

BCAS

BCAS

México: represión, resistencia y rebeldía

L@s zapatistas, el Congreso Nacional Indígena,
las madres y padres de Ayotzinapa, l@s normalistas,
l@s jornal@r@s, l@s maestr@s disidentes, las luchas
por la autonomía y el territorio, otros movimientos
sociales y la necesidad de una filosofía de la revolución

Voces desde abajo
y el equipo de
Praxis en América Latina

México: represión, resistencia y rebeldía

L@s zapatistas, el Congreso Nacional Indígena,
las madres y padres de Ayotzinapa,
l@s normalistas, l@s jornal@r@s,
l@s maestr@s disidentes, las luchas por la
autonomía y el territorio, otros movimientos
sociales y la necesidad de una filosofía
de la revolución

Voces desde abajo
y el equipo de
Praxis en América Latina



Juan Pablos Editor

México, 2018

FALTA FICHA

MÉXICO: REPRESIÓN, RESISTENCIA Y REBELDÍA

Primera edición, 2018

D.R. © 2018, Juan Pablos Editor, S.A.

2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19,

Col. del Carmen, Del. Coyoacán, México 04100, Ciudad de México

<juanpabloseditor@gmail.com>

Diseño de portada:

ISBN: _____

Impreso en México/Reservados los derechos

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza
de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)

Distribución: TintaRoja <www.tintaroja.com.mx>

Índice

<i>Introducción</i>	
J.G.F. Héctor, Raquel Vázquez y Eugene Gogol	11
1. <i>Los zapatistas y el Congreso Nacional Indígena</i>	25
• Voces del Congreso Nacional Indígena	
• La formación del Concejo Indígena de Gobierno como nuevo momento histórico y como llamado a la organización	
• Liberación femenina y la vocera del Concejo Indígena de Gobierno	
• Las mujeres, el CNI y la candidatura indígena independiente	
2. <i>L@s zapatistas y el pensamiento crítico</i>	53
• Evaluación de l@s científic@s por l@s alumn@s zapatistas	
• El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista: teoría, práctica y organización zapatistas	
• Del pensamiento crítico a la fuerza emancipadora de la dialéctica	
• Los zapatistas están tejiendo un vasto tapiz	
• Relaciones entre los zapatistas y el humanismo marxista	
• Las artes, las ciencias y la dialéctica de la libertad: alcanzando un futuro emancipador	
• Festival CompArte por la Humanidad: arte colectivo y de ruptura	
• Filosofía, arte y lucha social	
3. <i>L@s zapatistas y la dialéctica</i>	95
• Las mujeres y la Escuelita Zapatista	
• El día internacional de la mujer —comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN	
• Mujeres zapatistas y pensamiento crítico	

- Lucha de las mujeres zapatistas como razón dialéctica
 - Los acuerdos de San Andrés y el zapatismo, 20 años después
 - Los zapatistas y la dialéctica
4. *El significado de Ayotzinapa* 123
- Las voces de los padres y las madres de los 43 desaparecidos
 - Las voces de l@s normalistas
 - Los normalistas de Ayotzinapa: asesinato y criminalización de la juventud en México
 - Aceptando el desafío de este nuevo momento en México: de la represión a la resistencia a la rebelión
 - Un nuevo momento en la dialéctica de la lucha: los zapatistas y los padres y estudiantes de Ayotzinapa —una unión decisiva
 - Ayotzinapa, después del informe final del GIEI
 - El gobierno represor vs. los normalistas y maestros en resistencia y rebeldía: la guerra en torno a una educación por la libertad
5. *L@s maestr@s disidentes* 165
- Voces de maestr@s: Michoacán, Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Ciudad de México
 - Maestros en resistencia: de la lucha contra la “reforma educativa” a un nuevo proyecto educativo y social
6. *Mujeres: fuerza y razón* 185
- Marcha contra las violencias machistas
 - “Abriendo nuestro corazón, nuestra mente como mujeres”
 - “La lucha no es contra el hombre, sino contra el capital”
 - Movimientos de mujeres en México y el humanismo marxista
 - Feminismo, la idea de la libertad y la organización
 - Apéndice: feminismo revolucionario y el concepto de vida en Hegel, por Olga Domanski
7. *La lucha por la autonomía, la tierra y el territorio* 205
- Voces contra el nuevo Aeropuerto (Nexquipayac, Ixtapaluca, Tecámac, Texcoco y Nopaltepec, Estado de México; Churubusco y San Gregorio Atlapulco, Ciudad de México; Tlaxiaca, Hidalgo)
 - Cuarto Foro contra la Represión y el Despojo (San Francisco Xochicuautla, Estado de México, San Pedro Tlanixco, Estado de Mexico, Santa María Ostula, Michoacán)

- Resistencia contra el despojo en Tezontepec, Hidalgo
 - La defensa del agua, el territorio y la vida en Coyoacán, Ciudad de México
 - Santa María Aztahuacán, Iztapalapa
 - Tepoztlán, Morelos
 - Ciudad de México, Michoacán
 - Ixtepec, Oaxaca
 - Tila, Chiapas
 - Comunidades en resistencia contra el capitalismo extractivista
8. *L@s jornaleras de San Quintín* 235
- San Quintín, un nuevo momento político-filosófico
 - Voces de las mujeres jornaleras de San Quintín
 - “Que cada jornalero, jornalera, tenga un salario digno”
 - Los jornaleros de San Quintín, a dos años del histórico paro laboral
9. *La vida en el trabajo* 253
- La lucha de l@s trabajador@s gasoliner@s de “superservicio coapa”
 - Sandak, una historia de resistencia obrera
 - Maquiladoras tejiendo un mundo nuevo
 - Ciudad Juárez: empresas despóticas, trabajador@s en resistencia
 - Los sismos que han terminado con la vida de las trabajadoras
 - Trabajadoras del IEMS luchan por mejores condiciones laborales
 - La jornada laboral de las mujeres. Experiencias desde abajo
 - Trabajadores informales en México
 - “Llevo 15 años dedicándome a las flores”
 - “Sí existe la posibilidad de reorganizar el trabajo, para no ser tan explotadas”
 - Historia de la represión al movimiento de los médicos, 1965
- Apéndice. La vigencia del humanismo de Marx*
Raya Dunayevskaya 279

BCAS

Introducción

J.G.F. Héctor, Raquel Vázquez y Eugene Gogol

MÉXICO: REPRESIÓN, RESISTENCIA Y REBELDÍA

El 14 de octubre de 2016 “retembló en sus centros la tierra” cuando los pueblos originarios reunidos en el Congreso Nacional Indígena (CNI) hicieron pública su decisión de “nombrar un Concejo Indígena de Gobierno (CIG) cuya palabra sea materializada por una mujer indígena, delegada del CNI como candidata independiente que contienda a nombre del CNI y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el proceso electoral de 2018 para la presidencia de este país” (*Que retiemble en sus centros la tierra*).¹ Esta iniciativa significó no sólo un desafío a la farsa electoral “democrática”, sino una posibilidad abierta a “organizarnos para detener esta destrucción, fortalecernos en nuestras resistencias y rebeldías, es decir, en la defensa de la vida de cada persona, cada familia, colectivo, comunidad o barrio. De construir la paz y la justicia rehilándonos desde abajo, desde donde somos lo que somos” (*Que retiemble*). Es decir, ha significado un nuevo momento histórico no sólo para los pueblos del CNI, sino para la sociedad en su conjunto.

A la vez, esta iniciativa no es sino una de las muchas propuestas de emancipación que han aparecido en la geografía mexicana en los últimos tres o cuatro años. En septiembre de 2014, luego de la desaparición forzada por parte del Estado de 43 estudiantes de la Normal Rural Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa, Guerrero, sus padres, madres y compañeros iniciaron una búsqueda incansable por la justicia. Esto también abrió una posibilidad de transformación social en este país, ya que millones de personas se sintieron identificadas con este llamado para acabar con la violencia de Estado y construir, en su lugar, una sociedad nueva.

Fue justo este hito histórico el que nos impulsó, en marzo de 2015, a comenzar *Praxis en América Latina* como un periódico impreso. En la “Carta político-filosófica número 2” sobre Ayotzinapa, incluida en este volumen, expresamos así nuestras razones para “ir al encuentro” de dicho movimiento:

¹ Éste y todos los comunicados zapatistas y del CNI que citamos a lo largo de este libro pueden ser consultados en la página de internet *Enlace Zapatista*.

Organización significa, en primer lugar, *una autoorganización del movimiento desde abajo en sí y por sí*. Naturalmente, tenemos que participar en dicho proceso: escuchar las voces y las acciones *de los de abajo*. A continuación, debemos preguntarnos: *¿cuál es el significado de los movimientos masivos, de su autoorganización desde abajo?* [...]

Esto es lo que necesita ser proyectado, debatido, para ser desarrollado concretamente dentro de cada lucha: ideas que no sólo vayan *en contra del sistema político-económico-social vigente*, sino que posibiliten radicalmente la creación de un nuevo humanismo [...]

¡Ya es tiempo de una organización de este tipo en el seno del movimiento de masas! Una forma de práctica que sea, a la vez, una unidad de teoría y práctica: *una praxis en México y América Latina*.

Es decir, nos interesaba una publicación impresa para poder dialogar con el movimiento sobre *ideas de liberación*. En ese mismo marzo de 2015, mientras nuestro primer número salía de la imprenta, nos enteramos de que en San Quintín, Baja California, miles de jornaleros iniciaban una huelga para exigir un sindicato independiente y mejores condiciones laborales:

Cuando hablamos de la libertad [nos diría un jornalero poco más tarde], Baja California y Guerrero son los estados que estos últimos meses [más] la han conseguido, con el llamado a la unidad nacional por lo que aconteció [con los normalistas de Ayotzinapa] el 26 de septiembre de 2014, y por lo que aconteció en San Quintín el 17 de marzo de 2015. Son meses nada más de diferencia entre los dos acontecimientos, en dos estados distintos (véase el capítulo 8).

Un año después, el 15 de mayo de 2016, los maestros de educación pública —sobre todo aquellos agrupados en la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE)— iniciaron un paro laboral de cuatro meses contra la “reforma educativa” del Estado. Durante este tiempo dejaron en claro que su lucha no sólo era por detener dicha “reforma”, sino por construir una sociedad distinta, lo cual los hermanaba con el movimiento por Ayotzinapa: “Recordemos [...] que estamos en el contexto de la lucha por la presentación con vida de los 43 estudiantes desaparecidos; así, hemos ido creando un programa de lucha que hemos compartido en varias partes y que tratamos de construir con toda la sociedad, con la gente con la que estamos vinculados” (véase el capítulo 5).

Todos estos movimientos —a los que podríamos agregar los de decenas de comunidades en el campo y la ciudad que defienden el agua y el territorio, los de mujeres que exigen una vida sin violencia de género, los de estudiantes en busca de una *educación por la libertad*, etc.—, son la posibilidad viva de dar

origen aquí y ahora a una sociedad nueva: sin explotación, sin despojo, sin represión, sin sexismo, sin racismo. A la vez, el que *encarnen la posibilidad* significa que dicha sociedad todavía no es real, al menos no en su plenitud. ¿Qué es lo que hace falta para ello?

Ninguna de estas luchas ha carecido del apoyo material o moral de otros sectores sociales; no obstante, algunas de ellas han desaparecido, se encuentran “enfascadas” en procesos jurídicos o, en algunos casos, se han visto atraídas por las falsas soluciones de los partidos políticos y otros grupos “de izquierda”; las que siguen en pie se enfrentan no sólo a obstáculos “exteriores” (la represión del Estado, las condiciones económicas, etc.), sino a la necesidad interna de desarrollarse constantemente. Lo que ha hecho falta, entonces, es nuestra “solidaridad filosófica” con los movimientos, es decir, la concretización, en conjunto con ellos, de una perspectiva emancipadora que signifique una verdadera superación de la sociedad actual. ¿Qué implica construir una sociedad nueva para que realmente sea tal y no sólo una reproducción de la antigua, aunque con una nueva apariencia?

Sin duda, hablar aquí de una “solidaridad filosófica” con los movimientos podrá parecer una respuesta abstracta para una situación muy concreta: lo que se necesita es “práctica, práctica y más práctica”, opinarán algunos. Sin embargo, construir una sociedad nueva requiere de las dos dimensiones del ser humano: el pensamiento y la acción, obrando en conjunto. Dejarle la tarea a sólo una de ellas equivaldría, una vez más, a reproducir la división entre trabajo manual y trabajo mental, propia de la sociedad capitalista.

Ahora bien, reunir al pensamiento y la acción implica una visión dialéctica de la relación entre ambas, cuyo punto de partida son los movimientos que nacen desde abajo en resistencia contra el capital. *Sus acciones “espontáneas” son ya, en sí mismas, formas de teoría emancipadora*. Si no se parte de esta unidad originaria entre teoría y práctica, serán en vano los intentos que se hagan más tarde para “reunir” a la una con la otra.

A la vez, esta *unidad originaria* es precisamente eso: un comienzo, el cual necesita ser desarrollado hasta el punto en que se convierta en la concretización de una filosofía emancipadora al seno de los movimientos mismos; es decir, que dicha filosofía sea el motor, el impulso más íntimo de autodesarrollo de las luchas sociales. Sólo así, mediante esta unificación total de teoría y práctica, es que podremos abrir de par en par las puertas de una sociedad nueva.

Esta concepción revolucionaria —denominada *humanismo marxista* por su “fundadora”, Raya Dunayevskaya, de la cual hablaremos más tarde en esta introducción— es la que determina la estructura del presente libro, así como el título del mismo.

Cada capítulo del presente volumen está dedicado a alguna de las diversas luchas que han surgido en territorio mexicano en los últimos tres o cuatro años. Así, los capítulos 1 a 3 se ocupan de la propuesta del CNI-EZLN de participar en el proceso electoral de 2018, así como de las actividades más recientes de los zapatistas (su seminario sobre pensamiento crítico, los festivales CompArte y ConCiencias, etc.). El capítulo 4 se enfoca en la lucha de los padres y madres de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, así como en la de los normalistas, en busca de una *educación por la libertad*. El 5 está dedicado a la lucha de los maestros disidentes; el 6, a la liberación femenina; el 7, a la cuestión de la defensa del agua y el territorio; el 8, a los jornaleros de San Quintín, y el 9 a otras luchas laborales.

A su vez, cada capítulo está integrado por dos secciones. La primera, llamada “Voces desde abajo”, contiene justamente la palabra de los protagonistas de diversos movimientos. Son sus ideas y acciones, como habíamos dicho, las que constituyen el único punto de partida serio para desarrollar teoría revolucionaria. Dichas “voces” han sido seleccionadas a partir de las entrevistas que hemos hecho o del material que hemos transcrito para *Praxis en América Latina* en estos tres años.

La segunda sección se compone de nuestros análisis de dichas voces y acciones: buscamos hacer explícito su significado emancipador no sólo por un propósito “teorista”, sino como un paso necesario para dar pie, en conjunto con cada movimiento, a la recreación de una filosofía emancipadora como motor de su lucha. *Sólo a través de la mediación de la teoría es que la práctica puede convertirse plenamente en una práctica de liberación, y viceversa*. Dichos análisis —salvo por dos o tres casos— también han sido seleccionados o reelaborados a partir de textos aparecidos en *Praxis*.

Ésta es, a nuestro entender, la “responsabilidad filosófica” que las organizaciones o colectivos de pensadores-activistas debemos cumplir con respecto al movimiento desde abajo. Ésta es, por tanto, la contribución que busca hacer nuestro libro en este nuevo momento histórico abierto en México no sólo por la propuesta del CNI-EZLN de “organizarnos para detener esta destrucción, fortalecernos en nuestras resistencia y rebeldías, es decir, en la defensa de cada persona, cada familia, colectivo, comunidad o barrio”; no sólo por esta propuesta, decíamos, sino también por otros movimientos que nacen desde abajo y que, ya sea directa o indirectamente relacionados con dicha iniciativa, buscan construir una sociedad mejor.

Todo ello, a su vez, explica el título que hemos elegido para nuestro libro: *México: represión, resistencia y rebeldía*. *México* indica la geografía (y el calendario) en los que queremos incidir: la necesidad de recrear una dialéctica emancipadora *aquí y ahora*. *Represión*, a su vez, hace referencia a la realidad

actual del Estado y el capital: para ellos, el único “diálogo” posible con quienes no se someten a sus designios es la violencia y la aniquilación. *Resistencia*, entonces, apunta a esa primera negación a seguir siendo oprimidos por el Estado y el capital: ese ¡*Ya basta!* nacido desde abajo como *fuerza y razón* de la revolución. *Rebeldía*, finalmente, se refiere a la necesidad de ir más allá de esa primera negación o acto de resistencia; es decir, a la *superación* de la sociedad actual, a la construcción de lo nuevo. Esta última es una tarea tanto teórica como práctica; por tanto, sólo puede cumplirse cabalmente si se cuenta con una visión dialéctica que nos permita unificar ambas dimensiones: pensamiento y acción, filosofía y luchas de liberación desde abajo.

Las últimas dos palabras del título del libro —*resistencia y rebeldía*—, a su vez, están inspiradas en una expresión del Subcomandante Insurgente Galeano, que describe el doble ritmo del movimiento zapatista —la destrucción de lo viejo y la construcción de lo nuevo—: “Nuestra rebeldía es nuestro *no* al sistema. Nuestra resistencia es nuestro *sí* a otra cosa es posible” (véase el capítulo 2). Éste es, de hecho, no sólo el doble ritmo de la lucha zapatista, sino el de *todas las transformaciones históricas*. Esto es, entonces, lo que es necesario recrear para el aquí y ahora.

LA DIMENSIÓN DE LAS MUJERES EN LUCHA

En todas las transformaciones sociales importantes, las mujeres tienen un papel destacado. Raya Dunayevskaya, filósofa del humanismo marxista, documentó en su valioso libro *Liberación femenina y dialéctica de la revolución* lo que ella llamó la *biografía de una idea*, es decir, los momentos históricos en los cuales el movimiento de liberación femenina dejó de ser una *idea* que estaba presente de muchas formas en las luchas de las mujeres para, después, convertirse en un *movimiento* político a nivel internacional. Es justo la década de 1970 cuando Dunayevskaya analiza el surgimiento del movimiento de liberación femenina, porque ésa fue la época en que le tocó vivir. Antes, Dunayevskaya había analizado ya las luchas revolucionarias de las mujeres, como las de la Comuna de París. Esto no significa en absoluto que el surgimiento de la idea de liberación en la mujer sea de procedencia occidental, pero sí que este análisis objetivo proviene de la relación que desarrolló Raya con la obra de Marx, explorada en su faceta humanista, es decir, la que vislumbra no sólo el fin de la propiedad privada o las luchas de clase, sino que explora la posibilidad de que las masas y los nuevos sujetos revolucionarios construyan nuevas relaciones sociales, libres de explotación, racismo y sexismo.

Praxis en América Latina, en tanto periódico humanista marxista, busca la recreación de estas ideas para nuestra época. Con el capítulo 6 del libro, dedicado a la *dimensión de las mujeres que luchan* —y que explora cómo se ha desarrollado el movimiento de liberación femenina—, busca establecer como punto de partida *las voces desde abajo* —trabajadoras, indígenas, jóvenes— de todas estas mujeres como una forma de teoría, ya que la idea de la liberación femenina como *movimiento* sigue buscando nuevos caminos. Es justo en nuestra geografía, México, donde la participación política de las mujeres hizo posible que actualmente se viva un nuevo momento, en el que las mujeres indígenas como pensadoras y activistas encabezan junto con la vocera del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), *Marichuy*, un movimiento político revolucionario sumamente importante. Veremos cómo estas voces que son parte de la *dimensión de las mujeres que luchan* siempre están presente en las otras: en las trabajadoras, en la dimensión indígena, en la juventud. Así, por ejemplo, *la dimensión de las mujeres que luchan* y la *dimensión indígena* se funden en la voz y el pensamiento de las mujeres que forman parte del CIG. Una *dimensión de lucha* es una categoría que Dunayevskaya creó para analizar el surgimiento de nuevas luchas, con nuevos sujetos revolucionarios, las cuales responden también a la necesidad de un nuevo momento histórico y demandan la construcción de nuevas relaciones sociales.

De manera importante, el presente libro da cuenta del proceso tan crucial que las mujeres zapatistas desarrollaron desde el interior de su organización, el EZLN. En esa búsqueda de nuevos caminos, nos ha demostrado que el hogar no es un enclave o espacio privado, y si hay un lugar donde se muestran perfectamente las relaciones de opresión y explotación, es justo en él. Las voces de las mujeres zapatistas se han pronunciado en este sentido cuando narran en sus testimonios que, antes de que el EZLN llegara a sus comunidades, el espacio de participación asignado comunitariamente era únicamente la casa. No fue hasta que salieron de sus hogares y empezaron a participar en las asambleas que la vida comenzó a cambiar para ellas; éste es uno de los puntos clave: el hecho de que las mujeres, y no sólo las zapatistas —sino las jornaleras, las trabajadoras, las jóvenes: todas las que luchan y sufren la triple explotación, por ser mujeres, trabajadoras y pobres—, se decidan a participar y a salir de sus comunidades para llevar su palabra a otras mujeres y, así, acabar con la idea que crea separación y que hace que las mujeres se sientan aisladas en “enclaves privados”.

En *Praxis* la teoría se nos muestra como algo *vivo*. En las mujeres, es una lucha por la *autoemancipación*, ya que no están dejando a nadie la gran tarea que sólo ellas pueden realizar, pues el hecho de que las mujeres cuestionaran su papel en las luchas sociales y se asumieran como líderes, con el gran

trabajo realizado como activistas, nos muestra la gran *fuerza* revolucionaria que lucha por la libertad total, no sólo de nuestros cuerpos, sino también de nuestras ideas y nuestro espíritu: la *razón*. Este impulso de libertad es lo que ha llevado a las mujeres a recorrer caminos para encontrarse con otras mujeres en las asambleas, congresos y encuentros; en ellos se busca tener un diálogo para llevar el mensaje de lucha y liberación, para compartir experiencias y para construir nuevos caminos. Debido a esto, las diferentes formas en que las mujeres están luchando requieren de una gran determinación y creatividad. Las luchas que defienden un mejor salario para las mujeres, el acceso a una mejor educación, mejores oportunidades de trabajo e incluso otras formas de amar, son necesarias y legítimas, pero éstas no traerán consigo un cambio social para las mujeres si no se transforman al mismo tiempo las relaciones sociales de opresión, explotación, racismo y sexismo.

En este libro se plasma el pensamiento de muchas de las mujeres que han explorado estos nuevos caminos, lo que las ha llevado a encontrarse con otras mujeres, a unir su voz y su caminar con otras. Por todas ellas es que estamos aquí: con el gran reto, por un lado, de explorar el significado de estas voces como una forma de teoría que nos servirá para seguir caminando juntas; por otro, de considerar cuáles son los pasos que vienen después de este nuevo momento histórico en que una mujer indígena, María de Jesús Patricio Martínez, es la voz del CIG y de muchas mujeres que buscamos una transformación social, y no sólo un paliativo para la opresión. Aspiramos, más bien, a la libertad total de todos: mujeres y hombres.

EL HUMANISMO MARXISTA COMO CUERPO DE IDEAS Y COMO ORGANIZACIÓN

Este libro es un nuevo momento dentro de las labores de *Praxis en América Latina*. Nuestra declaración sobre *quiénes somos*, impresa en cada número de nuestro periódico, dice:

Praxis en América Latina es una organización y periódico humanista-marxista que está conformado por un grupo de activistas-pensador@s que viven principalmente en México, pero que están abiertos a la colaboración con compañer@s de toda América Latina —compañer@s que quieran repensar y recrear una filosofía de emancipación, de revolución, inseparable de las actividades y las ideas de l@s de abajo en rebelión: mujeres, indígenas, trabajadores, desempleados, jóvenes, campesinos, los y las otr@s.

Hay un ritmo doble en el movimiento vivo de la liberación: la destrucción de lo viejo y la creación de lo nuevo, la dialéctica. Esto lo vemos en muchos

movimientos sociales en América Latina; sin embargo, éstos son a menudo no sólo aplastados por el imperialismo capitalista en sus múltiples manifestaciones, sino también maniatados por formas políticas “progresistas” (partidos, organizaciones, Estados) que buscan erigirse como sustitutos o “guías” para l@s de abajo. Una oposición política no es suficiente para contrarrestar esto. Para permitir que los movimientos por la liberación florezcan y crezcan, debemos basarnos en la construcción de una filosofía de la liberación. La construcción/recreación de la filosofía dialéctica, inseparable de los movimientos sociales y de clase en América Latina, es el reto que define nuestra época.

Nuestro periódico, *Praxis en América Latina. La práctica con la teoría y la teoría con la práctica*, busca contribuir a esta tarea crucial. Nuestros círculos de estudio sobre zapatismo, liberación femenina, marxismo para nuestro tiempo, entre otros, son lugares para explorar y debatir ideas y prácticas de liberación. L@s invitamos a colaborar con nosotros.

Aquí, queremos hablar brevemente de nuestros fundamentos filosóficos, de nuestro periódico y nuestra organización, así como compartir con ustedes nuestros planes en México y América Latina.

NUESTROS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

Son principalmente dos: 1) el marxismo de Marx, cuyo bicentenario de natalicio (1818-2018) estamos precisamente celebrando, y 2) el humanismo marxista de Raya Dunayevskaya, que es una reelaboración del marxismo de Marx para la segunda mitad del siglo XX.

1. *El marxismo de Marx*. Dentro del vasto cuerpo de pensamiento y acción que constituyen el trabajo-vida de Marx, queremos resaltar tres momentos o conceptos que hablan poderosamente de nosotros como *Praxis en América Latina* y de la realidad del continente:

a) El “humanismo” de Marx, el cual surgió al “fundar un nuevo continente de pensamiento y revolución” (Dunayevskaya) en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844.

b) La obra magna de Marx, *El capital*, la cual, al analizar el capitalismo, se convirtió en la expresión más amplia y a la vez más concreta del humanismo y la dialéctica revolucionaria de su autor.

c) Marx como “filósofo de la revolución permanente”, el cual continuamente ponía de relieve nuevos sujetos revolucionarios y nuevas vías de transformación social.

d) Los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 marcaron el rompimiento definitivo de Marx con la sociedad burguesa, lo que implicó el inicio

de una crítica a la ceguera de la economía política clásica con respecto a la condición del trabajador. Además, Marx se separó del “comunismo vulgar”, el cual había limitado las contradicciones del capitalismo a las relaciones de propiedad, más que a la contradicción entre capital y trabajo existente en las relaciones de producción en la fábrica. Al mismo tiempo, Marx criticó la deshumanización de la filosofía de Hegel, quien había hecho del “espíritu” un movimiento externo al pensamiento vivo de hombres y mujeres. Esto no significó una ruptura con la metodología dialéctica, sino una apropiación/recreación de la misma para construir una filosofía de la revolución.

Así, en cada campo de análisis/crítica —ya fueran la economía, el comunismo o la filosofía dialéctica—, Marx se centró en la dimensión humana. Él pudo hacer esto porque reconoció y se puso del lado de la subjetividad revolucionaria emergente: el proletariado en resistencia frente al capitalismo industrial; en consecuencia, el desarrollo del *humanismo* de Marx estuvo ligado a las condiciones reales de vida y trabajo, así como al crecimiento de la revuelta desde abajo en la década de 1840.

e) *El capital* de Marx, en tanto expresión de la unidad de la dialéctica y el humanismo, va más allá de un análisis de las profundas contradicciones del capital. Dicha unidad se manifiesta en el hecho de que la lógica del desarrollo del capitalismo produce a sus propios sepultureros, y que éstos se encuentran en las “nuevas fuerzas y pasiones que se agitan en el seno de la sociedad”. En otras palabras: la lógica del desarrollo del capitalismo —la producción por la producción misma: acumulación y cada vez más acumulación— apunta al mismo tiempo hacia su disolución, que es de hecho su “aniquilación”.

Esto no es así sólo porque la dirección que lleva dicho desarrollo —concentración y centralización del capital, la dominación del trabajo muerto (máquinas) sobre el trabajo vivo, la producción de medios de producción que superan la producción de medios de consumo, la tendencia decreciente de la tasa de ganancia— genere fuertes contradicciones, sino sobre todo porque el dominio del trabajo muerto sobre el vivo produce resistencia y, a veces, una franca rebeldía. Para Marx, son este trabajador vivo y las “nuevas fuerzas y pasiones” dentro y fuera de la producción los que, ante estas graves contradicciones, actúan con fuerza y razón para destruir al capitalismo. La dimensión humana es, por tanto, la fuerza impulsora de la dialéctica.

f) *El trabajo-vida de Marx ha sido llamado por Dunayevskaya una “filosofía de la revolución permanente”*. A nosotros en Praxis, esto nos parece una manera muy creativa de pensar en Marx, ya que le da unidad a su vasto trabajo, además de que nos permite, 200 años después de su nacimiento, pensar, escribir y actuar sobre el significado de Marx para nuestros días: aquí en México, en América Latina y, de hecho, en el mundo.

El marxismo de Marx, entendido como una filosofía de la revolución en permanencia, tiene *sentido*; más aún: es totalmente *necesario* hoy, ya que la gran mayoría de las personas en el mundo seguimos viviendo sin libertad y, por tanto, en contradicción con nuestro auténtico ser y posibilidades. La filosofía de la revolución de Marx no es únicamente un archivo histórico, sino una *doctrina viva* que necesita ser desarrollada y concretada para nuestro momento. Sólo de esa forma puede llegar a ser plenamente real.

2. *El humanismo marxista de Dunayevskaya*. Repensar y recrear el marxismo se convirtió en un desafío/tarea crucial para los revolucionarios marxistas hacia la mitad del siglo XX. Luego de la transformación de la Revolución rusa en su opuesto —al tiempo que Stalin se consolidaba en el poder e implementaba su serie de planes económicos quinquenales, todo en nombre de la construcción del “comunismo”—, Dunayevskaya hizo un análisis de Rusia no como un Estado obrero, sino como otra forma de capitalismo: el capitalismo de Estado. A la vez, ella comenzó a replantear el marxismo sobre nuevos fundamentos revolucionarios, los cuales se remitían a los conceptos de Marx: específicamente, a su humanismo y a la dialéctica; todo ello, a fin de aceptar el reto de reestablecer el marxismo en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial. Su “Trilogía de la revolución” —*Marxismo y libertad; Filosofía y revolución, y Rosa Luxemburgo, liberación femenina y filosofía de la revolución de Marx*— es su mayor contribución a esta tarea. Como apéndice a este libro, incluimos su ensayo “Marxismo hoy”, publicado por primera vez en el libro *Socialismo humanista*, editado por Erich Fromm.

Aunado a su vasto comentario sobre el marxismo de Marx en su “Trilogía de la revolución”, hay otros momentos en Dunayevskaya que nos hablan poderosamente sobre la transformación revolucionaria hoy. Éstos incluyen su exploración de los *absolutos* en la dialéctica hegeliana, la cual fue vista por ella no como el “fin de la Historia” o como un idealismo absoluto, sino como origen del concepto *negatividad absoluta como nuevo comienzo*, el cual consiste en un movimiento dual: 1) uno de la práctica a la teoría, que es en sí mismo una forma de teoría, y 2) uno de la teoría a la práctica, que está anclado en y, a la vez, va en busca de la plenitud de una filosofía de la revolución. De ese modo, la dialéctica revolucionaria no es solamente una labor de desarrollo teórico-filosófico, *sino que está en la vida*. De hecho, la práctica revolucionaria y el pensamiento humano son la fuente viva de la dialéctica.

La visión de Dunayevskaya de que, desde abajo, en la acción de las masas en movimiento, hay un tipo de práctica revolucionaria que es en sí misma una forma de teoría, le dio una nueva amplitud al concepto de *sujetos de revolución*. Dunayevskaya vio a éstos no solamente como fuerza o músculo, sino

como *fuerza y razón de la revolución*. Más aún, su visión era multidimensional: no sólo consideró al proletariado industrial, que sigue siendo fundamental, sino que incluyó —para Estados Unidos— a las mujeres, las minorías —especialmente las masas negras (afroamericanos)— y la juventud.

Un punto más del humanismo marxista de Dunayevskaya es crucial para nuestros días: sus trabajos teóricos y prácticos para desarrollar la relación entre una filosofía de la revolución y la organización revolucionaria. Desde un principio, ella había rechazado el concepto de un partido de vanguardia que dirigiera el movimiento, ya que lo veía como una posibilidad absurda de transformación social; más bien, optó por la autoorganización espontánea de las masas desde abajo. Pero, si bien ésta es absolutamente necesaria para cualquier revolución social, Dunayevskaya argumentaría que los activistas-intelectuales deben *ir al encuentro* de dichas prácticas emancipadoras recreando el marxismo revolucionario para nuestros días. Más aún, tal filosofía necesita un lugar donde desarrollarse, esto es, una organización revolucionaria. Para Dunayevskaya, entonces, era necesaria la unidad entre organización y filosofía, la cual ella vio como “una dialéctica de la organización y la filosofía”, es decir, como la construcción de organizaciones revolucionarias cuyo fundamento sería la filosofía dialéctica emancipadora.

Estas ideas y prácticas revolucionarias con fundamentos marxistas son la tarea que cada generación debe afrontar de nuevo para su tiempo y circunstancia. Como diría Dunayevskaya: “Sólo los seres humanos vivos pueden recrear una y otra vez la dialéctica revolucionaria. Y estos seres humanos vivos deben hacerlo así en la teoría como en la práctica. No sólo se trata de enfrentarse al desafío de la práctica, sino de poder enfrentarse al desafío del auto-desarrollo de la Idea, así como de profundizar la teoría hasta el punto en que llegue al concepto marxista de la *filosofía de la revolución en permanencia*”.

NUESTRO PERIÓDICO Y NUESTRA ORGANIZACIÓN

Como periódico y organización, nos centramos en la unidad de la teoría y la práctica. Así lo señala nuestro lema: “La práctica con la teoría y la teoría con la práctica”, que es una frase que adoptamos de los zapatistas. Para que tal unidad ocurra, necesitamos desarrollar continuamente una relación emancipadora con los movimientos desde abajo, así pequeños como grandes, ya que ellos son la fuente auténtica de la teoría revolucionaria. Al mismo tiempo, no podemos cargar todo el peso sobre los hombros del movimiento de masas desde abajo. En tanto pequeños grupos de revolucionarios —y aquí necesitamos

muchos, muchos grupos de revolucionarios—, tenemos que asumir la responsabilidad y enfrentar el desafío de unirnos a ese movimiento desde abajo, para aportarle el conjunto de ideas y acciones revolucionarias que nos han sido legadas históricamente *como la lucha humana por la libertad, captada como método*; es decir, *la dialéctica*, la cual tiene su expresión más amplia en la filosofía de la revolución en permanencia de Marx.

Sin embargo, no se trata de presentar esto como “la respuesta”, o como una “receta” que se deba seguir, sino como una visión emancipadora que necesita ser concretada/recreada para nuestro tiempo y espacio: aquí en México, en América Latina y, de hecho, a escala mundial. No es, entonces, una tarea elitista o vanguardista, sino el reto histórico al que nos enfrentamos los revolucionarios y los movimientos sociales en el mundo.

NUESTRO FUTURO

En *Praxis en América Latina* entendemos nuestra tarea como ayudar a elaborar esa filosofía emancipadora y esa organización revolucionaria en México y en América Latina, es decir: buscamos concretar la “dialéctica entre organización y filosofía” para nuestro tiempo y lugar. Sólo de esa manera podemos empezar a construir la sociedad nueva. Los invitamos a explorar nuestro nuevo libro y a unirse a nosotros en estas labores. Nos pueden contactar en <praxisamericalatina@gmail.com> y <www.praxisenamericalatina.org>.



Marichuy del CNI con mujeres zapatistas

I. Los zapatistas y el Congreso Nacional Indígena

Las dos décadas de relación entre los zapatistas y el Congreso Nacional Indígena (CNI) han dado origen a un nuevo momento: en octubre de 2016, los zapatistas le hicieron al CNI la propuesta de postular a una mujer indígena a la Presidencia de México en 2018. Los pueblos del CNI, luego de haberse reunido en sus respectivas asambleas comunitarias —y más tarde en una asamblea general en Chiapas—, decidieron aceptar la propuesta y elegir a María de Jesús Patricio (Marichuy), una mujer nahua-hablante de Jalisco, como la posible candidata. Así, en este capítulo, presentamos las voces de mujeres y hombres indígenas —incluyendo la de la propia Marichuy— en torno a la propuesta, así como artículos publicados en Praxis sobre la importancia de este nuevo momento en México.

- Voces del Congreso Nacional Indígena
- La formación del Concejo Indígena de Gobierno como nuevo momento histórico y como llamado a la organización
- Liberación femenina y la vocera del Concejo Indígena de Gobierno
- Las mujeres, el CNI y la candidatura indígena independiente

SECCIÓN UNO – VOCES DESDE ABAJO

Praxis, 11, 12, 13 y 14 (noviembre-diciembre de 2016 - junio-julio de 2017)

VOCES DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA

Selección de intervenciones de delegados del CNI durante diversos foros organizados para discutir la propuesta de la candidatura independiente del CNI-EZLN.

*

Magdalena, mazahua residente en la Ciudad de México

“No queremos poder, sino reconstruir lo que han destruido”

Yo soy del Estado de México, pero ya tengo muchos años de vivir en la ciudad. Soy artesana y vendo en un *pedacito* de la banqueta en la vía pública. Desde 1996 he escuchado a mis hermanos y hermanas del CNI, y empecé a participar [como delegada] en el Tercer Congreso [en 2001]. El CNI es la casa de todos los pueblos: un espacio donde nadie manda, sino donde se enlazan nuestras palabras.

El mensaje de los que participamos en este Quinto CNI [en octubre de 2016] fue muy claro. Reflexionamos de todo lo que estamos viviendo, pasando. ¿Qué vamos a hacer? Ya [son] 20 años de abrazar con nuestros dolores, de contagiarnos con nuestras lágrimas, de estar quejándonos, de conocernos, y vemos que [la opresión] no se acaba. ¿Vamos a hacer otro congreso [para exponer], como siempre, nuestras denuncias? En ese momento, los compañeros [del EZLN] hicieron la propuesta [de la candidatura independiente], y nos preguntaron si teníamos la nuestra.

¿Por qué la hicieron? Hace 20 años que casi nadie habla de los indígenas. Hay, pues, que consultar cómo vamos a caminar, a construir. La propuesta es para frenar el despojo, la desaparición [forzada], los asesinatos, y en ella entran todos, sean o no indígenas, porque sufrimos por igual: obreros, campesinos, estudiantes, comunidades, etc. Y, si ganamos [la elección], ¿qué vamos a hacer? Nosotros no queremos poder, sino reconstruir lo que ya está destruido. No estamos en la agenda política de ninguno de los que nos están gobernando. Nadie se acuerda de nosotros.

Hay que escuchar, porque, si no escuchamos, vamos a caer en lo mismo que los que están arriba. Esto se construye desde abajo, desde las raíces, desde nuestras tristezas, nuestras lágrimas. Al que le duele, nos va a escuchar. Y, si no, también es respetable: quien tenga confianza en votar, puede hacerlo, pero yo soy de este lado, porque mi sufrimiento está aquí. Y no crean que no hay miedo. Tan es así que fui presa [política], pero eso no me ha callado.

*

María Macario, Unión de Pueblos y Comunidades Purépechas

“Nuestra consulta no es como las que hace el gobierno”

La propuesta, [hecha por el EZLN al CNI], nos tomó por sorpresa. De entrada, pensamos en lo que es la política, los partidos, y no nos ubicábamos en ese

espacio, pero después de reflexionar durante la semana [que duró el Quinto Congreso del CNI] vimos que sí era una buena idea, porque ¿qué vamos a hacer para que dejen de violar nuestros derechos como pueblos indígenas? Las quejas de nuestras comunidades, sus dolores, están ahí, pero ¿cuál es la solución a éstos?

Yo, que trabajo en la Ciudad de México, veo que cada día la vida es más difícil para los indígenas, pero especialmente para las mujeres. Las que venimos a la ciudad lo hacemos porque en nuestras comunidades no hay manera de mantener a nuestras familias. Sin embargo, para una mujer indígena no hay cabida en una fábrica o empresa, sino únicamente en el comercio informal o como empleada doméstica, donde tampoco tenemos ningún derecho. Muchas son artesanas, pero son desplazadas de sus espacios de trabajo porque ya “no hay permiso” para vender en varias zonas de la ciudad. También están las que son llevadas a la cárcel, porque carecen de un traductor y no pueden defenderse. Sí, en los [territorios de los] pueblos hay despojo, pero aquí en la ciudad la situación es también muy difícil.

Así, la consulta [a nuestros pueblos sobre la candidatura independiente] nos ha llevado a organizarnos con compañeros purépechas y de otras comunidades [que trabajan en la ciudad]; con organizaciones y pueblos de Michoacán; con gente indígena y no indígena, que también sufre el desempleo y otro tipo de problemas. La consulta no es entonces como las que hace el gobierno, que te da una hoja para poner si estás de acuerdo o no, sino [que consiste en] hablar tal como lo estamos haciendo ahora: que los pueblos, tanto que pertenecen al CNI como no, nos digan cuál es la situación que están viviendo, y qué es lo que les gustaría hacer [para cambiarla]. Una mujer indígena sabe lo que está ocurriendo en todo el país, en su comunidad, porque vive día a día la realidad; podría, entonces, debatir mejor que cualquier político.

Si la mayoría de las comunidades dice que no está de acuerdo con esta propuesta de la candidatura independiente, no seguiríamos adelante [con ella]. Si sí, en cambio, ¿qué vamos a hacer? ¿Empezar un recorrido por todas las comunidades del país? Eso no lo sabemos ahora, pero lo sabremos el 1 de enero [de 2017], cuando se hagan públicos en Oventik los resultados de la consulta.

*

Francisco, nahua, Tepoztlán

“Se trata de cómo vamos a organizarnos”

La propuesta del CNI para el proceso electoral de 2018 se trata de cómo vamos a organizarnos. Muchos están debatiendo sobre la [cuestión de la] can-

didata [a la Presidencia], o de si también va a haber candidatos a regidores, gobernadores, etc.; pero no, compañeros, eso todavía no sabemos si va a ocurrir. Lo que les decimos es que aguanten un poquito, que nos esperen, porque ahorita hay una consulta en los pueblos que conformamos el CNI para crear un Concejo Indígena de Gobierno (CIG), donde todos los pueblos originarios de México estemos representados.

Las comunidades indígenas preguntan: “¿Cómo voy a estar representado en ese concejo?” Y les respondemos: “Ustedes, en sus asambleas comunitarias, van a nombrar a un compañero y a una compañera que los representen”. De este Concejo es de donde saldría la candidata (o candidato) independiente para 2018. Pero esta candidata o candidato sólo va ser la voz de lo que se diga en las comunidades: “Aquí el gobierno nos está reprimiendo, humillando, explotando”. A nosotros no nos interesa pedir un voto a cambio de un bote de cemento.

El resultado de la consulta se dará a conocer en diciembre [de 2016], en Chiapas. Como delegados del CNI, sí hemos recorrido buena parte del país, pero la verdad es que no sabemos cómo va esto de la consulta. Ahorita, lo que nosotros les pedimos es solidaridad para lo que viene: ¿Cómo nos vamos a organizar con ustedes, [compañeros de la ciudad]? O, mejor aún: ¿De qué forma ustedes se van a querer organizar con nosotros? Nosotros vamos a dar nuestra palabra, pero no sabemos si ustedes van a estar de acuerdo con ella.

Es muy importante que ustedes: jóvenes, *jóvenas*, profesores, estén organizados, porque si alguien va a resistir esta tormenta somos lo de abajo, los del pueblo.

*

Heriberto y Gabriela, nahuas, Coordinadora de Pueblos del Oriente del Estado de México

*“Que nosotros decidamos cómo queremos vivir”
Reflexiones del Quinto CNI*

Praxis: ¿Fue ésta su primera vez como delegados del CNI?

Heriberto: Yo ya he estado antes en otros [congresos del] CNI. Desde 2001, con el inicio de la lucha contra el proyecto del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM), hemos mantenido una relación con los pueblos originarios del país. A partir de la represión de 2006, dicha relación se hizo aún más estrecha; de entonces para acá, he participado activamente en el CNI.

Gabriela: En mi caso, ésta sí es mi primera vez como delegada del CNI. Considero que, en ese espacio, nos identificamos todos con todos, porque estamos viviendo casi lo mismo: el despojo y el desprecio contra los pueblos originarios. Como texcocana originaria, me impresionó mucho ver que el México indígena está más vivo y más indignado que nunca, y que del Estado de México hayamos participado mazahuas, otomíes y nahuas.

P: ¿Cómo ven en este momento las luchas de pueblos originarios?

H: Ahorita, somos los pueblos originarios los que sufrimos la mayor agresión por parte del Estado y el capital, porque somos nosotros quienes poseemos la mayor parte del territorio y los bienes naturales. El capitalismo no se está fijando en un solo territorio, sino que ha generalizado el despojo en todo el mundo; de allí la importancia de que nos unamos y organicemos como pueblos originarios para defender, sí, el territorio, pero al mismo tiempo nuestra identidad y cultura.

En el caso del Lago de Texcoco, que es lo por lo que estamos luchando como pueblos del oriente del Estado de México, éste es un ícono de identidad nacional. El gobierno y las empresas quieren destruir esta historia, además de poner en riesgo la vida, ya que el proyecto del NAICM sería uno de los mayores desastres naturales que se podrían causar. Del NAICM se derivan todos los otros proyectos (carreteros, turísticos, etc.) que saquearían no sólo la Cuenca del Valle de México, sino todo el país, e incluso otros países de Centroamérica y el Caribe.

Por ello, estar en el CNI es muy importante para nosotros, ya que significa armar una estrategia de lucha conjunta como pueblos, que a la vez se vincularía con la de trabajadores, estudiantes, intelectuales, artistas, etc., a fin de acabar con este sistema de explotación capitalista neoliberal y de crear desde nuestras bases, nuestros pueblos originarios, las estructuras que nos permitan tener el control de nuestra propia vida. Queremos ser nosotros los que decidamos cómo queremos vivir.

G: Es muy importante tener presente que somos pueblos originarios. El capitalismo nos quiere vender la idea del progreso, la modernidad y el desarrollo, y muchos habitantes de la ribera del Lago de Texcoco eso ven en el NAICM. Pero lo que nosotros vemos es devastación y muerte. A veces, uno podría pensar que estamos solos, pero en el CNI nos dimos cuenta de que no es así. Como pueblos originarios, tenemos una oportunidad de defendernos, porque México ha firmado convenios internacionales en defensa de los mismos. Pero nos quieren convencer de que *ya somos ciudad*, para no entrar en el rubro de pueblos originarios.

En la región texcocana hay todavía comunidades nahua-hablantes, y en ellas y en la mayoría de nuestros pueblos prevalecen las tradiciones, usos y costumbres. Por esa herencia ancestral, amamos y respetamos a la naturaleza; aún cultivamos y consumimos alimentos de altísimo valor nutricional —como el alga espirulina, que, junto con el maíz, frijol, avena, nopales, chiles, que-lites, verdolagas, quintoniles y hortalizas, nos permiten alimentarnos sanamente—; contamos con el conocimiento de la medicina tradicional, que es una herencia de nuestros ancestros nahuas; tenemos manantiales vivos y sistemas de organización comunitaria de agua potable y *agua rodada*. Hemos vivido libres y queremos seguir así; no nos hace falta acumular dinero. Si tenemos la tierra para cultivarla, agua y aire limpios, ¿por qué habríamos de cambiarlos por proyectos de muerte? Lo que quieren es exterminarnos, pero no lo vamos a permitir porque defender la vida es una defensa legítima.

P: ¿Por qué creen que las luchas deben ser desde abajo y a la izquierda, sin partidos políticos?

H: Por haber vivido la experiencia de La Otra Campaña en 2006, hemos visto cómo sí es posible acercarse a la gente de abajo, para saber qué piensa sobre cómo tenemos que seguir caminando, sobre qué queremos construir. Salirse del esquema institucional, de los partidos políticos, significa salirse del control del Estado sobre las luchas de nuestra gente. Ése es el esquema que han impuesto siempre los poderosos. En contraparte, las comunidades zapatistas son el mejor ejemplo de las nuevas formas de organización social que se pueden tener; pero también están Cherán y las comunas oaxaqueñas, por ejemplo. Esto nos muestra que sí se puede construir fuera de la institucionalidad.

P: ¿Qué opinan sobre la propuesta que hicieron, como CNI, de postular una mujer indígena como candidata presencial para las elecciones de 2018?

H: La propuesta es buena, siempre y cuando sea en el marco de tejer redes de organización comunitaria, que nos permitan tener autonomía económica, política y cultural. Se trata, en cierto sentido, de aprovechar la coyuntura electoral para estructurar lo nuestro: de recorrer nuevamente el país, pero ya con la experiencia de La Otra Campaña como antecedente.

G: Es bueno resaltar que, más que de una “candidata”, se trata de un Concejo Indígena de Gobierno integrado por un hombre y una mujer de cada etnia del país. Que, de entre éste, se postule a una mujer indígena como “candidata” (o, más bien, vocera de las verdaderas necesidades de los pueblos originarios), es por requisitos oficiales. Vemos con buenos ojos esta iniciativa, porque su objetivo es volver a poner en la agenda nacional la cuestión in-

dígena (y creo que ya lo está logrando, desde que se dio a conocer la noticia). Se trata, además, de *mover* a los pueblos, decirles que hay posibilidades de articulación y de hacer algo.

*

Voces de mujeres de tres generaciones durante la consulta sobre la propuesta del CNI-EZNL llevada a cabo en San Pedro Huaquilpan, municipio de Zapotlán, Hidalgo

“Una herencia de lucha para mis nietos”

En nuestra lucha contra el basurero [que querían hacer aquí en San Pedro], hubo momentos en que [el gobierno] nos intimidó, pero la misma rabia y la misma impotencia nos daban la fortaleza para seguir adelante. A mí, como abuela que soy, el remover toda esta historia de [opresión contra] nuestros antepasados me duele. Yo quisiera dejarles a mis nietos y bisnietos una herencia de lucha, de protesta, de no quedarnos con los brazos cruzados. Tenía muchas dudas sobre esta propuesta [del CNI-EZLN], pero ahora ya me queda clara la idea. Si esto se sigue extendiendo a nivel nacional, sí vamos a lograrlo. *¡Ya basta de todo lo que [los opresores] nos están haciendo!*

“Sin las mujeres, no habría zapatismo”

Para que los zapatistas se *levantaran* en 1994, se hizo una consulta, la cual implicaba que se aprobara la Ley Revolucionaria de Mujeres. Ésta marcaba, por un lado, que ya no habría alcohol o drogas en las comunidades zapatistas y, por otro, que habría derechos de mujeres. Si no se aprobaba esta ley, las mujeres no hubieran apoyado el levantamiento. También en Cherán, el movimiento se dio porque las mujeres dijeron basta, y porque ellas se organizaron para cerrar las calles y poner fogatas en cada esquina. Hoy Cherán, es un municipio autónomo, según su modo y ritmo. Ser mujer, entonces, es un honor, no una desgracia. Y, compañeros, los necesitamos a ustedes, dignos y amorosos a nuestro lado: que les muestren a sus hijas, por como tratan a sus esposas, la forma en que deben ser tratadas las mujeres.

