero que se dicen entre mujeres. Me retiro. Al día siguiente se reporta una baja más... ahora una japonesa. Y como chiste, siguió el español, el norteamericano... hasta que le llegó el turno al mexicano, o sea, a mí. En mi caso, pude identificar en dónde y el momento exacto en que entró a mi traqueteada biomasa lo que, después se determinó, sería un convoy de salmonelas exploradoras.

Dizque para no errarle entré a un mercadillo oscuro y maloliente, luego de perderme en un escabroso laberinto que alternaba puestos de pollos crudos, yerberías, velas y *pelis* pornográficas fui a parar en una fonda que recordaré como la antesala del infierno. Era un local rojo, las mesas eran barras colocadas en varios escalones, de modo que parecía un enorme altar de muertos en donde se come en cada uno de sus niveles. Hasta arriba, una ventana a manera de teatrino dejaba ver la impunidad de esos traficantes de inmundicia.

No hablaban español, sus rostros desbordaban socarronería, malicia. Una de las meseras era una indígena albina que parecía burlarse de mí desde que llegué. Pedí una carne asada. La mesera fue y le gritó algo al cocinero y todos los de la cocina-teatrino rieron. Me llevaron un plato con arroz apelmazado y una tira de algo que

temblaba, gelatinoso. De reojo noté la expectativa de los ahí reunidos al cortar mi primer trozo de carne. Me lo llevé a la boca, y como si fuera una descarga de horrores, degusté algo que sabía a hígados de murciélago, a pollo echado a perder, a morgue perfumada con orégano. Un sabor amargo y grasiento antecedió a un chillido agrio como a excrecencias de cucaracha... Tuve una contracción en el esófago, pero alcancé a pasar el único bocado que di. Pagué y salí emponzoñado mientras tras de mí dejaba un jolgorio inexplicable entre aquella gente.

El Sub Galeano comparte su aberración por la sopa de calabaza, cita sus innumerables nutrientes e igual número de posibilidades de provocar diarrea y nauseas. Entre risas cuenta anécdotas de batallas en las que, además de ponerse a salvo de la metralla del Ejército mexicano, había que salvaguardar los esfínteres frente a las acometidas intestinales.

Aún en la muerte, en la suspensión del tiempo cotidiano, persistimos y seguimos siendo humanos. Así, humanos con dignidad y humanos frágiles. Grandes y ridículos, alegres, luchones, aferrados, a veces serios y recios; a veces graciosos, sobreponiéndonos a la debilidad. Ya mucho han dicho los zapatistas -"No nos idealicen, nos equivocamos, estamos aprendiendo pues"-, que no importa el color o de dónde vengas, que la lucha que se libra, *la IV Guerra Mundial*, es una lucha contra la deshumanización operada por la maquinaria de la "Hidra capitalista". Según nos recuerdan los compas: cada quien a su modo en su rinconcito de mundo puede crear, resistir y rebelarse, si es que entre la precariedad persiste la dignidad.

Yo me repuse gracias a que encontré en San Cristóbal un consultorio del *Dr. Simi*. De paso desvalijé su farmacia de cuanta medicina tenía para los compas por caer porque casi todos tuvimos nuestro tormentoso encuentro con el retrete. Ya a mitad de semana me di cuenta de que estaba agarrando tremenda pinta: enflaquecido, desaliñado, barbón, amarillo, pensativo y ojeroso. Digamos que me

estaba mimetizando con las fisonomías zapatistas que por aquí se ven. Algo así como que la purga me puso el uniforme, y la debilidad, la disposición a aprender.

En la segunda incursión se puntualiza que:

- 1) Se explicita una oposición entre la configuración temporal del sistema capitalista y la configuración temporal en el zapatismo. En la primera se privilegia al instante, la fugacidad, la aceleración, la deshistorización, el mito del progreso afincado en la mecanización del reloj y el tiempo lineal (idea de progresión causal) y la parestesia (el tiempo como puntos “de inicio y llegada” –o marcas-, sin importar los procesos).
- 2) La agenda zapatista es original, aprovecha la oportunidad desde la táctica, pero se deslinda del *timing* político externo.
- 3) La base del pensamiento crítico zapatista es su configuración temporal particular ejemplificada en el reloj de arena.
- 4) Los granos no son el tiempo, pero es posible visualizarlo gracias a ellos. Los presentes, los muertos, los que vendrán; tejen la historia e hilan el porvenir.
- 5) No hay salida (como los granos contenidos en las ampollas del reloj), se está inmerso en la historia y sólo es posible resignificarla parcialmente.
- 6) El zapatismo invita –en el sentido propuesto por Walter Benjamin- a “reparar la historia a contrapelo”, a *girar –y (re)girar- el reloj de arena*, de tal suerte que afloren otros flujos históricos y se puedan hurgar, entre ellos, nuevas construcciones de sentido.

- 7) El zapatismo “recomienda” fijar la conciencia no en *el instante*, sino en la *temporalidad de larga duración*, una temporalidad que incluso llama “pre-histórica”, pero, sobre todo, una temporalidad que exige imaginación para “*asomarse a lo que viene después* (construcción de futuro)”.
- 8) La pregunta “¿Y tú qué?” es una interpelación política que se expone como cúspide del apocalipsis: resquebrajamiento del sistema capitalista y de *la tormenta por venir*.
- 9) En la coyuntura de las elecciones presidenciales de México en 2018, el zapatismo anuncia como marca histórica “*La Hora de lo Pequeño*” para visibilizar a las mujeres, a los indígenas y a los pobres mediante la candidatura de una mujer indígena.
- 10) ¿Tiene género la configuración temporal? Sin duda el personaje de la niña *Defensa Zapatista* tendría una respuesta.

4.10.3 Tercera Incursión en *territorio zapatista*

Observación participante en la comunidad de Cruztón

A finales de mayo de 2017 se asistió al CIDECI a los trabajos plenarios del CNI, en donde se nombró oficialmente a su vocera, la médica tradicional jalisciense María de Jesús Patricio Martínez, mejor conocida como *Marychuy*, quien contendría como candidata independiente a las elecciones presidenciales de México en el 2018. El encuentro, que reunió a los pueblos indígenas del país y a *escuchas* de todo el mundo, culminó con una ceremonia solemne en donde se entregó el *bastón de mando* a la vocera por parte del pueblo indígena norteamericano *O’otham*, a manos del Jefe *Shanon River*. Después de una oración del pueblo O’otham, la Comandante Miriam se acercó a la candidata para entregarle una estatuilla de la Comandante Ramona como “símbolo de lucha y fortaleza de las mujeres zapatistas”.

Durante el encuentro hubo mensajes de apoyo del Subcomandante Moisés y un par de intervenciones que “dieron vida” a dos personajes presentes en el *corpus* y, en general, en la literatura zapatista: la niña *Defensa Zapatista* y *El Pedrito*. Un ejercicio que, al llevar a “la escenificación” a dos personajes “de ficción”, desafió los límites entre la metáfora y la *performatividad*⁷⁶ *perlocutiva*.

Al término del congreso, y luego de una breve inducción en el observatorio de derechos humanos *Fray Bartolomé de las Casas*, fue posible realizar trabajo de observación en el poblado de Cruztón, comunidad mixta compuesta por zapatistas y “partidistas”, perteneciente al *Caracol* de Oventik. La problemática que se debía observar y registrar era que miembros de un grupo armado que se ostentaban como *guerrilleros del FSLN* (Frente Socialista de Liberación Nacional) tomaron como “rehén” al cementerio local y dieron un ultimátum a la población para exhumar a sus muertos. Destrozaron tumbas, vandalizaron algunos humildes mausoleos y sembraron en el lugar arbustos de marihuana, lo que causó indignación y un enfrentamiento que dejó como saldo una persona de la comunidad asesinada. El hecho se dio en el contexto de una serie de despojos e invasiones de otros terrenos y manantiales de agua. Rumores entre la población señalaban que una empresa minera extranjera sería quien habría contratado a los gatilleros.

Durante una semana fue posible convivir con la población, fungir como observador de Derechos Humanos durante una incursión de la fiscalía del estado de Chiapas y de un contingente policíaco, y presenciar cómo en asambleas comunitarias se llegaban a acuerdos para resolver el problema con el que lidiaban.

Los fenómenos de “extractivismo capitalista” y de “lógica de despojo como estrategia necropolítica” tomaron, en el trabajo de campo, no sólo el estatus de corroboración de lo suscrito en el *corpus*, sino que además ilustraron, con la toma del cementerio, un ejemplo “creativo” de dichas estrategias capitalistas. Con respecto al tiempo, la temporalidad como historia, memoria, vida y muerte, encontró en este

⁷⁶ Conexión entre lenguaje y acción. Palabras transformativas.

suceso una oportunidad para confrontar desde la pragmática las narrativas zapatistas y capitalistas.

Crónicas de un viaje zapatista (6): Mi arma secreta

Entre todas las posibilidades de haber parado en una comunidad zapatista en compañía de una sueca, una suiza o una intrépida chica del país, me tocó con Don Napoleón Guanajuato, mote que le dimos entre un minizapatista y yo a Monsieur Alain (un frágil, reservado, sonriente y barbado profesor francés jubilado de 74 años); luego, claro, de la adjudicación de mi propio mote: Pinocho Pistolas (no se deje llevar por falsas impresiones, que lo que aquí cuento es 101% verdadero).

Alain y yo terminamos por propia elección en Cruztón, pueblo amenazado por sicarios, con el tenebroso agravante de un reciente asesinato y un ultimátum para que los pobladores exhumaran a sus muertos del cementerio.

Durante el trayecto a Cruztón -una hora de “combi”, otra hora entre las redilas de una troca y dos horas de caminata a lado de Niurka (así se llamaba la flacucha yegua tordilla que cargó nuestras mochilas y que, según eso, bautizaron así por bonita)- meditaba si había decidido ir por las razones correctas o si seguía siendo un suicida. Dudaba entre si me gustaba el desmadre, la adrenalina o si de verdad tenía algo de conciencia social... pos sabe, pero ya andaba por allá, con mis botas hundiéndose en el barro y requemándome la cara porque nosotros los machines no usamos bloqueador, y también porque me revienta usar sombrero después de que hace mucho tiempo regalara mi *Jacaru hat* australiano y nunca encontrara otro igual.

En el *Frayba* nos recomendaron nunca decir durante el camino que uno va como observador de Derechos Humanos, sino que, si preguntan, uno debe decir que va de turista. Lo que ya para mí es una monserga, las mentiras se me notan, no sé si me crezca la nariz, pero comienzo a hilar cosas ilógicas y a justificar con mentiras

más grandes a otras pequeñas y luego se vuelve un mazacote en el que incluyo personajes inverosímiles y situaciones dignas de los *Expedientes X*. O sea que me sale lo Pinocho bien cabrón y armo unas historias que no me creen, pero que ya entrado comienzo a desarrollar. Bueno, hasta unos chiquillos en la troca sacaron sus bolsas de chicharrines (así les dicen allá a los chicharrones) y nomás les faltó el clásico “¿y luego qué pasó?”.

Luego de varios “andamos de turistas, que muy bonito por acá, que las hilachas...” te das cuenta de que todo es una charada, incluyendo las preguntas. Puro hacerse pendejo de uno y otro lado. Los preguntones del camino hacen como que pura curiosidad para “sacar hebra”, y el pretendido turista hace que no sabe nada. Alain se la sacó con que no entendía, lo que no le resultó difícil, porque de verdad no entendía. Y yo, justificando “mi amistad” con el anciano francés y por qué andábamos perdidos sin saber nada, atravesando una ruta muy turística llena de cuarteles del ejército, comunidades zapatistas, narcos, matones, conflictos agrarios... una cosa muy de resort, pues.

- ¡Eh! ¿De turista?

- ...de turista, le digo

- ¿y no compra terreno?

- no, oiga

- ...

El humilde, pero bragao ranchero me hace los ojos chales mientras gira la punta de su machete en el piso de la troca. No me cree ni madres. Entonces le aplico la de “Pepito el preguntón” y, a fin de ganar tiempo hasta que se baje uno de los dos, lo surto de preguntas: ¿Que si siembran los plátanos? ¿Que cuáles otras frutas se dan? ¿Que por qué el cielo es azul? Y cuanta pendejada se me ocurrió hasta que se bajó el incrédulo. No sé si porque realmente llegó a su destino o porque lo hartó mi arma secreta, una que descubrí a los 5 años de edad y que uso desde entonces en casos como éste. Cuando se agotan las preguntas iniciales, acudo sin piedad a

una muy poderosa y que no tiene fin: “¿Por qué?”. –Si, pero ¿por qué?; ¡Ah! ¿Por qué?; ¿Cómo que por qué? Sí... ¿Por qué? -. Y así hasta deshacerse del interfecto.

Crónicas de un Viaje Zapatista: (7) Lección sobre lo legal, lo legítimo y lo moralmente aceptable

Duelmo en el auditorio en donde se celebran las asambleas del pueblo de Cruztón que pertenece al Caracol de Oventik. Mi sleeping sobre el piso de cemento es sorprendentemente acogedor. Para mi buena suerte los murciélagos, que parecen mariposas negras y panzonas, hacen como que me ignoran y yo les pago con la misma moneda. Solamente uno fue a dar a mis pies por unos segundos, dándome con sus alitas un terrorífico masaje que interrumpí de un patadón. Ya sé que sonó antiecológico, pero no estoy para convertirme en vampiro o en Batman, que bastante tengo ya que hacer. De cualquier modo, me parece que no lo maté. Nomás se hace el muerto durante el día, pero estoy seguro de que resucita en las noches para seguir revoloteando junto con las otras alimañitas.

¡Atención diputados, funcionarios públicos, magistrados, jueces de la Suprema; políticos, pillos y malandros en general! Les paso al costo la lección de un minizapatista de 5 años de nombre Pierre Bourdieu. Bueno, así le apodé como recurso nemotécnico (en realidad una deformación de la técnica, pero que a mí me hace feliz). Como sé que nunca me aprendo los nombres de mis recién conocidos (niños, adultos, alumnos, etc.) me fijo con detenimiento en su carita y pienso en algún personaje famoso que se les parezca... entonces ¡Zas! Tú eres Madam Curie; tú, Pierre Bourdieu; tú, Juana de Arco... y así. A veces el recurso no alcanza para personaje famoso y les pongo el nombre que mejor me parezca: - *Noup, ya no te llamas Daniel... te llamas Juan... ¿Bueno, y yo qué culpa tengo de que tengas cara de Juan? ¿Acaso yo le dije a tu mamá que te pusiera Daniel, Juan?*

En fin, que con gusto comparto la cátedra expuesta por un bellissimo chimuelito que anda por la vida descalzo y con sus pelos parados, meciéndose sin recato. Casi

no habla, pero ni falta que hizo: fiel a su nombre, el pequeño Bourdieu revelaría con contundente lucidez sus piensos, sus quererres y, a pesar de su cortísima edad que cabe en un lustro, sus creencias.

La colectividad en Cruztón es una forma de vida. No todos son zapatistas, pero eso no importa a la hora de realizar las tareas comunales. Sin embargo, lo que en verdad me sorprendió fue cómo el sentido de lo colectivo comienza desde chiquitillos.

Resultó muy afortunada la ocurrencia de haber comprado un juego de lotería. Las tardes afuera del auditorio son un jolgorio de escuincles. Hasta los que todavía no hablan acomodan sus piedritas en la casilla del catrín, las jaras, el bandolón... no sin antes de que *el compita* que las canta, lea la adivinanza escrita al reverso. Cada que les sale una, me dicen: - ¡*Carlo, Carlo, mirá vos, tengo una!* -. Yo contesto alternadamente con: - ¡Wow!; ¡Excelente!; ¡Un cotorro! Hace mucho que no salía el muy flojito; una sirena, una dama, y yo con tantas ganas de que me salgan esas dos y nomás no... -.

Luego yo di una metida de pata: se me ocurrió que para darle “sabor al juego”, podría dar una galleta al que fuera ganando. Así que le pedí a *Juana de Arco* que me hiciera favor de traer unas galletas a una de las tienditas del pueblo, para lo que le di un billete de 200. Luego de un par de rondas, se ve a lo lejos una cajota con patitas. Todos nos reímos mucho porque parecía un robot de cartón al que le costaba mucho trabajo esquivar piedras y baches. Juana de Arco decidió que los 200 pesos le alcanzaban para todas las galletas de la tienda y fue exactamente lo que trajo.

Pierre Bourdieu fue el primero que ganó. Su reacción no fue la que yo esperaba, no se regocijó ni nada por el estilo. Con mucha vergüenza tomó la galleta y la deslizó en su bolsillo. Los demás hicieron como que de pronto el cielo o el paisaje se volvían interesantes. Estábamos en la siguiente ronda, cuando vi de reojo que

Bourdieu muy discretamente sacaba la galleta y con cuidado la fraccionó en dos, luego en cuatro y luego en un montón de pedacitos que comenzó a repartir, primero entre los más chiquitos y luego para quienes alcanzaron. Me miró con vergüenza sin saber que el más avergonzado era yo.

Había ganado el juego en una convención que todos habían aceptado, o sea, era legal; cumplió con todos los procedimientos y reglas del juego en condiciones de equidad con respecto a los demás, su triunfo y su premio eran legítimos, pero Bourdieu no consideró que fuera moralmente aceptable que “él tuviera mientras los demás no”, aunque así fuera el sistema.

El lema zapatista “*Para todos todo, para nosotros nada*” me lo explicó con contundencia este compita. Así que interrumpí el juego con un *-ok, ok, ok... ya entendí. No más galletas a los ganadores. ¡Vaya enseñanza! No se trata de ganar. Se trata de compartir y en ese proceso pasarla bien o, ya de jodido, lo mejor posible. ¿No será que eso es lo político? ¿pos luego qué así será la vida?*

Todos nos repartimos el botín que, la verdad, nos tocó de a *un chingo*, y todos felices inflándonos de azúcar, harina, colorante y conservadores, mientras me arremedaban como loros: *-ok, ok, ok, ok, ok...*

En la tercera incursión se puntualiza que:

- 1) Desde el enfoque pragmático fue posible analizar los discursos del EZLN, particularmente el del Subcomandante Moisés, los discursos del CNI y el de su recién nombrada vocera.
- 2) Se observaron y registraron prácticas y discursos en relación a la configuración temporal en una comunidad zapatista.
- 3) Se observaron y registraron las narrativas y prácticas del “*capitalismo extractivista*” y el suceso particular del “secuestro” de un cementerio que,

analizado desde la clave temporal, da pie para reflexionar sobre el papel del territorio, del territorio y la memoria, el territorio como condensación del tiempo; la *Utopística* desde su opuesto o *Distopística*, y la tensión entre “los muchos mundos” que conviven y pugnan al interior del “mundo zapatista”.

4.11 Tabla de metáforas y otras representaciones discursivas

En este apartado se sistematizan y analizan los textos del *corpus a* partir de la categoría establecida como “lo temporal”. Estos se integrarán y dialogarán con otras configuraciones del tiempo zapatista encontradas en el capítulo de contexto y en los datos recabados en el trabajo de campo como parte de la metodología en la pragmática del discurso. Como ya se abordó, las metáforas del tiempo, debido al nivel de abstracción que suponen, caen en el tipo de las llamadas *metáforas absolutas*. Es decir, que son imprescindibles para poder representar el tiempo.

Las metáforas explican, clarifican y, en el *corpus* analizado, también dan cuenta de los nuevos imaginarios y reconfiguraciones temporales. Las metáforas utilizadas por el zapatismo advierten su posicionamiento político, su metodología y sus escenarios de futuro a partir de una constante reinterpretación de la historia y la acción presente.

Presento en este apartado una tabla que en ningún modo pretende ser una interpretación única, sin embargo, sirva como acercamiento desde el ACD para vislumbrar, aunque sea un poco, la abundancia metafórica zapatista y la enormidad de sus posibles interpretaciones.

Además de las metáforas, se citan aquí las argumentaciones, ideas y expresiones que dan cuenta de la temporalidad zapatista e indígena. A partir de los tópicos o categorías analíticas de *Temporalidad (T)*, *Pensamiento Crítico (P)* y *Distopística (D)* consignados en una tabulación en el apartado de “Anexos”, se recabaron en el siguiente listado las referencias y metáforas que diferentes voces aluden en el discurso zapatista, fundamentalmente a lo largo del *corpus*, pero también se citan las que por su importancia fueron “encontradas” en otros documentos que menciona el *corpus* o en el trabajo de campo hecho en los Congresos zapatistas y en *Los Caracoles*.

El sentido y/o comentarios puestos como “notaciones” resultan de lo encontrado como explícito en el mismo texto, en otras referencias zapatistas, o como inferencia de las estrategias y recursos discursivos utilizados en el *corpus*. Se han marcado en

sombreado y con una “**F**” aquellas metáforas o alusiones relacionadas a las narrativas de futuro.

No.	Metáfora, alusión o cita sobre el Tiempo	Sentido o notaciones	Ubicación en el <i>(Corpus)</i> ⁷⁷
1	Si la viga cruje, es que tal vez se va a quebrar. F	Urgencia, transición y cambio.	V I. p.7
2	La Tormenta que viene. F	Derivada de la alegoría religiosa del “Diluvio Universal”. Una catástrofe social y ambiental que se avecina, producto de un sistema capitalista expresado como injusto e inhumano.	V I. p. 10
3	Astillas del tiempo mesiánico.	El pasado puede ser redimido en la lucha revolucionaria presente. En el presente se encuentran “restos” o fragmentos del pasado, mediante los cuales es posible reconstruirlo y reinterpretarlo (Walter Benjamin).	V III p. 148
4	Huellear.	Rastrear, ir sobre los pasos de la historia. Una de las enseñanzas del Viejo Antonio al SI Marcos.	V I p. 282
5	Noche.	Olvido de la historia. No tomados en cuenta en la historia oficial. Para navegar la noche se requiere de los Tzots (Murciélagos). Los Tzotziles tienen en su nominación al Murciélago. Se	V I p 291

⁷⁷ El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista Volúmenes I, II y III. Respectivamente: EZLN, 2015; EZLN, 2015(a) y EZLN, 2015(b).

		consideran navegantes de la noche y, por tanto, los guardianes de la historia.	
6	Plantar las semillas del mañana. F	Expresar y compartir ideas, conocimiento, estados de ánimos que germinarán en el futuro. Mañana: futuro.	V II p. 106
7	Presente como puerta de entrada al pasado.	Desde el presente se accede al pasado no redimido. Las puertas o portales son elementos semióticos importantes en los calendarios o estelas mayas.	V III p.148
8	Larga noche.	Asedio furioso de la Hidra, que a su vez representa el sistema capitalista. Periodo extenso de injusticia. Noche como oscuridad. Oscuridad como invisibilización, olvido, peligro, violencia y sufrimiento. Paradójicamente, en la noche se hacen visible los astros que guían la historia y el tiempo en todas sus iteraciones.	V II p. 165
9	Generación Selfie.	Humanidad indiferente, sujeta a las leyes del mercado, al individualismo competitivo que proclama la ley del más fuerte (darwinismo social), alienada por el consumismo y el egoísmo posesivo.	V II p. 255
10	Cabezas de la Hidra.	Neoliberalismo, OMC, FMI, capital financiero globalizado, grandes corporaciones, etc.	V II p. 314

		Tienen por cualidad el descentramiento del poder y un poder de regeneración en caso de ser mutiladas.	
11	Estamos muertos, sólo falta que nos maten. F	Descripción de nuestro tiempo, en donde se designa la tarea de controlar y matarse unos a otros para el beneficio de unos cuantos. Necropolítica. También revela la colectividad transhistórica de vivos y muertos, ambos operantes en la lucha y en la construcción de futuro.	V III p. 134
12	Semilla-Nacimiento-Memoria.	Cada memoria que perdemos es un nacimiento que desaparece. La palabra también es semilla de la que nace conocimiento históricamente construido. Se entiende que la semilla requiere de cuidados (organización, conocimiento y métodos) y de la tierra. La palabra requiere de la escucha: del silencio y disposición del otro.	V III p. 139
13	<i>IV Guerra Mundial.</i> F	La Guerra por parte de los intereses financieros privados por controlar el mundo. El capitalismo ha mutado del productivismo a la financiarización que implica la especulación y el “mercado de futuros”. La precarización del futuro hasta su fetichización y	V II p. 42

		aniquilamiento es la característica de esta embestida económica.	
14	Reloj de arena.	Tiempo zapatista (colectivo-historia a contrapelo). Atrapados en la historia, los granos son la humanidad, que en conjunto pueden redimirla, según refiere Benjamin. Tiempo cíclico, tiempo contrario al reloj mecánico o digital.	Ver Supra p.250
15	La hora de lo pequeño.	Tiempo de los indígenas, las mujeres, los pobres y “los abajos del mundo”.	Ver Supra p.250
16	Tzots (Murciélagos).	Los que ven en la noche, los zapatistas que recorren la noche de la historia.	Ver (SI Marcos, 2002)
17	Apocalipsis. F	La tormenta que viene, resquebrajamiento del sistema, colapso planetario. Referencia mítico-religiosa del fin de los tiempos.	Ver Supra p.250
18	Calendarios.	Poder de nominación de los ricos contra los nuevos tiempos en el zapatismo.	Ver Supra p.50
19	Relojes.	Relojes para ejemplificar la naturaleza de la configuración del tiempo.	Ver Supra p.250
20	Tic-Tac.	Alusión a la maquinaria del reloj mecánico que representa a la modernidad y el progreso y también a una bomba de tiempo.	Ver Supra p.250
21	Pirámide.	Representa el tiempo indígena y el estrecho vínculo espaciotemporal por los cuatro puntos cardinales	V II p.19

		<p>correspondientes a los lados de la pirámide. La cúspide corresponde al 365, es decir, al Kin, día actual, presente. En el presente se accede a la transformación, aquí se tensionan el tiempo, de los hombres, el de los dioses y el tercer tiempo zapatista, el de la posibilidad operante. Hay tensión entre el tiempo y el no tiempo. La Pirámide es el lugar de los muertos y en donde se accede a la historia en la muerte y el sacrificio; está orientada astronómicamente, por lo que forma parte del entramado cósmico y funciona como referencia de la comunidad y comunidades aledañas. La pirámide une la historia del cosmos con la historia humana, es tránsito y contiene portales de trascendencia (conocimiento que reordena). La pirámide fue construida colectivamente y transhistóricamente (en el periodo clásico maya se construía sobre los basamentos hechos en el preclásico). La Pirámide es una construcción religiosa, política, de referencia histórica y pedagógica en muchos ámbitos para quien la puede leer.</p>	
--	--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

22	Caracol.	Tiempo zapatista en forma de espiral, que ya no es lineal ni cíclico, sino helicoidal que rompe la contradicción entre en el tiempo lineal y el tiempo cíclico. Territorio autónomo como condensación del tiempo.	V II p.26
23	“Todo está bien, no va a pasar nada malo” se repite una y otra vez, y eso se traslada a su valoración de la realidad. Su objetivo es poder entregar un reporte de vigilancia lacónico: “sin novedad”.	Síndrome del vigía.	V I p.25
24	Muertos.	Ancestros, luchadores del pasado, maestros, guías. Voz redimida de la historia.	V I p.159
25	¡Zapata vive y la lucha sigue!	Fórmula para que un personaje siga presente en la lucha, el zapatismo la retoma nominando a personajes vivos con los nombres de personajes que fueron asesinados o que murieron durante la lucha.	No en el <i>corpus</i> , pero muy repetida en los congresos.
26	Presente digno / Futuro posible. F	Idea de que un futuro mejor se posibilita en la práctica zapatista de la dignidad en el presente.	V II p. 98
27	Paciencia-Impaciencia / Alcanzar otro tiempo.	Dicotomía que explica procesos de resistencia histórica, de condiciones de injusticia ancestrales y de rupturas sociales para alcanzar nuevas y mejores condiciones de vida social. La impaciencia tiene su marca discursiva	V II p.26

		temporal en el “¡Ya Basta!”.	
28	Río del tiempo.	Tiempo como devenir y flujo acontecimental. Con respecto al río, el zapatismo se posiciona adentro y afuera simultáneamente: comparte y se sitúa en el devenir histórico y se separa para comprender mejor y así poder actuar.	V II p.26
29	Mesa sostenida en el tiempo. Una en donde nos sentemos todos, muy otra, ancha y profunda... que tenga el ayer como fundamento, el presente como cubierta y el futuro como alimento, una que dure mucho y no se rompa, una mesa hecha de piedras, de muchas piedritas, es decir, de muchas resistencias. F	Metáfora que explica la UZ y su configuración temporal: La mesa es punto de reunión (colectividad) de los cercanos (afectos) y en donde se come (ideal político y económico de los bienes redistribuidos y compartidos); ancha y profunda, es decir, donde quepan todos e históricamente densa, sólida por la memoria que inscribe el ayer como fundamento; el presente es la cubierta, lo visible, lo palpable, el lugar en donde se lleva a cabo la práctica; el futuro “alimenta”, el alimento nutre además que da placer, es energía de lo social, es fruto objetivo del trabajo; la mesa es sólida, duradera y a prueba de embates al estar construida por muchas resistencias.	(Velasco, 2003, p.32).
30	Tercer tiempo.	Se menciona como una hazaña del zapatismo. El primer tiempo es el de los dioses, el segundo el de la hegemonía de los	V II p.24

		poderosos, y un tercero o tiempo zapatista, es el tiempo de “lo pequeño” o los abajos del mundo.	
31	La espalda del tiempo.	Referencia que hace el personaje del Viejo Antonio sobre avanzar con la mira en el pasado, metáfora que recuerda <i>la negra espalda del tiempo</i> de Shakespeare.	V II p.24
32	Resistencia.	Forma de lucha cuyo fundamento es el tiempo: perseverar, prevalecer, mantener, actualización significativa, continuar como pueblo. En el zapatismo, además se le adjudica la dimensión creativa, por lo que es una forma activa y no pasiva del discurso.	V I p. 137
33	La construcción de una obra rebelde en crecimiento constante, implica una actitud completa y continua de estarse retroalimentando en el accionar creativo. F	Remite a la llave de una puerta que aún no se construye. Retrotracción del futuro. La puerta no puede construirse “y terminarse” porque representaría a la comunidad imaginada como totalidad. El zapatismo previene esta contradicción mediante la incertidumbre como estrategia de pensamiento crítico.	V II p.79
34	Niños / Viejos.	Ciclos vitales (el hombre en su tiempo de vida). <u>Los niños</u> son lo pequeño, lo vital, dinámicos, activos, críticos, cuestionadores, curiosos, el buen humor. <u>Los viejos</u> son la historia, el conocimiento, la	V I, II y III (SI Marcos, 2002)

		experiencia, son testigos, sabiduría, memoria.	
35	Símbolo del Caracol.	Tiempo zapatista en forma de espiral, que ya no es lineal ni cíclico. Se trata de un helicoide. Territorio que en su enunciación anuncia un nuevo tiempo. El caracol se usa como elemento sagrado para el llamado, para la comunicación del cambio por venir (ritual). El cero maya es representado como un caracol (el cero potencia la operación matemática y representa el vacío necesario o silencio para que la palabra actúe). El campo temporal tiene la forma de caracol o helicoide.	V II p.26
36	Fiesta / Baile / Música.	Tiempo distinto a la vida cotidiana, tiempo extraordinario, espacio para la alegría en la lucha. Ejercicio del futuro y del tiempo digno. La fiesta contiene al juego como representación cultural del ideal comunitario. Es paréntesis espacio-temporal en donde un nuevo tiempo se hace posible. Espacio y tiempo para los sentires y el gozo. La música y baile zapatista es híbrida, objetiva los muchos mundos en la multiplicidad de géneros, ritmos y sentidos. El baile y la música reproducen de manera	VI p.331

		lúdica el ritmo social (configuración temporal). Exponen la colectividad en la vivencia del cuerpo y los sentidos. Tiempo de abundancia (no falta comida), tiempo de encuentro (el EZLN convive con la sociedad civil, a la que asume como mando). En un momento de la fiesta los zapatistas se despojan de los pasamontañas y se revelan a los otros como uno más, como el hermano o compa que puede visibilizarse. La fiesta redime lo proscrito.	
37	Tenemos como nuestras armas la resistencia y la rebeldía.	Se rebelan estableciendo una ruptura, pero en la resistencia se mantiene la memoria.	V I p.137
38	Nuestros muertos nos dan vida.	Fórmula para que un personaje siga presente en la lucha, el zapatismo la retoma nominando a personajes vivos con los nombres de personajes que fueron asesinados o que murieron durante la lucha. El nombre de Zapata no evoca al hombre solamente, sino al cúmulo de valores que lo constituyen. Zapata es una construcción colectiva como el resto de los luchadores.	V II p.80
39	Presente digno / Futuro posible. F	Idea de que un futuro mejor se posibilita en la práctica zapatista de la dignidad en el presente.	V II p. 98

40	Paciencia-Impaciencia / Alcanzar otro tiempo.	Dicotomía que explica procesos de resistencia histórica, de condiciones de injusticia ancestrales y de rupturas sociales para alcanzar nuevas y mejores condiciones de vida social. El otro tiempo es un tiempo distinto, original. El otro tiempo es el <i>Tercer Tiempo del zapatismo</i> .	V II p.26
41	La Cofa del Vigía. F	Lugar privilegiado. Plataforma epistémica, política y de praxis revolucionaria desde la que es posible vislumbrar el horizonte como futuro revolucionario.	V I p.7
42	Dar cuenta de la mirada que somos para mirar el horizonte (desde la cofa). F	Postura epistémica y posicionamiento político para poder ver no solamente el futuro sino el tipo de futuro.	V I p.12
43	Avistamiento. F	Previsualización (imaginación reconfigurada en el sentido) del futuro.	V I. p.17
44	...de por si en nuestro modo zapatista, al final está el principio.	Temporalidad no lineal que incide en la metodología zapatista. La conclusión suele ser un llamado o una pregunta.	V I. p.17
45	Para mirar afuera necesitamos mirar adentro. F	El futuro se gesta en el interior. Es necesario el autoconocimiento para prever nuestras o las consecuencias	V I p.17
46	Los cuentos zapatistas inician con “habrá una vez...”. O sea que los cuentos del gato-perro son muy modernos porque	Se juega con los tiempos, futuro de las historias contadas por venir y tiempo presente como	VI p.224

	transcurren en tiempo real... "Hay esta vez..."	tiempo del acontecimiento.	
47	El síndrome del Vigía. F	De tanto pretender ver hemos dejado de ver; parece un cumplimiento del deber entregar un reporte "sin novedad". "Sin novedad" es la anulación del futuro.	V I p.25
48	Nubarrones en el horizonte. F	¿De qué tipo y magnitud es la tormenta (evento distópico) que se avecina?	V I p.26
49	Por razones de seguridad, los calendarios y las geografías se vuelven anónimos.	No se trata de una alegoría poética, la fórmula: "En algún lugar de la selva". Por otro lado, El claudesinaje, el ocultamiento, la invisibilidad no son exclusivas de tiempos de guerra (aunque persiste la IV), la distopía ha "robado" el rostro, al ser proscrito.	V I p.44
50	Edad de Juicio.	Sabiduría que se adquiere con la vejez.	V I p.46
51	Cambio de nombre de Marcos por Galeano.	Trasmutar la identidad es rebelarse contra el orden del tiempo. El maestro zapatista Galeano no murió en un enfrentamiento. Fue secuestrado, torturado, desangrado, apaleado, macheteado, asesinado y rematado. No bastó la aniquilación.	V I p.64
52	Morir para vivir.	Fórmula para signar los comunicados marciales.	V I p.75
53	Vivir para morir.	Retruécano que en este caso refleja la misión del zapatismo comprometido.	V I p.76

54	Resistencia.	Rebeldía organizada para que prevalezca lo propio. Persistir a los embates que ocurren en el tiempo.	V I p.148
55	Mi nombre es Galeano, Subcomandante Insurgente Galeano, nací la madrugada del 25 de mayo de 2014.	La muerte como semilla. El nombramiento como reivindicación, la persistencia contra el aniquilamiento. El tiempo simbólico no es lineal.	V I p.183
56	Ayotzinapa / 43.	El tiempo criminal se <i>vuelve geografía (la del lugar del genocidio y también la geografía corporal)</i> . Pese a los constantes “pases de lista” no hay justicia. La vida cortada de 43 y en ese número, contenidos, cientos de miles se vuelven geografía yerta, aniquilada, lo que era tiempo, es decir, vida.	V I p.184
57	¿Saben? Uno de los engaños de arriba es convencer a los de abajo que lo que no se consigue rápido y fácil no se consigue nunca.	El tiempo ejercido como poder mediante la burocracia al “servicio” de la corrupción y la criminalidad.	V I p.187
58	El sistema [...] lo que lo aterroriza es la perseverancia de la rebeldía y la resistencia de abajo. Porque abajo es otro calendario. Es otro el paso. Es otra la historia. Es otro el dolor y otra la rabia.	Perseverancia y resistencia son manifestaciones aparentemente antitéticas, pero que son estrategias que van hilvanándose a través del dolor en un tiempo que no sea cronológico, sino fundamentalmente <i>kairos</i> . La digna rabia se gesta, crece, se contiene, se prepara y, eventualmente (<i>cronos</i>), responde desde el <i>kairos</i> temporal.	V I p.187

59	El 12 de octubre de 1992, cuando allá arriba celebraban 500 años del “encuentro de dos mundos”. El lugar: San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. En vez de pancartas llevamos arcos y flechas y un silencio sordo fue nuestra consigna.	Resignificación del tiempo mediante la expresión creativa, en este caso del silencio, un silencio que se sale del sistema que simula dialogar, y un silencio que, como se verá, es necesario para que germine la palabra, la nueva palabra.	V I p.189
60	La esperanza para el arriba es una mercancía, sí; pero para el abajo es una lucha por una certeza. F	La esperanza para el poder hegemónico es una mercancía, mientras que para los zapatistas se trata de una certeza que les lleva a ofrendar la sangre en busca de ese <i>Mundo Otro</i> . La esperanza supone la reivindicación de un futuro que no ha llegado plenamente.	V I p.196
61	Y si no hay hora, un día, una semana, un mes, un año en el calendario conocido, pues empezamos a reunir fracciones de segundos, minutos apenas, y los vamos colocando por las grietas que abrimos en el muro de la historia.	La historia es colectiva, fragmentada en pequeños y grandes sucesos. Si no hay espacio para la historia de “los abajos”, estos instrumentan estrategias para reconfigurar y romper las grietas del muro.	V I p.198
62	Pero lo importante es que la grieta se agrande, que no se cierre. Porque el muro constantemente se resana a sí mismo.	El tiempo puede observarse en el flujo y ritmo de los acontecimientos. Aquí se impera a acelerar el ritmo para no perder lo logrado.	V I p.200
63	“¿Y para que quieres mirar?” “Para imaginar todo lo que se podrá hacer mañana”, responde el zapatista, la zapatista. Y cuando la zapatista, el zapatista dijo “mañana”, bien pudo	Un mañana perdido en un futuro que se imagina, que hace gala de la paciencia zapatista. Depende de muchas cosas, pero también de	V I p.202

	estarse refiriendo a un calendario perdido en un futuro por venir. Podrían ser milenios, siglos, decenios, lustros, años, meses, semanas, días... ¿o ya mañana? ¿mañana? ¿mañana? ¿te cae? ¡No chingues, si ni quiera me he peinado! F	nosotros. Lo que sí, es mejor que nos agarre peinados (listos).	
64	<i>"Este portero, o conserje, también le dicen creó"</i> . Dice ahora presentando a un viejo caballo.	<i>Ciclos vitales</i> en donde todos tienen, a pesar de sus deficiencias, un lugar.	VI p.204
65	La Hidra... también extendió su imperio de guerra a la niñez.	El capitalismo ataca a los niños inoculando su doxa: <i>ser-consumir</i> .	VI p.232
66	Pero, así como en los primeros años de la guerrilla habíamos pasado por la "Era del pájaro", "Era del fogón" y la "Era de la rueda", llegó ya en la resistencia, "la Era de la cámara".	Hay una continua renunciación-renombramiento de la temporalidades y de las etapas acontecimentales.	VI p.239
67	Y más allá la tierra recibe tarascadas feroces, feroces y ya irremediables. Herida, la madre primera anda a los tumbos, frágil, desamparada, vulnerable.	Están a la vista los daños irreparables del ecosistema global, sin embargo siguen y se incrementan de acuerdo a las estadísticas, los procesos de depredación.	VI 232
68	Ya sabíamos que los medios nos iban a hablar de algo pasado, y que los familiares (de los desaparecidos de Ayotzinapa), de algo presente. Que íbamos a encontrar en ellos y ellas el futuro. Porque el porvenir, amigas y enemigos, se construye cuando alguien, en cualquier rincón y sin importar si le llevan o no la cuenta, no se rinde, no se vende, no claudica. F	Al futuro, en una de las tantas descripciones zapatistas, se llega (¿o se lo encuentra uno?) luchando y sin claudicar.	VI p.235
69	"El sistema va a colapsar", de ese colapso pueden surgir dos	El sistema va a colapsar, afirmación tajante. El	VI p.258

	opciones. Bueno, nosotros decimos que pueden ser más de dos, pero ese no es el tema ahora. F	problema es que ya hay indicios de que antes de que el sistema colapse, la gente y el planeta lo harán primero en esta fatua carrera.	
70	Porque la transformación social, y con ella el pensamiento crítico, es esencialmente eso, un desafío.	Una medida social de la temporalidad son los acontecimientos. La transformación social es el acontecimiento... Aquí la respuesta: el desafío de permear el Pensamiento Crítico.	V I p.270
71	¿No el <i>Angelus Novus</i> de Paul Klee es el rompecabezas completado por Walter Benjamin, que mira hacia el pasado y ve una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina y la arroja a sus pies y demanda así una genealogía del horror que lo aleja? F	EL Angelus Novus está pasmado, tensionado, incapaz de volar. La sociedad contemporánea está pasmada, tensionada, pero a diferencia, estamos infectados, adormecidos, queremos seguir allí a pesar de la inmundicia y la miseria. Nuestro rostro puede ser el mismo, pero hemos olvidado que tenemos alas... Esas alas son las de la imaginación, la organización y la acción.	V I p.281
72	Por eso demandamos no solo la definición de la tormenta, también queremos conocer su historia, cómo se originó, cómo ha sido su trayectoria, qué la alimenta, cuál ha sido su trayectoria.	Se requiere saber mucho más sobre la " <i>tormenta que viene</i> ". Ahora parece haber un sentido de urgencia.	V I p.288
73	Al describirnos la violencia con la que son atacados, los pueblos originarios no hablan de hace siglos, sino de hace unas semanas.	Como recurso discursivo, al decir que "no se habla de siglos sino...", se enfatiza la persistencia milenaria de una injusticia que sigue actual.	V I p.288

74	Rebobinamos la historia, encontramos la violencia como instrumento de despojo.	La historia como carrete que se puede leer una y otra vez y en la que es posible encontrar constantes y novedades.	V I p.288
75	En la parte de un libro que se subtitula " <i>Crítica de la economía política</i> ", el capítulo que describe este proceso de despojo como un hecho fundacional del capitalismo como sistema, es el que se refiere al proceso de acumulación originaria del capital.	Se establece un origen del sistema capitalista: los procesos de despojo.	V I p.290
76	El capitalismo intentará algo, ahora que parece imposible: regresar el reloj de la historia. Volver al punto cuando, como sistema, nació rezumando sangre y lodo.	¿Qué se puede quitar o extraer cuando se ha extraído todo? Estrategia necropolítica.	V I p.290
77	...Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta, para nosotros nada. F	El EZLN asume el dolor, la transición a un futuro que les es negado. En este caso el lamento es un "grito de insurrección".	V I p.291
78	Cuando el zapatismo, siempre tan impopular, advierte que hay señales de una tormenta sistémica mundial, no espera aplausos o abucheos, " <i>likes</i> " o " <i>dislikes</i> "; sino un análisis científico serio que confirme o descarte esas señales.	<i>La tormenta</i> es caracterizada en su real dimensión. El EZLN demanda una respuesta de tipo científica para afrontarla.	V I p.294
79	...Wallerstein ha tomado una imagen global del Sistema Mundo y ha señalado no sólo que está cabrón, sino que el pinche sistema capitalista está en una crisis terminal.	El EZLN toma las palabras de Wallerstein para seguir su lógica conceptual, aunque enseguida se verá que no tan confiadamente.	V I p.298
80	Pero eso de que es "la terminal", pues le desconfiamos nosotras, nosotros, zapatistas, porque ya hemos escuchado eso antes, que	En este caso el discurso es fatalista, crítico de la propia crítica.	V I p.298

	ya va a morir el pinche sistema y resulta que no, que la Hidra se rehace y aparece con otro rostro y más sedienta de sangre y destrucción.		
81Pero eso sí, el tiempo le da <i>zoom out</i> [...] Es decir, vea que la imagen incorpore el antes, el durante y el después...	Se pide un análisis diacrónico y contextual de lo que sucede en Chiapas, y una prospectiva.	V I p.302
82	Sujetan a los calendarios electorales. Entonces usted acude a quien le ofrece resolver lo inmediato; aunque eso incluya la ruina de su futuro. F	Se critica a los calendarios electorales anteponiendo lo inmediato antes que el futuro.	V I p.308
83	El capitalismo produce para y por la guerra. Su avance, su desarrollo depende de la guerra, es ella la que articula su genealogía, es la línea de tensión principal, su columna vertebral. El objetivo de esta guerra ha sido el despojo y la conquista.	Se determina el origen del capitalismo, pero además se afirma que en la guerra (que también es un cierto tipo de temporalidad), las tensiones explotan hasta manifestarse abierta y agresivamente.	V I p.314
84	...Ahora el capital financiero usa dinero ficticio sin respaldo alguno. Exige ganancia obtenida por diversos métodos. Uno es la apropiación del trabajo futuro, que queda empeñado en los bancos. F	La apropiación del futuro (trabajo o bienes que aún no existen) es la base de la guerra capitalista actual.	V I p.322
85	Más crédito no significa mejor vida, significa empeñar el futuro por generaciones. F	El futuro comprometido de generaciones por venir.	V I p.323
86	Bajo esta lógica del capital, las naciones pondrán como garantía sus recursos naturales. F	El futuro está cancelado, comprometido en los bienes naturales disponibles en los países.	V I p.323
87	Está cabrón la situación.... Se va a poner peor. F	SI Moisés no duda sobre el futuro.	V I p.341
88	Y no es lo que estamos diciendo porque se escucha bonito. Es porque ya lo vimos en la	Se justifica el pensamiento zapatista en la práctica, la praxis de la dignidad buscada.	V I p.342

	realidad, es porque ya lo hacemos.		
89	<i>La Sexta</i> , que está interesada en esto, porque ve que viene la tormenta, o que ya la padece en estos momentos. F	La tormenta ya se padece, de aquí desprendemos el concepto de <i>Distopística</i> .	V I p.351
90	La niña Defensa Zapatista puede crecer y decirnos lo mismo, “yo no conozco lo que es hacienda, que es peón acasillado”.	Hay una nueva generación zapatista. Nueva generación con nuevas ideas, perspectivas y preguntas.	V I p.353
91	Se trata de que viene una tormenta y tenemos la orden del comité de avisarles. F	Advierten de una distopía y los zapatistas se asumen responsables de hacerlo saber.	V I p.354
92	A la hora que están reunidas para hacer la tostada empiezan a hablar entre ellas y de ahí es donde surge la idea de hacer sus colectivos, y nombran sus responsables y todo eso.	Los espacios temporales en la vida cotidiana para trabajar en conjunto, en colectivo, permiten mayor oportunidad de encuentro y organización. La lucha también se da en el ámbito de la micropolítica, a partir de tiempos propicios para la colectividad.	V I p.358
93	Ya lo hemos caminado ya a lo largo de estos 20 años a la luz pública...	Alusión de una larga lucha del Neozapatismo manifiesta en la práctica.	V I p.364
94	Cansados por el buscar, por el trabajar, y así nos vamos a despertar con los golpes que vienen, pero vamos a saber qué hacer. Sólo los que están organizados, organizadas, van a saber qué hacer.	La larga lucha puede provocar cansancio, pero se insta a superarlo a fin de estar organizados para enfrentar la violencia de la tormenta que viene.	V I p.365
95	Es la hora, es nuestra hora de organizarnos, de apoyarnos a unos a otros, de coordinarnos de nuestros estudios, de compartir los datos de cómo nos tiene explotados el capitalismo. <i>Ayudarnos...</i>	El tiempo es Ahora (presente) para la solidaridad y el trabajo colectivo.	V I p.367

96	Organicémonos de acuerdo a nuestra geografía y calendario, en donde estamos viviendo.	La temporalidad y el espacio particulares para luchar cada pueblo de acuerdo a “sus modos” y proceso histórico.	V I p.367
97	No somos nosotros pues, que nos exigimos, sino hay que entenderlo el tiempo. El tiempo es el que nos exige.	El tiempo debe comprenderse. Lo que significa conocer en su real magnitud las condiciones de la historia y la contemporaneidad.	V I p.374
98	Hay que volver a la infancia y recuperar la calma para incinerar la infamia con las hogueras del alma.	Vuelta al periodo vital de la infancia. Los niños como signo de paz y de energía.	V I p.377
99	<i>Y el despojo no es abstracto: tiene nombres y apellidos, / víctimas y coludidos, todo a tiempo, todo exacto; / son los poderes de facto / que no andan con nimiedades / hay ejército, hay congreso / que en nombre de su “progreso” / concierten atrocidades.</i>	Tiempo exacto y progreso como características de la temporalidad capitalista.	V I p.378
100	¿A qué época pertenecemos? Desde el punto de vista geológico formamos parte del Holoceno.	Ubicación temporal. Preámbulo para definir el Antropoceno.	V II p.15
101	Más de veinte años después, el movimiento zapatista ha reinventado la vida diaria en los municipios que controla.	Tiempo de lucha y reinvención del tiempo en la vida cotidiana. Micropolítica.	V II p.15
102	La Duración de la Impaciencia.	Alusión temporal a la injusticia y a la lucha zapatista.	V II p.15
103	El Holoceno es un término neutro, el Antropoceno tiene una dimensión crítica.	Antropoceno, época en la que el hombre ha modificado el medio ambiente. Estrategia discursiva de nominación.	V II p.17
104	El ferrocarril, emblema de la revolución industrial, irrumpe en el confort de ese respetable	<i>Duración apuñalada.</i> Título de un cuadro de Rene Magritte (1938)	V II p.17

	salón. ¿A dónde va esa máquina? El título del cuadro es una profecía: la época se ha desgajado, el progreso representa ya una insensatez, la flecha del tiempo ha perdido el rumbo.	que alude a la modernidad, al <i>presentismo</i> , la rapidez y el progreso. Se aniquilan los procesos y se privilegian los puntos de llegada. Hay pérdida de sentido, de dirección y se adivina el colapso del sistema.	
105	¿Es posible que la duración tenga un límite? Se diría que, al modo del Holoceno, su transcurrir compite con la eternidad. Sin embargo, desde el 1 de enero de 1994, sabemos que el tiempo puede replantearse.	La temporalidad de la modernidad y el capitalismo ha sido replanteada por el zapatismo.	V II p.18
106	La invención de una época. El zapatismo es contemporáneo en la medida en que ha planteado una oposición social a lo que ya ha durado en exceso.	Un movimiento que ha replanteado la organización del tiempo y por ello es contemporáneo.	V II p.18
107	Uso político del tiempo.	Aportación del zapatismo.	V II p.19
108	Ser contemporáneo significa descubrir insuficiencias en aquello de lo que una época se enorgullece más.	Contemporáneo es quien tiene pensamiento crítico sobre su temporalidad.	V II p.19
109	Calendario en piedra, la pirámide conocida como "El Castillo", en Chichén Itzá, expresa a la perfección este sentido del tiempo. Cada uno de sus cuatro flancos tiene 91 escalones. En total suman 364. El escalón 365 es la cima; ese día no se cuenta porque se está viviendo: es el presente, aún indescifrable.	Tiempo maya: indisolubles las coordenadas espaciotemporales. El presente tensiona el tiempo y el no tiempo en la actualidad operante.	V II p.19
110	En el sitio arqueológico de Toniná... un espacio sin ventanas donde los astrónomos se encerraban durante días para adiestrarse en la oscuridad. Al	Prácticas y objetos hechos alrededor del tiempo. Metáfora en donde la oscuridad	V II p.19

	salir de esa mansión en la noche, eran capaces de detectar el más mínimo resplandor.	permite ver con mayor claridad.	
111	No tiene sentido alterar el presente por el sólo gusto de ser contemporáneo y marcar así el inicio de otra época. El cambio debe ser necesario.	Hay tiempos críticos y tiempos que no lo son para los cambios, como lo establece Wallerstein.	V II p.20
112	Ante el temor de ser cómplice de la violencia, el pensamiento conservador se refugia en el análisis del presente y abdica de su responsabilidad ante el futuro: prefiere no hablar de lo que no conoce. F	El pensamiento conservador es presentista y se desentiende del futuro con excepción de fetichizarlo como mercancía.	V II p.20
113	¿Por qué transformar la historia si se puede hacer zapping en pos de otra oferta? El presentismo entiende que la voluntad “elige” a través del rating, del consumo, el domingo electoral.	El discurso de la novedad y el consumo permea el devenir histórico y sus relatos.	V II p.21
114	El proyecto zapatista es asombrosamente real. La comunidad por venir ya es prefigurada en “los Caracoles”. F	La retrotracción del futuro se refiere a la práctica presente de un proyecto por venir.	V II p.23
115	Hay diversos modos de estudiar lo que acontece. Podemos entenderlo conforme al curso circular del mito (los sucesos regresan y se muerden la cola) o a la progresión lineal de la historia (el antes siempre está atrás). La hazaña social e intelectual consiste en concebir un tercer tiempo.	Este tercer tiempo es el tiempo helicoidal (espiral en tres dimensiones que resuelve los dos tiempos opuestos: lineal y cíclico).	V II p.24
116	Estamos ante el tercer tiempo que busca el zapatismo; ni círculo ni línea recta: espiral, caracol.	Tiempo helicoidal. El caracol es una helicoide.	V II p.26
117	A esta nueva transformación la denominamos “la unificación financiera del mundo”.	Nueva característica del capitalismo en la contemporaneidad.	V II p.30

118	El equilibrio que había entre tasa de ganancia y tasa de acumulación dejó de existir. La ganancia es mucho más importante que la acumulación. Todo esto permite una distorsión gigantesca de los ciclos económicos. La crisis se convierte... en una decisión planificada que permite liberar y librar el mercado.	El capital financiero por encima del capital productivo ha trastocado los ciclos de producción, los naturales y el ascenso de las crisis.	V II p.45-46
119	La tormenta que se avecina no es producto de la barbarie sino del progreso. F	El progreso implica un tiempo de temporalidad lineal, causal, procesual.	V II p.47
120	Los trabajadores enfrentan día a día una mayor explotación y despojo, es decir, mayor pobreza. Cada día laboran más intensamente y más tiempo; hoy un trabajador en 7 minutos genera su salario.	A la par que se incrementa la producción se incrementa la explotación en una desigualdad temporal que se concretiza en la desigualdad económica.	V II p.57
121	Dice el Sup Galeano que hay una catástrofe por venir. No lo creo porque es la catástrofe la que nos rodea. Impávidos la miramos. F	<i>Distopística.</i>	V II p.64
122	El siglo XXI mexicano inició en 1994, y al siglo XX lo alumbramos en estas tierras con el levantamiento zapatista	Marcas temporales distintas que evidencian otra temporalidad.	V II p.71
123	Para retornar al pasado de las tierras comunales, tuvieron que hacer una revolución.	Choque de temporalidades distintas.	V II p.71
124	Es difícil nombrar la tormenta que viene o en la que ya estamos inmersos. ¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose, es el del nuestro resurgiendo. F	Emergencia dual de la <i>Distopística</i> y la <i>Utopística</i> .	V II p.97
125	Vivimos un escenario de grandes desgarramientos civilizatorios de los que enfatizo dos: el desgarramiento entre las aspiraciones al desarrollo y	Contemporaneidad como momento histórico crítico.	V II p.97

	su inviabilidad ecológica y política; y el desgarramiento ante la imposibilidad de articular ciudadanía y diversidad en una igualdad que no uniforme y una diferencia que no discrimine.		
126	(Los zapatistas) anuncian futuros: pero sobre todo construyen presentes dignos. F	Hay un sustento moral en la enunciación de futuro y esa es la <i>praxis</i> .	V II p.98
127	El Sup leyó las historias del Viejo Antonio y de “plantar las semillas del mañana”. F	La semilla es potencia. Metáfora del futuro latente.	V II p.106
128	La fiebre no llegará el año que entra, el mes que entra o pronto, la fiebre ya empezó, la tormenta está aquí en las capas de hielo polares, en las células de nuestros cuerpos, en la selva, en el fondo del océano, en las nubes, en la planta de frijol, en el pollo, en la milpa.	La tormenta se hace geografías distintas y también temporalidad objetivada, patente, actual y visible.	V II p.110
129	La humanidad vive una crisis civilizatoria, “un proceso de agotamiento de un modelo de organización económica, productiva y social”, igualmente política, ideológica y cultural, derivada de un sistema que hoy, a escala inimaginable en la historia, se sustenta y expande en la explotación y destrucción del trabajo y la naturaleza, y en consecuencia, de la vida.	Momento crítico de escala global y multidimensional.	V II p.113
130	Seguir reflexionando sobre un horizonte de futuro a partir de la <i>praxis</i> forma parte de la existencia humana. F	La práctica como condición para la reflexión de futuro.	V II p.115
131	La utopía es una condición indisociable de la vida humana y su significado es su visión de futuro. F	Interpretación y atributo ontológico.	V II p.118

132	(Utopía) lugar donde el ser humano encuentre lo “que es negado en su tierra”. F	Geografía imaginada de una temporalidad esperada (construyéndose).	V II p.118
133	La utopía es una metáfora, el camino o “algo hacia lo que se camina; pero nunca se alcanza”, a este lugar es posible alcanzarse, pero no se puede llegar; pues en el momento en que se considere haber llegado, “se paraliza el proceso histórico”. F	Lugar, tiempo y comunidad imaginada.	V II p.118
134	La utopía como visión del futuro descansa en objetos irreales y en la realidad. F	La utopía no es sueño, es imaginación creadora y (re)creadora.	V II p.119
135	La acción movilizadora de la utopía concreta reside en la organización, la mística del horizonte de futuro y la unidad de las fuerzas de resistencia. F	La utopía es imaginación pero también acciones colectivas y organizadas, en tensión (lucha) con la hegemonía social vigente.	V II p.125
136	El territorio es la historia hecha geografía.	Territorialización del tiempo y temporalización de la geografía. Los Caracoles zapatistas son la geografía actual de un futuro por venir.	V II p.128
137	La revolución tecnológica de la informática ha cambiado los procesos productivos capitalistas, y con ello, las formas con las que se genera el tiempo de trabajo excedente que se apropia la burguesía.	La revolución tecnológica ha trastocado los tiempos de trabajo y de trabajo excedente.	V II p.139
138	La producción intangible de conocimientos es la principal palanca productiva del capitalismo contemporáneo.	La producción “intangible” de conocimiento supone la integración de otros tiempos más largos.	V II p.139
139	El capital busca despojar esos bienes (conocimiento) mediante la creación y la	Hay un saqueo o extractivismo, tanto de los conocimientos tradicionales generados	V II p.140

	aplicación de nuevas formas y leyes de propiedad intelectual.	durante generaciones como de los conocimientos adquiridos durante el tiempo vital de los individuos.	
140	La producción intangible capitalista incorpora nuevos (distintos, flexibles, no lineales) tiempos sociales productivos a la clásica producción industrial.	¿Cuánto tiempo toma prepararse para adquirir o generar conocimiento?	V II p.142
141	El tiempo de trabajo excedente opera en el terreno del tiempo y el espacio reales y virtuales.	La circulación de conocimiento es física y virtual debido a la tecnología, lo que supone nuevas maneras de regir, normar, etc. nuestra interacción en las coordenadas espaciotemporales.	V II p.147
142	Son, las y los sabedores, guardianes de los saberes y secretos más preciados sobre sus territorios y bienes comunes que ahí resguardan, los sobrevivientes de esta milenaria hazaña biológica y cultural.	Los pueblos indígenas suponen una temporalidad milenaria, testigos y sabedores de conocimiento y de la evolución biológica.	V II p.154
143	<i>Larga noche</i> que significa el acecho furioso de la Hidra Capitalista.	Periodo histórico largo de injusticia y violencia.	V II p.164
144	Proyecto civilizatorio en el que la gente esté al centro junto con la Madre Tierra. F	Futuro y nueva civilización definido alrededor de la gente y el Planeta.	V II p.164
145	Termine de comerse las reservas energéticas y minerales de nuestro futuro próximo. F	El futuro inmediato está amenazado, el futuro de todos (el “nuestro”). Un futuro anterior incluso a las generaciones por venir.	V II p.167
146	En el ámbito de la sociedad civil vivimos una etapa de fin de ciclos.	Fin de ciclos vitales, de personas, de métodos, principios, actitudes, de	V II p.168

		relaciones culturales y ecosistémicas.	
147	Sabedoras y sabedores que los poderosos tienen el reloj, pero nosotros el tiempo, muchas comunidades están recuperando la memoria de su lucha histórica, sus formas de organización, también hablan de sus derrotas y victorias pasadas.	Relojes y calendarios como instrumento de control social se tensionan con la memoria histórica y con otras temporalidades. La memoria como sistema de relatos que se cuentan desde la oralidad como estrategia de resistencia.	V II p.169
148	Estudio y aprendo de los seres vivos, en su presente, a esto le llamamos ecología, y también en su pasado y cómo llegaron a ser como son hoy y cómo y por qué van cambiando con el tiempo, a esto le llamamos evolución.	Perspectivas del conocimiento biológico a partir de la temporalidad.	V II p.172
149	El Hacer Milpa, que es una propuesta civilizatoria y no sólo un modo de cultivo, consiste en tiempos, ritmos, y formas de seleccionar, sembrar, cuidar, usar las plantas, los animales, atendiendo también los ritmos de la lluvia, los pulsos de la tierra, de los suelos, los ciclos de la naturaleza, para poder producir alimentos suficientes sin destruir la vida.	Prácticas productivas ancestrales basadas en la temporalidad. La temporalidad como base de la cultura y la relación con el entorno. Tiempos cíclicos y uso de los ritmos como modo de producción alterno al capitalismo.	V II p.175
150	Los transgénicos son un arma de guerra, una forma nueva de colonizar desde las entrañas de la vida, es una manera de despojar, que va poco a poco penetrando, sin que sea fácil de advertir su presencia. F	El transgénico supone la apropiación de conocimiento milenario y el control del futuro al modificar la semilla para que no pueda sembrarse; no respeta los ciclos particulares del entorno ni busca satisfacer las necesidades locales; facilita y propicia la especulación financiera y, con ello, el futuro y	V II p.177

		presente de poblaciones enteras.	
151	¡En tanto que el mundo y el futuro nos pertenecen, nos toca defenderlos! F	El presente y el futuro como “responsabilidad”.	V II p.195
152	Nos interesa lograr que la gente y nosotros mismos tomemos conciencia de nuestras raíces.	La historia como raíz (que nutre y da cimientos a las estructuras sociales).	V II p.216
153	Nos reclamamos de la energía y el teatro festivos como resistencia a la inercia. Para devolverle sentido a la dignidad y a la vida.	El arte como inserción de otro tiempo y otros relatos contra la hegemonía que resta dignidad y vida.	V II p.219
154	Los movimientos antisistémicos se encuentran ahora, en medio de una feroz lucha en torno de lo que puede ser nuestro futuro.	Las luchas en AL son luchas por el futuro.	V II p.264
155	El sistema-mundo capitalista, se encuentra en su tercera fase: la de su crisis estructural.	Tiempo crítico, según Wallerstein.	V II p.264
156	En el sistema-mundo capitalista es posible discernir varios ritmos cíclicos, entre los cuáles los dos más importantes son los ciclos <i>Kondratiev</i> y los ciclos hegemónicos.	Ciclos de auge-crecimiento y crisis y de reorganización de las relaciones de poder.	V II p.264
157	En la crisis estructural, el sistema ya no puede regresar a la situación de equilibrio.	La crisis del sistema-mundo capitalista es irreversible.	V II p.266
158	Recordar que estamos viviendo en la era de la transición desde nuestro sistema-mundo capitalista hoy existente.	Cualquier movimiento anticapitalista se encuentra al interior de un sistema capitalista global. Sus alcances son limitados y no exentos de presiones.	V II p.283
159	Crisis terminal del capitalismo o crisis terminal de la humanidad.	Hay dos crisis, pero, la crisis terminal de la humanidad es, por mucho, más peligrosa e importante debido a la presión que hemos ejercido en el planeta.	V II p.287

160	El capitalismo es una continuación de la sociedad patriarcal que tiene 5 mil años de edad.	El patriarcado se opone a una nueva temporalidad. Se trata del tiempo de las mujeres.	V II p.321
161	(Los zapatistas) son ya referentes para otras geografías y calendarios. Prefiguran una comunalidad de diversidades por venir, lo que algunas llamamos una modernidad alternativa o poscapitalista.	Nueva temporalidad, aquí nombrada como alternativa o poscapitalista.	V III p.8
162	Nuestro tiempo, el tiempo presente es uno que comparte un mismo y solo espacio, al menos hasta ahora: el planeta tierra, donde confluyen distintas temporalidades y subjetividades, es decir, maneras de estar en el mundo, de entender la vida, de crearla y recrearla. No vivimos un tiempo unívoco, por más que la modernidad del capital nos diga lo contrario, vivimos una eclosión de temporalidades múltiples que hoy emergen y detienen el impulso de un tiempo unívoco.	Hay una eclosión de temporalidades distintas que contradicen la idea de un tiempo unívoco.	V III p.8
163	Despertar no es una iluminación solitaria del intelecto, es más bien una eclosión de momentos sociales, de perspectivas, de conocimientos, de verdades, que suceden en colectivo. F	La UZ implica rupturas de temporalidades, se trata de una temporalidad acontecimental y colectiva. El futuro como despertar de la conciencia tiene relación (o coincidencia) con las misiones individuales y colectivas señaladas en los calendarios mayas.	V III p.10
164	El imaginario capitalista es patriarcal, del yo, privilegia el momento de la producción sobre el de la reproducción, establece jerarquía de género y	Por oposición, un nuevo imaginario colectivo, de equidad de género, se centra en la reproducción (la vida)	V III p.10

	extiende una dinámica productivista.	antes que en la producción.	
165	Es en ese momento cotidiano, rutinario, del tiempo en común, donde nos educamos en lo parejo. Porque, si no es entre nosotras, ¿dónde? Y si no es ahora, ¿cuándo?	La solidaridad entre mujeres para educarse en los espacios de la vida cotidiana para ejercer un cambio desde el terreno de la micropolítica. Se apela a un sentido de urgencia en el presente.	V III p.13
166	Hay que volver a nacer por ese otro camino.	<i>Volver a nacer</i> como metáfora de la puesta en marcha de un nuevo imaginario. Fin de un ciclo para comenzar otro. El camino otro es una forma de plantear otras maneras de ver y otras metodologías.	V III p.14
167	“Esperando recrear el mundo y fomentar la lucha”. Ahora, con la dialéctica a-temporal del antes.	El antes puesto en el futuro como dialéctica del presente. A-temporal en el sentido del aquí y el ahora (acción constructiva); pero en tensión con la historia que se recuenta de nueva forma para alcanzar un futuro antes negado.	V III p.15
168	Resistencia no es sólo aguantar. Resistencia es construir.	Desde la temporalidad, la resistencia no es sólo prevalecer a través del tiempo, sino construir un nuevo tiempo mediante la acción creadora y (re) creadora. Tiempo que tensiona el presente con el pasado mediante el futuro, al ejercer la potencia creadora.	V III p.15
169	Están re-creando un nuevo mundo, es decir, un nuevo <i>aquí</i> y <i>ahora</i> .	El aquí y ahora tensiona la inercia (lo instituido y lo hegemónico) con lo novedoso (el cambio, lo “otro”, lo contingente). El	V III p.17

		aquí y ahora zapatista es praxis creativa.	
170	El compañero Óscar descubre (en documentos coloniales) una categoría de ser humano llamado colectivamente “los hombres vestidos de mujer” (muxes). Es como andar el tiempo a contrapelo, al revés. Es como rebobinar. Éste es uno de los aportes del zapatismo a la teoría de género.	Al recontar la historia, se (re)construye una realidad más compleja, inclusiva, apartada de la lógica dualista bueno-malo, hombre-mujer, etc. Es posible encontrar “novedades” en el pasado.	V III p.21
171	Los movimientos sociales configuran un territorio, un espacio-tiempo de la subalternidad como experiencia alternativa al orden territorial hegemónico.	El territorio como municipio autónomo tiene también una temporalidad autónoma, nueva en su historia, en sus prácticas y en su posibilitación de futuro.	V III p.40
172	Son esos “territorios insurgentes” los que permiten mantener una acción disruptiva en el tiempo a la vez que siguen luchando contra el sistema hegemónico.	El territorio posibilita la generación de una nueva temporalidad; y el tiempo acontecimental de las nuevas prácticas han posibilitado, a su vez, el dominio de nuevos territorios. Relación recíproca de las coordenadas espaciotemporales.	V III p.41
173	Esta negación a la forma hegemónica de gobierno implica una propuesta radical que debe ser puesta en práctica desde el aquí y el ahora, en un espacio tiempo presente que se proyecte como experiencia hacia el futuro y así pueda multiplicarse. F	La radicalidad en el presente permite acceder al futuro mediante la experimentación y, a veces, el error.	V III p.49
174	Es una apuesta por la vida, por el futuro, y por lo mismo irreductible. F	La vida y el futuro implican, de acuerdo al zapatismo, una postura y acciones radicales.	V III p.65

175	No tenemos que esperar hasta que el capitalismo se deshaga o se derrumbe.	Al salirse del sistema, se trastocan procesos históricos con otros nuevos. Es posible instaurar una temporalidad “paralela” a otra y, eventualmente, afectarla.	V III p.66
176	L@s abuelit@s, portadores vivientes de la memoria colectiva de los pueblos.	La memoria colectiva encuentra en los más ancianos sus guardianes y comunicadores. Se vuelven revolucionarios al resistir mediante el relato oral de la historia colectiva propia.	V III p.71
177	La duración de los cargos depende de que el trabajo se haga bien, por lo que pueden revocar el mandato en cualquier momento; la rotación de autoridades es posible porque la reelección no es deseable ya que el trabajo es un servicio gratuito.	El tiempo como dispositivo organizador del poder y la democracia.	V III p.73
178	Hay faltas y delitos con determinadas sanciones que combinan horas de cárcel con días de trabajo colectivo, además de la reparación del daño en la medida y del mejor modo posible.	El tiempo como dispositivo jurídico y punitivo.	V III p.74
179	El capitalismo nos roba el tiempo de reflexión, lo hace superfluo y lo destruye. Hoy padecemos hiperactividad, falta de concentración, pérdida de la memoria histórica, y de identidad colectiva.	El pensamiento crítico y la reflexión no tiene tiempo en la sociedad capitalista. Se propone esta perspectiva contra el (a) historicismo.	V III p.81
180	Una crisis como ya se dijo acá, que no sólo es económica, social o política, sino un desajuste de la civilización moderna capitalista.	Se trata de una crisis (tiempo de tensión, transición, cambios) de la civilización en la contemporaneidad.	V III p.89

181	El <i>no ser social</i> vive en un estado de sitio y de excepción, es el tiempo y el espacio de las poblaciones que se construyen en el imaginario como sobrantes.	El <i>no ser</i> como oposición al <i>ser</i> en el tiempo. Grandes poblaciones son aniquiladas o domeñadas, tratadas como “ <i>waste</i> ” en el sistema capitalista.	V III p.90
182	La guerra social es de la crueldad contra el cuidado, del sin-futuro contra la memoria y la historia. La vida de Julio Cesar Mondragón, compañero de Ayotzinapa asesinado, es una muestra de lo que la crueldad construye como acto pedagógico. El abuso de su cuerpo es un mensaje para todos los que en él nos miremos, es un aviso de lo que está por venir.	El sin futuro se hace patente en la violencia, que no sólo erradica la vida, sino en el abuso del poder desmedido que se instala en la necropolítica y el terror como estrategias de sometimiento.	V III p.94
183	“El otro mundo no sólo es posible; sino que ya está en camino; en un día tranquilo, si uno escucha tranquilamente, puede oírsele respirar. F ”	El futuro se construye ya. Hay que saber ver y escuchar. Hay evidencias de su consecución.	V III p.108
184	El futuro es una sucesión infinita de presentes. F	Presentes como acciones del futuro que se espera.	V III p.110
185	El cambio revolucionario no llega como un momento de cataclismo sino como una sucesión interminable de sorpresas. F	La revolución es compleja y se compone de múltiples momentos y temporalidades. El futuro se construye en la serie de presentes.	V III p.110
186	Estamos tejidos entre nosotras y nosotros, a muchos tiempos y espacios, a muchas luchas y búsquedas, a una humanidad silenciada en la cordura de esta historia que nos imponen.	La lógica histórica hegemónica invisibiliza lo común y lo múltiple de las historias, las visiones de la vida y las luchas.	V III p.114
187	Lo que define a <i>lo indio</i> , es que escucha voces, mezcla los tiempos y lo de ahora es lo de antes y lo que viene y lo que está pasando.	La temporalidad en la cosmogonía indígena es compleja, no lineal. El tiempo zapatista es un tiempo de los indios y un tiempo indio.	V III p.114

188	Lo que están haciendo es entregarles por pedazos los cadáveres. Esta entrega por partes, este rogar por pedazos de muertos en plazos indefinidos bajo el poder de quienes los retienen u ocultan, agota, desmoviliza y somete a estas valientes mujeres a la agenda del dueño del capital de terror expresado en cadáveres a plazos, a crédito por incómodas cuotas.	Uso del tiempo como instrumento de control y sometimiento. Quien tiene el poder, lo usa para disponer de la vida y administrar la muerte.	V III p.119
189	Hay un proyecto de muerte. F	<i>Distopística</i> , violencia sistematizada que aniquila el tiempo vital y nuestro tiempo en la tierra.	V III p.124
190	La vida está en riesgo.	Posibilidad del fin de los tiempos, de los ciclos y del tiempo vital. De la humanidad y del planeta.	V III p.124
191	Planes de vida. Tenemos para ser. F	En oposición al “ser para tener” del capitalismo.	V III p.126
192	La vida es Sagrada.	La vida es el propósito, la razón de ser. Pero la vida en colectivo, transhistórica, por eso los zapatistas están dispuestos a dar la vida en aras de la justicia. Los indígenas la han dado. Son los “que ponen los muertos” y en su muerte dan vida al futuro.	V III p.126
193	La economía debe estar supeditada a la vida.	Principio moral que rige la economía zapatista. Fin del tiempo del capital como centro de la organización socio-política.	V III p.126
194	No nos interesa el desarrollo.	Desarrollo y progreso (que implica una temporalidad de sucesión) son principios	V III p.126

		que norman la economía capitalista.	
195	La historia ha sido de exploración, explotación, exclusión y exterminio.	Historia de los indígenas en AL.	V III p.127
196	Manera de describir nuestros tiempos: Hoy ya estamos muertos, sólo falta que nos maten. F	Presente y futuro bajo la óptica de la <i>Tormenta que viene</i> , pero que ya experimentamos. <i>Distopística: Crecimiento de la Necropolítica.</i>	V III p.134
197	La Hidra nos aplasta entre el pragmatismo de lo inmediato y el engaño de lo trascendente.	Presentismo y esencialismo (verdades pretendidamente esenciales o <i>doxas</i>) de categorías como <i>lo indio</i> , que mantiene la hegemonía del poder. En el zapatismo no hay oposición entre la oportunidad presentista y el “tiempo de la historia”. La trascendencia es colectividad transhistórica.	V III p.137
198	La emancipación india terminará simultáneamente con esta categoría.	Categoría dictada desde un eurocentrismo, cargada de significado discriminatorio, exclusión. La emancipación supone una resignificación.	V III p.137
199	Se plantea por primera vez al conjunto de la sociedad boliviana la posibilidad de indianizarse.	<i>Lo indio</i> como un nuevo estadio histórico.	V III p.139
200	<i>“Hay algo peor que la muerte y es el fin de los nacimientos”.</i>	Muerte para dar vida, y nacimientos como gestación de nuevos imaginarios.	V III p.139
201	Memorias de lenguas, de historias, de lucha.	Memoria como ejercicio de resistencia, de lucha y de afirmación histórica.	V III p.140

202	Se resiste transformando y se transforma resistiendo.	Resistencia y transformación, dualidad de la lucha indígena.	V III p.141
203	Es una voz que recoge “el tiempo lleno” (Benjamín) de la acción revolucionaria.	Tiempo pleno definido por las acciones revolucionarias. Momentos de cambio, ruptura y reacomodo del mundo.	V III p.144
204	Fetichismo burgués: noción de un proceso universal neutro, por fuera del antagonismo social (progreso). F	Cosificación, entronización del progreso y la hegemonía como formas totalizantes, estables e inevitables. Doxas mantenidas bajo el auspicio del progreso como utopía capitalista.	V III p.146
205	Clave antiprogresista: el sujeto revolucionario no es parte del <i>continuum</i> histórico sino de su rompimiento. Destaca que la idea de “un progreso humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avance por un tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin). A su vez que la revolución debe ser entendida como antítesis de dicha temporalidad, como “tiempo que está lleno de tiempo ahora” (Benjamin). El Tiempo ahora está tejido por la lucha de las clases revolucionarias.	Se es revolucionario en la medida que se rompe con el tiempo del <i>continuum</i> histórico. La ruptura no se logra con el mismo set de reglas, sino en la disidencia que provee de otras.	V III p.147
206	La temporalidad abstracta, hay que decirlo, no es simplemente una manera de representar el tiempo, sino una forma temporal real, la forma temporal del capital, de la cual Marx dio cuenta al analizar el doble carácter del trabajo en la mercancía (la relación entre trabajo concreto y trabajo	El capital como forma temporal abstracta es una forma de dominación. Trabajo, interés, propiedad privada, conocimiento, especulación, etc. son variables que llevan implícitas temporalidades distintas	V III p. 148

	abstracto). Como forma del capital, la temporalidad abstracta es una relación de dominación, y la lucha contra la misma implica un rompimiento que es otro tipo de temporalidad, que Benjamin nombra como el “tiempo ahora”, que es una apertura a la universalidad que no abstracta y violenta sino de otra índole: en ella la historia está resumida como redención de la humanidad o tiempo mesiánico, el cuál, según Benjamin, es el tiempo que Marx secularizó en la idea de la sociedad sin clases.	y manifiestan un entramado de poder que sólo puede modificarse mediante la irrupción de una nueva temporalidad.	
207	Con las nociones de “tiempo ahora” y “tiempo mesiánico” Benjamin se propone estallar teóricamente el concepto lineal de tiempo histórico, así como establecer un vínculo dialéctico entre presente, pasado y futuro cuya centralidad es de carácter político. La lucha revolucionaria en el presente es la puerta de entrada al pasado no redimido, así como la redención de ese pasado es la entrada al futuro. En el “tiempo ahora” se encuentran incrustadas “astillas del tiempo mesiánico” (Benjamin). F	La revolución implica una temporalidad de ruptura, de un “tiempo mesiánico” que redime (recuenta, resignifica) el pasado y posibilita el futuro.	V III p.148
208	La lucha en el hoy lleva en sus entrañas el tiempo de la redención o la emancipación humana, cuya posibilidad no puede ser entendida linealmente, sino como ruptura en el <i>continuum</i> histórico.	El tiempo reconfigurado en la lucha zapatista en la época actual podría ser interpretado como un “ <i>Tiempo mesiánico</i> ”, de acuerdo a Benjamin.	V III p.148
209	El fetichismo político consiste en suplantarse al sujeto histórico por una institución o partido político. Esto es resultado de	La institucionalización tiende a la fetichización del tiempo, un riesgo pues cristaliza o	V III p.148

	<p>una escisión entre el tiempo de la organización y el tiempo de las clases que dice representar. Dicha escisión se “resuelve” en una síntesis de poder que implica la subordinación del “<i>tiempo ahora</i>” al “<i>tiempo abstracto</i>”, es decir, se cristaliza en la imagen de un tiempo vertical constituido por el tiempo del arriba (que dirige), y el debajo de las clases oprimidas (tiempo subalterno).</p>	<p>inmoviliza “<i>el tiempo ahora</i>” (presente para la práctica) del sujeto revolucionario. El zapatismo “lo resuelve” cambiando las condiciones de vida sin tomar el poder.</p>	
210	<p>La crítica a la temporalidad abstracta como modo de dominación es tema central en la concepción de Benjamin de la lucha de clases y la revolución. El sujeto revolucionario no puede pensarse con categorías que son constitutivas de un <i>continuum</i> de dominación y de abstracciones que rinden tributo a la homogeneidad.</p>	<p>El “<i>tiempo ahora</i>” es ruptura. Se sale de la temporalidad hegemónica a fin de posibilitar la revolución. El sujeto revolucionario es (a) histórico (de la historia que fue contada por otros) e histórico en tanto se cuenta a sí mismo desde una revisión de la historia.</p>	V III p.149
211	<p>El rompimiento con el tiempo lineal y abstracto puede tener esas dos maneras de existencia: molecular (en los intersticios de la vida cotidiana) y de ruptura abierta y explosiva. Pero también el rompimiento se da en el espacio cuando éste es defendido o creado a partir del movimiento de negación del tiempo homogéneo al que se encuentra subordinado en la relación capitalista.</p>	<p>El “<i>tiempo ahora</i>” es posible tanto en el terreno amplio de las relaciones de poder como en el ámbito de la micropolítica. También se posibilita en la refundación del espacio con respecto al territorio social-histórico definido desde la hegemonía.</p>	V III p.158
212	<p>¡Ya Basta!</p>	<p>Marca discursiva para enunciar ruptura, fin de la injusticia. Punto de quiebre de la paciencia indígena. Afrenta (orden, mandato, imperativo) que, desde lo temporal, enuncia un cambio. Los</p>	V III p.163

		signos de admiración comunican un sentir, emoción. Significa que se ha rebasado (cantidad) lo tolerable (cualidad). Empoderamiento. Remite a la acción. Momento crítico de un periodo histórico. Punto final e inicio de una nueva temporalidad.	
213	La modernidad capitalista nos ha llevado a una represión, explotación y destrucción ecológica sin precedentes que nunca habría sido imaginada por ninguna clase o sistema de dominación previos.	En la actualidad, nos encontramos con lo que científicos y ecologistas han denominado " <i>Punto de no retorno</i> ". El deterioro ecológico es tal, que parece irremediable nuestra extinción. Nunca en la historia de la humanidad se había estado en una situación como ésta.	V III p.164
214	La intervención de los EU en Medio Oriente después del 9 de noviembre fue la señal de que la <i>Tercera Guerra Mundial</i> estaba llegando.	Re-enunciación de la historia con marcas como la <i>Tercera Guerra Mundial</i> .	V III p.166
215	La modernidad democrática es un proceso continuo de reconstrucción sintonizado con los espacios y tiempos cambiantes de las necesidades sociales.	La modernidad democrática se plantea aquí como oposición al sistema capitalista, y crítica a los <i>supuestos</i> sistemas democráticos que arguyen los países capitalistas de occidente.	V III p. 168
216	Por pensamiento crítico entiendo no el pensamiento de la catástrofe sino el pensamiento que busca la esperanza en un mundo donde parece que ya no existe. F	La perspectiva de pensamiento crítico y el posicionamiento epistémico zapatista posibilita una nueva temporalidad, encuentra futuros potenciales en donde aparentemente ya no los hay.	V III p.170

217	Al centro de la tormenta hay algo que nos abre caminos hacia otros mundos. F	Se extiende el recurso metafórico de “ <i>la tormenta ya está aquí</i> ” en su centro como “ojo de huracán”. En este lugar se gestan nuevas posibilidades de mundos otros. La esperanza se tensiona con el cataclismo.	V III p.170
218	La tormenta ya está aquí y es muy probable que se vaya intensificando. Tenemos un nombre para esta tormenta que ya está aquí: Ayotzinapa.	Ayotzinapa, los 43, etc. son marcas discursivas que sintetizan el terror, la violencia y la injusticia, en acontecimientos que también representan a otros muchos. A la vez que son luchas concretas, se trata de luchas que visibilizan las condiciones extendidas de un sistema de injusticia y terror.	V III p.170
219	Ayotzinapa: expresión concentrada de la <i>IV Guerra Mundial</i> .	Re-enunciación temporal. <i>La IV Guerra Mundial</i> como Guerra del Capitalismo y el Estado apuntalada en la represión, el terror y la necro-política.	V III p.170
220	El capitalismo renueva agresivamente modos antiguos e inventa nuevos para despojar, por lo que se requiere imaginativas formas de resistencia y coraje.	En el sistema hegemónico también hay imaginación para mantener las relaciones de poder. Frente a ellas también debe haber nuevas formas de lucha, resistencia y rebeldía. El sistema hegemónico no es inmovilidad.	V III p.202
221	Lo que estamos empezando a vivir/sufrir los pueblos no tiene nombre conocido. Estamos transitando de un mundo a otro mundo: del mundo unipolar a	Imposibilidad de nombrar la propia época. Momento crítico y caótico. Reajuste temporal, re-enunciación	V III p.228

	otro multipolar, del mundo centrado en Occidente a un mundo centrado en Oriente; de un mundo capitalista a un mundo poscapitalista que aún tenemos dificultad para visualizar.	histórica. Hechos novedosos que reconfiguran al mundo.	
222	El corazón del capitalismo es nuestra propia humanidad, así que la matriz de la destrucción del capitalismo es nuestra propia humanidad.	El fin del sistema implica la erradicación del sistema hecho geografía del cuerpo y supone el cambio de una temporalidad por otra. "Hay que morir para nacer".	V III p. 271
223	Volver a reconocer <i>Lo Sagrado</i> en todo lo existente es recuperar nuestra sacralidad, nuestra humanidad, de corazonarnos y hermana <i>Lo Sagrado</i> rnos.	Reconocer <i>Lo Sagrado</i> es desfetichizarnos, desobjetivarnos, descosificarnos. Es regresarnos (como humanidad) y regresar a la naturaleza su dignidad. Este reconocimiento corresponde a una cosmovisión de lo indígena, de lo indio, es anti-capitalista, y supone una lucha intersubjetiva y hasta ontológica.	V III p. 271
224	"En la organización estamos recuperando nuestra palabra, nuestra memoria, nuestra historia, por eso nos estamos escuchando".	La escucha y la organización como instrumentos para la recuperación de la memoria y, por lo tanto, de la reconfiguración histórica.	V III p.272
225	La lucha contra el capitalismo es la lucha contra nosotras mismas, su derrota es nuestra derrota, la muerte del capitalismo es para morirnos también. Para nacer hay que morir con las comodidades, es morir los deseos absurdos de nuestra humanidad para gestar	El capitalismo, al estar incorporado en nuestra subjetividad, implica la propia muerte (re-significación) para ser derrotado. Implica renuncia, sacrificio en una lucha interna no exenta de dolor. <i>Ich él ta</i>	V III p.276

	un <i>lekil kuxlejal</i> (una nueva vida), y una verdadera y real <i>ich'el ta muk'</i> .	<i>muk</i> significa respeto y conocimiento, a cada cuál su grandeza, su valor, su importancia, su ser, su quehacer, su pensar, su existencia. Es decir, significa dignidad.	
226	La grieta ya estaba desde antes de que se hiciera el muro. F	El futuro está en la redención del pasado. La re-enunciación histórica posibilita la reconfiguración temporal y, en ella, la posibilidad de otros mundos.	V III p. 305
227	Este ser aquí y ahora, empujado hacia un futuro que nunca llegará a ser presente, es una imagen del hombre moderno sin territorio.	Presentismo ahistórico y sin esperanza de futuro como condición del hombre contemporáneo.	V III p. 313
228	El Sup Marcos hablaba de geografías y de calendarios que no se pueden separar, es decir, de geografías que definen calendarios y viceversa.	La temporalidad zapatista e indígena expresan la indisolubilidad espaciotemporal.	V III p. 315
229	Las lenguas americanas o amerindias no han sufrido la separación radical de tiempo y espacio. Lo que parece central es la noción de evento, la capacidad de hablar de lo que ocurre en todas sus dimensiones, aquí y ahora.	Las lenguas amerindias son complejas en tanto que: expresan la colectividad en el individuo; combinan signos, símbolos, grafías, morfemas; se pueden leer de diversas maneras y en distintas direcciones; son hipertextuales y expresan ubicaciones espaciotemporales que cambian de acuerdo a su contexto. Por otro lado, su misma construcción sintagmática permite "ocultar" relatos y discursos, unos en otros, en "capas de sentido". Las lenguas amerindias	V III p. 316

		<p>permiten, por su construcción, mantener la indisolubilidad de las coordenadas espaciotemporales. Tienen la noción de evento como síntesis de “aquí y ahora”.</p>	
230	<p>En latín medieval, por ejemplo, <i>spatium</i>, “espacio”, se refería tanto a un lapso de tiempo como a una distancia.</p>	<p>La ciencia y la modernidad separaron las coordenadas espaciotemporales. En el latín, sin embargo, es posible encontrar raíces de palabras cuyo significado indicaban la indisolubilidad dichas coordenadas.</p>	V III p.318
231	<p>Las notas del Sup Galeano hablan de la necesidad de recobrar la unión íntima del territorio y del acontecer histórico.</p>	<p>Recobrar la indisolubilidad de las coordenadas espaciotemporales, particularmente en el territorio como lugar construido “a partir de”, y en donde se construye la historia. En el caso del zapatismo, se añadiría “en donde se construye el futuro”.</p>	V III p.318
232	<p>Se puede decir que el concepto del tiempo se ha espacializado, o que se ha matado el tiempo para transformarlo en una caricatura del espacio, donde todo está supuestamente conocido de antemano. Es lo que hacen los planificadores: matan el tiempo, y con ello, la sorpresa del evento verdadero. Crean una autopista hacia el futuro en la que no dejan nada imprevisto, salvo la previsible catástrofe final. El nombre de esta autopista hacia la catástrofe final es progreso.</p>	<p>Importan los resultados no el proceso. A esto se llama <i>parestesía</i>. Dejamos de ver, de experimentar, al imponer el objetivo sobre el acontecimiento. La planificación, desde la visión del progreso, se ve como una caricatura que, al tratar de explicar y develar todo desde un tipo de causalidad sesgada, mata lo acontecimental y novedoso del presente.</p>	V III p.319

		Impide o ralentiza el conocimiento.	
233	Otra enfermedad, provocada por la sobredosis de pantallas de todo tipo que proliferan en los espacios tanto domésticos como públicos, es la distracción y la incapacidad de fijar su atención. También está la incapacidad de estar en donde estamos (estando siempre a la vez en otra parte).	La dislocación de las coordenadas espaciotemporales provoca no experimentar el presente, aunque la sociedad sea presentista. La pérdida de la atención es la imposibilidad del “aquí y el ahora”. La inmediatez y el consumo, permean la experiencia espaciotemporal. El futuro se consume y se atrae al igual que el pasado, al menos simbólicamente, y casi siempre de manera ficticia.	V III p.326
234	Probablemente ésta sea la última oportunidad histórica para liberar al planeta Tierra de la barbarie y la muerte.	Momento crítico sin precedente en la historia.	VIII p.342
235	El <i>Fin de la Historia</i> , lema global de las corporaciones, no es un vaticinio: es una orden para borrar el pasado y lo que nos legó en todas partes. F	El <i>Fin de la Historia</i> es una pretendida consumación de la teleología capitalista y una advertencia sobre la supuesta imposibilidad de nuevos imaginarios.	V III p.345
236	El concejo de ancianos es considerado, entre los tojolabales, como el archivo y biblioteca de sabiduría acumulada para orientar a la comunidad.	Los ancianos (etapa del ciclo vital) como depositarios de conocimiento y sabiduría. Referencia y fuente de la historia próxima y lejana.	V III p.349

Imagen 21. Tabla de metáforas y otras representaciones discursivas. Elaboración propia.

4.12 Estética temporal en las representaciones discursivas del zapatismo

La estética zapatista, mostrada aquí como el conjunto de expresiones formales que comunican su particular “arreglo del mundo” pasado, presente y futuro a través de su discurso y sus narrativas, permite caracterizar las representaciones discursivas sobre su temporalidad y, particularmente, sobre sus narrativas de futuro. Desde un discurso polifónico, no siempre coherente y hasta contradictorio, el discurso zapatista recoge distintas voces que muestran su pluralidad y un cierto tipo de unidad que no es unívoco, pero sí representativo de las visiones y acciones que lo conforman.

A través de un lenguaje de oralidad escritural (voces que se vuelven palabra escrita) -literatura, denuncia, advertencia, narrativa épica, alegorías, poesía, ensayo académico, proclama, arenga, conferencia, y muchos otros géneros que convergen, no solamente a lo largo del *corpus* aquí estudiado sino en la abundante producción textual del zapatismo-, conforman una cartografía para “navegar el futuro” a partir de una reinterpretación y “reordenamiento” de la historia y del presente.

El zapatismo ha desarrollado con una estética novedosa un discurso explícito y sistemático sobre el tiempo. Un discurso cargado de intencionalidades no siempre literales. El recurso irónico es ampliamente utilizado, no como burla o sorna sino como estrategia dialógica que prima la reflexión.

Sus acciones, desde su levantamiento armado en 1994, son también marcadores y significantes de lo temporal. En otro pasaje, el SI Marcos es cuestionado sobre sus dos relojes. Explica que es un recordatorio de que hay dos temporalidades, la indígena y la del poder hegemónico capitalista, y que cuando ambas coincidan será el nacimiento de un tercer tiempo que explicaría -ya como Galeano y no como Marcos- como: “*La Hora de lo Pequeño*” (ver *supra* p.250).

La configuración temporal en el zapatismo, que es explícita y clave de su lucha, comporta una estética distinta y original al hibridar sistemas culturales heterogéneos que comportan temporalidades diferentes. La retrotracción del futuro al presente,

apuntalada en la reorganización histórica, permite la recreación de un imaginario al que hemos denominado *Utopística*, pero que en sus narrativas de futuro no se desentiende de la *Tormenta que viene*, escenario al que aquí se ha llamado *Distopística*. Es decir, las narrativas de futuro zapatista configuran un escenario dialéctico de distopía y utopía que no sólo son factibles, sino que ya están en marcha.