“Usar el pensamiento crítico para la lucha”

Nos convence la propuesta del CNI-EZLN, porque es la forma de hacer política *real*. Desde 2006, cuando La Otra Campaña, ya hacíamos el análisis de que el capitalismo es el que le está *dando en la madre* a todo, incluyendo a la vida

misma. Ahí, también, se nos hacía la propuesta de construir organización para dar origen a otra cosa. Pero no cumplimos *cabal*. Hoy se trata nuevamente de escuchar y de usar el pensamiento crítico para defender lo que es nuestro.

En San Pedro Huaquilpan luchamos [hace un par de años] contra la construcción de un basurero. Pensamos que, al detener el proyecto, ya habíamos cumplido. Pero no es así, porque ahora lo quieren hacer en Tizayuca, y aquí, un gasoducto que no hemos podido parar. Lo que hay que pensar entonces es que, mientras tengamos vida, la lucha sigue. Admiro a las comunidades indígenas, porque no sólo miran a su interior, sino a todo el país, y hoy nos invitan como hermanos a participar en la defensa de la vida.

“Si es para vivir en comunidad, yo los apoyo”

Yo no estoy muy involucrada con los zapatistas. Yo sólo puedo darles mi opinión como parte de este pueblo. Lo que me gustó de lo que dijeron [los delegados del CNI] es que tenemos que empezar *desde abajo*. Ningún partido político nos va a resolver nuestros problemas, porque no les interesamos. Cuando les decimos: “Yo soy el pueblo, no está bien lo que estás haciendo con mi comunidad”, nos acusan de *viejas mitoterías*: “Váyanse a lavar los trastes, a hacer la comida, etc.” ¿Hasta cuándo vamos a permitir los abusos? La tierra no es de nadie. ¿Por qué está *cercada*? [Aquí en San Pedro] quieren hacer un gasoducto. *Empezar desde abajo* es vivir con dignidad, y vivir con dignidad es aceptarnos tal como somos. Unos tienen estudios, otros no. Yo soy ama de casa. Yo no sé cómo vivan los zapatistas, pero si lo que va a surgir de esta propuesta es el vivir en comunidad, tiene todo mi apoyo.

“Diez años de haber crecido con la lucha zapatista”

Cuando me enteré de la propuesta del CNI-EZLN, me pregunté: “¿Ahora para dónde?”. Ya son diez años en que Zapotlán conoce [la lucha zapatista]. En ese tiempo hemos nacido y crecido varias personas, y se nos han ido otras más. En el más reciente [congreso del] CNI, Mario Luna dijo que este [espacio] se había ocupado como “muro de los lamentos”; pero, ahora, ¿qué vamos a hacer? Ya no podemos seguir viendo de lejos la tormenta, porque ya está llegando. Estamos siendo invadidos por muchos megaproyectos. Confiamos en el EZLN porque nos ha demostrado que podemos confiar en él; porque no se vende, no se rinde, y los caracoles zapatistas nos enseñan que sí se puede vivir de otra forma. Hay que volver a mirar hacia abajo, hacia los pueblos originarios, ya que es sólo desde ahí (y teniendo un pensamiento crítico, no haragán) de donde va a surgir el nuevo México.

*

María de Jesús Patricio (Marichuy), nahua, Jalisco

“Hay que salvar lo que todavía nos queda”

Es necesario volver [más] atrás de cuando nace el CNI. Existieron los Foros Nacionales Indígena, que fueron allá en Chiapas, y [a los que se] convocó cuando se estaban dialogando los Acuerdos de San Andrés. Cuando participé ahí, escuché los problemas de indígenas del norte, del centro y del sur, y yo veía que los problemas se parecían; todos traían problemas de tierra, de salud, de represión. Entonces se pensó en ir estableciendo un espacio donde se encontraran los diferentes pueblos indígenas del país, y se [dijo]: “No queremos tener un comité; tiene que ser un espacio donde se vaya construyendo con la participación de todos”.

Fue como se pensó que este espacio se llamaría CNI y que se constituiría en la Ciudad de México un 12 de octubre [de 1996]: no porque [ese día] “nos descubrieron”, sino porque aquí estamos, somos dueños de México, tenemos nuestro territorio, nuestra lengua, nuestro vestido, nuestras costumbres, nuestras formas de organizarnos. Ese día vino nuestra hermana EZLN, [la Comandanta Ramona], que nos trajo la palabra de allá. Recuerdo que en ese tiempo se decía que los pueblos indígenas se querían separar de este país, que querían hacer otro país dentro de éste, y fue cuando Ramona dijo: “Somos mexicanos, y queremos seguir siéndolo”.

Después de 20 años, analizamos que los problemas seguían de mal en peor: había más saqueos, muertos, desaparecidos, y por eso nuestros hermanos zapatistas traen esta propuesta [de participar con una candidata independiente en las elecciones de 2018]. Ahora el CNI está en el proceso de ver cómo se va a formar el CIG. Los pueblos indígenas tenemos que aliarnos con la gente de la ciudad, del campo: con estudiantes, mujeres, obreros; con todos los que sientan que también es necesario unificarnos y dar nuestra última lucha, quizá. Tenemos que pensar no tanto en llegar a tomar el poder, sino en cómo nos vamos a organizar. Nos reuniremos en mayo [de 2017] para estar acordando y conformando lo que sería el CIG. Es la única forma en que podemos salvar lo que todavía nos queda.

“Se tiene que escuchar la voz de la mujer”

Yo me quiero referir más a las mujeres; sobre todo, como mujer, me interesa platicar de la otra parte: la mujer que lucha, que se organiza, que es invisible y que no se escucha su voz, pero que ha estado presente a lo largo de la his-

toria, en las luchas que se han tenido [tanto] en México como en otros países. Iniciaría, pues, aquí en Chiapas. Están presentes las compañeras al lado de los compañeros zapatistas; ellas son un ejemplo que animó desde que *alzaron su voz, alzaron su palabra*, y ése fue el momento en que los demás pueblos indígenas, *las mujeres que participamos en los pueblos indígenas, vemos la importancia de las mujeres en las luchas de las comunidades*. Está también aquí la comunidad de Acteal, [en la] que hemos visto también que han participado activamente las mujeres. Está la comunidad de Tila.

Empezando allá del sur, en Yucatán han venido participando también las mujeres en una fuerte lucha. [En] el Istmo, en Oaxaca, [que está] en lucha contra las eólicas y las mineras, han estado participando mujeres. En Tlanixco, les tocó a las mujeres: [ellas] son las que toman la iniciativa. En Cherán, quienes emprenden la lucha son las mujeres de la comunidad. Están las compañeras kumiai, [que] son las que llevan la delantera, las que están al frente de la comunidad. Pero hay otras luchas: las madres que están luchando por los desaparecidos; las mujeres feministas que están luchando por derechos, sobre todo contra la violencia.

Ante eso, lo que me toca decir, más que mencionar que la mujer es oprimida (creo que eso ya lo sabemos y ya lo hemos escuchado), es más bien cómo la mujer, *a pesar de todo eso, ha venido participando en ese proceso de reconstitución de nuestras comunidades*. [Es] una lucha conjunta con los hombres, con los hijos, y hay veces [que] ha sido invisible, que ha sido callada por los que están en el poder. Por eso, en el Concejo que se pretende conformar, el CIG, se considera que sea[n] hombre y mujer quienes vayan a participar, de preferencia, [pero] ya cada comunidad decidirá a quién va a proponer.

[Habrá que] ir considerando a ambos: que se escuche la voz de los dos, en la participación de este CIG, que no va a ser con un fin electoral. Va a ser mucha *chamba*, va a ser pensar en todos los demás, va a ser con un fin organizativo. Si no se llega [a ganar la presidencia de México], [éste] no es el fin, pero sí lograr la unidad abajo, la unidad entre los pueblos y con los demás sectores que ya están cansados de toda esta estructura que se tiene. Tenemos que hacer una nueva estructura desde abajo, conjunta, hombres y mujeres.

¿Por qué será la vocera una mujer? Pues porque se tiene que escuchar la voz de la mujer. No solamente va a ser la voz de ella: va a ser la voz de los pueblos; va a ser la voz del CIG, y ella va a llevar esa palabra, para que se escuche, ante esta estructura que se tiene en este país, que está pensada sin la mujer. Ésta es la forma en que el CNI está planteando participar, donde nuestros hermanos zapatistas nos han enseñado, sobre todo, cómo tiene que ser. Yo pienso que, mientras estén ellos, tiene que caminar todo bien; y, mientras estén participando, yo veo que hay aquí bastantes mujeres. Mientras se siga

participando y se sigan escuchando sus opiniones por el bien de nuestro pueblo, de nuestra comunidad, de nuestro país, pues yo creo que las cosas marchan bien.

SECCIÓN DOS – EL EQUIPO DE *PRAXIS EN AMÉRICA LATINA*

LA FORMACIÓN DEL CONCEJO INDÍGENA DE GOBIERNO COMO NUEVO MOMENTO HISTÓRICO Y COMO LLAMADO A LA ORGANIZACIÓN

Ensayo basado en artículos publicados en Praxis, núms. 11-16

“Nuestra lucha no es por el poder”

El 28 de mayo de 2017, el Congreso Nacional Indígena (CNI) nombró a su Concejo Indígena de Gobierno (CIG), conformado por 71 concejales hombres y mujeres de más de 60 pueblos originarios de todo el país.¹ Esto marcó el final de la primera etapa de un proceso iniciado en octubre de 2016, cuando el CNI, reunido en su Quinto Congreso, se declaró:

[...] en asamblea permanente [para consultar] en cada una de nuestras geografías, territorios y rumbos el acuerdo de [...] nombrar un CIG cuya palabra sea materializada por una mujer indígena, delegada del CNI como candidata independiente que contienda a nombre del CNI y el EZLN en el proceso electoral del año 2018 para la Presidencia de este país (*Que retiemble en sus centros la Tierra*).

Desde que se hizo pública esta propuesta, se suscitó una gran polémica: ¿Por qué, después de tantos años de rechazar la vía electoral, los zapatistas deciden optar ahora por ella? ¿Será que lo que siempre les ha interesado es “tomar el poder”? Incluso entre algunos miembros del CNI y simpatizantes del zapatismo hubo una gran confusión al escuchar esta iniciativa. No obstante, desde un inicio se dejó en claro que: “Nuestra lucha no es por el poder: no lo buscamos; sino que llamaremos a los pueblos originarios y a la sociedad civil a organizarnos para detener esta destrucción, fortalecernos en nuestras resistencias y rebeldías, es decir, en la defensa de la vida de cada persona, cada familia, colectivo, comunidad o barrio” (*Que retiemble*).

¹ A la fecha, ya son más de 200, ya que el proceso de conformación del CIG se mantiene abierto: nuevos concejales se van integrando, provenientes de los rincones del país a los que el CIG llega como parte de su *campana por la vida*.

Esto ya marcaba una diferencia sustancial entre las *campañas electorales* de los partidos políticos y la *campaña por la vida* del CNI-EZLN. Pero la originalidad de la propuesta se hizo aún más clara cuando empezó a realizarse la consulta con las comunidades para ver si la aceptaban: de lo que se trataba, entonces, era de dialogar con los pueblos, de escuchar sus voces e ideas para promover su autoorganización. María Macario, integrante purépecha del CNI, se refirió a este proceso en los siguientes términos: “[Nuestra] consulta no es como las que hace el gobierno, que te da una hoja para poner si estás de acuerdo o no, sino [que consiste en] hablar tal como lo estamos haciendo ahora: que los pueblos, tanto que pertenecen al CNI como [los que] no, nos digan cuál es la situación que están viviendo, y qué es lo que les gustaría hacer [para cambiarla]”.

La consulta tuvo lugar entre octubre y diciembre de 2016: 430 de 523 comunidades aceptaron la propuesta y, a continuación, decidieron reunirse nuevamente en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del 26 al 28 de mayo, para llevar a cabo la Asamblea Constitutiva del CIG y elegir a su vocera.

En la sesión final de dicha Asamblea, hubo oradores no sólo de los pueblos originarios de México, sino de otros sectores sociales en lucha: una comisión de padres de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa; Araceli Osorio, madre de Lesvy Osorio, universitaria asesinada; Luis Fernando Sotelo (a través de una carta), preso político, así como Shannon Rivers, del pueblo akimel o’otham de Arizona, Estados Unidos, entre otros. Esto reafirmó la idea de que, si bien el proceso del CIG tendrá a los pueblos originarios de México como a sus protagonistas (una verdadera *vanguardia desde abajo*), en realidad está abierto para todos, incluso más allá de las fronteras nacionales.

En cuanto a la idea de “tomar el poder”, el recién formado CIG volvió a aclarar:

No vamos a registrar a nuestra vocera] para hacer una campaña electoral; es un registro que puede dar otros medios que no tenemos a nuestro alcance, como el llegar a muchos lugares por medio de los medios de difusión. No vamos a ir a pedir el voto, lo que vamos a hacer es tratar de organizar a la gente, articular las luchas, las experiencias [...] reconstruir el tejido social, la vida de nuestros pueblos [...] Es una coyuntura muy importante, ¿por qué dejársela solamente a los partidos? [...]

Ésta no es una campaña electoral: [...] es una campaña por la vida
(*Rueda de prensa del 28 de mayo de 2017*)

La propuesta del CIG, entonces, tiene un sentido claramente anticapitalista, como se puede ver en las siguientes palabras:

No sólo pretendemos arrebatarnos [a los opresores] el destino que nos han quitado y desgraciado; pretendemos desmontar ese poder podrido que está matando a nuestros pueblos y la Madre Tierra, y las únicas grietas que hemos encontrado y que han ido liberando conciencias y territorios, dando consuelos y esperanza, están en la resistencia y rebeldía [...]

No buscamos administrar el poder: queremos desmontarlo desde las grietas que, sabemos, somos capaces [...] Confiamos en la dignidad y honestidad de los que luchan: de los maestros, de los estudiantes, de los campesinos, de los obreros, jornaleros, y queremos que se profundicen las grietas que cada uno de ellos han ido labrando [...] Queremos hacer tantas grietas, que ellas sean nuestro gobierno anticapitalista y honesto (*Llegó la hora*).

En esta visión, se evidencia la importante influencia del zapatismo sobre el CNI. Como los zapatistas nos lo han mostrado en múltiples ocasiones, *tanto* en su práctica *como* en sus escritos, “fueron, son y serán inútiles los esfuerzos por ‘racionalizar’ su funcionamiento [del capital], por ‘humanizarlo’ [...] No hay arreglo posible [...] La única forma de detener la máquina es destruirla [...] La lucha anticapitalista es una lucha por la humanidad” (*Los muros arriba, las grietas abajo [y a la izquierda]*). Pero llevarla a cabo significa no sólo *oponerse* al capital, *sino construir lo nuevo*: una economía no orientada a la producción de mercancías, sino a la satisfacción de necesidades sociales; formas de gobierno autónomas que ayuden a reorganizar la economía, la cultura, el arte, etc.; en suma, nuevas relaciones humanas.

Ahora, el CIG buscará potenciar viejas y nuevas experiencias de liberación a lo largo y ancho del país, construyendo a partir de las acciones e ideas que nacen desde abajo. *Sin ello, ninguna sociedad nueva es posible*. Al mismo tiempo, es necesaria una visión emancipadora, es decir, un método filosófico, dialéctico, *que camine con estas luchas, ayudándolas a potenciarse y seguir dando pasos cualitativos en la construcción de un nuevo mundo*. Pero, hablar de un “método” que “acompañe” el proceso del CIG, ¿no es acaso una imposición sobre este último? ¿Podemos encontrar, al interior del movimiento zapatista y del CNI, elementos de la filosofía dialéctica, y que apunten a la necesidad de desarrollarla plenamente?

El tiempo del no, el tiempo del sí

Desde su formación en 1996, el CNI ha sido un importante espacio de encuentro de los pueblos indígenas. Sin embargo, si bien varias de sus comunidades integrantes tienen importantes desarrollos en la construcción de la autonomía, en su conjunto el CNI había sido más un lugar para compartir dolores, para denunciar (visibilizar) los ataques del capital, que para efectivamente dar pasos

hacia una sociedad nueva. Era necesario, pues, un “cambio de estrategia”; pasar “de la defensiva a la ofensiva”, como lo reconoció el propio EZLN en octubre de 2016, en la víspera del Quinto Congreso del CNI:

Pensamos que tenemos que tomar una decisión como CNI y EZLN. Tenemos que decidir si este Quinto Congreso es como otras reuniones, donde decimos nuestros dolores, platicamos de nuestras resistencias, nos quejamos, maldecimos al sistema, declaramos que no nos vamos a rendir, y nos vamos cada quién a su tierra a seguir llevando la cuenta de agresiones, despojos, injusticias, muertes [...] Nosotros, nosotras, zapatistas, pensamos que es el momento de pasar a la ofensiva. Llegó la hora del contrataque. Y hay que empezar golpeando uno de los corazones del sistema: la política de arriba (*Una historia para tratar de entender*).

Fue entonces cuando el EZLN lanzó la propuesta de participar con una candidata independiente en el proceso electoral de 2018. Después de valorarla a profundidad, el CNI decidió hacerla suya (agregando que era necesario no sólo elegir a una mujer indígena como candidata, sino crear un CIG de nivel nacional). La intervención de los zapatistas consistió aquí, entonces, en compartirle (hacerle explícita) al CNI *la metodología de lucha* que ellos han descubierto durante su caminar.² Dicha metodología ha sido *la realidad del movimiento zapatista* desde 1994, y aun antes; sin embargo, en 2013 ellos le dieron expresión teórica denominándola *el tiempo del no, el tiempo del sí*:

Definidos los “no”, falta acabar de delinear los “sí” [...] 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” (*Ellos y nosotros V. La Sexta*).

Este doble tiempo (o ritmo) es tal vez el “secreto” del movimiento zapatista, el que hace que su desarrollo se dé siempre a pasos agigantados: cualitativa, y no sólo cuantitativamente. Uno de los momentos clave donde pudo hacerse evidente la “aplicación” (recreación, autodescubrimiento) de este método fue 2001, cuando, ante la negativa del Estado a reconocer constitucionalmente la autonomía indígena (después de cientos de marchas nacionales,

² El importante documento zapatista donde se nos relata todo esto, una historia para tratar de entender, nos muestra así que la horizontalidad y el liderazgo no sólo no están en oposición, sino que sólo cuando ambos aparecen juntos es cuando podemos dar origen a algo verdaderamente nuevo. Con liderazgo, por supuesto, no nos referimos al liderazgo de personas, sino al liderazgo de ideas, de una visión emancipadora que, al ser compartida y unirse con las acciones y sentires de los de abajo, adquiere concreción: se realiza.

la firma de los Acuerdos de San Andrés, etc.), los zapatistas decidieron no seguir más por ese camino, sino tomar la construcción de la autonomía en sus propias manos, así como invitar al resto de la sociedad, *con su ejemplo*, a hacer lo mismo.

Este doble tiempo (*negación u oposición a lo que no se quiere, construcción de lo que sí* o, de manera más general: *aparición de contradicciones u obstáculos propios de la lucha, y superación de los mismos*) que los zapatistas han descubierto en su práctica, recibe históricamente el nombre de *dialéctica*, y es tanto *la realidad* como *la expresión teórica* del automovimiento de la humanidad por su emancipación. Los dos tiempos, además, son inseparables: del *no* surge el *sí*, tal como lo vimos en la anterior cita zapatista.

Volvamos ahora al CNI... Durante los 20 años que éste se estuvo reuniendo para compartir sus dolores, para dejar en claro aquello a lo que se oponía (“identificar al enemigo”), fueron madurando las condiciones para que hoy fuera posible “pasar a la ofensiva”, proponer un gran *sí*. Este *sí* es la iniciativa de formar un CIG, así como de invitar al resto de la sociedad a organizarse para desmontar el sistema capitalista y construir, en su lugar, uno nuevo, más humano.

Sin embargo, este llamado es sólo el principio. La dialéctica (el método) no concluye cuando se ha llegado a un momento decisivo (por muy importante que éste sea), sino que es necesario un trabajo permanente de autodesarrollo, de construcción de una sociedad cada vez más libre. Por ello, no es suficiente con informar (difundir) sobre el contenido de la propuesta del CNI-EZLN; tampoco basta, incluso, con recoger y compartir los dolores que nos provoca este sistema capitalista. Si bien ambos procesos forman parte significativa de la lucha, no podemos pensar a ésta por etapas, con sólo una conexión contingente o mecánica entre sí: “primero hay que informar a ‘la gente’; una vez informada, ésta se unirá a la lucha, y ya veremos entonces qué hacer”. Es indispensable, en cambio, hacer explícita la dialéctica (el método) como motor de nuestras luchas, de modo que podamos recrearla a cada momento, en cada lugar, y así dar pasos cualitativos en el camino a una sociedad nueva. Estudiar dialéctica, concretarla en conjunto con los distintos movimientos que nacen desde abajo, con sus pensamientos y acciones, ¿es acaso la principal tarea histórica de nuestros días? Los pequeños colectivos y organizaciones de activistas, ¿podemos contribuir a ello al acercarnos a las luchas de otros sujetos en resistencia?

Una nueva invitación a organizarnos

Desde que salieron a la luz pública en 1994, los zapatistas nos han llamado en distintas ocasiones a organizarnos. Ellos mismos han sido un excelente ejemplo

de organización: no como *forma* o *contenido* que debiéramos copiar, sino como *automovimiento de emancipación* del que podemos aprender para recrearlo en nuestros distintos “calendarios y geografías”. Una y otra vez, no obstante, parecemos haber fracasado en nuestros intentos de organizarnos: sí, muchos colectivos se han creado desde entonces, con formas cada vez más eficaces de apoyo a los zapatistas. Sin embargo, no se trata sólo de una cuestión cuantitativa o de “estar al servicio” de los zapatistas, sino de organizarnos en un sentido tan profundo que la nueva sociedad deje de existir sólo en nuestras mentes y corazones, para que llegue efectivamente a realizarse. Hoy, 23 años después, los zapatistas y el CNI nos hacen un nuevo llamado a organizarnos: ¿cómo responder plenamente?

La organización no sólo es cuestión de *forma* (estructura, aparato, logística). Si bien es necesario construir formas organizativas democráticas, esto no basta para garantizar su automovimiento emancipador. Basar nuestras organizaciones en los siete principios del mandar obedeciendo zapatista³ es sumamente importante, pero no suficiente, ya que aun entonces nos estaríamos centrando sólo en la *forma* organizativa.

Incluso el *contenido* emancipador de nuestros movimientos no alcanza por sí solo para resolver la cuestión de la organización. Sí, lo que nos une es nuestro deseo de acabar con la sociedad capitalista y construir sobre sus ruinas una nueva. Pero, ¿cuál es el mejor camino o los caminos para conseguir esto? De todos los modos de lucha que existen (manifestaciones, procesos jurídicos, plantones, huelgas, creación de comunidades autónomas, etc.), ¿cómo elegir entre ellos cada vez el más concreto, el que más nos resulte conveniente?

Es indispensable, para ello, que la forma de lucha y organización por la que optemos, cualesquiera que éstas sean, no se entiendan como “herramientas” exteriores a la lucha, que se “adaptan” o se “sustituyen” por otras si no funcionan, sino como autodeterminadas por el sentido de la lucha misma, como una exteriorización necesaria de su movimiento interior. Dicha unidad plena de forma y contenido es *el método*, el cual no es una imposición sobre aquéllas, *sino que nace de sí, de la necesidad de su automovimiento. Método*, entonces, no es otra cosa que el autoimpulso para enfrentarse a las contradicciones u obstáculos que son parte de la lucha misma (*el tiempo del no*) y para superarlos cada vez, reencontrándonos a nosotros mismos de un modo más profundo y, así, poniendo los cimientos para la construcción de una nueva realidad (*el tiempo del sí*). Cuando somos conscientes de este método

³ Obedecer y no mandar; representar y no suplantar; servir y no servirse; convencer y no vencer; bajar y no subir; proponer y no imponer; construir y no destruir.

y lo convertimos explícitamente en motor de nuestras luchas, estamos recreando la unidad de teoría y práctica, de filosofía y luchas desde abajo que pavimentan el camino hacia una nueva sociedad. ¿Es éste el tipo de participación que necesitamos tener hoy, ante el nuevo llamado del CNI-EZLN a organizarnos?

J.G.F.

*

Praxis 14 (junio-julio de 2017)

LIBERACIÓN FEMENINA Y LA VOCERA DEL CONCEJO INDÍGENA DE GOBIERNO

LAS MUJERES ZAPATISTAS Y SU RELACIÓN CON EL MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN FEMENINA

En una entrevista del año 1994, la Comandanta Ramona comentó: “Las mujeres llegaron a entender que es importante su participación para cambiar esta mala situación; así están participando, aunque no todas directamente en la lucha armada. No hay otra forma de buscar justicia: ése es el interés de las mujeres”. El interés auténtico de las mujeres zapatistas es un interés político. Es verdad que están interesadas en una lucha emancipadora a escala nacional, pero esto implica transformar su propia realidad como mujeres para incorporarse a todos los trabajos que surjan como parte de esta lucha. La liberación implica transformar su vida comunitaria, en su propio contexto como mujeres.

En diversos momentos importantes, como la Marcha del Color de la Tierra en 2001, cuando varias comandantas zapatistas dieron su palabra, también lo externaron así: las mujeres zapatistas consideraron que sólo si salían de sus hogares y tomaban acción y voz en las asambleas, podrían transformar su situación opresiva, que además era mayor por el hecho de ser mujeres. Ya no bastaba con hablar sobre la marginación, la violencia y la pobreza de sus familias en los espacios de mujeres que eran cotidianos para ellas: también llegaron a comprender que la situación de las mujeres sólo se transforma en los espacios políticos de participación colectiva. La Comandanta Susana recorrió muchas comunidades con Ramona, y comenta que no fue fácil, “porque muchas mujeres están conformes con su vida, pues ya estuvimos muchos años sin organizarnos. La única preocupación que tenemos es el sostenimiento del hogar” (*Entrevista a las Comandantas Yolanda y Susana*). En este sen-

tido, la Comandanta Yolanda comentó que fue importante cobrar conciencia de que las mujeres podían organizarse, pues desde niña vivió con su familia en durísimas condiciones de pobreza:

Cuando yo estaba un poco más grande, encontré la palabra de la organización. Entonces me di cuenta de que tampoco sirve conformarse, morir así en la pobreza. Y ahí es donde me animo también a integrarme a la lucha; me puse a platicar con los pueblos y a animar a las otras mujeres, hasta que tuvimos un conocimiento más amplio de que las mujeres tenemos el doble sufrimiento. Nos hizo despertar bastante.

Ya no bastaba con la preocupación por el bienestar familiar; era importante, pero no tan importante como su participación política. Así, la preocupación individual fue transformándose en un interés político y colectivo, en un interés particular. Es verdad que las mujeres eran *fuerza*: con sus acciones físicas trabajaron para que el EZLN creciera como organización política y armada; como razón, sus pensamientos y sus ideas fueron cruciales para constituir una esencia revolucionaria que se levantara por encima de la enorme carga histórica de desprecio y opresión. Tan sólo recordemos que el EZLN es mayoritariamente indígena.

El Foro Nacional Indígena como antecedente del CNI y la participación política de las mujeres indígenas

Desde que el EZLN salió de la clandestinidad, las palabras de las mujeres zapatistas se encaminaron a hacer extensiva la invitación para todas las mujeres, tal y como lo expresó Ramona en 1994: “*A todas les pedimos que luchen con nosotras*”. Durante 1995 y 1996, se llevaron a cabo diversos diálogos y encuentros del EZLN con la sociedad civil, nacional e internacional; de todos estos encuentros, el más grande es el que el EZLN tuvo con los Pueblos Indígenas de México: una relación que se consolidó a lo largo de 20 años y que fue fruto del Foro Nacional Especial de Derechos y Cultura Indígenas, ya que al finalizar este Foro se acordó convocar a la constitución del CNI.

Desde el inicio, la presencia de las mujeres en el CNI ha sido trascendental: ahí han estado desde el comienzo, por derecho propio y con la conciencia de que su acción es necesaria para transformar la relación hombre-mujer. Su participación es muy concreta y no está destinada a cubrir una “cuota de género”. Las mujeres que son parte del CNI están conscientes de que tienen un compromiso muy grande para enfrentar el machismo en sus comunidades, y por eso están ahí: para hacer ellas mismas el trabajo que nadie más hará. En

la Marcha del Color de la Tierra, en 2001, una mujer indígena, la Comandanta Esther, dio el mensaje central del EZLN ante el Congreso de la Unión:

No está en esta tribuna el jefe militar de un ejército rebelde. Está quien representa a la parte civil del EZLN: la dirección política y organizativa de un movimiento legítimo, honesto y consecuente [...] *Soy indígena y soy mujer; y eso es lo único que importa ahora* [...] Y es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome la palabra primero.

Entre la lista de oradores que seleccionó el EZLN para tomar la palabra ese mismo día estuvo María de Jesús Patricio, nahua del sur de Jalisco, miembro del CNI, quien también dio un mensaje para hablar sobre las mujeres indígenas y la importancia de su participación política:

Mi compromiso con el combate al machismo y la reconstitución de las comunidades, así como mi constante asistencia a las reuniones, me permitieron que el 29 de marzo de 2001, ante el Congreso de la Unión, hablara en nombre de las mujeres indígenas de México, para dejar en claro que el proceso de reconstitución integral de los pueblos indígenas del país es una tarea que incumbe tanto al hombre como a la mujer, en una misma lucha por lograr nuestra plena liberación.⁴

En esta declaración se expresa con claridad una filosofía emancipadora y, más allá de esto, la conciencia de una nueva relación hombre-mujer para lograr una *plena liberación*, como la oradora misma lo refiere. Una lucha revolucionaria tiene implícito un doble ritmo: por un lado, la destrucción de lo viejo y, por otro, la creación de lo nuevo; esto significa la creación de nuevas relaciones humanas, donde la mujer es músculo, *fuerza*, pero al mismo tiempo es la *razón* que esgrime para lograr su liberación y su autoemancipación.

La propuesta de la candidatura en las voces de las delegadas del CNI

Desde que en octubre de 2016 se hizo pública la propuesta sobre la constitución de un Concejo Indígena de Gobierno (CIG), ésta causó gran expectación, sobre todo por el anuncio que se hizo de que la vocera de dicho Concejo sería una mujer: *la Voz del Concejo*, “cuya palabra sea materializada por una

⁴ <<http://www.tukari.udg.mx/sites/default/files/Tukari%20feminismo%20decolonial%20final.pdf>>.

mujer indígena, delegada del CNI como candidata independiente que contendrá a nombre del CNI y el EZLN en el proceso electoral del año 2018 para la presidencia de este país”. Hoy, esta propuesta histórica se ha levantado por encima de la clase política mexicana, y aun por encima de una sociedad y una “izquierda” racista, sexista y misógina. Esta propuesta se llevaría a todas las comunidades y pueblos que conforman el CNI, principalmente; así, el resultado de esta consulta, que se dio a conocer el 1 de enero de 2017, fue un rotundo sí a la misma.

El 28 de mayo, después de que el CNI se reuniera en una Asamblea Constitutiva, se dio a conocer el nombre de la vocera: María de Jesús Patricio Martínez. Hoy tenemos a una mujer como el *foco* de un movimiento de rebelión y resistencia indígena. Pero, ¿cuál es la larga historia de liberación femenina detrás de este proceso? Ya anteriormente, Patricio había dicho que la opresión no ha sido en modo alguno un obstáculo para la participación de las mujeres indígenas en el proceso “de reconstitución de las comunidades”; además, en sus palabras está presente de algún modo la idea de la liberación femenina como movimiento: “¿Y por qué será la vocera una mujer? Pues porque se tiene que escuchar la voz de la mujer. No solamente va a ser la voz de ella: va a ser la voz de los pueblos, va a ser la voz del Concejo Indígena de Gobierno, y ella va a llevar esa palabra, para que se escuche, ante esta estructura que se tiene en este país, que *está pensada sin la mujer*”.

Raya Dunayevskaya, filósofa del humanismo marxista, se planteó esta pregunta cuando el movimiento de liberación femenina dejó de ser una idea para convertirse en un movimiento a escala mundial, una pregunta que es a la vez un desafío: “¿Podría una nueva forma de organización ser la respuesta para la interminable opresión de la mujer, su desigualdad y alienación en el trabajo, en el hogar y en el supuestamente neutro campo cultural?”. Y yo hago una pregunta que está ligada con la anterior: ¿puede una nueva forma de organización crear *nuevas relaciones humanas*, sobre todo transformar la relación hombre-mujer? No hay una respuesta aún, pero sí tenemos una opinión con respecto a la idea de la importancia de la liberación femenina en voz de las que ahora son concejales del CIG. Escuchemos la participación de Mirna Valencia del pueblo mayo de Sonora:

En nuestros grupos indígenas, la mujer y el hombre siempre han ido de la mano. En nuestros pueblos indígenas, la mujer es la que lleva la mayor carga de trabajo; en cambio, en el mundo occidental, en este sistema impuesto en el que hemos vivido, las mujeres son sólo adornos que van al lado de los políticos: son pieza del capitalismo. Nosotras somos seres pensantes, somos dadoras de vida; en ese sentido, como se ha hablado aquí de que vamos en contra de las reformas

[del gobierno], vamos en contra de todo este sistema: muchas mujeres estamos siendo violentadas, incluso en nuestro trabajo. Yo soy maestra en resistencia —desde hace algunos años— contra la “reforma educativa” y, como jefa de familia, me estoy pronunciando también aquí: porque antes de ser maestra soy indígena, soy mujer [...] Yo voy a seguir con mis hermanos indígenas de este nuestro México (Rueda de prensa del 28 de mayo. *Radio Zapatista*).

Otra de las concejales, Rocío Moreno, del pueblo coca, expresa que “esta lucha es así, en conjunto”:

Yo creo que en esta guerra que estamos tratando de librar, que se dice incluso que es por la vida, no se puede dar solamente en un sector de nuestros pueblos: tienen que ser el hombre, la mujer, los jóvenes, los ancianos. Considero que la importancia de que [la vocera del CIG] sea una mujer es que estamos luchando contra un modelo capitalista, patriarcal, que nos está oprimiendo, y que solamente así, en conjunto, en la comunidad, se puede dar esto [la lucha]. Creo, además, que la mujer es la forma más expresiva de decir o de entender a la comunidad. Esta lucha es, así, en conjunto: no podía ser solamente una parte.

La elección de una *vocera* para el CIG es mucho más que un símbolo: es una resolución ciertamente histórica, pero profundamente objetiva, así como el resultado de un proceso que las mujeres han construido tanto al interior del CNI como hacia afuera, con sus propios pueblos y comunidades. Por eso hoy están al frente en el CIG, como resultado de una autoemancipación. Es ciertamente un proceso que ha llegado a un punto crucial, pero que no se ha detenido como un fin último: es, más bien, un principio liberador que puede continuar. Magdalena García, también concejal del CIG, opina que la elección de una vocera es histórica, pero a la vez es un proceso que permanece abierto y que está vivo, y encarnado además en las mujeres que están haciendo *suya* esta propuesta:

Hay una semilla que fue sembrada [...] *Lo vimos en este momento histórico: que ahí está la semilla y falta lo que falta*, porque tenemos que recoger nuestra semilla, y ésa es la motivación. Se siente una contenta porque esta propuesta [del CIG, en] los espacios donde nos han llamado para ir a compartir, la hacen *suya*: sea o no sea indígena, nos dan la confianza de los pueblos [...] Tienen confianza hacia los pueblos.⁵

⁵ <<http://avispa.org/2017/05/31/mexico-no-detenernos-estemos-parados-cadaver-del-capitalismo/>>.

Las mujeres indígenas han reconocido su *fuerza* y su *razón*, porque no son sólo activismo: son también *pensadoras*. He aquí un ejemplo del tipo de desafío que tenemos que enfrentar para terminar con la división del trabajo manual e intelectual, una división del trabajo que, como decía Marx, caracteriza a las sociedades de clase. Las mujeres indígenas han participado durante más de 20 años en el CNI y en el proceso de reconstitución de las comunidades; actualmente son parte del CIG, donde las mujeres son también concejales en la tarea conjunta de gobernar a sus pueblos y comunidades.

R. V.

*

Praxis 12 (febrero-marzo de 2017)

LAS MUJERES, EL CNI Y LA CANDIDATURA INDÍGENA INDEPENDIENTE

EL EZLN Y EL DIÁLOGO CON LA SOCIEDAD CIVIL

El 1 de enero de 2017 se cumplieron 23 años de la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y su declaración de guerra contra el mal gobierno. Una de las prioridades del EZLN —después de su aparición pública, en el año de 1994— ha sido el tener un diálogo auténtico y constante con lo que han llamado la “sociedad civil”: la organizada y la no organizada. Como fuerza política, después del levantamiento armado, el EZLN hizo un llamado a todos los pueblos originarios a participar en el Foro Nacional Especial de Derechos y Cultura Indígenas que se inauguró el 3 de enero de 1996, y en el que participaron más de 500 representantes de por lo menos 35 pueblos indios. Este diálogo vio un fruto importante con la fundación del Congreso Nacional Indígena (CNI) el 12 de octubre de 1996.

El eje de lucha es la autonomía indígena en el marco de una “nueva relación de los pueblos indios con el Estado”.⁶ Si bien el eje ha sido éste, de manera implícita se plantea una nueva relación de los pueblos indios con la sociedad civil; en esencia, los pueblos indios se niegan a desaparecer como tales y a “integrarse a la sociedad”, a ser vistos como mercancía y a aceptar la gigantesca opresión, el desprecio y el racismo. Lo que considero el segundo eje es la creación de una *nueva relación entre los pueblos indios y la socie-*

⁶ Gloria Muñoz Ramírez, *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, La Jornada Ediciones, 2003, pp. 114-119.

dad. Uno de los planteamientos filosóficos de fondo es que los pueblos indios no necesitan “pedir permiso” para pensarse “libres, justos y democráticos [...] Les pedimos que, juntos, le demos a este país y a este mundo que sólo nos ofrece la muerte o la humillación como futuro, una lección: la lección de la dignidad humana que salva al mundo de la estupidez y el crimen”.⁷

Desde la fundación del CNI hasta la fecha, ¿ha cambiado la relación de los pueblos originarios con la sociedad? La propuesta de formar un CIG, aprobada el 1 de enero de 2017, nos habla del proceso que está llevándose a cabo: las voces de los pueblos indios han acordado —mediante una consulta previa— que participarán políticamente para la conformación de un CIG, cuya voz esté representada por una mujer indígena, y que además contendrá como candidata en las elecciones a la presidencia del año 2018. Los pueblos indígenas son las *masas indígenas*. Si bien no participaron en su totalidad en esta consulta, los que pertenecen al CNI se han manifestado para aprobar y dar todo su respaldo político a la propuesta, sobre todo porque el llamado central de la misma es a *organizarse* de muchas formas posibles.

En estos 20 años, los integrantes del CNI —como un espacio de diálogo, organización y articulación de los pueblos indios y originarios— se han construido como *sujetos revolucionarios* y, en este proceso, las mujeres *están* de manera tan firme que la vocera de este CIG será una mujer. Esta propuesta, ¿cambia de alguna manera las relaciones sociales?; sobre todo, ¿transforma la relación hombre-mujer? Sé que es prematuro el intentar dar una respuesta, y más cuando la propuesta ha sido apenas aprobada, pero sí podemos reflexionar en torno a ella, ya que no es producto de la casualidad, sino una acción concreta para la construcción de una *nueva sociedad*. Esta nueva sociedad puede y debe crearse al interior mismo de los movimientos revolucionarios de masas. Por la experiencia de lucha que los pueblos indígenas tienen, han vislumbrado que hay que ir más allá de acciones espontáneas, como marchas, mítines y protestas, para dar pasos hacia la “ofensiva”, y para eso están proponiendo la organización política en una propuesta que incluye al resto de la sociedad.

Participación de las mujeres en la estructura organizativa del EZLN

Cuando el zapatismo irrumpe en el año 1994, las mujeres participaban ya activamente en la estructura organizativa del EZLN. Mediante consultas impulsadas por las insurgentas y llevadas a cabo en las comunidades zapatistas, se aprobó la Ley Revolucionaria de Mujeres en respuesta a la necesidad impe-

⁷ Discurso de inauguración del Foro Nacional Indígena, 4 de enero de 1996.

riosa de transformar la vida comunitaria de las mujeres zapatistas: una vida comunitaria que les era opresiva. Mediante esta ley, se pretendía que las mujeres zapatistas tuvieran una relación nueva con los hombres y que esto les permitiera participar políticamente y tomar decisiones sobre su propia vida.

En esta Ley Revolucionaria, que contiene diez artículos, el primero dice: “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*”. Al reflexionar sobre este primer artículo, observamos que lo único que puede determinar la participación política de las mujeres es la *voluntad y el interés*. La Comandanta Ramona expresó que, en su propio proceso de liberación, las mujeres zapatistas habían llegado a comprender que “es importante su participación para cambiar esta mala situación; así están participando, aunque no todas directamente en la lucha armada. No hay otra forma de buscar justicia. Ése es el interés de las mujeres”.

Por supuesto, la promulgación de esta ley no cambia de un día para otro la situación de opresión de las mujeres zapatistas en sus comunidades. Sus diez artículos buscan que las mujeres zapatistas tengan justicia en su vida comunitaria y no se les oprima por el hecho de ser mujeres. La división del trabajo tenía que cambiar necesariamente para que las mujeres pudieran hacer trabajo intelectual y político, como pensadoras y revolucionarias, dentro del EZLN.

Haciendo un balance sobre esta Ley, años más tarde, en el cuaderno de texto titulado *La participación de las mujeres en el Gobierno Autónomo* —mismo que se publicó en el año 2013 y que se entregó, junto con otros tres cuadernos, a los asistentes a la Escuelita Zapatista—, las mujeres reflexionan sobre cómo se ha impulsado la Ley Revolucionaria de Mujeres y los desafíos que continúan enfrentando. En un balance muy general, las voces de las mujeres se pronuncian en el sentido de que sí hay un avance: las mujeres están participando, tienen cargos políticos y toman decisiones, pero falta que participen todavía más y que las leyes se cumplan a cabalidad. La transformación en las relaciones sociales está presente, pero no al ritmo que las mujeres quisieran, pues es un proceso lento el cambiar las ideas machistas que tienen los hombres zapatistas. Incluso hay una propuesta de ampliación a la Ley Revolucionaria de Mujeres, que contempla anexar otros 33 artículos, pero esta discusión está pendiente.

¿Por qué una mujer indígena como vocera del CIG?

El 28 de marzo de 2001, en la culminación de la Marcha del Color de la Tierra, la Comandanta Esther ocupó la tribuna del Congreso de la Unión y en su discurso dejó muy clara la posición revolucionaria de las mujeres:

No está en esta tribuna el jefe militar de un ejército rebelde. Está quien representa a la parte civil del EZLN, la dirección política y organizativa de un movimiento legítimo [...] Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento [...] *Y es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea el mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas* [...] Queremos que se apruebe la Ley de Derechos y Cultura Indígena; es muy importante para nosotras las mujeres indígenas de todo México [...] Esto quiere decir que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar [...] nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida.

En la voz de la Comandanta Esther están las voces que aportan a la construcción de dos dimensiones de lucha: los indígenas y las mujeres. Hasta este momento, los pasos políticos que ha dado el EZLN han estado encaminados a construir nuevas relaciones en las que la mujer tenga un lugar digno en la construcción de una nueva sociedad; porque sin la participación política de las mujeres, cualquier movimiento, por muy grande que sea, estará encaminado al fracaso. Es en este sentido que la propuesta de conformar un CIG “cuya palabra sea *materializada por una mujer indígena*”, representa trasladar el foco hacia la dimensión revolucionaria de las mujeres que están luchando; hacia los diálogos que puedan concretarse en torno a la importancia de esta propuesta, con todas las mujeres en rebeldía, organizadas o no, y que se encuentran en franco desafío al sistema de opresión patriarcal.

Con la aprobación de esta propuesta, a través de la consulta llevada a cabo en los últimos tres meses de 2016, nos enfrentamos a un *nuevo desafío*. La tarea del Consejo Indígena va a ser gobernar; este Consejo estará formado por hombres y mujeres, y la vocera será una mujer: ¿cuántas mujeres podrán unirse o verse reflejadas y cercanas a esta voz? ¿Hay un acercamiento genuino de las mujeres hacia esta propuesta? Algunos indicios nos dicen que sí.

El 17 de diciembre de 2016, por ejemplo, se realizó en San Pedro Huauquilpan, municipio de Zapotlán, Hidalgo, una reunión de consulta sobre la propuesta del CNI-EZLN con los habitantes originarios de la comunidad. Después de que delegados del CNI explicaron en qué consiste en realidad la propuesta, hombres y mujeres —sobre todo estas últimas— tomaron la palabra para pronunciarse sobre la misma y para compartir sus historias de resistencia:

A mí, como abuela que soy, el remover toda esta historia de [opresión contra] nuestros antepasados me duele. Yo quisiera dejarles a mis nietos y bisnietos una herencia de lucha, de protesta, de no quedarnos con los brazos cruzados.

Tenía muchas dudas sobre esta propuesta [del CNI-EZLN], pero ahora ya me queda clara la idea. Si esto se sigue extendiendo a nivel nacional, sí vamos a lograrlo. *¡Ya basta de todo lo que [los opresores] nos están haciendo!*

Algunas de las mujeres tienen un proceso de participación política previa desde hace diez años, en los cuales han crecido como pensadoras y activistas, lo cual significa un doble desafío: comenzar a construir sobre una base muy distinta, con las acciones y el pensamiento de las mujeres, cuyo significado es el tránsito hacia un *lenguaje* y un *movimiento nuevo* para muchos:

Cuando me enteré de la propuesta [...], me pregunté: “¿Ahora para dónde?” [...] Confiamos en el EZLN porque nos ha demostrado que podemos confiar en él; porque no se vende, no se rinde, y los caracoles zapatistas nos enseñan que sí se puede vivir de otra forma. Hay que volver a mirar hacia abajo, hacia los pueblos originarios, ya que es sólo desde ahí (y teniendo un pensamiento crítico, no haragán) de donde va a surgir el nuevo México.

Mujeres de tres distintas generaciones expresaron en esta reunión su interés por participar. Sobre todo, sus voces han coincidido en “empezar desde abajo” como parte del pueblo y de la comunidad: son las voces de las mujeres que se reconocen como *amas de casa* y que han estado ahí, participando en las luchas de sus comunidades, con todo el interés de transformar la situación actual de injusticia y opresión:

Yo sólo puedo darles mi opinión como parte de este pueblo. Lo que me gustó de lo que dijeron [los delegados del CNI] es que tenemos que empezar *desde abajo*. Ningún partido político nos va a resolver nuestros problemas, porque no les interesamos. Cuando les decimos: “Yo soy el pueblo; no está bien lo que estás haciendo con mi comunidad”, nos acusan de *viejas mitoterías*: “Váyanse a lavar los trastes, a hacer la comida, etc.”. ¿Hasta cuándo vamos a permitir los abusos? [...] *Empezar desde abajo* es vivir con dignidad, y vivir con dignidad es aceptarnos tal como somos. Unos tienen estudios, otros no. Yo soy ama de casa. Yo no sé cómo vivan los zapatistas, pero, si lo que va a surgir de esta propuesta es el vivir en comunidad, tiene todo mi apoyo.

Entonces, ¿es importante que la vocera del CIG sea una mujer, que sea indígena y que sea pobre? Sí, es muy importante para las mujeres, para el desarraigo de una sociedad patriarcal y racista; en esta propuesta está latente la posibilidad de construir *relaciones humanas totalmente nuevas*. Mujeres de todas las generaciones están dispuestas a involucrarse en esta nueva propuesta política: la lucha de las mujeres indígenas es nuestra, es de todas,

y puede y debe reconocerse ya como un movimiento en plena construcción. En este sentido, las acciones deben encaminarse a dar el reconocimiento no sólo teórico, sino a desarrollar acciones concretas que aporten en la construcción de esta nueva propuesta.

R.V.

UNA HISTORIA PARA TRATAR DE ENTENDER
Subcomandante Insurgente Moisés. Subcomandante Insurgente Galeano
EZLN



Subcomandantes Moisés y Galeano.

2. L@s zapatistas y el pensamiento crítico

Entre 2015 y 2017, los zapatistas llevaron a cabo en Chiapas dos importantes seminarios: El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista y L@s Zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad, así como el festival artístico CompArte por la Humanidad. Volver sobre ellos nos permite reflexionar en torno al rol que la teoría, la ciencia y el arte desempeñan en la lucha social. A continuación presentamos nuestros análisis sobre estos eventos, precedidos por la “evaluación” que los zapatistas hicieron luego de su participación en ConCiencias por la Humanidad.

- Evaluación de l@s científic@s por l@s alumn@s zapatistas
- El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista: teoría, práctica y organización zapatistas
- Del pensamiento crítico a la fuerza emancipadora de la dialéctica
- Los zapatistas están tejiendo un vasto tapiz
- Relaciones entre los zapatistas y el humanismo marxista
- Las artes, las ciencias y la dialéctica de la libertad: alcanzando un futuro emancipador
- Festival CompArte por la Humanidad: arte colectivo y de ruptura
- Filosofía, arte y lucha social

SECCIÓN UNO – VOCES DESDE ABAJO

Praxis 12 (febrero-marzo de 2017)

EVALUACIÓN DE L@S CIENTÍFIC@S POR L@S ALUMN@S ZAPATISTAS

Evaluación de los 100 hombres y 100 mujeres de las comunidades zapatistas que asistieron al encuentro L@s Zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad, el cual tuvo lugar del 26 de diciembre de 2016 al 4 de enero de 2017 en el Cideci-Unitierra, San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Lo que publi-

camos aquí son sólo fragmentos de su intervención; ésta puede ser escuchada en su totalidad en <<http://radiozapatista.org/?p=19532>>.

Nosotras, nosotros, alumnas, alumnos zapatistas, traemos con nosotros la sed de conocimientos de nuestros pueblos; de niñas y niños, mujeres y hombres que a diario nos enfrentamos a los retos de construir algo nuevo en la vida de nuestra pequeña autonomía. Por primera vez nos encontramos con ustedes, científicos, científicas, que vienen de diferentes geografías y han llegado hasta estas tierras.

¿Cómo lo vimos este encuentro?

Todas las palabras que escuchamos y aprendimos en estos días nos han causado más preguntas que comprensiones. Sus palabras son muy grandes, pero las sentimos muy *duras*: no porque ofenden, sino porque no las alcanzamos a comprender. Son palabras duras, dirán nuestros pueblos, o en algunos casos dicen también que son *elevadas*.