La estética temporal zapatista propone un mundo en donde quepan muchos mundos. Un nuevo mundo, incierto, plagado de aciertos y errores que se evalúa y recompone mientras camina. Este mundo emerge de otro que los zapatistas advierten en crisis, en medio de una tormenta que arreciará pero que ya llegó. Este mundo emergente vive desde ahora la dignidad futura. La estética temporal zapatista es articulada desde un vasto lenguaje metafórico. El futuro es presentado como retrotracción al presente, es decir, como algo sólido (tangible, una mesa) y como “alimento”:

Mesa sostenida en el tiempo. Una en donde nos sentemos todos, muy otra, ancha y profunda... que tenga el ayer como fundamento, el presente como cubierta y el futuro como alimento, una que dure mucho y no se rompa, una mesa hecha de piedras, de muchas piedritas, es decir de muchas resistencias (Velasco, 2003, p.32).

La mesa es punto de reunión (colectividad) de los cercanos (afectos) y en donde se come (ideal político y económico de los bienes redistribuidos y compartidos). Ancha y profunda (en donde quepan todos e históricamente densa, sólida por la memoria que inscribe el ayer como fundamento). El presente es la cubierta, lo visible, lo palpable, el lugar en donde se lleva a cabo la práctica. El futuro “alimenta” (el alimento nutre además que da placer, es energía de lo social, es fruto objetivo del trabajo). La mesa es sólida (duradera y a prueba de embates) al estar construida por muchas piedritas (resistencias). Es, además, al ser presente, *Kin* (ver *infra* p.338), lugar de *Lo Sagrado*, tensión entre el tiempo de los hombres y el no tiempo de los dioses, es decir, de lo histórico, y gozne de lo liminal.

Si hubiera que reducir la estética temporal zapatista a una forma, esta tendría la del caracol, que a su vez tiene la forma de un helicoide. La hazaña social e intelectual del zapatismo consiste en concebir un tercer tiempo. Una parábola del origen contada por el Viejo Antonio refiere el momento en que los dioses se quedaron dormidos y el hombre tuvo que inventar su camino.

Un tiempo es el tiempo de los dioses, otro el de los hombres y un tercero que busca construir condiciones de dignidad y justicia. Este tercer tiempo es coherente con la tesis aquí planteada. Cito del *corpus*: “Estamos ante el tercer tiempo que busca el zapatismo: ni círculo ni línea recta: espiral, caracol”. (EZLN 2015(b), p.26). La representación gráfica del tiempo zapatista es el helicoide o espiral en tres dimensiones. El tiempo helicoidal representa la ciclicidad, sin perder la direccionalidad del tiempo.

La estética zapatista recrea y objetiva un cierto modo de mundo posible. Una (re)creación del mundo que “no finge la realidad”, sino que se activa con el recurso expresivo de un “como si”, a fin de objetivar un modo alternativo a la realidad del poder hegemónico. Se trata de una apuesta experimental en donde “se figura ser” –individual y colectivamente- de una cierta manera y propone la experiencia de esa novedosa narrativa.

El zapatismo ha mostrado, desde sus primeros mensajes discursivos y semióticos, una estética dialéctica: la “visibilización de la invisibilidad” que provoca el pasamontañas (que de paso comunica lo proscrito y que, al mostrarse en la esfera de lo público, se vuelve agente desestabilizador); el levantamiento armado para encontrar la paz (visible en los rifles zapatistas que desfilan con un listón blanco en señal de paz); la alegría para denunciar el sufrimiento; el territorio para condensar el futuro; lo urbano y lo indígena; la poética y la demanda; la autonomía en los Caracoles y las redes de solidaridad internacional; etc.

Los disidentes zapatistas articulan resistencia bajo la operación creativa y la estética de la seducción. La seducción que se logra mediante los mecanismos de persuasión discursiva, el recurso del juego, de la ironía y también en la argumentación que tejen las interpelaciones zapatistas que culminan en la pregunta: “¿y tú qué?”

La zapatista se trata de una estética temporal poética, en tanto que priman la sensibilidad y emotividad que surgen de la belleza de la justicia y de la dignidad en el cuidado de l@s comp@s y del mundo. “Los zapatistas juegan con los tiempos”, es decir la creatividad rebelde implica una dosis de ludismo, de optimismo, de alegría y esperanza... crean un tiempo que se multiplica en otros más al abrir un paréntesis temporal. Es posible advertir en lo colorido de sus murales y consignas, en las fiestas, música y bailes zapatistas, una fuerza que podría confundirse con el trazo *naive* o el desplante infantil, pero que no es sino la expresión recién nacida de un optimismo que surge como rebeldía frente a una *doxa* sin alternativas.

Se anota en el mismo *corpus* que el suyo es también un tiempo de “lo indio”, una temporalidad que parece mezclar confusamente los tiempos. Lo indio es una categoría que al auto-enunciarse anuncia ya su propia destrucción, quiero decir, su significante dictaminado desde el colonialismo y mantenido desde el poder. “Lo que define a lo indio, es que escucha voces, mezcla los tiempos y lo de ahora es lo de antes y lo que viene y lo que está pasando”. (EZLN, 2015(b), p.114). La temporalidad en la cosmogonía indígena es compleja, no lineal. El tiempo zapatista es un tiempo de los indios y un tiempo indio.

La temporalidad indígena, para el occidental, es una mezcla de tiempos. Sin embargo, se trata en realidad de complejas iteraciones pasado-presente-futuro que llegan a sugerir “novedosas” líneas temporales solo transitables, primero, mediante la conciencia en la gnosis de *Lo Sagrado*, y luego, haciéndolo vida mediante la práctica o el ritual performativo. Las estelas mayas, por ejemplo, son una suerte de cartografías para “navegar” el tiempo, para transitar el ser (individual y colectivo), y por ello pueden funcionar simultáneamente como instrumentos históricos y profetizantes.

El tiempo indígena es un tiempo “deificado” o de *Lo Sagrado*; pero que se encuentra estrechamente ligado a los hombres que, conforme avanzan en la comprensión de “su naturaleza”, se desligan gradualmente de su condición espaciotemporal. Las narrativas temporales subyacentes en el mito, usualmente cobran la forma de una narración fundante que, por su lejanía y su indeterminación geotemporal, se sacraliza; aunque sin inmovilizarse, pues el mito como el ritual, tiene por característica una capacidad performativa o de actualización-transformante cuando es recontado o llevado a cabo.

La estética temporal zapatista también se define en el mismo *corpus* como un tiempo colectivo y un tiempo de las mujeres. En la metáfora del reloj de arena, utilizada por el SI Galeano (ver *supra* p.250), los granos en conjunto (colectividad) hacen posible la visibilización del tiempo. Los granos son: el sujeto colectivo presente, los muertos y los que vendrán. Entre todos, desde una ecología diversa, se teje la historia e hila el porvenir. La colectividad alude en principio a la participación “lado a lado” de mujeres y hombres.

La configuración temporal zapatista tiene género y número. Su numeral es el del pronombre “nosotros” como nominación de lo colectivo e incluyente y, consecuentemente, descriptor de lo diverso y lo complejo. El género es posible inferirlo desde la postura abiertamente antipatriarcal y antimachista, como se ve ya en el mismo lenguaje “Nosotr@s, las y los, etc.”, y que encuentra en el símil de la tierra (planeta) referencias a “la mujer” y a “la madre”, con sus ciclos y su potencial de dar y mantener la vida. Las luchas de las mujeres son una revolución que se lleva a cabo adentro de otra. Un proceso gradual de inclusión y empoderamiento que también toca la configuración temporal. En el *corpus* se habla del *Tiempo de las mujeres y de la vida*.

Hay en el zapatismo un sentido de lo urgente ante un mundo que muestra evidencias de inminente colapso. La estética también es oscura, apocalíptica, dialéctica en tanto que es optimista y crítica, prevé la destrucción y las consecuencias de nuestra

huella en el planeta; aunque no renuncia a la esperanza o la alegría de la puesta en escena de su “*mundo muy otro*”.

El tiempo zapatista es también el de *La Tormenta que viene*, es colofón y *quid* de la radiografía de la Hidra, es su futuro y el nuestro porque también la conformamos en el capitalismo mundializado. Hay una narrativa oscura, profética, seria (como temple, y sería también en el sentido de que se argumenta desde el lenguaje científico) que no concede miramientos: “Si creemos que saldremos ilesos, estamos equivocados”, dice con una sonrisa de cierto patetismo, resignación y duda el SI Galeano, al término del congreso *ConCiencias*.

Hay un componente trágico que no podemos perder de vista. Dicho componente concatena el dolor histórico de los pueblos indígenas con el sufrimiento presente de los “abajos del mundo”, cada vez más precarizados y violentado, y con el sufrimiento por venir a consecuencia de un colapso ambiental global.

De modo que en las representaciones discursivas del zapatismo se han identificado 8 caracterizaciones generales que articulan su configuración temporal y sus narrativas de futuro: 1. (4.12.1) *Lo temporal como urgencia, transición y cambio*; 2. (4.12.2) *El Caracol y el helicoide como representaciones temporales*; 3. (4.12.3) *El tiempo como escucha, palabra y silencio*; 4. (4.12.4) *La temporalidad en la dignidad como (re)enunciación de Lo Sagrado*; 5. (4.12.5) *Nuevas formas de pensamiento a partir de la reconfiguración del tiempo*; 6. (4.12.6) *La colectividad del tiempo*; 7. (4.12.7) *La temporalidad como el “Tiempo de las Mujeres”*; y 8. (4.12.8) *Una Distopística anunciada en la tormenta que viene*.

Estas ocho caracterizaciones, constitutivas de la configuración temporal zapatista y sus narrativas de futuro, se muestran en relación a la configuración temporal hegemónica del capitalismo contemporáneo y sus narrativas de futuro en la siguiente tabla:

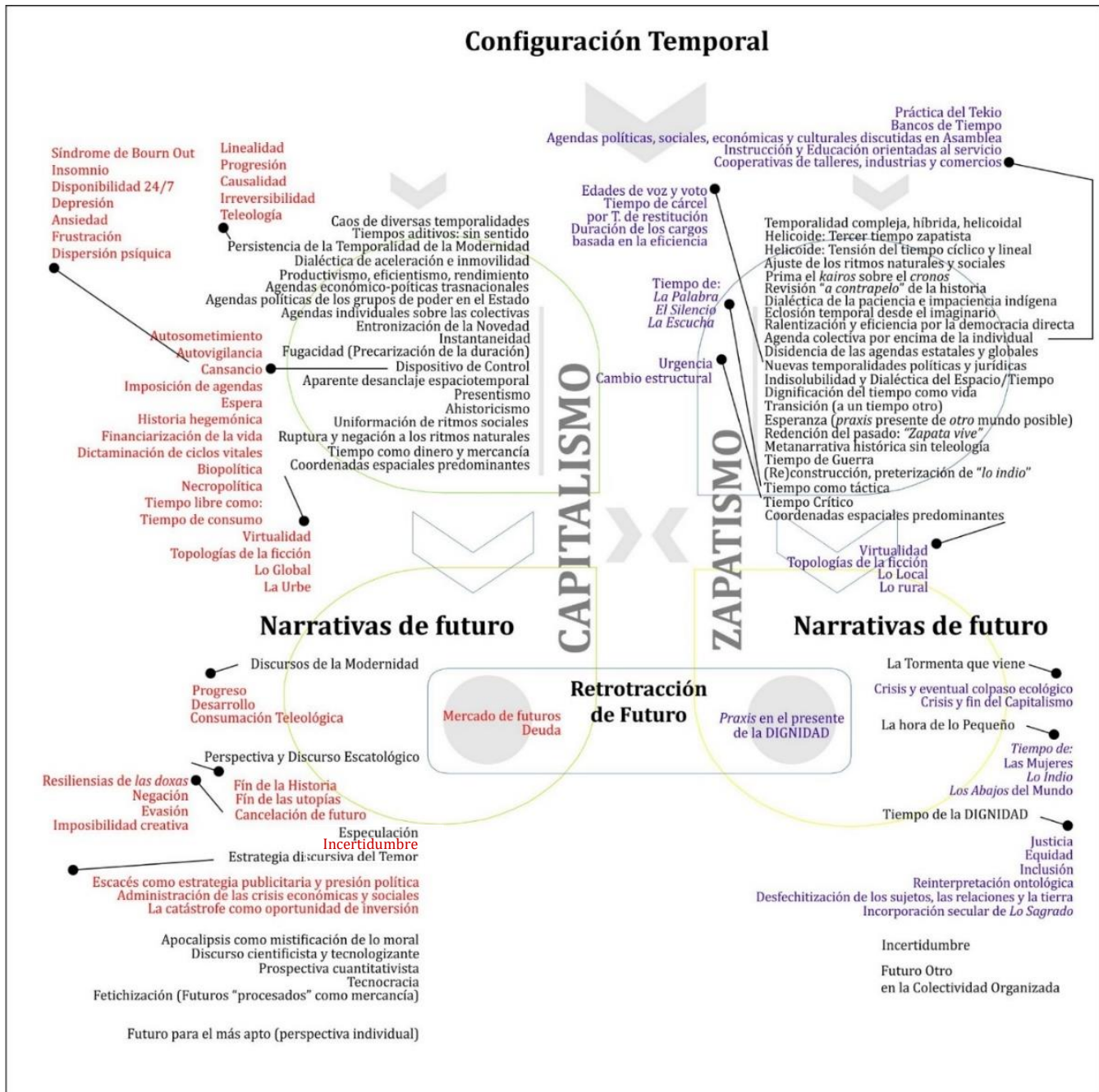


Imagen 22. Configuraciones temporales y Narrativas de futuro. Elaboración propia

4.12.1 Lo temporal como urgencia, transición y cambio

Ver supra: “Tabla de metáforas y otras representaciones discursivas” de lo temporal. (p.275); los párrafos: 1, 27, 33, 46, 61, 62, 70, 72, 95, 109, 124, 125, 128, 129, 146, 151, 154, 155, 157, 159, 226.

El Zapatismo, como lucha emblemática en la contemporaneidad, anuncia, bajo la alegoría (pues ésta metáfora contiene a otras muchas) de la “La *Tormenta que viene*”, las consecuencias de un colapso ecológico planetario que se formula en esta tesis bajo el concepto de *Distopística*. En el primer volumen del *corpus* se hace referencia a la alegoría religiosa del *Diluvio Universal* en la metáfora de la *Tormenta que viene*.

La historia, que se encuentra tanto en la Biblia como en el Corán, es sencilla: Noé recibe un aviso divino. El Dios está bravo porque la humanidad no cumple, así que decide castigarla. El mundo entero se va a inundar y sólo sobrevivirán quienes puedan navegar (EZLN, 2015, p.10).

Aunque llame la atención que se acuda a la referencia religiosa, no debería parecer extraño, pues como se suscribe en los antecedentes históricos, hubo un fuerte periodo de formación política y activación social por parte del Obispo Samuel Ruiz entre los indígenas y mestizos chiapanecos antes de la llegada de “los zapatistas”; y aunque Ruiz se deslindó de la *Teología de la Liberación*, según se refiere en varias entrevistas, no negó el discurso religioso, como era de esperarse de un jerarca de la Iglesia Católica.

No obstante, como matiz a esta formulación metafórica, se introduce como estrategia discursiva una reformulación en donde Noé es desplazado como “salvador”, para enfatizar que: “*sólo sobrevivirán quienes puedan navegar*”, es decir, un *asunto colectivo y de conocimiento*. Cabe notar que también se hace una alusión al Corán para establecer que no se trata de una referencia estrictamente cristiana –o católica- y “universalizar” así la fuente de la metáfora que se construirá en la *Tormenta que viene*.

El planeta tierra es uno de los temas y preocupaciones más urgentes planteados en el *corpus*. En el cuerpo textual y las ponencias del *ConCiencias* (contexto) se hace

referencia y se discuten los datos y evidencias que arrojan sistemas analíticos, modelos científicos, y se recuentan las catástrofes climáticas y ecológicas que se han podido constatar a simple vista o experimentar en “carne propia”, según refieren los “*guardianes de la tierra*”, científicos y activistas.

En el *corpus* se plantea un escenario revolucionario cuya premisa es una redefinición ontológica que reconfigura el lugar de la humanidad en el mundo y al mundo como algo más que “un proveedor de servicios”.

Como ya se ha apuntado, Zibechi (2015) coloca a los zapatistas dentro de los movimientos antisistémicos radicales y los define además de críticos, como artífices de un momento histórico crítico, urgente. “Los movimientos antisistémicos se encuentran ahora, en medio de una feroz lucha en torno de lo que puede ser nuestro futuro”. (EZLN, 2015(a), p.264). Las luchas en AL son luchas por el futuro; pero el futuro, según revela el estado del mundo, adquiere para los zapatistas el carácter de urgencia que desafía el conocimiento existente y la dimensión de sus fuerzas, “porque la transformación social, y con ella el pensamiento crítico, es esencialmente eso, un desafío”. (EZLN, 2015, p.270).

La urgencia conlleva, según ha mostrado la frecuencia enunciativa en el discurso del *corpus*, un componente ambiental que en la lucha zapatista es cultural (componente agrario, modo de subsistencia, referentes simbólicos), histórico (historia de las luchas por la tierra) y significativo (marcos culturales y referentes míticos y escatológicos): Los zapatistas se autodenominan “*hijos de la tierra*”, no sus poseedores, usuarios o beneficiarios. Afirman que su color –el color de la piel de los pueblos originarios- es “*el de la tierra*” y que “*la tierra es la vida*”. Vida que se transfiere, no desde un “proveedor o prestador de servicios” sino desde “*una madre que alimenta a sus hijos*”. El “*somos los hijos de la tierra*” es un tipo de apropiación discursiva que, paradójicamente, ha utilizado antes *el Estado* mexicano en torno a la utopía vasconcelista de la “*raza de bronce*” o la mitificación de las grandes civilizaciones mesoamericanas en la corriente del “*indigenismo*” en México.

Bajo esta estrategia de posesivación de los discursos estatales:

El pasado indio se convirtió en el pasado común al que todos tenían derecho. Más aún: ese pasado expropiado al indio se transformó en razón fundamental para la independencia de los países latinoamericanos, como más tarde habría de emplearse para simbolizar los anhelos de la revolución mexicana de 1910. Ideológicamente, sin embargo, siempre se realizó un proceso de separación entre el pasado precolonial y los indios vivos. Los constructores de Teotihuacán y de Chichen Itzá devinieron ancestros ilustres de los no indios y los indios, una vez más quedaron al margen de la historia. Hasta llegar a la paradoja entre el nacionalismo y el indigenismo en la cual todos los mexicanos somos descendientes de Cuauhtémoc, menos los indios que tienen que “integrarse” (es decir, dejar de ser indios) para ser también legítimamente, hijos de Cuauhtémoc (Bonfil, 1991, pp.232-233).

El zapatismo no escapa del todo al recurso de enarbolar “*lo indio*” como instrumentalización de un fin político. Su legitimidad, sin embargo, deberá afirmarse en la consecución de sus demandas y en el protagonismo de sus integrantes genuinamente indígenas, como hasta al momento parece suceder, aunque no totalmente extraños a una cierta mitificación e imaginario particular de lo que significa “*lo indio*” y “*ser indio*”.

El zapatismo “revolucionaria” al preguntar desde un tipo de comunicación performativa, porque al hacerlo reúne a científicos y agentes de todo el mundo y coloca (desde saberes y afectos) en la esfera pública la “*Tormenta que viene*” (escenario de un reordenamiento histórico y un eventual colapso ecológico global): “Por eso demandamos no sólo la definición de la tormenta, también queremos conocer su historia, cómo se originó, cómo ha sido su trayectoria, qué la alimenta” (EZLN, 2015, p.288), exclaman los zapatistas, cuestionando a científicos de todo el mundo. El zapatismo alerta y busca denodadamente encontrar soluciones. “Es difícil nombrar la tormenta que viene o en la que ya estamos inmersos. ¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose, es el del nuestro resurgiendo”. (EZLN; 2015(a), p.97). Se requiere saber mucho más sobre la “*Tormenta que viene*”. Ahora, sin embargo, se requiere hacer mucho con lo poco que se sabe, gana el sentido de urgencia: “*El voraz*

apetito” del viejo *Cronos* parece vencer al “*momento adecuado*” del siempre adolescente *Kairos*.

La discusión sobre la *Tormenta que Viene*, al hacerse global, expresa la importancia y urgencia de la lucha zapatista, descrita en varios textos del *corpus* como una “lucha por la vida y por la dignidad”. La dignidad humana y la dignidad del planeta -porque colapso y lucha se refieren a su imbricación- se gestan en la caída y nacimiento de dos regímenes históricos contrapuestos: la caída del sistema capitalista global que no termina de caer -y que se ha empatado atterradoramente con el posible fin de la humanidad debido al estado del planeta- y la vivencia de un *Mundo Otro*. La urgencia prevalece frente a la cancelación de un futuro que no sólo es de (y no sólo está en riesgo para) los “arribas”: “¡En tanto que el mundo y el futuro nos pertenecen, nos toca defenderlos!”. (EZLN, 2015(a), p.195). Presente y futuro son asumidos por los zapatistas como responsabilidad resultante de la apropiación política.

Vivimos un tiempo crítico, según hemos citado a Wallerstein. “El sistema-mundo capitalista se encuentra en su tercera fase: la de su crisis estructural”. (EZLN, 2015(a), p.264). El sistema-mundo es un sistema en tránsito, en “colapsamiento”, por ponerlo de algún modo. El problema radica en que el sistema-mundo también está construido intersubjetivamente, es decir, lo conformamos y lo co-construimos, y en tal sentido, también estamos “amenazados”. De modo que en absoluto se trata de una estrategia de choque, pero tampoco, de acuerdo al zapatismo, se trata de un emprendimiento reformista. El EZLN ha optado en la disidencia “la salida del sistema”; los demás tendremos que encontrar nuestros “propios modos” para desmantelarlo. La crisis capitalista no es la misma que la crisis de la humanidad, pero nos ha puesto en crisis, “Crisis terminal del capitalismo o crisis terminal de la humanidad”. (EZLN, 2015(a), p.287). Hay dos crisis, pero la crisis terminal de la humanidad es, por mucho, más inminente debido a la presión que hemos ejercido en el planeta.

Vivimos un escenario de grandes desgarramientos civilizatorios de los que enfatizo dos: el desgarramiento entre las aspiraciones al desarrollo y su inviabilidad ecológica y

política; y el desgarramiento ante la imposibilidad de articular ciudadanía y diversidad en una igualdad que no uniforme y una diferencia que no discrimine (EZLN, 2015(a), p.97).

Vivimos un momento crítico de escala global y multidimensional -económica, política, ecológica...-. Nuestros modelos y relatos de civilización han probado su ineficiencia.

La humanidad vive una crisis civilizatoria, un proceso de agotamiento de un modelo de organización económica, productiva y social, igualmente política, ideológica y cultural, derivada de un sistema que hoy, a escala inimaginable en la historia, se sustenta y expande en la explotación y destrucción del trabajo y la naturaleza, y, en consecuencia, de la vida (EZLN, 2015(a), p.113).

En el primer volumen del *corpus*, tan pronto aparece el segundo párrafo, se advierte la metáfora sobre una amenaza: "*Si la viga cruje, es que tal vez se va a quebrar*, había dicho quien tenía la palabra en ese momento". (EZLN, 2015, p.7). La metáfora alude al sistema, al sistema capitalista neoliberal específicamente, pero también da cuenta de un momento histórico. Uno que los zapatistas dicen, experimentamos en "*el crujido de la viga*" y que presagia la ruptura del sistema, no sin consecuencias funestas o peligro inminente al encontrarnos todos "*dentro de la choza sostenida por la viga*".

El crujido presagia "*la tormenta que viene*" que, como antítesis en la formulación de *Utopística*, se analiza aquí. El zapatismo pregunta: ¿Escuchamos el crujido de la viga?, ¿estamos dispuestos a salir de la choza por cómodos que estemos en ella?, ¿cuándo y de qué manera habría que hacerlo? Esta pequeña metáfora anuncia una ruptura, una grieta que simultáneamente revela un peligro y una esperanza.

El presente cruje, y en el crujido se anuncia un tiempo de crisis. El zapatismo, en el *corpus*, mediante su propuesta de *Pensamiento Crítico* pretende mostrarnos

herramientas para “escuchar” el crujido y para cuestionar sobre las acciones pasadas, presentes y futuras.

La viga cruje porque hay “*arribas*” muy pesados cuya tarea la autodefinen –se dice en el texto- como “la administración de la choza”, según sigue la metáfora. Hacia el final se hace “una preguntadera” sobre si es mejor reforzar la viga, repararla, salirse, o de plano hacer otra choza. Las preguntas, se presume en la narración, son hechas *siempre en colectividad*, a pesar de que el texto corresponde al Subcomandante Galeano. El acto de preguntar expone en sí mismo la primera herramienta del *pensamiento crítico zapatista*. La crítica evidencia la crisis, la pone sobre la mesa, visibilizando alternativas que permiten decidir, optar.

Las preguntas formuladas por las comunidades zapatistas a propósito de “los crujidos” y “*la Tormenta*”, según fue posible verificar en una de las “incursiones a tierras zapatistas”, podrían sintetizarse en ésta: “¿Hay soluciones para el calentamiento global, la producción de residuos, la escasez de agua potable, la contaminación de mares, la degradación de los suelos, y el avance de la desertificación?” Las respuestas, en el mismo *corpus*, apuntan a que el planeta no es salvable sin una base de cooperación mundial en las que se transformen radicalmente nuestras formas de producir y consumir (o el fin del sistema capitalista). Formas que, desde el planteamiento zapatista, solamente pueden cambiar con base en una reconfiguración ontológica.

En la temporalidad zapatista se tensionan “la paciencia y la impaciencia”. (EZLN, 2015(a), p.26). Una tensión que busca romperse en la transición a otro tiempo. La paciencia y la impaciencia es una dicotomía que explica procesos de resistencia histórica, condiciones de injusticia ancestrales y rupturas sociales para alcanzar nuevas y mejores condiciones de vida social. La impaciencia tiene su marca discursiva temporal en el ¡*Ya basta!* y este se pone en práctica en la escenificación de ese otro mundo posible. La escenificación es el camino y es el tránsito que supone una coyuntura histórica crítica.

La “*escenificación*”, como práctica del futuro, es la efectividad de la llave que abre la puerta que da acceso a la dignidad plena del hombre y el mundo. Pero la llave es “llave de una puerta que aún no se construye” (EZLN, 2015, p.22). A fin de que se opere una *retrotracción* del futuro, la puerta no puede construirse porque representaría la condición catacrética de la comunidad imaginada (como totalidad), el final de la aspiración. El zapatismo previene esta contradicción mediante la *incertidumbre* como estrategia de pensamiento crítico. Siempre es posible otra posibilidad y no es punto en el horizonte, sino moción, tránsito. A partir del *Ángel de Klee*, el zapatismo discurre sobre la relación dialéctica inmovilidad-movilidad-transición-cambio:

¿No el Angelus Novus de Paul Klee es el rompecabezas completado por Walter Benjamin, mira hacia el pasado y ve una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina y la arroja a sus pies y demanda así una genealogía del horror que lo aleja? (EZLN, 2015, p.281).

El *Angelus Novus* está pasmado, tensionado, incapaz de volar. La sociedad contemporánea se encuentra igual -pasmada, tensionada- pero, a diferencia del ángel, se encuentra aparentemente inmóvil por dos razones diferentes, aunque superpuestas: adormecida en el marasmo de la parestesia (ver *infra* p.334) y paralizada de horror ante el espectáculo de la violencia sistematizada de un capitalismo descarnado y a los regímenes de la necropolítica (violencias del pasado y del presente).

Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas,

mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 2005, p.48).

El rostro del ángel, estupefacto, horrorizado, incapaz de batir sus alas, se encuentra en el medio de una suerte de disputa entre *Kairós* y *Cronos*, uno como sedimento de lo trágico, el segundo como tragedia de concatenación imparable. Persistencia y devenir en *Lo Sagrado* del presente (ver *infra* p.334). Se trata de un ángel, un ente de *Lo Sagrado* concretizando en la mirada el sentido de lo que fue, resistiendo a la inercia del progreso -apunta Benjamin-, lo que “casualmente” corresponde a una elongación de la alegoría “*la tormenta que viene*”, que aún no es plena, pero que es tan presente como para mantener a este ser inmóvil. El ángel mira hacia “algo”. Su mirada desorbitada, que es la mirada no de la incomprensión, sino por el contrario, de la comprensión que no puede justificar los crímenes del pasado, se trata de una mirada genuinamente horrorizada justo porque comprende. La boca abierta, sin embargo, denota sorpresa y en ella el hallazgo, los hallazgos que dejan de ser hechos aislados para convertirse en un relato de sentido, en una unidad de coherencia que, al conformarse, desnuda la anomalía, la irregularidad, el fallo... la real magnitud de la catástrofe.

En el discurso zapatista, sin embargo, parece darse un giro de sentido con respecto a la descripción de Benjamin, al enfatizar su condición de “tránsito”, paréntesis temporal que acontece entre el horror de la revisión histórica y la posibilidad de accionar las alas a pesar de la inercia.



Las alas parecen minúsculas, impotentes para levantar el vuelo... las alas que en la narrativa zapatista significan pensamiento crítico e imaginación, pues son la metodología de su reconstrucción histórica y de su *Utopística*, se tensan y preparan para la acción desde la acción.

Paul Klee (1920). Angelus Novus. (Imagen 23). Recuperada de <https://laliteraliteraria.wordpress.com/2013/05/10/apropiandose-del-tiempo/>

El ángel parece estar presto, pero tiene la impronta mesiánica en el deseo o *pathos* (los muertos, los que fueron, las injusticias transhistóricas, los abuelos que siguen hablando lo conmueven, lo desafían).

Los ojos abiertos conocen, reconocen y se reconocen en lo observado. Hay una urgencia contenida (*Kairos vs Cronos*) al no poder desplegar sus alas porque lo impide la ilusión de linealidad del tiempo. La perplejidad es deseo de redención histórica, pero en el zapatismo es momento de reflexión como operación analítica del pensamiento crítico, y de operación (dicen fundamentalmente a través de la organización) de la digna

rabia. Es umbral de transición y de reconversión, no ya del pasado sino del futuro por venir.

Y si el futuro se retrotrae en la llave de una puerta que aún no se construye, con la grieta que avizora la ruptura del muro capitalista pasa igual: “La grieta ya estaba desde antes de que se hiciera el muro” (EZLN, 2015(b), p.305). El futuro está en la redención del pasado. La re-enunciación histórica posibilita la reconfiguración temporal y, en ella, la posibilidad de otros mundos. Pero la metáfora de *la grieta* –como estrategia discursiva- no es una metáfora de “pasivación” sino de “activación” porque la grieta se dinamiza (se crece o se cierra) por la intervención que se haga en ella. “Pero lo importante de la grieta es: que se agrande, que no se cierre. Porque el muro constantemente se resana a sí mismo”. (EZLN, 2015, p.200). El tiempo puede observarse en el flujo y ritmo de los acontecimientos. Aquí se impera a acelerar el ritmo para que no se cierre. “Es la hora, es nuestra hora de organizarnos, de apoyarnos a unos a otros, de coordinarnos de nuestros estudios, de compartir los datos de cómo nos tiene explotados el capitalismo”. (EZLN, 2015, p.367). El tiempo es ahora (presente) para la solidaridad y el trabajo colectivo.

Encuentro pues, en las metáforas de la grieta que se ensancha y de la viga que cruje, un triple sentido temporal: 1) *lo urgente* como cuestionamiento y llamado a la acción; 2) *la transición* de un estadio temporal a otro en la visibilización de las grietas como cambios en la correlación de fuerzas de poder; y 3) la advertencia de *un cambio drástico en un futuro incierto*, pero próximo.

4.12.2 El Caracol y El Helicoide: representaciones temporales “muy otras”

Ver supra: “Tabla de metáforas y otras representaciones discursivas” de lo temporal. (p.275); los párrafos: 3, 8, 22, 25, 30, 35, 40, 44, 55, 109, 115, 116.

En las estelas mayenses encontramos varios “tipos” de tiempo: el de los dioses, el de la historia, el de los hombres, el tiempo del cosmos, el No tiempo y el tiempo por venir. Como expresiones y representaciones del tiempo encontramos en los vestigios arqueológicos: relatos históricos, proféticos, periodos de gestación, nacimiento, crecimiento, aprendizaje, perfeccionamiento, pérdida de eficiencia, muerte (tránsito) y (re)nacimiento. En el libro sagrado maya *Popol Vuh* encontramos una narración introductoria, curiosamente semejante a la narrativa judeocristiana del génesis, en donde la palabra o el verbo se activa en la soledad inmensa de la oscuridad, a fin de comenzar la creación del cosmos, la vida y, posteriormente, de los hombres:

Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios. Así contaban. Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento. Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre (Popol Vuh, 2005, pp.12-13).

La noche, la larga noche es interrumpida por la sabiduría de los dioses mediante la palabra, la palabra representada a su vez como noema dual de silencio (cero, nada) y la palabra que contiene el conocimiento o la sabiduría. Noema que en la iconografía maya es representado en el círculo, en lo concéntrico, en la espiral, en el caracol y en el helicoide primigenio del tiempo. La palabra-semilla en la oscuridad-silencios primero es divina, y luego, tanto en la mitología maya como en muchas otras, producto del devenir de la épica y periplo humano.

Poblados, fuentes de agua, centros ceremoniales, “centros de energía” y formas de organización social son representadas con grafías concéntricas, “cruces” geotemporales y espirales a manera de ciclos. Se expresa en la complejidad de su iconografía y de sus glifos cómo los hombres transitan en el presente (*Kin*) permanentemente avanzando, permanentemente regresando, siempre en un nuevo estadio. Siempre construyéndose.



Calendario o estela maya. (Imagen 24). Recuperada de:
<http://creativeroots.org/2009/11/maya-calendar/>

En la temporalidad maya, las coordenadas espaciotemporales siempre se representan como indisolubles., además de tensionar el tiempo de los hombres y el *no tiempo* de los dioses en una actualidad operante o *ente sagrado* llamado *Kin*.

Calendario en piedra, la pirámide conocida como “El Castillo”, en Chichén Itzá, expresa a la perfección este sentido del tiempo. Cada uno de sus cuatro flancos tiene 91 escalones. En total suman 364. El escalón 365 es la cima; ese día no se cuenta porque se está viviendo: es el presente, aún indescifrable (EZLN, 2015(a), p.19).

Villoro, en esta cita a propósito de la temporalidad zapatista, rescata en el ejemplo de la pirámide el sentido del *Kin* (presente) que se encuentra en la cúspide. Es en este lugar donde se encuentra el orden de *Lo Sagrado* o de *los dioses* con el reino de los hombres, en ritos que suelen instrumentar el sacrificio humano mediante incisiones, mutilaciones y hasta con la extirpación de un corazón todavía palpitante (que manifiesta el *tempus* como ritmo) para obtener la renovación de la vida luego del encuentro con la muerte. En el apartado 4.12.4 retomaré de nueva cuenta la metáfora del ritual y la pirámide, a fin de explicar *Lo Sagrado* en la temporalidad zapatista.

La Muerte (como fin de una temporalidad particular o de un ciclo) es manifestada en la cosmogonía maya y recurrentemente en *las sociedades de la inmanencia* (Augé, 2015) como un logro –o retroceso- evolutivo biológico, cognitivo, espiritual y universal. Una suerte de marcaje metafísico que indica una ruta y el tipo de trayecto que con respecto a esa ruta se hace como individuo y como parte de una colectividad (geográfica y transhistórica).

El zapatismo –como se ha expuesto ya- toma *lo indio*, reinterpreta *lo indio* y también imagina *lo indio*. Rescata símbolos ancestrales y la idea del tiempo, no como un ciclo cerrado sino como un helicoide: una vuelta sobre “las huellas” desde una nueva toma de conciencia. De su *hibridación* cultural resulta la conciencia de un tiempo compuesto por los relatos transhistóricos, míticos, de factura colectiva, y la idea del *Ser* en perene transformación.

Replantear el tiempo significa, en primera instancia, preguntarse por el propio tiempo en el que se vive. Villoro encuentra en el zapatismo dicha conciencia y en la conciencia, su ser contemporáneo:

"¿Cuándo somos de veras lo que somos?", pregunta Octavio Paz en Piedra de sol. O, dicho de otro modo: ¿en qué medida podemos sentirnos contemporáneos de nuestra era? No basta vivir el día para ser digno del presente. Nietzsche observó que el pensamiento, sólo es en verdad contemporáneo si cuestiona su época. Entiende la tradición para modificarla. En este sentido, no hay nada más contemporáneo que el cambio. Cada etapa se distingue por su ruptura con la anterior (EZLN, 2015(b), p. 18).

¿Nada más contemporáneo que el cambio? ¿Qué significa ser contemporáneo? Para pensar lo contemporáneo hay que ser contemporáneo y eso significa tomar distancia. En este sentido, de acuerdo con Nietzsche, se trata de ser "un hombre de nuestro tiempo": no coincidir perfectamente con sus dinámicas a fin de estar en posibilidad de realizar una lectura crítica de la realidad. Giorgio Agamben (2008) expone que contemporáneo es aquel que tiene fija la mirada en su tiempo para percibir no las luces, sino la oscuridad. Todos los tiempos son, para quien lleva a cabo la contemporaneidad, oscuros. Ser contemporáneo es, precisamente, ser aquel que sabe ver esta oscuridad.

El zapatismo es contemporáneo en la medida en que ha planteado una oposición social a lo que ya ha durado en exceso. No busca retroceder la rueda de los días rumbo a una arcadia perdida, el nostálgico momento del origen, ni descarrilar el ferrocarril del progreso. Busca algo más definitivo y ambicioso: otro tiempo (EZLN, 2015(b), p.18).

Villoro marca aquí el *quid* de la revolución zapatista: *la instauración de otro tiempo*. Disidencia, apartarse, imaginar, crear, sustraerse del entramado del poder mediante la reinterpretación del mismo. El zapatismo representa la contemporaneidad en la medida que se separa de ella. ¿Cómo se aparta uno del propio tiempo? Creando uno nuevo. Tarea en absoluto sencilla pues se realiza mediante el ejercicio del pensamiento crítico, sin que haya puntos de referencia totalmente claros. No los puede haber, en tanto que se trata de "un ensayo, una prueba, un hacer caminando", como lo enuncian los zapatistas.

En la “Hora de lo Pequeño” (ver supra p.250), el zapatismo afirma que no es lícito monopolizar el sentido y la administración del tiempo: El mercado, la industria, la publicidad, la religión o el Estado no tienen derecho a monopolizar ni a dictaminar de manera unilateral (como estrategia, por ley, fuerza o coacción) la naturaleza, sentido y configuración del tiempo -que en sí mismo es un campo complejo compuesto por un ecosistema de temporalidades subsumidas y en convivencia-. Las configuraciones de temporalidad social deben replantearse siempre que generen condiciones de injusticia, violencia o segregación. De ahí que el zapatismo enfatice un nuevo tiempo: el de la historia revisada a contrapelo, el de las mujeres, el de *los abajos*, el de lo colectivo, y el tiempo de la posibilidad de *un Mundo Otro*.

La hazaña social e intelectual del zapatismo consiste en concebir un tercer tiempo. Una parábola del origen contada por el Viejo Antonio refiere el momento en que los dioses se quedaron dormidos y el hombre tuvo que inventar su camino. Esto no significó pasar del mito a la historia, del recorrido circular a la flecha del tiempo, sino a algo más complejo:

"En el antes, no había después", dice el Viejo Antonio. La idea de transcurso no existía. Los hombres crearon su camino para que pasaran las cosas. Ellos son los autores del tiempo. ¿Qué tan larga es esa travesía? "Cuando caminen bastante y alcancen a mirar su espalda, aunque sea de lejos, entonces ya acabaron", las palabras del sabio Antonio recuerdan la "negra espalda del tiempo" de Shakespeare, el reverso de las cosas, que nunca podremos ver porque la senda hacia ahí es infinita (EZLN, 2015(a), p. 24).

Villoro acude a una analogía para explicar “el tiempo” que propone el zapatismo. El personaje del Viejo Antonio -del que ya se ha dicho que no queda claro si se trata de un personaje de ficción o uno *real*- explica, mediante la estrategia discursiva de *ambigüación*, el origen del tiempo y la concepción de éste en el zapatismo. Es particularmente importante este extracto, en tanto que une el mito ancestral indígena con la *hibridación* del EZLN, de ahí que se hable de un *tercer tiempo*. Porque un tiempo

es el tiempo de los dioses, otro el de los hombres y un tercero que busca construir condiciones de dignidad y justicia. Este *tercer tiempo* es coherente con la tesis aquí planteada: “Estamos ante el tercer tiempo que busca el zapatismo: ni círculo ni línea recta: espiral, caracol”. (EZLN, 2015(a), p.26). De forma muy sencilla lo enuncia el SI Marcos al referirse a sus modos y en ellos, al tiempo: “...de por si en nuestro modo zapatista, al final está el principio”. (EZLN, 2015, p.17).

Este tiempo en espiral al que yo he llamado *helicoidal* -pues se trata de una espiral tridimensional- representa la ciclicidad sin perder la direccionalidad del tiempo. El helicoide es una representación poderosa en tanto que, sin perder las características de irreversibilidad del tiempo que, en ciencias sociales, suscribimos en la historia y en la memoria (que, aunque se pueda revisar “*la historia a contrapelo*” o reinterpretar de maneras distintas a la memoria, se hace sobre hechos que ya acontecieron), va marcando aparentes “regresos” (ciclicidad), pero que, al ser un helicoide, lo hace cada vez en un nuevo estadio. El nuevo estadio no ocurre al azar ni forzosamente, sino que resulta de la percepción, de la conciencia crítica y de la intervención lógica y pragmática de la realidad, lo que también es coherente con lo planteado por Elías (1989): si el tiempo es la cuarta dimensión, la quinta es la conciencia y mediante ella intervenimos la temporalidad, le damos sentido y posibilitamos su redirección:

Con el acontecimiento cuatridimensional, se introduce en el campo de observación también la quinta dimensión: los individuos que perciben y elaboran el hecho temporal y espacial y que, en este caso y de cierto modo, se miran como observadores de un hecho cuatridimensional que se sitúa en el penúltimo escalón de la escalera de caracol. Con lo cual se pone de relieve para ellos no sólo el acontecimiento cuatridimensional como tal, sino también el carácter simbólico de las cuatro dimensiones como medio que utilizan hombres capaces de síntesis; esto es, en condiciones de representarse como presente algo que se desenvuelve sucesivamente y por ende nunca existe simultáneamente (Elías, 1989, p.45).

Como se ha citado ya (ver *supra* p.167), el caracol, que representa el tiempo, lleva en su centro una *hexis* (un estado inscrito corporalmente como latencia) de la que surgen las aspas de la hélice (*hélix*) o vórtice, conformando un *Campo Temporal*.

El caracol es un símbolo potente del que se pueden inferir varios significados como: *perfección o armonía* (proporción áurea); *colectividad e inteligencia distribuida* (constitución fractal); *comunicación* (llamado); *palabra* (verbo, ideas, pensamiento objetivado en el lenguaje compartido); *cero* (vacío, espacio que hace posible la numeración y el sentido); *el tiempo* (espiral o helicoides en tres dimensiones que junta en una representación ciclicidad, linealidad, y evolución hacia nuevos estadios).

El tercer tiempo zapatista, caracol o helicoidal, es pues, una temporalidad compleja (resultante de temporalidades distintas) que alude al movimiento evolutivo de la conciencia colectiva. Es un tiempo que ha vuelto sobre la historia y en cada vuelta, en la revelación de lo que ha estado “oculto”, gana en grados de conocimiento. En estas revelaciones o intervenciones de “*redención mesiánica*” se apalanca el futuro que cobra vida en una cierta estética de la *hexis* bourdeliana, en tanto latencia de la inscripción histórica en la “escenificación” presente.

4.12.3 Tiempo de la escucha, la palabra y el silencio

Ver supra: “Tabla de metáforas y otras representaciones discursivas” de lo temporal. (p.275); los párrafos: 4, 5, 6, 8, 12, 38, 45, 51, 59, 66, 77, 110, 127, 187, 198, 199, 201, 212, 224, 229, 236.

¿Qué es el tiempo? –Es una palabra. Lo cual explica por qué San Agustín sabía qué era cuando no pensaba en ello y dejaba de saberlo cuando lo pensaba. Pensaba en esta palabra mediante esta palabra, es decir, intentaba sustituir una *idea clara*, por un ardid (Valery, 1973, p.1334).

Pero el tiempo puede “inferirse”, si no a partir de una palabra, sí a través del lenguaje metafórico. Lenguaje cuya característica de aproximación-imprecisión le sustrae “*las ataduras*” de “*contenedor*” y “*recorte*” que sí tiene el *concepto*.

La metáfora siempre será una fórmula intuitiva, inexacta pero aproximada, “suficiente”. Será verdad más no certeza, incapaz de probarse fuera de su propia construcción gramatical. El zapatismo acude a menudo a este recurso porque su aproximación es abarcativa, juega con las palabras de manera que colectivamente compensen (equilibrio resultante de la disposición estética) sus propias limitaciones.

La lógica dialéctica de los zapatistas y su lenguaje poético, literario, irónico, alegórico, “mezclado”, no son usados como recursos puramente estilísticos, sino como instrumentos de eficiencia comunicante. Resulta el suyo, un uso de lenguaje apropiado para comunicar “lo temporal” que logra caracterizar la complejidad de su interpretación, no sin seducirnos a una “toma de postura” frente a lo dicho, no sin cuestionarnos.

“Parece que nuestros discursos sobre el tiempo son prisioneros de las palabras que utilizamos para expresar un *pathos*, una “*afección*”, un inefable *sentimiento* del tiempo”. (Marramao, 2008, p.86). El discurso zapatista no puede ni debe entenderse fuera de la triada: *pensar-sentir-actuar*. Su capacidad de “hacer teoría” les viene de su intervención praxiológica de la realidad y esa realidad es intervenida desde la totalidad

intersubjetiva, con todo y los afectos, sentires y emociones. La teoría zapatista es una “teoría corazonada”. No tienen ningún recato en afirmarlo porque uno de los pilares de su revolución es el amor, el corazón, a veces enunciado como *solidaridad*, a veces como *rabia*. El tiempo zapatista es un tiempo que puede caracterizarse, pero que esencialmente puede “sentirse”. Lo que es consistente con los estudios clínicos del psiquiatra y neurocientífico Solms (2018), quién establece que operamos a partir de una triada: *percepción* (recepción, interpretación y significación) de la realidad; *acción* (como predicción novedosa a partir de una experiencia); pero siempre a partir de *las emociones* (que, de acuerdo a numerosos estudios clínicos, parten del sistema límbico, que es en dónde se origina la conciencia). Afirma Solms que la conciencia es la modulación de las emociones para funcionar/transformar el mundo mediante un aprendizaje. De acuerdo a este autor, la conciencia es un estado de incertidumbre que reorganiza la memoria, adaptándola a la realidad para activarla en la situación presente y que, mediante el aprendizaje o la resolución eficiente, termina en la automatización. Si el sistema límbico es de donde parte la conciencia, es en el neocórtex (procesos a través de sinápsis y sus ramificaciones -*Espinas de Cajal*-) donde dichas emociones se regulan, organizan y adaptan de acuerdo a las experiencias o procesos cognitivos. Existe pues, un vínculo estrecho entre los afectos, las prácticas, el conocimiento y los procesos temporales que percibimos. De acuerdo a Buonomano (2011), la conciencia es un proceso evolutivo del cerebro para imaginar el futuro.