En este encuentro se reflejó la dimensión de la maldad del capitalismo en las ciencias y en la tecnología. [Pero] no sólo hablaron de la maldad del capitalismo, sino también [hicieron] propuestas del qué hacer y cómo hacer: que esto lleva a un largo proceso y comprometedor en todo lo que pasa en la llamada comunidad científica —o mal llamada *comunidad científica*—, en donde [a] la mujer no [le son] reconocidos sus aportes ni sus investigaciones; donde el machismo reina y limita la participación de la mujer. A nosotras no sólo nos crea coraje, sino también rabia, y debemos hacer algo.

A pesar de las dificultades que viven las científicas, estuvieron presentes en este encuentro. A nosotras las zapatistas nos hace recordar la vida de la mujer antes de nuestro levantamiento en 1994, donde la mujer e[ra] un objeto de todo tipo de discriminación. Ahora, con nuestra organización, las mujeres zapatistas estamos participando en las diferentes áreas de trabajo y en las tres instancias del gobierno autónomo; por eso, invitamos a las científicas [a] que sigan tomando y exigiendo su lugar que les corresponde, así como nosotras las zapatistas lo estamos haciendo.

¿Cómo nos sentimos en este encuentro?

Durante estos días, probablemente les hayamos creado dudas cuando, en las pláticas, nos quedamos en silencio. Esto no implica falta de interés, [sino que] nuestro trabajo no termina aquí: falta hacer llegar sus palabras a nuestros pueblos, y quién sabe lo que sigue. No sabemos si podemos transmitir bien sus

palabras o las trasmitimos desordenadas. Escuchamos sus palabras y sus conocimientos, pero no sabemos *mero* qué dicen sus corazones (quizás, científicamente no hablan los corazones): si van a tomar su lugar en la casa colectiva que hay que construir o no. O se espantan con la expansión del universo y que, por tanto, nuestra casa que queremos construir también se expande y va a terminar en un colapso.

Este encuentro ha generado que nuestras conciencias construyan nuevos lugares, nuevos modos, espacios y tiempos, y que, al juntarse, produzcan energía colectiva y que algún impacto ha de mover a la humanidad contra la hidra capitalista. Sus palabras y conocimientos, en nuestros apuntes, eran pedazos de ideas que cada quien escribió, comprendió, incluso interpretó a su manera. Esos pedazos de ideas iban tomando formas en colectivo y en cada caracol, [y] luego ya *medio armados* se completaban con los otros pedazos de otros caracoles hasta llegar a armarse una idea colectiva, ya más grande. Por eso en nuestras palabras colectivas no aparece el *yo*, el nombre, el apellido. Este proceso no fue tan fácil: choles, tzeltales, tzotziles, tojolabales y castellanos resumiendo, hasta incluso interpretando apuntes científicos y mucho más difícil cuando esos apuntes llegan a nuestros pueblos. ¿Cómo poder explicar las palabras [difíciles] en el idioma de los pueblos?

“La ciencia es necesaria en nuestros pueblos”

El fin de 2016 y principios de 2017 marca en nuestra historia nuestro primer encuentro con ustedes. Vemos y pensamos que es el inicio de una relación duradera de donde partirán muchos acuerdos, planes, sueños y acciones concretas. En común, se puede hacer algo para detener y acabar la oscuridad de la muerte y destrucción; hacer algo para salvar a la humanidad y a nuestro planeta. Con estas primeras lecciones de ciencia, seguimos afirmando que es necesario que la ciencia llegue a nuestros pueblos.

Los saberes y conocimientos de nuestros pueblos originarios —como el de las parteras, hueseras, plantas medicinales, nuestras formas ancestrales de trabajar la tierra— son tan valiosos como la ciencia, pero sí vemos que es necesario el conocimiento de la ciencia para las necesidades de nuestros pueblos, como salud, educación y alimentación. Esas áreas son necesarias para la sobrevivencia de nuestros pueblos y la humanidad. [Se necesita] crear escuelas de ciencia [y] tecnología en nuestros pueblos para las nuevas generaciones, laboratorios de análisis clínico, de elaboración de medicinas y vacunas, de estudio para la tierra y, así, mejorar nuestra producción agrícola y darle vida a la Madre Naturaleza.

Es necesario que el conocimiento científico se pueda entender, explicar y difundir en nuestras diferentes culturas. Además, cuidar la diversidad de pensamientos. Esto quiere decir que la ciencia de las científicas y científicos estará en constante relación con la ciencia de nuestros pueblos.

Una ciencia autónoma y autogestiva

Luchemos para que la actitud individualista y machista no impida que las mujeres puedan ser científicas [y] hacer con libertad sus trabajos en el campo de la ciencia. La ciencia es de hombres y mujeres: saber ciencia para defendernos de la ciencia y tecnología de la destrucción.

La ciencia que vamos a crear va a ser una ciencia autónoma y autogestiva. Sólo lamentamos decir una cosa: no somos evaluadores del Conacyt (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología). Nosotros y nosotras no evaluamos la “excelencia”. Lo que vemos y necesitamos es unir los conocimientos de los científicos y científicas; el de los artistas y de los pueblos originarios, quienes conocen las necesidades que tienen nuestros pueblos. De igual manera, les decimos que estamos dispuestos a esperarlos en nuestras comunidades y hacer juntos el sueño de que la ciencia *baje* al pueblo.

El trabajo de la ciencia es uno más entre los otros muchos quehaceres que tenemos en nuestra autonomía. Cuando lleguen en los próximos encuentros, seguirán comprobando que el tiempo y el espacio son diferentes. Nosotras, nosotros, ya los sentimos parte de este gran sueño.

*

SECCIÓN DOS – EL EQUIPO DE *PRAXIS EN AMÉRICA LATINA*

EL PENSAMIENTO CRÍTICO FRENTE A LA HIDRA CAPITALISTA: TEORÍA, PRÁCTICA Y ORGANIZACIÓN ZAPATISTAS

Un ensayo basado en material escrito para Praxis 14 (junio-julio de 2017)

En las *Palabras del EZLN en el 21 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido*, pronunciadas el 1 de enero de 2015, el *Sub Moi* dijo:

Como zapatistas que somos, aunque pequeñas y pequeños, lo pensamos el mundo. Lo estudiamos en sus calendarios y geografías. El pensamiento crítico es necesario para la lucha. Teoría le dicen al pensamiento crítico [...] Ni en las condiciones más difíciles se deben abandonar el estudio y el análisis de la realidad. El estudio y el análisis son también armas para la lucha.

Sin duda, una de las principales fuerzas del movimiento zapatista ha sido el acompañar la práctica con la reflexión teórica (en especial, pero no sólo, a través de la pluma del *Sub* Marcos); no obstante, es en este documento de enero de 2015 cuando se hace explícita por primera vez la urgencia de la teoría o, más bien, de la relación entre práctica y teoría para la lucha: “Pero ni sola la práctica, ni sola la teoría. El pensamiento que no lucha, nada hace más que ruido. La lucha que no piensa, se repite en los errores y no se levanta después de caer. Y lucha y pensamiento se juntan en las guerreras y guerreros, en la rebeldía y resistencia que hoy sacude al mundo aunque sea silencio su sonido”. Para los zapatistas, entonces, la unidad entre práctica y teoría no es sólo un ideal, sino que está ya en la vida misma, en la lucha de hombres y mujeres por una sociedad nueva. ¿Qué implicaciones revolucionarias tiene esta concepción?

Un par de meses después, los zapatistas anunciaron la realización del seminario El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista (*PCFHC*), cuyo objetivo sería producir “un intercambio [...] de ideas, de análisis, de pensamientos críticos de cómo está actualmente eso del sistema capitalista”. Las intervenciones en dicho seminario fueron compiladas en tres libros, el primero de los cuales contiene la palabra zapatista —mientras que, los otros dos, la de los intelectuales invitados.⁸ Nos referiremos principalmente aquí al primer volumen, ya que es de particular relevancia para estudiar el “viejo” y “nuevo” problema de la relación entre teoría y práctica en el contexto de la lucha social.

Nuestra mirada hacia dentro

En el prólogo a *PCFHC*, el *Sub* Galeano aclara el método zapatista de participación en el seminario: “Para explicar lo que miramos, tenemos que explicar nuestra mirada. Antes de la respuesta a la pregunta sobre qué se ve, viene otra pregunta: ‘¿Quién es quién mira?’ [...] No sólo alertamos sobre lo que se mira en el horizonte. También tratamos de dar cuenta de la mirada que somos” (p. 12). Es sobre estos dos ejes, justamente, que se estructura el libro, ya que sus dos primeras secciones se titulan: “Nuestra mirada hacia dentro” (es decir: hacia las comunidades zapatistas), y “Nuestra mirada a la hidra” (es decir: hacia fuera, hacia el capitalismo como sistema mundial). La tercera sección deja en claro, ya desde su mismo título —“¿Qué hacer?”—, la unidad entre teoría y práctica buscada por los zapatistas: “No es un interés académico [...]

⁸ Los tres volúmenes fueron publicados de manera autónoma, por ello, no son distribuidos por las “grandes librerías”. Para conseguirlos, hay que acudir directamente a los Rincones Zapatistas que hay en el país.

el que nos motiva. Es una cuestión de supervivencia [...] El objetivo de este seminario es provocar ideas, dar ideas [...] Porque [de] ese estudio y análisis [...] vamos a sacar qué hacer, cómo hacer frente a la situación en que nos tiene el capitalismo” (pp. 288, 352, 366).

La sección “Nuestra mirada hacia dentro” contiene las voces de tres generaciones de mujeres zapatistas en torno a su proceso de liberación, así como los análisis del *Sub Moi* sobre el desarrollo de la autonomía en las comunidades. Los zapatistas, aquí, están reflexionando sobre sí mismos: “Hay que darle su lugar a la práctica”, había dicho el *Sub Galeano* en el prólogo a *PCFHC*, “pero también a la reflexión propia sobre esa práctica” (p. 17). Encontramos entonces una primera forma de relación entre práctica y teoría, propuesta por los zapatistas: el punto de partida de la segunda no es otro que la *propia práctica de liberación de los pueblos*. O, para expresarlo con el *Sub Galeano*: “Nuestra metateoría es nuestra práctica [...] Para todo lo que escribimos y decimos, la resistencia zapatista es nuestra bibliografía” (p. 222).

Para los zapatistas, hacer teoría a partir de la práctica es *una cuestión de vida o muerte*: se reflexiona para mejorar la propia práctica, para corregir los errores cometidos. Así pues, si de la práctica nace la teoría, también la teoría es el origen de nuevas prácticas. No obstante, *teoría* tiene aquí sólo el sentido de *reflexión sobre la propia práctica*, lo cual no agota la profundidad de la misma.

Nos advierte el *Sub Galeano*: “El Subcomandante Insurgente Moisés les ha expuesto cómo muchos problemas los tuvimos que resolver nosotros mismos: producir nuestra teoría, dice él. Pero claro les decimos que no basta [...] Necesitamos conceptos teóricos (353-354). Y, “para saber si esos conceptos son útiles, es decir, dan cuenta cabal de [la] historia, es que necesitamos el pensamiento crítico” (p. 13). El *Sub Galeano* está planteando aquí la necesidad de la teoría propiamente dicha para comprender y transformar la realidad; sin ella, agrega, “ustedes podrían llegar a pensar que todo fue y es cuestión de voluntad, de firmeza, de compromiso, de militancia” (p. 263). “El zapatismo no puede ser explicado por sí mismo. Necesita conceptos, teorías y pensamientos críticos para dar cuenta de sí” (p. 263). Es decir: la singularidad histórica del zapatismo no está en contradicción con la historia general del pensamiento; todo lo contrario: una y otra se reencuentran en el zapatismo para explicar su especificidad (y a la vez su significado universal) como movimiento de emancipación.

De hecho, las intervenciones del *Sub Moi* en la primera sección de *PCFHC* nos permiten ver, desde su mismo título (“Economía política. Una mirada desde las comunidades zapatistas”), cómo algunos de los conceptos desarro-

llados por Marx han ayudado no solamente a explicar la práctica de liberación zapatista, sino a potenciarla.

Por ejemplo, cuando el *Sub Moi* nos habla de cómo los zapatistas recuperaron parte de la tierra y los medios de producción de manos de los hacendados (pp. 83-85) para empezar a trabajarlos en colectivo, ¿no es ésta la expresión histórica de la famosa frase de Marx sobre que “*los expropiadores serán expropiados*”, así como de su visión de “una asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción colectivos y emple[a]n, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social” (*El capital*, tomo 1). Y es que, al recuperar la tierra, los zapatistas no sólo comenzaron a trabajarla en colectivo, *sino que cambiaron el sentido mismo de la producción*: de una centrada en generar mercancías y acumular ganancias, a otra orientada a resolver las necesidades sociales. En esto consiste, de acuerdo con Marx, la verdadera *superación* del capital.

De igual forma, cuando el *Sub Moi* nos cuenta sobre las experiencias de los zapatistas para equilibrar el tiempo de trabajo colectivo y el individual, así como para distribuir proporcionalmente el producto del mismo (pp. 84, 101-102, etc.), ¿no es ésta justamente la reorganización del trabajo que Marx describe en la *Crítica al Programa de Gotha*, cuando apunta que: “antes de que [la totalidad del producto social] llegue al reparto individual, hay que deducirlo [colectivamente] todavía”? Y, ¿la desigualdad de esfuerzos que se observa, de acuerdo con el *Sub Moi*, a la hora de “trabajar la milpa” (pp. 106-107), así como las diferencias geográficas entre las comunidades (pp. 100-101), no son producto acaso de que “de lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista *que se ha desarrollado* sobre su propia base, sino [...] de una que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos [...] el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede”?; ¿de que, aun en esta sociedad nueva, el “*derecho igual*” es “*en el fondo, como todo derecho, el derecho de la desigualdad*”, porque “unos individuos son superiores, física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo [...]; tienen más hijos que otros, etc. [...] y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, uno obtiene de hecho más que otro, uno es más rico que otro”?; ¿de que sólo “en una fase superior de la sociedad comunista [...] podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ‘¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!’”? Al hablar de esta “fase superior de la sociedad comunista”, por cierto, Marx no sólo le estaba dando vuelo a su imaginación, *sino que tenía como referente la experiencia de la Comuna de París de 1871*.

A propósito de esta experiencia histórica, ¿no son acaso las Juntas de Buen Gobierno zapatistas donde el pueblo manda y el gobierno obedece (con sus funcionarios revocables en todo momento, salidos de la comunidad misma, y sin ninguna paga especial), “la forma política, al fin descubierta, que permit[e] realizar la emancipación económica del trabajo”, según se expresara Marx de la Comuna? ¿La reorganización zapatista de la educación, la cultura, la salud, etc., no tienen más de un punto de contacto con la descripción que hace Marx de la Comuna en *La guerra civil en Francia*?

Señalamos todas estas “coincidencias” no porque queramos sugerir que Marx haya sido un “profeta”, o que el *Sub Moi* haya simplemente “aplicado” los conceptos de Marx para explicar el zapatismo. La conexión entre ambos es más profunda... al igual que el *Sub Moi*, Marx no desarrolló sus ideas a partir de lo que él imaginaba que debía ser el socialismo, sino de las luchas concretas de su tiempo: las revueltas obreras en Europa occidental, la Guerra Civil en Estados Unidos, la Comuna de París, etc.⁹ Tanto Marx como el *Sub Moi* son teóricos genuinos de luchas de emancipación genuinas: “hacen teoría de la práctica”; de allí que los conceptos elaborados por Marx sean *conceptos vivos* y puedan ser recreados por el *Sub Moi* para explicar la resistencia de los zapatistas contra el capital hoy.

Pero, si los conceptos que los zapatistas necesitan para comprender la realidad provienen de una reflexión sobre otras prácticas liberadoras, ¿no caemos así en un “círculo vicioso”? Para hacer teoría, ¿basta entonces con reflexionar sobre la práctica?

En realidad, para generar sus conceptos, Marx ciertamente partió de lo que le mostraba la lucha obrera de sus días, pero también *echó mano* de algo más: la *filosofía dialéctica, que él comprendió como la expresión del movimiento histórico de la humanidad por su liberación*. ¿En qué consiste este movimiento? En el doble ritmo de destrucción de lo viejo y construcción de lo nuevo; o, para decirlo en términos “estrictamente filosóficos”: *negación* (crítica, oposición a una realidad opresiva) y *negación de la negación* (construcción de una sociedad nueva, sobre las ruinas de la anterior). Así, para Marx, *la dialéctica no estaba sólo en los libros, sino en la vida misma*.

Al llevar a su plenitud la relación entre la dialéctica *como movimiento histórico* y la dialéctica *en cuanto expresión filosófica del mismo*, Marx pudo generar conceptos que parecen pasar la prueba que los zapatistas le piden al pensamiento crítico: “dar cuenta de la realidad”. Varias preguntas surgen

⁹ Para profundizar en la discusión sobre el origen de la teoría en Marx, así como de su ruptura con el *concepto de teoría* como un debate entre intelectuales, recomendamos ampliamente los capítulos 5 a 7 de *Marxismo y libertad*, de Raya Dunayevskaya.

aquí, cada una más provocativa que la otra: 1) las aportaciones teóricas de Marx, ¿son sólo una herramienta muy eficaz para entender el funcionamiento del capital (una “crítica de la economía política”), o algo más: una filosofía (dialéctica) de la liberación humana?; 2) ¿será entonces la dialéctica la “pieza clave” para comprender y transformar la realidad?, y 3) ¿podría ser que los zapatistas recurran a Marx porque ellos mismos, su teoría y su práctica, son profundamente dialécticos?

Resistencia y rebeldía zapatistas

La “fusión” plena entre filosofía dialéctica y movimientos de liberación desde abajo se concreta en la forma de una “visión”, una “guía” de las tareas necesarias para dar origen a un mundo completamente nuevo: ¿cómo queremos que sean, en ese mundo, las relaciones de trabajo y el sentido de la producción misma?; ¿cómo, las formas de gobierno, la educación, la cultura, el arte, etc.? y, ¿no es precisamente esto lo que los zapatistas han venido desarrollando en sus más de dos décadas de experiencia autónoma?

Claro está, los zapatistas no usan la palabra *dialéctica* para referirse a sus prácticas liberadoras; sin embargo, ¿no es justamente esta idea la que subyace en la *expresión resistencia y rebeldía*, usada en varias ocasiones por el *Sub Moi* a lo largo de la primera sección de *PCFHC*? Veamos: “La resistencia y la rebeldía para nosotros, nosotras, es que nos da vida. ¿Por qué? Porque estamos claros por qué, para qué, de qué y para quiénes [...] Si no tenemos claridad ¿por qué?, ¿para qué?, ¿de qué?, simplemente uno no camina” (pp. 150-151). La resistencia y la rebeldía constituyen entonces el sentido, el hacia dónde de la lucha; ellas la orientan para que ésta vaya dando realmente origen a una nueva sociedad, y no sólo a una reproducción de la vieja sociedad: “Para nosotros, los zapatistas, las zapatistas, nuestro gobernar (o sea nuestra autonomía, que nos gobernamos ya nosotros) es gracias a nuestra resistencia, a la rebeldía. Porque si nos hubiéramos dedicado nada más a las bombas, a las balas, a lo que es cuestión militar, [...] no esta[ría]mos aquí” (p. 151).

Esta construcción de la resistencia y la rebeldía, del sentido de la lucha, no depende por cierto de un grupo de “mentes privilegiadas”, sino de los pensamientos y acciones de las bases de apoyo zapatistas, o sea, de las comunidades indígenas mismas. Son ellas las que a cada momento, dejan en claro que la autonomía es un automovimiento que reside en la vida misma de la comunidad: “Que [el gobierno, los paramilitares] destruyan [el edificio]. La autonomía la tenemos aquí y la tenemos aquí; la casa es casa” (p. 145). En

este proceso, las mujeres zapatistas han tenido un papel fundamental: “[Las] compañeras empezaron a dar otra forma de pelear [...], porque el gobierno [...] nos quiere comprar [...] para que nos olvidamos de la lucha [...] Dijeron de que por qué y para qué murieron los compañeros en el amanecer del 94. Así como [...] los combatientes salieron a pelear contra el enemigo, entonces tenemos que ver como enemigo también el que nos quiere comprar” (p. 138). La resistencia y la rebeldía son la fuente de ese poderoso *no rendirse, no venderse, no claudicar* zapatista, y nacen *desde abajo*.

Al mismo tiempo, esta resistencia y rebeldía se manifiestan de modo profundamente dialéctico. Aclara el *Sub* Galeano, ya en la segunda sección de *PCFHC*: “Nuestra rebeldía es nuestro *no* al sistema. Nuestra resistencia es nuestro *sí* a otra cosa es posible” (p. 221). Esta idea ya había sido expresada en 2013 como el tiempo del *no* y el tiempo del *sí*, y aun podrían encontrarse rastros de ella tan temprano como 1994 o 1996, en los primeros comunicados del *Sub* Marcos o en la misma *Cuarta declaración de la Selva Lacandona*. Los zapatistas han dejado en claro, así, que no basta con oponerse o hacerle una crítica al sistema (negarlo), sino que esa oposición y esa crítica deben ser el basamento de la construcción, desde abajo, de algo completamente nuevo (negar la negación). Esto lo expresan a lo largo de *PCFHC* de diversos modos: “No es nada más saber criticar del mal, lo que hace el capitalismo, sino entonces [...] cuál es el cambio que tenemos que hacer” (p. 362). O: “Entonces todos los que tenemos buenos pensamientos vayámonos en eso de qué hacer contra este sistema capitalista. Pero no es nada más para decirnos: ‘Es que no sirve’, [sino:] ‘¿Qué él, ella, está diciendo también que sirve?’” (p. 364). Ahora bien, ¿cómo hacer que eso nuevo sea verdaderamente tal? ¿Qué significa *superar* el capitalismo? Es aquí donde el estudio dialéctico de la historia de la liberación humana se vuelve de gran utilidad.

En síntesis: la *resistencia y rebeldía* zapatistas son profundamente dialécticas, porque nacen de las voces y acciones desde abajo y, *a la vez*, tienen como principio articulador el doble ritmo histórico de la lucha humana por la libertad: la destrucción de lo viejo y la construcción de lo nuevo.

No obstante, con ello no estamos afirmando que los zapatistas sean dialécticos porque hayan leído a Marx o a Hegel y los “apliquen” a su movimiento, sino que, al ser la dialéctica la forma histórica de la lucha humana por la libertad, los pueblos en resistencia pueden llegar espontáneamente a ella y practicarla de modo implícito; sin embargo, al reconocerla explícitamente *como método* (y así poderla compartir y recrear con otras luchas), ésta podría cumplir su función de ser un catalizador decisivo en la tarea histórica de dar origen a una sociedad nueva, verdaderamente humana.

Nuestra mirada a la hidra

La segunda sección de *PCFHC* está compuesta por seis intervenciones del *Sub Galeano*. En la primera de ellas, Galeano saluda a los familiares y compañeros de los 43 estudiantes de Ayotzinapa —invitados especiales al seminario, y cuya lucha “ha sido lo que hemos tenido presente para arrancar este semillero” (p. 185); les dice que “su lucha no depende del número de manifestantes, notas periodísticas, menciones en redes sociales [y] giras a las que los inviten. Su lucha, nuestra lucha, las luchas de abajo en general, dependen de la resistencia. De no rendirse, de no venderse, de no claudicar” (p. 188).

Es decir, el *Sub Galeano* está replanteando la forma en que tradicionalmente se ha llevado a cabo la lucha social. La reflexión sobre la posibilidad/necesidad de nuevas formas es lo que inspiró la realización del seminario *PCFHC*.

En su segunda intervención, el *Sub Galeano* nos expone “una serie de conceptos básicos [...] y presupuestos fundamentales” de los que los zapatistas “nos valemos para analizar” (p. 211); éstos van desde la constatación de que el sistema dominante en el mundo es el capitalismo —con sus “múltiples cabezas”—, hasta la reafirmación de que “lo que está en juego acá [...] es la transformación de una realidad” (p. 212), lo cual implica la unidad de teoría y práctica. En su tercera intervención, a su vez, el *Sub Galeano* se detiene en la importancia que han tenido los medios de comunicación —y, en general, el arte y la ciencia— en el movimiento zapatista.

Es en su cuarta intervención, “Etcétera”, donde el *Sub Galeano* inicia propiamente su “mirada a la hidra”; es decir, su análisis del capitalismo. Ya que sabemos que los “conceptos, teorías y pensamientos críticos” (p. 263) sí son necesarios para la lucha, de lo que se trata ahora es de ver qué características han de tener éstos.

Por ello, Galeano empieza contrastando la “frialidad y la asepsia” de las “ciencias duras” con el “relativismo” de las ciencias sociales, el cual supone que “a diferentes realidades, diferentes teorías. Es decir, en términos coloquiales: ‘cada quien su *rollo*’” (p. 257). Así, Galeano critica con razón al sinfín de pseudociencias que desfilan por los pasillos académicos. Sin embargo, frente a esta embestida “posmoderna”, lo que el *Sub Galeano* nos propone es una vuelta a la concepción “positiva” de la ciencia, donde sólo existe aquello que es “objetivamente” comprobable y donde, por tanto, la relación entre teoría y práctica es de uno a uno. Debido a ello, el modelo de referencia del *Sub Galeano* son las “ciencias duras”, y su *criterio de verdad*, la “confrontación con la realidad” (pp. 14, 212, 280, etc.). A su vez, el marxismo sería una de las pocas ciencias sociales que sí es objetiva, según se despren-

de de las intervenciones quinta y sexta del *Sub* en esta segunda sección del volumen, donde procede a utilizar las categorías de Marx para describir el funcionamiento actual del capitalismo.

Hay tres principales dificultades con esta concepción:

- 1) Supone la objetividad como algo totalmente independiente del sujeto,¹⁰ es decir, como un *dato* que puede ser aprehendido, capturado por éste. Para ello, es necesaria una “herramienta”, un “medio” externo al sujeto, cuya fiabilidad debe ser examinada previamente.
- 2) Dicha verificación quedaría a cargo del pensamiento crítico (*PCFHC*, p. 13), el cual cumpliría justamente la función de “vigía”, evitando así que nuestra percepción se “embote” (pp. 24-26). De esa manera, el pensamiento crítico sería más una *disposición ética* del sujeto que una necesidad metodológica interna.
- 3) Desde esta perspectiva, la relación entre teoría y práctica no es fluida, dialéctica, sino secuencial: primero viene la una, después la otra. Esto queda resumido en la siguiente formulación de Galeano: “El objeto de la ciencia de la historia no es *solamente* explicar su objeto de conocimiento, sino transformarlo; [...] pero, para poder hacerlo, necesita explicarlo. Y el explicarlo es también, y sobre todo, reconstruir su genealogía” (p. 262).

Así, al optar por esta visión positivista de la ciencia, Galeano nos deja sin pistas para resolver el problema de la relación entre teoría y práctica en el contexto de la lucha social. ¿Por qué? Porque, aun cuando tengamos los criterios para saber si una teoría es cierta o no —es decir, “confrontándola con la realidad”—, careceríamos todavía de una visión integral sobre qué significa y qué es necesario para *superar* al capital en todos sus ámbitos: ¿*Cuándo, en verdad, estamos construyendo una sociedad nueva?*¹¹

¹⁰ Esto dice la primera de las Tesis sobre Feuerbach, de Marx: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior [...] es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana: no como práctica, no de un modo subjetivo”.

¹¹ La carencia de esta visión es de hecho una constante entre el pensamiento crítico de izquierda, aun en el más honesto y comprometido. Así se puede observar, por ejemplo, en los volúmenes 2 y 3 de *PCFHC*, los cuales recopilan las participaciones de los intelectuales invitados a dicho seminario. Allí, ellos nos comparten sus análisis críticos del capital financiero, el Estado, etc. El punto no es aquí si dichos análisis son “correctos” o no, sino que, aun cuando lo son, ¿cuáles son las posibilidades que este tipo de enfoque nos da para unir plenamente la teoría con la práctica? Las críticas al capital, al Estado, son sin duda “aportaciones” que los movimientos sociales pueden “incorporar” y “poner en práctica” de la manera que ellos crean más conveniente. Sin duda esto puede ser útil en momentos muy específicos (un proceso legal

Ciertamente, el *Sub* Galeano apunta que en la lucha de las mujeres zapatistas se puede comprobar que este método de comprender la realidad y luego transformarla sí funciona: “Ustedes han escuchado o leído la maravillosa genealogía de la lucha de las mujeres zapatistas: sí, su heroicidad; sí, su terco empeño, pero faltó algo: la economía política [...] Fue hasta que surgieron sus cooperativas, sus proyectos propios, hasta que se apropiaron de la economía, que despegaron” (p. 263).

Es decir, sólo al estudiar economía política, la lucha de las mujeres “pasó de la teoría a la realidad”. Pero, ¿qué es la economía política? Según vemos en las dos últimas intervenciones del *Sub* Galeano en la segunda sección de *PCFHC* —“La genealogía del crimen” y “Una guerra mundial—, economía política es en realidad la *crítica de la economía política*, o sea, el marxismo de Marx. Antes ya comentábamos cómo los conceptos de Marx no son sólo categorías que describen la “realidad objetiva”, sino conceptos *vivos* que expresan la lucha entre los trabajadores y el capital y, por tanto, *qué significaría la superación de este último por parte de los primeros*. Dicho de otra forma, el marxismo de Marx es una filosofía, una visión emancipadora plena que, al ser recreada aquí y ahora por los sujetos que buscan la libertad, puede verdaderamente dar origen a un mundo nuevo. Esto es justamente lo que han hecho los zapatistas: recrear el *poder de las ideas* del marxismo y, así, dar un salto cualitativo en la lucha contra el capital.

Sería necesario, entonces, reconocer explícitamente esta dialéctica de la liberación, este método, a fin de poder recrearlo conscientemente en las propias luchas y, a la vez, compartirlo con otras. Veamos, dentro de *PCFHC*, algunas ideas que apuntan en ese sentido.

Allí, por ejemplo, tanto el *Sub* *Moi* como el *Sub* Galeano hacen algunas afirmaciones que nos permiten ver que el “conocimiento objetivo” de la realidad, por sí mismo, puede llegar a ser “irrelevante”: “Ahora bien: [¿Si los cambios en la hidra] son sólo una alucinación del zapatismo? [...] Si no pasa nada, [...] ¿le hará daño haberse organizado?, ¿le estorbará haber tomado junto a otros, otras, *otroas*, su destino en sus propias manos?” (pp. 219-220). Es decir, cualesquiera que fuesen los cambios “objetivos” en la configuración del capital, lo verdaderamente decisivo es iniciar la resistencia contra su opresión. Esta última, por cierto, no necesita estudiarse en libros, sino que se siente en carne propia: “Si no nos llegan los datos”, dice el *Sub* *Moi*, “basta con salir en las calles; ahí los encontramos los datos mirando, escuchando: como que huele lo injusto, como que se puede palpar en las calles

contra el Estado, necesidades técnicas de la lucha, etc.), pero deja sin resolver nuevamente la cuestión de una visión emancipadora que nos ayude a construir una sociedad nueva.

el dolor, la amargura, la tristeza. La razón la tenemos, el porqué y para qué organizarse y luchar juntos del campo y la ciudad” (p. 367). Lo más importante, entonces, no sería conocer científicamente toda la estructura de la hidra y sus mutaciones, sino resistir contra ésta, ya que hay una necesidad histórica, humana, de hacerlo. Resulta fundamental, a continuación, llevar esta resistencia a su plenitud, donde ya no sólo se manifiesta como una oposición al capital, sino como el origen, desde abajo y a la izquierda, de una sociedad completamente nueva.

En “El método, la bibliografía y un drone en las montañas del sureste mexicano”, el *Sub* Galeano dice: “Aunque partimos del supuesto de que el sistema capitalista es el dominante, esto se acompaña de la certeza de que no es omnipresente, ni inmortal. Existen resistencias [...] El sistema no impone su dominio de manera tersa y sin interrupciones” (p. 213). Esas subjetividades en resistencia no son externas a la objetividad del sistema, sino que nacen de él como su producto más propio: el capital “cría a sus propios enterradores”, diría Marx, en una de sus frases más famosas del *Manifiesto del Partido Comunista*. Más aún: “Las zapatistas, los zapatistas [...] marchamos a veces”, dice el *Sub* Galeano, “no para desafiar al tirano, sino para saludar a quien [...] lo enfrenta. Para desafiarlo, construimos. Para desafiarlo, creamos. Para desafiarlo, imaginamos. Para desafiarlo, crecemos y nos multiplicamos. Para desafiarlo, vivimos” (p. 191). Y es que, así como el opresor no oprime en abstracto, sino justamente al oprimido, de la misma forma las acciones de este último, no sólo de protesta o denuncia, *sino ante todo de construcción de algo nuevo*, son la crítica más efectiva contra el capital, porque no sólo lo cimbran o ponen en cuestión, sino que, al construir, lo destruyen. Esto es profundamente dialéctico.

Asimismo, el *Sub* Galeano reconoce la necesidad de una nueva concepción de la práctica revolucionaria, cuando apunta: “Si hay quien piensa que [...] con elecciones, marchas, *tuiters*, firmas en *change.org* [...] van a cambiar las cosas, pues no van a cambiar. Tenemos que buscar otras formas [...]” (p. 354) “¿Por qué el capitalismo [sí cambia] de cómo ir dominando más y tener más de lo que ya tiene [...]? ¿Por qué nosotros, los explotados y explotadas, seguimos lo mismo?” (p. 82), completa el *Sub* *Moi*. ¿Podría ser que esta nueva concepción buscada sea la dialéctica, en tanto movimiento de la humanidad hacia su liberación y expresión filosófica del mismo?

¿Qué hacer?

Aunque, como vimos, la idea de que “lo que nos llama a este inicio de reflexión teórica [...] no es aumentar nuestro bagaje cultural, aprender palabras nuevas,

tener argumentos para ligar o desligar, o demostrar que siempre podemos ser más ininteligibles, [sino que] lo que está en juego acá [...] es la transformación de una realidad” (*PCFHC*, p. 212); aunque esta idea, decíamos, recorre todo *PCFHC*, es en la tercera sección del libro donde la pregunta de qué hacer frente al sistema capitalista es desarrollada con más amplitud. La respuesta del *Sub Moi* y del *Sub Galeano* es muy clara: organicense.

Para los zapatistas, la organización —o, mejor dicho, *la organización de los de abajo*— es imprescindible para transformar la realidad, ya que la solución a la explotación, el despojo, el desprecio, la represión, etc., *jamás vendrá “desde arriba”*. Ellos lo saben por experiencia. Así, en su primera intervención en esta *última sección del libro*, el *Sub Moi* nos cuenta cuál es la situación de los “hermanos partidistas” en Chiapas, es decir, de los indígenas que aún creen en los partidos políticos y no se han decidido a luchar por una sociedad nueva. Es curioso enterarnos, por ejemplo, de que éstos acuden con los zapatistas para pedirles consejos sobre qué hacer, porque “está cabrón” (p. 341).

En su intervención final, el *Sub Moi* y el *Sub Galeano* nos hacen un nuevo llamado a la organización: a “hacer semilleros en todas partes: simultáneos, masivos, mundiales, porque tenemos que ver qué es lo que va a seguir” (p. 353). De esa manera se cierra el ciclo que el *Sub Galeano* había abierto en el prólogo al volumen: “Y, como de por sí en nuestro modo zapatista, al final está el principio: hay que hacer más y mejores semilleros” (p. 13).

Lo que queda pendiente es *cómo darle contenido* a la cuestión de la organización. Ciertamente, los zapatistas nunca han propuesto una única *forma de organización*, sino que siempre nos han invitado a organizarnos según nuestros “tiempos y modos”. No obstante, *¿cuál sería el sentido de dicha organización?; ¿cómo hacer que no haya separación entre la organización, en cuanto medio para alcanzar la liberación, y dicho fin?* Lo que estamos planteando aquí es si es posible trazar una relación triple entre teoría, práctica y organización, de modo que una no esté separada de las otra, sino que juntas conformen la expresión de una visión emancipadora plena.

En *PCFHC* encontramos algunas pistas en este sentido, ya que el volumen contiene *tanto* una exploración teórica de la lucha *como* un llamado a organizarse; además, hay en él pasajes que nos muestran la estrecha relación entre ambos elementos: “No puede haber así nada más resistencia y rebeldía si no hay organización”, nos dice el *Sub Moi*. “Entonces organizar esas dos armas de lucha nos ayudó mucho: [...] digamos que se abre más la mente, la forma de ver” (p. 139). Y, más adelante: “Si estamos en resistencia es organizar bien la resistencia” (p. 144). La rebeldía y la resistencia, según habíamos visto, son el corazón, el porqué y el para qué de la lucha zapatista; ahora, el *Sub Moi* agrega que estas rebeldía y resistencia deben estar bien organizadas, ya que sólo así pueden volverse reales, concretas.

Por ello, cuando el *Sub Moi* nos hace extensivo el consejo que les da a los “hermanos partidistas”: “‘Organícense, hermanos’. ‘¿Pero qué vamos a hacer ahí en la organización?’ ‘Piénsenlo’. ‘Pero cómo le vamos a hacer para pensar?’ ‘Cómo vives, y así’” (p. 91) “‘Ahí lo vas a ver tú mismo que haces, lo que llega en tu corazón, en tu cabeza, y no que llega otro a decirte qué tienes que hacer’” (p. 341); cuando nos comparte este consejo, decíamos, ¿acaso sólo nos está llamando a agruparnos en un frente, colectivo u organización o, *más bien, a darle un sentido emancipador a ese frente, colectivo u organización a partir de los pensamientos y acciones que nacen desde abajo, desde los más amplios sectores sociales (“cómo vives, y así”; “lo que llega en tu corazón, en tu cabeza”)*, así como con la ayuda del pensamiento crítico?

Rebeldía y resistencia sin organización están incompletas, pero también esta última lo está sin aquéllas. Así lo deja ver el *Sub Moi* en una de las últimas páginas de *PCFHC*, cuando se dirige a La Sexta, los simpatizantes del zapatismo: “No basta nada más con extender la mano sino completo en el acompañar, en el luchar, luchar por nuestra liberación [...] Sí nos han demostrado ya cómo han ayudado [...] Pero la mejor forma es que hay que organizarse, qué vamos a hacer” (p. 371). Así pues, no basta con organizarse para acompañar o apoyar (“extender la mano”) a otras luchas, sino que hay que *organizarse con rebeldía y resistencia*; para decirlo en nuestros términos, *hay que recrear/concretar, aquí y ahora, una dialéctica de la emancipación*.

J.G.F.

*

Praxis 14 (junio-julio de 2017)

DEL PENSAMIENTO CRÍTICO A LA FUERZA EMANCIPADORA DE LA DIALÉCTICA

En su segunda presentación en el seminario de reflexión crítica Los Muros del Capital, las Grietas de la Izquierda (abril de 2017), el Subcomandante Insurgente Galeano dijo que deseaba presentar “una serie de reflexiones sobre la ciencia social, es decir, la economía política, así como sobre el añejo y actual reto de la teoría y la práctica”. Comenzó leyendo un borrador escrito quizás hace 20 años sobre “la genealogía de la lucha anticapitalista”. Al hacerlo, se centró principalmente en dos procesos: 1) ¿Qué sucedió cuando “el análisis científico se convirtió [...] en una especie de comando central de la revolución mundial y se instaló en la URSS [Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas]”?, y 2) ¿qué pasó con esa lucha anticapitalista cuando Cuba, “el país más peque-

ño, el más despreciado, el más humillado, se levantaba y, con su acción organizada, cambiaba la geografía mundial?”.

EL CASO DE LA URSS

Galeano trazó brevemente “las etapas posibles del capitalismo”: del “imperialismo, [...] fase superior del capitalismo” (título del libro de 1916 de Lenin), que “se convirtió en un plan de acción para las luchas en todo el mundo”. Crítica Galeano: “El imperialismo era ‘la última fase’ del capitalismo. Sobre esa base se estableció una especie de división internacional [...] de la lucha anticapitalista”, en la que el así llamado Tercer Mundo debería tener “una lucha nacionalista, antiimperialista y anticolonial, y sólo así podría aspirar a ser ‘anticapitalista’”. En términos prácticos, esto significaba que los países “en desarrollo” debían alinearse con la URSS en su guerra contra Estados Unidos. Galeano criticó esta consigna de “la ‘vanguardia’ mundial”:

El análisis científico se convirtió [...] en una especie de comando central de la revolución mundial y se instaló en la URSS [...] La ciencia de la historia, la economía política, dejó de ser ciencia y abandonó el análisis científico, supliéndolo por la consigna. Si la realidad no coincidía con la visión del Comité Central, la realidad era catalogada como reaccionaria, pequeño-burguesa, divisionista, revisionista, y muchos “istas” semejantes. El pensamiento crítico pasó del análisis a la justificación, y los tropiezos y errores se cubrieron con la coartada del enfrentamiento con el imperialismo norteamericano. El simplismo de un mundo bipolar invadió a la ciencia social y, al igual que las fuerzas políticas y los gobiernos, tomó partido por uno de los dos grandes y únicos contendientes. La inteligencia fue derrotada y la mediocridad se instaló cómodamente. El mal llamado “bloque socialista” se enfrascaba en lo que nosotros llamamos la Tercera Guerra Mundial. En Asia, África y particularmente en América Latina, las luchas transcurrían sin mayor relevancia para esa guerra, la que importaba [...] En el escenario mundial todo parecía previsible y sencillo [...] pero en eso llegó Fidel.

Las raíces del dogmatismo teórico de la URSS

La crítica de Galeano al dogmatismo teórico de la URSS y a cómo éste afectó las luchas revolucionarias en el Tercer Mundo es importante. Al mismo tiempo, hay una necesidad de investigar más profundamente en esta cuestión, de explorar qué estaba en la raíz de tal dogmatismo teórico.

Después de todo, Rusia había tenido una gran revolución socialista en 1917 y, no obstante, poco más de una década después había descendido a este dogmatismo teórico que definitivamente no era revolucionario.

En su intervención, Galeano hizo notar que su borrador sólo estaba “medianamente desarrollado” y por lo tanto no emprendió ninguna exploración de la naturaleza de la URSS (aunque, significativamente, sí hizo una referencia a lo que él considera “el mal llamado ‘bloque socialista’”). Sin embargo, si uno está tratando de hacer “reflexiones sobre la ciencia social” (aunque, no por casualidad, Carlos Marx no estaba tratando de hacer “economía política”, sino una “crítica de la economía política”),¹² *sí es necesario analizar la economía de la URSS*. Esto fue hecho en la década de los cuarenta de una manera exhaustiva.¹³

Después de la muerte de Lenin, del fracaso de todas las revoluciones europeas y de la consolidación del poder de Stalin, Rusia se transformó en su opuesto, en una *sociedad capitalista de Estado*. Desafortunadamente, Trotsky, un importante líder de la Revolución y oponente de Stalin, no pudo analizar esta transformación económica contrarrevolucionaria; más bien, equiparó la propiedad nacionalizada con el socialismo. Posteriormente, gran parte de la izquierda revolucionaria, incluida la izquierda antiestalinista, no comprendió la *naturaleza de clase* de la transformación de la Revolución rusa en su contrario, la cual utilizaba lenguaje “marxista” para justificarse.

Definir la diferencia entre el capitalismo y el socialismo en términos de *formas de propiedad* —en donde la propiedad privada supuestamente equivale a capitalismo, y la propiedad nacionalizada a socialismo—, más que en términos de *relaciones de producción reales* (el capitalismo descansa sobre el trabajo alienado como mercancía que produce valor y plusvalía, al cual se opone el “trabajo libremente asociado”, el trabajo cooperativo como base para construir el socialismo), es un error fatal de análisis y ha tenido consecuencias en el mundo real.

El fracaso en comprender que el capitalismo no es sólo una cuestión de capitalismo privado, sino que también puede manifestarse en una forma capitalista de Estado, ha tenido consecuencias devastadoras para muchos movimientos revolucionarios, particularmente en el mundo afroasiático-latinamericano. Un ejemplo: la China de Mao.

Para el trabajador, no importa si el jefe es un capitalista privado, General Motors, Carlos Slim, etc., o es el Estado —con *E* mayúscula— y sus administradores; la realidad es la misma: su fuerza de trabajo pertenece a otros y así las relaciones capitalistas de clase continúan. Y no se trata sólo de que haya sido un error histórico el no haber analizado el carácter de clase de la URSS,

¹² Sobre la ruptura de Marx con el concepto de teoría, véase *Marxismo y libertad* (México: Fontamara), cap. 5, de Raya Dunayevskaya.

¹³ Para un resumen sobre estos estudios, véase Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, cap. 13.

sino que afecta al aquí y ahora en América Latina de hoy, donde la construcción del “socialismo del siglo XII” se ha convertido en una cuestión de nacionalización, con el Estado como la supuesta fuerza motriz, en lugar de la actividad de las masas de diversos países. En otras palabras, una tendencia hacia el capitalismo de Estado —que se ve como una “transición” al socialismo en lugar de una continuación del capitalismo en una nueva forma— ha envenenado el pensamiento y la práctica “progresistas”. Testimonio de esto son Bolivia y Venezuela, entre otros países.

Fue esta transformación en su opuesto la que se convirtió en la base de la manipulación y vulgarización del marxismo y el comunismo que la Rusia de Stalin emprendió. Asimismo, fue la base para el dogma de la “división internacional de la lucha anticapitalista”, criticado por Galeano, así como para seguir sin ponerle atención al Tercer Mundo afroasiático-latinoamericano, ya que se insistía en que todos tenían que alinearse con Moscú. Por esa misma época, José Carlos Mariátegui, el revolucionario marxista peruano más original, captó la creatividad del indígena en el Perú como sujeto revolucionario y luchó contra la vulgarización estalinista del marxismo.

Una vez más, todo esto no es “historia antigua” del siglo XX. Es el aquí y ahora. Es la necesidad de darse cuenta de que la resistencia y la rebelión contra *los muros del capital* en México y América Latina, no es hoy sólo contra el capitalismo privado —incluyendo su forma neoliberal—, sino también contra el capitalismo de Estado. Por supuesto, el “capitalismo clásico” del imperialismo estadounidense debe ser vigorosamente combatido, pero al mismo tiempo es necesaria la resistencia a todas las formas de sociedad de clase capitalista.

Esto nos lleva al segundo tema elegido por Galeano en su texto: a Fidel y a la Revolución cubana como un nuevo comienzo necesario para América Latina y otras regiones del mundo.

*El caso de la Revolución cubana:
“¿Qué pasa después de la Revolución?”*

En el borrador de hace 20 años, el *Sub* Galeano estaba absolutamente en lo correcto al destacar que Fidel y otros estaban sacudiendo al mundo: “El país más pequeño, el más despreciado, el más humillado, se levantaba y, con su acción organizada, cambiaba la geografía mundial”. La Revolución cubana fue, sin duda, un parteaguas para América Latina: frente al comunismo dogmático del Partido Comunista cubano —alineado con la dictadura de Batista en una posición colaboracionista de clase—, Fidel, Cienfuegos y el *Che*, junto con otros compañeros, iniciaron una acción independiente que tomó la

forma de guerrilla para convertirse en una auténtica revolución; ésta derrotó a Batista, le dio un fuerte golpe al imperialismo estadounidense e inspiró a gran parte de América Latina. Es importante recordar la visión revolucionaria que Castro proyectó en 1959:

Colocados entre las dos ideologías o posiciones políticas y económicas discutidas en el mundo, nos aferramos a nuestras propias posiciones. Las hemos denominado *humanismo*, porque sus métodos son humanistas, porque queremos liberar al hombre de todos los temores, las directivas y los dogmatismos. Estamos revolucionando a la sociedad sin constreñirla o aterrorizarla. El tremendo problema afrontado por el mundo es que se lo ha puesto en situación de elegir entre el capitalismo, que hambrea al pueblo, y el comunismo, que resuelve los problemas económicos pero suprime las libertades tan estimadas por el hombre.

Pasando del borrador al día de hoy, Galeano halagó con acierto la lucha de décadas de Cuba por ser independiente, así como el lograr esto a pesar de los ataques del imperialismo estadounidense —pero también de gran parte de la llamada izquierda, la cual siempre le ha estado diciendo a Cuba qué hacer, cómo actuar. Sin embargo, así como son tan necesarios e importantes los comentarios de Galeano, por sí mismos están incompletos.

Primero, mucho del enfoque de Galeano se centra en Fidel —quizás honrándolo, pues murió hace relativamente poco—, pero no tanto en el pueblo cubano, que después de todo fue el que llevó a cabo la Revolución. Su protección y apoyo a los guerrilleros y, finalmente, su participación en masa, hicieron posible el éxito de la misma.

Segundo, Galeano guarda silencio acerca de la cuestión sobre *lo que ha pasado al interior de Cuba durante las casi seis décadas desde la Revolución*. No menciona la construcción de un Estado unipartidista, ni la mentalidad administrativa que caracterizó el periodo posrevolucionario, ni que los campesinos y trabajadores cubanos no tienen organizaciones independientes del Estado para defender sus intereses. En contraste, veamos un análisis humanista-marxista de Cuba hecho un año después de la Revolución:

No cabe duda de que, con el derrocamiento de la sangrienta dictadura de Batista, la Revolución rompió decisivamente con el imperialismo norteamericano, el cual había saqueado la economía cubana. Al expropiar a los propietarios capitalistas norteamericanos, llevó a cabo una revolución agrícola y puso fin a las relaciones feudales entre los campesinos cubanos y los hacendados cubano-americanos. Sin embargo, el poder no estaba en los comités campesinos, sino en el Estado, que era el nuevo propietario. De igual modo, cuando el cam-

pesino descubrió que, al cultivar el suelo, él era responsable, no ante un comité elegido por él mismo y sujeto a ser destituido, sino ante el Estado, descubrió también que no tenía ninguna organización que respondiera por él. No hay ningún Concejo de los Trabajadores ni ninguna otra forma de libre expresión, ya sea en las organizaciones o en la prensa. Aquellos que habían alabado la Revolución, tienen ahora poca libertad para criticar cualquier acción del gobierno, y menos aún su total adopción de *lo ruso*.¹⁴

En noviembre de 1962, después de la Crisis de los Misiles en Cuba, esta misma autora analizó la relación de Cuba con Rusia: “La repentina transformación de Cuba en base rusa de misiles, seguida del aún más repentino desmantelamiento de la base, hace necesario investigar más profundamente el asunto de lo que sucede después de que se gana una revolución y los héroes de las montañas se convierten en administradores del Estado”.¹⁵

¿Por qué Castro, que dirigió una revolución realizada independientemente del capitalismo de Estado ruso —autollamado comunismo—, optó por alinearse con Rusia tan poco tiempo después de obtener el poder? Seguramente sentía la necesidad de buscar protección contra las amenazas del imperialismo norteamericano y de obtener ayuda económica. Pero, ¿no habría otra razón: *una afinidad con la “mentalidad administrativa” del capitalismo de Estado ruso sobre sus propias masas?*

Esta profundización de la mentalidad administrativa ha significado que, a pesar de los cambios revolucionarios —el solo hecho de no crear una forma para liberar las energías creativas de las masas, de no permitir ninguna reorganización desde abajo, de hacer todo desde arriba—; ese solo elemento de la mentalidad administrativa, que es el sello distintivo del capitalismo de Estado, fue suficiente para comenzar el rápido descenso de Cuba hacia el atolladero del totalitarismo ruso-chino.¹⁶

No seguiremos el camino de Cuba más allá, excepto para señalar que Fidel, con la Crisis de los Misiles en Cuba, terminó como un peón en la lucha entre Estados Unidos y Rusia por la dominación mundial (lo que Galeano denomina Tercera Guerra Mundial). De esta manera, Castro puso en peligro extremo al pueblo cubano y a su revolución. No es necesario, por supuesto,

¹⁴ Raya Dunayevskaya, “The Cuban Revolution: The Year After”, News & Letters, diciembre de 1960, p. 5, en <<http://newsandletters.org/PDF-ARCHIVE/1960/1960-12.pdf>>.

¹⁵ Raya, Dunayevskaya, “Ideology and Revolution: A Study in What Happens After”, News & Letters, noviembre de 1962, p. 5, en <<http://newsandletters.org/PDF-ARCHIVE/1962/1962-11.pdf>>.

¹⁶ *Idem*.

que Galeano acepte todo lo que estamos diciendo en este análisis. Sin embargo, creemos que es necesario, para cualquiera que desee utilizar la ciencia social crítica o el pensamiento crítico para explorar el mundo en que vivimos, no callar lo que sucede después de la revolución (en el lenguaje dialéctico, la posibilidad de la segunda negación, lo positivo emergiendo de lo negativo), ni reducir esa dimensión crucial de construir lo nuevo a sólo una lucha *contra* el imperialismo. La lucha contra lo antiguo y la construcción de lo nuevo es *una sola* dialéctica que no debe ser dividida, ya que se corre el riesgo de que dé pie a revoluciones incompletas o transformadas en su opuesto.

Nada de esto lo decimos para quitarle mérito a la Revolución cubana, tampoco para negar la terrible realidad del imperialismo norteamericano. Sin embargo, para lograr el desarrollo pleno de los movimientos emancipadores, no podemos dejar de lado un examen serio de lo que sucede el día después de la revolución, ya sea en América Latina o en otras partes del mundo.

Conclusión: del pensamiento crítico a la dialéctica

Los zapatistas han sido y son magníficos dialécticos cuando se trata de la realidad concreta y el pensamiento de las luchas de los pueblos originarios de Chiapas. Su “práctica con la teoría y la teoría con la práctica” de más de dos décadas, articulada por los Subcomandantes Marcos/Galeano y Moisés, ha dado lugar a pequeños pero importantes pasos de liberación en Chiapas y ha sido una tremenda experiencia de aprendizaje para todos los que se interesan en movimientos de resistencia y rebelión o participan ellos. Su “dialéctica”, aunque no esté expresada con dicha palabra, ha demostrado que tal filosofía emancipadora no está sólo en los libros, sino que está constantemente siendo recreada, “demostrada”, en la vida.

En la realidad concreta de Chiapas, la teoría y la práctica zapatista están verdaderamente unidas. En ese sentido, su lucha *particular* —concretada como lucha colectiva de los pueblos indígenas, como *individuos en colectividad*— se ha manifestado como un *concreto-universal*, es decir, como la búsqueda de la liberación de todos los pueblos indígenas en México.

Al mismo tiempo, la dialéctica es un *universal histórico mundial*. Al menos es de esa manera como Marx concibe la dialéctica (no así las vulgarizaciones marxistas post Marx): como una lucha permanente de liberación. Pero la dialéctica de Marx no es una reliquia, sino que necesita una recreación constante, nuevas concretizaciones. Los zapatistas, conscientemente o no, lo han hecho en México. Lo han hecho en la práctica, en la vida, y han estado creando la teoría de esa práctica.

Además, la dialéctica es un trabajo *filosófico* emancipador. Para ello, la dialéctica histórica, en tanto teoría, necesita ser comprendida explícita y no sólo implícitamente, es decir, debe ser entendida como *método*. Con *método* no queremos decir una “herramienta” externa para ser aplicada a una situación, sino *método de liberación* que puede compartirse con otros movimientos para ser desarrollado de nuevo en los diversos calendarios y geografías rebeldes que seguramente surgirán en todo el mundo.

Si como activistas-pensadores logramos comprender este método, éste puede cobrar vida en nuestros movimientos para destruir el capitalismo de raíz y construir un mundo sobre nuevos principios humanos. Es nuestra responsabilidad como pensadores-activistas ir al encuentro de los movimientos desde abajo —que son el espíritu y la razón, así como la fuerza y el músculo de la transformación social— con nuestro propio movimiento desde la teoría emancipadora hacia la práctica: un movimiento de la teoría que está arraigado plenamente en la dialéctica, la cual fue forjada primero por Hegel como su revolución en la filosofía, y luego nuevamente por Marx como una *filosofía de la revolución*. Es esa dialéctica, ese método, la necesidad urgente de nuestros días.

E.G.

*

Praxis 13 (abril-mayo de 2017)

LOS ZAPATISTAS ESTÁN TEJIENDO UN VASTO TAPIZ

El documento zapatista *Los muros arriba, las grietas abajo* (y a la izquierda), entrelaza una exposición y una crítica del capitalismo actual; al mismo tiempo, insiste en la necesidad de resistencia organizada y rebelión, dando pie así a una batalla de ideas y acciones para el futuro inmediato.

El documento comienza haciendo notar que la guerra contra los pueblos originarios se ha llevado a cabo durante siglos —“la espada y la cruz desangraron a nuestra gente” —, para luego seguir con una breve explicación de la historia del capitalismo: “la explotación, el despojo, la represión y la discriminación”. Pero al mismo tiempo, “resistimos, siempre resistimos”. Es decir: que el apetito voraz del capital, “también amplió las resistencias [...] y las rebeldías”; “el Poder creó nuevas hermandades en la desgracia.”

Este movimiento dual (el trazo de la historia del poder destructivo del capital y, al mismo tiempo, el enfoque en las fuerzas humanas que se niegan

a ser meras víctimas: que resisten, que encuentran solidaridad con otros) es el que caracteriza la totalidad de este importante documento zapatista.

La vileza y el poder destructivo del capital están siempre a la vista:

Vimos entonces al obrero y al campesino hacerse uno con nuestro dolor [...] Vimos entonces sumarse a maestros, estudiantes, artesanos, pequeños comerciantes, profesionistas, los etcéteras con nombres diferentes pero idénticos pesares [...] El color, la raza, el credo, la preferencia sexual, fueron expulsadas del paraíso prometido, siendo que el infierno fue su casa permanente. Les siguieron la juventud, la niñez, la ancianidad [...] Todo el abajo es culpable: por ser mujer, por ser niñ@, por ser joven, por ser adulto, por ser ancian@, por ser human@.

Los zapatistas no solamente trazan la historia, sino que nos muestran el presente del capitalismo salvaje: un capitalismo que no perdona a nadie, poniendo a toda la humanidad bajo riesgo de aniquilación. Y no solamente a la humanidad, sino también a la propia naturaleza: “El Capital ahora pretende manejar a la naturaleza, domarla, domesticarla, explotarla. Es decir, destruirla”.

¿Qué conduce al capitalismo a la represión extrema, amenazando la existencia misma de la humanidad? Los zapatistas lo expresan así: “El Poder sabe que sólo es lo que es sobre quienes trabajan. Los necesita”. En otras palabras: el poder destructivo del capital consiste en controlar y explotar nuestra fuerza de trabajo de mil maneras distintas.

Al mismo tiempo que los zapatistas describen esta fuerza destructiva, también se enfocan en la resistencia y la rebelión: “Vimos levantarse la mirada de muchas, muchos. Diferentes pero semejantes en la rabia y la insumisión”.

En la visión zapatista de la historia y del momento presente, hay un enunciado de singular importancia: una poderosa acusación lanzada no sólo contra el capitalismo, sino contra todos, incluidos los que resistimos y nos rebelamos. Se trata de la realidad de las mujeres: “Y siempre la mujer abajo, ayer y hoy. Incluso en lo colectivo que fuimos y somos”.

Esto nos parece un punto crucial. No es sólo el capitalismo el que degrada y explota a las mujeres de abajo: nosotros, en nuestras colectividades, en nuestra oposición al capitalismo, en nuestra lucha por construir una sociedad diferente, necesitamos estar conscientes de que el cambio tiene que ser de raíz. Hay que esforzarse por crear nuevas relaciones entre hombre y mujer, no sólo como una “cuestión de la vida privada”, sino rompiendo con el papel tradicional que los partidos de izquierda han tratado de imponerles a las mujeres. Volveremos a este punto más adelante.

Hay otros dos hilos conductores en el análisis zapatista del capitalismo: primero, la necesidad de exponer la(s) ideología(s) del capitalismo, su im-

pulso por dominar las ideas. El capitalismo reconoce que “dominar en el mundo material no es posible si no se domina en las ideas”. Para los zapatistas, luchar contra esto significa desarrollar el pensamiento crítico, responder con CompArte y con ConCiencias (véase *infra*).

Segundo, entender la naturaleza particularmente retrógrada del capitalismo actual. Los zapatistas reconocen que el capitalismo actual no es simplemente un capitalismo globalizado, un “mundo sin fronteras” siempre en progreso. Todo lo contrario:

Con el torpe disfraz del nacionalismo fascista, los tiempos del oscurantismo más retrógrada vuelven reclamando privilegios y atenciones. Cansado de gobernar desde las sombras, el gran Capital desmonta las mentiras de la “ciudadanía” y la “igualdad” frente a la ley y el mercado. La bandera de “libertad, igualdad y fraternidad”, con la que el capitalismo vistió su paso a sistema dominante en el mundo, es ya sólo un trapo sucio y desechado en el basurero de la historia de arriba [...] El capitalismo como sistema mundial colapsa y, desesperados, los grandes capitanes no atinan a dónde ir. Por eso se repliegan a sus guaridas de origen [...] Lo mismo en la Unión Americana, que en la Europa Occidental o en la Rusia neozarista, la bestia se retuerce e intenta protegerse a sí misma. Encumbra ahí (y no sólo ahí) a la estupidez y la ignorancia más ramplonas y, en sus figuras gobernantes, sintetiza su propuesta: “Volvamos al pasado”.

Pero al criticar el nacionalismo fascista de Trump, Putin, etc., los zapatistas de ninguna manera se alinean con el “patriotismo” abstracto que ha surgido en México como posible “solución” para luchar contra los ataques de Trump, sino que están abriendo un nuevo camino hacia adelante, promoviendo una solidaridad con los inmigrantes que viene de abajo y a la izquierda, destruyendo fronteras, convirtiendo la solidaridad en un acto político que tiende a unir los movimientos de resistencia.

En síntesis: ¿a dónde nos conduce el capital hoy? A la “guerra siempre, guerra en todas partes”. Así es como los zapatistas ven políticamente la actual etapa del capitalismo. Y, ¿hacia dónde vamos a partir de aquí? Los zapatistas son claros: “La única forma de detener la máquina es destruirla. En la guerra mundial actual, la disputa es entre el sistema y la humanidad. Por eso la lucha anticapitalista es una lucha por la humanidad”.

En la sección final de su documento “Contra el Capital y sus muros: todas las grietas”, los zapatistas hacen algunas propuestas para el futuro inmediato bajo la bandera de “Frente a los muros del Capital: la resistencia, la rebeldía, la solidaridad y el apoyo de abajo y a la izquierda [...] Llamamos a organizarse con autonomía; a resistir y rebelarse contra las persecuciones, detenciones y deportaciones [...]; a apoyar a quienes se rebelan contra esas arbitrariedades, *sin importar las fronteras*”.

En primer lugar, explican que contribuirán donando obras de arte, café, etc., a “los migrantes y desplazados que, en todo el mundo, ven amenazadas su vida, libertad y bienes por las campañas xenofóbicas promovidas por los gobiernos y la ultraderecha en el mundo”. Luego hacen un llamado a:

- a) Un nuevo seminario sobre pensamiento crítico: Los Muros del Capital, las Grietas de la Izquierda, en abril de 2017.
- b) La segunda edición del festival CompArte por la Humanidad, con el tema: “Contra el Capital y sus muros: todas las artes”, a mediados de año.
- c) La segunda edición del encuentro L@s Zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad, con el tema: “Las ciencias frente al muro”, a fines de 2017.

Al mismo tiempo, nos piden que estemos pendientes de las próximas actividades del “Congreso Nacional Indígena (CNI), como parte de su proceso propio de conformación del Concejo Indígena de Gobierno”. Esto último nos lleva de vuelta a la cuestión de la condición de la mujer en el capitalismo, así como al rol crucial que las mujeres de abajo (las mujeres indígenas, en el caso de México) desempeñan en la construcción de una sociedad nueva. El hecho de que una mujer sea candidata del CNI a la Presidencia de México en 2018 —más aún: el papel de las mujeres en todas partes, en la cuestión de la transformación social; esto es, en la destrucción del capitalismo y la construcción de un nuevo mundo humano— es una prueba para todos nosotros. El chauvinismo masculino, el sexismo, están tan arraigados en nuestras sociedades que debemos, en cada momento, como personas en resistencia y rebeldía, estar conscientes de la necesidad de arrancar tal conducta de todas partes, incluyendo nuestras organizaciones, nuestras actividades y nuestro pensamiento.

E.G.

*

Praxis 3 (julio-agosto de 2015)

RELACIONES ENTRE LOS ZAPATISTAS Y EL HUMANISMO MARXISTA

Nos gustaría explorar la relación entre el zapatismo, el humanismo-marxista y la dialéctica. No es nuestra intención, por supuesto, tratar de crear una identidad forzada entre los zapatistas y la dialéctica. Más bien, queremos demostrar

que, en las comunidades y en los documentos zapatistas podemos encontrar una rica expresión de aquélla: *una dialéctica real en la vida del zapatismo*. La dialéctica no está solamente en los libros, y muchos menos es una receta: vive cuando es recreada en el mundo actual. Al mismo tiempo, deseamos explorar brevemente la dialéctica en el pensamiento y la práctica de la filósofa humanista-marxista Raya Dunayevskaya. Voy a hablar de cuatro aspectos de la dialéctica: no separados, sino conformando una unidad.

La dialéctica como análisis de la realidad objetiva

En sus presentaciones en el seminario El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista, Galeano y Moisés expresaron en varias ocasiones cómo veían la realidad objetiva. En sus presentaciones, asimismo, utilizaron el término *materialismo histórico*, entendiéndolo como un método para analizar el capitalismo desarrollado por Karl Marx.

Dunayevskaya, a mediados del siglo XX, vivió el auge del capitalismo de Estado. Éste se dio en dos escenarios principales: 1) en Rusia, con la *transformación* de la Revolución de 1917 *en su contrario*, y 2) con la Gran Depresión de 1929, la cual hizo necesaria la intervención capitalista del Estado en la economía. Sin embargo, muchos de los “marxistas” de la época defendieron la Rusia de Stalin como un Estado socialista, aunque “deformado”, y no reconocieron esta nueva forma del capitalismo. Dunayevskaya, en cambio, al hacer el análisis de esta realidad objetiva, estaba dispuesta a buscar un nuevo comienzo revolucionario desde abajo.

La dialéctica y los sujetos revolucionarios

Cuando los que se convertirían más tarde en los primeros zapatistas llegaron a Chiapas, lo hicieron como guerrilleros “clásicos”, pero al entrar en contacto con los pueblos indígenas de la zona, hicieron algo que muchos otros revolucionarios nunca habían hecho: escuchar y aprender de aquéllos con los que iban a estar viviendo y trabajando. Por lo tanto, el foco de la transformación social se trasladó del grupo guerrillero a las comunidades indígenas. Al mismo tiempo, dentro de estas comunidades indígenas, las mujeres tuvieron una gran importancia.

Dunayevskaya, por su parte, había sido comunista en su juventud en Chicago, pero estaba muy lejos de cualquier tipo de ortodoxia marxista. No sólo había desarrollado un original análisis de Rusia como una sociedad capitalista de Estado, sino que su punto de vista sobre los sujetos revolucionarios en Estados Unidos era muy diferente al de los partidos vanguardistas. Duna-

yevskaia, fiel al espíritu de Marx, vio a los trabajadores como *razón* de la transformación social, y no sólo como músculo.

Por otra parte, Dunayevskaia puso su atención en otros sujetos cruciales de la revolución en Estados Unidos: las masas negras. Además, escribió sobre la mujer como un sujeto imprescindible para un cambio fundamental.

La dialéctica y la organización revolucionaria

Esos zapatistas que habían llegado a Chiapas como un grupo guerrillero, se convirtieron en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Sin embargo, después de la rebelión de 1994, lo que se hizo cada vez más importante fue *la organización* de las comunidades indígenas zapatistas. Es decir, estamos hablando de dos tipos fundamentales de organización en el zapatismo: 1) la organización de las masas indígenas en su vida cotidiana, y 2) el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, el cual se compone de un puñado de personas que ayudan a las comunidades indígenas autónomas en su trabajo. Marcos/Galeano y Moisés han escrito sobre la relación entre los dos tipos de organización, e incluso de sus tensiones. Este pequeño grupo de personas —a las cuales llamaría yo “revolucionarios profesionales”— y su relación con el movimiento de masas —en este caso, las comunidades indígenas en resistencia— tienen una importancia crucial.

Cuando Dunayevskaia rompió con el marxismo ortodoxo, ello significó también la ruptura con la idea del partido vanguardista. Al mismo tiempo, sintió fuertemente la necesidad de que hubiera organizaciones de “revolucionarios profesionales”. Entonces se preguntó: si no vamos a ser un partido de vanguardia, ¿qué tipo de organización revolucionaria necesitamos?

Su respuesta fue que un grupo en estrecha relación con el movimiento desde abajo, de masas —es decir, con la práctica revolucionaria—, tenía la tarea de elaborar una filosofía de la revolución social. Sólo de esta manera podría el movimiento desde abajo —sin el cual ninguna revolución es posible— alcanzar su máximo desarrollo.

Una filosofía de la transformación revolucionaria en permanencia

Los zapatistas se han esforzado siempre por unir teoría y práctica. Galeano habló de ello en el seminario sobre pensamiento crítico: “Ni teoría sin práctica, ni práctica sin teoría: [...] por allá los que piensan, por acá los que practican”. Marcos había hablado ya en Ellos y nosotros sobre el tiempo del no y *el tiempo del sí*. Este concepto tiene una relación profunda con la idea de

la negación y la negación de la negación dialécticas, las cuales Marx había traducido como el doble ritmo de la revolución: la destrucción de lo viejo y la creación de lo nuevo. “Nuestra rebeldía es nuestro no al sistema”, dice Galeano. “Nuestra resistencia es nuestro *sí* a otra cosa posible”.

La generación de este tipo de pensamiento en medio de su lucha es una de las contribuciones más importantes de los zapatistas, así como uno más de los puntos de contacto entre éstos y el humanismo marxista.

La dialéctica es la forma de pensamiento y acción que las masas han encarnado en sus luchas por la libertad durante siglos; en tanto expresión filosófica de esta realidad, la dialéctica es una filosofía de la revolución en permanencia. Esto lo vio Hegel y, luego, más decisivamente, Marx. La contribución que hizo Dunayevskaya fue desarrollar aún más la negatividad absoluta de Hegel, así como la filosofía y las acciones de la revolución en permanencia a las que se refirió Marx. Ello lo hizo insistiendo en que los de la dialéctica no son puntos finales, sino nuevos comienzos revolucionarios. Dunayevskaya afirmaba que lo que hay que entender es el método de la dialéctica, y no sólo sus resultados concretos en la historia de la humanidad.

Yo diría que los zapatistas han expresado esto también, a su propio modo, cuando dicen que cada movimiento debe luchar en su propia geografía y calendario. La clave está en comprender el *método de la historia*, y este método es la dialéctica. Por ello, para nosotros, el auténtico pensamiento crítico es la dialéctica, la cual tenemos que recrear en nuestra propia geografía y calendario. Al hacerlo, descubriremos que la dialéctica no es sólo un método, sino una visión emancipadora: “la praxis de la creación de un nuevo mundo”.

E.G.

*

Praxis 12 (febrero-marzo de 2017)

LAS ARTES, LAS CIENCIAS Y LA DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD: ALCANZANDO UN FUTURO EMANCIPADOR

Las propuestas y acciones zapatistas de los últimos meses (el Festival ComArte y la ayuda a los maestros disidentes; el trabajo con el Congreso Nacional Indígena [CNI] y, ahora, el encuentro L@s Zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad), así como el seminario El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista en 2015, han creado la posibilidad de un nuevo momento de transformación social aquí en México.

Para captar el significado de dicho momento necesitamos trazar el pensamiento y la actividad de los zapatistas, los maestros disidentes y el CNI. Una de las semillas importantes para el momento actual fue la carta del Subcomandante Galeano de febrero de 2016 a Juan Villoro Ruiz, titulada “Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo”.

Galeano escribe: “La posibilidad de un mundo mejor [...] se sostiene en un trípode. O más bien en la interrelación entre tres columnas que han pervivido y perseverado, con sus altibajos, sus pequeñas victorias y sus grandes derrotas, a lo largo de la breve historia del mundo: las artes (exceptuando de estas últimas a la literatura), las ciencias y los pueblos originarios con los sótanos de la humanidad”. Luego sugiere un rol especial para la literatura: “Creo (y esto es individual) que a la literatura le tocaría crear los lazos entre esos tres pies, y dar cuenta del proceso, afortunado o no, de su interrelación”.

Unir, traer a colación la relación tripartita (el trípode) entre el arte, la ciencia y los indígenas y otras personas en los sótanos del mundo es una tarea crucial y desafiante. Como escriben los zapatistas: “Las ciencias y las artes rescatan lo mejor de la humanidad”, es decir, las ciencias y las artes son esfuerzos humanos del más alto nivel. Esta tarea es una *mediación* y, por tanto, tiene una dimensión *filosófica*, así como una literaria. Si la verdadera condición del ser de la humanidad es *seguir siendo*, resistirse y rebelarse contra la falta de libertad y llegar así al autodesarrollo de la libertad, entonces la filosofía emancipadora significa alcanzar un futuro lleno de libertad.

Nos gustaría abrir un diálogo con Galeano preguntando si la *dialéctica*, cuando es la *dialéctica de la libertad*, la *dialéctica de la transformación revolucionaria*, puede desempeñar un papel crucial y unificador en el trípode humano de las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo.

Vemos a la dialéctica no como un ejercicio académico o como un debate entre intelectuales, sino como la mente y el músculo, la pasión, la fuerza y la razón de la humanidad que ha luchado por la libertad durante siglos, incluso milenios. ¿Puede ser vista la dialéctica como *el método*, es decir, como los medios y la práctica, a través de los cuales los seres humanos han alcanzado históricamente la libertad?

Ciertos pensadores —como Hegel escribiendo bajo el impacto de la gran Revolución francesa, o Marx durante buena parte del siglo XIX—, captaron ese impulso humano por la libertad, y se refirieron a él como *dialéctica*. Ciertamente, Hegel llegó a algunas conclusiones políticas conservadoras y reaccionarias, pero la dialéctica en cuanto *método*, en cuanto una *revolución en la filosofía*, significó ese impulso universal por la libertad como forma de pensar revolucionaria, a veces expresada en términos humanos concretos:

“Si ser conscientes de la Idea —ser consciente, es decir, que los hombres son conscientes de la libertad como su esencia, objetivo y objeto— es una cuestión de especulación, aun esta misma Idea por sí misma es la realidad de los hombres: no como algo que *tienen*, sino que *son*”.

A su vez, Marx transformó esa revolución en la filosofía en una *filosofía de la revolución*. En el seminario El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista, Galeano reconoció la necesidad de volver a Marx, ya que se refirió a *El capital*, a su crítica de la economía política, a su desarrollo del materialismo histórico y a sus poderosas observaciones sobre la acumulación primitiva del capital.

El análisis de Marx sobre el capitalismo es necesario para comprender el mundo en que vivimos. Su visión es una profunda crítica de los fundamentos económicos, políticos y sociales del capital. Al mismo tiempo, es la proyección de un tipo de futuro completamente diferente, en el que el estandarte de la humanidad sería: “De cada uno de acuerdo con su capacidad, a cada uno de acuerdo con sus necesidades”.

Por ello, la dialéctica de Marx no es sólo una dialéctica que analiza las contradicciones dentro del capitalismo, sino una dialéctica de la libertad: el doble ritmo de la transformación revolucionaria en la que la negación de lo antiguo (la destrucción del capitalismo con su ley del valor y la mercantilización de todo, incluyendo a los seres humanos) no estaría separada de lo positivo que se encuentra dentro de lo negativo, es decir: la creación de una nueva sociedad humana que nacería desde abajo, de todas las “nuevas pasiones y fuerzas que se agitan en el seno de la sociedad” (Marx). Este “naturalismo consumado o humanismo” es el corazón de la dialéctica de Marx.

El desafío, la tarea para nosotros es: ¿Cómo hacer de esta visión emancipadora el centro de nuestro trabajo de rebelión y resistencia desde abajo y a la izquierda? Los zapatistas han dado pasos importantes en este camino.

Ellos han escrito, hablado y actuado sobre *el tiempo del no* (su oposición al gobierno mexicano en todos sus niveles, a las manipulaciones de los partidos políticos; es decir: la necesidad de destruir el capitalismo), a la vez que proyectan *el tiempo del sí*. ¿Cómo? *Construyendo un mundo nuevo en el que quepan todos los mundos, pensando en cómo hacerlo y con quién. Este no y este sí son profundamente dialécticos.*

Pero claro está, todo esto no comenzó con los zapatistas. Ellos son parte de la larga historia de lucha de la humanidad por la libertad. Como escribió Galeano: “El zapatismo no se explica por sí mismo; necesita conceptos, teorías y pensamiento crítico para entenderse”. Nosotros entendemos esto como la necesidad de enraizarse en la filosofía emancipadora y, así, crearla de nuevo para su propio calendario y geografía.

Al cierre del Festival CompArte en julio de 2016, el Subcomandante Moisés hizo una presentación: *El arte que no se ve, ni se escucha*. Al explicar la necesidad de los zapatistas de modificar su participación en el CompArte para poder apoyar a los maestros disidentes que desafiaban la administración de Peña Nieto, presentó un concepto rebelde del arte como acto político: el trabajo de las comunidades indígenas zapatistas para ayudar a los maestros fue una obra de arte inaudita y desconocida.

Estamos plenamente de acuerdo. Esta visión zapatista del arte nos recuerda el pensamiento de la poeta feminista Adrienne Rich, quien, al negarse a ser “honrada” por el gobierno del presidente Clinton, escribió:

Creo en la presencia social del arte: como destructor de los silencios oficiales, como voz para aquéllos cuyas voces son desatendidas y como derecho esencial humano. A lo largo de mi vida he visto cómo el espacio para las artes ha sido abierto por los movimientos que buscan la justicia social, así como el poder del arte para romper la desesperación [...] No existe una fórmula simple para expresar la relación del arte con la justicia. Pero sí sé que el arte —en mi caso, el arte de la poesía— no significa nada si simplemente decora la mesa del poder que lo mantiene como rehén [...] A fin de cuentas, no creo que podamos separar el arte de la dignidad humana en general y de la esperanza.

El arte en el capitalismo ha sido reducido a una mercancía, a algo folclórico, entretenido, en lugar de ser la expresión más plena de la vasta y diversa creatividad humana: de nuestra humanidad.

Ahora dará inicio un nuevo *semillero*: el encuentro ConCiencias por la Humanidad. Aquí, los jóvenes zapatistas podrán conocer un poco más sobre las ciencias naturales, lo cual tiene bastante importancia. Por nuestro lado, nos gustaría sugerir que la filosofía emancipadora, la dialéctica, puede considerarse también una dimensión importante de la ciencia: *la ciencia del pensamiento*, ya que nos ayuda a entender el significado de las ciencias como relación social y no como algo separado de la vida.

Nuevamente, Marx puede ayudarnos a comprender esto. El joven Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* escribió: “Tener una base para la ciencia y otra para la vida es a priori una mentira”. ¿No estamos viviendo hoy justamente en esa mentira? Lo que está claro es que la ciencia en el capitalismo, lejos de liberarnos, nos esclaviza. La tecnología, las máquinas, se utilizan para encerrar al trabajador en las fábricas, convirtiendo su actividad laboral en una mercancía, mientras que millones y millones son arrojados al desempleo y a la economía informal para poder sobrevivir. La ciencia capitalista significa la destrucción de la tierra mediante la mercantilización de la naturaleza; la energía nuclear se convierte en la bomba de

hidrógeno que amenaza a toda la civilización; el cambio climático amenaza también con destruirnos. ¿No tendría la ciencia un papel liberador en un nuevo mundo humano?

Contra el trípode del capitalismo: el racismo, el sexismo, el clasismo (más el imperialismo, en particular en el caso de Estados Unidos), se plantea el trípode de la humanidad: las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo. ¿Puede la filosofía emancipadora —la dialéctica— ayudar a unir las patas de este trípode de la humanidad, para así buscar derribar el trípode destructivo del capitalismo y emprender nuevos comienzos humanos?

E.G.

*

Praxis 15 (agosto-septiembre de 2017)

FESTIVAL COMPARTE POR LA HUMANIDAD: ARTE COLECTIVO Y DE RUPTURA

Del 23 al 29 de julio de 2017 se llevó a cabo en el Centro Indígena de Capacitación Integral-Universidad de la Tierra (Cideci-Unitierra), San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el segundo festival convocado por el EZLN: CompArte por la Humanidad. Fueron siete días de intensas presentaciones de artistas de diversos países: compartiendo teatro, música, danza, literatura y poesía; artes circenses y pantomima; artes gráficas y visuales, en una singular mezcla y fusión que desbordó los límites académicos y los cánones normativos. Las actividades simultáneas en todos los foros, tanto en espacios cerrados como al aire libre, dieron la oportunidad de que los asistentes pudieran escoger libremente las actividades artísticas y talleres a los que querían asistir.

Festival CompArte en Cideci

Esta vez, a diferencia del festival CompArte del año pasado, las bases de apoyo zapatistas (BAZ) se organizaron para estar presentes en todos los eventos, donde, además de grabar las presentaciones, al final de cada una se abrió un espacio de diálogo donde las BAZ, mujeres y hombres, pudieron hacer una serie de preguntas abiertas a los artistas que mostraron su trabajo. Esta parte fue muy enriquecedora para todos, ya que algunas de las preguntas mostraban interés por cuestiones técnicas de producción, pero otras eran en realidad, más que preguntas, apreciaciones y valoraciones del trabajo artístico de quie-

nes se presentaron en el festival. El festival mostró nuevos caminos de producción artística: la tendencia a producir obras colectivas en la danza, la música, la pintura, el teatro y las exposiciones de artes visuales, donde los artistas trabajaron en conjunto con otros para transmitir sus ideas y pensamientos. Siguiendo la pauta que marcaron las BAZ para tener un diálogo con los artistas, presentamos un fragmento de la entrevista realizada a Carolina Ana Julia Simón, artista argentina que participó con una bella exposición de bordados realizados sobre tul (bordados llenos de color donde predominan las figuras femeninas).

Praxis: ¿Cuál es tu interés, como mujer y como artista plástica, al venir a este festival CompArte?

Carolina: Me interesa mucho ver cómo las manifestaciones artísticas pueden exceder los campos cerrados de donde se expresan y abrirse a otros festivales y encuentros, donde se comparte desde otro lugar que es realmente abierto, de mucha solidaridad, de menos ego quizás, porque lo que se busca es justamente hacer circular un mensaje y un discurso, así que me interesó de inmediato, y creo que fue el motivo de mi participación: abrir mi trabajo a otras miradas, a otros sitios de circulación.

P: ¿Qué significado tiene para ti el arte?, ¿qué ha significado en tu vida?

C: Cuando decidí estudiar arte, fue luego de reflexionar entre otras carreras, como Sociología o Ciencias Políticas, pero llegué a la conclusión de que el arte podía ser algo que atravesara todos estos campos de acción: con el arte se hace política, se conversa, se crea, se sana. Creo en eso. Llevo 20 años en este tema, estudiando mucho lo teórico y lo práctico. He llegado a creer que es un modo de conocimiento: así es como lo trato, y es un medio para transmitir, para conversar, para incorporar y para rebelarse.

P: ¿Crees que las condiciones de las mujeres para producir arte son más adversas que las de los hombres, y a qué crees que se deba?

C: Yo creo que a lo largo de la historia han sido completamente adversas; de hecho, la historia está omitida y recortada en cuanto a historia del arte de la mujer. Sin embargo, hoy no estoy segura de que sean las mismas condiciones: creo que hoy las mujeres estamos haciendo arte desde un lugar muy potente, dando batalla, dando respuestas y preguntas. Creo que se debe, no a que hayan cambiado las condiciones desde los campos y las instituciones, sino a que ha cambiado la conciencia de la mujer en ese sentido: ya no pide permiso o, si no le es dado, ocupa el lugar. Yo creo que estamos ya en otra posición: el lugar es nuestro y lo sabemos, y si se nos complica o impide por un lado, pues vamos por otro.

P: ¿Cuál ha sido tu experiencia a lo largo de estos días en el festival CompArte?

C: Está siendo una experiencia extraordinaria: yo he trabajado mucho en el campo del arte, y esto ha sido para mí un salto cuántico hacia otra posición en el arte. Creo que ha cambiado ya la forma de perspectiva, y es algo que se puede replicar, que ya se lleva dentro; así lo estoy viviendo: es muy emocional. Me he encontrado con muchas compañeras y compañeros con quienes he hablado de arte, de revuelta, de acción, y uno se siente menos solo y más fuerte. Me siento más completa.

P: ¿Por qué bordar mujeres?

C: En el pasado no tan lejano, bordar era una obligación para la mujer; era su condición: elegir entre bordado o cocina. Lo hago justamente resignificando esa herramienta, que para mí hoy es otra cosa: la aguja no es cubrir una tela, sino abrir un agujero, perforar, calar, y creo que ése es un modo de construcción: abrir.

P: Respecto a la constitución del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), cuya palabra será materializada por una mujer, ¿crees que es importante para nosotras como mujeres el que la vocera sea una mujer?

C: Sí, creo que es necesario, que es fundamental, sobre todo esta compañera [Marichuy]. Creo que va a representar muy bien y va a saber llevar las inquietudes, las demandas y las necesidades de las mujeres, ¿no? Lo digo justamente porque es una mujer que no está replicando el modelo patriarcal. El hecho de ser mujer no siempre es una garantía: hay mujeres que han llegado al poder y no han sido compañeras en ese sentido. Pero hay otras [mujeres] que siempre van a saber mejor que un varón a qué nos enfrentamos, qué necesitamos y qué cambios articular.

P: ¿Hay algo más que quieras agregar a nuestra plática?

C: Que está muy bien que, a través de las entrevistas, vamos alzando la voz. Ése es el objetivo.

El festival CompArte en Oventik

Las actividades artísticas en el Cideci se llevaron a cabo durante cinco días: del domingo 23 al jueves 27 de julio; finalmente, el viernes 28 los asistentes se trasladaron al caracol de Oventik, lugar donde las BAZ de los cinco cacocoles (La Realidad, Oventik, Roberto Barrios, La Garrucha y Morelia) presentaron su trabajo a lo largo de dos días. Teatro, música, danza y poesía

fueron los trabajos artísticos más presentados. El discurso de apertura fue emitido por Jimena, integrante de la Junta de Buen Gobierno de Oventik. El mensaje de los zapatistas fue muy claro: “La poesía, danza, el teatro, la música, el canto con que expresamos nuestra lucha no es un espectáculo. Es la palabra, voz, rabia, rebeldía y lucha que les queremos compartir”.

La realización artística, al igual que el año pasado, fue colectiva; en lectura de poesía, sí se dieron presentaciones individuales, pero fueron muy pocas. El participante más joven en este rubro tiene tal vez alrededor de seis años. En cuanto a las temáticas que destacaron en teatro, fueron principalmente tres:

- 1) Las representaciones de la memoria colectiva: de dónde vienen los zapatistas, las condiciones de esclavitud y pobreza en que vivieron las anteriores generaciones, y cómo se llevó a cabo el cambio de conciencia para pasar a la organización.
- 2) La representación de cómo se estructura el capitalismo para oprimir a los pueblos, para demostrar después que sí es posible luchar por la libertad y la emancipación.
- 3) La representación de la constitución del CIG y la elección de la vocera *Marichuy*. Este tema logro también reflejarse en letras musicales compuestas e interpretadas por el grupo Los Originales de San Andrés, quienes tuvieron un éxito rotundo con dos canciones dedicadas a la participación de *Marichuy* en su calidad de vocera del CIG.

Los títulos de canciones, bailes y obras de teatro reflejan las ideas que los zapatistas han querido expresar a través de su trabajo artístico: *La explotación y la rabia que se transforma en rebeldía*, *Nuestra lucha es justa*, *El maltrato y el derecho de las mujeres*, *Ruidos de la grieta*, *División de los pueblos a través de los partidos políticos y la resistencia*, *Mujer valiente*.

Una exposición de obra gráfica colectiva se exhibió en el templete donde se presentaron los artistas: obras realizadas y firmadas colectivamente que tenían los nombres de todos los autores o, bien, firmadas con el nombre del caracol de procedencia. En las obras se refleja la forma en que ven el mundo los zapatistas, aunado al poder de la organización, y cómo ésta transforma las condiciones de vida no sólo de los zapatistas, sino de todos los seres humanos.

En Oventik llamó la atención la exposición de la obra colectiva de insurgentas e insurgentes del EZLN, la cual también estuvo presente en el Cideci: una representación del nuevo mundo que están construyendo los zapatistas, con tallas en madera pintadas a mano con colores muy alegres, y también

figuras realizadas en tela y bordadas; un escenario adornado y lleno de follaje de árboles naturales. En ella predominan las figuras de mujeres en la Casa de Salud y la Escuela Autónoma, donde no podía faltar la niña Defensa Zapatista.

La forma en que los zapatistas conciben el arte rompe con la concepción generalizada de éste como mercancía y espectáculo: productos o artículos de lujo por los cuales se tiene que pagar, o bien como algo que se produce en espacios destinados expresamente a la academia o a una élite que se reserva el derecho de admitir y juzgar a través de cánones, los cuales no permiten la construcción de otros mundos nuevos y posibles en toda su plenitud humana.

El Comandante Insurgente David expresó lo que el festival CompArte significa para los zapatistas:

El arte y la cultura es una parte fundamental de nuestra resistencia, rebeldía y lucha contra el capitalismo [...] Con la unidad y organización de los pobres y rebeldes del mundo, enfrentaremos y destruiremos este sistema de muerte [...] El arte y la cultura nos han permitido sobrevivir por más de 20 años al hostigamiento del mal gobierno, pero ahora el arte y la cultura nos han dado vida, resistencia y orgullo de lo que somos.

R.V.

*

Praxis 9 (julio de 2016)

FILOSOFÍA, ARTE Y LUCHA SOCIAL

El festival zapatista Comparte por la Humanidad nos ha inspirado a hacer las siguientes reflexiones en torno al significado del arte para la humanidad y, en específico, en el contexto de las luchas sociales. Haremos entonces un recorrido por el concepto de arte en Hegel y Marx para, finalmente, lanzar algunas hipótesis sobre el papel de los artistas en los procesos emancipadores.

El espíritu manifestado en su otredad

Para Hegel, el arte es un momento decisivo en el viaje del espíritu hacia la libertad. En la *Fenomenología del espíritu*, por ejemplo, éste aparece en el umbral del *saber absoluto*, incluso “por encima” del derecho y la moralidad. ¿Por qué? Porque, en éstos, el espíritu no está puesto todavía “en la forma de la libre realidad o de la naturaleza que se manifiesta de forma independiente”.

El arte consiste justo, de acuerdo con Hegel, en la exteriorización del espíritu interior en la materia sensible, representable (mas no para perderse a sí mismo en esta exterioridad, sino para reencontrarse de una manera más profunda). De ese modo, Hegel está acentuando el aspecto creativo del arte, la naturaleza autoprodutiva del espíritu que, en lugar de permanecer “en sí” (como en la moralidad y el derecho), decide “vaciar” en la objetividad.

Pero es justo aquí donde el arte encuentra su límite último. Según Hegel, el espíritu no puede alcanzar su máxima expresión en la materia sensible, sino sólo “en su propio elemento”, es decir, en la formulación de conceptos propia del saber absoluto (el saber que se sabe a sí mismo en su objeto) o la filosofía. No obstante, es sólo a través del arte que se ha podido llegar lógicamente e históricamente al momento de la filosofía.

Aquí, podemos estar en desacuerdo con la idea Hegel de que la filosofía es un “estadio superior” al arte; sin embargo, más allá de eso, queremos rescatar lo siguiente:

- 1) El arte no es un “coto cerrado” a la filosofía, sino que ambos son momentos en el desarrollo del espíritu; por tanto, el arte contiene en sí a la filosofía, si bien de manera implícita.
- 2) Por ello mismo, el arte es automovimiento, es decir, el constante proceso de contradicción y superación de contradicciones que constituye el alma de la dialéctica.

Retomaremos esto más adelante. Por ahora, veamos la concepción del arte en Marx.

“La medida de la riqueza es el tiempo libre”

Sería fácil creer que, para Marx, la única dimensión humana importante es la economía, mientras que todas las demás son meras “derivaciones” de aquélla. Sin embargo, nada más lejos de la verdad. Esto puede constatarse ya tan temprano como en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, donde Marx nos muestra su amplio concepto del ser humano. En la sociedad capitalista, no obstante, el desarrollo de éste se halla impedido, por lo que es necesario superarla (no sólo en cuanto producción económica, sino como modo de relaciones humanas).

La propiedad privada [base del capitalismo] nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales que sólo consideramos que un objeto es *nuestro* cuando lo tenemos [...] *Todos* los sentidos físicos y espirituales han sido sustituidos, pues,

por la simple enajenación de *todos* esos sentidos, por el sentido de la *tenencia* [...] La abolición de la propiedad privada es, por tanto, la emancipación de todos los sentidos y cualidades humanos [...]

Esta concepción permanece en el Marx “maduro”, cuando habla (por ejemplo, en los *Grundrisse* de 1857-1859) del tiempo libre como la verdadera medida de la riqueza humana:

La creación de tiempo libre [...] se presenta desde el punto de vista del capital [...] como tiempo de no trabajo o tiempo libre para unos. El capital, por añadidura, aumenta el tiempo de plustrabajo de la masa [...] puesto que su riqueza consiste directamente en [ello]. Cuanto más se desarrolla esta contradicción, tanto más se hace evidente [...] que la misma masa obrera debe apropiarse de su plustrabajo. Una vez que lo haga [...] el desarrollo de la fuerza productiva social será tan rápido que [...] crecerá el tiempo libre de todos. Ya que la riqueza real es la fuerza productiva desarrollada de todos los individuos. Ya no es entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo la medida de la riqueza, sino el tiempo libre.

En la sociedad capitalista, entonces, sólo algunos pueden disfrutar de una gran cantidad de tiempo libre (para “cultivar” su espíritu a través del arte, por ejemplo), mientras que para el resto de la población el tiempo es, ante todo, *tiempo de trabajo*. Paralelamente a esto, la división entre trabajo manual e intelectual, tan esencial al capitalismo, hace que sólo unos cuantos se puedan dedicar a la producción de arte y cultura (los artistas “profesionales”), mientras que las masas deben llevar a cabo un trabajo físico enajenante. Es necesario, entonces, *superar* esta sociedad para así dar origen a la auténtica medida de la riqueza humana: el tiempo libre para todos (tan fundamental al ser humano, según vemos en Marx, como la producción económica misma).

En su texto *Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo*, el Subcomandante Insurgente Galeano vislumbra justamente esta sociedad futura en la que las ciencias y las artes podrían ser disfrutadas por todos: “Imagina que todo lo que se gasta en política [...] se dedicara a las ciencias y las artes. Que en lugar de campañas electorales y militares hubiera laboratorios, centros de investigación y divulgación científica; conciertos, exposiciones, festivales, librerías, bibliotecas, teatros, cines, y campos y calles donde reinaran las ciencias y las artes, y no las máquinas”. Pero inmediatamente advierte que: “Claro, nosotras, nosotros, zapatistas, estamos convencidos de que eso es posible sólo fuera de la máquina [del capitalismo]. Y que hay que destruirla”. Marx diría exactamente lo mismo.

A la vez, Marx no tenía en mente sólo el arte en la sociedad futura, sino, como lo muestra Mijaíl Lifshitz en *La filosofía del arte de Karl Marx*, también el del presente: Marx apreciaba enormemente las creaciones artísticas, más o menos “espontáneas”, del proletariado en sus luchas; asimismo, tenía simpatía por aquellos artistas que eran capaces de hacer de la revolución la “materia prima” de sus obras; en contraparte, fustigaba a aquellos que no hacían sino expresar el *statu quo* y la moral de la sociedad burguesa.

El *Sub* Galeano también hace referencia en su texto al “arte del presente” y, si bien apunta que éste “cava en lo más profundo del ser humano y rescata su esencia”, no tiene ninguna ilusión en torno a la supuesta “neutralidad” del mismo. Dice: “Las ciencias y las artes unen, hermanan, convierten las fronteras en ridículos puntos cartográficos. Pero, cierto, ni unas ni otras están exentas de la feroz división de clases y deben elegir: o contribuyen al mantenimiento y reproducción de la máquina [capitalista], o contribuyen a mostrar su necesaria supresión”. Aquí, Galeano está hablando del papel revolucionario del arte: ¿de qué modo o modos puede contribuir éste a la destrucción de la maquinaria capitalista? Como Galeano no desarrolla este punto en su texto, vamos a aproximarnos a esta cuestión lanzando algunas hipótesis a partir de la filosofía del humanismo marxista, tal como fue desarrollada por Raya Dunayevskaya en la segunda mitad del siglo XX.

De la práctica a la teoría y de la teoría a la práctica

En su estudio de la dialéctica hegeliana y marxista, Dunayevskaya “descubrió” un movimiento doble: de la práctica a la teoría y de la teoría a la práctica. ¿Qué significa esto en términos de la lucha social? Para Dunayevskaya, la práctica son las acciones y pensamientos de las masas, las cuales constituyen la única fuente auténtica de teoría revolucionaria; en otros términos, esta práctica es, en sí misma, teórica (lo cual se contrapone a la idea vanguardista de que las masas deben “recibir” la teoría desde fuera, de los intelectuales del partido). Sin embargo, el hecho de que sea en sí teórica significa que sólo lo es de manera implícita, sin haber alcanzado aún su máxima expresión. ¿Cómo puede lograr esto?

Es aquí donde aparece el movimiento complementario, de la teoría a la práctica, es decir, de la teoría que va al encuentro de las acciones y pensamientos de las masas, de modo que pueda ayudar a hacer explícito lo que ya se encuentra implícito en ellas. Para poder cumplir dicha función, la teoría tiene que estar fundada en la filosofía dialéctica —esto es: en la comprensión del constante proceso de contradicción y superación de contradicciones que constituye a la Historia. En este doble movimiento de la práctica a la teoría

y de la teoría a la práctica, las organizaciones revolucionarias juegan un papel crucial, ya que fungen como *mediación* en el mismo (de manera exactamente igual a como, en la filosofía de Hegel, la mediación no es externa a aquello mediado, sino que nace de él, y a través de él da origen a una realidad nueva).

Al hablar de organizaciones revolucionarias, Dunayevskaya tiene en mente a “un pequeño grupo como ‘el nuestro’, que sabe que nada se puede hacer sin las masas y que estamos con ellas”. Se refiere, según vemos, a los pequeños colectivos u organizaciones de pensadores-activistas, los cuales a su vez se diferencian de: “(1) el partido de masas, que las masas mismas construirán”, y “(2) del partido de elites, al cual definitivamente nos opondremos”. Los grupos de pensadores-activistas, además, “siempre parecen estar cerca [...]: ¿cuál es, [entonces], la objetividad que explica su presencia, tal como la objetividad explica el arranque espontáneo de las masas?”. Esta objetividad es, sin duda, la necesidad histórica de darle cuerpo a una filosofía total de la liberación, fundada a su vez en el método dialéctico y en las acciones y pensamientos de las masas. Con esto, la organización adquiere un fundamento filosófico, y no sólo político o práctico. En otras palabras: la función de los pensadores-activistas no consiste únicamente en “acompañar a las masas en sus luchas”, mucho menos en “educarlas”, sino en fungir como mediación en el doble movimiento que va de la práctica a la teoría y de la teoría a la práctica.

¿Puede esta concepción dialéctica de la organización arrojarnos alguna luz en torno al papel revolucionario de los artistas, los cuales “siempre parecen estar también cerca”, contribuyendo a la transformación social? ¿Nos ayudaría, por ejemplo, a romper con la concepción “vanguardista” del arte, la cual ve a éste como una “herramienta”, un “método didáctico” para “inyectarles” conciencia a las masas? El doble movimiento de la práctica a la teoría y de la teoría a la práctica, ¿puede conducirnos a una praxis artística que parta de los propios pensamientos y acciones de las masas, para luego ayudar a hacer explícito lo que ya se encuentra implícito en ellas? Si, como veíamos en Hegel, el arte no es un “coto cerrado” a la filosofía, sino que más bien la contiene de modo implícito, esto podría ser perfectamente posible. Es entonces a los artistas a quienes les corresponde plantearse concretamente la tarea de desarrollar un arte fundado en una dialéctica de la liberación.



Mujeres zapatistas.

3. L@s zapatistas y la dialéctica

La dialéctica no sólo se encuentra en los libros (de Hegel, Marx, etc.), o en las luchas del pasado (la Revolución Francesa, Rusa, etc.), sino que existe hoy en día: en la vida y el pensamiento de los movimientos emancipadores. Los zapatistas, con su resistencia y rebeldía, sus prácticas e ideas, son una manifestación de dicha dialéctica.

- Las mujeres y la Escuelita Zapatista
- El día internacional de la mujer —comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN
- Mujeres zapatistas y pensamiento crítico
- Lucha de las mujeres zapatistas como razón dialéctica
- Los acuerdos de San Andrés y el zapatismo, 20 años después
- Los zapatistas y la dialéctica

SECCIÓN UNO – VOCES DESDE ABAJO

LAS MUJERES Y LA ESCUELITA ZAPATISTA

Selección del libro La participación de las mujeres en el Gobierno Autónomo, uno de los cuatro cuadernos de estudio utilizados durante la experiencia de la Escuelita Zapatista, realizada en 2013-2014, en la cual miles de personas de todo el mundo pudieron vivir, durante tres días, con las comunidades zapatistas.

Nosotras como mujeres también tenemos el derecho o el deber de trabajar unidas con nuestros pueblos y también con nuestras compañeras, animándolas: que también ellas tienen ese derecho de trabajar. Nosotras como mujeres organizamos, tenemos nuestros derechos, nuestros deberes; tampoco nos tenemos que quedar sólo en casa. Yo siempre me ha gustado trabajar con

todas las autoridades de las comunidades y de mi zona porque también ahí aprendemos, perdemos el miedo, no titubeamos.