Nótese que, para no complicar aún más el análisis, no se ha mencionado el primer cerebro o “cerebro reptil” cuya función es la de los instintos y que, a partir de la reacción, permite la supervivencia mediante respuestas impulsivas que también resuelven problemas (o los provocan en sociedades altamente codificadas). Es factible aventurar la hipótesis de que la estrategia, como parte de una operación cognitiva, (codificada en el neocórtex) es alterada o modificada en la táctica, influída por los instintos. Un ejemplo es el de la respuesta inesperada, que toma lo que tiene a mano para defenderse o atacar, tal como se da en el caso de encontrar “fortuitamente” una roza para terminar por destruir a la hidra, como cuenta el mito. La publicidad, como dispositivo del capitalismo para la intromisión subjetiva, lo tiene muy presente: hay

mensajes específicos para la racionalidad (Neocórtex), para las emociones (Sistema Límbico) o para los instintos (Cerebro Réptil), en este último caso con tácticas relativas a la escacés, a la sexualidad, la agresión, etc.

En el zapatismo encontramos una estética desestabilizadora, crítica y articulada desde el pensar-sentir-actuar. Estética que muestra la posibilidad de *otro mundo*, no sólo en sus representaciones o expresiones formales (lenguaje, pintas, murales, re-nunciación de los tiempos, metáforas de la acción, renombramiento de las cosas, reasignación de jerarquías, etc.), sino en la dinámica performativa de sus comunicaciones cotidianas que eclosiona despliegues de sentido en sus asambleas, congresos, marchas, manifestaciones, textos, territorios... rituales. Sus construcciones particulares de sentido develan un relato mayor, una especie de sistema o *metarelato* que va construyéndose inacabadamente como modo “de arreglar el mundo”.

La comunicación humana sólo funda sentido por el hecho de que constituye una forma de conclusión. El hombre comunica para sustraerse a la muerte y dar un sentido a la vida. El diálogo representa una bella forma de conclusión. Por eso puede fundar sentido. Es una comunicación con un tú (Han, 2016, p.18).

Consideran los zapatistas que *la palabra* es su arma principal. Para Velasco (2003), una de las claves del núcleo de la utopía zapatista es el uso de la palabra y, se agrega aquí, también del silencio (tierra o fermento para la palabra). La oralidad característica de los comunicados zapatistas es también la oralidad de sus “muertos”, es decir, un relato histórico que se articula desde los que fueron acallados.

Se encuentra como recurrencia en el discurso zapatista que a la palabra se le adjudica la metáfora de “*semilla*” que, como tal, “*ha de germinar en la escucha*”. Una escucha que requiere del silencio y estar dispuesto a apartarse de los marcos hegemónicos de sentido (cuando los hay). Cuestionar a la *doxa* desde la *paradoxa* como narratividad alterna que posibilita, por ejemplo, una dialéctica argumentativa, y claro, contra-argumentativa, crítica, cuestionante. Porque la palabra “novedosa” requiere de

“escucha novedosa” en una dinámica planteada, no ya en el esquema tradicional de *emisor-receptor*, en donde la escucha tiene un carácter más bien pasivo, sino en un nuevo paradigma en donde la escucha es un elemento activo (positivo) que participa de la construcción de un significado compartido, pero también reconstituido, de acuerdo a la premisa de “*cada quien sus modos*”. Porque la semilla necesita “morir” a fin de germinar: transformarse, renunciar a su enunciamiento inicial para cobrar la plenitud de su potencial, en donde la palabra eventualmente mutará a una nueva idea o hacia la objetivación de una práctica concreta y particular.

Hoy día, el exceso de información, de transparencia y de rendimiento, nos ha conducido a un tiempo incapaz de callar ni de concluir ningún proceso [construcciones de narrativas y marcos de sentido], un tiempo que ya no exhala ningún aroma. Pero el pensamiento no es posible sin silencio. Para poder pensar y concluir hay que poder cerrar los ojos y contemplar. “Hoy es necesaria una evolución del tiempo, que produzca otro tiempo, un tiempo del otro, que no sería el del trabajo [o la mecanización de los procesos y de las relaciones], una revolución del tiempo que devuelva a éste su aroma (Han, 2016, p.21).

El pensamiento crítico y la reflexión no tienen tiempo en la sociedad capitalista. Se propone esta perspectiva contra el (a)historicismo y la dificultad para la construcción de sentido. “El capitalismo nos roba el tiempo de reflexión, lo hace superfluo y lo destruye. Hoy padecemos hiperactividad, falta de concentración, pérdida de la memoria histórica, y de identidad colectiva”. (EZLN(b), 2015, p.81).

El *tiempo otro* no se trata en absoluto de un tiempo ralentizado *a priori*, pues el *tiempo lento* es consecuencia de una operación anterior: la escucha, el detenimiento para la reflexión, *la contemplación*, si se quiere, o incluso de “la mirada poética”, capaz de detener los fotogramas de un filme que va demasiado rápido, por ponerlo de algún modo.

El único silencio que conoce la utopía de la comunicación es el de la avería, el del fallo de la máquina, el de la interrupción de la transmisión. Este silencio es más una suspensión

de la técnica que la afloración de un mundo interior. El silencio se convierte entonces en un vestigio arqueológico (Le Breton, 2006, p.1).

Entonces aquí una clave concreta: detenerse un momento y acallar el ruido hiperinformativo para poder escuchar. Escuchar lo que los pueblos originarios tienen que decir. Lo que nosotros mismos podemos decir y hasta decirnos. Una tarea en absoluto sencilla pues presupone un distanciamiento de los marcos de sentido contruidos en las informaciones aditivas, mecanizadas, inconexas que predominan en los flujos discursivos de la contemporaneidad.

A veces, la operación requiere de algo más porque los silencios no son gratuitos pues el “acallamiento” se ha conseguido mediante la histórica instrumentación de la violencia. “El silencio impuesto por la violencia suspende los significados, rompe el vínculo social. Si la dictadura aplasta la palabra en su origen, la modernidad la hace proliferar en medio de la indiferencia tras haberla vaciado de significado.” (Le Breton, 2006, p.6). En la *Modernidad Tardía*, si bien persiste el acallamiento mediante el uso de la violencia, también se da otro tipo de acallamiento mediante el exceso de información sin sentido, el soterramiento de discursos por la saturación de otros. Hay acallamiento, incluso desde la estratégica manipulación del dolor para que por temor “*a revivir viejas heridas*”, los propios afectados eviten mencionar las historias de sus injusticias sufridas.

Por eso, Walter Benjamin destaca el cariz mesiánico de la revisión histórica, porque la sangre persiste en las manos del presente como en Macbeth, aunque, en este caso, el Macbeth de la *Modernidad Tardía* desconozca que esas manchas que le cubren sean los vestigios de crímenes que le conciernen.

El silencio, si bien es condición para la escucha, también puede significar la “Noche”. (EZLN, 2015, p.291). Es decir, el deliberado olvido de la historia mantenido desde la hegemonía. Entonces el silencio se convierte en ignominia. “Larga noche” (EZLN, 2015(a), p.165) dicen los zapatistas, enfatizando la duración de la paciencia y su límite con la impaciencia de la “digna rabia”. La larga oscuridad es un periodo extenso

de injusticia que busca su exorcismo bajo la exclamación “¡Ya Basta!” (EZLN(b), 2015, p.163), marca discursiva para enunciar ruptura, fin de la injusticia, punto de quiebre de la paciencia indígena.

El “¡Ya Basta!” es una afrenta (orden, mandato, imperativo) que, desde lo temporal, enuncia un empoderamiento y un cambio. Los signos de admiración comunican un sentir, emoción. Significa que se ha rebasado (cantidad) lo tolerable (cualidad). Este empoderamiento remite a la acción. Se marca el momento crítico de un periodo histórico. Punto final e inicio de una nueva temporalidad en el marcaje de un “acontecimiento”.

Si bien la “Noche” es oscuridad, oscuridad como invisibilización, olvido, peligro, violencia y sufrimiento, paradójicamente en la noche se hacen visibles los astros que guían la historia y el tiempo en todas sus iteraciones:

“En el sitio arqueológico de Toniná... un espacio sin ventanas donde los astrónomos se encerraban durante días para adiestrarse en la oscuridad. Al salir de esa mansión en la noche, eran capaces de detectar el más mínimo resplandor”. (EZLN(a), 2015, p.19). En este ejemplo del *corpus* sobre la astronomía maya se recuentan prácticas y objetos hechos alrededor del tiempo, dando como resultado una alegoría paradójica en donde la oscuridad permite ver con mayor claridad. Justamente porque desde el “silencio”, “la oscuridad”, “la reflexividad crítica que ha permitido el tiempo”, se han sopesado los hechos y se ha reflexionado para reconstituir la memoria. El silencio cobra significado.

El silencio se vuelve murmullo, cobra significación por oposición, porque silencio no equivale a espacio vacío, ¡significa! Y, a veces, sus “contornos” o “límites” con lo “sí contado” le regresan su poder significante y su poder de interpelación. Pero solamente unos pocos tienen la capacidad de interpretar los silencios. Esos pocos son los que saben ver en donde no se puede ver. Para navegar la noche se requieren de los tzots (murciélagos). Los tzotziles tienen en su nominación al murciélago, gentilicio que

los describe como “*navegantes de la noche*” y, por tanto, idóneos para *restaurar* la historia y asumirse guardianes de la memoria. Los “hombres murciélago” tienen entre sus habilidades, la de ralentizar el tiempo. Saben cómo detener la gula de *Cronos* y propiciar el “momento adecuado” de *Kairos* para recordar, valorar, discernir, reflexionar y (re)contar.

Los murciélagos, como hábiles polinizadores, se organizan para “plantar las semillas del mañana”. (EZLN, 2015(a), p.106). Se organizan para expresar y compartir ideas, conocimiento, sentires que germinarán en el futuro. “En la organización estamos recuperando nuestra palabra, nuestra memoria, nuestra historia, por eso nos estamos escuchando”. (EZLN(b), 2015, p.272). La escucha y la organización como instrumentos para la recuperación de la memoria y, por lo tanto, de la reconfiguración histórica.



Imagen 25. La palabra zapatista. Mural zapatista. EZLN.

“Semilla-Nacimiento-Memoria”. (EZLN, 2015(b), p.139). Cada memoria que perdemos es un nacimiento que desaparece, afirman los zapatistas. El nacimiento de un *Mundo Otro* es posible mediante la palabra que lo enuncia y anuncia.

La memoria, las memorias, son el preciado tesoro que *los tzots* sustraen de los viejos y de las huellas: “Memorias de lenguas, de historias, de lucha”. (EZLN(b), 2015, p.140). La memoria se torna ejercicio de resistencia, de lucha y de afirmación histórica. “El consejo de ancianos es considerado, entre los tojolabales, como el archivo y biblioteca de sabiduría acumulada para orientar a la comunidad”. Los viejos, etapa del ciclo vital expresada como “edad de juicio”. (EZLN, 2015, p.46) para destacar la sabiduría (buen discernimiento o la capacidad de decidir correctamente) que se adquiere con la vejez. Los ancianos son depositarios de conocimiento, referencia y fuente de la historia próxima y lejana.

Se enfatiza la necesidad de escucharse mutuamente porque “para mirar afuera necesitamos mirar adentro”. (EZLN, 2015, p.17). El futuro se gesta en el interior. Es necesario el autoconocimiento para avistar el porvenir. El futuro se apalanca en la memoria recuperada resultante de la mirada interior. La experiencia del silencio es comunicada de diversas maneras:

El 12 de octubre de 1992, cuando allá arriba celebraban 500 años del “encuentro de dos mundos”. El lugar: San Cristóbal de las casas, Chiapas, México. En vez de pancartas llevamos arcos y flechas y un silencio sordo fue nuestra consigna (EZLN, 2015, p.189).

En este caso, en la protesta como evento espaciotemporal que resignifica el tiempo mediante la expresión creativa. Se trata de un silencio dialogante cargado de significados como alternativa ante un sistema que no dialoga o que simula dialogar.

Por otro lado, la palabra zapatista es considerada por ellos mismos como “poderosa” porque es relato construido colectiva y transhistóricamente, Lo afirman así: “Si escuchan a uno de nosotros, es que somos todos hablando”. La polifonía de su

discurso la estiman como una fortaleza porque “puede haber contradicciones en lo superficial pero no en lo fundamental”. Al principio del *corpus*, se advierte leerlo como “un todo”, a pesar de que las partes, como sus voces, son muchas. La colectividad, empero, les viene desde el sustrato cultural inmanente de las lenguas amerindias. “Las lenguas americanas o amerindias no han sufrido la separación radical de tiempo y espacio. Lo que parece central es la noción de evento, la capacidad de hablar de lo que ocurre en todas sus dimensiones, aquí y ahora”. (EZLN(b), 2015, p.316).

Las lenguas amerindias son complejas en tanto que: expresan la colectividad en el individuo; combinan –en sus expresiones escritas y gráficas- signos, símbolos, grafías, morfemas; se pueden leer de diversas maneras, helicoidalmente y en distintas direcciones; son hipertextuales y expresan ubicaciones espaciotemporales que cambian de acuerdo a su contexto. Por otro lado, su misma construcción sintagmática permite “ocultar” relatos y discursos, unos en otros, en “capas de sentido”. Las lenguas amerindias permiten, por su construcción, mantener la indisolubilidad de las coordenadas espaciotemporales. Tienen la noción de *evento* como síntesis de “aquí y ahora”. Pero también las construcciones narrativas “*occidentales*” pueden leerse de esta manera, según ha referido Ricoeur (ver *supra* p.208).

Además, las lenguas indígenas llevan como sedimento un sentido de “nosotrificación” que revela una ontología del sujeto como ser-colectivo (Lenkersdorf, 2002). Su presencia y uso entre los zapatistas ha valido, sin duda, para conformar su original modo de pensamiento. La palabra zapatista, como novedad híbrida, al nombrar renombra y en sus narrativas parecen gestarse las bases de ese *Mundo y Tiempo Otro*.

“Pero, así como en los primeros años de la guerrilla habíamos pasado por la “era del pájaro”, “era del fogón” y la “era de la rueda”, llegó ya en la resistencia “la era de la cámara”. (EZLN, 2015, p.239). Hay una continua (re)enunciación-renombramiento de las temporalidades y de las etapas acontecimentales. El (re)nombramiento llega a la propia categoría de *lo indio*. “La emancipación india terminará simultáneamente con esta categoría”. (EZLN(b), 2015, p.137). Es decir, que esta categoría, dictada desde un

eurocentrismo, cargada de significado excluyente y discriminatorio, terminará por ser resignificada desde las nuevas prácticas y narrativas.

Silencio y escucha han sido y son *las armas* que complementan al arma favorita - según refieren ellos mismos- del zapatismo: la palabra. Sus posibilidades gramaticales tejen las narrativas temporales y de futuro que aquí se analizan.

Una breve viñeta sobre los pobladores de una comunidad zapatista quizás ilustre la relación entre dignidad, escucha y tiempo. La escena o viñeta la presento aquí, como los relatos anteriores, mediante el recurso narrativo que permite, desde la subjetividad propia, la reconstrucción del diario de campo. Aquí pues, de cuando el cementerio de Cruztón fue recuperado luego del ataque de un grupo armado:

Un rumor de viento se escucha entre los arbustos de un cementerio yermo. No hay llanto, pero hay dolor. Un anciano indígena mira entre cruces de madera el desfiladero. Sentado sobre la tumba de sus abuelos, se esfuerza porque una veladora recién prendida no se apague. Crepita un minúsculo fuego en honor a su hijo asesinado. El viejo parece estar solo, pero no lo está, a unos pasos la gente de Cruztón hace guardias para recuperar ese terreno sagrado. Unos vuelven a colocar las cruces en su lugar, otros reparan las tumbas, hay quien trae pozol o quien ayuda con oraciones mudas para no entorpecer el mensaje del silencio. A diferencia del metrónomo, el péndulo es en apariencia silencioso, oscila describiendo un recorrido cíclico de muerte-vida-muerte. Ulula. La gente del color de la tierra y la tierra misma apremian a hacer un alto, a escuchar. De a poco, vuelven los relatos y la memoria. Termina por vencer *Lo Sagrado* con la irrupción del futuro: el griterío de unos niños que juegan entre los muertos.

1.12.1 Temporalidad en la *dignidad* como (re)enunciación de *Lo Sagrado*

Ver *supra*: “*Tabla de metáforas y otras representaciones discursivas*” de lo temporal. (p.275); los párrafos:

21, 23, 39, 144, 187, 192, 193, 198, 223.

Los hombres tienen vocación de “entretejer” las leyes de los dioses y las de la ciudad. Los hombres son criaturas “terribles”, excepcionales, en el sentido de que no están definidos de una vez y para siempre como los dioses. Los dioses son más poderosos que los hombres; pero igualmente están sometidos al destino y, por lo demás, a diferencia de los hombres, no pueden cambiar (Atenea es la sabiduría; Ares, la guerra). Los hombres, en cambio, devienen. El ser humano es la obra del hombre, siempre en pleno proceso de elaboración. Y eso también es cierto para la vida política (Augé, 2015, p.83).

Los hombres, a diferencia de los dioses, están *deviniendo*. Su dignidad, *su lugar*, lo que *corresponde*, es el de la indefinición definiéndose. A las *Moiras que hilan los destinos*, sólo les es posible hacerlo hasta cierta longitud de las finas cuerdas de sus madejas. Es en “esa frontera” de lo dado y *el destino* (metáfora espacial que define el futuro como ineludible punto de llegada) que los hombres -bajo la caracterización del *dasein*- intervienen el mundo al que fueron *arrojados*⁷⁸. Los hombres hacen valer su dignidad cuanto más acceden y modifican el tejido que los teje. Sea el de los dioses, sea el de otros hombres. Se tejen mediante la construcción de sentido.

El “Dasein” es el “lugar” en el que el ser que somos se constituye por su capacidad de plantear el problema del ser y del sentido del ser. Aislar la antropología filosófica de *El ser y el tiempo* es, pues, olvidar esta importante significación de su categoría existencial central. El ser y el tiempo (...) (se trata además aquí) de nuestra relación con el tiempo como aquello “en” lo que actuamos cotidianamente. Me parece que esta estructura de la intra-temporalidad, es precisamente la que mejor (...) conviene a la fenomenología de lo voluntario y de lo involuntario y a la semántica de la acción (Ricoeur, 2004, pp.125, 126).

⁷⁸ “Dasein” en el sentido Heideggeriano y “arrojados al mundo” como lo interpreta Ricoeur (2004), quién considera la analítica del “Dasein” por la “vía larga” del análisis del lenguaje. De este modo, toda comprensión de sí deberá ir mediatizada por el análisis de los signos, los símbolos y los textos en general. O sea, la comprensión ontológica queda pendiente de la interpretación hermenéutica. (p.12).

Ricoeur analiza el concepto del "*Dasein*" a través del análisis del lenguaje. Así, toda comprensión del ser deberá mediatizarse mediante el análisis de signos, símbolos, textos, narrativas y discursos. La comprensión ontológica, de acuerdo a Ricoeur, se hace posible tras la interpretación hermenéutica.

Hay una idea que subyace en la lucha zapatista y en las luchas y resistencias de los movimientos "desestabilizadores" contemporáneos: las revoluciones actuales son revoluciones con un fuerte componente de reconceptualización ontológica, es decir, que se tratan de luchas contra la *deshumanización* y luchas que replantean la reconcepción de nosotros mismos y de nuestro papel y lugar con respecto a los otros, a la tierra y a la vida.

El zapatismo juega con los tiempos: combina, en su propia actualidad, pasados ancestrales, distantes, cercanos e inmediatos. También crea un tiempo novedoso: el tiempo zapatista: un tiempo desplegado, regido por la dignidad, un tiempo que se multiplica en otros más, para hacer un mundo en donde quepan muchos mundos (Valencia, 2010, p.3).

El ritual de un tiempo que se imagina y se expresa, a fin de operar su performatividad, ha de construirse actualizando en la intersubjetividad de los participantes ideas, imaginación y sentires "colectivos" que son reconocidos y *sentidos* como adecuados y valiosos. El tiempo imaginado de los zapatistas lo "echan a andar" como opera la dinámica del rito, es decir, se instaure un tipo de *nuevo orden*, a manera de paréntesis espaciotemporal, en donde se condensa una narrativa cargada de símbolos que operan cambios en la comunidad participante. Como el rito la utopía, al materializarse, se vuelve *Utopística*.

La idea indígena de la comunidad (territorio, lenguaje e historia) se arraiga en el orden de *Lo Sagrado*, este orden no es igualitario sino jerárquico, como lo son las relaciones interiores propias de la comunidad agraria que aseguran su subsistencia y su reproducción, el respeto al ser humano, a su vez, se arraiga en el respeto a ese orden, que

define las normas tradicionales de reciprocidad, derechos y responsabilidades dentro de la comunidad (Gilly, 2002, p.49).

De la “tradición jerárquica” de *Lo Sagrado*, los indígenas zapatistas conservan el respeto por los actores del entramado de la vida y el mundo, lo que en ningún modo significa *sumisión*. Por el contrario, el respeto comienza por el autoreconocimiento de la dignidad, de (re)ubicarse en relación con otros y con un mundo tejido por otros hombres, pero también por ellos mismos.

La tradición jerárquica faculta también el reconocimiento de las diferencias. El reconocimiento de la diferencia es, para los indígenas zapatistas, celebración de la originalidad de *los otros* como parte de un orden que es rico y abundante, colectivo y ecosistémico.

El auto-reconocimiento de la dignidad esclarece la dignidad no solamente de *los otros*, sino también de las cosas, de las palabras (que se vuelven entidades), del mundo, de los espacios y de los tiempos. *Para los indígenas, Lo Sagrado* de un territorio o de una cierta fecha está estrechamente ligado con la dignidad (lo que corresponde, el momento justo, adecuado, o el *kairos*). Un lugar o un objeto, por ejemplo, son sagrados primero al ser *consagrados*, es decir, reconocidos como dignos de una función que lleva a lo sublime, a lo mejor, a los dioses.

A partir de la *consagración*, los objetos, las cosas, las prácticas y los seres, *son reconocidos* como conductos de potenciación de las cualidades del objeto y de sus usuarios, o del ser y los otros con los que se relaciona. Este *reconocimiento* consiste en la libre pero deliberada atribución de sentido, sea a través de una práctica alegórica, empática o de sublimación. Es decir, los objetos se transmutan (aunque esto pueda escandalizar al occidental contemporáneo) en una especie de “*sujeto*”, al extender su carácter simbólico.

A partir de los símbolos que busca promover, [se] instaura el sentido por medio de una interpretación creadora. Yo me atrevería a llamar a esta tarea una "deducción trascendental del símbolo". El simbolismo se convierte así en el *a priori* de una deducción trascendental no sólo porque él es detector de la realidad humana, sino también porque una filosofía iluminada por los símbolos puede pretender "la transformación cualitativa de la conciencia" en cuanto que el símbolo nos revela nuestra relación con *Lo Sagrado*, nos hace comprender nuestra "situación" ontológica, nuestra relación con el ser que nos interpela en cada símbolo (Ricoeur, 2004, pp.15-16).

De lo expuesto por Ricoeur es posible deducir que el simbolismo no es un instrumento de demostración, pero sí un vehículo de comprensión.

"La pirámide". (EZLN(a), 2015, p.19) es el objeto emblemático de *lo temporal* y de *Lo Sagrado* indígena. Es el lugar donde ocurre la transformación ritual. En su cúspide se anudan el tiempo de los hombres, el de los dioses y el tercer tiempo zapatista: el de la dignidad. Hay tensión entre el tiempo y el no tiempo (pues aquí opera la latencia del ahora). Es el lugar del *Kin*, ocurre el tiempo sagrado del hoy. El presente es el tiempo *Sagrado*. La pirámide es el lugar de los muertos y en donde se accede a la historia a través de la muerte y el sacrificio, está orientada astronómicamente, por lo que forma parte de la arquitectura cósmica y funciona como referencia de la comunidad y comunidades aledañas. La pirámide une la historia del cosmos con la historia humana, es tránsito y contiene portales de trascendencia de la conciencia (conocimiento que reordena y visibiliza escalas de realidad). La pirámide fue construida colectiva y transhistóricamente (en el periodo clásico maya, se construía sobre los basamentos hechos en el preclásico). La pirámide es una construcción religiosa, política, de referencia, continuidad histórica, y pedagógica en muchos ámbitos para quien la puede leer.

Se precisa entonces de reflexividad, detenimiento, cuidado para participar de los ritos y dotar de sentido profundo a las prácticas, los objetos y los otros. Es decir, se hace necesaria una temporalidad distinta a la de la aceleración que se experimenta en la

Modernidad Tardía. La dignidad, como (re)enunciación de *Lo Sagrado*, precisa de una temporalidad más del *kairos* que la de *Cronos*; más del proceso que la del marcaje.

Los rituales y las ceremonias son formas de conclusión. Así tienen su propio tiempo, su propio ritmo y compás. Constituyen procesos narrativos, que se sustraen a la aceleración. Sería un sacrilegio acelerar la acción de un sacrificio. (Han, 2016, p.7).

La dignidad para los pueblos indígenas y “los abajos” del mundo, de acuerdo con el zapatismo, se posibilita mediante la práctica, en el reconocimiento sin demora que retrotrae el futuro a una geografía particular del presente, sea ésta un territorio autónomo, el espacio itinerante de una marcha, o la del cuerpo individual y colectivo de mujeres y hombres que tejen nuevas formas de solidaridad entre ellos y el mundo mientras caminan, preguntan, se equivocan, recomponen el camino y siguen adelante: “si a una bordadora no le gusta cómo va quedando su trabajo, lo desbarata y lo vuelve a bordar”, dice una mujer indígena al preguntársele por sus métodos de organización (“sus modos”, según se dice en el lenguaje zapatista). Aquí una poderosa alegoría sin idealizaciones: bordar y desbordar (tejer y destejer) mientras, en el proceso, se concretiza la posibilidad de *otro mundo*.

La dignidad *versus* la deshumanización (cosificación, violación de derechos humanos, etc.) es una reiteración que encontramos a lo largo de los tres tomos del *corpus*. “Volver a reconocer *Lo Sagrado* en todo lo existente es recuperar nuestra sacralidad, nuestra humanidad, de corazonarnos y hermanarnos”. (EZLN(b), 2015, p.271). Reconocer *Lo Sagrado* es desfetichizarnos. Es regresarnos (como humanidad) y regresar a la naturaleza su dignidad. Este reconocimiento corresponde a una cosmovisión de lo indígena, de lo indio. Es anticapitalista y supone una lucha intersubjetiva y de reconceptualización ontológica.

La dignidad es planteada desde el zapatismo –pero también desde otros grupos altermundistas- como un proceso de desobjetivación (descosificación) del ser humano, es decir, de la emancipación de una configuración óptica impuesta desde la lógica

productivista y de consumo del capitalismo que reduce al ser humano a “una máquina individualizada de producir y comprar”. La dignidad libera. “La economía debe estar supeditada a la vida”. (EZLN(b), 2015, p.126). Principio moral que rige la economía zapatista. Fin del tiempo del capital como centro de la organización sociopolítica. “La vida es Sagrada”. (EZLN(b), 2015, p.126). La vida es el propósito. La razón de ser. La vida en colectivo, transhistórica, por eso los zapatistas están dispuestos a dar la vida en aras de la justicia. Los indígenas la han dado. Son los “que ponen los muertos” y en su muerte dan vida al futuro.

La tierra, al al ser considerada como un ser vivo por el zapatismo, es constitutiva de dignidad. La tierra (la naturaleza o el medioambiente) –desde el zapatismo- lleva imbricado un fuerte componente cultural pues, además de ser “territorio” y el lugar en donde se tejen las redes de sentido, es el lugar en donde “descansan” –pero también “viven” y “siguen actuando”- los muertos (patrimonio, memoria y legado histórico) y en donde germina la vida como “alimento, lucha y dignidad (germina la dignidad allí en donde históricamente se le ha negado a los más pobres y a los pueblos originarios por parte de los poderes hegemónicos)”.

Desde la perspectiva de los pueblos originarios y del zapatismo, la tierra es un ser vivo y complejo que también posee dignidad y, por tanto, es “sujeto” de derechos que se hacen patentes en las normas y reglamentos instituidas y vigentes en las comunidades autónomas zapatistas. Patricia Fernández (2014) da cuenta de ello en el *corpus* sobre la justicia zapatista y refiere a un orden radical distinto de justicia en los municipios autónomos, donde la tierra es central.

La UZ es un “Proyecto civilizatorio en el que la gente esté al centro junto con la Madre Tierra”. (EZLN(a), 2015, p.164). Futuro y nueva civilización definidos alrededor de la gente y el planeta.

Este proyecto civilizatorio ya opera mecanismos políticos y jurídicos alrededor de la Tierra como sujeto digno. La investigadora establece que “no se está permitido cazar

animal alguno si no es para comerlo” y “solamente se permite talar un árbol si se va a utilizar para una necesidad doméstica y no para la venta. De talarse por una necesidad justificada, deben sembrarse dos” (Fernández, 2014, p.465). Estos pequeños ejemplos son expresiones jurídicas de una cultura que se opone a la conceptualización de la naturaleza como “yacimiento de recursos” que pueden tazarse y gestionarse desde la monetarización o el valor de uso.

El concepto de dignidad es un concepto que seculariza la concepción de *Lo Sagrado*, tan presente en las culturas *de la inmanencia* y en las lenguas indígenas y que, al hacer esta secularización, permite dialogar con la ciencia y otros movimientos sociales. El zapatismo hace accesibles las cosmogonías indígenas mediante la (re)enunciación secular y actualiza, con este recurso discursivo, “saberes” –en realidad complejos sistemas epistemológicos- que de otra manera quedarían imposibilitados como interlocutores con “la modernidad”.

Otro aspecto de *Lo Sagrado*, lo encontramos en la fiesta y el baile, alegría y optimismo de estar en un movimiento rebelde. La fiesta es paréntesis temporal en donde el tiempo se subvierte hasta convertirse en otro. La palabra “fiesta” tiene en su raíz etimológica una conexión con lo religioso.

La fiesta, como las celebraciones de los tiempos originarios, procede del contexto religioso. La palabra latina “*feriae*” tiene un origen sagrado y significa el tiempo destinado a las acciones religiosas. “*Fatum*” es un lugar sagrado, consagrado a la divinidad... la fiesta comienza donde termina el trabajo como acción profana (literalmente: que está ante el circuito sagrado). El tiempo de la fiesta es diametralmente opuesto al tiempo de trabajo. La terminación del trabajo como víspera de la fiesta, anuncia un tiempo sagrado. Si se suprime esa frontera o ese umbral queda sólo lo banal y lo cotidiano (Han, 2016, pp. 14-15).

La fiesta, *Lo Sagrado*, anuncia la dignidad humana en tanto es digna de celebrar y celebrarse. Desarticula el imperativo del rendimiento al poner por delante la *reproducción de la vida* en lugar de la producción de mercancías y su comercio.

“Fiesta-Baile-Música”. (EZLN, 2015, p.331). Tiempo distinto a la vida cotidiana, tiempo extraordinario, espacio para la alegría en la lucha. Ejercicio del futuro y del tiempo digno.

El tiempo es para vivir, para imaginar, para gozar, para hacer y para no hacer. El derecho al tiempo libre ha sido ampliamente tratado, desde los precursores del capitalismo como en su crítica en la filosofía marxista. En la actualidad, sin embargo, se experimenta entre los sujetos contemporáneos la pesadilla planteada suscrita en “Un Mundo Feliz” de Aldus Huxley, es decir, el tiempo (laboral y el tiempo libre) como medio de control social. Con la salvedad de que el “tirano” vive en el interior de cada uno (Han, 2015), insaciable para consumir más y mejores –aunque a veces inútiles- cosas o, lo que es peor (real y metafóricamente), “más y mejores” relaciones y personas cosificadas.

Los individuos tienen el Derecho Inalienable a “contraer o expandir” el tiempo (kairos) a través de la conciencia (Elías, 1989) mediante el arte, el conocimiento, la meditación, la reflexión, el ritual, la contemplación y el ocio. Si una sociedad no lo permite, directa o indirectamente, se trata de una forma de organización social ineficientemente proyectada y una forma de violencia temporal. El zapatismo, además de conservar las formas rituales tradicionales, enfatizar la escucha y la reflexión crítica como formas de resignificar la temporalidad, enarbola el sentido de la fiesta como parte de su lucha.

El zapatismo, en tanto hibridación cultural, prima el tiempo libre como un “espacio” de libertad, fiesta y celebración de la vida. (Re)enuncia *Lo Sagrado*, que es fiesta, y delimita el tiempo laboral frente a la dignidad que reviste el tiempo libre, un tiempo que no es suspensión del tiempo de trabajo, sino que se constituye en una óptica

particular, una relevancia que parece neural, según se puede apreciar en su estética colorida, alegre, portadora de optimismo, de esperanza.

Lo Sagrado entonces, parece menos sacralizado que los chabacanos decálogos del “buen emprendedor” o del “ejecutivo de éxito” que abundan en las redes sociales y en los panfletos de los “coachs profesionales” porque, mientras en el primer caso se acude al ludismo y al juego performativo, en el segundo se demanda de una autoexigencia y autovigilancia autoproclamadas como violentas y difíciles.

Los dioses se han encarnado en la “tierra” y en la historia. Los héroes míticos toman el numeral de lo plural, y los lugares y tiempos son “bendecidos” mediante ritualidades que humanizan, descosifican, densifican hasta rebosar de sentido las acciones más cotidianas. La apropiación simbólica del mundo nada tiene que ver con la apropiación individual o privada. Porque, si bien el rito es un tránsito y una transformación de la subjetividad más íntima, a fin de que el rito sea eficaz invoca a una colectividad de espíritus (o ideas, si se quiere) y al hombre colectivo que se ha tejido desde “el inicio de los tiempos” y lo sigue haciendo a través de los hombres presentes.

1.12.2 Nuevas formas de pensamiento y la reconfiguración del tiempo

Ver supra: “Tabla de metáforas y otras representaciones discursivas” de lo temporal. (p.275); los párrafos: 115, 130, 133, 134.

Frente a la Hidra, el zapatismo propone la metodología del *Pensamiento Crítico*, cuya cúspide es la pregunta “¿Y tú qué?”, una interpelación que requiere de cierta reflexión antes de pronunciar cualquier posicionamiento. Pero, ¿es posible la reflexión en medio de la dinámica temporal de la Modernidad Tardía? Sí, siempre y cuando se realice una operación de distanciamiento de la temporalidad hegemónica, temporalidad que, con respecto al pensamiento, promueve más la acumulación aditiva de datos inconexos y el cálculo de las operaciones matemáticas primarias que las construcciones narrativas y, con ellas, la capacidad lógico argumentativa y de formulación de nuevas conceptualizaciones y categorías. El pensamiento requiere de la capacidad de “concluir”, de establecer narrativas de sentido, y eso toma cantidad, densidad, y cualidad de tiempo.

El pensamiento presupone la capacidad de concluir, de mantenerse dentro [de un paradigma, un marco teórico o un sistema lógico] y de demorarse. En eso se distingue del cálculo. Los síntomas del *Information Fatigue Syndrom* (IFS), es decir, del cansancio de la información, incluyen la incapacidad de pensar analíticamente. Tal síndrome es la incapacidad de inferir o concluir. Por tanto, la masa de información acelerada ahoga el pensamiento. También el pensamiento necesita un silencio, hay que poder cerrar los ojos (Han, 2016, p.14).

Apremia pues, para los oficiosos, escuchar péndulos. Escuchar, detenerse, ralentizar el flujo de información conforme se “diseñan” y utilizan las estrategias de análisis. Hace falta detenerse para preguntarse por “el arreglo del mundo”. El pensamiento crítico zapatista duda sistemáticamente y escucha sistemáticamente. No es casualidad que a menudo parece la agenda zapatista desfasada de las agendas Estatales y globales. No se trata solamente de un asunto de velocidad, sino de una diferencia epistemológica en la producción de sentidos.

La pregunta “¿Y tú qué?” posibilita un sistema abierto en el que caben muchas formas de lucha –“Cada quien a su modo”-. El pensamiento zapatista es un tipo de pensamiento complejo, pues articula plataformas epistémicas diversas de modos de pensar distintos, resultante de una hibridación cultural que implica modos diferentes – y a veces distantes- de conferir sentido: la pluralidad de lenguas; lo urbano y lo rural; filosofías occidentales y cosmogonías indígenas; el orden de la inmanencia y *Lo Sagrado*; las democracias liberales; el conocimiento científico, el saber iniciático y revelado; etc.

Es complejo porque, además, no se trata de una ideología cerrada, sino de un tipo de pensamiento a manera de sistema abierto: en construcción. *La incertidumbre*, antes que la certeza, se plantea como estrategia del pensamiento crítico en la construcción *Utopística*. Como ya se ha abordado aquí, *la incertidumbre* es una de las claves en la construcción utopística al prevenir sobre el *momento totalizador*, pues se asume que no hay totalidad que alcanzar.

La utopía es una metáfora, el camino o “algo hacia lo que se camina; pero nunca se alcanza”, a este lugar es posible alcanzarse, pero no se puede llegar; pues en el momento en que se considere haber llegado, “se paraliza el proceso histórico” (EZLN(a), 2015, p.118).

No es un manifiesto de afirmaciones positivas el instrumento de lucha zapatista, sino el carácter abierto de una pregunta simple y poderosa. Pero la pregunta “¿y tú qué?” no es sencilla en absoluto: hiere, lastima, nos orilla... en pocas palabras, nos pone en nuestro lugar:

Tampoco la palabra mercenaria que simuló cercanía, cuando los modos y modas así lo requerían, y luego huyó con cobardía que el zapatismo también lastima, que hiere, que es como un erizo, que te espina por donde lo tomes, que su afrenta imperdonable es el “¿Y tú qué? que se negaron a responder”. (SupGaleano, 2015(a), p.272).

Yo también acuso culpa ante esta interpelación poderosa y directa. Claro que desnuda una contradicción pragmático-discursiva: científicos y zapatistas han caminado juntos, sólo que a muchos académicos e investigadores les falta salirse del disfraz de revolucionario.

La presente tesis comenzó queriendo comprender el tiempo, luego el futuro y luego los imaginarios. Pero la imaginación disruptiva requiere asumir el *pathos* discursivo, “padecer”, “morir” en más de un sentido. Se requiere sacar, desechar, destruir para dar cabida a otros imaginarios, y no siempre se está dispuesto porque traemos inoculadas nuestras propias dosis de *veneno hídrico*, y a unos nos duele más que a otros extirparlo.

El zapatismo es “un erizo” (metáfora del SI Marcos), pero no uno cualquiera, te da donde duele: en tu tierra, en tu familia, en tu casita muy mona, en tu auto que pagas a plazos... más grave, te da en los hijos, te da en la indiferencia. Yo viví entre indígenas tarahumaras por varios años... ¿Y? Aún no logro contestar la pregunta “¿y yo qué?” Estudiante, académico, investigador; tal vez los encapuchados deberíamos ser nosotros, pero de “purita” vergüenza.

El pensamiento crítico que propone el zapatismo se erige en la triada *Pensar-Sentir-Actuar*. La de los zapatistas es un tipo de racionalidad “corazonada”, volcada en la práctica revolucionaria.

A lo largo de esta tesis se ha expuesto lo que significa el “corazonamiento” zapatista; *la digna rabia*, el ¡Ya basta!, el valor, el coraje; la determinación para rebelarse y resistir; la energía, la presteza, el dinamismo. Se ha hablado de su alegría, optimismo, esperanza; de su característico sentido del humor y su particular uso de la ironía como recurso interpelativo.

“Corazonarse”, por supuesto, también refiere al sentimiento de solidaridad, a la empatía, al amor. Amor a los compas, al planeta, al conocimiento. Amor como moción

más grande que la tolerancia y respeto por lo diferente. El amor zapatista es el respeto por la dignidad “*del otro*” y de “*lo otro*”, y la celebración de “*la diferencia*” como bien ecosistémico: “*un mundo en donde quepan muchos mundos*”.

En los textos del *corpus*, en sus comunicados, congresos, en las charlas de sobremesa, se percibe un ambiente de sobrecogedora satisfacción: hay una experimentación de riqueza, de lo abundante, del continuo despliegue de sentido.

Todos estos sentires y mociones marcan ya el tipo de pensamiento en el zapatismo. Por ello sus respuestas y afirmaciones son poéticas, compuestas en capas de sentido, irónicas, argumentadas o desfachatadas. Por eso su estética tan colorida, tan poco moderna, tan parecida al “*naive*”. Porque no hay que olvidar que, si bien las configuraciones temporales detonan ciertos estados de ánimo, también es cierto que los sentires, emociones y estados de ánimo modifican la estructuración y percepción temporal. En el zapatismo hay tiempo, siempre hay tiempo. *Lo Sagrado* en la dignidad posibilita el pensamiento, la reflexión, el ejercicio contemplativo y la creación autopoietica. La dignidad trastoca todo, dota de sentido a las acciones más cotidianas.

En contrapartida, ¿qué diferencia el temple y los sentires en la temporalidad hegemónica de la *Modernidad Tardía*!?: comportamientos reactivos, autómatas, mecanizados, repetitivos. Las sociedades contemporáneas -se ha referido ya- pueden etiquetarse de sociedades del cansancio, del aburrimiento, de la depresión. Reino del temor producto de la sistematización y normalización de las violencias. Hombres y mujeres *autosometidos* y *autovigilados* bajo el yugo de la *Dictadura de la felicidad*, neurotizados en la búsqueda de un fantasma que siempre está a unos pasos (o a unos pesos) de alcanzarse. Ciudadanos de la impaciencia y del deseo negado, de la frustración porque siempre se les escapa más de lo que alcanzan, de la ansiedad (miedo al futuro) y de la angustia (miedo del pasado); hombres y mujeres del pasmo y la alexitimia producto de la sobreestimulación y la sobreexposición. El tiempo “corre cada vez más rápido”, nunca hay suficiente tiempo, aunque se cree que se puede comprar, alquilar. No hay oportunidad para los relatos de largo alcance, para las narrativas que

doten de sentidos profundos. El pensamiento se ha vuelto un *ciborg* con prótesis descomunales de datos y cantidades. El tiempo, como dice Han, ha perdido su aroma.

Por otro lado, retomando a Lakoff & Johnson (1991), en el zapatismo los recursos discursivos de narratividad y metaforización no son asuntos puramente estilísticos o cuestiones de lenguaje, sino que, además de permitir comprender experiencias en términos de otras, posibilitan, mediante la hibridación de géneros, lenguas, lenguajes y epistemes distintas, un tipo “muy otro” (novedoso, particular) de pensamiento crítico que se vuelve accesible a la vez que encripta significantes posibles, adaptables al tipo de receptor o escucha.

Lo primero que salta a la vista es que la Hidra Capitalista a la que alude el *corpus*, es una sola bestia con múltiples cabezas, pero un solo monstruo. La bestia no es algo externo totalmente, formamos parte de ella. Formamos parte de su corporeidad. Como cabeza, si es que se encuentra entre los grupos de poder, aunque también puede tocar ser una uña, una célula, una dendrita... la bestia nos habita, forma parte de nosotros.

“El corazón del capitalismo es nuestra propia humanidad, así que la matriz de la destrucción del capitalismo es nuestra propia humanidad”. (EZLN(b), 2015, p.271). El fin del sistema implica la erradicación del sistema hecho geografía del cuerpo y supone el cambio de una temporalidad por otra. “Hay que morir para nacer”.

La lucha contra el capitalismo es la lucha contra nosotras mismas, su derrota es nuestra derrota, la muerte del capitalismo es para morirnos también. Para nacer hay que morir con las comodidades, es morir los deseos absurdos de nuestra humanidad para gestar un *lekil kuxlejal* (una nueva vida), y una verdadera y real *ich'el ta muk'* (EZLN(b), 2015, p.276).

El capitalismo, al estar incorporado en nuestra subjetividad, implica la propia muerte (re-significación) para ser derrotado. Implica renuncia, sacrificio en una lucha interna no exenta de dolor. *Ich él ta muk* significa: respeto y conocimiento, a cada cuál

su grandeza, su valor, su importancia, su ser, su quehacer, su pensar, su existencia. Es decir, significa dignidad.

La Hidra es un ente múltiple, caótico. Multiplicidad contenida en un solo cuerpo (llámese Sistema-Mundo, Neoliberalismo o “*Consenso de Washington*”). Para aniquilarla, primero hay que estar dispuesto a hacerlo. Es decir, dispuesto, porque se ha encontrado “otro modo mejor de arreglo del mundo”.

Su muerte –según encontramos en el *corpus*- sería posible fundamentalmente con: 1) sentir (emociones, afectos, sentimientos), 2) conocimiento, 3) organización y 4) acción. La respuesta clave, sin embargo, me parece se adelanta en el propio relato mítico: *la acción colectiva de la inteligencia distribuida* (González, 1993) de Heracles-Yolao que, dicho sea de paso, emerge *del amor* (González, 1993). Del amor que aglutina colectividades y conocimiento.

Estos procesos de acción colectiva e inteligencia distribuida practicados entre los zapatistas, han sido ampliamente replicados entre los adherentes a “La Sexta”, desde la organización de un grupo de activistas en un barrio olvidado de la periferia de una ciudad para recobrar su “memoria colectiva”, hasta la activación de un sofisticado *Think Tank* a través de la web, para poner de acuerdo a biólogos, ingenieros, ambientalistas, artistas, etc.

Del zapatismo, organizaciones de todo el mundo aprenden: democracia participativa, autogestión, conocimiento compartido, promoción y aprovechamiento de la diferencia, pensamiento y sistemas complejos, aprovechamiento de cruces epistemológicos, etc. Es posible observar una evolución de la cultura de la información a la de la comunicación y de ésta a la del conocimiento. Se trata de una forma de *Cibercultura* (KC@), entendido este concepto a partir de su raíz *Kubernetes*, vocablo griego que significa piloto. Es decir, se trata de la gestión (pilotaje) de la cultura en “las propias manos” a fin de autodeterminar el destino propio a partir de la autopoiesis y la generación compartida de conocimiento (González, 1993).

El enfoque desde la KC@ permite verificar en el zapatismo otro interesante fenómeno: el uso y aprovechamiento de las herramientas tecnológicas para revisualizarse como individuos, como grupo y para reconstruir la historia. El uso de nuevas plataformas tecnológicas y conocimientos para promover nuevos alcances de pensamiento es un fenómeno zapatista ampliamente estudiado.

La interacción creativa con las tecnologías de información y comunicación más avanzadas implica una reorganización de los esquemas de disposiciones y reorganizaciones que ha sido conceptualizado como Zona de Desarrollo Próximo (ZDP) (Vygotsky, 1995). Se trata de procesos creativos para utilizar el conocimiento del que se dispone y de lo que se tiene a mano para que un nuevo conocimiento-acción pueda emerger para eficazmente solucionar un problema.

La derrota de la Hidra, como se cuenta en el mito griego, es un claro ejemplo de un proceso de (ZDP), de inteligencia distribuida-cooperante, y una magnífica metáfora del accionar zapatista.

Según los desarrollos conceptuales y experimentales más avanzados en el campo de la inteligencia distribuida, en especial los desarrollos ulteriores del trabajo de L. Vygotsky (1995) y colaboradores como Wertsch, (1998), la inteligencia es una propiedad emergente (y no un don o algo que derive de la acumulación de contenidos aprendidos). Por ello, los zapatistas insisten en que “aprenden mientras caminan”. La inteligencia emergente está distribuida colectivamente en los objetos que manipulan, las interacciones lingüísticas que generan y en las relaciones sociales que establecen. Es decir, en las actividades que ejercen en el mundo y con otros en el mundo. Los futuros otros nacen de modos otros, de lenguajes otros y de organizaciones otras.

En este sentido, coincide con estos estudios sobre ZDP e inteligencia distribuida la sólida perspectiva psicogenética iniciada por Jean Piaget (García, 2002), que

establece que no se puede separar la forma social en que nos organizamos para conocer del propio producto del conocimiento (González, 1998).