*

En nuestra zona nosotras como compañeras no participábamos: nuestras compañeras de más antes no tenían esa idea de que nosotras como mujeres podemos participar; teníamos el pensamiento de que nosotras las mujeres sólo servimos para el hogar o cuidar los hijos, hacer la comida. Tal vez será por la misma ignorancia que hay en el capitalismo que eso era lo que teníamos en la cabeza, pero también nosotras como mujeres sentíamos el temor de no poder hacer cosas fuera del hogar, y tampoco teníamos ese espacio de parte de los compañeros: no teníamos esa libertad de participar, de hablar; como que se pensaba que los hombres eran más que nosotras.

*

Vemos que es gracias a nuestra organización del EZLN, que nos ha llevado por este nuevo camino, que estamos ahorita participando como compañeras. Nuestra organización hizo que, como compañeras, nos despertáramos: que nos destapáramos los ojos de dónde estábamos; que no era bueno cómo nos sentíamos incapaces de hacer el trabajo; que sí podemos como compañeras. Esto hizo que, como mujeres, empecemos a desempeñar cargos; hemos visto que en ninguna organización de partidos políticos ni en una religión se ha dado este paso como el que nosotras llevamos aquí en nuestra organización.

*

Dentro de los trabajos que hemos venido realizando, conforme el paso del tiempo, fuimos encontrando dificultades que no nos dejaban en la lucha. En algunos pueblos, no había o no hay el apoyo moral que algunas o muchas de nosotras, como mujeres que apenas estamos participando o tomando un cargo, necesitamos, mucho más si nos sentimos incapaces de ejercer el trabajo que nos toca. Otra dificultad es quizás el temor de equivocarnos en los trabajos que nos toca desempeñar, o el miedo de que los compañeros se burlen de nuestra participación, cuando por supuesto que todos empezamos desde abajo.

*

Tener una fuerte cantidad de hijos: también eso provocaba que nosotras como mujeres no dedicáramos un poco más de tiempo a nuestros trabajos que nos corresponden en la lucha zapatista. Esta dificultad se hacía más grande cuando, en la familia, el compañero no tomaba la responsabilidad de cuidar y mantener a los hijos en el momento que la compañera salía y se iba a realizar los trabajos.

*

Hay un pueblo donde se nombraron las nuevas autoridades. El equipo que salió ya cumplió sus tres años; en el equipo que salió hay varias compañeras y una de ellas no sabe leer y escribir, pero va a venir a participar cuando le toque su tema. Ella dice que no le va a dar pena porque está aprendiendo, y se apoya con sus hijos que saben leer y con su esposo, con su apunte que le dieron: ahí se está grabando lo que va a decir, porque también lo está viviendo en el pueblo. Es así como estamos dando ese paso en el pueblo. También estamos viendo que no estamos decaídas, porque nos estamos levantando entre unos y otras.

*

Para resolver las dificultades, se han hecho varias cosas, por ejemplo, en la cantidad de hijos que tienen como compañeras: en los 47 puntos de prevención que tenemos en la salud, tenemos un punto de planificación familiar. Se ha explicado a los compañeros y compañeras que no quiere decir que no van a tener hijos, pero que, dentro de la pareja, planeen cuántos hijos pueden cuidar: tanto el compañero como la compañera, para que ella pueda salir a desempeñar el trabajo que le corresponde como compañera y el compañero pueda atender los hijos que quedan dentro del hogar. También los compañeros han entendido que, como mujeres, tenemos ese derecho y ese espacio para participar; hay compañeros que quedan dentro de la casa a cuidar sus hijos y a la compañera le dan esa oportunidad o ese espacio para que ella pueda salir a hacer el trabajo.

*

La mujer, al llegar la propiedad privada, fue relegada: pasó a otro plano y llegó lo que llamamos el “patriarcado”, con el despojo de sus derechos de las mujeres, con el despojo de la tierra; fue con la llegada de la propiedad privada que empezaron a mandar los hombres. Sabemos que, con esta llegada de la propiedad privada, se dieron tres grandes males, que son: la explotación de todos, hombres y mujeres, pero más de las mujeres; como mujeres también somos explotadas por este sistema neoliberal. También sabemos que con esto llegó la opresión de los hombres hacia las mujeres por ser mujeres, y también sufrimos como mujeres en este tiempo la discriminación por ser indígenas. Entonces tenemos estos tres grandes males: hay otros, pero ahorita no estamos hablando de eso.

*

Estamos hablando de una lucha revolucionaria y una lucha revolucionaria no la hacemos sólo los hombres ni sólo las mujeres. Es tarea de todos: es tarea del pueblo y, como pueblo, hay niños, niñas, hombres, mujeres, jóvenes, jóvenes, adultos, adultas, ancianos y ancianas. Todos tenemos un lugar en esta lucha y, por eso, todos debemos participar en este análisis y en las tareas que tenemos pendientes.

*

Propuesta de ampliación a la Ley Revolucionaria de Mujeres:

- 1) Las mujeres tienen derecho a ser respetadas dentro de la vida familiar y dentro de la comunidad.
- 12) Las mujeres tienen derecho a defenderse cuando sean atacadas o agredidas físicamente por familiares o por personas ajenas, y tienen derecho a castigar a los agresores de acuerdo con los reglamentos y estatutos de la organización.
- 14) La mujer tiene derecho a exigir que se cambien las malas costumbres que afectan su salud física y emocional. Serán castigados los que discriminan, se burlan o abusan de las mujeres.
- 19) Las mujeres tienen derecho a tener, a heredar y a trabajar la tierra.
- 26) La mujer tiene derecho de organizarse en lo cultural, como en la poesía, canciones, teatro, baile, fiestas, etcétera.
- 28) Las mujeres viudas, madres solteras y mujeres solas tienen derecho a ser respetadas, consideradas, reconocidas como una familia y apoyadas por la comunidad cuando ellas lo necesiten.

*

En el año 1994 se supo que había nuestra Ley de Mujeres: ¡qué bueno que hubo eso!, que ya hemos participado. Desde ese año, han salido manifestaciones donde se ha visto que ya han salido las compañeras; por ejemplo, en la Consulta Nacional salieron las mujeres también, participaron. Yo también me presenté en ese tiempo: tenía 14 años y presenté la Consulta Nacional; no sabía participar ni hablar, pero sí hasta donde pude lo hice. Las mujeres lucharon, ya demostraron; el gobierno se dio cuenta que también las mujeres ya no se dejaban, seguían. Ahora queremos que funcione nuestra autonomía. Tenemos nuestros derechos como mujeres; lo que vamos a hacer ahora es construir, hacer el trabajo: ya es nuestra obligación seguir adelante.

*

Nosotras, que ya ahora estamos aquí presentes, sabemos quién fue que hizo esa Ley Revolucionaria. Alguien fue que luchó por eso y alguien fue que

defendió por nosotras. ¿Quién fue quien luchó por nosotros las compañeras? La Comandanta Ramona; fue ella quien hizo ese esfuerzo para nosotras. Ella no sabía leer ni escribir, ni hablar en castilla. ¿Y por qué nosotras como compañeras no hacemos ese esfuerzo? Es un ejemplo esa compañera que ya hizo el esfuerzo; ya es ella el ejemplo que vamos a seguir más adelante para hacer más trabajos, para demostrar qué es lo que sabemos en nuestra organización.

*

También tenemos el ejemplo cuando los compañeros y compañeras, comandantes y comandantas, salieron en la Marcha del Color de la Tierra. Fue la Comandanta Esther quien habló en el lugar donde sólo pueden entrar los que *según* tienen estudio y corbata. Entró ella, habló y dijo: “Aquí estoy, una mujer indígena y zapatista”. Eso es un paso más, un ejemplo sobre nuestra lucha de compañeras.

*

Pasan muchas cosas, pero ¿cómo podemos cambiar, si los compañeros no saben todavía *tortear*; los compañeros no saben todavía poner su maíz; si los compañeros no saben todavía lavar su ropa? ¿Cómo podemos cambiar esas ideas, cómo podemos mejorar? Yo siempre he platicado en mi zona que la educación tiene que ser dentro de la casa: tenemos que enseñar a los niños a lavar su ropa; los niños tienen que aprender a agarrar su comida y lavar su plato; los niños tienen que aprender a trabajar en la cocina y las niñas tienen que aprender a trabajar en el campo.

*

Lo que tratamos de hacer es igualdad de derecho entre mujeres y hombres, pero nos falta hacer muchas cosas: todavía faltan muchas cosas por hacer para que lo metamos en su cabeza de los compañeros, de las compañeras, que la casa es la mejor educación. Somos las maestras y los maestros dentro de nuestra casa: si logramos enseñar a nuestros hijos, educarlos de otra forma, va a ser diferente; pero si no [somos] buenos maestros, vamos a seguir igual.

Esto es lo que hay también en nuestro trabajo como mujeres, porque es una necesidad que tenemos que ayudar también a nuestras compañeras. La medicina de herbolaria ha dado muy buen resultado; no conozco muy bien la medicina que está en la farmacia, pero la herbolaria sí: ayuda mucho porque es más barato. Sabemos que el gobierno ha subido mucho los precios de

las medicinas de farmacia; en cambio, la que hacemos nosotros es más barato y tiene toda su esencia: cura más rápido. Nosotras las mujeres, los pobres, vimos la necesidad de hacer este trabajo, porque no tenemos dinero para ir con los doctores.

*

Analizamos ampliamente qué quiere decir esto. Cuando se escribió esta Ley Revolucionaria de Mujeres, pensamos, analizamos en dónde estamos luchando. Aquí entendimos el nombre que llevamos: *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*; entonces nos pusimos a pensar que, tal vez por eso, se escribió así: “Las mujeres, sin importar su raza, credo, color, filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria”. Entendimos que esta parte va dirigida para las compañeras de las diferentes organizaciones que están luchando también en esta sociedad capitalista, que nos domina aquí en nuestro territorio mexicano. Nosotros entendimos así esta parte: creo que se refirió mucho al pueblo de México.

Algunas compañeras han tomado el compromiso y tienen cargos como comisiones de mujeres, consejas autónomas, comisiones de salud, de educación, etcétera; pero falta que se fortalezcan y logren organizar a las demás compañeras en los pueblos. Falta la formación política que deben recibir para que haya igualdad de trabajo entre hombres y mujeres: fortalecer, impulsar y reorganizar los trabajos colectivos con las compañeras y compañeros en las comunidades, para que sea equitativa la participación en las áreas de trabajo y en los diferentes niveles de autoridades. Éstas son las dificultades y obstáculos que analizaron las compañeras en la Zona Norte.

EL DÍA INTERNACIONAL DE LA MUJER:
COMUNICADO DEL COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO
INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL DEL EZLN

Al Pueblo de México,
A los Pueblos y Gobiernos del Mundo,
A la Prensa Nacional e Internacional.

Hermanos:

El día de hoy, 8 de [de 1996], se celebra el Día Internacional de la Mujer. Nosotros, los hombres y mujeres zapatistas, celebramos el día de la mujer que lucha, de la mujer digna. En el mundo en el que nos obligan a vivir y a mo-

rir, no hay lugar para la dignidad. El poder quiere que la dignidad se guarde en el olvido, en el silencio, en la cárcel y en la tumba. En la larga cadena de humillaciones que el poder construye para hacerse fuerte, la humillación de las mujeres se repite en todas las partes de la sociedad.

Humilladas doblemente, como mujeres y como trabajadoras, las indígenas mexicanas son también humilladas por su color, su lengua, su cultura, su pasado. Triple pesadilla que obligó a las mujeres zapatistas a empuñar un arma y sumar su “¡Ya basta!” al de sus compañeros varones. Triple pesadilla que obliga a una triple rebelión.

Nuestras compañeras combatientes zapatistas, insurgentes y milicianas, y nuestras compañeras bases de apoyo del EZLN, han demostrado que la dignidad tiene un lugar especial entre las mujeres.

Pero no sólo las mujeres del EZLN han dado lecciones de dignidad. Miles de mujeres en México y en el mundo dicen y repiten su “Ya basta!” a un sistema de dominio que las arrincona en el lugar de las cosas que se usan y se desechan, que las etiqueta según su poseedor y que les escatima en los hechos lo que les reconoce en derecho.

Las mujeres zapatistas, las combatientes y las no combatientes, luchan por sus propios derechos como mujeres. Enfrentan también la cultura machista que en los varones zapatistas se manifiesta en muchas formas. Las mujeres zapatistas no son libres por el hecho de ser zapatistas, tienen todavía mucho que luchar y mucho que ganar. Entendemos que esta lucha no es contra los hombres, pero sí es también por los derechos de la mujer. Entendemos que esta lucha no es contra los ladinos y mestizos, pero sí es también por los derechos de la mujer indígena.

Hoy queremos saludar a nuestras hermanas caídas en los dos años de cerco militar: a nuestras muertas.

Hoy queremos saludar también a todas las mujeres que nos han ayudado para que nuestra voz se escuche.

Hoy queremos saludar a todas las mujeres que han visto en las zapatistas un espejo de su propia dignidad y rebeldía.

Hoy queremos saludar a todas las mujeres que luchan en todas partes porque en todas partes el ser mujer no sea una vergüenza, una pesadilla o un adorno.

Hoy queremos saludar a todas las mujeres que son dignas y que luchan.
¡Salud, mujeres en lucha! ¡Salud, mujeres dignas!
¡Democracia! ¡Libertad! ¡Justicia!

SECCIÓN DOS – EL EQUIPO DE *PRAXIS EN AMÉRICA LATINA*

Praxis 3 (julio-agosto de 2015)

MUJERES ZAPATISTAS Y PENSAMIENTO CRÍTICO

El 1 enero de 1994, la Mayor Ana María tuvo a su cargo el comando que ocupó la ciudad de San Cristóbal de las Casas; esta acción nos revela una parte de la relación político-filosófica desarrollada al interior del EZLN: la exitosa participación de las mujeres en la organización político-militar fue lo que hizo *nuevo a este movimiento*. Las mujeres se incorporaron por decisión propia en las filas insurgentes y, de acuerdo con sus capacidades, ocupaban puestos de mando estratégicos en la organización militar. En una entrevista llevada a cabo durante los primeros días de enero de 1994, la Comandanta Ramona y la Mayor Ana María fueron quienes llevaron la voz de las milicianas, las insurgentes y bases de apoyo; allí, hablaron del interés auténtico de las mujeres zapatistas: “Las mujeres llegaron a entender que es importante su participación para cambiar esta mala situación; así están participando [...] No hay otra forma de buscar justicia: *ése es el interés de las mujeres*”. Su historia de lucha, de emancipación, contra el racismo y el sexismo que atravesaban su condición de mujeres pobres e indígenas, fue el foco que dio origen a la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas; no esperaron “al día siguiente de la revolución” para que sus condiciones de vida pudieran transformarse: lo hicieron el “día anterior”. Sin duda las mujeres zapatistas son “pensadoras” y han sido “fuerza y razón” del EZLN. Fue muy importante su incorporación al movimiento político armado, así como el *tipo* de trabajo que realizaron en las comunidades con las mujeres bases de apoyo: ésta es la historia de la idea, la “idea que organiza”, de la emancipación de las mujeres zapatistas, la cual incluye a sus compañeros y desafía al machismo al interior de sus comunidades.

Si bien las mujeres zapatistas jamás se han reivindicado como feministas, ¿dónde está entonces el punto de ruptura, en su lucha como mujeres, con la sociedad sexista y racista, y en el cual alcanzan un estadio de emancipación filosófica? Las zapatistas lo han dicho muy claramente: “Las mujeres zapatistas, las combatientes y las no combatientes, luchan por sus propios derechos como mujeres. Enfrentan también la cultura machista que en los varones zapatistas se manifiesta en muchas formas. Las mujeres zapatistas no son libres por el hecho de ser zapatistas: tienen todavía mucho que luchar y mucho que ganar” (EZLN, 8 de marzo de 1996). Sus ideas sobre la lucha de las mujeres se publicaron en uno de los libros de texto de la Escuelita Zapa-

tista: *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo*, una recopilación de testimonios en torno a los alcances y retos en la construcción de autonomía.

He repasado de manera breve este proceso para ejemplificar lo que se nos presenta como un desafío: a un nuevo momento histórico, corresponde la idea de un nuevo feminismo para nuestro tiempo. Existe un *feminismo vivo* que se manifiesta en las diversas luchas concretas de las mujeres; éste ha sido recreado incluso por las mujeres pobres, indígenas, analfabetas: por todas esas mujeres consideradas como “atrasadas” por el feminismo burgués y academicista.

Se piensa que la filosofía de la revolución representa una manera demasiado compleja de ver el mundo. La idea del feminismo se afirma hoy como un movimiento político fuerte, pero que necesita de un “nuevo momento filosófico”. Uno de los desafíos que enfrenta el movimiento feminista es poder entender el lenguaje de las diferentes *voces* que surgen en él: las amas de casa, por ejemplo. Con respecto al tema de las ideas, sí, las necesitamos, pero no como un fetiche. Se nos presenta un desafío más: el desarrollo de una crítica permanente, que propicie nuevos alcances en el desarrollo del feminismo; ningún movimiento crece en ideas y en filosofía sin la crítica.

Si la libertad se fusiona con el tiempo, ese “espacio” para el “desarrollo” de los seres humanos, entonces, al encontrarnos con otras mujeres, ¿seremos capaces, como feministas, de mirar a las mujeres que piensan en la organización como una forma concreta de mejorar sus condiciones de vida, o que desarrollan una práctica en el intento de resolver sus necesidades básicas, como el derecho al trabajo, a la educación, a la vivienda, a la salud?

Demasiadas mujeres están luchando por su vida: son mujeres pobres, estudiantes, jóvenes, indígenas, trabajadoras de la maquila. ¿Cuáles son los “espacios adecuados” para continuar con la organización, en los cuales nos vinculemos políticamente con las mujeres trabajadoras asalariadas y no asalariadas? Una posibilidad sería volcarnos a las calles, donde las mujeres están luchando, donde han hecho sus centros de trabajo, ahí, a donde han sido arrojadas, donde protestan, donde son violentadas, asesinadas.

El feminismo intelectual tiene que salir a la calle, a los lugares en donde están luchando las mujeres. Y el feminismo que lucha en las calles tiene la responsabilidad de hacer teoría y reivindicar a las mujeres como pensadoras y revolucionarias.

El lema “Vivas nos queremos” esgrime una *razón* de las mujeres que están luchando por sus vidas; pero no solamente contra la ola feminicida que azota nuestro país: nos queremos vivas en la lucha por un trabajo; nos queremos vivas en la creatividad para desarrollar nuevos vínculos. Personalmente, no creo en un feminismo que “acompañe” las luchas de las mujeres; considero

que necesitamos un feminismo que construya con otras mujeres nuevas formas de organización, con capacidad de respuesta y nuevas formas en la relación hombre-mujer. El acompañamiento y la escucha no son suficientes: necesitamos también comprender el lenguaje de las otras mujeres y buscar construir una relación político-filosófica de manera auténtica, que pueda ir de la práctica a la teoría y, nuevamente, de la teoría a la práctica con las mujeres de nuestro tiempo; o, como lo expresan las jóvenes feministas: “Los feminismos no son luchas de mujeres contra hombres: son luchas por la vida digna”.

R.V.

*

LA LUCHA DE LAS MUJERES ZAPATISTAS COMO RAZÓN DIALÉCTICA

Fragmento del texto publicado en Praxis 17 (diciembre de 2017-enero de 2018)

Lo primero que llama la atención del recorrido que hizo el Concejo Indígena de Gobierno (CIG) por territorio zapatista (del 12 al 19 de octubre de 2017), es que *la totalidad de los oradores, tanto zapatistas como del CIG, fueron mujeres*. ¿Qué significa esto?

En su ensayo de 1844 “Propiedad privada y comunismo”, por ejemplo, Karl Marx se había referido a la relación hombre-mujer como aquella en que “se evidencia, de manera sensible [...], en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza, o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia humana [...] Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del ser humano en su totalidad”.

Es decir: por ser la más inmediata o natural de todas, la relación hombre-mujer sirve como “termómetro” del grado de opresión o liberación que hay en una sociedad. El rol fundamental que han desempeñado las mujeres en el movimiento zapatista —y, ahora, en el CIG—, ¿no es acaso un indicador de su gran fuerza emancipadora, de su radicalidad? Al ser sólo mujeres las que hablaron durante la gira del CIG, así como al haber elegido a una mujer como su vocera, ¿no nos están diciendo los pueblos indígenas que la liberación, *o es también un movimiento de liberación femenina, o no lo es?*

En el *caracol* de Morelia, por ejemplo, la Comandanta Miriam nos habló de la historia de opresión de las mujeres zapatistas, comenzando por sus abuelas en el siglo XX:

Antes, cuando estaban los finqueros, los rancheros que decimos, nuestras abuelas fueron explotadas, discriminadas, porque nunca [las] tomaron en cuenta:

que la mujer no sirve para nada, que la mujer no vale nada, que la mujer sólo sirve para tener hijos, para cuidar la casa [...] Nuestras abuelas se levantan muy temprano para hacer todo el trabajo de la casa, porque saben al amanecer [que] tiene[n] que ir a trabajar en la casa del patrón.¹⁷

Pero esta historia de opresión es, necesariamente, también una historia de rebeldía:

Después decían nuestros abuelos que un día se dieron cuenta de la explotación y el maltrato [...] Salieron a refugiarse a vivir ahí en los cerros para que pudiera[n] salvarse un poco de la explotación [...] Nuestros abuelos tuvieron que buscarse, en el lugar donde están [...], un pedazo de tierra para vivir en comunidad, y así hicieron [...]; en un lugar se juntaron [...] y ahí formaron una comunidad para poder trabajar así en común.

Ahora bien: por muy importante que fue el independizarse de sus patrones, el movimiento de liberación no podía acabar ahí, ya que “no salieron en libertad nuestras abuelas, porque nuestros abuelos tenían un pensamiento del patrón”, comenta Miriam. “Aprendió del patrón [...] cómo que trataban a las mujeres, y ya después aparece el *patroncito* de la casa [...] Cuando había escuelas, nosotros no nos mandaba a la escuela nuestra mamá, ¿por qué? Porque nos enseña a cargar el hermanito, a lavar la ropa, a moler la tortilla, porque [así] ya sabemos atender a nuestros esposos”.

La Comandanta Rosalinda complementa esta parte de la historia: “Después, cuando se formó los ejidos, ya nos separamos [de] los patrones: ya pueden hacer asambleas, aunque puros hombres. Pero ya iban buscando sus derechos de elegir sus autoridades, ya deciden organizar sus trabajos, pero todavía no somos tomada[s] en cuenta como mujeres que somos”.

Lo que están poniendo aquí de relieve Miriam y Rosalinda es la necesidad de un movimiento permanente de liberación, el cual no se detenga en una determinada etapa —ya que ésta tendrá por necesidad límites, contradicciones: la libertad *sólo* para los hombres—, sino que se siga profundizando para alcanzar cada vez un mayor grado de libertad. Es decir, estamos ante la idea de la *revolución en permanencia*, la cual es una expresión acuñada por Marx luego de las revoluciones de 1848-1849 en Europa, para hacer ver que los procesos emancipadores no podían agotarse ahora que habían obtenido la libertad para elegir diputados al parlamento, sino que tenían que con-

¹⁷ Todas las intervenciones zapatistas y del CIG pueden encontrarse en la página de internet *Enlace Zapatista*, sección “Visita del CNI, del CIG y su vocera *Marichuy* en territorio zapatista”.

tinuar en busca de la libertad del ser humano como totalidad. Asimismo, estos relatos de Miriam y Rosalinda nos recuerdan el análisis que hiciera la filósofa humanista-marxista Raya Dunayevskaya acerca de los movimientos de liberación femenina de la segunda mitad del siglo XX, cuya particularidad era que habían nacido *al interior* de los procesos de emancipación mismos, como respuesta a su machismo aún imperante (*Liberación femenina y dialéctica de la revolución*, cap. 1).

Continúa Miriam: “Pero después nos dimos cuenta que, gracias a nuestra organización, nos dio este lugar como mujeres [...]; pero no quiere decir que nosotros lo vamos a despreciar a los compañeros, a que nosotros somos más que ellos”. Al hablar de “nuestra organización”, Miriam se está refiriendo a los años previos al levantamiento zapatista de 1994, cuando las mujeres comenzaron a participar decisivamente tanto en las tareas militares como de formación política con las comunidades de Chiapas;¹⁸ asimismo, hace explícita su visión de que no se trata de revertir la opresión sobre los hombres, sino de construir relaciones humanas verdaderamente nuevas.

Agrega Rosalinda:

Quando llegó nuestra organización, ahí dimos cuenta que no sólo los hombres tienen derecho a participar en las reuniones, a tomar cargos, a decidir y hacer sus planes [...] Así fuimos organizando colectivamente nuestros trabajos juntos, hombres y mujeres [...].

Quando ya estamos bien organizados en 1994, demostramos nuestra valentía y rebeldía como mujeres que somos y no nos pudo acabar el pinche gobierno nuestras fuerzas como milicianas e insurgentes [...].

Fue entonces la participación de las mujeres lo que le dio cuerpo y sustancia al levantamiento zapatista de 1994. Sin embargo, el movimiento de emancipación no podía acabar tampoco aquí, al haberse hecho público, sino que era necesario comenzar a poner efectivamente los cimientos de lo nuevo. Sigue Rosalinda:

Después construimos nuestra autonomía, donde ya participamos muchas mujeres como promotoras de salud [...]; ya tenemos compañeras que manejan ultrasonido [...]; parteras, hueseras y plantas medicinales [...]; promotoras de educación y formadoras [...]; cargos como agenta auxiliar en cada pueblo para arreglar cualquier tipo de problema [...]; cargo como comisariadas, encarga-

¹⁸ Para profundizar sobre esto, véanse las entrevistas realizadas a distintas comandantas zapatistas durante los primeros meses de 1994 y, luego, en el contexto de la Marcha del Color de la Tierra en 2001 (documentos disponibles en el archivo histórico de *Enlace Zapatista*).

das de resolver asuntos agrarios y consejos autónomas [...]; también, como juntas de buen gobierno [...], responsables locales y regionales; después con sus avances, pasan a ser suplentas, hasta llegar a ser comandantas.

Así, hoy, tanto en la salud como en la educación, lo administrativo, lo político y lo militar, las mujeres son parte esencial del movimiento zapatista, dándole a éste su gran significado y radicalidad: “Ahora nosotras, las mujeres zapatistas ya podemos discutir, analizar, pensar, opinar, proponer, decidir igual como los hombres”, concluye Rosalinda.

Si nos hemos detenido largamente en estas intervenciones de las mujeres zapatistas durante la gira del CIG en Chiapas, no es sólo para señalar lo obvio —que la lucha de las mujeres zapatistas es ejemplar—, sino justo para poner de relieve en qué consiste dicha *ejemplaridad*, de modo que podamos aprender de ella.

Como hemos visto, la lucha de las zapatistas ha sido un proceso de profundización permanente, que no se ha detenido ante ninguna etapa determinada de libertad, sino que está en búsqueda continua de una libertad cada vez más plena. En otras palabras, que no se ha paralizado ante las limitaciones, tanto objetivas como subjetivas, “externas” o “internas”, que han aparecido como parte de su caminar, sino que ha encontrado en sí el impulso para superarlas y, así, reencontrarse, pero ya de una manera más profunda, más libre. La lucha de las mujeres zapatistas es, entonces, *dialéctica*, filosófica; contiene en sí una *razón de libertad*, y no sólo la fuerza bruta para ello.

Es este aprendizaje —y no sólo el de la “gran fuerza de voluntad” o la “firmeza” de las zapatistas— el que más fructíferamente podríamos desprender del recorrido del CIG por Chiapas. Los relatos que nos compartieron las mujeres zapatistas contienen una profunda *dialéctica de la liberación*, una historia, y ellas se sienten *parte viva* de ésta.

Precisamente dicho método, dicha *dimensión filosófica del zapatismo*, es la que podemos recrear (no sólo “copiar” o “aplicar”) en nuestros distintos “calendarios y geografías”, con los diversos sujetos en resistencia, de modo que contribuyamos a la construcción de una sociedad cada vez más libre. En otras palabras: es justo a partir de la dialéctica que podemos tener algo de luz y darle concreción a la cuestión de la organización, al nuevo llamado del CIG a organizarnos.

J.G.F.

Praxis 7 (marzo-abril de 2016)

LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS Y EL ZAPATISMO, 20 AÑOS DESPUÉS

Hace 20 años, el gobierno mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) firmaron los Acuerdos de San Andrés, centrados en las cuestiones de cultura y derechos indígenas. Después de cinco meses de difícil negociación, se acordó crear un marco legal que reconociera a las comunidades y pueblos originarios no sólo en Chiapas, sino en todo México. Durante las negociaciones, cientos y cientos de indígenas viajaron a San Andrés para ser testigos de las mismas, con dignidad y en silencio. Al final, sin embargo, el gobierno traicionó los Acuerdos: una traición que ha durado 20 años.

Aquello por lo que el EZLN y las comunidades indígenas habían luchado —el derecho a la autonomía y autodeterminación de los pueblos, de acuerdo con las características culturales, sociales, políticas y económicas de cada una de ellos; libre acceso a los recursos naturales en sus territorios, etc.—, y que supuestamente el gobierno había reconocido, fue hecho a un lado cuando llegó el momento de darle estatuto legal. En respuesta, los zapatistas suspendieron todas las negociaciones y decidieron implementar los Acuerdos por sí mismos.

Hoy, 20 años después, podemos atestiguar qué efecto han tenido estas dos décadas —por un lado, de traición gubernamental y, por otro, de su opuesto: el zapatismo— sobre los pueblos indígenas. En dos de sus comunicados: *Y mientras tanto... en las comunidades partidistas*, y *¿Y en las comunidades zapatistas?* los Subcomandantes Moisés y Galeano describen la realidad de estos dos tipos de comunidades.

En las comunidades sujetas a los partidos políticos, los funcionarios gubernamentales les dan “regalos” a sus habitantes, sólo para controlarlos; engañan a los campesinos para que firmen papeles con los que los despojan de sus tierras; les impiden cortar madera de los bosques, al tiempo que se los concesionan a grandes compañías, incluso, abusan de mujeres menores de edad en Tuxtla Gutiérrez.

En cambio, en las comunidades zapatistas: en el área de salud, *l@s compañer@s “se enferman menos”*; en la economía, “han crecido en su producción, lo que ha mejorado la alimentación y la salud”. Asimismo, se apunta que las mujeres son las principales responsables del mejoramiento comunitario —que no se ha dado sin dificultades, por supuesto. *Todo ello, en el contexto de ataques constantes y la posibilidad de que el Estado desate una guerra total contra los zapatistas.*

No obstante, 20 años después de la traición de los Acuerdos de San Andrés, el zapatismo continúa desarrollándose, con dificultades y contradicciones, sin duda, pero ahí sigue.

P.D. Es más que irónico que, algo así como 21 años después de que el gobierno giró órdenes de aprehensión contra el Subcomandante Insurgente Marcos y otros zapatistas por traición, sedición, etc., éstas hayan sido canceladas: no porque el gobierno lo haya buscado, ¡sino porque *prescribieron* (acabó su tiempo de vigencia)!

E.G.

*

Capítulo de Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana (México: Juan Pablos, 2014)

LOS ZAPATISTAS Y LA DIALÉCTICA

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 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 nosotr@s.

Ellos y nosotros, parte V. La Sexta.

Marcos, febrero de 2013

El 21 de diciembre de 2012 significa, para el calendario maya, el fin de una era y el comienzo de otra nueva; 45 mil indígenas zapatistas (tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, zoques y mames) ocuparon ese día, en silencio, las calles de cinco ciudades de Chiapas: “¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día, era

la noche. Y la noche será el día, que será el día. ¡Democracia! ¡Libertad! ¡Justicia!”

A esta silenciosa marcha la acompañaron una serie de comunicados zapatistas durante las semanas siguientes. Uno de ellos fue *Ellos y nosotros*, del Subcomandante Insurgente Marcos, así como otras firmadas por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-EZLN), en las cuales se contraponía a los de arriba (ellos, “los [no] razonables”) con “el dolor de los de abajo” (nosotros). En uno de estos documentos, Marcos creó la categoría: *El tiempo del no, el tiempo del sí*. El no se refería a las luchas zapatistas extendidas durante décadas contra el mal gobierno, los viejos partidos políticos y el sistema económico que ha despojado a México de tierras y ha sometido a sus pueblos. El no es como un acto de resistencia y de rebelión.

El *sí*, en cambio, quedaba dibujado en la primera pregunta: “¿Podría ser de otra forma?”, surgida a su vez del no: *no tiene por qué ser así*. A ésta le siguen otras: “¿Cómo es esa otra manera, ese otro mundo, esa otra sociedad que imaginamos, que queremos, que necesitamos?” y, “¿con quién la vamos a construir?”. Marcos continúa: “Tenemos que buscar las respuestas a esas preguntas si no las tenemos. Y, si las tenemos, debemos darlas a conocer entre nosotr@s”.

En estos cuestionamientos, en este concepto de *El tiempo del no, el tiempo del sí*, ligado a la práctica concreta y la lucha por construir la autonomía zapatista (eso que ellos denominan *la libertad según l@s zapatist@s*), encuentro resonancias con la dialéctica de Hegel y Marx, pues es precisamente la dialéctica la que le ha dado voz a las mujeres y los hombres en sus luchas por la emancipación a lo largo de la historia. La dialéctica que Hegel forjara bajo el impacto de la gran Revolución francesa fue una revolución en el pensamiento que Karl Marx, a su vez, transformó en una filosofía de la revolución: la de *la revolución permanente*.

La cuestión no es, por supuesto, si los zapatistas han hecho o no una conexión entre sus ideas y acciones y aquellas de Hegel y Marx; más bien, lo importante es que ellos han creado una dialéctica en su propio tiempo y lugar, con su propia práctica y pensamiento, pues *la dialéctica está en la vida y no solamente en los libros*.

Sin embargo, al hacer un paralelismo entre la praxis de los zapatistas y la dialéctica que se encuentra en los principales escritos filosóficos de Hegel, así como en el pensamiento y en la práctica revolucionaria de Marx, ¿podemos encontrar puntos en común que nos ayuden a dibujar un horizonte emancipador?, ¿podemos hallar en los documentos zapatistas publicados luego de

la Marcha del Silencio del 21 de diciembre de 2012 categorías teóricas y prácticas que se encuentren también en la dialéctica de Hegel y Marx? A su vez, ¿cobra la dialéctica de Hegel y Marx una nueva vida en las acciones y pensamientos de las masas indígenas zapatistas, en rebelión desde hace más de dos décadas?, ¿hay un camino de doble sentido en el desarrollo de la *idea de la libertad*, tal y como se ha ido formando a lo largo de la historia, y como se recrea hoy nuevamente?, ¿enriquece la dialéctica el trabajo práctico y teórico de los zapatistas precisamente porque ha encarnado en un nuevo tiempo y lugar —o, como dicen ellos, en un nuevo “calendario y geografía”— y, así, va desarrollándose hacia un futuro emancipador?

Queremos ahora examinar brevemente algunas ideas de los zapatistas que tienen un importante valor teórico. Éstas, claro está, no se encuentran sólo en sus análisis políticos, sino en *sus historias de vida*: en todo caso, emanan de su experiencia y de su práctica.

I. El tiempo del no, el tiempo del sí

Como señalamos con anterioridad, *el tiempo del no* se refiere a la oposición contra el mal gobierno, los viejos partidos políticos, etc., mientras que *el tiempo del sí* apunta al modo en que va a ser construido lo nuevo. Además, según vimos, el sí emerge del no, del *no tiene por qué ser así*. El pensamiento dialéctico se centra en la negación, en el *no*; no obstante, de esa negación surge una segunda negación, una negación de la negación que contiene lo positivo: un *sí*, lo positivo que nace de lo negativo. Si “traducimos” esto en términos de la filosofía de la revolución de Marx, significaría que la revolución tiene un doble ritmo: el de la destrucción de lo viejo (la negación o primera negación) y el de la construcción de lo nuevo (la negación de la negación, lo positivo dentro de lo negativo o segunda negación). Es esencial no separar la primera de la segunda negación, no “estratificar” la destrucción de lo viejo y la construcción de lo nuevo, sino convertirlos en un todo integrado. Cuando este doble ritmo de la revolución se fractura, lo que obtenemos como resultado son las revoluciones incompletas o transformadas en su opuesto.

El tiempo del no y *el tiempo del sí* de los zapatistas rompen con la tendencia de muchos movimientos revolucionarios a centrarse solamente en aquello a lo que se oponen y se olvidan de lo que sí quieren ser. Los zapatistas, al postular la necesidad de lo positivo dentro de lo negativo —*el tiempo del sí* que nace del *tiempo del no*—, están recreando una dialéctica radical que apunta hacia un futuro emancipador.

II. *El concepto zapatista del tiempo*

En otro de los comunicados posteriores a la Marcha del Silencio, el Subcomandante Insurgente Moisés, indígena tzeltal, analizó cómo ven el tiempo los zapatistas:

El tiempo ya ha llegado y su momento también. Como esos tiempos que traen todos los seres humanos, ya sean buenas o malas personas: un@ nace, llega y muere, se va. Son tiempos. Pero 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 y somos indígenas; llegamos y sabemos que vamos de regreso, como es ley. Empezamos a caminar la vida y nos dieron de entender que no andamos bien los indígenas: vimos de lo que les pasó a nuestros tátara-tatarabuel@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 tiempesito 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, aunque algunos ya no están. Queda quien sigue y, así, sigue lo que se sigue, y falta lo que falta, hasta llegar al final, 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. Queremos vivir bien en igualdad tanto en el campo y en la ciudad, donde pueblo del campo y la ciudad manden y obedece el que está en gobierno y, si no obedece, para fuera y entra otro gobierno.

Moisés escribe aquí sobre tres aspectos diferentes del tiempo:

- 1) “Un@ nace, llega y muere, se va. Son tiempos”. Es decir: un tiempo lineal, que va hacia delante.
- 2) “Pero 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”. Éste es el tiempo en el que se grita *¡Ya basta!* y en el que una decisión colectiva hace cambiar la vida.

- 3) “Y encontramos un tercer tiempo. Es el lugar donde estamos; ya llevamos un buen tiempcito caminando, corriendo y aprendiendo, trabajando, cayendo y levantando”. Éste es un tiempo en el que se recuerda a otros: son “las cintas” de la memoria de sus luchas pero, también, un tiempo que apunta hacia el futuro, para “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”.

Al leer sobre estas distintas dimensiones del tiempo, no podemos sino pensar en Marx y su conceptualización de la medida del tiempo en el sistema capitalista: el *tiempo de trabajo socialmente necesario*, el cual da pie a la extracción del valor y de la plusvalía. El trabajo concreto de un trabajador se transmuta en trabajo abstracto, fuente del trabajo alienado. En la sociedad burguesa, “el tiempo es todo. El hombre no es nada; a lo sumo, es el esqueleto del tiempo”.

Al mismo tiempo, Marx planteó que “el tiempo es de hecho la existencia activa del ser humano. No sólo es la medida de la vida humana; es el espacio para su desarrollo”. El trabajo, fuera de su envoltura capitalista, da origen a “algo muy diferente: una persona libre, y [el trabajo] se convierte en trabajo social real”. Más allá de este reino [del trabajo o la necesidad], se encuentra el “tiempo disponible”, donde comienza realmente “el reino de la libertad”.

En consecuencia, tanto para Moisés como para Marx hay un sujeto *humano* activo, dispuesto a transformar el tiempo en el “espacio de la libertad humana”. En el caso de Moisés, son la resistencia viva y la lucha de los indígenas quienes transforman el tiempo; en el de Marx, es el proletariado, en tanto fuerza viva, quien abole el tiempo de trabajo capitalista y le abre las puertas al reino de la libertad.

III. El acto de rebobinar: rebobinar a nuestros muertos, a los vivos, las biografías, la diversidad, las historias, nuestra historia, y otros temas

En tres documentos denominados *Rebobinar*, escritos entre noviembre y diciembre de 2012, el Subcomandante Marcos lleva a cabo una “retrospectiva-perspectiva” sobre cómo los zapatistas ven su historia, el momento presente y el andar hacia el futuro: su visión del camino de la rebelión, la resistencia y la lucha por la libertad. Aquí no haremos un resumen de estos ricos y complejos ensayos, más bien queremos destacar algunos puntos que nos muestran una conexión entre los zapatistas y la dialéctica.

• A. Rebobinar 1. Cuando los muertos callen en voz alta

En una parte de este documento, Marcos nos habla de una monja conocida como *Chapis*, la cual “estaba con nosotros” y trabajaba sin descanso por la causa colectiva zapatista; es la historia de una persona que tomó la decisión de participar en la lucha indígena con los zapatistas en Chiapas. Luego de contar-nos esta breve anécdota, Marcos inicia una discusión en torno a la relación entre el individuo y la colectividad: “La lucha [por la libertad] es colectiva, pero la decisión de luchar es individual, personal, íntima, como lo es la de seguir o claudicar”.

Marcos examina esta dialéctica entre lo individual y lo colectivo no sólo en referencia a lo que ha venido ocurriendo en el territorio zapatista, sino también como una visión más amplia:

Lo que hace que ande la vieja rueda de la historia son los colectivos, no los individuos [...] o individuos. La historiografía se nutre de individualidades; la historia aprende de pueblos. ¿Digo que no hay que escribir-estudiar historia? No, pero lo que sí digo es que es mejor hacerla de la única forma que se hace, es decir, con otros y organizados. Porque la rebeldía [...], cuando es individual, es bella. Pero, cuando es colectiva y organizada, es terrible y maravillosa. La primera es materia de biografías, la segunda es la que hace historia.

Marcos ve la rebeldía en toda la humanidad: “Porque la rebeldía [...] no es patrimonio exclusivo de los neozapatistas. Lo es de la humanidad. Y eso es algo que hay que celebrar. En todas partes, todos los días y a todas horas. Porque la rebeldía es también una celebración”. Sin embargo, al tiempo que la rebeldía es universal, es también específicamente, concretamente zapatista, y los rebeldes de muchas partes del mundo la reconocen y buscan conectarse con ella: “No son pocos ni débiles los puentes que, desde todos los rincones del planeta Tierra, se han tendido hasta estos suelos y cielos. A veces con miradas, a veces con palabras, siempre con nuestra lucha, los hemos cruzado para abrazar a eso otro que resiste y lucha. Tal vez de eso y no de otra cosa se trata lo de “ser compañeros”: de cruzar puentes.

Marcos mira tanto hacia atrás como hacia adelante con sus ideas; hace una “retrospectiva-perspectiva”:

Muchas otras, muchos otros [como *Chapis*], pero diferentes, se habían ya respondido en otros calendarios y geografías. Ateos y creyentes. Hombres, mujeres y *otroas* de todos los calendarios. Son éstos, éstas, *ésoas*, que siempre, vivos o muertos, se colocan frente al poder, no como víctimas, sino para desafiarlo con la múltiple bandera de la izquierda de abajo. Son nuestras com-

pañeras, compañeros y *compañeroas* [...] aunque en la mayoría de los casos ni ell@s ni nosotros lo sepamos [...] todavía.

Este *todavía* hace referencia a las luchas por la libertad que están por venir. Marcos termina *Rebobinar 1* de la siguiente manera:

A los que de noche se cargaron a la espalda la mochila y la historia,
a los que tomaron con las manos el relámpago y el trueno,
a los que se calzaron las botas sin futuro,
a los que se cubrieron el rostro y el nombre,
a los que, sin esperar nada a cambio, en la larga noche murieron para que
otros, todos, todas, en una mañana por venir aún, puedan ver el día como
hay que hacerlo.

Es decir: de frente, de pie y con la mirada y el corazón erguidos.

Para ellos, ni biografías ni museos.

Para ellos, nuestra memoria y rebeldía.

Para ellos, nuestro grito:

¡Libertad! ¡Libertad! ¡Libertad!

- B. Rebobinar 2. De la muerte y otras coartadas

Marcos continúa su análisis acerca de los vivos y los muertos en *Rebobinar 2*, señalando que, en ocasiones, los vivos piensan que tienen un copyright sobre la vida de los muertos, por ello, escriben biografías e historias, frecuentemente con el propósito de oscurecer, más que de ayudar a ver la realidad.

Su crítica es despiadada: “Está el culto por la historiografía, tan de arriba, tan incoherente, tan inútil [...] No son sino una forma pueril de domesticar la historia de abajo”. En contraste, Marcos nos presenta el punto de vista zapatista: “Lo que importa es el camino [de la rebelión, de la resistencia, la lucha, la libertad], no el caminante”.

Marcos profundiza en esto último a través de preguntas retóricas que, nuevamente, tocan el punto de la relación entre el individuo y la colectividad: “La decisión de luchar de [varios zapatistas] compañeros que han muerto, ¿vale porque alguien le pone nombre, calendario, geografía?, ¿o porque esa decisión es colectiva y hay quien sigue?”.

Asimismo, plantea otras preguntas: “¿Se dio un paso en el camino?”, “¿hay quien lo sigue andando?”. “Quiero decir, ¿nos importa quiénes somos?, ¿o nos importa lo que hacemos?”. Las “respuestas” que da Marcos se tornan en nuevos puntos de partida para pensar y actuar en las luchas de emancipación:

Yo siento que la cuenta que tengo que darle[s] a nuestros muertos es qué se ha hecho, qué falta y qué se está haciendo para completar lo que motivó esa lucha: [...] las condiciones de injusticia, de esclavitud (que es el nombre real para la falta de libertad), de autoritarismo.

[...]

No fue el ansia de perdurar, sino el sentido del deber, lo que nos colocó aquí, para bien o para mal: la necesidad de algo hacer frente a la injusticia milenaria, esa indignación que sentimos como la característica más contundente de “humanidad”.

[...]

La justicia [...] es también evitar que se repita la injusticia, o que cambie de nombre, de rostro, de bandera, de coartada ideológica, política, racial, de género.

[...]

Honremos a nuestros muertos. Lo hacemos, sí. Pero es que luchando lo hacemos. Todos los días, a todas horas. Y así hasta que miremos el suelo, primero al mismo nivel, luego hacia arriba, cubriéndonos con el paso compañero.

[...]

Para las encapuchadas y encapuchados de acá, la lucha que vale no es la que se ha ganado o perdido. Es la que sigue, y para ella se preparan los calendarios y las geografías.

[...]

No hay batallas definitivas, ni para vencedores ni para vencidos. La lucha seguirá y, quienes ahora se regodean en el triunfo, verán derrumbarse su mundo.

[...]

Las estatuas y los autoritarismos se tumban desde abajo, de modo que no quede el basamento para que un nuevo busto supla al anterior.

El análisis de Marcos en *Rebobinar 1 y 2* es una poderosa acusación lanzada a las historias y biografías escritas por los de arriba, así como por intelectuales que se consideran progresistas, pero que escriben aislados del movimiento colectivo por la libertad que nace y obtiene su poder creativo desde abajo. Es este movimiento colectivo desde abajo lo que Marcos tiene en mente como clave para transformar la sociedad.

Podríamos decir entonces que Marcos está haciendo aquí historias y biografías, pero de una manera completamente diferente, es decir, revolucionaria. La filósofa humanista-marxista Raya Dunayevskaya, quien escribió sobre la historia como masas en movimiento, y de la “biografía” de Marx como filósofo de la revolución permanente, solía referirse a las biografías de la siguiente manera: “La única biografía que merece ser escrita es la biogra-

ña de una idea”. ¡Y esa *idea* era la libertad! De la misma manera, Marcos está escribiendo aquí la “historia” zapatista, las “biografías” de los zapatistas caídos —o de quienes estuvieron con ellos—, pero precisamente como la biografía de la *idea de la libertad* en el suroeste de México, en un estado llamado Chiapas.

• C. Rebobinar 3. El comunicado del EZLN
escrito por su 30 aniversario

En *Rebobinar 3*, la atención está centrada, en primer lugar, en una historia que Marcos dice que le fue contada por Durito (el escarabajo con el cual Marcos se comunica a menudo), la cual habla sobre otro ser inusual: un “gato-perro” o perro-gato. En segundo lugar, Marcos explica cómo los zapatistas ven su propia historia.

En *Rebobinar 2*, Marcos había escrito: “¿Es mejor contar un cuento [...], hacer una biografía [...] o levantar un monumento? [...] De las tres cosas, estoy firmemente convencido de que la única que vale la pena es la primera”.

Rebobinar 3 comienza justamente con una historia, la del gato-perro. No hay palabras que puedan sustituir a las de Marcos, y no intentaremos hacerlo; más bien, pondremos de relieve dos o tres conceptos suyos en la narración de la historia del “gato-perro”. El primero es el de *diferencia*, especialmente en el sentido de *miedo a la diferencia*. El gato-perro explica que no es ni gato ni perro, sino un gato-perro. Durito el escarabajo y el gato-perro conversan sobre este concepto de la diferencia, así como sobre el fanatismo, el cual insiste en que las cosas deben ser *o una u otra*, negándose así a reconocer la diferencia y, por tanto, a estar abierto a formas alternativas de ser, hacer y pensar:

Pero, ¿cómo evitar el instalarse en uno de los tenebrosos cuartos de esa torva casa de espejos que es el fanatismo? ¿Cómo resistirse a los reclamos y chantajes para instalarse y militar en el fanatismo religioso o laico, el más antiguo sí, pero no el único actual? [pregunta Durito].

—Simple —dice lacónico el gato-perro—: no entrando. Construir muchas casas, cada quien la suya. Abandonar el miedo a la diferencia. Porque hay algo igual o peor que un fanático religioso, y es un fanático antirreligioso, el fanatismo laico. Y digo que puede ser peor porque este último acude a la razón como coartada. Y, claro, sus equivalentes: al homofóbico y machista, la fobia a lo heterosexual y el hembrismo. Y sume usted el largo etcétera de la historia de la humanidad. Los fanáticos de la raza, el color, el credo, el género, la política, el deporte, etcétera, son, al final de cuentas, fanáticos de sí mismos. Y todos comparten el mismo miedo a lo diferente. Y encasillan al mundo entero en la ce-

rrada caja de las opciones excluyentes: “Si no eres tal, entonces eres lo contrario” [...] Eludir la trampa que sostiene que libertad es poder elegir entre dos opciones impuestas. Todas las opciones terminantes son una trampa. No hay sólo dos caminos, de la misma forma que no hay dos colores, dos sexos, dos creencias. Así que ni ahí, ni allá. Mejor hacer un nuevo camino que sí vaya a donde uno quiere ir [...]

— Y que nadie juzgue ni condene lo que no entiende, porque lo diferente es una muestra de que no todo está perdido, que hay todavía mucho que mirar y escuchar, que hay otros mundos aún por descubrir.

Luego de esta historia del gato-perro, Marcos pasa a explicar “el modo en que los zapatistas ven y son vistos en su propia historia”. Para los zapatistas, ésta es una *historia viva*: “Hay que aclarar que, para nosotras, nosotros, nuestra historia no es sólo lo que hemos sido, lo que nos ha pasado, lo que hemos hecho. Es también, y sobre todo, lo que queremos ser y hacer”. Mas adelante, Marcos apunta que:

Nuestro modo de explicar nuestra historia parece como una imagen de movimiento continuo y repetitivo, con algunas variaciones que dan esa sensación de móvil inmovilidad. Siempre atacados y perseguidos, siempre resistiendo, siempre siendo aniquilados, siempre reapareciendo. Ésta es una historia en su construcción, en su quehacer: un logro para el futuro.