Hay diversos modos de estudiar lo que acontece. Podemos entenderlo conforme al decurso circular del mito (los sucesos regresan y se muerden la cola) o a la progresión lineal de la historia (el antes siempre está atrás). La hazaña social e intelectual consiste en concebir un tercer tiempo (EZLN(a), 2015, p.24).

Este tercer tiempo o tiempo helicoidal, de paso explica la epistemología zapatista vuelve sobre la historia y actualiza el pasado (re)enunciándolo desde las demandas y necesidades actuales y sujeto a las condiciones sociales presentes, a fin de trazar en la práctica un futuro novedoso, creativo. “Seguir reflexionando sobre un horizonte de futuro a partir de la *praxis* forma parte de la existencia humana”. (EZLN(a), 2015, p.115). La Práctica es la condición para la reflexión de futuro, no solo posible, sino novedoso. “La utopía como visión del futuro descansa en objetos irreales y en la realidad”. (EZLN(a), 2015, p.119). La UZ no es sueño, es imaginación creadora y (re)creadora. La práctica, como ya se ha discutido, da factibilidad a la utopía hasta volverla *Utopística*.

1.12.3 Tiempo colectivo

Ver supra: “*Tabla de metáforas y otras representaciones discursivas*” de lo temporal. (p.275); los párrafos: 38, 94, 95, 135, 163, 170, 176, 186.

La familia confiere los primeros códigos (ordenamientos) espaciotemporales a los individuos. Los sedimentos de la historia y la memoria social encuentran en el espacio cotidiano de la primera infancia los fundamentos racionales y emotivos que colocarán al individuo en relaciones de intersubjetividad con los consensos de la lengua, el modo de organización social, la historia y la temporalidad. Carlos Lenkersdorf (2002) explica cómo algunas características de la familia, en el contexto tojolabal, influyen en la construcción de un sentido del “*nosotros*” o de “*nosotrificación*” y, consecuentemente, de las relaciones de cooperación y solidaridad presentes en las comunidades tojolabales y tzotziles de Chiapas.

En el *NOSOTROS* nos encontramos con una realidad no sólo desconocida y despreciada, sino a la vez, una aportación al *altermundo*. Porque realiza la sociedad de convivencia no sólo a nivel social, entre los humanos, sino al nivel cósmico. La razón es que todo vive, plantas y animales, cerros y cañadas, nubes y ríos, cuevas y caminos, rocas y fogones. Somos una especie entre muchas otras y nos conviene humildad, porque no somos tan importantes como se nos enseña (Lenkersdorf, 2010, p.16).

Lenkersdorf propone una explicación cultural para la afirmación del “*nosotros*” de los pueblos indígenas que forman parte del zapatismo:

Desde el nacimiento, la educación de una persona significa vivenciar el *nosotros*. En cuclillas, la madre da a luz a su niña o niño, rodeada de los adultos casados de la familia extensa... La criatura, una vez lavada, pasa a los brazos de cada uno de los familiares presentes. Así se realiza la aceptación en el círculo del *nosotros* familiar o se inicia la educación *sociocéntrica*... A partir de ese momento queda el recién nacido en constante contacto directo con la madre u otra persona de la familia extensa hasta el momento del nacimiento de la hermanita o el hermanito. Los primeros meses está siempre en el

rebozo, o bien en la espalda de la madre o bien sostenido contra el pecho (Lenkersdorf, 2002, p.71).

La experiencia de "*familia amplia*" (dinámica síquica y afectiva con otros miembros de la comunidad sin que necesariamente estén relacionados consanguíneamente) en el contexto indígena zapatista, provee de una plataforma que facilita una normalización de lo colectivo o comunal sobre lo privado e individual. Desde las primeras horas del ciclo vital de la *primera infancia*, los indígenas tojolabales y tzotziles se relacionan con el resto de la comunidad al "viajar" en el rebozo de la madre o de la persona - a veces, un hermanito(a) de corta edad- que lo cuida. Hay todo un universo de estimulaciones sociales debido a la enorme cantidad de tareas a las que acompaña a su madre o cuidador(a). "*El nosotros*" y lo social queda fijado en estimulaciones muy tempranas:

Durante los meses mencionados se desarrollan formas de comunicación no verbales o preverbales entre la criatura y la madre en contacto continuo. El nene o la nena, además, siempre ve la realidad desde la perspectiva de su madre, porque al cargarla en el rebozo los ojos maternos e infantiles se encuentran a la misma altura. Al acompañar a la madre constantemente, participa en la ida y venida de todas las personas a la casa y, así también, en todo el acontecer diario de una familia extensa. El estudio muestra la participación activa e interesada de la criatura, porque se nota cómo observa lo que ocurre en su alrededor... Los lactantes pues, nacen y crecen en un contexto que, a nuestro juicio, produce la *nosotrificación* de los niños, porque nunca los dejan a solas (Lenkersdorf, 2002, p.71).

Si en las primeras etapas de la infancia encontramos una explicación del aprendizaje de la "*nosotrificación*", en el extremo opuesto del ciclo vital de los indígenas tzotziles y tojolabales encontramos una reafirmación del mismo proceso. Entre los ancianos indígenas hay un fuerte sentido del "*nosotros*" que rebasa lo contemporáneo o lo próximo. Los ancianos o "los abuelos" (forma enunciativa que denota una forma de familiaridad independiente a la consanguineidad), por ejemplo, son altamente valorados por las comunidades indígenas como "dignos de sabiduría", como actores y

depositarios del conocimiento y de la memoria de la comunidad. A menudo, son ellos quienes “dan consejo” y “orientan” sobre problemas cotidianos, querellas, proyectos, etc.

“L@s abuelit@s, portadores vivientes de la memoria colectiva de los pueblos” (EZLN(b), 2015, p.71) son los depositarios de la memoria social. La memoria colectiva encuentra entre los miembros más ancianos de la comunidad a sus guardianes y comunicadores. L@s abuelit@s son luchadores clave para el zapatismo, “al resistir” mediante la conservación y actualización de la historia colectiva. Son agentes de cohesión social y núcleos racionales y afectivos de organización histórica.

El concepto y fenómeno de “*nosotrificación*” es legado de las culturas indígenas profundamente imbricado en la lengua y en el discurso, según se ha podido observar en las lenguas mayenses actuales⁷⁹. Dicho legado se fija y apropia socialmente en las prácticas incorporadas de convivencia social.

Llama la atención que, desde el principio, las niñas observadas usan formas verbales y no sustantivos para las primeras palabras [lo que supone operaciones mentales o abstracciones más complejas pues observan en lugar de “cosas”, las acciones y relaciones jerárquicas y causales que suceden por y entre éstas]⁸⁰... en este desarrollo de niñas tzotziles se observó que una niña a la edad de dos años ya empieza a hablar en forma del *-tik*, es decir, del nosotros. A nuestro juicio, es todo este proceso de educación convivencial durante los primeros meses, y hasta la edad de dos años, el que explica la presencia y “actuación” del *nosotros* (Lenkersdorf, 2010, p.71).

Las condiciones espaciotemporales de la vivienda indígena tzotzil y tojolabal tienen una larga tradición histórica de ser propicias para el desarrollo y encuentro de *la familia amplia*, según se puede corroborar en los vestigios de las construcciones domésticas mayas donde, por ejemplo, las viviendas familiares tenían áreas

⁷⁹ “Hay más de veinte cuyo origen es el protomaya, que, según la glotocronología, existía alrededor de 2000 años antes de Cristo o la era común”. (Lenkersdorf, 2010, p.16).

⁸⁰ Notación propia.

compartidas con el resto de la comunidad, a manera de “lugares de encuentro”, para realizar actividades cotidianas y en donde se propiciaba el diálogo en la realización de tareas compartidas. Actualmente siguen estos modos de construcción que propician los encuentros y es posible verificar costumbres como que no “se echa llave” a las puertas principales de los hogares. Dicen: “tenemos comunidad” a la hora de vivir tranquilos, de resolver problemas o para emprender algún proyecto. El “tenemos comunidad” se vive desde las pequeñas cosas en la vida cotidiana.

El principio organizativo de los tojolabales: “tenemos comunidad”, es una realidad conocida de nombre, pero no vivida... se manifiesta de muchas maneras. Por ejemplo, ninguna casa tiene cerradura... Comunidad también quiere decir, preocuparse por los demás, para que estén alegres y contentos. Por la misma razón se hacen sacrificios al considerar más importante el cuidado de los otros que las necesidades individuales. Comunidad, pues, equivale a complementariedad. Nos complementamos mutuamente en lugar de hacernos competencia... en el contexto comunitario... los comuneros están libres si no están amarrados por sus deseos y ansias individuales (Lenkersdorf, 2010, p.15).

El SI Galeano se sirve de un reloj de arena (ver *supra* p.250) para explicar que los granos en conjunto (colectividad) hacen posible la visibilización del tiempo. Al recontar la historia –dándole vueltas al reloj- se (re)construye una realidad de mayores interrelaciones, más compleja, inclusiva, apartada de la lógica dualista bueno-malo, hombre-mujer, etc. Es posible encontrar todo tipo de “novedades” en el pasado:

El compañero Oscar descubre (en documentos coloniales) una categoría de ser humano llamado colectivamente “los hombres vestidos de mujer” (muxes). Es como andar el tiempo a contrapelo, al revés. Es como rebobinar. Éste es uno de los aportes del zapatismo a la teoría de género (EZLN(b), 2015, p.21).

“Otros modos”, además de lo que se adjudica a los géneros tradicionales, nuevas maneras de relacionarse, de trabajar, de tratar a la tierra, de organizarse, de mandar, en fin... conocimientos nuevos al revisar la historia, la propia historia o, a veces,

conocimientos que surgen con simplemente detenerse a escuchar al propio lenguaje indígena como expresión de gramáticas que ordenan la realidad de otras formas.

“Despertar no es una iluminación solitaria del intelecto, es más bien una eclosión de momentos sociales, de perspectivas, de conocimientos, de verdades, que suceden en colectivo”. (EZLN(b), 2015, p.10). La *Utopística* se va construyendo mediante la concatenación de rupturas cognitivas, acontecimentales, pero; se enfatiza de carácter colectivo. El futuro es presentado como un colectivo despertar de la conciencia, la suma social de aprendizajes.

Los granos de arena del reloj –explica el subcomandante- son el sujeto colectivo presente, los muertos y los que vendrán. “Nuestros muertos nos dan vida”. (EZLN(a), p.80). Fórmula para que un personaje siga presente en la lucha, el zapatismo la retoma nominando a personajes vivos con los nombres de personajes que fueron asesinados o que murieron durante la lucha.

El nombre de Zapata no evoca al hombre solamente, es el cúmulo de valores que se le atribuyen y lo constituyen. Se trata de un tipo de referencia polisémica. Zapata es una “construcción colectiva”, como también se asumen así mismos el resto de los luchadores del zapatismo y del neozapatismo. Se verifica en el discurso zapatista la narrativa de una colectividad transhistórica de vivos, muertos y generaciones venideras, triada operante en la lucha y la construcción de futuro, según refieren. *¡Zapata Vive! ... ¡Y la lucha Sigue!* Es una afirmación rebelde por varias razones: 1. porque se rebela contra la muerte; 2. porque Zapata es hombre y es *Votan*, es decir, un hombre de *Lo Sagrado*, un maestro, alguien que adquirió y ofrece conciencia y conocimiento y que, como tal, sigue cabalgando “la noche” transmutándose, también, como demiurgo chamánico; 3. porque es un ente colectivo: Zapata es *todos* y *todos* son Zapata; 4. porque es síntesis *nosótrica* que incluye el mestizaje corpóreo, la aspiración y demanda de libertad, y a la tierra y en ella al cosmos y; 5. porque el futuro se retrotrae al presente en respuesta a dicha interpelación afirmativa.

De acuerdo al *corpus* y a lo dicho en “*La hora de lo pequeño*, entre todos, desde una ecología diversa, se teje la historia e hila el porvenir. ¿Cómo? Repasando una y otra vez la historia a contrapelo, es decir, girando el reloj, de manera que se posibiliten nuevas interpretaciones de la historia y, por tanto, nuevas y creativas reorganizaciones de futuro.

La colectividad zapatista alude, en principio, a la participación equitativa de mujeres y hombres. La configuración temporal zapatista se articula desde esta primera inclusión dual en la vida cotidiana y de proyectividad social. Es decir, la colectividad comienza en el zapatismo con la integración “hombro con hombro” de mujeres y hombres.

El tiempo colectivo es un tiempo de comunicación y diálogo, según se ha discutido ya en el apartado 4.12.3 (ver *supra* p.343). Es un tiempo “construido” que se opone a la visión individualista neoliberal. En la palabra “*compa*” (ver *supra* p.202) subyace la intención volitiva fraternal y de solidaridad en donde el sujeto regresa a la constitución de su propia subjetividad, luego de compartir-confrontar con el otro o los otros, significantes más o menos afines. Se trata de una continuada estrategia intersubjetiva por erosionar *condiciones de incomunicabilidad*.

El tiempo colectivo se construye (según enseñan las culturas tzotzil y tojolabal) mediante el ejercicio continuado de un convencimiento de la eficacia cooperativa sobre el espíritu de competencia y culto a la individualidad.

El retorno a sí mismo no es ninguna apropiación, más bien, es el don del otro. Donación a la que precede la renuncia a sí mismo... El amor como conclusión absoluta presupone una suspensión del sí mismo. Es transformación. El abrazo amoroso es otro signo visible de la conclusión. La declaración de amor es una promesa, que tiene una duración, que produce un claro en el tiempo (Han, 2016, p.17).

Ese amor que refiere Han, expresado en la empatía y solidaridad, implica diálogo y en él, discusión del sentido del mundo. El diálogo cambia a los dialogantes, es la arena donde se gesta “*un tercer interlocutor*”: el “nosotros”, que no dejará intactos a los interlocutores iniciales. El tiempo colectivo, de lo colectivo, supone una radicalidad histórica frente a un discurso que ha primado lo individual. La colectividad es una estrategia contra el debilitamiento de la organización de “los abajos” del mundo. Porque en los mecanismos del pensamiento crítico zapatista se enfatiza la organización, y no hay organización sin predisposición para la colaboración.

Hay también otro tiempo, el tiempo del otro, un tiempo que yo doy al otro... La política del tiempo en el Neoliberalismo suprime el tiempo del otro, pues esta modalidad temporal no trae rendimiento. En contraposición al tiempo del yo, que es aislado e individualizado, el tiempo del otro, funda la comunidad. Solamente el tiempo del otro rescata al yo narcisista de la depresión y del agotamiento (Han, 2016, pp. 18-19).

“Es la hora, es nuestra hora de organizarnos, de apoyarnos unos a otros, de coordinarnos de nuestros estudios, de compartir los datos de cómo nos tiene explotados el capitalismo”. (EZLN, 2015, p.367). El tiempo es *ahora* (presente) para la solidaridad y el trabajo colectivo, la organización, si bien se ha gestado en la paciencia de la “larga noche”, es decir, bajo las alas de *Kairos*; el tiempo crítico acontecimental demanda de un sentido de lo “urgente”, una respuesta que no tolera la demora, es decir, un imperativo del voraz *Cronos*.

“La acción movilizadora de la utopía concreta reside en la organización, la mística del horizonte de futuro y la unidad de las fuerzas de resistencia”. (EZLN(a), 2015, p.125). La utopía es imaginación, pero también acción colectiva y organizada, en tensión (lucha) con la hegemonía social vigente y sus lastres incorporados como doxas. Es resistencia que, como se ha discutido ya, tiene que ver con la historia y con la disidencia creativa.

“Cansados por el buscar, por el trabajar, y así nos vamos a despertar con los golpes que vienen; pero vamos a saber qué hacer, sólo los que están organizados, organizadas, van a saber qué hacer”. (EZLN, 2015, p.365). La larga lucha puede provocar cansancio, pero se insta a superarlo a fin de estar organizados para enfrentar la violencia de *la tormenta que viene*. La organización, además de acción colectiva, precisa de conocimiento para “saber qué hacer”, por ello sobresale el tópico “*Pensamiento Crítico*”, porque es método y mecánica epistemológica para la “puesta en marcha de saberes colectivos, científicos y tradicionales, añejos y novedosos.

“Y si no hay hora, un día, una semana, un mes, un año en el calendario conocido, pues empezamos a reunir fracciones de segundos, minutos apenas, y los vamos colocando por las grietas que abrimos en el muro de la historia”. (EZLN, 2015, p.198). La historia es colectiva, fragmentada en pequeños y grandes sucesos. Si no hay espacio para la historia de “los abajos”, estos instrumentan estrategias para reconfigurar y romper *las grietas del muro* de manera colectiva y organizada.

“Estamos tejidos entre nosotras y nosotros, a muchos tiempos y espacios, a muchas luchas y búsquedas, a una humanidad silenciada en la cordura de esta historia que nos imponen”. (EZLN(b), 2015, p.114). La lógica histórica hegemónica invisibiliza lo común y lo diverso de *otras* historias, emprendimientos, luchas y visiones de la vida. Las luchas *otras* son un *pathos*, una apuesta por la evidencia de lo “ignominioso” y la “disfuncionalidad”, una *locura*, de acuerdo a las narrativas del capitalismo y las otras doxas de la contemporaneidad.

Con respecto a la organización temporal, en contrapartida a la temporalidad hegemónica capitalista, en las narrativas del zapatismo se procura una administración justa mediante una partición elemental entre: 1) *tiempo colectivo*, 2) tiempo individual y 3) tiempo libre (usualmente decidida en la asamblea por unanimidad). Los jornales y usufructos del trabajo suelen estar tazados en relación al tiempo invertido (aunque no desvinculado de otros factores económicos).

Como principio fundamental de la administración social temporal zapatista se establece que nadie es dueño (ni total ni parcialmente) del tiempo de otro. Principio que se opone a las históricas condiciones laborales de obreros, empleados, campesinos e indígenas. Como es posible corroborar, parece que a menudo habría mejores condiciones de vida en los regímenes coloniales esclavistas y “finqueros” –en el contexto chiapaneco- que en las condiciones que ofertan los contratos laborales actuales, por ejemplo, con la lóbrega combinación de salarios paupérrimos y la sistematización de contrataciones temporales (contratos por proyecto, semanas o días) bajo la figura del *outsourcing*, subcontratación que impide la obtención de antigüedad y, por ello, la creciente precarización de prestaciones y derechos laborales.

En las sociedades capitalistas contemporáneas menos desarrolladas como las de América Latina, los salarios y otras prestaciones –muchas veces no las hay, debido a una enorme cantidad de candados laborales, comerciales y legales-- no compensan el impacto de una administración injusta del tiempo, y mucho menos se toma en cuenta el tiempo laboral en relación a la distribución total del tiempo del trabajador -tiempo libre, tiempo de traslados, tiempo de educación o su correlación con otros tiempos sociales como los ciclos escolares, tiempo de maternidad, horarios familiares para la comida, el descanso, etc.-. En contrapartida, en el zapatismo, por ejemplo, los ciclos escolares se ajustan a las temporadas de siembra y cosecha porque culturalmente, entre las sociedades zapatistas está socialmente aceptado que los niños ayuden a los padres en ciertas labores del campo.

El zapatismo ofrece una serie de alternativas con respecto al trabajo o “a la faena” con una reglamentación sencilla, clara y justa del intercambio, comercialización y administración del tiempo de acuerdo a Fernández (2010). La duración de las jornadas laborales, por ejemplo, no pueden ni deben ser reguladas por las solas leyes del mercado o por una decisión unilateral ajena a la repartición entre tiempo individual y tiempo colectivo, o sin tomar en cuenta los ciclos, temporadas, fiestas, y fechas marcadas por la comunidad local.

El tiempo se divide en tiempo individual y colectivo para separar la atención al trabajo propio y al trabajo y servicio comunal. Por otro lado, en algunas comunidades zapatistas se han implementado los “*bancos de tiempo*” (Recio, Méndez & Altés, 2009), aportación del feminismo europeo que se hibridó bastante bien con la práctica del *tequio*, muy arraigada en las comunidades indígenas mexicanas. Utilizados igualmente por mujeres y hombres para ofrecer y recibir tiempo a manera de “servicios prestados” como reparaciones, atención a enfermos, construcción de vivienda, servicios varios, etc. En los bancos de tiempo se lleva una administración de las horas de servicio y trabajo comunitario. Aunque no es propiamente una aportación zapatista, las adherentes feministas del zapatismo, más la tradición cultural del *tequio* indígena, han puesto en marcha esta dinámica de intercambio de energía social con excelentes resultados.

Cierro este apartado con un agradecimiento que hace Carlos Lenkersdorf en el prólogo de su *Diccionario tojolabal-español* porque sintetiza, bajo las premisas de “la colectividad” y “la nosotricación”, principios y aspiraciones de la *Utopística* zapatista encontrados en las narrativas del *corpus* y, en general, en el trabajo de campo y otros textos utilizados de manera exegética sobre el discurso zapatista:

Así aprendimos la cosmovisión tojolabal... Representa una cosmovisión y cultura que, desde la perspectiva occidental, parece utópica porque:

Es complementaria y no competitiva,
se funda en el NOSOTROS y no en el YO,
respeto a los otros y no se impone a ellos,
sabe escuchar en lugar de mandar,
la tierra es nuestra MADRE y no una mercancía,
la justicia es restitutoria y no punitiva,
todo vive y no hay naturaleza muerta,
la democracia es participativa y no impositiva,
la libertad es del nosotros y no del yo,
por eso el NOSOTROS se extiende por todo el cosmos (Lenkersdorf, 2010, p.8).

1.12.4 Tiempo de las mujeres

Ver supra: “Tabla de metáforas y otras representaciones discursivas” de lo temporal. (p.275); los párrafos: 92, 160, 164, 165.

En la coyuntura de las elecciones presidenciales del 2018, el zapatismo advierte de “*La Hora de lo Pequeño*” (ver supra p.250), momento histórico para visibilizar a las mujeres, a los indígenas, a los pobres, mediante la candidatura de una mujer indígena.



Imagen 26. Tiempo de las mujeres. Elaboración propia.

¿Pero tiene género la configuración temporal zapatista? Tiene género y tiene número. Su numeral es el del pronombre *nosotros*, como nominación de lo colectivo e incluyente; y consecuentemente descriptor de lo diverso y lo complejo. El género es posible inferirlo desde la postura abiertamente antipatriarcal y antimachista, como se ve ya en el mismo lenguaje: “*Nosotr@s*”, “*las y los*”, etc., y que encuentra en el símil de la tierra (planeta) a la figura de la mujer y la madre, con sus ciclos y su potencial de dar y mantener la vida.

Como ya se abordó, las luchas de las mujeres son una revolución que se lleva a cabo adentro de otra. Un proceso gradual de inclusión y empoderamiento que también toca la configuración temporal. La lucha de las mujeres en el zapatismo es novedosa, incluso para los movimientos feministas simpatizantes del EZLN, según se da cuenta en los propios seminarios:

Silvia Marcos ayer nos decía “pues es un desmadre el feminismo porque hay tantas opciones, y mientras estamos viendo cuántas opciones hay, resulta que aquí, en el EZLN, encontramos otra que no sabemos cómo clasificar”, dice, “tenemos que buscar un concepto para explicarlo” (EZLN, 2015, p.355).

La relación *hombre-mujer* es concebida en uno de los textos del *corpus* como “*la primera colonia*”, es decir, como relación asimétrica de poder que debe superarse para la erradicación de otras relaciones de injusticia.

Aquellos que desean adueñarse del trabajo doméstico sin establecer relaciones de salario deben hacerlo a través de la violencia estructural y directa. En ese sentido esta violencia estructural y directa caracteriza a todas las relaciones de explotación: entre seres humanos y naturaleza, industria y campesinado, ciudades capitales y colonias. Esta es una de las razones por las que Abdu Hah Ocalan consideró que la relación hombre-mujer es esencialmente colonial. Y, por ende, la primera colonia fue la mujer (EZLN, 2015(b), p. 329).

El texto corresponde a Havin Guneser y se suscribe en la iniciativa internacional “*Libertad para Ocalan-Paz en Kurdistán*”. Su aportación, empero, se da en el contexto de los argumentos que se dan en el *Seminario la Hidra Capitalista* sobre la lucha de las mujeres en el mundo y, particularmente, en el zapatismo.

Se destaca el texto, en tanto que señala la relación hombre-mujer no solamente como una relación de injusticia, explotación y violencia, sino además como coordinada histórica que puede y debe ser superada. Al ser señalado como “*la primera colonia*” se infiere que, en un momento histórico dado, se vivencian muchas otras temporalidades

en el marco de la cotidianidad y la *micropolítica* y que, al no ser superados, impiden en las temporalidades sociales y geografías más amplias operar relaciones de inequidad y justicia.

El EZLN, como primera ley, previamente al levantamiento de 1994, decreta una que prefigura ya la importancia de su lucha: La "*Ley Revolucionaria de Mujeres*". En respuesta a esa "Primera colonia", El EZLN marca desde la temporalidad la prioridad de una lucha que, como se verá, antecede por mucho las luchas indígenas:

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES:

Primero. - Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo. - Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero. - Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto. - Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto. - Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto. - Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo. - Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo. - Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno. - Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo. - Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios (EZLN, 1993, párrs 1-11).

Se trata, empero, de una ley que sigue en construcción, en continua discusión y ajustes, según se revela tanto en los congresos como en la vida cotidiana de las comunidades.

“A la hora que están reunidas para hacer la tostada empiezan a hablar entre ellas y de ahí es donde surge la idea de hacer sus colectivos, y nombran sus responsables y todo eso”. (EZLN, 2015, p.358). Los espacios temporales en la vida cotidiana para trabajar en conjunto, en colectivo, permiten mayor oportunidad de encuentro y organización. La lucha comienza en el ámbito de la micropolítica, a partir de tiempos propicios para la colectividad. Es en este ámbito, donde es fácil reconocer los avances de las luchas de las mujeres. En las intervenciones en campo, por ejemplo, fue posible observar hombres y mujeres compartiendo las labores domésticas, así como la delegación a los hombres del cuidado de los hijos para que las mujeres pudieran atender actividades colectivas y reuniones de asamblea.

“Es en ese momento cotidiano, rutinario, del tiempo en común, donde nos educamos en lo parejo. Porque, si no es entre nosotras, ¿dónde? Y si no es ahora, ¿cuándo?”. (EZLN(b), 2015, p.13). Esta cita corresponde a la solidaridad entre mujeres para educarse en los espacios de la vida cotidiana para ejercer un cambio desde el terreno de la micropolítica. Se apela en esta construcción sintagmática a un sentido de urgencia en el presente. La lucha zapatista es el *tiempoespacio* adecuado para la lucha de las mujeres.

En el texto del *corpus*, la mujer es descrita como “colonizada”. Se señala desde una forma de *pasivación* para evidenciar críticamente cómo la mujer ha sido víctima y

objetivizada. Paradójicamente, esta estrategia discursiva resta –al menos en su enunciación- posibilidad activa a la mujer para emanciparse.

Márgara Millán, en su participación suscrita en el volumen III del *corpus*, abre su discurso posicionándose desde tres frentes: la *Red de Feminismos Descoloniales*; un proyecto de investigación denominado *Modernidades Alternativas y Nuevo Sentido Común* (UNAM); y un grupo autogestivo de familias que trabaja y aprende con niños y jóvenes con discapacidad.

Nuestro tiempo, el tiempo presente, es uno que comparte un mismo y solo espacio, al menos hasta ahora: el planeta tierra, donde confluyen muy distintas temporalidades y subjetividades, es decir, maneras de estar en el mundo, de entender la vida, de crearla y recrearla... esa temporalidad otra, arraigada de siempre a las condiciones que permiten el sustento de la vida, de la reproducción de las condiciones de existencia de una forma social dada y cultivada, que es en mucho el tiempo de las mujeres (EZLN, 2015(b), p. 8).

Millán abre su ponencia con la aseveración de que el tiempo que vivimos se trata del “tiempo de las mujeres”. Esta afirmación la desprende de un símil que, aunque hecho de manera bastante general, alude a la tierra, al planeta como coordenada espacial que sustenta la vida, que la produce y la recrea en múltiples formas y ciclos. Si bien, aquí no se cae en nominaciones como a las que habitualmente acuden los movimientos sociales alternos latinoamericanos como la “*Madre tierra*” o la “*Pacha mama*”, sí se “naturaliza” al género femenino al atribuírsele las características de “sustento” y “productor” de vida de la tierra.

Por otro lado, al nombrarse las dificultades y crisis a las que se enfrenta el planeta, infiere la autora -*locutora*- que son las mujeres quienes mejor pueden comprender dicha problemática. Esta afirmación corresponde a una estrategia de *activación discursiva* del rol de las mujeres, así como de *apropiación* al referir que les corresponde ese tipo de “entendimiento” aunque, paradójicamente, persiste la pasivación al

connotarse el género en el rol de víctima que presenta un planeta afectado por los seres humanos.

“El capitalismo es una continuación de la sociedad patriarcal que tiene 5 mil años de edad”. (EZLN(a), 2015, p.321). El patriarcado se cita aquí como oposición a una nueva temporalidad o “tiempo de las mujeres”.

La cultura patriarcal se caracteriza por la valoración de la guerra y la lucha, en la aceptación de las jerarquías y de la autoridad y el poder, en la valoración del crecimiento y de la procreación, y en la justificación racional del control del otro a través de la apropiación de la verdad... La agresión, la competencia, la lucha, el control, la dominación, una vez establecido el lenguaje se pueden cultivar, y de hecho se cultivan en la cultura patriarcal, pero cuando pasan a conservarse como parte constitutiva del modo de vivir de una cultura, los seres humanos que la componen se enferman (Eisler, 1998, pp. 6, 8).

“El imaginario capitalista es patriarcal, del yo, privilegia el momento de la producción sobre el de la reproducción, establece jerarquía de género y extiende una dinámica productivista”. (EZLN(b), 2015, p.10). Por oposición, un nuevo imaginario es colectivo, de equidad de género, se centra en la *reproducción* (la vida) antes que en la producción (de bienes, productos y mercancías).

El imaginario patriarcal (mejor dicho, *androcéntrico*, de acuerdo a Eisler) se ha hecho patente en regímenes que han prevalecido en todo el planeta al menos por más de 5000 años, de ahí que hay sustento para afirmar que la lucha de las mujeres al interior de la lucha zapatista no se trata en absoluto de una lucha secundaria o “complementaria”, sino que, por el contrario, es una lucha cuyos motivos se refieren a un periodo histórico no solo anterior al de las luchas indígenas, sino que trasciende civilizaciones y geografías, hasta convertirse en una lucha de la historia de la humanidad.

La nueva temporalidad, en cuanto que supone una ruptura con el régimen histórico del patriarcado y sus características de jerarquización, institucionalización de la violencia, agresión, competencia, individualismo, productivismo, dominación, negación de la mujer, etc.; se trata de la instauración y reconocimiento de *una nueva era*, de un ciclo histórico de largo alcance.

De acuerdo a la clasificación de Wallerstein de los periodos históricos (*ver supra* p.94), podemos asumir que la lucha las mujeres en el zapatismo implica la coyuntura y tensión de tres periodos y “momentos”. Que nos encontramos en: 1. un momento transformacional de un 2. periodo estructural, tan largo en la historia de la humanidad que bien cabe en la clasificación del 3. *espacio-tiempo eterno*.

El cambio es tan radical que supondría, más que cambios sociales, políticos y culturales, cambios que alterarían el orden transcivilizatorio. El EZLN, al afirmar que el capitalismo es la continuación de los regímenes patriarcales, manifiesta la real dimensión de la lucha de las mujeres. Parece entonces que *la Hidra* es un monstruo menor a uno que ha sobrevivido oculto en las doxas milenarias de religiones, sistemas políticos y regímenes económicos.

Un tiempo de las mujeres significaría un tiempo de la vida, de la reproducción (entendido como potencia y multiplicación cualitativa de lo vital y no como procreación) antes que la producción. Un tiempo de la solidaridad mejor que de la competencia. En otras palabras, se trataría de la instauración de un nuevo modo de producción en donde los productos del trabajo y las mercancías quedarían subordinados a la producción de la vida. El zapatismo propone *la vida* como clave de su imaginario. “Hay algo peor que la muerte y es el fin de los nacimientos”. (EZLN(b), 2015, p.139). Muerte para dar vida y nacimientos como gestación de nuevos imaginarios.

De acuerdo a Engels (2008), en la sociedad, el proceso de producción tiene una naturaleza doble: por un lado, los medios materiales; y por otro, el de la producción de los propios seres humanos. Esta dimensión es abordada por Daniel Bertaux (1979),

bajo la conceptualización de *Antroponomía*. Bajo esta perspectiva teórica se han realizado estudios sobre la crianza de los niños, la enseñanza en todos los niveles educativos, la salud, el cuidado de los ancianos, los cuidados del cuerpo, la preparación de alimentos, el trabajo sexual, la organización del tiempo con respecto al trabajo, entre otros.

Hay, de acuerdo a Bertaux (1979), una relación directa entre economía y antroponomía: para producir objetos hay que consumir fuerza de trabajo, energía humana, tiempo vital. Sin embargo, a pesar de estar imbricados ambos procesos, sus lógicas son distintas, ya que la dinámica reguladora de la producción antroponómica no es el mercado, sino la organización de los cuidados de la vida a través de procesos de solidaridad y cooperación, pues se asume desde esta perspectiva que la vida es un sistema y como tal, éste se compone del conjunto de relaciones sociales y con el medio ambiente.

La *Antroponomía* denuncia una “producción de la vida” desigual ya que, debido a las relaciones hegemónicas de poder, hay quienes acaparan o monopolizan mejores calidades de vida, mientras que una mayoría sufre de una precarización creciente y una ínfima calidad de vida. La *antroponomía* incluye a los animales, a las plantas y, en general, al planeta como ecosistema. El cuidado de la vida, bajo esta perspectiva, sería la característica de un nuevo modo de organización social y producción económica: las mujeres anuncian, desde su lucha al interior del zapatismo, ésta como su misión, no como un régimen matriarcal (como oposición al régimen patriarcal y androcéntrico), sino como un nuevo mundo definido por la inclusión, la equidad y la solidaridad.

Por último, nuevamente llama la atención el poder semiótico de la abstracción geométrica del helicoide. El helicoide que, bajo la forma de caracol representa la comunicación, el *logos* y la temporalidad zapatista, es también símbolo de lo femenino. Su origen marino es símbolo de la vida y su abundancia, se han encontrado conchas marinas para representar el origen de la vida, la fertilidad y lo femenino:

Podemos observar esta asociación de lo femenino con el poder de dar vida, en los entierros del periodo paleolítico. Por ejemplo, en el refugio rocoso conocido como Cromañón en Les Eyzies, Francia, se encontraron conchas del *molusco cauri* cuidadosamente dispuestas alrededor de los cadáveres y sobre ellos. Estas conchas, cuya forma es similar "al portal a través del cual la criatura entra al mundo", parecen haber estado asociadas con algún tipo de temprana adoración a una deidad femenina. El cauri era un agente generador de vida. También lo era el ocre rojo que —en tradiciones más tardías— representaba la sangre dadora de vida, o menstrual, de la mujer (Eisler, 1998, p. 20).



Imagen 27. Caracol marino vulviforme como los encontrados en las tumbas del periodo paleolítico. Recuperada de <https://pxhere.com/es/photo/799421>

El helicoide, además, es la abstracción de la figura de la serpiente, también representación de lo femenino en muchas culturas, como se cita a continuación:

La culebra y su derivado abstracto, la espiral, son los motivos dominantes en el arte de la Europa antigua... [Había una] asociación de la serpiente y de la Diosa en tiempos históricos, no sólo en su forma original, como en Creta, sino a través de una variedad de mitos griegos y romanos posteriores, tales como los de *Atenea (Minerva)*, *Deméter (Ceres)* y *Atargatis* y *Dea* de Siria. En el Oriente Medio y gran parte del Extremo Oriente acontece lo mismo. En la Mesopotamia, la Diosa descubierta en un sitio arqueológico del siglo XIV a.C. posee una serpiente enroscada envuelta en su garganta. Ello también ocurre con una figura prácticamente idéntica de 100 a.C. en la India. En la antigua mitología egipcia, la diosa naja *Ua Zit* es la creadora original del mundo. La diosa cananea *Astaroth*, o *Astarté*, es representada con la serpiente. En un bajo-relieve sumerio de 2500 a.C. denominado la

Diosa del Árbol de la Vida, encontramos dos serpientes al lado derecho de dos imágenes de la Diosa (Eisler, 1998, p. 20).

El tiempo helicoidal zapatista es el tiempo de las mujeres, el tiempo del “hombro con hombro” de la comunidad completa. Un tiempo anunciado que significa una ruptura con la civilización androcéntrica. Una doxa de poco más de 5000 años. Esta ruptura se sustenta a partir de las primeras leyes del EZLN que fueron dictadas a propósito de la emancipación y empoderamiento de las mujeres: Leyes preventivas y punitivas a propósito de la justicia doméstica, inclusión en la participación política, sistemas de salud adecuados aún con respecto a su prácticas tradicionales, y otras tan específicas como erradicar el “trago” (alcohol y drogas) dentro de las comunidades zapatistas, que solía ser un detonador de las injusticias y violencias de los hombres indígenas sobre las mujeres.

1.12.5 *Distopística: La Tormenta que viene*

Ver supra: “*Tabla de metáforas y otras representaciones discursivas*” de lo temporal. (p.275); los párrafos:

2, 9, 10, 13, 17, 48, 67, 69, 72, 78, 84, 85, 86, 87, 91, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 128, 129, 137, 138, 139, 140, 141, 150, 156, 179, 180, 181, 182, 189, 190, 196, 197, 200, 206, 209, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 225, 227, 232, 233, 234, 235.

Al concepto de *Utopística* de Wallerstein (1998), que supone un ideal orientador de construcción social cuya base es la factibilidad y resulta de un ajuste continuado entre lo realizable y lo deseable, propongo agregar, por oposición, el de *Distopística*: un imaginario factible de lo socialmente fallido. En la actualidad, un imaginario de colapso social y ecológico de escala planetaria prospectado racionalmente y que se constata en la evidencia científica y empírica.

Si se está de acuerdo con Wallerstein en que las utopías son mucho más cercanas a “ensoñaciones” que, a proyectos susceptibles de convertirse en realidad, con las distopías sucede algo similar, aunque más que “ensoñaciones”, estaríamos hablando de imaginarios del temor, de miedos irracionales o de *espectros* plasmados en narrativas de estéticas más o menos funestas, dramáticas o trágicas. Las distopías como su contraparte, las utopías, son un tipo de narrativas mítico-religiosas, pero que, a diferencia de las segundas, eventualmente funcionan como advertencia moral, concretización absoluta del castigo, o “escenario” tropológico de lo fallido.

La distopía, si bien puede en determinadas condiciones conducir a la movilización política, se asume que lo hace más como advertencia desde el *pathos* que por motivos más racionales. En la *premodernidad*, el discurso mítico-religioso suele asumir el carácter del dualismo totalizante, y a partir de éste, se establecen oposiciones entre el origen y destino espaciotemporal anhelado-prometido (el paraíso, la eternidad, etc.) *versus* la pérdida (del mismo paraíso, la inocencia, el goce de los bienes naturales, etc.) o el destino temido (el castigo, el infierno, “la segunda muerte”, etc.).

Por tratarse de un tipo de imaginario *espectral*, desde la *premodernidad* hasta la actualidad en la *Modernidad Tardía* la distopía ha resultado sumamente maleable para

ser “concretizada” en narrativas *ad hoc* a los discursos hegemónicos, como medio de control y parálisis social.

La distopía es una construcción narrativa en la que caben ideas, escenarios, sucesos y personajes que fungen como efectivos dispositivos de mantenimiento del orden social. Su función “de advertencia” suele conducir (en los discursos, pero también en las prácticas) al de la vigilancia policial del Estado, a la administración de la violencia y a un recuento moral restituyente de las doxas a partir de “lo que ha salido o puede salir mal”.

Aunque pareciera que su ambiente “natural” es el de la narrativa ficcional en la literatura (“*Un Mundo Feliz*”, “*1984*”, “*Naranja Mecánica*”, etc.), la distopía mora también en los relatos orales, los textos religiosos, la leyenda, los silogismos populares, las narrativas de los proyectos políticos, las perspectivas económicas y, sobre todo –y más peligroso-, en las construcciones ideológicas totalizadoras.

A fin de llegar a la *tierra de las utopías* –un oxímoron-, el Almirante Colón debía traspasar el umbral de la distopía y su universo abigarrado de monstruos y quimeras: sirenas, tritones, cíclopes y otros adefesios compuestos por partes de animales distintos que le aguardarían antes del *Finisterre*. Su cartografía de navegación, imprecisa, por decir lo menos, acotaba la posibilidad de infames condiciones meteorológicas y una hidrografía mixta de ficciones y realidades. La utopía que no llegó, porque era imposible, supuso el paso por una distopía que tampoco se cruzó, por la misma razón. Sin embargo, las narrativas utópicas y distópicas operaron, y siguen haciéndolo, cambios en las sociedades que las narran.

Pero la *Distopística* es otro asunto, se trata de una construcción narrativa articulada a partir de una evaluación seria de las problemáticas presentes e históricas, implica un ejercicio analítico –y desde el zapatismo, crítico- de los factores que intervienen en la condición fallida de un sistema o constructo social.

La *Distopística*, a diferencia de la distopía, puede resultar verdaderamente aterradora, pues en absoluto se trata de *un espectro*, sino una suerte de “antesala” de una catástrofe que aún no es plena en lugar o espacio, pero cuya proximidad espaciotemporal se prevé inminente.

La *Distopística* precisa de una evaluación sobria, racional y realista de las variables de los sistemas sociales humanos y sus limitaciones, así como de las posibilidades abiertas del ingenio y la equivocación humana.

La *Distopística* no comunica el escenario de un futuro inevitable (no puede hacerlo), pero sí el de un futuro de probables o plausibles (aunque inciertas) condiciones catastróficas. A diferencia de la *narrativa apocalíptica* (a la que más espaciadamente también acude el discurso zapatista), la *Distopística* se distancia de la asociación “*futuro-destino*” y utiliza en su estructura argumentativa, datos y evidencias que soportan sus afirmaciones que, aunque funcionan como “advertencias”, son afirmaciones cuya intención es la de la acción y no la de la “inmovilización”, como sucede en las narraciones de las distopías.

La crisis es uno de los tópicos de la *Distopística*. La crisis temporalmente puede interpretarse como un punto de inflexión en un periodo histórico consecuencia de una “pesada” sedimentación de significados o una “concentración” de rupturas acontecimentales que anuncian un “resquebrajamiento” o ruptura mayor. Su identificación –y “declaración” de crisis- no es sencilla, pues es una operación propia de la identificación de la contemporaneidad que requiere de un distanciamiento para elucidar lo próximo.

Lo que estamos empezando a vivir/sufrir los pueblos no tiene nombre conocido. Estamos transitando de un mundo a otro mundo: del mundo unipolar a otro multipolar, del mundo centrado en Occidente a un mundo centrado en Oriente; de un mundo capitalista a un mundo poscapitalista que aún tenemos dificultad para visualizar (EZLN(b), 2015, p.228).

Se cita aquí dicha dificultad para nombrar la propia época. El momento crítico suele parecer, ante todo, caótico.

En la crisis se separan los hechos inéditos de los que no lo son; se separan las regularidades de las irregularidades, y se establecen condiciones para distinguir “lo normalizado” de lo “frecuente”. La crisis es una “separación”, el umbral de una nueva categorización que a menudo lleva implícita una cualidad de *irreversibilidad*. Pero la crisis, como partición y estatuto de discontinuidad, se nombra sobre la base de un establecimiento de coherencia (Foucault, 2010) que, en el caso del pensamiento teleológico resulta *ad hoc*, no así para otras formas de pensamiento como el zapatista.

El zapatismo establece la crisis en la marca discursiva del “¡Ya basta!” o de “la digna rabia”, pero su carácter transitivo e incierto impide “solidificar”, –para bien (*Utopística*) y para mal (*Distopística*)-, el futuro. Esta imposibilidad no les exenta de su papel de vigilantes en su posta de la cofa, e incluso advierten –y se advierten a sí mismos- del peligro de “dejar de ver”.

“Cuando el zapatismo, siempre tan impopular, advierte señales de una tormenta sistémica mundial, no espera aplausos o abucheos, “likes” o “dislikes”; sino un análisis científico serio que confirme o descarte esas señales”. (EZLN, 2015, p.294). A fin de ver con claridad, el zapatismo apela al conocimiento, sabe que el anuncio de una catástrofe no es un asunto de “popularidad”, por el contrario, apela a un *pathos* de la intranquilidad y del estado de alerta.

“Dice el Sup Galeano que hay una catástrofe por venir. No lo creo porque es la catástrofe la que nos rodea. Impávidos la miramos”. (EZLN(a), 2015, p. 64). Aquí, bajo el recurso retórico de un falso contradiscurso, se enfatiza la característica *Distopística* de la tormenta.

La fiebre no llegará el año que entra, el mes que entra o pronto, la fiebre ya empezó, la tormenta está aquí en las capas de hielo polares, en las células de nuestros cuerpos, en la

selva, en el fondo del océano, en las nubes, en la planta de frijol, en el pollo, en la milpa (EZLN(a), 2015, p.110).

La tormenta se hace geografías distintas y también temporalidad objetivada, patente, visible.

La humanidad vive una crisis civilizatoria, “un proceso de agotamiento de un modelo de organización económica, productiva y social”, igualmente política, ideológica y cultural, derivada de un sistema que hoy, a escala inimaginable en la historia, se sustenta y expande en la explotación y destrucción del trabajo y la naturaleza y, en consecuencia, de la vida (EZLN(a), 2015, p. 113).

Se trata de un momento crítico multifactorial de escala global. La tormenta es caracterizada como “sistémica mundial” y espera el EZLN una respuesta de tipo científica. “Por eso demandamos no solo la definición de la tormenta, también queremos conocer su historia, cómo se originó, cómo ha sido su trayectoria, qué la alimenta, cuál ha sido su trayectoria”. (EZLN, 2015, p.288). Se requiere saber mucho más sobre “*La Tormenta que viene*”, ahora hay un sentido de urgencia. Al demandar (procurar, integrar y posteriormente comunicar) conocimiento científico, el EZLN rebasa la narrativa apocalíptica. Se trata genuinamente de una narrativa *Distopística*.

Mediante la estrategia discursiva del (re)enunciamento, el zapatismo marca “la crisis”. La marca metafórica de “*La Tormenta que viene*” también es la del escenario de la *IV Guerra Mundial*. En conjunto, ambas nominaciones tejen el discurso de *la crisis* y su eventual desenlace en el colapsamiento social y natural.

La *IV Guerra Mundial* (EZLN(a), 2015, p.42), dicen los zapatistas, es la guerra librada por parte de los intereses financieros privados por controlar el mundo. El capitalismo ha mutado del productivismo a la financiarización, lo que ha significado la prevalencia de la especulación sobre el comercio mundial, y el “mercado de futuros” como arena objetivada de recursos que aún no existen y dinero sin respaldo. La

fetichización (mercantilización) y precarización del futuro hasta su aniquilamiento son dos de las consecuencias temporales de la embestida económica neoliberal.