Marcos trae entonces a colación la figura de un caleidoscopio, para hacer referencia a una sucesión de imágenes y acciones que quiere describir y criticar. En primer lugar, menciona el fragmento de una película de 1894, *Annie Oakley*, en el cual una vaquera le dispara a una moneda en el aire, trayendo así la “civilización”. Todos admiran su disparo, así como al empleado de gobierno que lanza la moneda. Marcos señala entonces que la moneda que va a recibir el disparo, una y otra vez, “somos nosotros, los indígenas”.

Luego pasa a un fragmento de la película de 1895 *The Arrival of a Train* [*La llegada del tren*]: éste significa el “progreso”, la modernidad. Marcos explica: “Nosotros [seríamos] quienes permanecen en el andén mientras el tren del progreso llega y se va”, y luego apunta que, tal vez, alguien mirando desde el exterior comentaría: “He ahí una muestra más de que los indígenas están como están porque no quieren progresar”. Pero Marcos responde: “La pregunta pertinente no es por qué no nos subimos nosotros, sino por qué no se bajan ustedes”. En contraste con aquellos que están en el tren —los así llamados *civilizados*—, aparecen otros:

Quienes vienen a estar con nosotros para mirarnos mirándonos, para escucharnos, para aprendernos en la Escuelita [Ellos] descubren que, en cada fotograma, l@s zapatistas hemos agregado una imagen que no es perceptible a simple vista. Como si el movimiento aparente de las imágenes ocultara lo particular que cada fotograma contiene. Eso que no se ve en el trasiego cotidiano es la historia que seremos. Y no hay un *esmarfon* [*smartphone*] que capture esas imágenes. Sólo con un corazón muy grande se pueden apreciar.

Para concluir *Rebobinar 3*, Marcos hace el siguiente resumen:

Así es nuestra historia. Porque, cuando los zapatistas, las zapatistas, dibujamos una llave abajo y a la izquierda en cada fotograma de nuestra película, estamos pensando no en qué puerta abrir, sino en qué casa con qué puerta hay que construir para que esa llave tenga motivo y destino. Y si la banda sonora de esta película tiene ritmo de polka-balada-corrido-ranchera-cumbia-rock-ska-metal-reggae-trova-punk-hiphop-*rap-y-los-que-se-acumulen*, no es porque no tengamos noción musical. Es porque esa casa tendrá todos los colores y todos los sonidos. Y habrá entonces miradas y oídos nuevos que comprenderán nuestro empeño [...], aunque sólo silencio y sombra seamos en esos mundos venideros. Ergo: nosotros tenemos imaginación; ellos sólo tienen esquemas con opciones terminantes. Por eso su mundo se derrumba. Por eso el nuestro resurge, justo como esa lucecita que no por pequeña es menor cuando a la sombra abriga.

Éste es un final notable para un notable documento. Los zapatistas han escrito a menudo sobre la necesidad de estar “abajo y a la izquierda”. Aquí, Marcos nos da el significado, la importancia de este concepto: los zapatistas dibujan una *llave* de abajo y a la izquierda; ésta no es para abrir la puerta de una casa que ya exista; tampoco es una “herramienta”, o “la respuesta” para “resolver nuestros problemas”. Más bien, con esta *llave* de abajo y a la izquierda podemos imaginar qué tipo de casas y puertas construir, de manera que, “desde abajo y a la izquierda”, tengamos “motivo y destino”: partiendo de un concepto, una idea, hasta llegar a la creación viva de un mundo nuevo. “Esa casa tendrá todos los colores y todos los sonidos”.

IV. Conclusiones

¿Por qué hemos tratado de explorar la resonancia entre la práctica y la teoría de los zapatistas —quienes ya se encuentran en su tercera década de existencia, con dos décadas de lucha abierta por la autonomía, desde 1994 hasta el presente (*la libertad según l@s zapatistas*), y una década de sus Juntas de

Buen Gobierno— y la dialéctica forjada por Hegel y, luego, nuevamente por Marx?

Debido a que la contrarrevolución ha seguido rápidamente a muchas de las revoluciones del siglo XX, y ahora del XXI —y, de hecho, tal contrarrevolución está con frecuencia *dentro* de las mismas transformaciones revolucionarias—, es necesario investigar explícitamente la relación entre la dialéctica en la vida y la dialéctica en el pensamiento, entre la filosofía y la revolución, entre el hacer y el pensar. Es crucial discernir la conexión entre las rebeliones y los comienzos revolucionarios del aquí y el ahora —tal y como se ve de forma tan clara en los zapatistas— y la filosofía de la emancipación humana que Hegel y luego Marx construyeron. Cuando aprehendemos y practicamos esta dialéctica de la negatividad absoluta, de la negación de la negación —lo positivo (el *sí*) dentro de lo negativo (el *no*)—, podemos llegar a nuevos comienzos humanos, a la creación de un mundo que contenga dentro de sí el espacio y el tiempo para los muchos mundos que la humanidad es. Una revolución en el pensamiento es tan necesaria como una revolución en la práctica.

Por ello, esta dialéctica no es una entidad estática, impuesta desde el exterior como “la respuesta”. Más bien, es una manera de pensar y de hacer: *el poder de la negatividad* que vuelve a la vida una y otra vez cuando los seres humanos —los rebeldes y los revolucionarios, los grandes movimientos que nacen desde abajo— la recrean en sus prácticas y su pensamiento. Desarrollar para nuestros días una visión del mundo basada históricamente en la libertad, va de la mano con la necesidad de tener nuestros ojos y oídos, nuestras energías y esfuerzos, puestos en los movimientos sociales de abajo y a la izquierda. Estas voces y acciones son la fuente del cambio emancipador, *pero también lo es* la metodología dialéctico-revolucionaria, ya que nos da la posibilidad de captar íntegramente el significado de dichos movimientos. Estas dos tareas —discernir el significado de la filosofía emancipadora y el de las acciones de liberación— no son cosas distintas, sino una y la misma.

Recuperar y recrear la dialéctica significa arraigarnos en lo que ha sido la praxis de la humanidad a lo largo de la historia. Ésta es la práctica y el método que los poderosos han tratado de ocultarnos; a la vez, muchos activistas, al buscar un cambio revolucionario, lamentablemente han ignorado o mistificado la filosofía emancipadora.

Hacerse dialécticos en la práctica no significa “tener la palabra” de manera elitista o vanguardista, *más bien, es comprender como un todo las luchas históricas de la humanidad por la libertad —las cuales se manifiestan como*

método— y el aquí y ahora de nuestra voluntad por extirpar de raíz lo viejo y crear lo nuevo, es decir, se tratar de “fusionar” la utopía y la dialéctica.

Los zapatistas —y muchos, muchos otros movimientos— hacen que la dialéctica esté viva en nuestros días. Éste es el reto que tenemos ante todos nosotros: recrear la dialéctica en el pensamiento y en la acción; es decir: crear un mundo nuevo, humano.

E.G.



Madres y padres de Ayotzinapa.



Estudiantes de Ayotzinapa.

4. El significado de Ayotzinapa

La respuesta de los padres y madres de Ayotzinapa ante la desaparición de sus hijos —los 43 estudiantes de la Normal Rural Raúl Isidro Burgos— transformó la conciencia de vastos sectores de la sociedad mexicana. Al rehusarse a aceptar las mentiras fabricadas por el gobierno, estos padres y madres han exigido semana tras semana, mes tras mes, durante ya más de tres años: ¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos! A ellos se les han unido cientos de miles en las calles: estudiantes, trabajadores, campesinos y activistas de distintos movimientos, pero, en particular, los normalistas de las escuelas rurales. Así, al exigir una y otra vez respuestas sobre lo ocurrido a los 43 desaparecidos, estos padres y madres —junto con los normalistas—, están de hecho poniendo en cuestión el fundamento mismo de la sociedad mexicana: ¿por qué esta violencia fuera de control?, ¿por qué la corrupción del gobierno en todos sus niveles?, ¿por qué vivimos en tan desiguales condiciones económicas y políticas, así como bajo estas relaciones de poder? La expresión el significado de Ayotzinapa para México hace referencia, entonces, a la necesidad de erradicar lo viejo y construir lo nuevo sobre fundamentos verdaderamente humanos.

- Las voces de los padres y las madres de los 43 desaparecidos
- Las voces de l@s normalistas
- Los normalistas de Ayotzinapa: asesinato y criminalización de la juventud en México
- Aceptando el desafío de este nuevo momento en México: de la represión a la resistencia a la rebelión
- Un nuevo momento en la dialéctica de la lucha: los zapatistas y los padres y estudiantes de Ayotzinapa —una unión decisiva
- Ayotzinapa, después del informe final del GIEI
- El gobierno represor vs. los normalistas y maestros en resistencia y rebeldía: la guerra en torno a una educación por la libertad

A. LAS VOCES DESDE ABAJO

SECCIÓN UNO: PADRES Y MADRES DE LOS 43 DESAPARECIDOS

Praxis 14 (junio-julio de 2017)

“Nuestra lucha ha despertado a muchas organizaciones”

Entrevista realizada a los padres y madres de Ayotzinapa durante el plantón que, entre abril y mayo de 2017, estuvo a la puerta de la Procuraduría General de la República (PGR) en la Ciudad de México, para seguirle exigiendo al Estado la aparición con vida de los 43 normalistas.

Praxis: ¿Cuál es, para ustedes, el significado de su lucha, después de estos dos años y medio de buscar a sus hijos?

1. Mi nombre es Clemente Rodríguez Moreno, y el de mi hijo, Christian Alfonso Rodríguez Telumbre. Dos años y medio de lucha... pero ésta no es *mi* lucha, sino la de todo México, porque a México le faltan 43 normalistas y miles de desaparecidos. Toda persona que se involucra en estar informando o llevándole un mensaje al pueblo, también es *Ayotzinapa*. Este tiempo, para mí ha significado sufrimiento, cansancio y nostalgia. Ahorita somos el *foco rojo*, a nivel mundial, gracias a mucha gente que informa y se da cuenta, en otros países, de cómo va nuestro movimiento. Hemos conmovido a mucha gente; les hemos tocado el corazón. Cuando yo salí de Tixtla, Guerrero, y empecé a caminar con las organizaciones, me di cuenta de muchas cosas que yo no sabía: yo no sabía nada de lucha; sin embargo, mucha gente me ha dado la fuerza para seguir adelante. A cualquier punto que vayamos de México, son las mismas circunstancias, las mismas familias que [sufren] desapariciones. Si hablamos de los maestros, campesinos, trabajadores, enfermeras... a todos les violan sus derechos. A nosotros, como padres de familia, nos violan nuestros derechos al no saber la verdad [sobre nuestros hijos], pero sí sabemos quiénes se los llevaron; sí sabemos dónde están. Dicen que nuestros hijos ya están quemados, y no es así. Los expertos nos dejaron las pruebas, análisis, etc., y gracias a ellos, no hemos dado el brazo a torcer. Estamos en este plantón para meterles presión a estos “grandes” funcionarios. Si hacemos una lista de personas involucradas [en la desaparición de nuestros hijos], y de a quiénes hemos venido *tumbando*, no los hemos logrado sacar, pero sí los hemos logrado cambiar. Ellos tienen el poder, y nada más los cambian de puesto. Gracias a las organizaciones, vamos a seguir adelante hasta saber la

verdad y arrancarle nuestros hijos a este maldito gobierno. Esto no puede seguir así: pura marcha, pura marcha, y tal parece que este gobierno se ríe de nosotros.

2. Mi nombre es María Concepción Tlatempa Colchero y soy mamá de Jesús Jovani Rodríguez Tlatempa. Tenemos mucho coraje, porque parece que el gobierno *se hace de oídos sordos*. Hacemos una cosa, hacemos otra, y a él no le importa. Ya nos tiene en la mira, [como si] fuéramos sus contrarios. Nos trata de lo peor. Hemos andado en marchas, hecho mítines, y al gobierno no le importamos. Prefiere proteger a sus policías y a otras gentes, y nos echa a sus policías. Sabemos perfectamente que la Marina, los militares, se llevaron a nuestros hijos. No vamos a dejar de luchar hasta saber la verdad.

3. Yo soy Hermenegildo Ortega, tío de Mauricio Ortega Valerio. Haciendo un balance de estos 31 meses, veo que nuestra lucha ha despertado a muchas organizaciones, pero también ha *destapado* ataques del gobierno que estaban ocultos. Estos ataques eran *a escondidas* y nadie levantaba la voz; cuando empezó el movimiento de los padres de los 43, se fueron descubriendo muchas fosas clandestinas, desapariciones. Muchos ciudadanos, por compartirles su sentir a los padres de los 43, se movilizaron, se organizaron, y es cuando el gobierno se dio cuenta de que la gente estaba tomando conciencia. Los desaparecidos no fueron integrantes del narcotráfico, sino estudiantes de una escuela que nunca ha estado bien ante los ojos del Estado, porque forma luchadores sociales. Desde el 26 de septiembre de 2014 para acá, los ataques del Estado contra las organizaciones, las comunidades, han sido directos: Nochixtlán, Michoacán, Oaxaca, Puebla. En octubre de 2016, en Guerrero, asesinaron a dos más de nuestros compañeros de la [escuela] *normal*. Pero están además otros ataques, como la mal llamada “reforma educativa”. Al Estado no le importa a quién *se lleve entre las patas*. Pero si nosotros nos espantamos con estos ataques y retrocedemos, dejaríamos al Estado en libertad absoluta de hacer lo que quisiera con los ciudadanos.

4. Mi nombre es Canora García, mamá de Saúl Bruno García. Yo nunca andaba en las luchas. Hay personas que tienen familiares desaparecidos, pero nunca han protestado por miedo a que el gobierno los reprima. Siempre nos anda reprimiendo: donde estamos, siempre están los policías. El gobierno sigue con sus atrocidades, en todos lados. Pero nuestros hijos no eran delincuentes. Ellos no están desaparecidos, sino que el gobierno se los llevó. ¿Por qué no dice la verdad? Yo no ando buscando *puesto*, ni dinero; yo busco a mi hijo, junto con sus compañeros. Nosotros somos gente humilde, campesina, pero tenemos dignidad. La gente se unió a nosotros porque no hemos parado. A mí no me importa mi vida, pero yo quiero a mi hijo. Algunos compañeros se nos han acercado y nos han dicho: “Ustedes son la luz más grande”.

5. Mi nombre es Estanislao Mendoza, y el de mi hijo, Miguel Ángel Mendoza Zacarías. El significado de nuestra lucha es seguir buscando a nuestros hijos. Esto se nos ha convertido en rabia, desesperación, coraje. Vamos a un lado y dicen que sí nos van a apoyar, pero salimos de ahí y nunca vemos resultados positivos. Ése es el motivo por el que estamos aquí, en este plantón: hacer presión para ver si nos dicen algo. No tenemos miedo, sino coraje. Antes yo no conocía esto de las luchas; yo soy campesino y nada más miraba en la televisión cuando protestaban maestros u otras organizaciones, pero no sabía por qué. Por nuestros hijos, hemos aprendido cómo exigir [que aparezcan], cómo andarlos buscando. Si no fuera por eso, yo no estaría aquí, sino trabajando en el campo, que es lo que me gusta. Ahora, ni eso hago. No sabemos hasta qué fecha nos vamos a quitar de este plantón; si no nos dan respuesta, aquí vamos a seguir.

P: ¿Qué ha cambiado en ustedes en estos más de dos años y medio?

1. [Canora García:] Fue un cambio drástico para nosotros. Yo estoy acostumbrada a trabajar allá en mi pueblo y, desde que pasó esto, dejé a mi familia y mi trabajo. Desde que desaparecieron nuestros hijos, para mí es un infierno.

2. [Clemente Rodríguez:] Mi vida dio un giro de 180 grados, que ni yo me esperaba. Cuando llegué a la Ciudad de México, llegué *destruido*, pero no como para dejar de luchar. Cuando veo gente cantando, bailando, me gustaría estar con ellos, pero a la vez me incomoda, porque me acuerdo de mi hijo, al que le gustaba la danza folclórica. Entonces prefiero irme. Día a día, yo sufro. Es el *pinche* coraje que no me deja dormir, de ver todo lo que el gobierno le hace a la gente. Quisiera destruir este maldito edificio [de la PGR], pero sé que ahí no está la respuesta. Con que yo mate a un *cabrón*, no se va a lograr nada. Todos estamos enfermos por la culpa de este maldito sistema de gobierno.

P: ¿Algo más que hayan aprendido en su lucha y que quieran compartírnos?

1. [Hermenegildo Ortega:] Hemos aprendido que no hay partidos políticos de esperanza que nos vayan a dar la solución. Así lo hemos manifestado los padres de los 43 [estudiantes desaparecidos]. La lucha constante y la organización de los padres (y de quienes nos apoyan) es la esperanza.

2. [Estanislao Mendoza:] No tenemos por qué involucrarnos con los partidos políticos, porque nuestra lucha es diferente. Yo voté por Peña Nieto. Pero, ahora, pedimos apoyo, ¿y quién nos lo da? Por eso digo que la solución no está en los partidos.

*

Praxis 13 (abril-mayo de 2017)

“NO PODEMOS VIVIR REUNIÓN TRAS REUNIÓN”

Intervención durante la inauguración del Primer Encuentro Nacional de Jornaleros Agrícolas, realizado el 17 de marzo en el Monumento a la Revolución, Ciudad de México.

• Emiliano, padre de Ayotzinapa

Nos hemos dado cuenta de qué clase de gobierno tenemos: un gobierno explotador. Nosotros, como padres, a casi 30 meses [de la desaparición de nuestros hijos], no hemos tenido respuesta alguna de este gobierno. Llegamos al gobierno federal porque pensábamos que ahí estaba la solución, que ahí tendríamos respuestas sobre el paradero de nuestros hijos. Una reunión con el presidente sería una cosa que *no cualquiera*. Nosotros pensamos que era lo máximo. Pero recuerdo el momento en que vi a este señor de frente, y dije: “¿Este es el presidente? Pues que *pendejos* somos los mexicanos. Es más fácil que una piedra me dé agua a que este *cabrón* me dé resultados”.

Nosotros los padres hemos dicho: “Vamos a dar la vida cuando sea el momento preciso”. Vamos a esperar el mecanismo oficial del caso Ayotzinapa hasta diciembre. Se puede extender, pero ya no va a ser la misma fuerza. Una línea, como dicen, debe tener un fin. No podemos vivir siempre *reunión tras reunión*, totalmente estériles. Te reúnes con personas que definitivamente no tienen corazón. Todos son manejados por una misma mano. Los que están en la PGR son unos títeres.

Hasta ahora, lo único que hemos logrado es estar peleando con una mentira que [fabricó el procurador] Murillo Karam, de que nuestros hijos habían sido quemados. Pero, compañeros, de verdad no existen evidencias de ello. Si existieran, créanme que no estaría aquí diciendo lo que sé: ya habríamos dado la vida. Sabemos que es el gobierno, pero no tenemos miedo; que estamos indefensos, pero no tenemos miedo. Vamos a llegar, con muchos o pocos compañeros, pero *firmes y de pie*, hasta saber qué pasó con nuestros hijos.

Yo pido que no dejemos la lucha: cada uno de nosotros ha sufrido lo que nos ha hecho el gobierno. De verdad, respetamos todas las luchas y agradecemos que se han solidarizado con nosotros. Los padres de Ayotzinapa no somos los importantes: los necesitamos a ustedes, los necesitamos a todos. *Ser una sola familia*, porque estamos peleando contra un gobierno opresor,

que no quiere que nuestros hijos tengan una educación. Sabemos que es difícil pero, como dicen ustedes, *la lucha debe continuar*.

*

Praxis 5 (noviembre-diciembre de 2015)

OTRAS VOCES DE LOS FAMILIARES DE AYOTZINAPA

Intervención durante el 4º Foro contra la Represión y el Despojo, llevado a cabo el 19 de septiembre de 2016 en el local del Sindicato Independiente de Trabajadores de la Universidad Autónoma Metropolitana (SITUAM), Ciudad de México.

• Alfonso Rodríguez, padre de uno de los 43

Mi nombre es Alfonso Rodríguez; soy de Tixtla, Guerrero, y ando en búsqueda de mi hijo y de sus compañeros. Ya va a ser un año de no saber de nuestros muchachos. El 26 de este mes [septiembre], se cumple un año de resistencia, de lucha con mis compañeros, los 43 padres de familia, las organizaciones y la sociedad. De acuerdo con el peritaje [de los expertos internacionales], los muchachos están vivos, y ellos nos dicen: *sigan adelante*. Esto es una luz, una fortaleza para nosotros. Le cumplimos al gobierno que no nos íbamos a quedar callados.

El gobierno nos quiere acabar de alguna manera, derrumbar con su “verdad histórica” [de que los muchachos están muertos]. Siempre se ha burlado de nosotros, pues cada vez que tenemos una reunión dice que nos va a ayudar a encontrar a los muchachos, pero hasta la fecha no vemos claro. A la voz de ya nos debe presentar a los 43 jóvenes, porque fueron la policía y el ejército [quienes se los llevaron], y siempre se lo hemos dicho. La PGR quiere abrir otra línea de investigación, porque ya saben que la gente de arriba está involucrada.

Por eso le vamos a pedir al gobierno que [deje trabajar a] los expertos [internacionales] por tiempo indefinido, hasta que esclarezcan los hechos, hasta que den con el paradero de nuestros hijos. Y, pues a caminar con ustedes, que nos han aguantado: hemos hecho infinidad de marchas, nos hemos peleado con la policía y el ejército. Ahora a nosotros nos reprime la policía federal. Al venir hacia acá [a la Ciudad de México], nos quisieron bajar de los autobuses, revisarnos: ahora nosotros somos los “delincuentes”. Pero ya tenemos el coraje adentro, y no tenemos miedo de la policía. *¡Vamos a pasar porque vamos a pasar!*

[Quiero] invitarlos, el 26 de este mes [de septiembre], a [la marcha que va de] Los Pinos al Zócalo; ahí se va a ver [que] hay muchísima gente que va a estar con nosotros. [Pero] no nada más [es] esta marcha. Vienen tiempos difíciles: no sé qué tanto nos podamos llevar hasta encontrar a los muchachos. Nosotros, como padres de familia, sentimos que los 43 normalistas están vivos, a pesar de que mucha gente que ni siquiera ha apoyado nos critica y nos [cuestiona] que cómo sabemos [eso]. Gente que ni siquiera ha apoyado se nos acerca y dice: “Ya los indemnizaron; ya recibieron dinero del gobierno”. [No saben] el sufrimiento que yo estoy pasando. Pero yo no voy a recibir ningún dinero del gobierno, así me esté muriendo de hambre.

Gracias a ustedes y al mundo entero, de todo corazón, porque están pendientes de nosotros. Siempre están comunicándose: “¿Cómo va el avance?”, [nos preguntan]. Como lo he dicho siempre: estamos como al principio; no tenemos ni una respuesta del gobierno. [Pero aquí seguimos]: *¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!*

*

SECCIÓN DOS: L@S NORMALISTAS

Praxis 15 (agosto-septiembre de 2017)

“HAY QUE MANTENER VIVAS LAS NORMALES RURALES”

Entrevistas realizadas durante la XXXIII Jornada de Acción por Ayotzinapa, llevada a cabo en la Ciudad de México el 26 de junio.

Praxis: ¿Qué significa, para ustedes, ser estudiantes normalistas en México hoy?

Alumno de Ayotzinapa 1: Significa un orgullo. Yo entré a la normal porque soy de bajos recursos. La normal de Ayotzinapa cuenta con internado: tienes que ser hijo de campesino para poder entrar ahí. Allí estamos aprendiendo lo que es lo político, lo académico. Pero ser normalista es un poco difícil, por toda la situación que está ocurriendo en el país: ¿qué está haciendo el gobierno con los estudiantes y con otras personas que no tienen dinero para salir adelante? Ahorita, estamos aquí exigiendo justicia para los seis compañeros [asesinados el 26 de septiembre de 2014 en Iguala], y luchando por encontrar a los 43 desaparecidos.

El Tigra (Ayotzinapa): La mayoría de los *chavos* que estamos ahí es porque no tuvimos *chance* de entrar a una universidad. Venimos de familia cam-

pesina y, por lo regular, no podemos pagarnos una carrera [universitaria]. La normal de Ayotzinapa te ofrece todo sin pedirte nada a cambio: tres comidas al día, hospedaje, beneficios que en la universidad no vas a encontrar. Cuando me gradúe, yo quisiera que me enviaran a una comunidad rural, donde no haya maestro, porque es ahí donde se necesita ejercer la educación. A algunos maestros que salen de escuelas urbanas no les gusta ir a esos lugares, porque no hay señal [de celular], o porque están lejanos.

Gerardo (Ayotzinapa): Mi padre es egresado normalista de Ayotzinapa y, desde pequeño, me iba con él a las comunidades. Me gustó *el ambiente*. La gente en las comunidades rurales es muy atenta, no se compara a la de la ciudad. Estoy ahí porque me gusta, y porque estudiar una carrera en la ciudad sale muy caro. En Ayotzinapa hay hospedaje, hay comida: es la madre de todos nosotros. Hay que llevar la educación a los pueblos más marginados, porque ahí es donde el gobierno más ataca.

Alumno de Ayotzinapa 2: [Cuando seamos maestros], nosotros podemos hacer la gran diferencia en lugares donde no hay servicios públicos (electricidad, agua potable, etc.). Si tenemos un mínimo de posibilidad para mejorar esa comunidad, hay que estar firmes en nuestra convicción de que hay que seguirnos formando, seguir progresando.

Alumna de Panotla (Tlaxcala) 1: Ser normalista significa, desde formarte en lo que es el eje profesional, hasta aprender a defender tus derechos. Las normales [rurales] manejan cinco ejes: el principal es el político, que es el que te enseña a defender lo que por ley te corresponde, y a manifestarte, como hoy, o como lo hemos hecho en otras ocasiones. A su vez, cuando seamos docentes, vamos a buscar que los alumnos tengan conciencia sobre cómo está su país.

Alumna de Panotla 2: Antes de entrar a una normal rural, se puede tener una idea errónea de lo que es ser un normalista, porque siempre nos catalogan como “vándalos”, “flojos” o “revoltosos” de lo peor. Pero a partir de que entramos, además de formarnos en cuanto a la pedagogía, es importante ese eje que nos rige como *normalistas rurales* (porque es muy diferente una normal urbana a una rural), que es donde nos hacen ver, desde otro panorama, lo que realmente es el México actual. Esto es muy importante saberlo porque, como docentes, es lo que les vamos a enseñar a nuestros alumnos. Ser normalista es un orgullo, porque no cualquier persona es capaz de enfrentarse a las problemáticas que se nos presentan. Aquí vamos a estar incondicionalmente, cuando se nos solicite el apoyo.

Praxis: ¿Qué opinan de la represión constante contra ustedes los normalistas, en particular después de lo ocurrido en Aguascalientes y Michoacán en días recientes?

El Tigre (Ayotzinapa): De la represión, ya estamos hartos. [Cuando protestamos], es porque exigimos algo, no nada más porque vamos a *hacer desmadre*. Por ejemplo, las compañeras de Aguascalientes [protestaron] porque les querían [disminuir] la matrícula; los de Tiripetío, [Michoacán], por el pago de su *ración*. Cada quien exige lo[s recursos] que merece la normal.

Alumno de Ayotzinapa 2: No hay que olvidar una represión de la que no se hablado mucho, que es en la normal de Amilcingo, Morelos, donde la fuerza del Estado merodea las normales para intimidar a las compañeras. Así, se está cumpliendo lo que ha manifestado Peña Nieto desde su ingreso [al poder]: que las normales necesitan una “transformación”. Quiere “transformar” a las normales, pero a base de imponer: jamás pregunta qué carencias tienen las escuelas o las comunidades donde se nos manda a enseñar. [Su gobierno] ha hecho muchas acciones en contra de los derechos de la ciudadanía, de los estudiantes. Todo esto es una clara evidencia de que, [para el Estado], las normales tienen que ser convertidas en escuelas privadas, donde simplemente preparan o mentalizan a la gente para trabajar: *¡jamás para pensar!*

Alumna de Panotla 2: Lo que quiere el gobierno es acabar con la educación, pero principalmente con la educación de las normales rurales, porque sabe que son escuelas que brindan mucho apoyo [a las luchas]. La represión es una estrategia que el gobierno utiliza, porque sabe que en estas fechas son las reparticiones de las fichas para los de nuevo ingreso: quiere “espantar” a los que salen de la preparatoria, para que nunca se les pase por la mente entrar a una normal rural; también está la mal llamada “reforma educativa”, que es una estrategia del gobierno para privatizar la educación. Por ello, de nosotros depende defendernos como compañeros, porque es muy importante mantener vivas estas normales, desde las que tienen las matrículas más bajas hasta las más altas.

*

Praxis 15 (agosto-septiembre de 2017)

“SER NORMALISTA ES SER UNA PERSONA REBELDE”

• Omar García, sobreviviente de Ayotzinapa

Praxis: ¿Cómo viven los normalistas rurales el acoso constante del Estado?

Omar: El acoso es planificado. Cada año, se intenta hacerles modificaciones a las normales: a veces, recortarles presupuesto; otras, reducir matrícula; otras más, transformar los internados, incluir una nueva licenciatura o desconocer a la organización estudiantil. Esto provoca la respuesta de los alumnos: me-

diante protestas, por ejemplo; entonces viene el Estado y los reprime. Pero debe quedar claro que el Estado es siempre el primero en *jugar sucio*. A esto hay que sumarle toda una política de represión y criminalización contra los normalistas.

P: ¿Cuál es la diferencia entre el currículum que el gobierno les quiere imponer y el que los normalistas rurales tienen de base?

O: Los normalistas rurales, al estar organizados en una sociedad o comité estudiantil, han caminado desde hace décadas por un rumbo independiente al plan de estudios que viene de la Secretaría de Educación Pública (SEP). Ellos tienen una formación política relacionada con todos los temas sociales, y esto es lo que les *hace frente* a los programas oficiales. En Ayotzinapa, por ejemplo, hay un gran avance en lo que se refiere a la enseñanza en lenguas originarias, mientras que el Estado busca imponer materias que nada tienen que ver con el perfil de un maestro rural.

P: ¿Consideras que los normalistas han usado métodos efectivos para que sus demandas sean atendidas por el Estado?

O: El diálogo siempre ha sido la prioridad de los normalistas, mientras que la protesta es la última instancia a la cual se recurre. El tema no es que los normalistas no quieran diálogo, sino que el gobierno se cierra a éste. Ellos siempre han entablado una relación con las instituciones que tienen que ver con la educación *normal*: piden audiencias, mediante oficio, para tratar asuntos internos de las escuelas (presupuesto, matrículas, uniformes, etc.). Cuando no hay respuesta, entonces vienen las movilizaciones. Pero, además de aquéllas por demandas propias, los normalistas se involucran en otras, como las de campesinos y otros sectores sociales: siempre hay normalistas apoyándolas.

P: ¿Cómo enfrentan la cuestión de las desapariciones forzadas?

O: En los primeros días de la desaparición de nuestros compañeros de Ayotzinapa, por ejemplo, realizamos paros académicos, así como convocamos a otras universidades a hacer lo mismo. De hecho, más de 100 universidades y escuelas en el país estuvieron entonces en paro académico. A los ocho días, sin embargo, empezamos a notar que el tema de la desaparición forzada no se resuelve de la misma forma que como para que te cumplan un pliego petitorio o una cuestión gremial; entonces, luego de escuchar el consejo de abogados y padres de familia, buscamos alternativas, como la vía legal: la participación de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos o del

Grupo de Investigación de Expertos Internacionales (GIEI), etc. Igualmente, recurrimos a los zapatistas y a las caravanas internacionales, para *hacer ruido* fuera del país. Sin embargo, todo lo que hemos hecho, bien o mal, no ha dado resultado: nuestros compañeros no están y no sabemos qué pasó con ellos.

P: ¿Qué significa ser hoy normalista rural en México?

O: Creo que, a pesar de la criminalización que viven, los normalistas no van a dejar de ser parte importante de las protestas. ¡Cuántas veces los han reprimido y, sin embargo, no se callan! Eso significa ser normalista: *ser una persona rebelde*. Ellos siguen siendo esa parte importante de maestros del país que tienen algo que aportar a éste.

P: ¿Nos puedes hablar un poco de la historia de las normales rurales?

O: La primera normal rural (que es hoy la de Tiripetío, Michoacán) vio la luz en 1922; la de Ayotzinapa, por ejemplo, en 1926. Muchas otras más fueron creadas en esa misma década. No estaban todavía organizadas, pero sí sabían que su propósito era educar a la población campesina y relacionarse con ella, lo que hizo que muchos sufrieran en carne propia la Guerra Cristera: desde entonces viene la criminalización contra los normalistas rurales. Luego, en 1934, el presidente Cárdenas reformó el artículo 3 de la Constitución, agregando que la educación debía ser “laica y socialista”, lo cual propició la organización interna de las normales, aunque también de otras escuelas. Se formó entonces un comité de alumnos, el cual adoptó una sola ideología —el marxismo-leninismo—, con la que se logró la unidad de acción y pensamiento de todos los normalistas rurales. Ellos intentaron luego organizarse con los estudiantes de la ciudad, pero fueron rechazados por éstos. Al fin, formaron en 1935 la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM), que se conserva hasta hoy como forma organizativa y de control de las escuelas, muchas veces en oposición a la planta docente y directiva, que representa al Estado.

P: ¿Qué marco de acción y pensamiento les da a los normalistas el marxismo (en este caso, el marxismo-leninismo)?

O: Lo más importante es que te involucra con la lucha social. Por otra parte, ahora se utilizan paradigmas que rompen con la tradición del marxismo oficial, dogmático. A los de Ayotzinapa, al menos, no nos gusta tanto el marxismo estático.

B. EL EQUIPO DE PRAXIS

TRES CARTAS POLÍTICO-FILOSÓFICAS

#1

*Los normalistas de Ayotzinapa:
asesinato y criminalización de la juventud en México*

4 y 11 de noviembre de 2014

¡Vivos se los llevaron; vivos los queremos! En respuesta a los ataques (instigados por el Estado) en contra de los alumnos de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos”, de Ayotzinapa, en Guerrero, ocurridos el pasado 26 de septiembre —y en los cuales seis personas fueron asesinadas, así como no menos de 43 estudiantes secuestrados y “desaparecidos” (con la posibilidad de que hayan sido ejecutados y enterrados en fosas clandestinas)—, han aparecido una serie de protestas masivas a lo largo de todo México. Octubre ha sido un mes de rabia e indignación; de actos de denuncia encabezados por cientos de miles de estudiantes, a los cuales se les han unido otras decenas de miles. Marchas multitudinarias han tenido lugar en Guerrero, en el Distrito Federal y en casi todos los estados del país; en ellas se ha exigido la aparición con vida de los desaparecidos.

*1. El ataque contra los normalistas*¹⁹

De acuerdo con los estudiantes de Ayotzinapa, el pasado 26 de septiembre algunos normalistas, como lo han hecho en otras ocasiones, pensaban *plantarse* en alguna autopista de Guerrero (a bordo de autobuses *tomados*) y *pedir coo-*

¹⁹ “La lucha social, así como la educación básica... ambas cosas aprendemos en la escuela”, dice un estudiante de la normal. Las escuelas normales rurales son producto de la Revolución de 1910-1920, una de cuyas principales demandas fue: *educación para los campesinos*. Sin embargo, no fue sino hasta el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas, en 1934-1940, cuando las primeras escuelas normales rurales se establecieron oficialmente, permitiendo así que los hijos e hijas de los campesinos pudieran convertirse en maestros profesionales. Para entonces, se pusieron en funcionamiento alrededor de 46 escuelas normales rurales. Sus maestros se agruparon en sindicatos, lo cual les permitió luchar por sus derechos (salariales y otros), así como por el cambio social en las zonas rurales del país; por ello, estas escuelas han sido históricamente un bastión de la lucha revolucionaria. Ya desde los años treinta, los estudiantes de dichas normales crearon su propia organización: la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM), la cual ha tenido un papel crucial en la administración de las normales (lo que incluye, por supuesto, lo referente a la admisión de los alumnos); de igual forma, ha sido una de las más combativas del país: guerrilleros y líderes organizativos como Lucio Cabañas y Genaro Vázquez se han graduado, precisamente, de la Escuela Normal de Ayotzinapa.

peración para financiarse un viaje a la Ciudad de México a fin de poder participar en la marcha anual del 2 de octubre, conmemorativa de la masacre de estudiantes de 1968. Sin embargo, cuando llegaron —prácticamente sin haberlo planeado— a la ciudad de Iguala, se convirtieron en víctimas de un ataque brutal: el alcalde y otros funcionarios de gobierno le habían ordenado a más de una docena de policías municipales *abrir fuego* contra los normalistas, y le habían pedido a una pandilla de narcotraficantes —Guerreros Unidos— secuestrar y “desaparecer” a 43 de los estudiantes que sobrevivieron a la masacre inicial.

Ahora bien: este ataque fue más que un hecho aislado cometido por un alcalde homicida (en colaboración, por supuesto, con las fuerzas policiales y el narcotráfico). ¿Por qué? En primer lugar, porque el gobierno municipal contó muy probablemente con el apoyo de otros elementos del Estado: ¿el Ejecutivo de Guerrero?; ¿la armada federal, la cual se ausentó misteriosamente durante todo el “operativo”? Por ello mismo, pensó que podía salir impune de esta situación: de hecho, en diciembre de 2011, cuando 500 estudiantes de Ayotzinapa habían *bloqueado* la Autopista del Sol —para pedir una audiencia con el gobernador del estado y para protestar por los *cortes* que se le habían hecho a su ya de por sí reducido presupuesto escolar—, alrededor de 300 miembros de las “fuerzas de seguridad” (diversas agencias de policía y el ejército) los atacaron con gas lacrimógeno y, al ver que los estudiantes resistían, con armas de fuego; tres normalistas fueron asesinados, varios otros resultaron golpeados y heridos, y 50 o más fueron arrestados: hasta el día de hoy, nadie ha sido acusado como responsable de estas muertes.

En segundo lugar, porque las acciones de la policía de Iguala son parte de un proyecto de criminalización de la protesta social en México, principalmente en contra de la juventud “rebelde”. En efecto: si bien las autoridades del municipio y los cárteles de la droga en el narcoestado de Guerrero pudieron haber sido los ejecutores de este acto brutal en contra de los jóvenes estudiantes de Ayotzinapa, lo cierto es que en todo el país gobierna un *Estado criminal*.

*2. La criminalización de la protesta social en el contexto del Estado mexicano como agente del crimen y como vehículo del crimen organizado*²⁰

La guerra criminal —supuestamente en contra del narcotráfico— iniciada durante la administración de Felipe Calderón (2006-2012), no se tradujo sino

²⁰ Este fenómeno no es nuevo. La *guerra sucia* llevada a cabo en las décadas de 1960 y 1970 por las administraciones de Díaz Ordaz, Echeverría y López Portillo en contra de los estudiantes de filiación *izquierdista* y de grupos guerrilleros, condujo a la masacre estudiantil

en la muerte de decenas y decenas de cientos, así como en la desaparición de otros miles de personas. ¿Son sus cuerpos los que ahora están siendo encontrados en las fosas clandestinas que “han aparecido” en medio de la búsqueda de los normalistas de Ayotzinapa, o más bien estos cadáveres son responsabilidad de Peña Nieto, quien ha continuado la “guerra contra el *narco*” con ayuda de la policía y el ejército? Este país está lleno de cementerios clandestinos: ¿decenas?, ¿cientos?

Con Peña Nieto, antes de la masacre de Iguala ya habíamos sido testigos de la ejecución de 22 jóvenes, por parte de la armada federal, en Tlataya; de igual forma, hemos vivido la continua represión a los pueblos indígenas, que luchan por la autonomía y la autodeterminación, ya se trate de los zapatistas en Chiapas o de los yaquis en Sonora. Estos hechos, sin embargo, apenas si son una muestra de la barbarie en que los gobiernos local, estatal y federal han querido sumirnos en las más recientes décadas.

Ser joven en México —niño, adolescente, o una mujer apenas entrando a la madurez— significa vivir ante la posibilidad de ser asesinado repentinamente: un asesinato en el que el gobierno estará seguramente involucrado (o ante el que, por lo menos, permanecerá indiferente). ¿Nos hemos olvidado, por ejemplo, de la impunidad ante el caso de la guardería ABC en Hermosillo, Sonora, en 2009, donde 49 niños murieron quemados y 79 más sufrieron graves heridas, todos ellos de entre cinco meses y cinco años de edad? Asimismo, hemos atestiguado la muerte de cientos de jóvenes mujeres en Ciudad Juárez, todas ellas acompañadas por la indiferencia del gobierno por prevenir la violencia *feminicida* o *por traer a los responsables ante la justicia*. Por si fuera poco, hemos visto también cómo un número cada vez mayor de jóvenes muere en incidentes violentos.

3. El surgimiento de la protesta: México en un nuevo momento histórico

El horror de Ayotzinapa ha dado origen a un nuevo momento en México. La rabia puede ser percibida en cada sector de la población, pero especialmen-

de Tlaltelolco en 1968, así como a la de 1971; éstas significaron, además, cientos —si no miles— de desapariciones forzadas y torturas. En los años sesenta, las guerras sucias gubernamentales estuvieron centradas, en el caso de Guerrero, en los movimientos de guerrilla; sin embargo, las escuelas normales también constituyeron un importante blanco de represión. Después de la masacre de Tlaltelolco, el entonces presidente Gustavo Díaz Ordaz cerró la mitad de las 46 Normales Rurales existentes; desde entonces ha habido una constante campaña del gobierno, tanto en el nivel federal como en el estatal, para cerrar o destruir el resto: actualmente sólo hay 15 en funciones, las cuales se mantienen gracias a la resistencia de estudiantes, profesores y campesinos en protesta.

te entre los jóvenes: ya en los alumnos de las normales, ya de las principales universidades de la capital. Desde entonces ha habido dos *megamarchas*: la primera, organizada en un lapso de dos o tres días, tuvo lugar el 8 de octubre, cuando en la Ciudad de México decenas y decenas de miles salieron a las calles encabezados por los normalistas y los familiares de los desaparecidos; de igual manera, hubo protestas masivas en otros 23 estados del país. La segunda marcha, la del 22 de octubre, fue parte de una huelga de dos días llevada a cabo por jóvenes de decenas de universidades; en ella participaron cientos de miles, así de la capital como de otros rincones de México. En Guerrero ha habido protestas diarias desde hace más de un mes.

En la marcha del día 8, los participantes llevaban velas, cruces y pancartas con los nombres de los desaparecidos, así como con las siguientes consignas: “*Hasta que haya justicia en Ayotzinapa, no habrá paz para el gobierno*”, o “*Normalistas, víctimas del narcoestado*”. Con marchas, cierres de caminos, bloqueos a las oficinas del gobierno y a otras dependencias públicas, miles de personas en 25 estados pidieron la inmediata destitución del gobernador de Guerrero, Ángel Aguirre. Por lo demás, una de las manifestaciones más significativas del 8 de octubre tuvo lugar en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, donde 20 mil zapatistas protagonizaron una *marcha del silencio, del dolor y la rabia, exigiendo verdadera justicia*.

En la Ciudad de México, además de las *megamarchas*, ha habido protestas todos los días, lo que incluye la *pinta de eslogans* en las paredes de los edificios, así como la pega de fotos de los desaparecidos en todas partes, entre otras acciones. En la marcha del 22, estudiantes, maestros, padres y madres, indígenas, campesinos, trabajadores, miembros de organizaciones civiles en defensa de los derechos humanos y sindicalistas demandaban: *¡Justicia!*; se preguntaban: *¿Dónde están nuestros hijos?*; exigían: *¡No más masacres!*, y sentenciaban: *México, cementerio clandestino*. Al acercarnos a la festividad del 2 de noviembre, un cartel en una marcha parecía resumirlo todo: *En México, todos los días es Día de Muertos*.

4. Construyendo un humanismo revolucionario: de la protesta y la resistencia a la transformación social

La pregunta fundamental que debemos respondernos es, entonces, la siguiente: *¿Puede este momento de protesta convertirse en un indetenible ataque contra el fallido Estado mexicano y, a la vez, en un tiempo de rebelión, de nuevos comienzos, los cuales permitan construir un humanismo revolucionario en este país?*

Hablar de construir un humanismo revolucionario cuando tenemos ante nosotros la barbarie cometida contra los normalistas en Guerrero puede parecer, para algunos, una evasión de la realidad. Sin embargo, es sólo por medio de la concepción y realización de una visión emancipadora de esa índole como podremos detener la masacre contra nuestros jóvenes, nuestros indígenas, nuestras mujeres; en suma: de todos los pobres y marginados, de los *condenados de la Tierra* aquí en México.

Por ello, nuestro principal reto consiste en transformar este momento de protesta masiva, *del dolor y la rabia*, en un movimiento total de resistencia que sea, a la vez, *un tiempo del no y un tiempo del sí*, como dicen los zapatistas. En otras palabras: hacer de *este nuevo momento* un *nuevo comienzo* que permita destruir *de raíz* lo viejo (*el tiempo del no*) y, simultáneamente, construir un humanismo revolucionario (*el tiempo del sí*).

De igual forma, escribir sobre *la revolución en permanencia* podría parecer un mero ejercicio del pensamiento abstracto, cuando lo que tenemos ante nosotros es la violencia de cada uno de los niveles de gobierno (municipal, estatal, federal); de cada partido político (PRI, PAN PRD, sobre todo); de cada instancia de la policía (local, estatal, federal); de cada una de las fuerzas armadas y de cada grupo del narcotráfico: todos ellos contribuyen a la descomposición, a la podredumbre del *México de arriba*. Este país es una tierra llena de cementerios —clandestinos y legales—, en donde decenas de miles han muerto o están muriendo a manos de una sola entidad: *el narco-Estado-gobierno-policía-fuerzas armadas-partidos políticos-cárteles de la droga*.

¡Ya basta! Sólo una transformación revolucionaria venida de *los de abajo* puede ponerle un alto a la descomposición social, la cual parece haberse convertido ya en el modo de vida aquí en México. Construir otra realidad, otro sentido del tiempo, otra manera de vivir, constituye la más urgente necesidad en este momento: cualquier otra es una *falsa salida*. Lograr la unidad entre *teoría y práctica* en el contexto del México contemporáneo, una *revolución permanente* de ideas y acciones, puede originar la destrucción de la sociedad clasista, racista y sexista en la que vivimos, así como, a la par, la construcción de una nueva.

Vamos ahora a profundizar en este punto explorando cómo estos conceptos de *un nuevo humanismo*, de la *unidad entre teoría y práctica*, de la *revolución en permanencia* surgieron históricamente, tanto en *el pensamiento* como en *la acción*: así de las masas en movimiento como de los pensadores revolucionarios —de Hegel a Marx, de Lenin a la filósofa humanista-marxista Raya Dunayevskaya. Remontarnos a esta historia puede ser de gran utilidad para comprender las posibilidades de transformación revolucionaria aquí y ahora en México.

De la Revolución francesa (1789-1793) y su impacto sobre Hegel a las luchas de la clase trabajadora en el siglo XIX como base de la filosofía de la revolución de Marx. La profundidad y el alcance de las acciones revolucionarias del pueblo francés —que no sólo buscaba destronar a la monarquía, sino que también le opuso resistencia al naciente “orden burgués”— dejaron en claro que la revolución no es únicamente un proceso destructivo, sino que de igual forma da pie a la construcción de una nueva sociedad, la cual sustituya a la vieja. Bajo el impacto de la Revolución francesa, Hegel concibió su sistema dialéctico: *su revolución en la filosofía*. Hegel, al introducir a la historia *en la filosofía*, desarrolló el concepto de un *espíritu* en automovimiento que transitaría de la *conciencia*, la *autoconciencia* y la *razón* hasta el *saber absoluto*. Ahora bien: si Hegel en efecto no incluyó en su sistema a hombres y mujeres concretos que luchaban por la emancipación, su concepto del *espíritu sí contiene en sí las diferentes etapas en el camino de la idea de la libertad*; esto es: el movimiento para superar (negar) las barreras y para alcanzar su desarrollo absoluto. En síntesis: la construcción hegeliana de la dialéctica como negación (una serie de noes) y como *negación de la negación (lo positivo emergiendo de lo negativo)*, de hecho captura esencialmente el movimiento de la historia, aun si ésta aparece aquí sólo en su forma abstracta. *La historia de la humanidad es la lucha por su liberación*: no un *acto aislado*, sino un *proceso*; no sólo la oposición (*negación*: el *no*), sino la construcción de lo nuevo (*negación de la negación*: el *sí*).

Años después, Marx, en el contexto de las luchas de clase de su tiempo —de la década de 1840 y las Revoluciones de 1848, a la de 1870 y la Comuna de París (1871)— puedo aprehender al verdadero sujeto, al *motor de la dialéctica*: no un *espíritu* abstracto (como si las ideas pudieran existir independientemente de las vidas de hombres y mujeres corpóreos), sino las luchas concretas de las masas *en contra* de la opresión, la explotación y la alienación, así como *por* una nueva sociedad. Marx no rechazó la dialéctica. Todo lo contrario: la “tradujo”; es decir: recreó la dialéctica de la negatividad —*negación y negación de la negación*— en tanto *doble ritmo* de toda transformación revolucionaria (la destrucción de lo viejo y la construcción de lo nuevo). De esa manera, Marx dio origen a una *filosofía de la revolución*; ciertamente, había criticado la *deshumanización* de la dialéctica hegeliana —sin embargo, recuperó su *esencia*: su sentido y su método transformador-revolucionario. De esa forma, para Marx, la dialéctica —en conjunto con las luchas de masas de su tiempo— se convirtió en el fundamento de su *naturalismo superado o humanismo*.

Uno puede ver esta fusión —en Marx— entre el pensamiento dialéctico (*su filosofía de la revolución*) y las luchas de los trabajadores, por ejemplo,

en su llamado a la *revolución en permanencia* —contenido en su *Mensaje a la Liga de los Comunistas*, de marzo de 1850—, el cual fue hecho incluso cuando las Revoluciones de 1848-1849 se encontraban en un momento de repliegue. Esto, sin embargo, no significó ilusión alguna en torno a la posibilidad de *continuar* la revolución *en ese momento*, mucho menos fue la expresión de un “idealismo abstracto”; en cambio, hacía referencia a la necesidad de contar con una visión emancipadora que fungiera como base teórico-filosófica para *proyectar* las actividades revolucionarias, incluso en tiempos de represión.

De igual manera, al tiempo que la Comuna de París estaba siendo destruida, Marx escribió *La Guerra Civil en Francia* (1871) para mostrar la grandeza de la misma, de modo que la siguiente generación de revolucionarios pudiera comprender su sentido, así práctico como teórico. Esta obra de Marx constituye, por tanto, un genuino *horizonte de liberación* que contiene en sí la dialéctica viva; de hecho, es justamente gracias a Marx que hoy en día podemos seguir discerniendo el sentido revolucionario de la Comuna.

¿Y, después de Marx? La dialéctica de Lenin a Dunayevskaya. La recreación de la dialéctica hegeliana por parte de Lenin —a través de la exploración de la Ciencia de la lógica de Hegel— ha sido considerada como la *preparación filosófica* de Lenin para la Revolución rusa. Esto no es ninguna abstracción: la inmersión de Lenin en la dialéctica hegeliana se concretó en *acciones* dentro de ese gran momento histórico ruso. La respuesta de Lenin a la participación de Rusia en la carnicería de la Primera Guerra Mundial no fue ningún llamado “abstracto” a la paz; en cambio, su *grito de batalla* fue: “*¡Convirtamos la guerra imperialista en una guerra civil!*”. Muchos habrán pensado que estaba loco, sin embargo, fue precisamente la visión emancipadora de Lenin la que demostró ser perfectamente *concreta* cuando las masas rusas llevaron a cabo la Revolución de Febrero y exigieron la salida de Rusia de la Primera Guerra Mundial.

Más aún, después de la destitución del zar —cuando un sinfín de “revolucionarios” sintieron que ya se había ido demasiado lejos y que debía seguir la instauración de la así llamada democracia burguesa—, Lenin puso sus ojos en la creatividad de las masas —quienes buscaban establecer nuevamente, como en 1905, los sóviets— e insistió en que *todo el poder le debía ser dado a estos últimos*, lo cual ocurrió con la Revolución de Noviembre. Como podemos observar, la visión emancipadora de Lenin estaba anclada en el pensamiento dialéctico, en su determinación de unir filosofía y revolución con el momento histórico que estaba viviendo Rusia.

Sin embargo, a pesar de la grandeza de la Revolución rusa de 1917, después de la muerte de Lenin ésta se convirtió en su opuesto: el monstruoso

capitalismo de Estado encabezado por Stalin y el estalinismo. Por su parte, el marxismo *de Marx* (con toda su profundidad dialéctica) fue vulgarizado y empleado para justificar la continua dominación de clase, disfrazada ahora bajo el nombre de “socialismo” o “comunismo”.

La pregunta en ese momento era, entonces: ¿cómo retomar la visión revolucionaria y la praxis de Marx, las cuales permanecían “ocultas” hacia la mitad del siglo XX? Es aquí donde cobra relevancia la labor de Raya Dunayevskaya, quien, luego de rechazar que la así llamada Unión Soviética de Stalin —y más tarde la China de Mao— fueran socialistas, se propuso reencontrarse con la dialéctica de Hegel y Marx de la única manera posible: *recreándola* para su tiempo y su espacio. El nombre que Dunayevskaya le dio a este proceso de búsqueda fue *humanismo marxista*, una nueva visión filosófico-revolucionaria.

Para lograr todo esto, Dunayevskaya asumió tres tareas principales:

- a) Analizar el desarrollo del capitalismo hacia la mitad del siglo XX, tal como se estaba presentando en su forma *capitalista de Estado*: no sólo en Rusia o en China, sino a escala mundial.
- b) Ubicar el desarrollo del sujeto revolucionario de sus días: sí, la clase obrera, pero también las mujeres (en tanto *fuerza y razón*), los jóvenes y los negros en Estados Unidos y África; de hecho, ella observó que no sólo las masas en los “países industrializados”, sino también las del así llamado Tercer Mundo (tecnológicamente “subdesarrollado”), eran fundamentales para llevar a cabo la transformación social revolucionaria.
- c) Volver a la dialéctica hegeliana, no por razones académicas, sino para encontrar *nuevos comienzos* para nuestros días en la *negatividad absoluta* de Hegel; así, Dunayevskaya encontró en los *absolutos* hegelianos la base para *unificar teoría y práctica: la fuente inagotable para llevar a cabo la revolución en permanencia hoy en día*.

5. ¿Qué hacer en México hoy?

Volvamos ahora a México, a nuestra propia crisis *de realidad y de ideas*... La insurgencia ha entrado en una nueva etapa; los estudiantes se han pronunciado claramente. No sólo gritan: ¡*Vivos se los llevaron, vivos los queremos!*, sino ¡*Fue el Estado!* y ¡*Fuera Peña!* El avance de las protestas puede apreciarse de manera más evidente en Guerrero, donde la población *en masa* no sólo ha hecho suyas las anteriores consignas, sino que ha comenzado a actuar en congruencia con ellas, tanto en las calles de la capital como en distintas

comunidades del estado. Hombres y mujeres están haciéndose cargo, por su propia cuenta, de acabar con el narcogobierno: ante un estado en constante descomposición, los habitantes de Guerrero están planteándose interrogantes (a través de sus acciones y demandas) en torno a la posibilidad de una nueva forma de actuar y de vivir.

Tales demandas y acciones nacidas desde abajo no sólo apuntan, por cierto, a reemplazar a un político o grupo de políticos por otro; en cambio, se manifiestan diciendo: *¡No a la corrupción de todos los partidos: PRI, PAN, PRD!* De igual forma, se han hecho llamados a un paro cívico nacional, así como a una huelga general de obreros, campesinos y estudiantes.

Una de las ideas más significativas en este contexto es la de formar una *asamblea constituyente* (tal como ocurrió en Bolivia, en 2000, durante la *Guerra del Agua*). Pero no una asamblea constituyente de partidos políticos, sino de delegados elegidos por asambleas populares; es decir: una asamblea constituyente integrada por los movimientos sociales.

Contra la violencia del Estado —en sus niveles municipal, estatal y federal—; contra la violencia del narcotráfico, sólo puede triunfar un poder, una fuerza: el poder colectivo-social de las masas mexicanas —jóvenes, indígenas, mujeres, campesinos, obreros—, organizado *desde abajo*. Éste es el único vanguardismo auténtico: el vanguardismo de las masas en movimiento para construir una sociedad nueva. Ciertamente, la organización revolucionaria es importante, pero sólo aquella que tiene sus raíces en la actividad propia de las masas, así como en la necesidad de construir una visión emancipadora *absoluta*; se trata entonces de poner en marcha un nuevo humanismo, así en el pensamiento como en la realidad.

Todas estas categorías (a las que hemos hecho referencia a lo largo de este escrito) en torno a la construcción de un humanismo revolucionario, a la unificación de teoría y práctica, a la *revolución en permanencia, son cruciales*: no como una receta, sino como una orientación para poder reconstruir radicalmente esta sociedad (que es nuestro objetivo primordial, tan necesitado *aquí y ahora*).

El momento decisivo que estamos viviendo en el país no puede quedarse únicamente en la protesta y la rebelión, por más importantes que éstas sean. En cambio, necesitamos encontrar *en esa* resistencia, *en ese tiempo del no*, el origen de una posible *segunda negación*: *lo positivo dentro de lo negativo, el tiempo del sí*. Construir, tanto en el pensamiento como en la acción, una nueva sociedad, un nuevo mundo, es justamente el reto que tenemos ante nosotros: ésta es la única manera en que podemos *dar a luz* un México distinto, el opuesto absoluto del México de barbarie en el que estamos viviendo hoy en día.

*

#2

Aceptando el desafío de este nuevo momento en México: de la represión a la resistencia a la rebelión

4 de diciembre de 2014

1. La dialéctica de la lucha

Nos encontramos ante un nuevo momento en México, el cual ha surgido como respuesta al brutal asesinato de tres estudiantes y a la desaparición forzada de 43 jóvenes normalistas en Iguala, Guerrero. Ante la represión de este narco-Estado-gobierno-policía-fuerzas armadas-partidos políticos-cárteles de la droga, que se hace llamar a sí mismo “civilización”, ha aparecido una creciente resistencia que va evolucionando hacia una rebelión abierta. Vamos a presentar aquí cuatro dimensiones de esta *dialéctica de la lucha*.

1. Las familias de los normalistas asesinados y desaparecidos, así como los estudiantes sobrevivientes de Ayotzinapa. Desde el momento mismo en que fueron asesinados o secuestrados sus hijos, los padres de los estudiantes de la Escuela Normal Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa se han negado a ver vistos como víctimas o meros objetos de compasión; en cambio, han exigido iniciar una búsqueda incansable de sus seres queridos, hasta que les sean devueltos con vida. De igual manera, obligaron al presidente Peña Nieto a que se reuniera con ellos, luego de su prolongado silencio y su conducta esquivada; allí, ellos se rehusaron a aceptar la inverosímil hipótesis del gobierno de que sus hijos y compañeros habían sido secuestrados por un grupo de policías y funcionarios municipales corruptos en Iguala, para luego ser entregados a —y asesinados por— el narcotráfico. Todo lo contrario: las familias de los desaparecidos hicieron énfasis en la responsabilidad que tiene el gobierno federal para esclarecer los hechos y darles una resolución. Así, estos padres y madres se unieron, primero, a decenas de miles y, luego, a cientos y cientos de miles en marchas y protestas. A continuación, tres caravanas —integradas por familiares, estudiantes de Ayotzinapa y varios individuos y grupos solidarios— viajaron por todo el país, exigiendo la devolución con vida de los desaparecidos. Como parte de su itinerario, las caravanas llegaron a territorio zapatista y hablaron con el EZLN y las comunidades autónomas indígenas. Allí, el Subcomandante Insurgente Moisés expresó cuál era el significado de la lucha de los familiares de los desaparecidos:

Sus palabras de ustedes. Su rabia, su rebeldía, su resistencia [...] Han sido ustedes, los familiares y compañeros de los estudiantes muertos y desaparecidos, quienes han conseguido, con la fuerza de su dolor, y de ese dolor convertido en rabia digna y noble, que muchas, muchos, en México y el mundo, despierten, pregunten, cuestionen. Por eso les damos las gracias [...] Les damos las gracias por su heroico empeño, su sabia terquedad de nombrar a los desaparecidos frente a los responsables de su desgracia; de demandar justicia frente a la soberbia del poderoso; de enseñar rebeldía y resistencia frente al conformismo y el cinismo.

Queremos darles las gracias por las enseñanzas que nos han dado y nos están dando. Es terrible y maravilloso que familiares y estudiantes pobres y humildes que aspiran a ser maestros, se hayan convertido en los mejores profesores que han visto los cielos de este país en los últimos años (15 de noviembre de 2014).

Aquí hay que resaltar que, en todo momento, los padres de los desaparecidos estuvieron acompañados por varios estudiantes sobrevivientes de Ayotzinapa, los cuales no se han amedrentado ante la posibilidad de ser reprimidos, sino que se mantienen firmes en su determinación de exigir *verdadera justicia*. Finalmente, las caravanas de estudiantes, padres y madres de los desaparecidos llegaron a la Ciudad de México para encabezar allí una enorme marcha el 20 de noviembre.

II. Guerrero, un estado en rebelión

En Guerrero —donde varios funcionarios públicos estatales y municipales, así como una gran cantidad de agentes de policía, han trabajado durante años coludidos con los cárteles de la droga—, se vive plenamente una situación de *narcoestado*, no obstante, hay *otro Guerrero*: el de trabajadores, campesinos, jóvenes e indígenas, es decir, el de hombres y mujeres que luchan día a día por una *vida plena, humana*. Ante el horror de lo acontecido en Iguala, decenas de miles se han congregado en una abierta rebelión contra este narcoestado y sus formas usuales de proceder. En Chilpancingo, Acapulco, Iguala y otros municipios de Guerrero, ha habido protestas masivas en las que estudiantes y profesores de diferentes escuelas del estado han jugado un papel fundamental: *ya basta*, dicen; asimismo, se han atacado oficinas gubernamentales y sedes de partidos políticos; algunas carreteras han sido bloqueadas durante horas.

Estas oleadas de furia, ciertamente, han sido causadas por lo ocurrido con los normalistas de Ayotzinapa, *pero no sólo por ello*: se trata de una respuesta a años y años de represión, gobiernos corruptos y asesinatos de activistas de movimientos sociales. Cada vez que las masas han tratado de construir una alternativa a este *narcoestado criminal* —como la creación de una policía co-

munitaria que pudiera protegerlas, allí donde los “funcionarios públicos” les han abierto las puertas a los *señores de la droga* y a sus cárteles—, el gobierno ha buscado manipular y/o destruir tales movimientos autónomos.

A aquéllos que han “criticado la violencia” de las protestas en Guerrero, hay que recordarles que la *violencia real* proviene de lo que el Estado y los cárteles de la droga han estado haciendo durante décadas: asesinatos, secuestros, amenazas de muerte, etc.; de allí los cientos de fosas clandestinas que han aparecido y siguen apareciendo en Guerrero. En síntesis: lo que hay de novedoso hoy no es la violencia estatal (apoyada siempre por narcotraficantes, infiltrados, provocadores, etc.), sino *las protestas nacidas desde abajo*, que han puesto a Guerrero al borde de la *guerra civil*.

III. Los estudiantes: desde las escuelas normales rurales hasta las universidades, preparatorias y secundarias en la Ciudad de México

Las protestas de los estudiantes comenzaron con la marcha anual del 2 de Octubre, conmemorativa de la masacre estudiantil ordenada por el gobierno mexicano en 1968. Para ese día, ya se había hecho público que algo horrible les había sucedido a los jóvenes de la Escuela Normal Rural Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa. El 26 y 27 de septiembre, los normalistas habían sido atacados, asesinados y desaparecidos mientras hacían una colecta para poder viajar a la Ciudad de México y participar en la marcha del 2 de Octubre. De esa manera, esta fecha histórica se convirtió no sólo en un día de conmemoración, sino en una protesta contra la criminalización actual de la juventud.

Sin embargo, esto fue únicamente el principio. Los estudiantes de la Normal Raúl Isidro Burgos, muchos de los cuales habían escapado a los ataques del 26 de septiembre, acudieron a la Ciudad de México para contar su historia: fueron a la UNAM y le hablaron a los estudiantes de lo ocurrido en Iguala, descartando así cualquier oportunidad de distorsión de los hechos por parte de los “medios oficiales”; de igual forma, en muchas facultades de la UNAM y de otras universidades, los jóvenes comenzaron a reunirse en asambleas generales para discutir la situación y decidir qué hacer: de allí surgieron las sesiones de la Asamblea Interuniversitaria, reunida en la Ciudad de México, y cuyo objetivo era crear un plan de acción a escala nacional. En consecuencia, la primera manifestación tuvo lugar el 8 de octubre; estuvo encabezada por jóvenes de las distintas escuelas normales rurales del país, así como por los padres y madres de los estudiantes asesinados o desaparecidos.

A partir de esta semilla de rebelión y protesta, el movimiento juvenil creció enormemente. Una nueva marcha se llevó a cabo el 22 de octubre: en

esta ocasión fue acompañada por el *paro activo* de varios *colegios*, en distintas universidades, durante 24 o 48 horas, el cual incluyó la realización de foros y asambleas públicas. Asimismo, grupos de estudiantes universitarios, de preparatoria y de secundaria estuvieron en el metro de la Ciudad de México repartiendo volantes y hablando con los usuarios acerca de lo ocurrido en Iguala, así como de las causas de la protesta; otros desplegaron sus acciones en plena vía pública. De esa forma, la Ciudad de México se cubrió de manifestantes. Pero todo esto no sólo tuvo lugar allí, sino en todo el país: se trataba, pues, de un momento particular en una creciente ola de furia y protesta.

Otra *megamarcha* se llevó a cabo en la Ciudad de México el 5 de noviembre, a la cual le sucedieron algunas otras, más o menos grandes, a lo largo de las siguientes semanas. Finalmente, se dio un salto cualitativo: un paro nacional programado para el 20 de noviembre.

IV. El paro nacional: más de un millón de personas toman las calles de la Ciudad de México

Lo que ocurrió el 20 de noviembre no se había visto en la Ciudad de México, por lo menos, en dos décadas; de hecho, sólo podría ser comparada con la respuesta popular ante el levantamiento zapatista en 1994. El 20 de noviembre, tres grandes contingentes, provenientes de distintas partes de la ciudad, confluyeron en el Zócalo para sumar más de 500 mil personas en protesta. Si hasta ahora habían sido principalmente los estudiantes el motor de dichas movilizaciones, en esta ocasión hubo una participación generalizada (impulsada, claro está, por los familiares de los normalistas desaparecidos). Así, además del gran número de estudiantes, provenientes de decenas de escuelas, hubo enormes contingentes de obreros, grupos de mujeres, activistas de todo tipo de movimientos sociales y decenas de miles de “simples individuos”. Esta vez, sin embargo, los manifestantes no sólo demandaban la aparición con vida de los normalistas —*¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!*—, sino la renuncia del titular del Poder Ejecutivo —*¡Fuera Peña!*—; de igual manera, les mostraban su rechazo a todos los partidos políticos —PRI, PAN, PRD— y acusaban al Estado de ser un *Estado criminal*. Éstas son, sin duda, exigencias no sólo de un puñado de grupos radicales, sino de decenas y decenas de miles en la Ciudad de México y en el resto del país: masas de mexicanos se oponen ahora al gobierno, al Estado, y denuncian la descomposición de la sociedad mexicana.²¹

²¹ Esta *descomposición* incluye, claro está, la reciente intensificación de la represión estatal: el hecho de que hubiera varios arrestos en la marcha del 20 de noviembre muestra que

Esta dialéctica de la lucha ha dado origen a un nuevo momento histórico. En contra de la criminalización de la juventud mexicana, de la continua represión contra los pueblos indígenas —lo que los zapatistas han llamado *las cuatro ruedas del capitalismo en México*: explotación, despojo, desprecio y represión—, ha aparecido una *respuesta total* por parte de las masas mexicanas: una activa resistencia contra el Estado mexicano y sus secuaces, lo cual incluye a los partidos políticos que lo sostienen. ¿Nos encontramos entonces en el umbral de una abierta rebelión, la cual ha comenzado ya en parte en Guerrero? ¿Hacia dónde nos conduce este movimiento? ¿Cómo puede realizarse la posibilidad de dar origen a una sociedad nueva, a un nuevo humanismo?

V. ¿Qué hacer? No sólo política u organizativamente, sino en términos de la construcción e implementación de una ruta revolucionaria: una dialéctica de la filosofía y la organización

¿Cómo puede este nuevo momento, la dialéctica de la lucha, crecer? ¿Cómo podemos ayudar a nutrirlo? Algunos han hecho estridentes llamados a la unidad o, bien, a la organización, la organización, la organización. Ciertamente, hay una necesidad de discutir y debatir sobre la dirección política de la lucha —y, sí, hay una necesidad de organización. Sin embargo, no podemos pensar en acciones político-organizativas que no estén enraizadas en una filosofía emancipadora, en una filosofía de la revolución en permanencia. Las tareas político-organizativas no son una mera cuestión de táctica y estrategia: si tales acciones no nacen de la concretización de un auténtico fundamento social-revolucionario, fungirán sólo como un pseudo-concreto, desviando así al movimiento emancipador.

el gobierno —no sólo federal, sino también de la Ciudad de México— quiere usar *mano dura* contra los manifestantes. De hecho, bien puede decirse que el gobierno busca incitar a la violencia para justificar dicha intensificación de la represión: es así como piensa quebrar el movimiento. Esto es real y tenemos que lidiar con ello. Sin embargo, no es sólo creando brigadas de seguridad o poniendo en práctica estrategias para evitar la represión como podremos detenerla: la única forma de superar la violencia estatal —que, por cierto, es cientos de veces mayor que la así llamada *violencia individual* que ha aparecido en las protestas— es a través de la *propia actividad de las masas, que va construyendo la idea de la libertad a partir de sí*. Es justo esta dialéctica de la lucha, *nacida desde abajo*, y que hemos visto en México en las más recientes semanas, la que constituye el único camino para superar la represión estatal y la violencia en contra de sus ciudadanos: particularmente, contra los jóvenes y las comunidades indígenas, así como contra las mujeres, ante cuyo asesinato el gobierno sólo ha mostrado una gran indiferencia. La autoactividad de las masas es la única fuerza que puede combatir el supuesto “orden” privilegiado por Peña Nieto: “orden” que no es sino un eufemismo para justificar la violencia de Estado, la cual constituye el *pan de cada día* aquí en México.

Lo que necesitamos discutir, en cuanto movimiento y en cuanto organizaciones, es lo que postulamos en nuestra *Carta político-filosófica número 1* acerca de la criminalización de la juventud en México: lejos de que nuestro recorrido por la dialéctica revolucionaria de Hegel, Marx, Lenin y Dunayevskaya sea una especie de abstracción teórico-filosófica, la metodología y la visión emancipadoras que aparecen allí pueden ayudarnos a construir un camino para transformar este nuevo momento revolucionario en México en *un nuevo comienzo* —comienzo que puede significar la plenitud de la transformación social revolucionaria.

Pero, ¿cómo podría este nuevo ímpetu, esta nueva llama de resistencia y rebelión no ser desviada por las mentiras y la manipulación de las distintas ideologías y partidos políticos, lo cual sólo llevaría a su extinción?

Por supuesto que necesitamos organización (sobre lo cual volveremos más adelante); sin embargo, ante todo tenemos que preguntarnos: *¿cómo esta dialéctica de la lucha que estamos experimentando puede desarrollarse plenamente hacia la transformación social?* Únicamente el movimiento masivo, *venido desde abajo*, puede responder cabalmente a esta pregunta. No obstante, sí podemos (y debemos) *alimentar* este movimiento, ayudándolo así a desarrollar su máximo potencial. Esto es precisamente lo que una visión filosófica emancipadora puede hacer cuando se concreta en teoría, en práctica política, en una organización revolucionaria: *la filosofía dialéctica es la historia de la lucha humana por la libertad, transformada en método*.

Por ello, las acciones revolucionarias no pueden ser reducidas a un mero activismo. La práctica revolucionaria de masas contiene en sí el fundamento para construir una teoría liberadora, una nueva sociedad; sin embargo, a menudo ésta se encuentra sólo implícita en un movimiento revolucionario concreto. ¿Cómo entonces hacer explícito lo implícito? Es decir: ¿cómo *liberar* el potencial emancipador de un momento revolucionario, creando así las condiciones para su crecimiento y desarrollo? Esto es justamente lo que puede hacer la filosofía dialéctica. Éste es, diríamos, el reto, la principal tarea de los pensadores-activistas revolucionarios: hacer explícito lo que está implícito, lo que le es inherente a un momento revolucionario, a un proceso de cambio social. Ésta es la verdadera misión del nuevo tipo de organización que necesitamos: grupos de acción y filosóficos que busquen reunir la teoría y la práctica *al seno mismo del movimiento de masas*.

Aceptar este reto significa que aquellos que deseen unirse al movimiento *desde abajo* de una forma auténticamente revolucionaria, necesitan comprender *qué significa prepararse filosóficamente para la transformación social, para la revolución*. ¿Qué significó esto para Marx, para Lenin, para

Dunayevskaya? Al sumergirnos en esta problemática, podemos aspirar a reconocer qué implica para nosotros prepararse filosóficamente para la revolución y, por tanto, a vincularnos con este nuevo momento en México de una manera crítico-práctica-revolucionaria, así como ayudar a transformarlo en *un nuevo comienzo*, el cual pueda ser el origen de un presente y un futuro emancipador.

Pero, ¿qué queremos decir con esto de la preparación filosófica para la revolución? A fin de responder a esta pregunta, exploraremos tres momentos filosófico-revolucionarios decisivos: en Marx, en Lenin y en Dunayevskaya.

1. El momento filosófico de Marx en 1844 y las revoluciones de 1848. Marx ya era un escritor radical que cuestionaba al Estado prusiano cuando fue colaborador —y luego uno de los editores— del *Rheinische Zeitung* en 1842-1843. Sin embargo, no fue sino hasta con sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* que Marx rompió completamente con la sociedad burguesa y dio origen a “un nuevo *continente* de pensamiento y revolución” (Dunayevskaya). Este *momento filosófico de 1844* (Dunayevskaya) se nutrió de distintas fuentes. Las dos más importantes de ellas fueron las siguientes:

- a) El reconocimiento y alineación, por parte de Marx, con *un nuevo sujeto revolucionario*: el proletariado rebelde. Sus revueltas, su agrupación en incipientes sindicatos (*combinaciones*), su resistencia al modo de producción capitalista, es lo que Marx identificó *no sólo como actividad, sino como razón revolucionaria*.
- b) La confrontación crítica con —y la recreación de— la dialéctica hegeliana. En efecto: al tiempo que criticaba la deshumanización de las ideas por parte de Hegel —como si la dialéctica *fuera* una cuestión de movimiento y desarrollo de las ideas fuera de las cabezas de hombres y mujeres concretos—, Marx se aferró simultáneamente a la dialéctica de la negatividad como la fuente de toda dialéctica, como el método histórico-revolucionario para el desarrollo de la humanidad; de ese modo, al apropiarse de —y recrear— la dialéctica, así como al fundir esta última con la autoactividad del proletariado, Marx pudo dar origen a lo que él llamó *un naturalismo superado o humanismo*, el cual no era *ni* idealismo *ni* materialismo, sino una unidad de ambos. Éste fue precisamente el inicio de la preparación práctico-filosófica de Marx para la revolución; a su vez, el *Manifiesto del Partido Comunista* y las Revoluciones de 1848-1849 significaron la concretización, por parte de Marx, de este *momento filosófico*: sin haber desarrollado

el concepto de *revolución en permanencia* —así en la teoría como en la práctica—, no habría habido ningún Marx; al menos, no como lo conocemos ahora.

2. *Los Cuadernos filosóficos de Lenin sobre la Ciencia de la lógica de Hegel: una preparación filosófica para la Revolución rusa de 1917.* Lenin, al atestiguar la degeneración del capitalismo monopólico-imperialista al dar origen a la Gran Guerra (la Primera Guerra Mundial), así como el colapso del marxismo establecido de la Segunda Internacional (cuyos partidos-miembro, supuestamente socialistas, apoyaron el Holocausto), se sintió obligado a explorar directamente la dialéctica hegeliana, a fin de recuperar sus fundamentos: ése fue el punto de partida de los *Cuadernos filosóficos sobre la Ciencia de la lógica de Hegel*. De esa forma, Lenin pudo redescubrir y repensar el marxismo auténtico —es decir: el marxismo de Marx—, teniendo como base la dialéctica hegeliana. Más aún: Dunayevskaya, por ejemplo, ha denominado esta ruptura en el pensamiento de Lenin como *su preparación filosófica para la Revolución rusa*: el marxismo no era un conjunto de fórmulas estáticas y recetas prescritas por Kautsky y la socialdemocracia alemana, sino la fusión de la dialéctica en el pensamiento —en tanto visión emancipadora— con la dialéctica viva que *nace desde abajo*, ya se tratara de la lucha irlandesa por la autodeterminación —en contra de Inglaterra, y en plena Guerra Mundial— o, de manera más decisiva, de la reaparición del pensamiento y las acciones de los obreros rusos, al volver a crear los *sóviets*, luego del derrocamiento del zarismo en la Revolución de Febrero de 1917. Lenin, desde sus *Tesis de abril a El Estado y la revolución* —y, de allí, a los sucesos de noviembre—, concretaría su preparación filosófica para la revolución con *el transcurrir de la revolución real*. Por ello, ver a Lenin como un mero “genio político” o como un “paladín de la organización”, sin tomar en cuenta su anclaje dialéctico-filosófico, significaría reducir el marxismo auténtico a mera palabrería.

3. *El redescubrimiento, por parte de Dunayevskaya, de los absolutos de Hegel: recreando el humanismo de Marx como humanismo marxista en el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial.* Dunayevskaya, al enfrentarse a la crisis del marxismo en el mundo —luego de la transformación de la Revolución rusa en el régimen capitalista de Estado conducido por Stalin—, se negó a limitar simplemente su análisis a un estudio económico de Rusia. Ciertamente, Rusia no era un Estado obrero, sino un monstruoso capitalismo de Estado; pero, entonces, ¿qué era un Estado obrero? Dunayevskaya se dio cuenta de que la crisis del marxismo no se refería sólo a lo que había pasado en Rusia, sino que tenía un origen más profundo: la vulgarización, la distorsión del

marxismo de Marx. De ese modo, a fin de recrear el marxismo para su tiempo, Dunayevskaya volvió a Marx y a Lenin: descubrió, tradujo y estudió a conciencia los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de Marx, así como los *Cuadernos filosóficos* de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Sin embargo, no detuvo su búsqueda allí: recrear el marxismo de Marx implicó ir de vuelta a la dialéctica hegeliana; específicamente, al concepto de *los absolutos*. Ni Marx ni Lenin habían podido ver *los absolutos* como realidades concretas para sus días; en cambio, con la llegada de un nuevo momento histórico —el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial—, Dunayevskaya pudo descubrir, *en los absolutos de Hegel*, en la negatividad absoluta, no la abolición de la historia o del trabajo humano —o un hermetismo teológico (y, por tanto, el idealismo absoluto)—, *sino un nuevo comienzo*: la negatividad absoluta como nuevo comienzo. Esto implicó, a su vez, el hallazgo de un *doble movimiento* en los absolutos hegelianos: de la teoría a la práctica y de la práctica a la teoría; es decir: Dunayevskaya no sólo supo encontrar la dialéctica en los principales trabajos filosóficos de Hegel, *sino en el mundo en el que le tocó vivir*: en el *aquí y ahora* de las revueltas obreras, en la aparición de un movimiento de liberación femenina, en las luchas de los afroamericanos por la libertad en Estados Unidos. Se trataba, pues, de movimientos *de la práctica a la teoría que eran, en sí mismos, una forma de teoría*, y no sólo en Estados Unidos, sino en el así llamado Tercer Mundo de las revoluciones africanas, asiáticas y de América Latina, así como en el este de Europa. Los *absolutos* no residían, entonces, sólo en la obra de Hegel, sino en las *luchas vivas* de la humanidad a lo largo y ancho del mundo; éste era el *nuevo humanismo*.

Ciertamente, Dunayevskaya no vivió para ver una revolución en Estados Unidos, con la cual habría podido concretar su preparación teórico-filosófica para la revolución. Sin embargo, nos legó una profunda metodología revolucionaria: *la negatividad absoluta como nuevo comienzo*; esto es: un fundamento filosófico para concretar la *revolución en permanencia*. Dicha forma de comprender la dialéctica tiene una importancia decisiva para nuestros días, y Dunayevskaya pudo concebirla, sí, gracias a su exploración de la dialéctica *en y por sí misma*, pero también gracias a la atención que le puso a las luchas revolucionarias de su momento, así en Estados Unidos como en el resto del mundo.

4. *Un breve comentario acerca de la cuestión de la organización: concretando una dialéctica de la organización y la filosofía*. Organización significa, en primer lugar, una autoorganización del movimiento desde *abajo en sí*

y por sí. Naturalmente, tenemos que participar en dicho proceso: escuchar las voces y las acciones *de los de abajo*. A continuación, debemos preguntarnos: *¿cuál es el significado de los movimientos masivos, de su autoorganización desde abajo?*

Éste constituye el punto de partida de *nuestra principal tarea revolucionaria*, ya que de aquí se desprende la existencia de *un segundo tipo de organización*: grupos filosófico-prácticos de pensadores-activistas, esto es, de revolucionarios que, así individual como colectivamente, asumen que la *organización del pensamiento* (es decir, la recreación de la dialéctica para nuestro tiempo y nuestro espacio, en el México de *aquí y ahora*) es imprescindible. En consecuencia, la labor de este pequeño grupo de pensadores-activistas, de revolucionarios, es doble: por un lado, participar en cuanto organización en las asambleas estudiantiles, en las reuniones de los distintos movimientos sociales, en las juntas de trabajadores, de mujeres, de pueblos indígenas, de colectivos autónomos, a fin de escuchar y aprender de sus discusiones, así como de descubrir en qué momento se encuentra la lucha. Por otro lado, los pensadores-activistas dialécticos cumplen otro papel: asegurarse de que *la idea, la necesidad de la preparación teórico-filosófica para la transformación social, para la revolución —esto es: el concepto y la práctica de la revolución en permanencia—, aparezca en todas partes, en la agenda de cada uno de los movimientos masivos*.

Esto es lo que necesita ser proyectado, debatido, para ser desarrollado concretamente dentro de cada lucha: ideas que no sólo vayan *en contra del sistema político-económico-social vigente*, sino que posibiliten radicalmente la creación de un nuevo humanismo. Esto es lo que yace en el corazón de la dialéctica: la negación y la negación de la negación (o, lo que es lo mismo, la destrucción de lo viejo y la construcción de lo nuevo). Los zapatistas lo dicen con otras palabras: *el tiempo del no y, simultáneamente, el tiempo del sí*.

En el ámbito de una organización, esto debe ocurrir no sólo en la teoría, sino en la práctica: ¡ya es tiempo de una organización de este tipo en el seno del movimiento de masas! Una forma de práctica que sea, a la vez, una unidad de teoría y práctica: una *praxis en México y América Latina*. Sin embargo, no hay receta para ello: necesitamos desarrollar esta unidad de teoría y práctica dentro de los movimientos, organizaciones y colectivos en los que nos encontremos trabajando, ya individual, ya grupalmente. Ésta es la principal tarea que tenemos ante nosotros en este nuevo momento en México.

E.G.

#3

Un nuevo momento en la dialéctica de la lucha: los zapatistas y los padres y estudiantes de Ayotzinapa —una unión decisiva

3 de febrero de 2015

Desde el asesinato de tres estudiantes y la desaparición de otros 43 de la Escuela Normal Rural Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa, Guerrero, el 26 y 27 de septiembre de 2014, México ha estado en protesta continua. Tal movimiento en ascenso —literalmente, *un nuevo momento histórico*— ha sido encabezado por los padres de los estudiantes de Ayotzinapa, quienes han recorrido todo el país, compartiendo su “dolor y su rabia”, en busca de sus hijos. Más aún: han desafiado al gobierno en todos sus niveles, incluyendo al ejército y a la policía, al cuestionarles hasta qué punto estuvieron involucrados en los eventos de Ayotzinapa; siempre y en todo lugar han gritado: “¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!”. A la vez, ha habido otros focos de protesta: el cuasilevantamiento armado que se está llevando a cabo en Guerrero; el crecimiento y desarrollo de un movimiento estudiantil, particularmente en la Ciudad de México; la participación de sectores sociales masivos en las manifestaciones en la capital del país y en otros estados, etc. Esta dialéctica de la lucha es fundamental para la transformación social-revolucionaria aquí en México.

I. ¿En qué momento estamos?

Mientras participamos en el desarrollo del movimiento social, hemos atestiguado una profundización en su dialéctica; en este caso, nos referimos a la vinculación decisiva entre los zapatistas, por un lado, y los padres y compañeros de los estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, por otro. Ellos han estado en dos ocasiones en territorio zapatista: primero, en noviembre, para reunirse con las comunidades zapatistas y con la Comandancia General del EZLN; después, en diciembre y enero, para compartir sus experiencias con los miembros del Congreso Nacional Indígena (CNI) y con los adherentes nacionales e internacionales al zapatismo durante el Primer Festival Mundial de las Resistencias y las Rebeldías contra el Capitalismo.

No obstante, la semilla de esta unión entre familiares de Ayotzinapa y zapatistas había sido sembrada algún tiempo atrás, poco después del 26 y 27 de septiembre, cuando los zapatistas escribieron: “A los estudiantes de la Escuela Normal ‘Raúl Isidro Burgos’, de Ayotzinapa, Guerrero, México, y a sus familiares, condiscípul@s, maestr@s y amig@s, sólo queremos hacerles

saber que no están sol@s. Su dolor es nuestro dolor. Nuestra rabia es también su digna rabia”.

Pero no sólo eso: los zapatistas pusieron en práctica sus palabras cuando llamaron a sus simpatizantes a participar en la primera jornada global por Ayotzinapa, el 8 de octubre. En esa fecha, *alrededor de 20 mil indígenas zapatistas se congregaron para marchar en silencio en San Cristóbal de las Casas*.

Para la segunda jornada, el 22 de octubre, los zapatistas declararon:

Los pueblos zapatistas iluminaremos con nuestra pequeña luz algunos de los caminos que nuestros pasos andan. A la orilla de carreteras, caminos de terracería, caminos de extravío y brechas, los pueblos zapatistas uniremos nuestra indignación a la de nuestros hermanos de Ayotzinapa y al heroico pueblo yaqui [...] Es con rabia y rebeldía, y no con resignación y conformismo, como abajo nos dolemos.

A mediados de noviembre, los padres de Ayotzinapa encabezaron tres caravanas, las cuales recorrieron todo el país contando sus historias y buscando apoyo. Fue entonces cuando los padres se encontraron directamente con los zapatistas. Las caravanas llegaron a territorio zapatista, a Oventic, y hablaron con el EZLN y con las comunidades autónomas indígenas. Allí, el Subcomandante Insurgente Moisés sintetizó *cuál era el significado de la lucha de los familiares de los desaparecidos de Ayotzinapa*:

Sus palabras de ustedes. Su rabia, su rebeldía, su resistencia [...] Han sido ustedes, los familiares y compañeros de los estudiantes muertos y desaparecidos, quienes han conseguido, con la fuerza de su dolor, y de ese dolor convertido en rabia digna y noble, que muchas, muchos, en México y el mundo, despierten, pregunten, cuestionen. Por eso les damos las gracias [...] Les damos las gracias por su heroico empeño, su sabia terquedad de nombrar a los desaparecidos frente a los responsables de su desgracia; de demandar justicia frente a la soberbia del poderoso; de enseñar rebeldía y resistencia frente al conformismo y el cinismo. Queremos darles las gracias por las enseñanzas que nos han dado y nos están dando. Es terrible y maravilloso que familiares y estudiantes pobres y humildes que aspiran a ser maestros, se hayan convertido en los mejores profesores que han visto los cielos de este país en los últimos años.

Luego de haber escuchado a los padres de Ayotzinapa —“su rabia, su rebeldía, su resistencia” —, los zapatistas decidieron que no serían ellos, sino los propios familiares y compañeros de los estudiantes desaparecidos, quienes compartirían sus experiencias con los distintos pueblos originarios y con

los adherentes al zapatismo que participarían en el Primer Festival Mundial de las Resistencias y las Rebeldías contra el Capitalismo, organizado por los zapatistas y por el CNI. Así, dijeron: “Les avisamos que ya están nuestr@s delegad@s list@s para participar con el oído atento y respetuoso. Vamos con el rostro descubierto para que no nos identifiquen. O, mejor aún, para que nos identifiquen como un@ más entre nuestros compañeros, compañeras y *compañeroas* de la Sexta”.

De esa manera, el Festival adquirió un nuevo sentido, lo cual dio origen a un nuevo momento en la dialéctica de la lucha. El 31 de diciembre, el Festival arribó al *caracol* de Oventic para celebrar el 21 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido, es decir, del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994. Fue entonces cuando, a través del Subcomandante Insurgente Moisés, los zapatistas dieron a conocer un importante documento en torno al significado de Ayotzinapa, tanto para México como para el mundo.

II. El significado de Ayotzinapa, de acuerdo con los zapatistas

En primera instancia, los zapatistas se dirigen en dicho documento a “las compañeras y compañeros familiares de los estudiantes de Ayotzinapa asesinados y desaparecidos por el mal gobierno de este sistema capitalista”. Reconocen “su dolor y su rabia”; los felicitan por organizar su propia búsqueda por la verdad y la justicia, por seguir luchando. Como vemos, la cuestión de la organización es fundamental para los zapatistas: “Hay que construir y crecer organización en cada lugar donde vivimos. Imaginemos cómo puede ser una nueva sociedad”.

En la lucha por encontrar a sus hijos, los padres y compañeros de Ayotzinapa han mostrado cómo el propio sistema —“esta enfermedad que se llama capitalismo”— es el responsable de lo sucedido. Los zapatistas interpretan así esta *toma de conciencia colectiva*: “Ayotzinapa no está en el estado mexicano de Guerrero, sino que está en todo el mundo de abajo. De su mano [de los familiares de Ayotzinapa], entendemos que el enemigo común del campo y de la ciudad es el capitalismo: no sólo en un país, sino en todo el mundo”.

La cuestión, entonces, consiste no sólo en hacer evidente la represión del sistema, sino en mostrar la resistencia, la rebeldía: “Pero esta guerra mundial capitalista encuentra en todos los rincones a gente que se rebela y resiste. Esta gente en rebeldía y resistencia se va organizando según su propio pensamiento, según su lugar, según su historia, según su modo. Y en sus luchas de rebeldía y resistencia se van conociendo entre sí y hacen sus acuerdos para lograr lo que se quiere”.

Asimismo, los zapatistas preguntan: “¿Cómo se resiste para que ese mal del capitalismo no destruya? [...] ¿Cómo se construyen la democracia, la justicia, la libertad?” Y responden: “No hay una respuesta sola. No hay un manual. No hay un dogma. No hay un credo. Hay muchas respuestas, muchos modos, muchas formas. Y cada quien va viendo sus resultados y va aprendiendo de su propia lucha y de otras luchas [...] Con mil formas vamos a tener que luchar para conquistar esa nueva sociedad”.

Entonces, los zapatistas les dan a los padres de Ayotzinapa “un abrazo de cariño, de respeto, de admiración”, y recuerdan a los 43 estudiantes desaparecidos y a los tres asesinados, nombrando a cada uno en voz alta.

A continuación, los zapatistas se dirigen en el documento a las compañeras y compañeros del CNI:

Desde hace más de 500 años nos hemos buscado como pueblos originarios en los caminos de la rebeldía y la resistencia. Desde hace más de 500 años han sido el dolor y la rabia el día y la noche en nuestro camino. Desde hace más de 500 años ha sido nuestro empeño el de conquistar la libertad, la verdad y la justicia. Desde hace más de 18 años nos hemos encontrado como Congreso Nacional Indígena de la mano de la finada Comandanta Ramona.

Las empresas transnacionales, en su intento de despojar a los pueblos originarios de los recursos naturales y de su territorio, constituyen hoy en día uno de los brazos más agresivos del capital; ante ello, los zapatistas se pronuncian claramente: “Todos debemos decirle *no* a las transnacionales [...] Quiere [decir] que nos organicemos y nos cuidemos. Porque nos van a querer comprar, nos van a regalar migajas, nos van a ofrecer puestecitos. Nos van a buscar todas las formas de dividirnos y que nos peleemos y nos matemos entre nosotros mismos”.

De igual forma, reconocen que la lucha de los pueblos originarios no está separada de la de Ayotzinapa: “Nosotros los zapatistas, las zapatistas, queremos pedirles a los pueblos originarios del Congreso Nacional Indígena que abracen a los familiares de Ayotzinapa recibéndolos en sus territorios. Les pedimos que inviten sus pasos y sus corazones”.

En un tercer momento, el texto se dirige a las compañeras, compañeros y compañeras de la Sexta nacional e internacional; entonces, los zapatistas hablan de la compartición con las familias de Ayotzinapa, la cual estaba teniendo lugar en ese momento, constituyendo así un punto decisivo en la lucha: “Hay veces en que la historia que corre nos pone ante algo en lo que nos unimos, sin importar la geografía que ande nuestro sueño y sin importar el calendario de nuestra lucha. Ayotzinapa ha sido un punto donde nos hemos reunido”. Pero añaden que “no basta” con ello: “Formemos un remolino de vientos en el mundo, para que nos entreguen con vida a nuestros desapare-

cidos [...] Es hora ahora que nosotros, los pobres del mundo, empecemos ya por construir otro mundo más justo, donde dejemos preparadas las generaciones que no permitan que vuelva el salvaje capitalista neoliberal”.

Acto seguido, el documento vuelve a hablarle directamente a los padres de Ayotzinapa: “Nos muestran que es hora de organizarnos. Que es hora de que decidamos nosotras, nosotros mismos, nuestro destino. Así de simple y complicado. Porque eso [re]quiere organización, trabajo, lucha, rebeldía y resistencia. Sólo con movimiento y organización los de abajo podremos defendernos y liberarnos”.

Finalmente, para cerrar su primera parte, el comunicado se dirige a las propias compañeras y compañeros del EZLN: “Ha sido un año difícil [...] De por sí lo sabíamos. De por sí lo sabemos [...] De por sí lo sabemos que tenemos que luchar todos los días, a todas horas, en todos los lugares. De por sí sabemos que no nos rendiremos, que no nos venderemos y que no claudicaremos. De por sí sabemos que falta lo que falta”.

III. “Ni sola la práctica, ni sola la teoría”

En la segunda parte, el texto se dirige a todos; entonces, los zapatistas nos comparten su metodología, su modo de hacer y pensar:

Como zapatistas que somos, aunque pequeñas y pequeños, lo pensamos el mundo. Lo estudiamos en sus calendarios y geografías. El pensamiento crítico es necesario para la lucha. Teoría le dicen al pensamiento crítico. No el pensamiento haragán, que se conforma con lo que hay. No el pensamiento dogmático, que se hace Mandón e impone. No el pensamiento tramposo, que argumenta mentiras. Sí el pensamiento que pregunta, que cuestiona, que duda. Ni en las condiciones más difíciles se deben abandonar el estudio y el análisis de la realidad. El estudio y el análisis son también armas para la lucha. Pero ni sola la práctica, ni sola la teoría. El pensamiento que no lucha, nada hace más que ruido. La lucha que no piensa, se repite en los errores y no se levanta después de caer. Y lucha y pensamiento se juntan en las guerreras y guerreros, en la rebeldía y resistencia que hoy sacude al mundo aunque sea silencio su sonido. Pensamos y luchamos las zapatistas, los zapatistas. Luchamos y pensamos en el corazón colectivo que somos [...] Son diversos los tiempos y los lugares, y muchos los colores que brillan abajo y a la izquierda en la tierra que duele. Pero el destino es el mismo: la libertad. La Libertad. *La Libertad*.

Aquí, Moisés —y con él, todos los zapatistas— pone de relieve una relación entre teoría y práctica que contrasta claramente con lo que buena parte de la izquierda —en México, América Latina y el mundo— piensa y pone en práctica hoy. Tanto el marxismo “ortodoxo” —en realidad, un dogmatismo

disfrazado de teoría marxista— como el marxismo académico —una “marxología” totalmente desligada de los movimientos emancipadores—, como cierto anarquismo, el cual se mantiene alejado de la teoría y de su necesaria relación con las prácticas liberadoras; como, incluso, un vasto número de colectivos, los cuales (acertadamente) rechazan el elitismo de los partidos vanguardistas, así como el “juego electoral” de las organizaciones políticas, pero no van más allá de la *idea del colectivismo* para plantearse una nueva forma de relación entre práctica y teoría —*todos ellos* fallan en explorar la unidad entre teoría y práctica, tal como Moisés y los zapatistas lo han hecho.

Ahora bien, esta metodología no es de reciente creación. La unidad entre teoría y práctica como método de transformación social, revolucionaria, constituye justamente el núcleo del marxismo *de Marx*. Y es precisamente en la filosofía de la revolución de Marx —anclada, *tanto* en el pensamiento dialéctico, *como* en las voces y las acciones masivas de *los de abajo*— en la que está fundamentado el zapatismo: “Pensamos y luchamos los zapatistas, los zapatistas”. Esto no es así, por supuesto, porque los zapatistas sean “fieles seguidores” de Marx (si bien probablemente lo han estudiado), sino porque la *revolución en la filosofía* que dio origen a la dialéctica hegeliana, así como la *filosofía de la revolución* creada por Marx, no desaparecieron con la muerte de estos dos pensadores: sus ideas no viven sólo en sus escritos (a pesar de lo importante que pudiera ser esto), sino que la dialéctica de la transformación revolucionaria constituye la *verdadera historia de la humanidad*, pues reside *en los pensamientos y en las acciones de las masas vivas*.

Pero, ¿cómo es que los zapatistas han podido enunciar este tipo de relación entre teoría y práctica? Porque ellos *la han vivido* durante sus más de dos décadas de lucha. Decimos *la han vivido* porque la unidad entre práctica y teoría, núcleo de la dialéctica revolucionaria, no es *cuestión de aplicación, sino de recreación*: debe surgir de los procesos mismos de lucha. Los zapatistas son claros en esto: “No hay un solo camino. No hay un paso único. No tiene el mismo modo quien camina y lucha. No es uno el caminante”. Es decir: *no hay una receta única para la liberación*.

Por ello mismo, los zapatistas, al hablarnos de cómo entienden la relación entre teoría y práctica, han buscado compartirnos la *metodología* que han encontrado en sus propias prácticas y pensamientos. Un estudio de tal metodología es necesario hoy en todas nuestras luchas. Históricamente, ésta alcanzó su punto máximo de exposición con la dialéctica de Hegel —la cual fue concebida bajo el impacto de la Revolución francesa—, así como con la *filosofía de la revolución en permanencia*, planteada por Marx. Y, nosotros, ¿podemos sumarnos a los zapatistas en el intento de recrear esta metodología, esta unidad entre teoría y práctica, en todas nuestras luchas? Lograr esto requiere, por una parte, explorar profundamente la historia y la filosofía

emancipadora; por otra, ponernos en sintonía con los movimientos masivos de liberación *del aquí y el ahora*: ya sea con los zapatistas, los padres y madres de Ayotzinapa o las distintas luchas de liberación que surgen aquí y allá, tanto en México como en el resto del mundo.

E.G.

*

Praxis 8 (mayo-junio de 2016)

AYOTZINAPA, DESPUÉS DEL INFORME FINAL DEL GIEI

Después del informe final del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI), en el que se ponen en evidencia las mentiras, el encubrimiento y la responsabilidad del gobierno en los sucesos del 26 y 27 de septiembre de 2014, ¿cómo podemos recuperar la iniciativa revolucionaria de los estudiantes, las familias y las masas mexicanas?

El informe final del GIEI sobre Ayotzinapa ha demostrado claramente la complicidad del gobierno de Peña Nieto en la desaparición y el encubrimiento de la verdad en torno a lo que les ocurrió a los estudiantes de la Normal Rural Raúl Isidro Burgos. Este informe es importante por varias razones: 1) describe los hechos del 26 y 27 de septiembre de 2014, hasta donde es posible; 2) señala la enorme responsabilidad del gobierno en lo ocurrido, y 3) pone en evidencia que éste ha obstaculizado las posibilidades de obtener más información al respecto.

Hoy Peña Nieto le cierra las puertas al GIEI, ya que éste se ha negado a ser un instrumento del gobierno para bloquear y desechar la investigación sobre Ayotzinapa; con ello, se ha impedido la continuación de la misma y se le ha *dado el carpetazo* al trabajo del Grupo de Expertos.

Si el gobierno *se sale con la suya*, las familias de los estudiantes de Ayotzinapa *nunca* van a saber lo que realmente les ocurrió a sus hijos. Más aún: es a toda la sociedad mexicana a la que se le ha estado y se le seguirá negando el acceso a la verdad.