“El sistema va a colapsar, de ese colapso pueden surgir dos opciones. Bueno nosotros decimos que pueden ser más de dos, pero ese no es el tema ahora”. (EZLN, 2015, p.258). Que el sistema vaya a colapsar es una afirmación parecida a la vieja profecía incumplida de Marxismo. El problema es que ya hay indicios de que antes de que el sistema colapse, la gente y el planeta lo harán primero en esta fatua carrera. La *Distopística* que anuncia el zapatismo apunta al resquebrajamiento del sistema capitalista y al resquebrajamiento del equilibrio ecológico planetario. El segundo, con mucho, se vuelve tópico intensificador de lo urgente y lo irreversible.

El SI Galeano mencionó en el *ConCiencias* que a pesar de las evidencias no se hará nada si seguimos adormecidos en el medio de un “gran crimen” que está en curso: “la deshumanización y la devastación planetaria”. Añadió como colofón de su comunicado: “No todo saldrá bien, sólo algunas cosas y sólo si nos preparamos”. (SI Galeano, 2016). ¿El final? Se precisa hacer lo posible cuando es imposible hacer lo necesario, hay que ponerse “en mangas de camisa”, despertar, no caer en el síndrome del vigía, increpa el zapatismo: “*Todo está bien, no va a pasar nada malo*, se repite una y otra vez, y eso se traslada a su valoración de la realidad. Su objetivo es poder entregar un reporte de vigilancia lacónico: *sin novedad*”. (EZLN, 2015, p.25).

Los zapatistas se asumen responsables de comunicar la catástrofe por venir: “Se trata de que viene una tormenta y tenemos la orden del comité de avisarles”. (EZLN, 2015, p.354).

La tormenta que viene ya da sus “primeros goterones”. La distopía se vuelve *Distopística*, como hacen patente problemáticas en cuatro grandes hilos narrativos encontrados en los textos *del corpus* y en los estudios contextuales: 1) precarización y empobrecimiento creciente de grandes poblaciones en el mundo; 2) creciente violencia, marginación y polarización social, producto del ensanchamiento de las brechas de

desigualdad económica y de conocimiento; 3) un aumento del extractivismo capitalista en la modalidad de financiarización y 4) una aceleración del desequilibrio ecológico del planeta.

Estas problemáticas de la contemporaneidad se abordan aquí, a partir del *corpus* como: 1) un desafío económico y político en el contexto de un capitalismo globalizado; 2) un desafío epistemológico que cuestiona los fundamentos de la modernidad y sus hitos como: el desarrollo, el progreso y la concepción individualista del sujeto; y 3) un desafío de orden ontológico, pues se argumenta en el discurso zapatista que se hace necesario un cuestionamiento crítico sobre la naturaleza del ser en relación con el planeta, a fin de encontrar alternativas a la problemática ambiental de la contemporaneidad.

La *contemporaneidad*, como iteración temporal de lo actual, se refiere a un tiempo presente extendido, su dimensión es “*la epocal*”; que se centra desde “un ahora” cuyos límites difusos se podrían trazar históricamente a partir de un extremo en la modernidad, y de otro, en uno que ya no es el futuro (irónicamente un subproducto de lo moderno, en tanto enclave teleológico) sino el colapso planetario. Por otro lado, debido al desarrollo tecnológico (Giddens, 2002), la coordenada espacial de lo contemporáneo se manifiesta fundamentalmente como global y, además, desanclada de su dimensión temporal. Así pues, la contemporaneidad se devela como una coyuntura compleja en tanto dimensión histórica, y un denso entramado de sentidos y contrasentidos en cuanto categoría conceptual, que no puede abordarse fuera de la complejidad y el enfoque interdisciplinario.

De manera abrupta, a deshora, y, en definitiva, catastrófica, terminará también nuestro mundo, que se acelera cada vez más por una falta de una forma de conclusión [construcción de sentido, relato o si se quiere de un nuevo metarelato] (Han, 2016, p.20).

La configuración de lo contemporáneo se asemeja a “un complejo tablero de ajedrez” cuyo orden no es evidente y su comprensión demanda considerar el caos como

parte de un todo siempre constituyéndose. Las narrativas o construcciones de sentido, no tienen tiempo para constituirse o, en el mejor de los casos, para densificarse cuando, eventualmente, estos aparecen como aberraciones de un sistema que opera bajo la premisa de la cantidad, la adición y el rendimiento.

Ramonet (2016) afirma que el sistema-mundo contemporáneo es un estado de crisis sistémica cuyo epicentro es el mundo occidental en el que convergen crisis financieras, de los Estados, educativas, de seguridad, de respeto a los Derechos Humanos (DH), y ambientales.

Atilio Boron (2014) sostiene que en tiempos como los actuales, en los que la devastación capitalista del medio ambiente ha llegado a niveles desconocidos en la historia, una reflexión sistemática sobre la geopolítica del imperialismo es más urgente y necesaria que nunca. El autor recuerda que el Comandante Fidel Castro hizo una profética intervención en la Cumbre de la Tierra –en Río de Janeiro, junio de 1992–: “una importante especie biológica está en riesgo de desaparecer por la rápida y progresiva liquidación de sus condiciones naturales de vida: el hombre”. La respuesta fueron risas de varios presidentes, entre ellos, los entonces presidentes de México, Carlos Salinas de Gortari, y de los E.U, George W. Bush (padre).

Boron apunta que el caos geopolítico se caracteriza por una migración de las monedas internacionales con respecto al dólar para el comercio internacional, una caída de la supremacía de los E.U., tanto en su economía como en su influencia, el auge y resurgimiento de las economías orientales, incluido “*El Milagro Chino*”, la persistencia en la explotación de los combustibles fósiles que ponen en situación de vulnerabilidad, por ejemplo, a Venezuela (el país con mayores reservas petroleras del mundo), que intenta defender su soberanía con el apoyo de escaramuzas de buques rusos en aguas americanas. Por otro lado, hay una expansión del territorio ruso, tanto en su embate contra Ucrania como por vastas zonas que “aparecen”, producto del deshielo causado por el calentamiento global.

¿Cómo mantienen su hegemonía los EU? Con 78 bases militares alrededor del mundo, las cuales se dispersan en lugares estratégicos como el Caribe, la frontera de India y China, y copando la “frontera” entre Rusia y Europa. Ni que hablar del incremento en la producción y sofisticación de armamento militar por parte de empresas privadas que carecen de “bando”, así como el número de ojivas nucleares que ya no son exclusivas de las grandes potencias, sino de países considerados “peligrosos”, “inestables” o “contrarios” al régimen global actual, como los casos de Irán, Israel y Corea del Norte.

Boron expone en la siguiente tabla que nos encontramos hacia el final del *Imperio Norteamericano*, lo que no augura una situación alagüeña, pues siempre que un imperio cae (y cada vez lo hacen más rápido) se dispara un recrudecimiento de la violencia, según se registra en la historia.

Imperio Romano + Bizancio	1,400 años
Imperio Romano-Germánico	850 años
Imperio Otomano	600 años
Imperio Español	400 años
Imperio Francés	300 años
Imperio Británico	250 años
Imperio Norteamericano	70 años (1945-¿?)

(Imagen 28). Duración de los imperios. Boron (2014).

Como se aprecia desde la perspectiva temporal, la duración de las hegemonías de los grandes imperios también se ha reducido, lo que, en conjunto a la deflación económica global, el incremento acelerado del consumo y el crecimiento sin precedentes del desequilibrio ecológico, hace pensar en una catástrofe de proporciones inimaginadas y de un régimen que, de acuerdo a Boron, será *Postcapitalista*, sin que logre precisar o atisbar el tipo de régimen que sería éste.

Con la modernidad se mudó de una vivencia del tiempo histórico-determinista (mitos y relatos religiosos) a una concepción temporal afincada en el futuro (Benjamin, 2005) que podía predecirse bajo el supuesto de ciertas leyes aplicables al devenir social (a partir de los grandes relatos ideológicos y visiones teleológicas). El futuro no sólo era “el foco”, sino que además fue colocado en el plano terrenal: por primera vez se trató de un constructo humano, “alcanzable” bajo ciertos supuestos (estadios e incluso leyes).

Para Wagner (1997), el mundo contemporáneo ha constatado la promesa incumplida de la modernidad de un progreso ilimitado de la mano de un desarrollo científico, moral y de la conciencia. *La Modernidad Tardía* es una elongación de esa promesa; pero ahora, además, en tensión con el desconcierto que propicia la verificación cotidiana de los altos costos humanos y ecológicos en nuestros intentos por “alcanzar” las promesas de las narrativas del progreso.

El desequilibrio ecosistémico del planeta, enunciado bajo la formulación frástica descomplejizadora de una sinécdoque, *calentamiento global*, comporta un tipo de “realidad” naturalizada, ocultada, minimizada o “desactivada”, al formularse de manera polarizada, ética y política. La polarización (maniqueísmo, exageración o minimización) conduce a la inmovilidad por dos vías: 1) una supuesta ineffectividad de cualquier tipo de acción ante “la enormidad” del problema; o 2) el problema “no existe” o es tan mínimo que “no amerita” ningún tipo de acción.

Juan Villoro, en el capítulo titulado: “*La duración de la impaciencia*” (EZLN, 2015(a)), lanza la pregunta sobre la época a la que pertenecemos. Desde el punto de vista geológico estamos en el *Holoceno*, aunque hay una designación a la que Villoro acude para problematizar nuestro tiempo: “*El Antropoceno*”.

¿En qué época vivimos? En el año 2000, el químico holandés Paul Crutzen propuso rebautizar nuestra era como *Antropoceno*, expresión que alude al impacto humano sobre la Tierra. La agricultura masiva, la industrialización, la contaminación, el cambio climático y las radiaciones nucleares han extinguido especies y alterado el planeta de

manera irreversible. Para algunos, se trata de un término más ideológico que científico; sin embargo, un estudio reciente de tres eminentes universidades (Stanford, Princeton y Berkeley) señala que, desde la desaparición de los dinosaurios, la biodiversidad no había estado tan amenazada como ahora (cada año se extinguen unas cincuenta especies, a una velocidad 114 veces más alta de lo que sería normal) (EZLN, 2015(a), p. 16).

No se trata en absoluto de un asunto menor, sino de una constante que es posible verificar en los diferentes ecosistemas de planeta. Villoro sienta en este ensayo una base para la alegoría apocalíptica que usará el zapatismo en “*La Tormenta que viene*”. Las estrategias discursivas de *nominación y personalización*, en este caso pretenden incorporar una dimensión crítica al tiempo que vivimos. *Holoceno* es una denominación neutra en contrapartida a *Antropoceno*, que señala cómo la raza humana ha alterado de tal suerte la biósfera, que se encuentra al punto de colapsar.

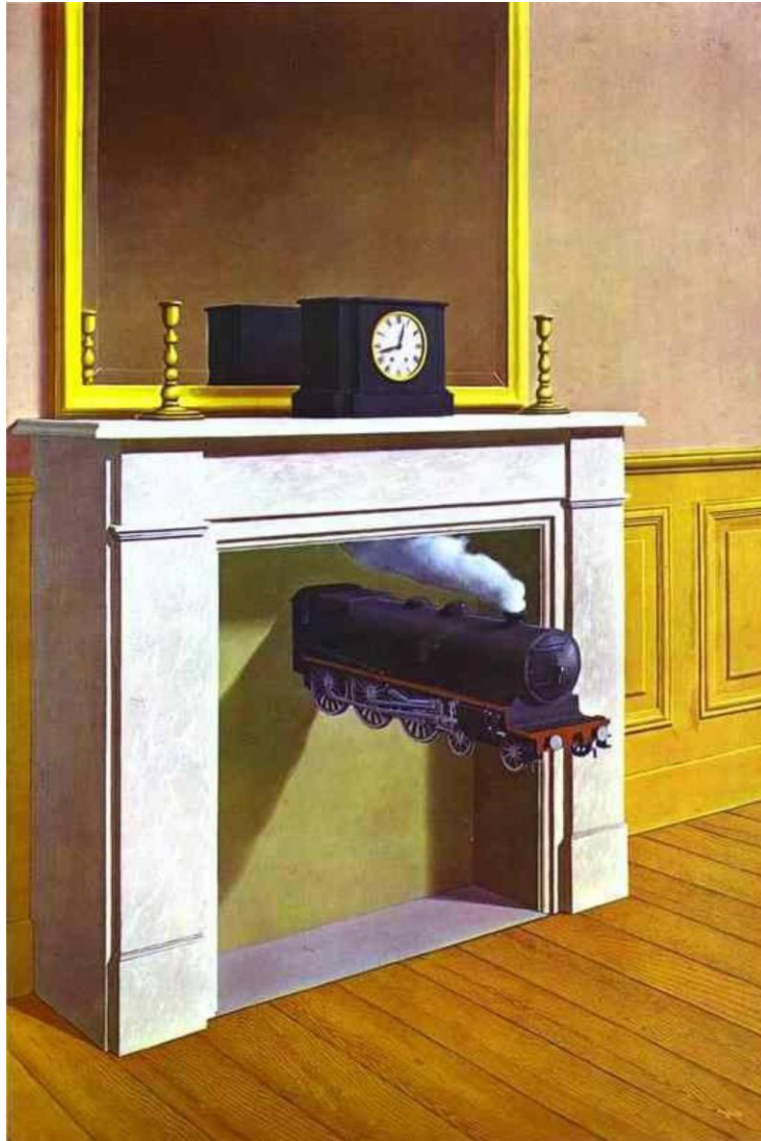
En este caso, sobresale el hecho de que el discurso zapatista acude a la estrategia discursiva de *Autoridad* científica (universidades o científicos de prestigio) como punto de partida para una posterior argumentación crítica. Esta época, afirma Villoro, es una sin dirección y, además, acelerada. La plantea bajo la metáfora de una locomotora. Afirma que el Imperio del consumo constituye el cuerpo de la *Hidra Capitalista*.

Graciela Speranza ha relacionado la noción de Atropoceno con una pintura de 1938, “*La duración apuñalada*”, de René Magritte. (...) vemos un salón burgués, con una chimenea y un espejo. Sobre el borde de la chimenea, descansa un reloj, símbolo del tiempo (...) de la cavidad reservada al fuego, emerge una locomotora. El ferrocarril, emblema de la revolución industrial, irrumpe en el confort de ese respetable salón. El cuadro fue hecho para el coleccionista Edward James, cuya familia se había enriquecido con la industria ferroviaria. ¿A dónde va esa máquina? El título del cuadro es una profecía: la época se ha desgajado, el progreso representa ya una insensatez, la flecha del tiempo ha perdido el rumbo (EZLN, 2015(a), p. 17).

Villoro destaca la metáfora de la locomotora para representar el progreso y sus características de consumo y aceleración. La locomotora sin dirección (sin construcción

de sentido) es también la locomotora en la que “unos viajan” y otros solamente “ven pasar”. Aquí conviene hacer un alto para exponer que, si bien hay tiempos subsumidos en otros, también los hay como mecanismos de exclusión. Hay tiempos que quedan “fuera”, ajenos a los procesos y dinámicas de la modernidad. El tiempo como progreso, también es el “contenedor” (como sistema ordenador de las correlaciones de poder) de quienes están en la locomotora, por voluntad propia o no.

Símbolo de la modernidad y la rapidez, la locomotora empequeñece los territorios al llevar mercancías y mensajes de norte a sur y de este a oeste. Las estaciones son los puntos de llegada y referencia de los pujantes centros económicos. En este punto conviene diferenciar entre rapidez, aceleración y prisa, fenómenos interrelacionados, pero de cariz distinto. Parece haber un orden cronológico –aunque no excluyente de cierta simultaneidad- con sus debidas excepciones: de la velocidad se pasó a la aceleración como consecuencia natural del progreso tecnológico y productivo, y de ahí a la prisa, para lograr mejor remuneración, llegar a tiempo, cumplir con las cuotas de productividad y de satisfacción personal. Sin embargo, no es posible obviar que la prisa se centra en puntos e llegada, de cuotas de producción que anulan los procesos, en general mucho más lentos, pero más satisfactorios. Recordemos al alado joven *kairos*, cuya premisa es la flexibilidad, el equilibrio, la justicia, la duración, el tiempo adecuado y, como representación adolescente, flexible y renuente a las imposiciones productivistas que ya ha asimilado el viejo *Cronos*. Pero *Cronos*, aunque implacable, no es en absoluto malvado –aunque así nos los parezca por nuestra finitud y tiempo limitado frente al inexorable horizonte de la la muerte-. *Cronos y Kairos* en pugna se necesitan. A veces hay que ser rápido, aunque uno deba realizar un esfuerzo por contemplar el trayecto.



René Magritte (1938). La Duración Apuñalada. (Imagen 28). Recuperada de <http://saborearte.blogspot.es/1401426087/la-duracion-apunalada-la-duree-poignerdee-rene-magritte/>

Los pasajeros viajan (aunque menos que los bienes y servicios, como se puede observar en la liberación de aranceles, pero en el recrudescimiento de los obstáculos fronterizos para la movilidad humana) y viajan las mercancías, dando la ilusión de disponibilidad perene, comienzan las rupturas de los ciclos y se desanudan las coordenadas espaciotemporales.

Símbolo de poder -en el sentido de potencia-fuerza-, la locomotora avanza desplegando la sensación de imbatibilidad mientras, en su interior, “los abajos” del mundo incesantemente palean carbón para hacerla andar a un ritmo constante, agotador, inhumano: *homo et machina* para el disfrute de unos pocos. Deshumanización de unos para el exceso de las élites. Pero; la *modernidad* y su noción de progreso no es de todos ni para todos, como se asienta en los índices de empobrecimiento y desigualdad económica:

Oxfam reveló en el 2014 que 85 personas alrededor del mundo poseen la misma riqueza que la mitad de la población mundial. Para enero del 2015, el número se había reducido a 80... Nuestro país está inmerso en un ciclo vicioso de desigualdad, falta de crecimiento económico y pobreza. Siendo la decimocuarta economía del mundo, hay 53.3 millones de personas viviendo la pobreza. ...Así, mientras el PIB per cápita crece a menos del 1% anual, la fortuna de los 16 mexicanos más ricos se multiplica por cinco (500%). ... México está dentro del 25% de los países con mayores niveles de desigualdad en el mundo (Esquivel, 2015, p.5).

Según se expone en el *corpus*, el sistema neoliberal ha desencadenado un proceso gradual de pauperización y desigualdad económica, y buena parte de éste fenómeno se explica en la contemporaneidad debido a una creciente mutación del capitalismo hacia la financiarización: “...Ahora el capital financiero usa dinero ficticio sin respaldo alguno. Exige ganancia obtenida por diversos métodos. Uno es la apropiación del trabajo futuro, que queda empeñado en los bancos”. (EZLN, 2015, p.322). La apropiación del futuro (trabajo o bienes que aún no existen) es la base de la guerra capitalista actual. A propósito de este futuro en riesgo, los zapatistas advierten: “Más crédito no significa mejor vida, significa empeñar el futuro por generaciones”. (EZLN, 2015, p.323). Y continúan, a propósito de este riesgo: “Bajo esta lógica del capital, las naciones pondrán como garantía sus recursos naturales”. (EZLN, 2015, p.323). El futuro está cancelado, comprometido en los bienes naturales disponibles en los países. El SI Moisés no duda sobre el futuro: “Está cabrón la situación.... Se va a poner peor”. (EZLN, 2015, p.341).

“A esta nueva transformación la denominamos “la unificación financiera del mundo””. (EZLN(a), 2015, p.30). Nueva característica del capitalismo en la contemporaneidad.

El equilibrio que había entre tasa de ganancia y tasa de acumulación dejó de existir. La ganancia es mucho más importante que la acumulación. Todo esto permite una distorsión gigantesca de los ciclos económicos. La crisis se convierte... en una decisión planificada que permite liberar y librar el mercado (EZLN(a), 2015, pp. 45-46).

El capital financiero, por encima del capital productivo, ha trastocado los ciclos de producción, los ciclos naturales y el ascenso de las crisis. Este dominio ocasiona que grandes cantidades de capitales (también empresas y consorcios completos) cambien de manos, geografías o desaparezcan de la noche a la mañana, a menudo con decisiones puramente especulativas, de capricho, azarosas o incluso automatizadas en algoritmos que deciden en lugar del ser humano. El *broker* (anónimo, a sueldo, profesional) que toma las decisiones, en segundos encumbra o hunde empresas, carreras y vidas productivas completas.

El capitalismo industrial y el extractivista se han “financiarizado”, convirtiendo al dinero en mercancía doblemente fetichizada (por no estar respaldado y, a pesar de ello, cobrar valor, y por ser fin último y no medio para el intercambio de los bienes producidos) con la que se especula “el valor” de recursos naturales o mercancías existentes o imaginadas, presentes o futuras, sin reparar en “el trabajo” o “el conocimiento” depositado en la producción (cuando hay ésta). Por vía de una creciente financiarización, el capitalismo ha logrado lo impensado: retrotraer el futuro para procesarlo y venderlo.

En la configuración zapatista, el tiempo que se construye desde la dignidad llanamente es vida y la vida es tiempo. Retruécano que en su misma simplicidad se puede erróneamente desestimar como objeto de análisis. No en pocas ocasiones, al abordar problemáticas como justicia laboral, sueldos, educación, etc., se pierde de vista

lo importante: la vivencia, el uso y la administración del tiempo de vida de los sujetos y de las sociedades.

“El no ser social vive en un estado de sitio y de excepción, es el tiempo y el espacio de las poblaciones que se construyen en el imaginario como sobrantes”. (EZLN(b), 2015, p.90). “El no ser” como oposición al ciudadano reconocido por el Estado. Grandes poblaciones son aniquiladas o domeñadas, tratadas como “waste” en el sistema capitalista. Las vidas de los “abajos” de México y el mundo, al ser tratadas indignamente o incluso siendo erradicadas mediante estrategias de violencia sistematizada, se establece un entramado de injusticias que dividen a los ciudadanos en ciudadanos de primera, de segunda y los reducidos a la categoría de deshechos.

El *sin futuro* se hace patente en la violencia que no sólo erradica la vida, sino en el abuso del poder desmedido que se instala en la *necropolítica* y el terror como estrategias de sometimiento. “Manera de describir nuestros tiempos: Hoy ya estamos muertos, sólo falta que nos maten”. (EZLN(b), 2015, p.134). Presente y futuro bajo la óptica de la *Tormenta que viene*, pero que ya experimentamos. *Distopísitica*: “Tiempo de los muertos”.

La guerra social es de la crueldad contra el cuidado, del sin-futuro contra la memoria y la historia. La vida de Julio Cesar Mondragón, compañero de Ayotzinapa asesinado, es una muestra de lo que la crueldad construye como acto pedagógico. El abuso de su cuerpo es un mensaje para todos los que en él nos miremos, es un aviso de lo que está por venir (EZLN(b), 2015, p.94).

“Ayotzinapa”, *los 43*, son realidad y símbolo de los miles de muertos, torturados y desaparecidos en un país como el nuestro, cuya mecánica es el abuso sistematizado por parte del Estado.

“La tormenta ya está aquí y es muy probable que se vaya intensificando. Tenemos un nombre para esta tormenta que ya está aquí: Ayotzinapa”. (EZLN(b), 2015,

p.170). Ayotzinapa, los 43, etc., son marcas discursivas que simbolizan la síntesis del terror, la violencia y la injusticia en acontecimientos que también representan a otros muchos. A la vez que se trata de luchas concretas, son luchas que visibilizan las condiciones extendidas de un sistema de injusticia y terror.

“Ayotzinapa: expresión concentrada de la *IV Guerra mundial*”. (EZLN(b), 2015, p.170). Re-enunciación temporal. La IV Guerra Mundial como Guerra del Capitalismo y el Estado apuntalada en la represión y la administración del terror.

El capitalismo renueva agresivamente modos antiguos e inventa nuevos para despojar, por lo que se requiere imaginativas formas de resistencia y coraje. En el sistema hegemónico también hay imaginación para mantener las relaciones de poder. Frente a ellas también debe haber nuevas formas de lucha, resistencia y rebeldía (EZLN(b), 2015, p.202).

Como se ha tratado ya en el apartado 4.12.4 (ver *supra* p.353), el zapatismo tiene como enclave la dignidad. El futuro se retrae ante la inmediatez de una indignidad intolerable. Una retrotracción distinta a la operada por la fetichización capitalista.

La narrativa temporal zapatista se opone a la narrativa capitalista en el sentido de que el tiempo no es dinero y tampoco es una mercancía. No es dinero o, –concediendo un matiz-, no sólo puede significar dinero. El futuro no es objeto de transacción, como sucede en los acuerdos de préstamos, deudas e intereses en el sistema capitalista y financiero.

El capital, como forma temporal abstracta, es una forma de dominación. Trabajo, interés, propiedad privada, conocimiento, especulación, etc. son variables que llevan implícitas temporalidades distintas y manifiestan un entramado de poder que sólo puede modificarse mediante la irrupción de una nueva temporalidad.

La temporalidad abstracta, hay que decirlo, no es simplemente una manera de representar el tiempo, sino una forma temporal real, la forma temporal del capital, de la cual Marx dio cuenta al analizar el doble carácter del trabajo en la mercancía (la relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto). Como forma del capital, la temporalidad abstracta es una relación de dominación, y la lucha contra la misma implica un rompimiento que es otro tipo de temporalidad, que Benjamin nombra como el “tiempo ahora” que es una apertura a la universalidad que no abstracta y violenta sino de otra índole: en ella la historia está resumida como redención de la humanidad o tiempo mesiánico, el cuál según Benjamin, es el tiempo que Marx secularizó en la idea de la sociedad sin clases (EZLN(b), 2015, p.148).

En los sistemas financieros capitalistas tradicionales, las tasas de interés suelen ser complejos entramados de convenciones sociales. El interés obtenido del capital invertido a un cierto plazo (tiempo) es sólo una convención (una que se hace entre los dueños o poseedores de capitales que controlan el mercado en lugar de que el mercado los regule, como supondría el principio de la “*mano invisible*”).

El costo de adquirir capitales a menudo es sufragado por los grupos más vulnerables, los más débiles o los “sin voz”, incluso si no han participado de la transacción, lo que es conocido bajo el eufemismo de “*externalidad*”. Las comunidades zapatistas, previendo la fetichización del dinero (al convertirse en mercancía) y del futuro (al mercantilizarse como producto) han puesto en marcha, además de los bancos de tiempo y el *tequio*, cooperativas, cajas de ahorro y “reservas económicas prudentiales” para eventualidades como viajes médicos, caravanas políticas, etc. En los sistemas zapatistas no hay “una tarifa” por el uso de estos capitales, en el entendido de que es dinero colectivo que fue, en parte, aportado por quien lo solicita.

El tiempo de vida no se puede reducir exclusivamente a jornadas laborales productivas y tiempo de ocio (que en la modernidad tardía, como se ha discutido ya, se convierte en tiempo como extensión del trabajo o en tiempo dedicado para *el consumo*).

El tiempo de vida es mucho más rico, según se ha expuesto ya en la temporalidad como *tiempo de Lo Sagrado*.

Además, el tiempo laboral en sí mismo se ha complejizado. En absoluto se trata de procesos lineales o fácilmente delimitados. En la contemporaneidad, la generación y adquisición de ideas y conocimientos forma parte de procesos temporales continuos y de un complejo cruce de campos de diferentes tipos de capital, así como de instituciones y mercados que regulan el acceso, la vigencia, validez y costes de esos saberes aplicables al mundo laboral.

“Los trabajadores enfrentan día a día una mayor explotación y despojo, es decir, mayor pobreza. Cada día laboran más intensamente y más tiempo; hoy un trabajador en 7 minutos genera su salario”. (EZLN(a), 2015, p. 47). A la par que se incrementa la incorporación de conocimientos para la producción, se incrementa la explotación en una desigualdad temporal (no se valora el tiempo de adquisición del conocimiento) que se concretiza en la desigualdad económica.

En el S. XXI, la vigencia (duración) del conocimiento se ha reducido y se ha acelerado su demanda (al menos, como instrucciones para el uso de *sistemas expertos*⁸¹), por lo que se requiere de una disposición permanente y “autogestionada” de aprendizaje, debido a lo cual no es posible ya dividir claramente la vida de un profesional (científico u obrero calificado) en tiempos delimitados de aprendizaje y de vida laboral. Actualmente el aprendizaje es una actividad constante que demanda tiempo (no siempre claramente segmentado) y que deberá permanecer como proceso y también como actitud durante toda la vida, lo que, entre otras implicaciones, tiene la de reconfigurar la percepción con respecto al llamado “tiempo de vida productiva” y contrastarlo con las actuales condiciones de expectativa de vida y precarización laboral.

⁸¹ Sistemas tecnológicos en los que se confía sin saber cómo funcionan. Paradoja de las relaciones que se establece con la tecnología y el conocimiento en las sociedades de la Modernidad Tardía de acuerdo a Giddens (2002).

La revolución tecnológica de la informática ha cambiado los procesos productivos capitalistas, y con ello, las formas con las que se genera el tiempo de trabajo excedente que se apropia la burguesía.... La producción intangible de conocimientos es la principal palanca productiva del capitalismo contemporáneo... El capital busca despojar esos bienes (conocimiento) mediante la creación y la aplicación de nuevas formas y leyes de propiedad intelectual... La producción intangible capitalista incorpora nuevos (distintos, flexibles, no lineales) tiempos sociales productivos a la clásica producción industrial... El tiempo de trabajo excedente opera en el terreno del tiempo y el espacio reales y virtuales (EZLN, 2015(a), pp. 139-147).

La circulación de conocimiento es física y virtual debido a la tecnología, lo que supone nuevas maneras de regir, normar, etc. nuestra interacción en las coordenadas espaciotemporales.

Los zapatistas abordan el cruce conocimiento-tiempo libre, afirmando que el beneficio de un mayor tiempo libre, gracias al conocimiento social y a los avances tecnológicos, debiera ser distribuido entre todos los agentes que intervienen en el proceso productivo y no solamente como ganancia adicional para el dueño del capital y la tecnología.

Si bien los zapatistas continúan utilizando un sinnúmero de técnicas tradicionales, la tecnología, cuando disponen de ella, es inmediatamente puesta al servicio de las entidades comunales: molinos para maíz, trocas de transporte liviano, mediano y pesado; tubería para irrigación, aperos de fumigación y siembra, generadores de electricidad, estanques y hasta estaciones de mediano alcance de radiodifusión comunitaria.

El conocimiento científico planteará nuevos dilemas, según se discutió en el congreso *ConCiencias*. Por ejemplo, los avances en ingeniería biológica y conocimiento genómico y genético deberán seguirse con particular atención para evitar el saqueamiento del patrimonio genético de los pueblos originarios y sus ecosistemas.

“Los transgénicos son un arma de guerra, una forma nueva de colonizar desde las entrañas de la vida, es una manera de despojar, que va poco a poco penetrando, sin que sea fácil de advertir su presencia”. (EZLN(a), 2015, p. 177). El transgénico supone la apropiación de conocimiento milenario; y el control del futuro al modificar la semilla para que no pueda sembrarse; no respeta los ciclos particulares del entorno ni busca satisfacer las necesidades locales, facilita y propicia la especulación financiera y con ello el futuro y presente de poblaciones enteras.

Por otro lado, en el mismo *ConCiencias* se planteó que deben discutirse críticamente los nuevos conocimientos científicos a fin de evitar la discriminación genética y fenotípica. Una discusión urgente ante un auge de la polarización social manifestada en el resurgimiento de grupos de *ultraderecha* y extremistas que pretenden naturalizar el discurso racista (aduciendo propensión a enfermedades, probabilidad de comportamiento antisocial, o la erradicación o promoción de determinadas características físicas consideradas como “ideales”). En el *ConCiencias* se expresó que nadie tendría que ser juzgado o afectado perjudicialmente en el presente por su condición étnica, fenotípica o cultural, o por supuestos intereses futuros. Esto es particularmente urgente cuando ya en el capitalismo contemporáneo se utilizan técnicas y estrategias de *necropolítica* para el desplazamiento y la erradicación de pueblos enteros.

Pero si la desigualdad económica suele ser la cara más visible de la injusticia social, existen otras desigualdades que ahora justo –quiero decir, como característica de las sociedades en la *Modernidad Tardía*- apalancan esta dinámica de empobrecimiento y precarización creciente. Me refiero a la desigualdad de conocimiento cuya brecha se ensancha al mismo ritmo que se desarrolla la tecnología [codificándose además en sus accesos y restricciones] y se realizan nuevos descubrimientos, porque los zapatistas advierten que “La tormenta que se avecina no es producto de la barbarie sino del... progreso”. (EZLN(a), 2015, p. 47). El progreso apalancado en la acumulación desigual de conocimiento:

La desigualdad de los saberes es aún más grande que la de las riquezas... [se verifica] un ascenso de la ignorancia y una profundización de la brecha entre aquellos que poseen conocimientos [cierto tipo de saberes como los científicos] y aquellos que no los poseen... es más probable que globalmente la aristocracia del saber y la aristocracia del dinero se desarrollen en paralelo... Utopía lóbrega, que sólo puede combatirse con una utopía de la educación (Augé, 2015, pp. 114-115).

*¿Era del Conocimiento o Era de la Ignorancia? Ambas, si se quiere jugar a nombrar “Eras”. Por un lado, es fácil corroborar la enorme cantidad de tecnología, conocimientos y sistemas expertos que se producen. Cada vez, quienes tienen acceso a la tecnología utilizan más sistemas sin tener la menor idea de sus principios de funcionamiento. De modo que, paradójicamente, crece lo que se conoce (se desea y se compra) y lo que se desconoce (pero que se manipula, consume y deshecha), generando una dinámica de dependencia entre los productores y los “dueños” del conocimiento. Ni que obviar porqué entonces las narrativas de futuro en la *Modernidad Tardía*; aunque ya desde la Modernidad, como se expuso en el Manifiesto de Marineli (ver *supra* p.64), tienen que ver con una estética del *Tecnofuturo*.*

Menos de 10 corporaciones transnacionales son propietarias de “sistemas expertos de conocimiento” (Peza, 2013) que usa o consume el resto de la humanidad. Por su parte, Boron (2014) afirma que todos los vehículos aéreos y terrestres militares que se producen en distintos países miembros de la OTAN tienen al menos 10% de componentes con patentes norteamericanas.

Ni Latinoamérica ni México pintan en la producción de conocimiento científico o de tecnología, de acuerdo a lo medido en las publicaciones arbitradas o en el registro de patentes, respectivamente.

En los últimos 40 años, la inversión del gobierno mexicano en la producción y generación de ciencia y tecnología ronda una media del .4% del PIB. De acuerdo a De la

Peza (2013), países como Suecia, Japón, Estados Unidos, Corea, Alemania y Francia invierten entre el 2 y el 5% de sus respectivos PIBs en este rubro.

En países como el nuestro, el progreso capitalista, más que una utopía en vías de realización, se trata de una especie de ensoñación de un grupo minoritario, un mito que, a pesar de ser fallido, se aspira a acceder. Si se me permite la metáfora: “Somos –o algunos, más bien- un montón de cojos corriendo, tratando de alcanzar y subirnos a una locomotora que ya partió y que, además, sabemos, va a descarrilar”. Así, nos debatimos entre alcanzar una modernidad fallida y desenmarañar el cruce de tiempos que nos constituye y que sigue llamándonos a cuentas pendientes.

¿Es posible que la duración tenga un límite? Se diría que, al modo del Holoceno, su transcurrir compite con la eternidad. Sin embargo, desde el 1 de enero de 1994, sabemos que el tiempo puede replantearse (EZLN, 2015(b), p.18).

La rebelión del EZLN es fundamentalmente un replanteamiento de los tiempos. Un aviso, una ruptura. El 1 de enero de 1994 es una fecha que quiso el gobierno mexicano marcar como la entrada del país a la modernidad, pero que pone de manifiesto otra temporalidad, de acuerdo al discurso del zapatismo: la de la *digna rabia*, la de *los alzados* que no han sido tomados en cuenta. Los datos revelan, sin ninguna duda o matiz, que hay rezago, acumulación de violencias y olvidos sistemáticamente administrados. La duración tiene límites y, como se ha analizado ya, en el zapatismo se argumenta que es mediante la conciencia y particularmente el pensamiento crítico que es posible replantear la direccionalidad del tiempo. El límite se marca en el “¡Ya basta!” zapatista, pero también en las evidencias de un inminente colapso ecológico global.

¿Hemos llegado al *punto de no retorno* (Sartori & Mazzoleni, 2003) con respecto al sobrepoblamiento, al calentamiento global, la producción de residuos, la escasez de agua potable, la contaminación de mares, la degradación de los suelos, y el avance de la desertificación?

“La Tierra está dando señales inequívocas de estrés generalizado. Hay límites que no se pueden sobrepasar”, señala el filósofo y ambientalista Leonardo Boff (2009). Boff cita el llamado de alerta del Secretario de la ONU, Ban-Ki-Moon, quien advirtió en el 2009 que contaríamos con unos diez años para sortear una catástrofe ecológica planetaria. Boff expone que estamos alcanzando ya “los límites del planeta”. Afirmar que varios ecosistemas de la tierra están llegando *al punto de no retorno* en referencia a la desertificación, la fusión de los cascos polares y del Himalaya, y a una creciente acidez de los océanos. Concluye Boff (2009) que no hay técnica ni modelo económico que garantice la sostenibilidad del proyecto actual. Afirmar que lo que ya experimentamos es un fenómeno de “sobrepasamiento y colapso inminente”.

Entre los discursos ambientales de la contemporaneidad, el discurso científico cobra cada vez más el sesgo adjetival de “*científico apocalíptico*”, que resulta ser un discurso particularmente alarmante (calificado de “alarmista” por los “*negacionistas*”), pues además de que anuncia un “fin de los tiempos” (con expresiones como: fin de una era, de la especie humana, del Antropoceno, etc.), a diferencia del discurso mítico-religioso de la pre-modernidad, este discurso lo hace a partir de evidencia científica y de la especulación racional que permite la modelización de sistemas complejos de variables socio-ambientales.

Para Susana Herrera (2016), el papel del intelectual “especializado” y el científico como “agente político”, se gesta en el periodo de “entreguerras” (entre la I y II Guerras Mundiales) y se consolida en la II Guerra Mundial con el dominio y desarrollo de la física nuclear y el papel de los científicos en la construcción de la bomba atómica (p.320). Por primera vez en la historia de la humanidad, un descubrimiento le da la posibilidad de destruirse a sí misma, y aparece el temor colectivo aunado a un imaginario de “sometimiento” de todo cuanto hay a un tipo de saber: “el saber científico y tecnológico”. Paradójicamente, el discurso científico hasta el momento no ha podido incidir por sí mismo de manera contundente para la toma de decisiones políticas y económicas, de manera que se puedan “enfrentar” los problemas medioambientales.

En la contemporaneidad, el discurso científico acotado a la formulación argumentativa de: 1) la evidencia, y 2) la racionalidad; ha resultado insuficiente para influir en la toma de decisiones a gran escala, debido al peso del poder financiero de las grandes corporaciones que han incidido en la actuación económica y política de los Estados y de los órganos internacionales con estrategias como la creación y financiamiento de *think tanks ad hoc*, ocultamiento de información y prácticas (legales e ilegales) de *lobbying* en los parlamentos y congresos, sobre todo de los países poderosos.

Otra de las razones de la impotencia científica para la acción política (entendida aquí desde el enfoque bourdeliano de una incapacidad de conversión de capital científico en capital político) es un aparente desfase entre el lenguaje estadístico, matemático y especializado, y el sentido -y motivaciones- que esto encuentra en los agentes sociales individuales, colectivos, instituciones y ONG's. Aunque, en contrapartida, es posible verificar recientemente un creciente discurso científico que apela al *pathos* (afectos, sentimientos, miedos, motivaciones), en boca de los propios científicos.

Las manifestaciones y marchas a nivel mundial que denuncian las consecuencias de un *cambio climático* se unen a las "voces" de científicos y de los "más mediáticos", como el recientemente fallecido astrofísico teórico Stephen Hawking (aunque con la idea, por lo menos debatible, de que la única solución es la de "abandonar la tierra y fundar un nuevo planeta") que exponen un horizonte abiertamente "catastrófico".

El manejo y la conservación de los recursos naturales es un complejo tema que involucra variables del orden biofísico, socioeconómico, cultural y geopolítico. Bajo esta perspectiva interdisciplinar (Stiglitz, J. et al., 2008), a petición del Banco Mundial (BM) y la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el *Millennium Ecosystem Assessment* (MA), compuesto por unos 2000 científicos de 95 países, se dio a la tarea de contestar qué había cambiado en "los servicios ambientales" -nótese la narrativa capitalista al enunciar los ecosistemas y elementos naturales como "servicios"- en los últimos 50

años, “cómo había afectado al bienestar humano” –nótese también la perspectiva antropocéntrica- y la prospectiva de esta relación.

Se partió de una premisa que permea el posicionamiento del BM: considerar los recursos naturales como “servicios de los ecosistemas”, es decir, “como beneficios” que las personas obtienen y que constituyen el llamado bienestar humano. Estos llamados “servicios” incluyen: el aprovisionamiento de alimentos, agua, madera y fibra; servicios de regulación; servicios culturales que proporcionan espacios y paisajes recreativos, estéticos, “espirituales” y de “otros beneficios”; y *servicios de apoyo*, tales como la formación del suelo y la fotosíntesis.

La conceptualización de “servicio” (renovable y no renovable) presupone “un proveedor” (el ecosistema o red de estos), “un usuario” (quien tiene poder y recursos para acceder a los “bienes” del proveedor) y “un precio” de uso o consumo que, bajo ciertas metodologías (usualmente sesgadas como, por ejemplo, con los costes derivados, la deslocalización, o la especulación en el mercado de futuros, etc.), se le adjudica uno o varios tipos de valor: monetario, cultural, político... Si bien el posicionamiento político, ético, económico y cultural del BM y la ONU es discutible, el estudio ha servido como punto de partida para un análisis global que ha concluido que:

- 60% de los ecosistemas (15 de 24 analizados) han sido deteriorados.
- En los últimos 50 años se ha degradado más al medio ambiente que en ningún periodo anterior.
- Se han aumentado los terrenos para menos tipos de cultivos, lo que ha generado pérdida de biodiversidad.
- Han aumentado los niveles de bienestar, pero también la desigualdad económica.

- Las consecuencias de la degradación ambiental pega más a los más pobres, pues “dependen más directamente del medio ambiente”.
- La extinción de especies es 1000 veces mayor que las registradas en la historia fósil y se prevé que aumentará hasta en 10 veces más en los próximos 50 años (Stiglitz, J. et al., 2008).

El análisis reveló que ha disminuido la calidad del aire, el acceso al agua potable, los combustibles y la pesca, mientras que han aumentado la producción de alimentos y la acuicultura.

La MA, además del análisis, de sus propuestas metodológicas y de acción en la gestión ambiental, propone “4 escenarios de futuro” para enfrentar la problemática ambiental, que no son predictivos, sino modelos que podrían ejemplificar posibles caminos: 1. *Orquestación Global* (cooperación mundial en el marco del libre mercado y la globalización); 2. *Orden con firmeza* (medidas regionales que privilegian seguridad y protección antes que el bienestar público); 3. *Mosaico adaptativo* (medidas y enfoque en microrregiones); y 4. *Tecno jardín* (confianza y apuesta por el desarrollo y administración tecnológica del medio ambiente).

Como da cuenta Herrera (2016) en su estudio sobre las ferias mundiales, el discurso ambiental ha ido cambiando, desde el año 2000 en el que prevalecía un discurso del diseño sustentable, al del discurso de la sustentabilidad vs el discurso de la justicia y los derechos en el 2008, a un discurso de la armonía y el equilibrio en el 2010 (p.336). En esos tres momentos se observa también cómo ha cambiado el discurso sobre el futuro, al punto de que aparece cancelado, ausente o negado en el 2010.

¿Es posible otro escenario de futuro para la problemática socio-ambiental? ¿Se hace necesario un escenario de rebelión cuya premisa sea una redefinición ontológica que reconfigure nuestro lugar en el mundo y al mundo como algo más que un proveedor de servicios y el lugar que habitamos?

Existe un componente ambiental en la lucha zapatista que es cultural, histórico y significativo. Los zapatistas se autodenominan “hijos de la tierra”, no sus poseedores, usuarios o beneficiarios. La vida que se transfiere no desde un “proveedor o prestador de servicios”, sino desde “una madre que alimenta a sus hijos”.

En el congreso zapatista *ConCiencias* se repitió que “Nadie tiene derecho a dejar una huella contaminante superior a su tiempo de vida”, es decir, se planteó una fórmula temporal básica sobre nuestro impacto ambiental. La tierra y nuestra vida comportan una ecuación de “tijeras temporales”, como diría Blumenberg (2007), es decir: Nuestra cronología individual es reducida y muy limitada en relación al planeta. Querer ajustar los ritmos de la naturaleza y de la historia al recuento de una vida individual es una locura, un sinsentido que, sin embargo, ocurre cuando utilizamos recursos futuros y dejamos un impacto ambiental de cientos de años.

En las culturas de los pueblos indígenas mesoamericanos y en el zapatismo, la tierra es considerada *madre*, depositaria de la historia y la memoria, es sujeto de derecho (hay sanciones si se le ataca) y su sentido de propiedad es totalmente distinto al de la propiedad privada capitalista. “Y más allá la tierra recibe tarascadas feroces, feroces y ya irremediables. Herida, la madre primera anda a los tumbos, frágil, desamparada, vulnerable”. (EZLN, 2015, p.232). Están a la vista los daños irreparables del ecosistema global y, sin embargo, siguen y se incrementan, de acuerdo a las estadísticas, los procesos de depredación. La tierra es expuesta aquí como víctima, como un ser indefenso, como un ente violentado por nosotros y el sistema capitalista.

En el zapatismo se tiene conciencia de que a la tierra se le habita, se convive con ella, se le respeta, se extrae de ella el alimento, pero se le restituye y retribuye. La estancia en ella es “temporal” y los derechos de sucesión sobre la habitación y uso de las tierras están estrictamente regulados y sujetos a revisión.

La Tierra (la naturaleza o el medioambiente) –desde el zapatismo– lleva imbricado un fuerte componente cultural, pues además de ser territorio y el lugar en

donde se tejen las redes de sentido, es el lugar en donde “descansan” –pero también “viven” y “siguen actuando”- los muertos (patrimonio, memoria y legado histórico) y en donde germina la vida como “alimento, lucha y dignidad (germina la dignidad allí en donde históricamente se le ha negado a los más pobres y a los pueblos originarios por parte de los poderes hegemónicos)”.

Desde la perspectiva de los pueblos originarios y del zapatismo, La Tierra es un ser vivo y complejo que también posee dignidad y, por tanto, es “sujeto” de derechos que se hacen patentes en las normas y reglamentos instituidas y vigentes en las comunidades autónomas zapatistas (Fernández, 2014). Por ejemplo, se establece que: “no se está permitido cazar animal alguno si no es para comerlo” y “solamente se permite talar un árbol si se va a utilizar para una necesidad doméstica y no para la venta. De talarse por una necesidad justificada, deben sembrarse dos” (p.465). Estos pequeños ejemplos son vestigios culturales que se oponen a la conceptualización de la naturaleza como sistema de “recursos” que pueden tazarse y gestionarse desde la monetarización o el valor de uso.

La dignidad es planteada desde el zapatismo –pero también desde otros grupos altermundistas- como un proceso de desobjetivación (descosificación) del ser humano, es decir, de la emancipación de la configuración ontológica que le reduce a “una máquina de producir y comprar” en que lo ha convertido la lógica productivista y de consumo del capitalismo.

“Probablemente ésta sea la última oportunidad histórica para liberar al planeta Tierra de la barbarie y la muerte”. (EZLN(b), 2015, p.342). Nos encontramos pues, de acuerdo al zapatismo, en un momento crítico sin precedente en la historia.

Conclusiones

En el antes no había después. El tiempo se estaba así quietecito, ansina como se está ahorita la noche. En el antes estaban los dioses más grandes, los que nacieron el mundo, los primeros. Sentados se estaban los dioses y no se tenían para dónde caminar, porque en el antes no había después y entonces pues no se movían porque no podían decirse que antes estuvieran en un lado y después en otro. Así estaban los dioses en el antes, y empezaba a llegar en su pensamiento que era necesario inventar el después porque si no muy triste se iba a estar el mundo siempre parado en el antes y nunca llegando al después.

El Viejo Antonio



Conclusiones

Como toda conclusión académica, asumo en este apartado el carácter provisional de lo articulado y las limitaciones que supone un tema tan complejo, extenso y hasta controversial. Creo, sin embargo, que contribuyo modestamente a un mayor conocimiento sobre *lo temporal* y cómo su configuración permite replantearnos nuestras condiciones sociales e imaginar *otro futuro* a partir de una configuración temporal específica, como se suscribe en el discurso y las prácticas del zapatismo. Las presentes conclusiones hacen un cruce entre “sus modos” y los modos que constituyen al capitalismo actual. Queden acaso estas conclusiones como “provocaciones” para replantearnos nuestros usos y configuraciones temporales y, en esto, la posibilidad de la gestación de nuevos imaginarios de organización social.

Al tratarse este emprendimiento de uno complejo e interdisciplinario, tanto por el objeto de estudio como por su aproximación metodológica, difiere o, al menos, se aleja un tanto de los formatos que presentan los estudios de análisis del discurso estrictamente semánticos o deslindados de cualquier texto ajeno al denominado *corpus*. En este caso, el mismo *corpus* refiere a una infinidad de textos ajenos (pero relacionados) al mismo, tanto documentos zapatistas como otros, que, sin embargo, se han tenido que analizar y confrontar a fin de ofrecer una explicación suficiente sobre la configuración temporal zapatista y sus narrativas de futuro. Por ello, antes de las conclusiones propiamente dichas, enlisto las operaciones analíticas del ACD que me llevaron a ellas:

Sobre los procedimientos del Análisis del Discurso

El Análisis Crítico del Discurso aborda el *corpus* como un complejo sistema de códigos y unidades de sentido que incluye ideologías, narrativas contrapuestas, construcciones polifónicas, cultura, contextos, devenir histórico y dinámicas de la vida social. El Análisis Crítico del Discurso (ACD) surge ligado a la propuesta de la Lingüística Crítica, cuyo análisis tiene como ejes: a) el papel del lenguaje en la estructuración de las relaciones de poder y b) la observación del lenguaje y su contexto.

Del trabajo de tesis expongo las siguientes operaciones analíticas:

1. Se diseccionó el *corpus* “El Pensamiento Crítico frente a la Hydra Capitalista” en sus tres volúmenes. Primero, en una tabla de tópicos (ver Anexos) y, a partir de ésta, en una segunda tabla con los párrafos alusivos a la temporalidad y las narrativas de futuro del zapatismo. Párrafos analizados en un primer tratamiento a partir de la semántica, de la relación interfrástica, por mecanismos de isotopía y la identificación de estrategias discursivas particulares.
2. Mediante el ACD se dieron cuenta y explicaron los movimientos discursivos del zapatismo.
3. Se abordó la temporalidad y las narrativas de futuro a partir de las estrategias de: pasivación, exclusión, supresión, autoridad, posesivación, nominación, veladura, etc.
4. Se analizaron ampliamente la construcción polifónica del discurso, a pesar de la notación que hace el SI Galeano a “hacerlo como un solo texto” (por tanto, se precisó de un doble acercamiento heurístico bajo el noema dual: unidad-alteridad).
5. Se profundizó en la metaforización y sus tipos, tanto como recurso del lenguaje zapatista, como solución a las aporías que traman la comprensión del tiempo.
6. Se explicaron dialógicamente con otros conceptos metáforas como: “la llave de una puerta que aún no se construye”, “las grietas en el muro”, “la Hydra” y su derrota con base en la colectividad y la inteligencia distribuida, “el futuro como mesa”, “la noche de la historia”, “los tzotz u hombres murciélago”, “los pasos y el huellar”, etc.

7. Se analizó la ironía, particularmente se hizo un análisis de la ironía del SI Marcos como recurso pedagógico e interpelativo.
8. Se expuso el discurso dialéctico inscrito en el pensamiento crítico zapatista (puesto como sistema de opuestos) a fin de deducir sus contrarios y completar las narrativas y configuraciones temporales.
9. Se analizó la oralidad y la hibridación del lenguaje para comprender la hibridación cultural y política. Se explicó ampliamente la oralidad como forma cultural e instrumento de resistencia.
10. Se confrontó el discurso con el cotexto de la narrativa capitalista y se realizó una tabla por demás completa que sintetiza las oposiciones y cruces de temporalidades y narrativas de futuro.
11. Se analizaron y detectaron discursos subsumidos en otros, bajo la construcción estratégica de narrativas *ad hoc*, así como, en un análisis de segundo grado, temporalidades subsumidas en otras, sus correspondencias narratividad-temporalidad y sus procesos de naturalización o disentimiento.
12. Se analizó porqué el tiempo en la *Modernidad Tardía* dificulta la creación de relatos y la construcción de sentido. Se analizaron estrategias para la ralentización del tiempo y la construcción narrativa.
13. Se propuso el concepto de dignidad como (re)enunciación de *Lo Sagrado*, lo que ha permitido dialogar transculturalmente. *Lo Sagrado* se abordó también como atributo de la temporalidad zapatista y elemento de comprensión ontológica.
14. Se analizó el lenguaje, particularmente las lenguas mayenses, para explicar lo colectivo y cómo lo colectivo incide en la colaboración política bajo la perspectiva temporal.

15. Se enunciaron y explicaron las “marcas” discursivas o “fórmulas” como el “Ya basta”, “Marcos somos todos” o la pregunta “¿Y tú qué?”, además de otras.
16. Se realizaron tres viajes a Chiapas para analizar los contextos en los que se gestaron los textos en los que se dio cuenta de agentes, prácticas y objetos. Se realizó un cruce mediante la técnica del relato y los suscritos en el diario de campo, fundamentado en la propuesta de Ricoeur, a fin de visualizar “sentires” y situaciones cotidianas del campo de la micropolítica que complementan el análisis discursivo del contexto. Por ejemplo, se dio cuenta de la conferencia del SI Galeano “Los relojes y la hora de lo pequeño”, en donde se procedió heurísticamente párrafo por párrafo.
17. Se hizo un análisis semiótico de la máscara como atributo del pasamontañas, de la estética zapatista, así como de iconografía referida en el *corpus* y en el marco teórico como: La pintura de Magritte, para ejemplificar la desorientación del progreso; el Ángel de Klee, citado en el *corpus*; los íconos de Cronos y Kairós, para explicar su dualidad; el caracol y su helicoide inscrito, que será una constante para explicar, tanto el tiempo zapatista como las posibilidades de abordar las narrativas de acuerdo a Ricoeur.
18. Se describió el proceso retórico, en cada uno de sus componentes, del pasamontañas zapatista.
19. Se abordó la categoría “indio” y su significado en la temporalidad zapatista.
20. Se habló ampliamente de las utopías e imaginarios como narrativas performativas, de sus componentes y funciones.
21. Se estableció una matriz de significaciones entre utopía-*Utopística* y entre narrativas apocalípticas-*Distopística* (éste último como un concepto propuesto propio y desarrollado).
22. Se analizaron el metalenguaje (dialogismo entre personajes de la realidad y la ficción); y los discursos y temporalidades subsumidos en otros, ejemplo: el *androcentrismo* como discurso subsumido en el discurso capitalista.

23. Se abordó el discurso capitalista, el poder, la hegemonía y sus narrativas, así como su capacidad de penetración y configuración subjetiva.
24. Se trataron el silencio y la escucha como elementos de sentido, partes del discurso y alternativa instrumental para la generación de nuevas temporalidades.
25. Se abordó “el corazonamiento” como parte del discurso y clave de la lucha zapatista, fundamentado éste, además, bajo las perspectivas políticas, cognitivas, filosóficas, biológicas y desde las neurociencias; todas ellas como cotextos que completan y profundizan el sentido zapatista.
26. Debido a la gran cantidad de referencias a otros textos zapatistas (El Viejo Antonio, Comunicados del EZLN, La Escuelita Zapatista, Leyes Zapatistas, etc.) en el *corpus*, se hizo un análisis exegético, dialógico y comparativo.
27. Se analizaron los conceptos de *incertidumbre* y *el cuestionamiento* como fundamentos de la conciencia y elementos de la metodología del pensamiento crítico zapatista; y su utilidad para analizar las narrativas de futuro.
28. En los apartados analíticos se enlazaron los párrafos del *corpus* con otros textos, las teorías más generales citadas en el enmarque teórico, así como con otros conceptos más particulares, lo que dieron lugar a ocho conclusiones.
29. Utilizando la estrategia de *veladura*, el apartado denominado: “*Alegoría final*” suscribió a manera de metarelató, un resumen de la tesis en clave metafórica (en alusión al lenguaje metafórico zapatista) que termina con el ícono de la Cuatlicue, Diosa Madre Tierra, para acentuar *la Distopística*.

A continuación, enlisto de manera sucinta las conclusiones que han devenido argumentativamente de los apartados analíticos: 4.12.1, 4.12.2, 4.12.3, 4.12.4, 4.12.5, 4.12.6, 4.12.7 y 4.12.8. El andamiaje argumentativo de acuerdo a Booth *et al* (2008), se ha trazado en: 1) Una afirmación; 2) Fundamentada en razones; de las que se ofrecen observables de acuerdo a los textos analizados y que constituyen las 3) bases de nuestras conclusiones; en las que he tratado de dialogar con 4) las posibles reservas anticipadas del lector; todo ello bajo el marco teórico de un entramado conceptual que

ha intentado ser lógico y coherente a fin de que funcione como 5) *una garantía* de cientificidad procedimental.

Se concluye que:

La configuración temporal zapatista se articula como un conjunto híbrido (constructo y sustrato de distintas temporalidades históricas y culturales), complejo y emergente (novedoso, en construcción, incierto, inacabado) de representaciones, prácticas y sentidos de organización social, cuya base es, de acuerdo a su discurso: la dignidad humana y la dignidad de la Tierra.

Con base en una reinterpretación histórica, el zapatismo retrotrae el futuro a la práctica presente en la vivencia *sin demora* de sus aspiraciones y valores sociales sintetizados en la dignidad. Dicha retrotracción es posible en la disidencia y construcción de una autonomía no sólo geográfica sino espaciotemporal al añadir a su *“mundo en donde caben muchos mundos”*, un tiempo otro: *“El tercer tiempo zapatista, tiempo helicoidal o tiempo de la justicia”*.

El escenario ideal zapatista de organización de las relaciones sociales, al “estar en construcción” (como un ajuste continuado tanto en el “huellear” –revisión de la historia a contrapelo- como en el “caminar” –“modos propios” de organizarse y organizar el mundo-), se hace factible mediante ajustes tácticos, posibilitando la concreción de un imaginario de inclusión, equidad, justicia y libertad. A este proceso táctico se ha denominado aquí -de acuerdo al concepto planteado por Wallerstein-, *Utopística*.

A partir de una estructura argumentativa dialéctica y crítica denominada *Pensamiento Crítico*, la UZ plantea una estética (como arreglo del mundo) temporal y una narrativa de futuro opuestas al escenario planteado en las prácticas y narrativas de la *temporalidad hegemónica capitalista*, inscritas en las alegorías de la *“Hidra”* y *“La Tormenta que viene”*. Alegorías sintetizadas en el concepto que aquí se ha propuesto como *Distopística*.

La configuración temporal zapatista y sus narrativas de futuro (*Utopística* y *Distopística*) forman parte de una estética mostrada aquí como el conjunto de expresiones formales que comunican su particular: “arreglo del mundo” pasado, presente y futuro. En el *corpus* analizado (“*El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista, Volúmenes I, II y III*”) desde un discurso polifónico, no siempre coherente y hasta contradictorio, el discurso zapatista recoge distintas voces que muestran su pluralidad y un cierto tipo de unidad que no es unívoco, pero sí representativo de las visiones y acciones que lo conforman.

En las representaciones discursivas del *corpus* se identificaron ocho elementos constitutivos que articulan la configuración temporal y narrativas de futuro del zapatismo: 1. Lo temporal como urgencia, transición y cambio; 2. El Caracol y el helicoide como representaciones semióticas de lo temporal; 3. El tiempo como escucha, palabra y silencio; 4. La temporalidad en la dignidad como (re)enunciación de *Lo Sagrado*; 5. Nuevas formas de pensamiento a partir de la reconfiguración del tiempo; 6. La colectividad del tiempo; 7. El *Tiempo de las Mujeres* y; 8. Distopística: *La Hidra y La Tormenta que viene*.

1. Lo temporal como urgencia, transición y cambio

Mediante enunciaciones metafóricas como: “*las grietas que se ensanchan en el muro*”, “*la viga que cruje al interior de una casa*”, “*los goterones de una tormenta que viene*”; el discurso zapatista apela a *lo urgente* al hacerse intolerable la injusticia económica, política y social. La marca discursiva del “*¡Ya basta!*” anuncia “*la digna rabia*” como fin de la “*paciencia*” de los indígenas y “*los abajos*” del mundo. La urgencia en el discurso del *corpus*, tiene además un fuerte componente ambiental ante la presunción de un inminente colapso ecológico global. La urgencia viene del momento histórico que vivimos de acuerdo al EZLN: el de una crisis estructural.

El zapatismo responde a esta urgencia, viviendo “sin demora” la dignidad del futuro en el presente. La práctica del futuro es la efectividad de la llave que abre la

puerta de acceso a la dignidad plena del hombre y el mundo. Pero la llave es: “*Llave de una puerta que aún no se construye*”. A fin de que se opere una retrotracción del futuro, la puerta no puede construirse porque representaría la condición total de la comunidad imaginada, es decir, el final de la aspiración. El zapatismo previene esta contradicción mediante la incertidumbre como estrategia del *Pensamiento crítico*. Siempre es posible otra posibilidad y no es punto en el horizonte, sino moción, devenir, continua construcción: *tránsito*.

Se encuentra pues, en este punto; un cuádruple sentido temporal: a) lo urgente como cuestionamiento y llamado a la acción; b) la transición de un estadio temporal a otro en la visibilización de una crisis y cambios en la correlación de fuerzas de poder; c) la advertencia de un cambio drástico hacia un futuro incierto, pero próximo y d) la puesta en marcha, “sin demora” *del Futuro y el Mundo Otro* del imaginario zapatista.

2. El Caracol y el helicoide como representaciones semióticas de lo temporal

Si hubiera que reducir la estética temporal zapatista a una forma, ésta tendría la forma del caracol, que a su vez lleva la forma inscrita de un helicoide (espiral en tres dimensiones). Según se cita en el *corpus*, la hazaña social e intelectual del zapatismo consiste en concebir *un tercer tiempo*: un tiempo es el tiempo de los dioses, otro el de los hombres y un tercero que busca construir condiciones de dignidad y justicia. Este tercer tiempo es coherente con la tesis aquí planteada: “Estamos ante el tercer tiempo que busca el zapatismo: ni círculo ni línea recta: espiral, caracol”. (EZLN 2015(b), p.26).

De acuerdo a Aubry (Velasco, 2005), Villoro (EZLN 2015(b)), los verbos y las lenguas mayenses, corresponden a la lectura en “*espiral*”. “*Lo indio*”, dicen los zapatistas mezclan los tiempos: “al final está el principio”.

El zapatismo –como se ha expuesto ya- toma *lo indio*, y también lo *imagina*. Rescata símbolos ancestrales y la idea del tiempo no como un ciclo cerrado sino como un helicoide: una vuelta sobre “las huellas” desde una nueva toma de conciencia. De su hibridación cultural resulta la conciencia de un tiempo compuesto por los relatos

transhistóricos, míticos, de factura colectiva y la idea del *Ser* en devenir y constante transformación.

La *temporalidad helicoidal* representa la ciclicidad sin perder la direccionalidad e irreversibilidad del tiempo. El helicoide es una representación poderosa en tanto que, sin perder las características de irreversibilidad acontecimental del tiempo, va marcando aparentes “regresos” (ciclicidad), pero, cada vez en un nuevo estadio. Estadios que no ocurren al azar, ni forzosamente, sino que resultan de la percepción, conciencia crítica e intervención de la realidad (Elías, 1989).

El caracol que representa el tiempo, lleva en su centro una *hexis* (inscripción dual de lo histórico y la latencia del devenir) de la que surgen las aspas de una hélice (*helix*) o vórtice, conformando al *Campo temporal* (red de temporalidades y combinaciones relacionales entre ellas). Por lo que también funge como referente semiótico y representación de este concepto.

Se encuentran pues en *el caracol* y su abstracción inscrita *el helicoide*, las siguientes referencias de sentido:

- a) *Progresión fractal y proporción áurea*: Ciclicidad en nuevos estadios temporales, organización, movimiento, colectividad, “*hacer en el caminar*”, inteligencia distribuida, estética como ordenamiento del mundo. Partes que conforman al todo y el todo en cada una de las partes.
- b) *Sonido, llamado*: Palabra, comunicación excéntrica (advertencia, alerta, mensaje para “*los otros*”) y concéntrica (construcción de comunidad, identidad y sentido).
- c) “*Número cero*” y *silencio*: “Complemento numeral” que posibilita la potencia relacional matemática y la conformación del *logos*; y como espacio entre palabras, pero que no es neutro, sino que es silencio cargado de sentidos, *silencio-tierra* para que germine la *palabra-semilla*.
- d) *Nominación de los Municipios autónomos*: Lugar donde acontece el futuro.

- e) *De origen Marino*: fertilidad, abundancia, producción de la vida, la Mujer, Tiempo de las mujeres.

3. El tiempo como escucha, palabra y silencio

Una de las claves de la *UZ* es el uso de la palabra y se agrega aquí, también del silencio (tierra o fermento para la palabra, como disposición para la escucha y también como unidad de sentido). La oralidad característica de los comunicados zapatistas es también la oralidad de sus “muertos”, es decir, un relato histórico que se articula desde los que fueron acallados.

El zapatismo (re) nombra la realidad y (re) cuenta la historia. En este uso novedoso de la palabra y el lenguaje (re) configura la temporalidad.

El silencio si bien es condición para la escucha, también puede significar la “*Noche*”. (EZLN, 2015, p.291). Es decir, el deliberado olvido de la historia mantenido desde la hegemonía. Entonces el silencio se convierte en ignominia. “*La larga oscuridad*” es un periodo extenso de injusticia que busca su exorcismo bajo la exclamación: “*¡Ya Basta!*” (EZLN(b), 2015, p.163), marca discursiva para enunciar ruptura, fin de la injusticia, punto de quiebre de la paciencia indígena. El “*¡Ya Basta!*” es una afrenta (orden, mandato, imperativo) que, desde lo temporal, enuncia un empoderamiento y un cambio.

El tiempo otro zapatista, no se trata en absoluto de un tiempo ralentizado *a priori*, pues el *tiempo “lento”* es consecuencia de una operación anterior: *la escucha*, un detenimiento para la reflexión y la construcción de sentido. “En la organización estamos recuperando nuestra palabra, nuestra memoria, nuestra historia, por eso nos estamos escuchando”. (EZLN(b), 2015, p.272). La escucha y la organización como instrumentos para la recuperación de la memoria y, por lo tanto, de la reconfiguración histórica surge a partir de *un nosotros*, o proceso de “*nosotrificación*” (Lenkersdorf, 2005), operación gramatical inscrita en las lenguas mayenses y otras lenguas indígenas, que actualizadas en la práctica de *la palabra-escucha*, anuncian *un tiempo de lo colectivo*, opuesto al

individualismo de la temporalidad hegemónica capitalista. El silencio y la escucha son partes procesuales y gramaticales para la construcción de sentido y narrativas novedosas.

1. La temporalidad en la dignidad como (re)enunciación de *Lo Sagrado*

Los hombres a diferencia de los dioses, están deviniendo. Su dignidad: su lugar, *lo que corresponde*; es el de la indefinición definiéndose. De acuerdo a la frecuencia frástica del *corpus* y de la bibliografía exegética, los hombres hacen valer su dignidad cuanto más acceden y modifican “*el tejido que los teje*”. Sea el tejer de los dioses, sea el de otros hombres.

El autoreconocimiento de la dignidad, esclarece la dignidad no solamente de los otros, sino también de las cosas, de las palabras (que se vuelven entidades), del mundo, de los espacios y de los tiempos.

Para los indígenas, *Lo Sagrado* de un territorio o de una cierta fecha, está estrechamente ligado con la dignidad (lo que corresponde, el momento justo, adecuado, o el *kairos*). La dignidad es la libre pero deliberada atribución de sentido, y el reconocimiento del valor propio, de los otros y del mundo.

En la cosmogonía maya, el presente (*Kin*) es el tiempo *sagrado*, y es en el presente donde el zapatismo pone en práctica su imaginario. La dignidad *versus* la deshumanización (cosificación, violación de derechos humanos, etc.) es una reiteración que encontramos a lo largo de los tres tomos del *corpus*. “Volver a reconocer *Lo Sagrado* en todo lo existente es recuperar nuestra sacralidad, nuestra humanidad, de corazonarnos y hermanarnos”. (EZLN(b), 2015, p.271). Observar *Lo Sagrado* significa desfetichizarse. Es regresar a la humanidad y regresar a la naturaleza el reconocimiento de su dignidad.

Lo Sagrado es también el tiempo opuesto al *tiempo de lo productivo o el trabajo*. Este aspecto lo encontramos en el discurso zapatista a propósito de *la fiesta y el baile*: alegría y optimismo de estar en un movimiento rebelde. La fiesta es paréntesis temporal

en donde el tiempo se subvierte hasta convertirse en otro. El vocablo “fiesta” tiene en su raíz etimológica una conexión con *lo religioso*.

La fiesta, *Lo Sagrado* anuncia la dignidad humana en tanto es digna de celebrar y celebrarse. Desarticula *el imperativo del rendimiento* al poner por delante la *reproducción de la vida* en lugar de la producción de mercancías y su comercio. *Lo Sagrado* pues, densifica con sentido las prácticas hasta convertirlas en rituales o paréntesis temporales en donde se actualizan las narrativas sociales. *Lo Sagrado* es clave no de explicación-argumentación, pero sí de comprensión ontológica.

El concepto de *dignidad* se utiliza como estrategia discursiva nominativa para secularizar la concepción de *Lo Sagrado*. El zapatismo al reformular el lenguaje bajo esta secularización, ha posibilitado su incorporación al diálogo con la ciencia y otros grupos sociales.

2. Nuevas formas de pensamiento a partir de la reconfiguración del tiempo

El pensamiento requiere de la capacidad de “concluir”, de establecer narrativas de sentido y eso toma cantidad, densidad y cualidad de tiempo. En contrapartida a la temporalidad hegemónica capitalista, el zapatismo propone una temporalidad que propicie el razonamiento crítico, es decir, una configuración que permite escuchar, detenerse, ralentizar el flujo de información conforme se “diseñan” y utilizan las estrategias de análisis. Hace falta detenerse para preguntarse por “el arreglo del mundo”. No se trata de un asunto de velocidad *a priori*, sino de una diferencia epistemológica en la producción de sentidos.

El pensamiento zapatista es complejo porque no se trata de una ideología cerrada, sino de un tipo de pensamiento, que, al igual que su configuración temporal y narrativas de futuro; es un sistema abierto: en construcción. La incertidumbre, antes que la certeza, se plantea como estrategia del pensamiento crítico en la construcción *Utopística*, pues previene del momento totalizador (punto de llegada, marca escatológica, destino teleológico) al asumir que no hay totalidad que alcanzar.

El pensamiento crítico que propone el zapatismo se erige en la triada: *Pensar-Sentir-Actuar*. La de los zapatistas es un tipo de racionalidad “*corazonada*” que se vuelca en la práctica revolucionaria. La configuración temporal y las narrativas de futuro se articulan en el pensar y en la práctica de ese pensar. Razonamiento, imaginación y prácticas, en el zapatismo; se operan desde el “*corazonamiento*”. Y dicho “*corazonamiento*” -en una doble vía- determina y es determinado (por) la percepción subjetiva de lo temporal.

El aniquilamiento de la *Hidra Capitalista* se haría posible –según se relata en el *corpus*- con 1) sentir 2) conocimiento y 3) con organización; lo cual se adelanta en el propio relato mítico: por *la acción colectiva* de la *inteligencia distribuida* (González, 1993) de Heracles-Yolao, que dicho sea de paso emerge *del amor* (González, 1993). Del amor que aglutina colectividad y conocimiento.

Por último, un breve *flashback: el caracol* también representa al pensamiento y la epistemología zapatista: se vuelve sobre la historia para actualizar el pasado (re)enunciándolo en nuevo estadio, lo que es consistente con Ricoeur (2004) a fin de trazar en la práctica las condiciones de un futuro novedoso.

3. La colectividad del tiempo

La configuración temporal zapatista se opone a la visión individualista neoliberal. En la palabra “*compa*” (ver *supra* p.206) subyace la intención volitiva fraternal y de solidaridad. Es radicalmente colectiva a partir de una primera inclusión que la vuelve una fuerza dual: la participación equitativa –“hombro con hombro”-de mujeres y hombres. Se trata de una construcción colectiva transhistórica: el sujeto colectivo presente, los muertos y los que vendrán.

las lenguas indígenas llevan como sedimento un sentido de “nosotrificación” que revela una ontología del sujeto como ser-colectivo, lo que es posible verificar en sus

construcciones gramaticales y conjugaciones verbales, así como en las prácticas socioculturales que comienzan en la vida cotidiana desde la primera infancia.

Colectividad también es la *Utopística*, que se va construyendo mediante la suma organizada de rupturas cognitivas y acontecimentales. El futuro es presentado como un colectivo “despertar de la conciencia”, como la suma social de aprendizajes. “Despertar no es una iluminación solitaria del intelecto, es más bien una eclosión de momentos sociales, de perspectivas, de conocimientos, de verdades, que suceden en colectivo”. (EZLN(b), 2015, p.10).

4. El Tiempo de las Mujeres

El zapatismo advierte que esta es “*La Hora de lo Pequeño*”: momento histórico para visibilizar a los indígenas, a los pobres y a las mujeres.

¿Tiene género el tiempo zapatista? El género es posible inferirlo desde la postura abiertamente antipatriarcal y antimachista como se ve ya en el mismo lenguaje: “*Nosotr@s*”, “*las y los*”, etc.; y en el símil de la Tierra con la figura de la mujer y la madre, con sus ciclos y su potencial de dar y mantener la vida. La relación *hombre-mujer* es concebida en uno de los textos del *corpus* como “*la primera colonia*”: es decir, como una relación asimétrica e injusta de poder que debe superarse para la erradicación de otras relaciones de injusticia. El EZLN publica en 1993 como su primera ley: “*La Ley Revolucionaria de las mujeres*”.

“El imaginario capitalista es patriarcal, del “yo”, privilegia el momento de la producción sobre el de la reproducción, establece jerarquía de género y extiende una dinámica productivista”. (EZLN(b), 2015, p.10) Por oposición, un nuevo imaginario sería colectivo, de equidad de género, centrado en la *reproducción* (la vida) antes que en la *producción* (de bienes, productos y mercancías).

El imaginario patriarcal o *androcéntrico* se ha hecho patente en regímenes que han prevalecido en todo el planeta al menos por más de 5000 años, de ahí que hay

sustento para afirmar que la lucha de las mujeres al interior de la lucha zapatista, no se trata en absoluto de una lucha secundaria o “complementaria”; sino que, por el contrario, es una lucha cuyos motivos se refieren a un periodo histórico no solo anterior al de las luchas indígenas, sino que trasciende civilizaciones y geografías, hasta convertirse en una lucha de la historia de la humanidad. La nueva temporalidad en cuanto que supondría una ruptura con el régimen histórico del patriarcado y sus características de jerarquización, institucionalización de la violencia, agresión, competencia, individualismo, productivismo, dominación, negación de la mujer, etc.; se trataría de la instauración y reconocimiento de *una nueva era*, de un ciclo histórico transcivilizatorio de largo alcance y duración.

La lucha las mujeres en el zapatismo implica la coyuntura y tensión de tres periodos o “momentos”. Nos encontramos en: 1) un *momento transformacional* de 2) un *periodo estructural*, tan largo en la historia de la humanidad que bien cabe en la clasificación del 3) *espacio-tiempo eterno*.

5. Distopística: La Hidra y La Tormenta que viene

La *Distopística* se puede sintetizar como: un imaginario factible de futuro, pero parcialmente presente de lo socialmente fallido. El *corpus* sintetiza en dos alegorías la *Distopística*: a) *La Hidra*, que representa el capitalismo contemporáneo y sus mutaciones de financiarización y recrudescimiento en la administración de la violencia; y b) *La Tormenta que viene*, que representa el escenario de un colapso social y ecológico de escala planetaria.

La *Distopística* es una construcción narrativa articulada a partir de una evaluación seria de las problemáticas presentes e históricas que implica un ejercicio analítico y crítico de los factores que intervienen en la condición fallida de un sistema o constructo social. En el zapatismo, se describe como un imaginario de colapsamiento prospectado racionalmente y que se constata en la evidencia científica y empírica hasta el punto de volverse una *cancelación del futuro*.

La crisis es uno de los tópicos de la *Distopística*. El momento crítico suele parecer ante todo caótico, pero; para quien logra discernirlo, se trata de un periodo de “separación”, el umbral de una nueva categorización que a menudo lleva implícita una cualidad de *irreversibilidad*. El zapatismo establece la crisis en la marca discursiva del “¡Ya basta!” o de “*la digna rabia*”, pero su condición de transitividad y *metodología de la incertidumbre* le impide “solidificar” –para bien (*Utopística*) y para mal (*Distopística*)- el futuro.

En la *Distopística* que anuncia el zapatismo -se asumen como responsables de comunicar la catástrofe por venir- se apunta al resquebrajamiento del sistema capitalista y al colapsamiento del equilibrio ecológico planetario, el segundo, con mucho, se vuelve tópico intensificador de “lo urgente” y “lo irreversible”.

“*La tormenta que viene ya da sus primeros goterones*”. La distopía se vuelve *Distopística* como hacen patente problemáticas en cuatro grandes hilos narrativos encontrados en los textos *del corpus* y en los estudios contextuales: a) precarización y empobrecimiento creciente de grandes poblaciones en el mundo; b) creciente violencia, marginación y polarización social producto del ensanchamiento de las brechas de desigualdad económica y de conocimiento; c) un aumento del extractivismo capitalista en la modalidad de financiarización hasta fetichizar el tiempo convirtiendo pasado, presente y futuro en mercancías y d) una aceleración del desequilibrio ecológico del planeta. Estas problemáticas de la contemporaneidad se abordan en el *corpus* como: 1) un desafío económico y político en el contexto de un capitalismo globalizado; 2) un desafío epistemológico que cuestiona los fundamentos de la modernidad y sus hitos como: el desarrollo, el progreso y la concepción individualista del sujeto; y 3) un desafío de orden ontológico, pues se argumenta en el discurso zapatista que se hace necesario un cuestionamiento crítico sobre la naturaleza del ser en relación con el planeta a fin de encontrar alternativas a la problemática ambiental de la contemporaneidad.

El vuelo del búho de Minerva

En el sentido hegeliano de que la sabiduría llega sólo tras el ocaso de los acontecimientos, - y que, además, es conveniente que así sea- propongo como lacónico colofón para este emprendimiento, una pregunta: ¿Acaso es tarde, puesto que la realidad ya hizo su recorrido? Uno o varios aspectos de esta travesía han envejecido ya, pero el búho de Minerva sólo inicia su vuelo al caer el crepúsculo. La historia ha transcurrido y el día forcejea ante el umbral de la muerte. “*Hoy es un buen día para morir*”: paradójica (porque es una arenga de paz y plenitud, aunque no lo parezca) la exclamación bélica, que se cuenta hacían antes de salir a combate, los caballeros mayas.

Frente al crepúsculo de una travesía ambiciosa, honesta, errática, encarnizada, quiero proponer *el “no tiempo de mi tiempo”*. Propongo el tiempo del silencio, el desaprendizaje y un freno de emergencia a la locomotora en la que viajamos. Porque de las preguntas planteadas al inicio de esta tesis, queda una pendiente, la más importante... la más estulta: ¿Son pertinentes “para nosotros” la alternativa de la configuración temporal y la UZ? ¡Por supuesto que no lo son!, pero si se han hartado de decirlo: “*Los modos zapatistas*” no son prescriptivos. En absoluto se trata de recetas. Sin embargo, más allá de la pertinencia, queda preguntar por las preguntas, por lo que nos puede mover al pensamiento y a la acción.

Sobre la pertinencia, queda la pregunta: “¿Y tú qué?” y sus probables respuestas. Queda la práctica, la táctica y la inconformidad. Queda el pensamiento crítico, la esperanza y un llamado al conocimiento, la creatividad y la organización. ¿Es tarde para cualquier emprendimiento? La tormenta ya está aquí, pero el llamado zapatista a la dignidad insta a la actuación. No escaparemos a las consecuencias, pero mejor actuar ahora que no hacerlo. Nuestro tiempo es el presente y en su sacralidad, se encuentra nuestra posibilidad de ser dignos y de dignificar. La UZ nos da para replantear un patriarcado de más de 5000 años, para hacer un alto y preguntarnos hasta qué punto formamos parte de la inercia histórica y la creciente mercantilización del mundo, nos cuestiona sobre nuestra capacidad para imaginar. La estética zapatista es colorida a pesar de las muertes y las vejaciones, ese es el culmen de su rebeldía. Autonomía,

disidencia, rebelión, zafarse del sistema porque se tiene la convicción de que las mujeres y hombres son más que “objetos para consumir y vender”. La lucha de los *Tzots* enmascarados es contra la deshumanización y contra la indiferencia.

El mundo da señales de alarma y el zapatismo reacciona acudiendo a las enseñanzas indígenas. El planeta es casa, madre, sujeto de derecho, historia y alimento. El imaginario zapatista llama a la dignificación de la palabra y del silencio, a la puesta en marcha, “al corazonamiento”, a creer que se puede pensar de otra manera, el zapatismo es futuro presente y casi contradictoriamente: esperanza.

Cartografía Zapatista para Navegar el Tiempo

(Alegoría Final)

¿Qué es la utopía sino una cartografía para navegar el tiempo? Una cartografía cuyas rutas se trazan en narrativas. Las de esta cartografía particular no son de cualquier tipo: se trata de relatos abiertos en donde las palabras importan, pero los silencios son fundamentales. Ya el zapatismo ha propuesto como instrumento de navegación un caleidoscopio en lugar de un catalejo: el horizonte es imaginación pura. Agréguese a manera de compás y regleta la escucha y la dignidad, que no es, aunque lo parezca, silencio.

El navío se va recomponiendo mientras avanza. No se trata de un arca, porque no es para salvar a nadie, al contrario, el viaje los va matando, a veces de a poco, a veces por cientos. Oleajes suaves y enrojecidos se deslizan a lo largo de la quilla en un corifeo indescifrable; prueba en todo caso, de que la nave sigue su curso.

El tiempo que no es, el que no ha llegado, es el que se navega. Las velas se reconfiguran ajustando trapos y amarras dándole el aspecto a veces de un reloj poliédrico o de globo, una especie de telar confeccionándose a medida.

El mascarón de proa es el rostro dual del Dios Jano. Dios de las puertas, los comienzos, los portales, las transiciones. Por eso el viaje que había comenzado antes, comenzó el primer mes del año. El navío carga como tesoro la llave de una puerta que aún no se construye, pero que está en la memoria de vivos y muertos, navegantes todos. Imaginantes descalzos, enmascarados, llevan por insignia oculta al hijo de Apolo: Jano, Dios del pasado y del futuro.

Un primero de enero, el oráculo de Delfos interpeló al orbe: “Conócete a ti mismo”. Y los muertos y los rebeldes, los soñadores fueron conocidos en el mundo y el mundo se conoció a través de ellos. Somos todos, los abajos, los desechables, los despojados, los que con sin voz cantan mientras la nave avanza entre hidras

embravecidas, tanto que se cuelan entre los resquicios de los tablones maltratados, tirando mordidas desde adentro.

Civilización y caos, nacimiento y muerte, sin el telos anticipado de un futuro imaginado, las voces de los que fueron tejen un silencio inédito de una enormidad imposible. Los que siguen, los que van, cruzan a diario en su derrota aparente el portal del templo de Jano que durante tiempos de guerra se mantiene abierto para que de nuevo llegue equilibrio y sabiduría. ¡Pero no hay tal puerta! dirán algunos. Bien, el mascarón de proa apertura mientras avanza al mar de eso que hemos llamado civilización.

Porque hemos buscado la utopía en las entrañas de nuestros hermanos, destazándolos como animales para extraer algo que parezca de valor. Se ha querido descifrar el porvenir en los gritos de pitonisas y en los corazones punzantes recién arrancados. Hemos viviseccionado a la Madre, por ambición, por deseo, porque se puede. Pero Coatlicue representa la vida y la muerte, es la guía del renacimiento, la madre gestante de Huitzilopochtli y de la vida toda, es la geografía llamada Tonantzin “nuestra madre venerada”. ¿En qué momento dejamos de venerar su fertilidad y la vida? Collares de manos y corazones humanos la visten en el horror diario de los encobijados, los tasajeados, los expulsados, los despreciados, los violados, los mutilados.

La cabeza de la Madre, como la cabeza de Jano, es dual: dos serpientes que se encuentran simbolizan el inicio del universo todo. Uno que se nos acaba, rezumando sangre y destripados.

Imaginad a ese primer homínido barbado vestido de metal, apretujando de horror la empuñadura de su sable ante la figura de Coatlicue. Se estremeció sin saber que lo que contemplaba era el terror de su ambición futura. Los Tzots navegan el silencio y la noche y tienen a favor que se da por sentada su derrota. Miles, millones han

sido ya mordidos por estos murciélagos de la historia y la esperanza, y el futuro, a pesar de la tormenta, se abre ya como la historia por venir, por contarse.



Imagen: 29. Cuatlicue. Tomada de: Wordpress / Museo de Antropología.

Referencias Bibliográficas

Dice el mito tzotzil que el ladino “se robó el libro”. Engendrado por la cópula de un indio y una perra, el ladino resultó perverso y al nacer le arrebató a la comunidad la palabra escrita, el soporte simbólico del saber. A resultas de esta ratería imaginaria a los indios se les llama ignorantes y los ladinos se proclaman “hombres de razón”. Pero en el fin del milenio el mito adquiere su debida simetría simbólica cuando otro ladino, ahora justiciero y narigudo, les devuelve “el libro” a los mayas de Chiapas.

Relatos del Viejo Antonio



Referencias Bibliográficas

Adam, J. (1992). Los textos: tipos y prototipos. Relato, descripción, argumentación, explicación, diálogo. Recuperado el: 13 de septiembre de 2017. Paris: Nathan. Tomado de:

<https://lecturayescrituraunrn.files.wordpress.com/2013/08/unidad-3-compl-adam.pdf>

Agamben, G. (2008). ¿Qué es lo contemporáneo? Recuperado el: 9 de octubre de 2017. Tomado de:

<http://19bienal.fundacionpaiz.org.gt/wp-content/uploads/2014/02/agamben-que-es->

Aguilar (n.d.). Análisis de la República de Platón. Recuperado el: 11 de octubre de 2017. Tomado de:

https://www.academia.edu/8610058/ANÁLISIS_DE_LA_REPÚBLICA_DE_PLATON

Agustín, S. (1957). Confesiones. Barcelona: Iberia.

Aibar, J., Cortés, L., Martínez, L., & Zarembeg, G. (2013). El helicoide, la investigación. Metodología en tesis de ciencias sociales. Cd. De México: FLACSO.

Albano, S., Levit, A.; & Rosenberg, L. (2005). Diccionario de semiótica. Buenos Aires: Quadrata.

Álvarez, T. (2001). Textos Expositivo-Explicativos, argumentativos. Barcelona: Octaedro.

Anónimo (2005). Popol Vuh. Argentina: El Cid Editor.

Anscombe, J.C. & Ducrot, O, (1994). La Argumentación de la lengua. Madrid: Gredos.

Aranda, M. A. (2015). Reivindicar la utopía. Una apuesta pragmatista del concepto desde el Neozapatismo. Sociológica, 30(85), 101-129.

Arditi, B. (2007). Politics on the Edges of Liberalism: Difference, Populism, Revolution, Agitation. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Arditi, B. (2010). Posthegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual. En Cairo Heriberto y Franzé Javier, Política y cultura. Madrid: Biblioteca Nueva.

Aubry, A. (1994). Chiapas. México: Universidad de Guadalajara.

Augé, Mark. (2015). ¿Qué pasó con la confianza en el futuro? México: Siglo XXI Editores.

Baeza, M. (2015). Hacer mundo. Significaciones imaginario-sociales para constituir sociedad. Santiago de Chile: Editorial Ril.

Bajtín, M. (1989). Teoría y estética de la novela. Madrid: Taurus.

Bauman, Z. (2010). Identidad Líquida. Buenos Aires: Lozada.

Benjamin, W. (2005). Tesis sobre la historia y otros fragmentos. México: Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío.

Berenzon, B., Calderón, G. *et al* (2008). Diccionario tiempo espacio. Vol. 1. México: UNAM.

Berenzon, B., Calderón, G. *et al* (2008b). Diccionario tiempo espacio. Vol. 2. México: UNAM.

Bergson, H. (2004). Duración y simultaneidad: A propósito de la teoría de Einstein. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.

Bertaux, D. (1979). Destinos, pessoais e estrutura de classe. Para uma crítica da antropología política. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Blumenberg, H. (2003). Paradigmas para una metaforología. Madrid: Trotta.

Blumenberg, H. (2007). Tiempo de la vida y tiempo del mundo. Valencia: Pre-Textos

Boff, L. (2009). ¿Sobrepasamiento y colapso del sistema mundial? La Columna de Boff. Recuperado el: 7 de febrero de 2017. Tomado de: <http://intercambiofilosofico.blogspot.mx/2009/07/leonardo-boff-sobrepasamiento-y-colapso.html>.

Bonfil, G. (1991). México Profundo. Una civilización negada. México: CONACULTA.

Booth, W., Colomb. G. & Williams, J. (2008). The Craft of research. Chicago: Chicago Guide.

Borah, W. (1983). The Experience of New Spain, 1519-1585. En Justice for insurance. Cap. III. Berkeley: University of California Press. Pp. 25-78.

Boron, A. (2014). La Transición Geopolítica Global y el papel de América Latina. Conferencia de Atilio Boron en el CEIICH UNAM. Recuperado el 27 de marzo de 2018 Tomado de: <https://www.youtube.com/watch?v=948gNViDEg>

Bourdieu, P. (1991). El sentido práctico. Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (1999). Meditaciones Pascalianas. Barcelona: Editorial Anagrama.

Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la Práctica*. Madrid: Editorial Prometeo.

Braudel, F. (1986). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza.

Brennan, T. (2000). *Exhausting Modernity: Grounds for a New Economy*. London: Routledge.

Brown, G. & Yule, G. (1993). *Análisis del discurso*. Getafe: Visor Libros.

Bruzos, A. (2005). *Análisis de la enunciación irónica: del tropo a la polifonía*. New Jersey: Princeton University

Buonomano, D. (2011). *Brain Bugs: How the brain's flaws shape our lives*. London: Norton Co.

Buckingham, W. *et al.* (2011). *El libro de la filosofía*. México: Altea.

Carey, J. (1989). *A cultural approach to communication, Mass Communication and cultural studies, communication as culture. Essays on media and society*. New York & London: Routledge.

Castells, M. (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. México: Siglo XXI.

Castells, M. (2007). *Communication, Power and counter-power in the Network society*. En *International Journal of Communication*. Vol. 1. pp. 238-246.

Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza editorial.

Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad II*. Buenos Aires: Tusquets.

CCRI & EZLN. (2005). *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Enlace Zapatista Recuperado el 14 de julio de 2017. Tomado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>

Ciapuscio, E. (2011). *De metáforas durmientes, endurecidas y nómades: un enfoque lingüístico de las metáforas en la comunicación de la ciencia*. En *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura*. Vol. 187-747. Enero-febrero. pp. 89-98.

Coca, R. (2017). *La Socio-hermenéutica Multidimensional como Teoría Social basada en los Imaginarios, la Irrealidad y la Utopía*. *Utopia y Praxis Latinoamericana*, 22(76), 41–55. Recuperado el 5 de noviembre de 2017. Tomado de: <http://ezproxy.iteso.mx/login?qurl=http%3a%2f%2fsearch.ebscohost.com%2flogin.a>

spx%3fdirect%3dtrue%26db%3da9h%26AN%3d124149448%26lang%3des%26site%3dehost-live%26scope%3dsite

Crary, J. (2013). *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*. London and New York: Verso.

Dardón, J. (2018, septiembre-diciembre). Chiapas. *El Tecolote*. N.9. pp. 20, 21.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *A Thousand Plateaus*. London: The Ath-lone Press.

De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer*. Tomo I. México: Universidad Iberoamericana.

De Certau, M. (2003). *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana.

Derridá, J. (2003). *Fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor

De Vos, J. (1995). Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes. En Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (Coordinadores). *Paisajes rebeldes. Una larga noche de resistencia indígena*. México: Universidad Iberoamericana.

Eisler, R. (1998). *El cáliz y la espada. La mujer como fuerza en la historia*. México: Editorial Pax.

Elías, N. (1989). *Sobre el tiempo*. México: FCE.

Engels, F. (2008). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Madrid: Alianza Editorial.

Emirbayer, M., & Mische, A. (1998). What is agency? *American journal of sociology*, 103(4), 962.

Esquivel, G. (2015). *Desigualdad Extrema en México. Concentración del Poder Económico y Político en México*. México: Oxfam.

EZLN (1993). *Ley Revolucionaria de Mujeres*. *El Despertador Mexicano, Órgano Informativo del EZLN*. No.1, diciembre. México.

EZLN. (2015). *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*. Vol. I. Chiapas: Comisión Sexta del EZLN.

EZLN. (2015b). *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*. Vol. II. Chiapas: Comisión Sexta del EZLN.

EZLN. (2015c). El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista. Vol. III. Chiapas: Comisión Sexta del EZLN.

Fernández, F. (2007). Utopías e ilusiones naturales. Barcelona: El Viejo Topo.

Fernández, P. (15 de febrero de 2010). Gobierno autónomo zapatista. Enlace zapatista. Recuperado el: 14 de marzo de 2017. Tomado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2010/02/15/gobierno-autonomo-zapatista-caracteristicas-antisistema-politico-mexicano/>.

Fernández, P. (2014). Justicia autónoma zapatista. Zona Selva Tzeltal. México: Ediciones Autónom@s.

Flick, U. (2004). Introducción a la investigación cualitativa. Madrid: Ediciones Morata.

Foucault, M. (2010). Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2019). El Pensamiento de Micheal Foucault. Consultado el: 6 de julio de 2019. Recuperado de: <https://www.bloghemia.com/2019/06/el-pensamiento-de-michel-foucault-en-50.html>

Frazer, J. G. (1956). La rama dorada: Magia y religión (3a edición.). México: Fondo de Cultura Económica.

Galindo, J. (1998). Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación. México: Pearson.

Giddens, A. (2002). Consecuencias de la modernidad. Madrid: Alianza.

Giménez, G. (2007). La concepción simbólica de la cultura. En: Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. México: CONACULTA / ITESO.

Gilly, A. (2002). Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado. Mexico, D.F.: Ediciones Era.

Gogol, E. (2014). Ensayos sobre zapatismo. México: Prometeo Liberado. Juan Pablos.

González, J. (1993). Cultura(s) y Ciber... cultur@...(s). México: Universidad Iberoamericana.

González, J. (2008). Entre Culturas y Cibercultur@: incursiones no lineales entre complejidad y comunicación. Universidad Nacional de La Plata, La Plata 2008.

Gramsci, A. (1970). Antología de Antonio Gramsci. México: Siglo XXI.

Gras, A. (1985). El misterio del tiempo: nuevo enfoque sociológico. *Diógenes*, núm. 128, invierno, 105-125.

Gutiérrez, G. (2004). La rebelión zapatista en el diario *El País*: análisis del discurso de enero a febrero de 1994. Guadalajara: Universidad de Guadalajara

Habermas, J. (1989). El discurso filosófico de la modernidad: Doce lecciones. Madrid, España: Taurus.

Han, B. (2015). El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse. Barcelona: Herder.

Han, B. (2016). Por favor cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente. Barcelona: Herder.

Hardt, M. & Negri, A. (2002) Imperio. Ciudad de México: Paidós.

Hardt, M. & Negri, A. (2011). Common wealth, el proyecto de una revolución del común. Madrid: Akal.

Hartog, F. (2007). Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo. México: Universidad Iberoamericana.

Harvey, D. (2004). La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Buenos Aires: Amorrortu.

Herrera, S. (2016). Del progreso a la armonía: naturaleza, sociedad y discurso en las exposiciones universales, 1893-2010. Guadalajara: ITESO.

Herzfeld, M. (2012). Ritmo, Tiempo y tiempo histórico: la experiencia de la temporalidad bajo el neoliberalismo. *Antípoda*, (14), 17-40.

Holloway, J. (2015). Pensar la esperanza, pensar la crisis. En *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la economía*. Cátedra Jorge Alonso. Cd. de México: CIESAS.

Huyssen, A. (2002). En busca del futuro perdido. México: FCE.

Illescas, M. (2000). Perspectivas sobre la temporalidad en el pensamiento de Edmund Husserl. México: edición de autor.

Jankélévitch, V. (2015). La ironía. Buenos Aires: El Cuenco de Plata / Teoría y ensayo.

Keucheyan, R. (2013). Hemisferio Izquierdo. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos. Madrid: Siglo XXI Editores.

Kosellek, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semiótica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Laclau, E. (2005) *La Razón Populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lakoff, G. y Johnson, M. (1995) *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

Laval, C. & Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona: Gedisa.

Le Bot, Y. (1997). *El sueño zapatista*. México: Plaza & Janes.

Le Breton, D. (2006). *El Silencio*. Madrid: Sequitur.

Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Lenkersdorf, C. (2002, mayo). Aspectos de educación desde la perspectiva Maya-Tojolabal. En: *Reencuentro*. N.033. Xochimilco: Universidad Autónoma Metropolitana. pp. 66-74.

Lenkersdorf, C. (2010). *Diccionario tojolabal-español. Idioma mayense de Chiapas*. México: Edición de autor.

Levine, R. (2006). *Una geografía del tiempo o como cada cultura percibe el tiempo un poquito diferente*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lewis, D. & Weigert, J. (1992). Estructura y significado del tiempo social. En *Tiempo y Sociedad*, No. 129. Ramón Ramos Torre (Comp.). Centro de Investigaciones Sociológicas. Pp. 89 – 131. México: Siglo XXI.

Luengo, E. (2012). *Interdisciplina y transdisciplina: aportes desde la investigación y la intervención social. La transdisciplina y sus desafíos a la universidad*. Complexus 2, Cuadernos de avance del Centro de Investigación y Formación Social. México: ITESO.

Magrini, A. (2010). De la narrativa al discurso. Un análisis de las narrativas, voces y sentidos del discurso gitanista en Colombia (1928-1948). *Signo y Pensamiento*, vol. XXIX, núm. 57, julio-diciembre, 2010, pp. 400-416. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado el: 22 de junio de 2017. Tomado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86020052026>

Marinetti, F. (1909). *Manifiesto del Futurismo*. Recuperado el: 3 de enero de 2019.

Tomado de:

www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/belfordm/materias/corrientes_y_movimientos_literarios_contemporaneos/textos_de%20lectura/Marinetti%20Filippo%20-%20El%20Futurismo.pdf

- Manzano, V. (2005) *Introducción al análisis del discurso*. México:
- Martínez, N. (2016). *Tiempos Pai Pai*. Aproximación etnográfica al estudio del tiempo en la comunidad Pai Pai de Santa Catarina en el Noroeste de México. Tesis. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila. Centro de Estudios e Investigaciones Interdisciplinarios. Doctorado en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario
- Marramao, G. (2008). *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Marraud, H. (2013). *¿Es lógic@?: Análisis y evaluación de argumentos*. Madrid, España: Cátedra.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona, España: Futuro Anterior.
- Melucci, A. (2001). *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Madrid: Trotta.
- Mendoza, L. (2015). *Análisis del discurso sobre la sexualidad en los libros de texto de formación cívica y ética 1 para secundaria*. Tesis doctoral. Doctorado en Educación. México: Universidad de Guadalajara.
- Mortara, B. (1988). *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.
- Moro, T. (1949). *Utopía*. Nueva York, EUA: Appleton-Century.
- Mumford, L. (1971). *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Muñoz, G. (2003). *20 / 10 El fuego y la palabra*. México: La Jornada Ediciones.
- Nietzsche, F. (1998). *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Córdoba, Argentina: Alción.
- Oviedo, G. (2012). *Utopía y praxis latinoamericana. Acerca de lo no necesariamente imposible y el lugar de su no-lugar. La temporalidad abierta de la función antropológico-trascendental del discurso utópico en la filosofía de Arturo Andrés Roig*. Año / 7. w 59 (octubre-diciembre. 2012) pp. 27- 48 revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Perelman, Ch., & Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la Argumentación*. Madrid: Gredos.
- Peza De la, M. (2013) *Los estudios de la comunicación: Disciplina o indisciplina. Comunicación y sociedad (Nueva época) No. 20*, Guadalajara: UdeG.

Platón. (1971). Obras completas de Platón: La República. México: UNAM, Coordinación de Humanidades.

Prem, H. (2008). Manual de la antigua cronología mexicana. México: Porrúa, CIESAS.

Prigogine, I. (2001). El fin de las certidumbres. Madrid: Taurus.

Prigogine, I., & Stengers, I. (1990). La Nueva Alianza. Metamorfosis de la Ciencia. Madrid: Alianza Editorial.

Ramonet, I. (1999). Un mundo sin rumbo: Crisis de fin de siglo. Madrid: Debate.

Ramos, R. (1992) Introducción. En Tiempo y sociedad, Colección Monografías, núm. 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid.

Ramos R. (1992). Tiempo y sociedad Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Siglo XXI.

Ramos, R. (2005). Discursos sociales del tiempo. En Valencia, G. (ed.). Tiempo y Espacio. Miradas múltiples. pp. 525-543. México: CEIICH-UNAM/Plaza y Valdés.

Ramos, R. (2009) Metáforas del tiempo en la vida cotidiana: una aproximación sociológica. En Acta sociológica. Núm. 49, mayo-agosto 2009, pp. 51-69.

Recio, C., Méndez, E. & Altés, J. (2009). Los bancos de tiempo. Experiencias de intercambio no monetario. Barcelona: Editorial Graó.

Reguillo, R. (2007). Formas del saber. Narrativas y poderes diferenciales en el paisaje neoliberal. En: Cultura y Neoliberalismo. Buenos Aires: CLACSO.

Reguillo, R. (2013). Disidencia: Frente al Desorden de las Cajas Abiertas. México, Breve y Precario Mapa de lo Imposible. En e-misférica 10.2. Vol. 10. Nueva York: Instituto de Performance y Política. Recuperado el: 30 de octubre de 2017. Tomado de: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-102/reguillo>.

Reynoso, C. A., & Sánchez, J. A. (2015). Para seguir los rastros de los movimientos a inicios de la segunda década del siglo XXI. Espiral, 22(62), 9-42.

Rico, M. (1995). Detrás del levantamiento de Chiapas no está la teología de la liberación. El País. Recuperado el: 1 de abril de 2018. Tomado de: http://elpais.com/diario/1995/10/05/internacional/812847609_850215.html

Ricoeur, P. (2004). Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico, México: Siglo XXI.

Roditi, S. (2006). La construcción sociocultural del tiempo: comunicación, tecnología y vínculo social. Guadalajara, México: Edición de autor.

Rolnik, S. (2019) Esferas de Insurrección: Apuntes para descolonizar el subconsciente. Madrid: Tinta y Limón.

Roig, A. (2008). América Latina y su identidad. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.

Santos, B.d.S. (1998). De la mano de Alicia. Bogotá: Siglos del Hombre Editores.

Santos, B.d.S. (2009). Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Sartori, G. & Mazzoleni, G. (2003). La tierra explota. Superpoblación y desarrollo. Argentina: Taurus.

Savater, A. (2011). El arte de esfumarse. Crisis e implosión de la cultura consensual en España. Recuperado el: 21 de agosto de 2018. Tomado de: <http://blogs.publico.es/fueradelugar/files/2011/04/cultconsensual.pdf>

Serrato, G. (2013). La Construcción de personajes: El Subcomandante Marcos y la prensa en México, 1994 a1995. Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

SI Moisés. (2016). L@s Zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad. Recuperado el: 17 de febrero de 2016. Tomado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/12/24/17693/>

SI Galeano. (2016). Alquimista SupGaleano: "Algunas Preguntas a las Ciencias". Recuperado el: 17 de febrero de 2016. Tomado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/12/24/17693/>

SI Galeano (2017). Los relojes, el apocalipsis y la hora de lo pequeño. CIDECI Unitierra. Recuperado el: 12 de abril de 2017. Tomado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/04/12/preludio-los-relojes-el-apocalipsis-y-la-hora-de-lo-pequeno/>

SI Marcos (2002). Relatos del viejo Antonio. San Cristóbal de las Casas, México: Centro de Información y Análisis de Chiapas.

SI Marcos (2003). Durito y una de Llaves y Puertas. Recuperado el: 25 de abril de 2017. Tomado de: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/02/01/durito-y-una-de-llaves-y-puertas/>

SI Marcos (2013). Comunicación Zapatista, Ellos y nosotros, V parte. La Sexta. Recuperado el: 6 de febrero de 2019. Tomado de: <http://libertariosyautonomia.blogspot.com/2013/01/ellos-y-nosotros-v-la-sexta-ejercito.html>.

Solms, M., & Turnbull, O. (2005). El cerebro y el mundo interior: Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva. México: Fondo de Cultura Económica.

Solms, M & Friston, K. (2018). How and why consciousness arises some considerations from physics and physiology. *Journal of consciousness studies*. N.25. pp. 202-238.

Sopeña, A. (1997). El concepto de ironía: de tropo a ambigüedad argumentativa. Madrid: Publicaciones Universidad Complutense.

Stiglitz, J. et al. (2008). Informe de la comisión sobre la medición del desarrollo económico y del progreso social. Recuperado el 20 de diciembre de 2017. Recurso electrónico tomado de: www.stiglitz-sen-fitoussi.fr.

Toboso, M. (S/A). Tiempo y sujeto II: sobre una noción de 'temporalidad' del sujeto. En *A Parte Rei, Revista Electrónica*, núm. 28.

Todorov, T. (1989). *Nosotros y los otros*. México D.F.: Ed. Siglo XXI.

Useche, O. (2012). Diferencia, subjetividades en resistencia y micropolítica del Acontecimiento. En Piedrahita Echandía, Díaz Gómez, Vommaro (Comps.). *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. CLACSO.

Valencia, G. (2009). *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*. Cd. De México. UNAM.

Valencia, G. Et al. (2010) *Tiempos mexicanos*. Madrid: Sequitur.

Valéry, P. (1973). *Tiempos*. En Cahiers, I. & Robinson, J. París: Editorial Gallimard.

Van Dijk, T. (1980) *Estructuras y funciones del discurso*. México: Siglo XXI.

Velasco, D. (2003). El aporte zapatista al rescate de la utopía. Recuperado el: 28 de mayo de 2016. Tomado de: https://davidvelasco.files.wordpress.com/2007/11/el-aporte-zapatista-al-rescate-de-la-utopia_1_.pdf

Velasco, D. (2009). *Iniciativas Zapatistas. IV Parte Otra teoría y otros debates*. Revista Xipe Totek. Vol. XVIII/No.4.

Vygotsky, S. (1995). *Pensamiento y lenguaje: teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*, México: Alfa y Omega,

Villalobos, O. (2013). Hacia una sociología del tiempo: la temporalidad en la obra de Pierre Bourdieu. Una casa para la investigación. En Revista de estudios cotidianos Vol. 1, N.º. 2. Recuperado el: 9 de julio de 2018. Tomado de: http://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?querry=Dismax.DOCUMENTAL_TODO=Hacia+una+sociolog%C3%ADa+del+tiempo%3A+la+temporalidad+en+la+obra+de+P+ierre+Bourdieu.

Wagner, M. (1997). Sociología de la modernidad. Barcelona, Herder.

Wallerstein, I. (1997). Espacio-Tiempo. En Análisis Político. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Wallerstein, I. (1998). Utopística: o las opciones históricas del siglo XXI. México: Siglo XXI.

Wallerstein, I. (1998(b)). Impensar las Ciencias Sociales. México: Siglo XXI.

Wallerstein, I., SIM Y Aguirre, C. (2007). Ni el centro ni la periferia. I Parte: Pensar en blanco. Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry. Congreso llevado a cabo en Chiapas, México. Recuperado el: 13 de noviembre de 2016. Tomado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/>

Werscht, V. (1998). Mind as action. New York: Oxford University

Wodak, R. & Meyer, M. (2003). Métodos de Análisis Crítico del Discurso. Barcelona: Gedisa.

Zagal, H. (1993). Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles: La teoría de la epagógé. México: Publicaciones Cruz O.

Zerubavel, E. (1989). The Seven Day Circle. EU: The university of Chicago Pressbooks.

Zibechi, R. (2015). Semillero de ideas anticapitalistas. Recuperado el: 6 de diciembre de 2016. Tomado de: <http://www.coordinacionbaladre.org/noticia/semillero-de-ideas-anticapitalistas-en-chiapas>.

Zizek, S. (2002). A Plea for Leninist Intolerance. En Critical Inquiry, 28 (2).

Zubiri, X (1987). Sobre el hombre. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X (2005). El hombre: lo real y lo irreal. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2006) Tres dimensiones del ser humano: Individual, social, histórica. Madrid: Alianza Editorial.

ANEXOS

Osamentas semánticas
yacen al paso

Erosión epistémica
desierto de significados
Me refugio en la ignominia
infructuoso
atravieso el desamparo

Millones de conceptos-grano
forman dunas sin sentido

Circunvoluciona el sol de sur a norte

Se evaporan símbolos
corrompiéndose a signos
y al cabo de una lectura estéril
desaparecen

Se desecan pensamientos
arrastrándose locuaces
en interpretación de si mismos

La epistefagia antecede la ontonecrósis
por último
irremediable

una revelación.

Epifanía / Carlos Octavio



Anexo: 1 Organización del *Corpus*

El *corpus* se organiza como sigue:

El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I

- Prólogo: De cómo llegamos a la Cofa del Vigía y lo que desde ahí miramos. Sup Galeano.

I.- Nuestra mirada hacia dentro.

Algunas pistas:

- La Tormenta, El Centinela y el Síndrome del Vigía. SupGaleano.
- Ser Zapatista (palabras del Subcomandante Insurgente Moisés en el Homenaje a los compañeros Luis Villoro Torranzo y Maestro Zapatista Galeano. 2 de mayo del 2015).
- Luis Villoro Torranzo, el zapatista (palabras del SupGaleano en el Homenaje a los compañeros Luis Villoro Torranzo y Maestro Zapatista Galeano. 2 de mayo del 2015).
- Apuntes de una vida (palabras del SupGaleano en el Homenaje a los compañeros Luis Villoro Torranzo y Maestro Zapatista Galeano. 2 de mayo del 2015).

Algo de lo que ha cambiado:

- Economía Política I. Una mirada desde las comunidades zapatistas. SI Moisés.
- Economía Política II. Una mirada desde las comunidades zapatistas. SI Moisés.

Hacia una genealogía de la lucha de las zapatistas:

- La lucha como mujeres zapatistas que somos I. Comandanta Miriam.
- La lucha como mujeres zapatistas que somos II. Comandanta Rosalinda.
- La lucha como mujeres zapatistas que somos III. Comandanta Dalia.

- La lucha como mujeres zapatistas que somos IV. Comandanta Base de Apoyo Lizbeth.
- La lucha como mujeres zapatistas que somos V. Escucha Selena.
- Visión de los Vencidos. SupGaleano.

Apuntes de resistencia y rebeldía:

- Resistencia y Rebeldía Zapatistas I. SI Moisés.
- Resistencia y Rebeldía Zapatistas II. SI Moisés.
- Resistencia y Rebeldía Zapatistas III. SI Moisés.

II.- Nuestra mirada a la Hidra.

- El Muro y la Grieta. Apuntes sobre el método zapatista. SupGaleano.
- El Método, la Bibliografía y un Drone en las profundidades de las Montañas del Sureste Mexicano. SupGaleano.
- Medios, Tercios, Cuartos. SupGaleano.
- Etcétera. SupGaleano.
- La genealogía del crimen. SupGaleano.
- Una Guerra Mundial. SupGaleano.

III.- Qué hacer

- Organizarse. SI Moisés.
- Más Semilleros. SI Moisés y SupGaleano.

IV.- Signos y Señales.

El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista II

- Palabras de Don Mario González Contreras (Padre de César Manuel González Hernández, normalista de Ayotzinapa. Desaparecido).
- Palabras de Doña Hilda Hernández Rivera (Madre de César Manuel González Hernández, normalista de Ayotzinapa. Desaparecido).
- Participación de Doña Bertha Nava Martínez (Madre de Julio Cesar Ramírez Nava, normalista asesinado el 26 de septiembre de 2014).
- La Duración de la Impaciencia. Juan Villoro.
- La unificación financiera del mundo. Adolfo Gilly.
- Apuntes sobre el pensamiento crítico vs las mutaciones de la hidra. Sergio Rodríguez Lascano.
- Participación de Luis Lozano Arredondo.
- De Hidras glotonas y de Hércules invencibles. Rosa Alvina Garavito Elías.
- Participación de María de Jesús de la Fuente C. O'Higgins.
- Una visión desde el quehacer artístico. Ética y estética frente a la hidra capitalista. Efraín Herrera.
- Dignidad para un país devastado. Cohesión social para un país destrozado. Eduardo Almeida Acosta.
- Dignidad ante el espejo de nuestras contradicciones. Vilma Almendra.
- El Pensamiento crítico ante la pseudo identidad nacional. Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera.
- Ecología, fiebre, compañerismo e insurgencia. Greg Ruggiero.
- Zapatismo y horizonte de futuro. Alicia Castellanos Guerrero.
- Buscando piso. Efectos de la urbanización neoliberal en el Valle de México. Jerónimo Díaz Marielle.
- Despojo de los bienes comunes, explotación capitalista y rebeldía de los comuneros. Rubén Trejo.
- Resistencias propositivas en defensa de los bienes comunes y los territorios. Catherine Marielle.
- Defendiendo y reconociendo las autonomías: Formémonos, movilicémonos y organicémonos. Álvaro Salgado.

- Los cultivos transgénicos y la ciencia internalizada: otra cara de la Hidra Capitalista o la Hidra Capitalista disfrazada de “maíz” y de “ciencia”. Elena Álvarez-Buylla Rocés.
- Apuntes frente a la hidra. Pablo Reyna Esteves.
- Participación de la Compañía Tamératong.
- Los puentes mentales y un dilema. Malú Huacuja del Toro.
- El largo y difícil camino del yo al nosotros. Javier Hernández Alpizar.
- De Hidras, Gárgolas, Basiliscos y otros dragones capitalistas. Ana Lydia Flores.
- Recolonización y emancipaciones. Gilberto López y Rivas.
- Los movimientos antisistémicos y el futuro del capitalismo. Immanuel Wallerstein.
- Crisis terminal del capitalismo o crisis terminal de la humanidad. Pablo González Casanova.
- Los Caporales del Imperio. Salvador Castañeda O’Connor.
- El Ecosocialismo como alternativa radical. Michael Löwy.
- Palabras de Havin Gunesser.
- Palabras de Karla Quiñonez.
- Palabras de Mariana Favela.
- Notas sobre el capitalismo y la explotación de las mujeres en el contexto de la economía global. Silvia Federici.

El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista III

- Participación de Mágina Millán.
- La realidad no cabe en la teoría. Sylvia Marcos.
- Autonomía Libertaria, Territorios Insurgentes y Poder Popular: Balances y desafíos de las luchas desde abajo y por abajo en la Argentina. Juan Wahren.
- El despojo de lo político y maneras para recobrarlo. Arturo Anguiano Orozco.
- Palabras de Paulina Fernández Christlieb.
- Palabras de Marcos Roitman Rosenmann.

- Pedagogía de la crueldad o cómo la violencia se hace cotidiana. Daniel Inclán.
- Muerte y transfiguración. Gustavo Esteva.
- Indianizar-nos frente a la hidra capitalista es armonizar el pensamiento y la práctica. Manuel Rozental.
- El muro, las grietas y la idea de revolución y destotalización. Sergio Tishler.
- La modernidad democrática contra la modernidad capitalista. Diario Modernidad Democrática de Kurdistán.
- El Pensamiento crítico Frente a la Hidra Capitalista. John Holloway.
- Las Fragilidades de la hidra capitalista: las contradicciones del Capital y la emancipación. Philippe Corcuff.
- El Pueblo, la inservidumbre voluntaria, la crítica. Donovan Adrián Hernández Castellanos.
- Tras el Pensamiento crítico. Jorge Alonso.
- Participación de Raúl Zibechi.
- La contribución del Neozapatismo mexicano al desarrollo del pensamiento crítico contemporáneo. Carlos Antonio Aguirre Rojas.
- Participación de Hugo Blanco.
- Yo'taninel bajtik, re-ch'ulel-izarnos y revivir *Lo Sagrado* desde nuestra propia humanidad como matriz del fin de la Jow-hidra capitalista. Xuno López.
- Retrato hablado de una semilla sembrada en la roca. Juan Carlos Mijangos Noh.
- Palabras de Óscar Olivera.
- Participación de Carlos González García.
- La regeneración de un territorio por un pueblo. Jean Robert.
- Hacernos mundos frente a la hidra del capitalismo criminal. Jérôme Baschet.
- El Infinito, ahora. John Berger.
- Participación de Fernanda Navarro.

Anexo 2: Tabla de tópicos

Corpus: El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I, II y III

Categorías: T: Temporalidad; D: Distopística; P: Pensamiento Crítico

Se identifican tres tópicos, de los que se desprenderán las categorías analíticas en el *corpus*. Los tópicos generales se constituyen por: lo temporal (configuraciones y percepciones del tiempo en el zapatismo); la *Distopística* (caracterización de la *Hidra capitalista* y la *Tormenta que viene*); y el Pensamiento Crítico (como fundamento epistémico, metodológico y de las estrategias y tácticas de las luchas y resistencias zapatistas). En una sola unidad sintagmática se han encontrado una, dos o las tres categorías juntas. En la tabla siguiente se recapitula, cada párrafo (el comienzo de cada uno) y los tópicos que lo conforman. La siguiente tabla permitió la generación de las categorías analíticas expuestas y localizadas en la tabla de metáforas y referentes temporales (ver *supra* p.275). Se anexa aquí esta tabla como evidencia del procedimiento metodológico que se llevó a cabo.

Imagen 30. Tabla de Tópicos. Elaboración propia.

Observables en Referentes Textuales o Palabras clave	Tópicos
Huellear, Recorrer la historia a contrapelo	T
Rebeldía (que algo cambie)	T
Resistencia (Permanencia)	T
Deuda (Hipoteca del futuro)	TD
Viejos, Jóvenes, Niños (Ciclos vitales)	T
Antropoceno	TD
Inventar otra época	TP
Uso político del tiempo	TP
Presentismo o duración apuñalada	TD
¿Y tú qué?	P

Noche (olvido en la historia)	DT
Tormenta que viene	DT
Tiempo digno que evita que los días se repitan	T
Porvenir se configura en los Caracoles	TP
Acción, manos para cambiar el tiempo	TP
Romper el individualismo	P
Financiarización, ganancia más que acumulación	D
Crisis	TD
Impaciencia, alcanzar otro tiempo	TP
Hazaña del zapatismo, alcanzar un tercer tiempo	TP
Un trabajador en 7 minutos gana su salario	TD
Se trabaja más por menos dinero	TD
Futuro sin beneficios sociales	TD
Deuda histórica, nacional, individual	TD
El S. XXI mexicano comienza en el 94	TP
Cabezas de la Hidra: Terror, violencia, ajuste estructural	D
Monocultivos, extractivismo, mercantilización	D
Recuperar el amor por la tierra	P
¡Ya Basta!	TP
Racismo mexicano	D

Lucha ontológica contra el racismo	DP
Descolonización	P
Interculturalidad	P
Las semillas del mañana (Viejo Antonio)	T
Amor por la humanidad para ganar la lucha	P
Sociedad capitalista, sociedad patriarcal	D
Crisis civilizatoria	TD
Objetivación, deshumanización que justifican prácticas de terror	D
Reflexión sobre un horizonte de futuro parte de la existencia humana	T
Progreso: civilización	TD
Utopía	PT
La nación sin indios no tiene futuro	PT
Hermanos (trasciende razas y fronteras)	P
Horizonte de futuro	T
Nuevos tiempos de producción (intelectual)	T
Mezcla de tiempos sociales para la producción	T
Resistencia, guardianes, sabedores	TP
Relacionarse con la naturaleza, tiempo	TP
Señales de peligro	D
Proyecto civilizatorio en el que la gente y la tierra estén en el centro	P

Larga noche / acecho de la Hidra	TD
Fin de ciclos	T
El managment no es colectivo, es eficientista y autoritario	D
Felicidad / Filosofía originaria / equilibrio entre la comunidad humana y la comunidad cósmica	P
Descosificación de las “cosas”	P
Soberanía	P
El Pensamiento Crítico es autocrítico	P
Somos la Hidra	PD
La tormenta que somos	PD
Guerra por el control de territorios y contra toda vida comunitaria	D
El capital y las inversiones son pacientes, saben esperar	TD
Está bien organizada la Hidra	D
Construir un nosotros	P
El mundo y el futuro nos pertenecen debemos defenderlos	T
El entusiasmo, la energía, el sueño y el sentido del humor: armas contra la Hidra	P
Caracol Tomeratong	P
Redes de resistencia	P
Otra historia	T
Dignidad / Digna Rabia	P

Niños, Defensa Zapatista, El Pedrito	P
Del yo al nosotros	P
Nosotros: más complejo que la suma de las partes	P
Tardanza en las asambleas. El proceso lo que importa	P
El individualismo como estrategia de control y disciplinamiento	D
Capitalismo contra personas, pueblos, territorios, naturaleza, historia, dignidad y memoria	D
Fetichización	D
Masas	D
Pensamiento y diálogo autocrítico	P
Korel Kosik: El diluvio que viene	D
Autodiagnóstico de Marcos: ¡Está cabrón!	PD
Cuerpos Nosótricos: Lenkersdof	P
Mundo occidental: capitalismo, colonialismo, patriarcado	D
Mandar Obedeciendo	P
Compartir experiencias de lucha y construir autonomía	P
Estado criminal: Luigi Ferrajoli	D
Imperialización, guerra, industria bélica: Camilo Valqui	D
Capitalismo y democratización son incompatibles	P
La Generación Selfie	D

Dinero sucio el 5% del PIB mundial	D
El futuro del capitalismo	T
Ritmos cíclicos	T
Ritmos Kundriatev	T
Bifurcación	T
Conservadurismo de derecha; liberalismo centrista; radicalismo de izquierda	D
Izquierdas tradicionales: Proyectos utópicos, burocracias robustas	P
Estrategias para las nuevas izquierdas	P
No es la organización lo más importante, es la lucidez	P
Crisis terminal del capitalismo de la humanidad	TD
Ningún mensaje es más urgente que preservar la vida en la tierra	TD
Para conocer hay que perder el miedo	P
Aprender a aprender: Freire	P
Discurso político es un discurso pedagógico	P
Guerra de espectro completo	PD
La otra campaña	P
Mitad del territorio mexicano concesionado a las mineras	D
Vanguardia	P
Productivismo, consumismo desenfrenado	D

Alternativas radicales	P
Corriente Ecosocialista, FSM 2009	P
Objetivo del socialismo de Marx: reducir la jornada de trabajo	P
Capitalismo basado en energía no renovable, ecosocialismo basado en energía renovable	PD
Producción masiva de objetos inútiles y peligrosos	D
Reorganización de producción y consumo	P
Revolución de la vida cotidiana	P
Economía de transición al socialismo	P
Buen Vivir: fuente de inspiración	P
Cabezas de la Hidra: Neoliberalismo, OMC, FMI, capital financiero globalizado	D
Imaginar hace humanos a los humanos	P
Control de la historia por el Estado	D
Sociedad patriarcal	D
Guerrilleras Kurdas, experiencia confederalismo democrático	P
Autodefensa	P
Alternativas al Estado	P
Democracia participativa y no representativa	P
La primera colonia fue la relación Hombre-Mujer	D
El triunfo del capitalismo es el triunfo sobre nuestras mentes	D

Mujeres / Feminismo	P
Fetichización de los individuos	D
Depresión y ansiedad: enfermedades sociales	D
Bancos de Tiempo	TP
Realidad alternativa o postcapitalista	P
Eclosión de temporalidades diferentes contra un tiempo unívoco	TP
Tiempo de las mujeres	T
Temporalidad arraigada en la tierra	T
Ensueño / modernidad / embelesamiento del mundo: Walter Benjamin	T
1994 despertador mexicano	T
Autonomía, justicia, gobierno autónomo	P
Bancos de horas	T
Comunes poliamorosos	T
Dialéctica atemporal del antes	T
Pensamiento dual	P
Jerarquías de lo descartable	D
Un nuevo aquí y ahora	TP
Gatoperro (metáfora de simultaneidad de opuestos)	T
Yo colectivo: amarse unos a otros	P
La utopía ya está aquí: Luis Villoro	T

1+1=1	P
Igualdad “desde” y no “a pesar” de la diferencia	P
El yo vive atravesado por la colectividad	P
Hidra / Sistema Mundo	P
El conocimiento libera: Luis Villoro	P
Indignación: Luis Villoro	P
Pensamiento liberal: Libertad de cada quien para elegir un plan de vida pero sin igualdad de circunstancias	D
Arrebatarse al capitalismo el control del tiempo y del relato histórico	T
La atención múltiple es la debilidad de la Hidra	P
Neurociencias	P
Sociedad del rendimiento, somos dueños de nuestra autoexplotación	TD
Desaprender antes que aprender	P
El cuidado es interés del ahora	TP
Utopía: cuidado en la vida cotidiana	TP
Muerte y transfiguración	TP
Revolución	P
Totalitarismos violentos y totalitarismos no violentos	D
Fragmentación: enfrentamiento entre hermanos	D
Despojo brutal mejor dicho que extractivismo	D

¿Qué hacer? No sé	D
Persona vieja: Persona de juicio	T
7 Principios zapatistas	P
Otro mundo ya está en camino	TP
No se trata de plantear una revolución, ya estamos en ella	TP
El futuro es una sucesión infinita de presentes	T
La revolución es un arte, es imaginación	P
Esperanza, no optimismo. Que tenga sentido aunque no resulte	TP
Violencia	D
Constelaciones de la Historia: Walter Benjamin	T
Lo indio mezcla tiempos (Polanyi 2007)	T
Especulación financiera: el tiempo es una mercancía	D
Guerra contra el excedente de trabajo y de población	D
Agenda a crédito para la entrega de cadáveres con la finalidad de desmoralizar y desmovilizar	TD
Violencia social	D
Terror como mecanismo de control	D
Proyecto de muerte	D
El territorio está dado por los cuerpos	TP
Se roban hasta los muertos	TD

Estamos muertos, sólo falta que nos maten	TD
Se nos asigna la tarea de exterminio	TD
La Pachamama es la economía	P
La Hidra capitalista es el pragmatismo de lo inmediato	D
Indio como categoría de lucha / desaparecerá	D
La clase dominante domina el lenguaje: nomina	D
Superar las visiones esencialistas de lo étnico	P
Indio: memoria que muestra el camino / arraigo al territorio	T
Cada memoria que perdemos es un nacimiento que desaparece: semilla	TP
A la tormenta de exterminio se resiste transformando	TDP
Tiempo lleno, tiempo ahora, tiempo mesiánico	T
Progreso, fetichismo burgués, continuum, tiempo homogéneo	T
Sistema negación de la libertad humana	D
Sistema: identidad, síntesis y totalidad	P
Identidad como principio de dominación	D
Pensar la emancipación en términos de particularidad	P
Un Estado mediante el tiempo aquí y ahora	T
Romper con el tiempo lineal de forma molecular (Intersticios de la vida cotidiana)	TP
Ruptura abierta y explosiva del espacio tiempo	TP

Comunas, autogobierno	P
¡Ya Basta!	P
Modernidad democrática, proceso de reconstrucción continua	TP
Hidra / Final feliz	TDP
La tormenta surge de la forma en la que está organizada la sociedad	TDP
<i>IV Guerra Mundial</i>	TD
Hay que trabajar más rápidamente	T
El capital depende de nosotros	P
Nuestra falta de subordinación es la crisis del capital	P
Hay otras maneras de relacionarse. Chau capital!	P
No hay pureza en la lucha contra el capital, es una lucha contra nuestra dependencia	P
Avanzamos preguntando, organizándonos, abrazándonos	P
Puntos ciegos de la metáfora	P
Capitalismo: maquinaria impersonal	D
Los ricos también son dominados por la lógica capitalista	PD
Síndrome del evangelizador	P
Contradicciones del capitalismo Acto / Violencia	P
Dominación masculina y racista postcolonial	P
Comunismo de la singularidad individual vs comunismo vulgar (Marx)	P

Riesgo de ser ganado por el poder que se cree tomar	P
El zapatismo táctica: política radical de la vida cotidiana	P
El zapatismo táctica: Metáfora, humor, ironía, autocrítica	P
El zapatismo táctica: Tender puentes nacionales e internacionales	P
¡Ya basta!: punto de no retorno	P
Anticapitalistas reproducen prácticas capitalistas	P
No colocarse en los tiempos y sitios del poder	TP
Algo otro	P
Primavera árabe / ocupando las calles	P
El zapatismo tiene rostro de mujer	P
La autonomía es un desafío para la dominación	P
Lo que estamos comenzando a sufrir no tiene nombre	D
Ya no habitamos un mismo mundo	D
Derrotar a la Hidra requiere tiempo	TP
La Hidra también es nosotros mismos	D
No hay lucha si no nos transformamos	P
Neozapatismo	P
Caduca y superada Teología de la Liberación	P
El zapatismo ha caracterizado al capitalismo actual	P
Marcos se burla del concepto de globalización	P

No estamos frente al imperio sino a una especie de caos organizado	PD
Crisis terminal: Wallerstein	TPD
Formas actuales de discriminación social	D
Feminismo zapatista	P
La Sexta	P
Democracia directa y asamblea, no democracia participativa	P
El Estado no es neutral, es nuestro enemigo	P
Revolucionar el poder desde abajo: los micropoderes	P
Nos necesitan los de arriba, vamos a ganar	P
Luchas simultáneas, luchan por Ayotzinapa, luchan por el agua	TP
La asamblea manda en Kobane	P
Recuperar <i>Lo Sagrado</i>	TP
Corazonarnos	P
Recordar la sangre	TP
Reencarnarnos, hermanos	P
Latir de la tierra	TP
Hacemos nacer otro mundo posible	TP
Historias Maya-tzetzal, Wolak put ok. Seres que roban la capacidad para pensar-sentir-actuar y Espir. Conciec.	P
Ser-estar con el mundo desde el corazón	P

Los antes (arriba) usan nuestro cuerpo, mente y espíritu para perpetuarse	D
Colectivo cósmico, guardianes de todo lo que existe	P
El capitalismo ha desacralizado	D
Agrietar el capitalismo es agrietar el propio corazón	P
<i>Lo Sagrado</i> es la humanidad	P
El zapatismo echa mano de lo que está a su alcance	P
En la lucha no odian	P
La tejedora si no le gusta su trabajo, lo vuelve a comenzar	P
La lucha es nuestra lucha, la derrota del capitalismo es nuestra derrota	P
Mayas / Zapatistas. Mirar a lo alto y ver el signo de los tiempos	TP
Formas de aturdimiento: alcohol, drogas, alimentación	PD
Educación como forma de lucha	P
Vivir tranquilos no en desarrollo	P
Desarrollo humano, sustentable: términos del capitalismo	P
Demasiado ocupados para hacer comunidad	TPD
Narco, tráfico de personas y de armas	D
Indígenas: Hijos primogénitos	TP
La ética se alimenta de los pequeños. Ejercicios de ética cotidiana	P
Concepto y práctica de austeridad	P

No somos los que descansaremos pero en el cansancio se mece ya la oscuridad	TP
El Seminario de la Hidra: homenaje a Luis Villoro y al maestro Galeano	P
Reencontrarnos con todos, con la naturaleza	P
Guerra del agua en Cochabamba	D
Vivir Bien contra modelo de desarrollo	PD
La izquierda también explota sus recursos naturales	D
Wixaricas: La madre tierra tiene dos hijos peleados, el maíz y el dinero	P
Cartel Jalisco Nueva Generación	D
Grietas desde antes del muro. La violencia no impidió la celebración de la fiesta	TP
Autodefensas, Ostula	P
Caballeros Templarios	D
Reservas cuantiosas de petróleo y de minerales	PD
Autodefensas contra extractivismo	P
Indígenas presos por defender sus territorios	D
Zapatismo: regeneración de un territorio por un pueblo	P
W. Benjamin. Ángel de la Historia sin aquí, sin ahora	T
Territorio, tema transversal a la mayoría de las ponencias	P
SIM Marcos Geografías-calendarios que no se separan	TP
Filosofía natural del S XVIII separar el tiempo del espacio	T

Lenguas ameri-indias, evento aquí y ahora	T
Proyecto Bowman, expediciones Bowman	P
Aquí y ahora, lugar de eventos festivos	T
Sup Galeano llama a reunir tiempo y acontecer histórico	T
El progreso es la última forma de ejercer el poder	T
La Hidra devasta la naturaleza, las culturas y el interior	D
Enfermedades del ego, distracción, <i>burn out</i>	D
La UE y los EU ya contabilizan ingresos del narco la prostitución, etc. (5 al 15% del PIB)	D
Poblaciones sobrantes reclutadas por el crimen organizado	D
Enemigo sistémico para perpetuar el poder	D
Las Hidras también lloran	P
3 centros del capitalismo: explotación del trabajo, acumulación por despojo, especulación capital financiero	D
Dependencia de los Estados de los capitales financieros	D
Capitalismo criminal	D
Imaginario alternativo contra el cap. Es real (MAREZ), dist a la izq estadocéntrica, necesario y deseable	P
Liberarnos de la centralidad de la economía	P
Quizás sea la última oportunidad de librar al planeta de la muerte	T
La Sexta: red planetaria de resistencias y rebeldías	P

Fin de la historia: orden para borrar el pasado	T
<i>Tik</i> : colectivo	P
Asamblea como autoridad máxima	P
Ancianos: sabiduría para orientar a una comunidad	TP
<i>Chulel</i> , biocentrismo, todos son sujetos, no hay objetos	P
Locura del actual sistema (desaparición)	D

Anexo 3: Prontuario conceptual

Se trata de una guía rápida de los conceptos relativos a la temporalidad aquí tratados. No se pretende descomplejizar las temáticas que cada concepto en sí mismo puede suscitar, se trata, en todo caso, de una visualización “rápida” de lo que en el texto se ha discutido y argumentado.

Aceleración en las sociedades de consumo

Inmediatez y gratificación instantánea. (Crary, 2013). La aceleración conduce a un “modo de respuesta” rápido e irreflexivo. La aceleración (Brennan, 2000) conduce a un estado de cansancio -menor disposición y tiempo para la acción transformativa desde grupos auto-organizados, el consumo se convierte en una forma de trabajo (Bauman, 2010)-; 2) afectación en la capacidad reflexiva y crítica (Desconocimiento de los derechos propios, disminución del diálogo y oposición política); y 3) sumisión u obediencia de la ciudadanía (erosión de la democracia).

Alegoría

Figura retórica de pensamiento que consiste en el uso de metáforas consecutivas dentro de un discurso, creando un sentido real y otro figurado, para expresar un asunto abstracto o ideal por medio de lo concreto. (Mortara, 1988).

Bidimensionalidad del tiempo (Cronos y Kairos)

El tiempo está conformado por dos dimensiones fundamentales (Valencia, 2009) expresado mediante dos vocablos griegos, como *Cronos*: Objetivo, medición y sucesión; y *kairos*: duración, subjetivo o relativo a la conciencia.

Campo Temporal

Una red de intencionalidades y temporalidades en tensión (Cronos y Kairos) y una forma particular de literación entre pasado, presente y futuro. (Valencia, 2009)

Cronotopo

Del griego: *kronos* (tiempo) y *topos* (espacio o lugar). Conexión de las relaciones temporales y espaciales asimiladas estéticamente. (Bajtín, 1989).

Desanclaje

Dinámica de la modernidad tardía que ocasiona múltiples rupturas entre el tiempo y el espacio, lo que genera constantes discontinuidades perceptuales e históricas a las rupturas espacio-temporales (Giddens, 2002).

Disidencia

Se deriva del vocablo *disicio*: “separar, no permanecer, no desear”. No se está en la oposición, se ha decidido separarse del sistema. Es un hecho que revela otro orden posible. Se articula la resistencia bajo la operación creativa y la estética de la seducción. “La disidencia exige necesariamente una forma de desobjetivización, un arrancarse de sí, para construir una nueva subjetividad colectiva a partir de referentes compartidos y negociados” (Reguillo, 2013, p.4). Es un proceso abierto y liminal. La disidencia irrumpe para desestabilizar los consensos (Amador Fernández-Savater 2011), y para desordenar el mapa policial de lo posible. La disidencia es fundamentalmente imaginación a través de la que se busca instaurar un tiempo imposible (Derridá, 2003), imposible para las coordenadas espaciotemporales del sistema.

Distopística

Un imaginario factible de futuro, pero parcialmente presente de lo socialmente fallido. (ver *supra* p.390)

Futuro

Tiempo por venir, tiempo imaginado. Literación temporal a la que se adscribe la modernidad y la idea de desarrollo (Benjamin, 2005). Si *el futuro* es la literación predominante, el *t. presente* adquiere la cualidad de latencia o transición; y el *t. pasado* de opuesto o de connotación negativa: subdesarrollo, atrasado, salvaje, etc. Desde la

temporalidad zapatista el futuro se construye en un continuo que reordena múltiples pasados históricos (Gogol, 2014).

Memoria

Para Huyssen (2002) la memoria, tiene un carácter heterogéneo más que holístico. Se trata de un fenómeno compuesto de representaciones y prácticas culturales. La memoria se posibilita en la resistencia y se hace necesaria para construir la autonomía. Los zapatistas se asumen como portadores de saberes milenarios que no pudieron ser destruidos y que reproducen en su cotidianeidad como expresiones de un legado cultural y de su cultura en construcción.

Modernidad Tardía

Se argumenta (Giddens, 2002) que la modernidad continúa en la era contemporánea, por lo que es mejor concebirla como un estado de modernidad tardía. En ésta ocurren fenómenos de continua movilidad o fluidez de sentidos (Bauman, 2010), fragmentación de las relaciones tradicionales entre sujetos e instituciones, desanclajes espaciotemporales, aceleración y el tránsito de una sociedad de producción a una de consumo.

Movimientos Sociales

Para Alonso (2010) los movimientos sociales se articulan en las dinámicas de sujetos colectivos que transitan de lo latente a la resolución innovadora. La multiplicidad de temporalidades y cronogramas impuestos genera amplias resistencias por parte de los individuos que tratan de colocarse fuera de estos límites hegemónicos. Estas resistencias individuales, pueden consolidarse en movimientos sociales o culturales que tienen como fin liberar el espacio y el tiempo de sus objetivaciones actuales y construir una especie de sociedad diferente bajo nuevas y muy distintas formas.

Parestesia

Lapsos temporales de poco o nulo valor utilitario, especie de tiempos “en blanco” o transiciones de un estadio a otro, en donde el tiempo “pierde valor”. (Han, 2015).

Retrotracción del Futuro

Es en la agencia del presente que el futuro se configura como posibilidad creativa de los actores, quienes negocian continuamente sus objetivos. No se trata de la búsqueda o narrativa de un futuro perfecto e inevitable, sino la construcción del futuro alterno, mejor y plausible -aunque incierto- (Emirbayer y Mische 1998).

Ritmo Social

Alude a la “velocidad” con la que se suceden los hechos o las acciones, a la periodicidad y a la duración de los acontecimientos y “la distancia” (o lapso) entre ellos. El ritmo revela relaciones sociales de sincronidad o asincronía en procesos individuales o colectivos y nos indica si una determinada forma de organización social se ordena predominantemente a ritmos cíclico-biológicos, productivos, de consumo acelerado, de significación cultural estacional, de transición política, etc. (Herzfeld 2012).

Tiempo Desplegado

El Tiempo zapatista de acuerdo con Valencia (2010) Enrama una confluencia de temporalidades distintas, un entramado híbrido que articula cosmovisiones indígenas, la tradición histórica del zapatismo y los nuevos discursos y temporalidades del siglo XXI. Se crea un tiempo desplegado, regido por la dignidad, un tiempo que se multiplica en otros más.

Tiempo Personal

Se constituye a partir de dos experiencias: 1) como un tiempo biológico, es decir, el tiempo que experimentamos como seres vivos; y 2) de tipo simbólico-social y psicológico (Lewis y Weigert, 1992).

Tiempo de Interacción

Se caracteriza por las dinámicas de intersubjetividad y el contexto en las que éstas se llevan a cabo. Se destacan tres fenómenos característicos: 1) Paralelismo (los roles y acciones simultáneas que diferentes personas ejecutan durante el mismo transcurso del tiempo); 2) Sincronía (la pauta y el ritmo en que los sujetos realizan acciones de

forma sincronizada); y 3) Estratificación -jerarquización y status de los sujetos dados por el rol que representan, la edad, la calendarización de una tarea o la respuesta a una situación no prevista- (Lewis y Weigert, 1992).

Tiempo Organizacional

Es un tipo de temporalidad estructural también considerada como “tiempo productivo” que en las sociedades modernas determina y subordina el tiempo personal y el tiempo de interacción (Lewis y Weigert, 1992).

Utopística

Término acuñado por Wallerstein (1998) que da cuenta de: nuevos imaginarios, discursos y prácticas sociales cuya base generativa es una evaluación seria de las alternativas históricas y de lo que es posible. Para Aranda (2015) supone un ideal orientador producto de un ajuste continuado entre lo realizable y lo deseable, consecuencia del enfrentamiento de problemas concretos. Se trata de un ejercicio reflexivo en la táctica (De Certeau, 1996) sobre los límites de la dominación, de la disciplina, del orden y la potencialidad de transformación de lo existente (p.26). La creación de un “*Mundo Nuevo*” no evoca a la visión tradicional de revolución, sino de cambiar las cosas sobre la marcha en la actividad de revolucionar (Arditi, 2007).