No obstante, la *verdad* sobre Ayotzinapa es mucho más profunda que el conocimiento de los hechos —por lo demás, imprescindible— en torno a la desaparición de nuestros compañeros estudiantes. Dicha verdad reside más bien en lo siguiente:

1) *En darnos cuenta de que Ayotzinapa no es un caso aislado, sino la realidad que ha caracterizado a México durante décadas*: la así llamada

“guerra contra el narcotráfico” ha significado la desaparición y el asesinato de miles de nuestros conciudadanos; de igual forma, Ayotzinapa es la destrucción y el despojo de comunidades campesinas e indígenas en todo México; asimismo, son los cientos de concesiones mineras entregadas a corporaciones nacionales y foráneas: ¡nuestra tierra y recursos en poder de unas cuantas manos privadas!; Ayotzinapa son también las 32 y muertes y los cientos de trabajadores heridos en la planta Clorados III, operada por Pemex y Mexichem; es decir: el cuerpo y la vida de los trabajadores mexicanos, y no sólo de Pemex, ¡puestos al servicio de la producción en busca de más y más ganancias! *Ayotzinapa es, en suma, el símbolo de todo aquello que está podrido en México y que requiere de una transformación radical.*

2) Más importante aún, la verdad sobre Ayotzinapa es lo que ha ocurrido en los meses posteriores al horror del 26 y 27 de septiembre de 2014: los cientos de acciones de protesta; la presencia de las masas (estudiantes, indígenas, mujeres, trabajadores, intelectuales, etc.) por decenas y cientos de miles en las calles; la dignidad y la persistencia de los familiares de Ayotzinapa: ¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos! *Todo ello ha significado un nuevo momento en la historia de México:* uno que no debe perderse, ni quedarse sólo en la memoria, sino que debe ser desarrollado. Los cientos de miles de personas en las calles; las demandas “¡Fuera Peña Nieto!” y “¡El gobierno es responsable!”, fueron y siguen siendo las semillas de la necesaria transformación social en México. Como dicen los zapatistas: no nuevas elecciones, ni un nuevo partido o gobierno, sino la destrucción del capitalismo y la construcción desde abajo de un mundo nuevo.

La pregunta clave es, entonces: ¿cómo puede el *nuevo momento* representado por Ayotzinapa ser convertido en el *nuevo comienzo necesario* para la reconstrucción de México sobre fundamentos verdaderamente *humanos*?, ¿cómo podemos recuperar la iniciativa revolucionaria de los estudiantes, las familias y las masas mexicanas —la cual tuvo su origen en Ayotzinapa— e impulsarla hacia un proceso de transformación social permanente?

Para lograr esto, decimos, no basta el continuo movimiento desde abajo, desde las calles, de *los sótanos del mundo* (de los “condenados de la tierra”, diría Fanon). Todo ello es imprescindible; de hecho, sin este movimiento desde la práctica, es imposible avanzar. A la vez, hay un requerimiento, una necesidad de construir una visión revolucionaria completa, que apunte al futuro: un movimiento desde la teoría. No como una utopía abstracta, sino como una concreta que haga explícitas las *ideas* emancipadoras del presente, en conjunción con las luchas históricas por la libertad que la humanidad ha venido llevando a cabo durante siglos. Si somos capaces de elaborar una visión emancipadora en torno a lo que es necesario para arrancar de raíz esta vieja sociedad clasista, sexista y racista, así como para empezar a edifi-

car un nuevo futuro en México; si somos capaces de ello, decimos, entonces tal visión liberadora podría convertirse en un punto unificador, en el polo de atracción para los millones y millones de personas que dicen *¡Ya basta!* y claman por un futuro diferente.

Con ello, la verdad, el significado sobre Ayotzinapa saldrá a relucir en su totalidad.

E.G.

*

Praxis 15 (agosto-septiembre de 2017)

EL GOBIERNO REPRESOR VS. LOS NORMALISTAS Y MAESTROS
EN RESISTENCIA Y REBELDÍA: LA GUERRA EN TORNO
A UNA EDUCACIÓN POR LA LIBERTAD

El gobierno de Peña Nieto y su títtere, el secretario de Educación, Aurelio Nuño, han venido llevando a cabo una guerra contra la *educación por la libertad* practicada por los estudiantes normalistas y los maestros disidentes. Estado tras estado —Oaxaca, Chiapas, Guerrero, Michoacán, Aguascalientes, Tlaxcala, entre otros—, los funcionarios educativos (léase: *ejecutores de la educación oficial*) realizan falsos diálogos con los sujetos en protesta y, cuando esta pretensión de “democracia” concluye, hacen uso tanto de la policía estatal como de la federal. Las macanas son blandidas; el gas lacrimógeno y las balas de goma, disparados.

En el momento actual son los normalistas, particularmente aquellos de las normales rurales, quienes se encuentran en rebeldía ante los despiadados ataques de los tres niveles de gobierno (federal, estatal y municipal). Los estudiantes buscan proteger sus escuelas del intento gubernamental por cerrarlas, reducir su matrícula, despojar a sus alumnos de recursos e imponer una “modernización” del sistema educativo. Los *ejecutores de la educación oficial* quieren imponer su voluntad sin consultar realmente a los estudiantes, padres de familia y maestros.

En los más recientes dos meses, autoridades de gobierno, respaldadas por varios niveles de la policía, han querido imponerle sus reglas a la Normal Justo Sierra Méndez, en Cañada Honda, Aguascalientes; a los alumnos de la Normal Rural Vasco de Quiroga, ubicada en Tiripetío, Michoacán, así como a la Normal Rural Benito Juárez de Panotla, Tlaxcala, entre otras escuelas. Vamos a detenernos un momento en lo que ha estado sucediendo en la Normal Justo Sierra Méndez, a fin de comprender mejor esta guerra en torno a la educación por la libertad.

En los últimos días de mayo, así alumnas como aspirantes a entrar a dicha escuela (sólo para mujeres) protestaron afuera del palacio de gobierno de Aguascalientes para exigir un diálogo con el gobernador sobre la situación en su escuela, ya que los funcionarios educativos pretendían hacerla mixta, así como reducir la matrícula para mujeres. La policía impidió que entraran a las oficinas de gobierno.

Realmente, lo que queremos es hablar con el gobernador; hablar de unos asuntos sobre nuestro nuevo ingreso, ya que el gobernador se ha negado a recibirnos, pero es lo que exigimos nosotras: hablar de nuestro nuevo ingreso a la normal. [Nuestra petición de diálogo] siempre ha sido formal: nos hemos estado dirigiendo, mediante oficio, a las personas que nos tenemos que dirigir, para que nos reciban de una buena manera. El diálogo es lo primero, pero se nos está negando.

El 2 de junio, cientos de personas —alumnas de la normal de Cañada Honda y sus simpatizantes en la comunidad, así como estudiantes de las normales de Aguilera y Ayotzinapa en Guerrero, y de Tamazulapa y Causillo en Oaxaca— realizaron una marcha que concluyó en la Plaza de la Patria de Aguascalientes con un mitin:

La matrícula [es] de 120. Se están perdiendo esas 20 oportunidades [para] las muchachas; principalmente, si sabemos que las normalistas rurales son gente, proletariado de escasos recursos y, sin embargo, las normales rurales somos las que nos vamos a los lugares más lejanos, a las zonas más aisladas. Entonces, ¿por qué nos hacen esto?, ¿por qué el director no nos da respuesta? Nosotros les decimos que no descansaremos; estaremos aquí, lucharemos por tener una respuesta.

El 3 de junio, policías de los tres niveles —federal, estatal y municipal— se presentaron a las puertas de la Normal de Cañada Honda para hacer una demostración de fuerza contra las estudiantes. El 5 de junio, sin llegar a un acuerdo, el diálogo entre un comité de estudiantes y el Instituto de Educación se rompió.

El 7 de junio, las alumnas y sus simpatizantes tomaron de nuevo las calles para defender sus demandas; asimismo, le dieron una dimensión cultural a sus protestas al acompañarlas con bailes:

No hemos hecho nada y nos responden de esa manera. En los últimos años, ser estudiante es peor que ser delincuente.

Fuimos a las instancias correspondientes durante varios días, y no nos hicieron caso. Ya nos cansamos de tratar de hablar con ellos. Ni siquiera nos han

mandado un comunicado. El gobierno miente al decir que hay mesas negociadoras. Ellos quieren que se haga lo que ya decidieron, y punto.

El 9 de junio, el gobierno dio su respuesta: un ataque brutal contra los estudiantes (tanto de Cañada Honda como de las otras normales), de los cuales diez quedaron heridos.

Actos similares de represión por parte del gobierno, y de resistencia por parte de los alumnos, se llevaron a cabo en los días siguientes en Tiripetío, Michoacán, así como en la Normal Rural Benito Juárez en Panotla, Tlaxcala.

En respuesta a todos estos ataques, los normalistas organizaron una importante manifestación en la Ciudad de México el 8 de julio, en la que cientos y cientos de estudiantes de las 16 normales rurales que quedan en el país (ya que alrededor de 20 han sido cerradas desde la década de 1960) le exigieron al gobierno detener el ataque contra las normales rurales, así como respetar su derecho a una educación digna, determinada por ellos y por sus maestros:

Venimos a pedir que no siga el hostigamiento del gobierno. Ya basta, porque, cada vez que quieren y se les antoja, atacan a las normales. Les somos incómodos, y es evidente que su objetivo es cerrarlas a cualquier costo.

Sabemos que los problemas han aumentado en cada uno de nuestros estados. El gobierno federal nos sigue viendo como *la piedra en el zapato* porque mantenemos, entre los cinco ejes que estructuran nuestra formación normalista, el de la lucha política, que nos obliga a ser sembradores de conciencia en nuestro pueblo.

Es nuestra tarea como maestros normalistas rurales abrir los ojos de los más pobres para ver cómo son explotados; para ver que es posible construir otros gobiernos que no son corruptos, que son justos e igualitarios. Por eso nos consideran peligrosos y quieren desaparecerlos.

Pedro Hernández, del magisterio disidente en la Ciudad de México, opina: “Es evidente que a los gobiernos federal y estatal les molesta mucho tener a jóvenes maestros organizados y formados en la resistencia”.

Lo que los jóvenes normalistas representan, en efecto, es una de las mejores esperanzas para transformar a México. La lucha por sus escuelas, por una *educación en libertad*, por el derecho a determinar cómo aprender y desarrollarse, constituyen la auténtica *libertad de la educación*. Por medio de sus luchas buscan convertir a sus escuelas en *escuelas de libertad*, así como a sí mismos en *voceros y actores de la libertad*. Los normalistas no son ya sólo estudiantes, sino que, aun antes de graduarse, son ya maestros que nos enseñan cómo luchar para transformar a México. ¿Podemos ser sus estudiantes y aprender sus lecciones de transformación social?



Maestros disidentes de la CNTE.



Maestras disidentes.

5. L@s maestr@s disidentes

Cuando, en 2016, el gobierno de Peña Nieto y su secretario de Educación, Aurelio Nuño, intentaron seguir imponiendo la “reforma educativa” —en realidad, una ley laboral contra l@s maestr@s—, decenas de profesores de educación pública —particularmente, aquellos agrupados en la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE)— iniciaron una protesta masiva por todo México: a través de huelgas, marchas, plantones y jornadas educativas, los maestros llevaron a cabo su resistencia contra esta “reforma”, la cual quiso ser impuesta por el gobierno a través de la policía federal, con uso de gas lacrimógeno y macanas incluido. Aun así, la militancia de los maestros inspiró a varios —estudiantes, padres de familia, movimientos sociales— a unirse a sus protestas.

- Voces de maestr@s: Michoacán, Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Ciudad de México
- Maestros en resistencia: de la lucha contra la “reforma educativa” a un nuevo proyecto educativo y social

SECCIÓN UNO - VOCES DESDE ABAJO

Selección de entrevistas que les realizamos a los maestros en el plantón nacional en la Ciudad de México para protestar contra la “reforma educativa”, el cual tuvo lugar de mayo a septiembre de 2016. También, incluimos una entrevista realizada durante la Octava Jornada de Actividades Pedagógicas en la delegación Azcapotzalco (4 de junio), así como dos intervenciones más hechas una vez que los maestros ya habían vuelto a las aulas. Dicho material fue originalmente publicado en Praxis en América Latina, núms. 9 a 11 (julio a diciembre de 2016).

MICHOCÁN

Nosotras tenemos la fortuna de trabajar en áreas rurales; de hecho, vivimos en la misma comunidad en la que trabajamos: estamos ahí de lunes a viernes y, ya el fin de semana, nos vamos a nuestras casas. Esto hace más estrecha la relación con las comunidades. En esas zonas, las personas son más conscientes acerca del movimiento que estamos llevando a cabo como maestros; los padres de familia conocen las razones de nuestra lucha y por eso nos apoyan.

Vivir en la comunidad en la que se trabaja implica estar más al pendiente de nuestra propia labor. Tenemos la oportunidad de quedarnos unas “horas extras”, a fin de poder atender a niños a los que se les dificulta un poco más el aprendizaje, de preparar eventos, trabajar con los padres de familia, etcétera.

Hace un par de días, estuvimos en nuestras escuelas y les comunicamos a los niños que nos veníamos para México, al plantón. Ellos nos dijeron: “No vayan. Allá dicen que ustedes son delincuentes y los *corren* de donde están; no los dejan pasar; la policía los golpea” (ellos nos conocen y saben que no somos delincuentes, aunque diga lo que diga [el gobierno]). Los niños estaban preocupados por nosotras, igual que cuando vamos a alguna marcha. No es que estén en contra de que protestemos, sino que les da miedo lo que nos pueda ocurrir. De hecho, nos apoyan totalmente, aunque “perdamos clases”.

¿Por qué? Porque no dejamos de lado lo académico. Más bien, hemos avanzado mucho en ese aspecto. En las reuniones que hacemos con los padres de familia, ellos nos han dicho: “Maestra, nosotros vemos que los niños no van atrasados, sino que van bien. Ustedes no nos han fallado en todo el año. Entonces, luchen por lo que tienen que luchar”.

Y es que ahí está el punto: nunca faltamos a clases. Y cuando lo hacemos no es por irnos a nuestras casas, sino por luchar.

Por otra parte, siempre nos preparamos para dar las clases de manera diferente, didáctica. Más aún: en Michoacán, los maestros hemos creado libros y material de trabajo, encaminados hacia una nueva propuesta educativa. Desde hace tiempo, ya existía material para primero y segundo año [de primaria], pero a partir de hace como dos años, ya hay para todos los grados. Ésta sería la verdadera *reforma educativa*.

Con nuestras acciones de protesta buscamos parar la “reforma” del gobierno. Hay muchas cosas detrás de ella: les quieren cobrar los libros a los alumnos, así como cuotas; además, buscan que los padres de familia paguen la luz [de las escuelas]. ¡Y nosotras venimos de una zona donde los niños no tienen ni para comer!

No estamos peleando porque nos aumenten el sueldo o porque queremos más días de vacaciones, sino por los niños, que son el futuro.

Es verdad que cuando hacemos una marcha, se “obstruye” la circulación, *pero ésa es la única forma en que podemos ser escuchados*. Quedándonos en las aulas, aceptando lo que nos mandan, nunca lo van a hacer. Sólo siendo escuchados las cosas pueden cambiar: *el maestro, luchando, también está enseñando*.

Maestras de Apatzingán

*

La lucha es contra las reformas estructurales: *echarlas abajo*. La que nos afecta más directamente es la “educativa”, pero las otras también, como parte del país al que pertenecemos. Como ustedes saben, esto no es una reforma educativa, sino laboral. La mayoría de los maestros estamos en oposición [a ella].

Las condiciones de las escuelas en las zonas rurales son muy diferentes a las de la ciudad. En Apatzingán el clima es muy caluroso, día y noche. Nuestros salones carecen de ventiladores y estamos encerrados ahí todo el tiempo con los niños; ellos no resisten el calor. A las diez de la mañana ya parecen desmayados. Además, las comunidades son muy pobres: las familias no tienen para darles de comer a los niños, que salen de sus casas sin desayunar. Nos falta mucho material de trabajo, y hasta personal: no nos mandan más maestros. Hacen falta más escuelas. En algunas, hay [sobrecupo de] alumnos.

Con los padres de los estudiantes hay una buena relación. De hecho, en la mayoría de las escuelas las familias nos apoyan para estar en la lucha. No hay ningún problema por parte de ellas; no se quejan ante las autoridades. Comparten la lucha con nosotros.

Las dificultades para nosotras las mujeres [aquí, en el plantón] son varias: no tenemos baños para bañarnos, por ejemplo, pero tenemos que seguir en la lucha, porque si no, no vamos a conseguir nada bueno. No solamente es por nuestro empleo, sino por la gratuidad de la educación: que la educación sea para toda la población.

Para resolver esta situación, primero el gobierno federal debe sentarse a platicar con nuestros dirigentes: dejar de reprimimos en todos los lugares donde nos manifestamos. En Chiapas, Guerrero, Oaxaca, ya habido maestros asesinados; otros están presos (como prueba, Rubén Núñez de Oaxaca). También, en la manifestación de ayer [17 de junio] se vio la cantidad de policías que había. Hay formas de castigar *más* al movimiento.

Otra maestra de Apatzingán

*

Para poder tener un México pluricultural debemos rescatar nuestras raíces. Los programas educativos [oficiales] están haciendo a un lado la educación indígena y se están orientando más bien hacia el capitalismo. Nosotros trabajamos en comunidades con un alto índice de marginación, donde los recursos no nos llegan. Tenemos escuelas totalmente descuidadas, desatendidas en su infraestructura. Además, están las reformas laborales contra nosotros los maestros. Pero nosotros seguimos ahí, enseñando tanto en español como en purépecha.

De donde vengo, la relación entre maestros y comunidades es estrecha, ya que quienes trabajamos en Educación Indígena también somos indígenas. Por ello, entendemos las necesidades y problemáticas de las comunidades. Muchas veces, trabajamos más allá del “horario normal”, quedándonos a atender a alumnos y padres de familia.

Ellos apoyan totalmente nuestras acciones de protesta: ven que estamos siendo afectados y nos exigen que salgamos a luchar; que hagamos *paro* no con el fin de descansar o ir a trabajar nuestras tierras, sino de exigir nuestros derechos. Incluso, nos han apoyado participando en algunas marchas en Michoacán.

Con las jornadas de lucha [iniciadas el 15 de mayo], el gobierno se está dando cuenta de que no sólo es un cierto porcentaje del magisterio el que está inconforme, sino que esto es más general. La sociedad ya está despertando.

Maestro de Educación Indígena

*

GUERRERO

Las maestras *notificadas* (es decir, que hemos recibido un aviso para que nos presentemos a la “evaluación docente”, la cual nos quita toda nuestra antigüedad y derechos), recibimos un hostigamiento constante: nos mandan mensajes, correos, etc. Piensan que como somos mujeres —y, por tanto, “débiles”—, vamos a abandonar la lucha fácilmente. Pero, si ustedes se fijan, la mayoría aquí somos mujeres.

Nosotras, como mujeres, hemos sido reprimidas. Ahorita, siquiera, ya “nos dejan” trabajar. Poco a poco hemos ido ganando luchas. El líder de nuestro sindicato, por ejemplo, es una mujer. Pero aún falta por hacer: las mujeres, a diferencia de los hombres, tenemos responsabilidades como mamás; aunque ellos también luchan por sus hijos, nosotras hemos sido siempre las encargadas [directas] de cuidarlos.

Yo no quiero que mi nieto tenga una educación privada (que, supuestamente es mejor que la pública, pero no es cierto). Como nuestro país tiene tanta deuda externa, hasta él ya tiene ya que pagarla. Aquí en la ciudad, también vemos la pobreza: los niños indigentes necesitan un lugar bueno, sano, para estar. Por ello, yo no estoy dando esta lucha nada más por mí, por estar *notificada*, sino por mis hijos y nieto.

Maestra

*

Nuestro estado tiene condiciones propias. Debido a las situaciones que hemos vivido —la más reciente de ellas, la desaparición forzada de los 43 normalistas de Ayotzinapa—, hemos creados nuestras propias organizaciones, las cuales nos han permitido ganar fuerza en la lucha.

Para estar aquí [en el plantón], trabajamos con los padres de familia. Nosotros venimos con la anuencia y el apoyo de ellos; les hicimos ver lo que los medios [de comunicación de paga] no dicen: que se busca privatizar la educación como ya se ha privatizado, por ejemplo, el agua, la cual hoy todos tenemos que comprar en botellas.

El gobierno tiene la obligación de darles educación a los hijos, pero poco a poco se ha ido deslindado de ella, pasándosela a los padres de familia, que a veces prefieren pagar, “por comodidad”, escuelas privadas. Por otro lado, el presupuesto que debería ser para educación se va a otros rubros: campañas electorales, policía, ejército, etcétera.

Por ello, hemos tratado de *empatar* un solo movimiento, porque la afectación de la “reforma educativa” (que, como sabemos, no es educativa, sino laboral-administrativa, porque no tiene nada que ver con los planes y programas [de estudio] que usamos) es para todos. Si de verdad ésta fuera una reforma por la calidad educativa, el Estado estaría mejorando los planteles. En nuestro país hay más escuelas en el medio rural que en el urbano, y son las primeras las que tienen más necesidades.

Sabemos que no ha sido y no será fácil esta lucha, pero no nos queda de otra: si no lo hacemos nosotros, nadie lo va a hacer. Los gobiernos anteriores siempre han estado *cerrados*, pero al menos han dado pie al diálogo: cosa que éste, en los tres años que lleva, no ha hecho. Más aún: ha recrudecido la represión.

Maestro

*

OAXACA

Soy profesora bilingüe: enseño en español y en mixteco. Ahorita, estoy a cargo del tercer año de primaria. Vengo de la costa de Oaxaca; específicamente, de Pinotepa Nacional. Como ya se sabe, estamos en plantón porque nos resistimos a la “reforma educativa”.

La escuela en la que trabajo es de *organización completa*: trabajamos de ocho de la mañana a una de la tarde. Muchos creen que los maestros sólo laboramos cinco horas, pero no es así: en las zonas rurales, además de dar clases, implementamos eventos culturales, creamos viveros, nos reunimos con padres de familia y la comunidad, etc. Todo eso se lleva a cabo en horarios extraescolares, por las tardes, e incluso en fines de semana. No es verdad, entonces, que trabajamos pocas horas y ganamos mucho. Pero el gobierno no ve ninguna de estas actividades [extras] que hacemos. Además, muchos de nosotros tenemos licenciaturas y posgrados terminados, que el Estado no reconoce: con la “reforma educativa”, quiere vernos a todos como “principiantes”.

En nuestra lucha hemos recibido todo el apoyo de los padres de familia. Cuando nosotros les avisamos que íbamos a empezar estas jornadas de resistencia, de hecho, nos pidieron que estuviéramos presentes en ellas: querían vernos en los plantones, ya sea aquí en la Ciudad de México o en Oaxaca.

En el plano académico, las mujeres hemos resaltado bastante; en cuanto a lo político, muchas compañeras tienen el valor de estar aquí [en el plantón] y no dejarse intimidar, a pesar de que se sabe que corremos riesgos y pasamos muchas carencias. Es un orgullo que las mujeres estemos aguantando todas estas inclemencias.

A la población que todavía no nos apoya, yo le pediría que reflexione sobre que no estamos aquí nada más “obstruyendo las calles”, sino peleando por nuestros derechos y por la educación pública.

Maestra

*

CHIAPAS

Aquí hay maestros de las 24 regiones en que está dividido el estado de Chiapas. Desde 2013, cuando empezamos nuestra resistencia contra la “reforma educativa”, decidimos construir un vínculo muy fuerte con los padres de familia. ¿Cómo? Desplegando actividades que ayudaran a mejorar la enseñanza y el aprendizaje de los niños, dedicándole más tiempo a nuestras labores e informándoles sobre lo que dicha “reforma” implica.

Desde el 15 de mayo, 100% de las escuelas en Chiapas se encuentran en paro indefinido. Más o menos en 98% de los casos, esto lo hicimos los maestros (con el consentimiento, claro está, de los padres de familia). En el otro 2%, donde hay maestros que siempre han sido *esquiroles* del gobierno, fueron los padres de familia quienes cerraron las escuelas y obligaron a dichos maestros a sumarse a la lucha, ya sea en Chiapas o en la Ciudad de México.

El apoyo de los padres de familia es incondicional. El 31 de mayo, por ejemplo, gracias a ellos logramos *bloquear* 120 de las 122 alcaldías que hay en nuestro estado.

En cuanto al apoyo de otros sectores sociales, hay que mencionar a los zapatistas, que siempre han *abrazado* las luchas del magisterio democrático. Su solidaridad no nos sorprende, ya que desde 1994 [año del levantamiento del EZLN], reiteradamente nos la han expresado.

Nos apoyan también los estudiantes normalistas, así como de todos los planteles de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) de Chiapas; de igual forma está la solidaridad de las organizaciones sociales, e incluso de algunos empresarios. Todos ellos nos apoyan con víveres, económicamente, etc. Por todo eso, en nuestras manifestaciones estatales ha llegado a haber más de 200 mil personas.

Nuestro movimiento es de multitudes, de bases, *pero pacífico*. Queremos mostrar la fuerza de la inmensa mayoría de los maestros, padres de familia y sociedad, quienes estamos en contra de la “reforma educativa”. Aunque ya está aprobada como “ley”, creemos que *se puede echar abajo*. Por ello, nuestro objetivo inmediato en estos días de lucha es establecer una mesa de diálogo, de negociación, con las autoridades federales.

¿Qué temas abordaríamos? Precisamente, las afectaciones a nuestros derechos laborales, así como a las escuelas normales y a la escuela pública en general. Nuestra lucha es por nuestro empleo (lo cual la hace una lucha legítima), pero también en defensa del normalismo. Con estas “reformas” arbitrarias, punitivas, se desalienta a las futuras generaciones para formarse como docentes. Si avanzara la “reforma educativa” (aunque en Chiapas no está avanzando en lo más mínimo), veríamos el cierre de las escuelas normales, ya que ningún joven se sentiría impulsado a estudiar para ser maestro.

Maestro

*

Nuestro movimiento no es gremial. Gracias a la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), las “reformas” estructurales [del go-

bierno] han sido bloqueadas, lo que ha evitado que el país se suma más en la pobreza. En Chiapas, las comunidades se *alzaron* para empezar a revisar estas reformas: se *conectaron*.

Después de 2013, cuando varios compañeros maestros a los que todavía no *les caía el veinte* aceptaron ser evaluados [por el Estado] y se dieron cuenta de cómo les afectaba esto, comenzaron a *cerrarse círculos*. No estamos en contra de la evaluación, sino de que sea sancionadora, que desconozca los derechos laborales.

El papel asignado al maestro, desde hace mucho, ha sido el de *alfabetizar*, no el de *educar*, porque eso es lo que necesita el Estado capitalista para seguir enriqueciéndose. Sin embargo, hay gente con corazón, con experiencia, que quiere revertir esto. Hay estados completos [en el país] que están tratando de desprenderse de aquel modo de entender la “educación”.

En Chiapas, los maestros nos dimos a la tarea de empezar a autoeducarnos: ver, escuchar qué es lo que nos conviene como sociedad. ¿Qué tipo de vida tendríamos si lo perdemos todo? Las “reformas” son una declaración de muerte al pueblo. Los campesinos están empobrecidos porque el Tratado de Libre Comercio (TLC) les impide vender sus productos: lo que se consume, viene de otro lugar. Pero vamos paso por paso.

Los zapatistas son otro bloque que no se queda de *brazos cruzados*. Como pueblo *ch’ol*, nosotros hemos huido de los espacios de explotación; otras culturas, en cambio, fueron obligadas a permanecer en el seno de la explotación, hasta que se rebelaron. Esta fuerza es característica de los indígenas en Chiapas.

El gobierno no *toca su corazón*, sólo reprime. Pero, entre más represión haya, más se *despierta* la gente, más crece el movimiento. Si *sube el tono* de la represión, también lo hace el de la organización. No crece el desánimo, sino que empezamos a replantear qué tareas tenemos cada uno de nosotros para rediseñar la sociedad.

Maestro de Educación Indígena

*

CIUDAD DE MÉXICO

Ésta es la octava ocasión en que sacamos nuestras actividades pedagógicas, nuestra educación alternativa, a las calles. Uno de los frentes en que estamos llevando a cabo la lucha como CNTE es el pedagógico, y es en esta Jornada [de Actividad Pedagógica] donde se expresa. Los maestros que estamos aquí —la mayoría de nosotros del nivel secundaria—, estamos compartiendo con

la población lo que es la educación democrática: vamos más allá del programa [oficial] de estudios, de los horarios y los encasillamientos.

Los niños [que están participando en esta Jornada] se desenvuelven de manera creativa; muchas veces, dentro de las escuelas cuesta trabajo hacer esto, por la cuadratura con la que funcionan, pero aquí es posible. Estas jornadas las realizamos una o dos veces al año, y son parte del diálogo [nacional] por la educación que estamos proponiendo.

A pesar del *charrismo* y de las autoridades, que siempre sabotean los actos de la CNTE, aquí están hoy padres de familia, alumnos y la comunidad en general, integrándose. Ése es el objetivo de una actividad como ésta: dar a conocer nuestro proyecto educativo alternativo, [que busca sobreponerse] a la falta de recursos.

La educación pública se defiende desde las comunidades; éstas, al *estar dentro* de las escuelas, hacen suyo el espacio, y saben que con esta “reforma educativa”, lo que se está perdiendo es la oportunidad de los jóvenes para sumarse a un proceso de educación. Pero vincularse con la comunidad es más difícil en la ciudad que en espacios con tradiciones más arraigadas. Aun así, en Azcapotzalco hay pueblos y barrios originarios, lo cual nos ayuda a reapropiarnos de los espacios públicos. Éstos los hemos venido ganando, porque no es fácil que las autoridades nos los “concedan”.

Hay que organizarnos, ser parte de la comunidad, “encabezar” sus demandas. O, mejor dicho, no *encabezar*, sino estar con ella, así como ella está con nosotros en nuestras luchas. Por ejemplo: la “reforma educativa” se está *quebrando*, entre otras cosas, porque las escuelas se han movilizado exigiendo el regreso de sus maestros, los cuales han sido “trasladados” a otros espacios (generalmente, por tener una posición crítica ante el gobierno). Vincularse con la comunidad es *romper* el esquema del Estado.

Al lado de este frente pedagógico, está el político: tenemos una representación, como secciones X y XI de la CNTE, en el plantón [nacional, aquí *en la Ciudad de México*]. Allí organizamos ciclos de cine para los compañeros. También, hace poco realizamos en Azcapotzalco un taller de autodefensa, por las agresiones que estamos recibiendo como maestros. Además de todo esto, están las movilizaciones.

*

ENTREVISTAS REALIZADAS UNA VEZ QUE LOS MAESTROS VOLVIERON A LAS AULAS

Praxis en América Latina: ¿Cómo se sienten después de haber concluido estos cuatro meses de protesta?

José Luis, vocero de la CNTE en Chiapas: Nos sentimos fortalecidos. Era evidente que la salida por vía de la represión, que era la que exigían los empresarios, se iba a dar. Sin embargo no fue así, no tanto porque el gobierno no lo quisiera, sino porque sabía que el movimiento era muy grande y muy intenso en Chiapas, y que no sólo estaba en él el magisterio, sino organizaciones sociales y padres de familia. Esto nos blindó de la represión. En lugares donde la organización es incipiente, el gobierno reprime *con todo*. En Puebla, por ejemplo, cesó a los maestros que “se atrevieron” a no implementar la Prueba Enlace; en Chiapas nunca la aplicamos, y nunca pasó nada. En la Ciudad de México cesó a [21 maestros que participaron en el paro de labores durante estos cuatro meses], y en Chiapas, aunque participamos miles, no hay ningún cesado, ni siquiera ningún *notificado*.

Además, el gobierno se vio obligado a ofrecer que la “reforma educativa” no seguiría adelante en Chiapas. Las bases del magisterio, mediante una consulta, decidieron aceptar este ofrecimiento. Esto no lo podían decidir los líderes, ya que el movimiento magisterial en Chiapas es, en la práctica, eminentemente democrático. Si las bases hubieran dicho que continuáramos, lo hubiéramos hecho, aunque fuéramos el único estado del país en paro de labores. Pero, en una votación cerrada decidieron que nos replegáramos. Aun así, el movimiento sigue vivo: en cualquier momento que el gobierno decida no cumplir lo que prometió, nosotros estaremos prestos a *accionar*.

Por otro lado, no nos sentimos del todo satisfechos con este repliegue. Al menos en Chiapas, pensamos que seríamos capaces de abrogar la “reforma educativa”. Sí, la *pusimos en jaque*, la herimos de muerte, pero no la logramos abrogar. Los maestros de otros estados, tanto que pertenecen a la CNTE como no, no *coberturaron* el movimiento con la intensidad que Chiapas los hizo. Ésta era la única manera de obligar al gobierno a cancelar su “reforma”. En Chiapas no hubo ningún maestro, de ningún nivel, que quedara fuera del movimiento.

P: ¿Qué es lo que sigue en el movimiento ahora? ¿La vía legislativa, como proponen algunos compañeros? ¿O una opción más radical, como la búsqueda de autonomía, al estilo zapatista, que es otra idea que ronda en la CNTE?

JL: En la CNTE hay un mosaico de grupos ideológicos. Sin embargo, lo importante es caminar con base en la ruta que emerja de las bases. En cuanto al zapatismo, es difícil emularlo, no porque no sea un movimiento muy inteligente, sino porque nuestra condición como magisterio es distinta. Los zapatistas sueñan con una revolución y son congruentes con su discurso, ya que renuncian a todo lo que venga del gobierno. Ellos creen en un nuevo mundo cuya base sea la autonomía. Nosotros, en cambio, para empezar, somos

empleados del gobierno, lo que no quiere decir que seamos *correa de transmisión* del mismo, pero sí que no podemos desligarnos de la ruta coyuntural [de buscar hacer una contrapropuesta legislativa de reforma educativa]. Todas las vías de lucha son importantes (la política, la pedagógica, la legislativa, etc.) y, por ello, no hay que desdeñar ninguna.

P: Específicamente, en Chiapas, ¿cómo continúa el movimiento magisterial?

JL: Nosotros entendemos el movimiento como un proceso; por tanto, el que no estemos ahorita en las calles no quiere decir que el movimiento no siga. Así, nos hemos replegado a las comunidades. La razón del apoyo popular que tuvieron estos cuatro meses de lucha, y que incluso fue más grande que en 2013 [cuando comenzamos a protestar contra la “reforma educativa”], es precisamente que hemos entendido que la labor del maestro es estar en constante diálogo con los padres de familia, con las comunidades. En Chiapas, por ser un estado semirural, la mayoría de los maestros se queda a vivir en las comunidades en las que trabaja, lo que nos permite un acercamiento, una empatía muy grande con éstas, además de que nos da la oportunidad de *hacer trabajo político*. Muchos (el gobierno, los empresarios) no entienden el porqué del respaldo al magisterio por parte de los padres de familia, si sus hijos estaban “perdiendo clases”, y la razón es justamente ésta: que el maestro, que la mayoría de las veces proviene de las clases populares, se identifica con los problemas de la comunidad. Así, los padres de familia entendieron que, más que iniciar el ciclo escolar, lo importante es defender el carácter público de la educación.

P: Háblanos un poco de la lucha pedagógica en Chiapas

JL: Si en la práctica no asumieramos el compromiso de educar a nuestros niños, no podríamos hablar de defender la educación pública. Una de las formas de sacudirnos el letargo, la manipulación del poderoso, es la educación, y nosotros asumimos ese compromiso. En Chiapas estamos orgullosos de tener maestros que defienden en las calles el derecho a la educación pública, *pero también dentro de las aulas*: desarrollando una educación crítica, reflexiva, que riñe con los planes y programas de estudio del gobierno, los cuales no se corresponden con la realidad del niño campesino, indígena. El maestro, entonces, se las tiene que ingeniar para crear contenidos que partan de esta realidad. El sur de México y del mundo, que históricamente es la región más pobre y olvidada, es también *la más combativa*. En Chiapas así lo hemos corroborado.

*Víctor, maestro del Estado de México:*²² Estamos en un proceso de ajuste de nuestra táctica y estrategia. No estamos vencidos. Tuvimos más de 120 días de lucha y ahora estamos en otra etapa: la de reorganización. Sufrimos una ofensiva feroz [por parte del gobierno]. Nochixtlán fue el punto máximo, pero en Veracruz, por ejemplo, acababan de agredir a unos compañeros; en Oaxaca, mataron a dos; en Chiapas, a una compañera; en el Estado de México asesinaron a otro compañero. Además, como saben, encarcelaron a los principales dirigentes de la Sección 22 de la CNTE. Después logramos su liberación; sin embargo, los compañeros no pueden presentarse en asambleas públicas. Pero ésta es la historia de la CNTE: resistencia, coraje, dignidad y, sobre todo, la vinculación con la sociedad. Éste es el estilo de trabajo que hemos tenido desde siempre.

La actual es una etapa bastante difícil porque no logramos abrogar la “reforma educativa” del gobierno. Ese objetivo nos planteamos con el *paro*, pero no lo conseguimos. En Gobernación nos dijeron: “Podemos reparar los daños en Nochixtlán; restaurar a los [maestros] cesados; pagar los salarios caídos y a los comisionados, pero la reforma no se va a abrogar”.

Ante esto, la postura de la CNTE es continuar en resistencia. Hemos hecho una evaluación objetiva y positiva de nuestra lucha, y consideramos que logramos *quitarle el filo* a la “reforma educativa” (aunque el triunfo se lo *colgó* el sindicato *charro*). Padres de familia, estudiantes, intelectuales, etc., estuvieron con nosotros antes, durante y después del *paro*, ayudándonos a organizar foros, etc. Con la participación del pueblo de México, logramos pegarle bastante fuerte en lo económico a la iniciativa privada, ya que perdió miles de millones de pesos: *tomamos* casetas, bloqueamos bancos, la bolsa de valores, tiendas departamentales, etc. Sin embargo, ustedes saben que hay un seguro para todo este tipo de empresas; de inmediato se recuperan. Así, vimos que nuestra lucha no es sólo pedagógica, sino que también puede afectar la estructura económica.

En lo político, evidenciamos todavía más a Peña Nieto. El consenso social fue positivo hacia el magisterio, a pesar de la ofensiva de los medios de comunicación oficiales. Gran parte de la ciudadanía nos apoya. Del 19 de junio al 8 de agosto, que fue el periodo más intenso de la lucha, logramos una gran confluencia de la sociedad mexicana, ya que recibimos más de 100 toneladas de víveres para el *plantón* nacional.

²² Participación en el foro “La lucha de la CNTE”, organizado por el colectivo Tejiendo Organización Revolucionaria (TOR) en el Foro José Revueltas de Ciudad Universitaria el jueves 22 de septiembre de 2016. La grabación completa del evento puede escucharse en <<http://tejiendorevolucion.org/14016.html#>>.

Sin embargo, entendimos que requerimos de algo más para echar abajo la “reforma educativa”. Por ello, estamos trazando ahora otra ruta, además de la jurídica, política, organizativa y pedagógica: la legislativa; es decir: elaborar nuestra contrapropuesta de reforma educativa para tratar de que se apruebe en el Congreso. No porque tengamos fe en esta iniciativa parlamentaria, sino porque nos puede servir para hacer más patente nuestra resistencia. Sabemos que de 500 [diputados que hay en el Congreso], 70% es de la derecha, y que es muy difícil creer en los de “la izquierda”. Pero nosotros lo que queremos es reunir no solamente las 110 mil firmas [que se necesitan para presentar una propuesta legislativa], sino más, ya que la “reforma educativa” no tiene consenso social.

Antes esto, unos compañeros dicen: “Adelante. No creemos en el *cartismo*, ni queremos regresar allá, pero vamos a demostrar que el gobierno es perverso; vamos a evidenciar aún más a Peña Nieto, a la “izquierda” y a todos los partidos juntando el mayor número de firmas”. Otros dicen en cambio: “No, no le entremos; impulsemos la reorganización, hagamos foros; reorganicemos a los padres de familia y preparémonos para 2017” (ya que en 2017 son las elecciones en el Estado de México, y en 2018 las federales).

Pero hay una tercera postura, más radical, que dice: “No vayamos por esa ruta, sino por la de la construcción de organización, de resistencia, de autonomía, del poder popular”. Lo que seguiría entonces es la autonomía, el poder popular, la organización, la resistencia. ¿Con quién? Con las organizaciones sociales, los estudiantes, el pueblo organizado. Esto es lo que estamos discutiendo en este momento.

Recordemos, además, que estamos en el contexto de la lucha por la presentación con vida de los 43 estudiantes desaparecidos [de Ayotzinapa]; así, hemos ido creando un programa de lucha que hemos compartido en varias partes y que tratamos de construir con toda la sociedad, con la gente con la que estamos vinculados. Éste consiste en lo siguiente:

1) Fuera Peña Nieto; 2) estamos en contra de las reformas estructurales; 3) exigimos la presentación con vida de los 43 normalistas desaparecidos; así como 4) la libertad de todos los presos políticos; 5) nos oponemos a los proyectos lesivos de la Madre Tierra. Creemos que con la participación de la sociedad, y de manera organizada y combativa, podemos generar mayores alternativas. Sí, hay una represión fuerte por parte del Estado, pero nosotros decimos: *Podrán cortar las flores, pero no van a impedir que la primavera vuelva.*

SECCIÓN DOS: EL EQUIPO DE *PRAXIS EN AMÉRICA LATINA*

MAESTROS EN RESISTENCIA: DE LA LUCHA CONTRA LA “REFORMA EDUCATIVA” A UN NUEVO PROYECTO EDUCATIVO Y SOCIAL

Ensayo construido a partir de entrevistas con maestr@s disidentes y artículos principales publicados en Praxis, núms. 6 y 9 a 11 (enero-febrero y julio a diciembre de 2016).

El 15 de mayo de 2016, decenas de miles de maestros —la mayoría de ellos pertenecientes a la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE)— se levantaron en protesta contra la “reforma educativa” del Estado: realizaron una movilización nacional en la Ciudad de México, así como marchas y otras acciones en diversos estados; asimismo, decidieron iniciar un paro laboral y quedarse en plantón hasta que el gobierno aceptara cancelar dicha “reforma”.

La resistencia contra ella data, al menos, de 2013, cuando se anunció que los maestros debían someterse periódicamente a “evaluaciones” —en realidad, exámenes estandarizados diseñados por empresas privadas— que podrían significar la pérdida de sus empleos. Desde entonces, exigieron públicamente la cancelación de la “reforma” y se negaron a presentar dichos exámenes: los días en que éstos tenían lugar había más policías y militares —enviados por el Estado para reprimir cualquier protesta— que maestros.²³

A su vez, esta resistencia no podría explicarse sin los casi 40 años de trayectoria combativa de la CNTE, la cual nació para combatir el *charrismo* del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), pero también para buscar la democratización de la educación y del país.²⁴ En estas

²³ Escuchemos el siguiente testimonio de un maestro en Veracruz: “Cuando fui a presentar el examen de ‘evaluación docente’, estaba lleno de policías. ‘¿Por qué hay tantos?’, nos preguntábamos. ‘¿Acaso alguien se robó algo, o creen que nosotros somos delincuentes?’. Un ‘líder sindical’ nos respondió que la policía estaba allí para ‘proteger a l@s maestr@s que sí están a favor de la evaluación docente por parte del Estado’. Pero, ¿qué maestr@ está en realidad a favor de ella? Yo presenté el examen, porque no le tengo miedo, pero no estoy de acuerdo con él; esta ‘reforma’ no es educativa, sino laboral: el Estado quiere ahorrarse presupuesto, despidiendo a tant@s maestr@s como pueda, así como quitándonos derechos, prestaciones y seguridad social a l@s que ya tenemos tiempo en esto” (*Praxis en América Latina*, núm. 6, enero-febrero de 2016, p. 10).

²⁴ De acuerdo con Luis Hernández Navarro, uno de los estudiosos más comprometidos con el movimiento magisterial, “desde su inicio, la lucha de la CNTE ha trazado [...] tres líneas de acción: [...] la democratización del sindicato, de la enseñanza y del país. No se puede avanzar en una si no se avanza en las otras de manera simultánea [...] Una pregunta central que ha venido haciéndose [desde hace algún tiempo] es: ¿Existe, dentro del marco del sistema

cuatro décadas, la CNTE ha fungido como el núcleo articulador de miles de maestros que quieren construir un México y un mundo mejor.

Asimismo, desde 2013 los maestros llamaron al resto de la sociedad a unirse a su protesta, ya que reconocieron que la “reforma educativa” no era sólo un ataque contra los derechos laborales de los docentes, sino un paso hacia la privatización de la educación. Desde entonces, diversos sectores sociales se sumaron a los maestros en las marchas y apoyaron el plantón nacional que tuvo lugar entre 2013 y 2015, primero en el Zócalo de la Ciudad de México y luego en el Monumento a la Revolución. Cuando en mayo de 2016 se anunció el inicio de una nueva jornada de lucha, la población no dudó en volver a unirse al magisterio.

Durante los siguientes cuatro meses —de mayo a septiembre de 2016—, los maestros sostuvieron un nuevo plantón nacional en la Ciudad de México (esta vez, en La Ciudadela), así como plantones locales en varios estados (en particular, en aquellos donde la presencia de la CNTE es más fuerte: Michoacán, Guerrero, Oaxaca y Chiapas); de igual forma, realizaron manifestaciones y otras acciones de protesta casi diarias. No obstante, debido a la dificultad de sostener una resistencia tan prolongada (en buena parte de los casos, sin recibir sueldo y teniendo que transportarse continuamente a la capital del país), así como a la represión del gobierno, los maestros decidieron volver a clases y continuar, desde allí, con la lucha. ¿Cuáles fueron los principales logros de estos cuatro meses de protesta? ¿Cómo seguir luchando, no sólo ya contra la “reforma educativa”, sino por la construcción de un nuevo proyecto educativo y social?

Una lucha que es de todos

En palabras de un representante de la CNTE en Chiapas, “el mayor logro de estos cuatro meses de protesta es que el pueblo haya reconocido nuestro esfuerzo y se nos haya unido” (*Praxis*, núm. 11, p. 10). Y, en efecto, el apoyo de la sociedad a los maestros fue muy significativo, incluso tomando la iniciativa de cerrar algunas escuelas para sumarse a la protesta. Una madre de familia en Chiapas opina: “Somos parte de este movimiento, que ya no sólo es magisterial. Preferimos perder un ciclo escolar, a perder la educación de toda la vida para nuestros hijos [...] No nos preocupa que nuestros hijos falten a la escuela, sino que se privatice la educación” (*La Jornada*, 14 de agosto de 2016, p. 5).

de educación pública oficial, margen para desarrollar una práctica pedagógica liberadora?” (Intervención en el foro “La lucha de la CNTE”, Ciudad Universitaria, 22 de septiembre de 2016).

Esta profunda unidad entre docentes y padres de familia se debe a que, durante décadas, los maestros democráticos han promovido un proyecto de educación no sólo centrado en “adquirir conocimientos”, sino en incidir sobre la realidad social. Esto es particularmente evidente en las zonas rurales del país, donde la relación entre docentes y comunidades es más estrecha. Dice José Luis, vocero de la CNTE:

En Chiapas, por ser un estado semirrural, la mayoría de los maestros se queda a vivir en las comunidades en las que trabaja, lo que nos permite un acercamiento, una empatía muy grande con éstas, además de que nos da la oportunidad de *hacer trabajo político* [...] Hemos entendido que la labor del maestro es estar en constante diálogo con los padres de familia, con las comunidades.

A su vez, los maestros contaron inmediatamente con el apoyo de los estudiantes normalistas, ya que es en dichas escuelas donde se siembran las semillas de una educación comprometida con la transformación social. Apunta un normalista, igualmente de Chiapas:

Tenemos un futuro incierto. Los maestros luchan por la permanencia en el servicio; nosotros, por el ingreso [...] Lo que el gobierno busca es ir desmembrando las escuelas normales, para que lo mismo suceda con la CNTE; así, dejaría de [haber] maestros conscientes, democráticos, que siempre han sido la *pedra en el zapato* del gobierno. Si no luchamos con el magisterio, no tendremos el trabajo para el cual hemos estudiado” (*Praxis en América Latina*, núm. 10, p. 3).

La represión del Estado contra la CNTE y las normales rurales es, pues, una sola. Por ello, *una sola* ha sido también la resistencia contra ella.

A este apoyo popular mostrado al magisterio entre mayo y septiembre de 2016, hay que sumar también el de los zapatistas, quienes publicaron distintos comunicados no sólo solidarizándose con su lucha y denunciando las mentiras del gobierno, sino hablando sobre su importancia: “El magisterio en rebeldía y el pueblo que lo apoya concluyeron su cátedra pública, gratuita y laica del mes de junio y nos dieron una lección más completa: en México el capital manda y el gobierno obedece... pero el pueblo se rebela” (*Las lecciones de junio*).

De hecho, tan relevante les pareció a los zapatistas la lucha de los maestros, que decidieron donarles los recursos que habían juntado para el festival CompArte por la Humanidad, a realizarse en julio de 2016. A su vez, invitaron a los artistas a que “en la medida de sus posibilidades, modos y tiempos, enarboles su arte con las maestras y maestros en resistencia; en sus activi-

dades, plantones, marchas, mítines y donde la CNTE y su quehacer artístico juzguen pertinente”. Con ello, los zapatistas convirtieron su solidaridad en un acto político, ya que nos hicieron dirigir la mirada al movimiento magisterial, a fin de apoyarlo e impulsarlo.

Asimismo, la solidaridad con los maestros se manifestó el 19 de junio en Nochixtlán, Oaxaca, cuando el pueblo bloqueó una carretera para evitar que la policía reprimiera las protestas magisteriales en la capital del estado. Ese día, las fuerzas federales asesinaron a 11 personas e hirieron a decenas más. Hasta ahora no se ha indemnizado adecuadamente a los afectados ni se ha puesto en claro quiénes fueron los responsables de dicho crimen.

Los cuatro meses de protesta magisterial, según vemos, no carecieron de apoyo popular, incluso cuando éste significó dar la vida por defender a los maestros. Ésta fue, de hecho, su principal característica; no obstante, a pesar de la grandeza del movimiento, no se consiguió la cancelación de la “reforma educativa”. Ciertamente, se logró “quitarle el filo”, sobre todo en aquellos estados del país donde la organización magisterial es más fuerte: “En cualquier momento que el gobierno decida no cumplir lo que prometió [suspender la ‘reforma’], nosotros estaremos prestos a accionar”, apunta el vocero de la CNTE en Chiapas. Sin embargo, el peligro de la “reforma educativa” sigue pendiente sobre la cabeza de todos, lista para caer en cualquier momento, cual imprevista guillotina. ¿Cómo deshacerse de ella de una vez por todas?

¿Qué ocurre “el día después” de la protesta?

Luego de volver a las aulas en septiembre, los maestros dejaron en claro que seguirían luchando contra la “reforma”, aunque ahora por otras vías. Ellos señalaron tres principales: *a)* la jurídica, la cual implica la presentación de una iniciativa de ley que se contraponga a la “reforma educativa”; *b)* la política, que es la “presión” ejercida a través de marchas, denuncias en los medios de comunicación y otras actividades de protesta, y *c)* la educativa, que consiste en la profundización de la propuesta pedagógica autónoma que, desde hace décadas, los maestros han venido construyendo con padres de familia y estudiantes, sobre todo en las áreas rurales del país. Los resultados en este último rubro son espléndidos, y van desde el desarrollo de nuevos métodos de enseñanza hasta la creación de libros de texto independientes de los del Estado, escritos en lenguas indígenas y adecuados a la realidad de dichas comunidades (como en el caso de Michoacán).

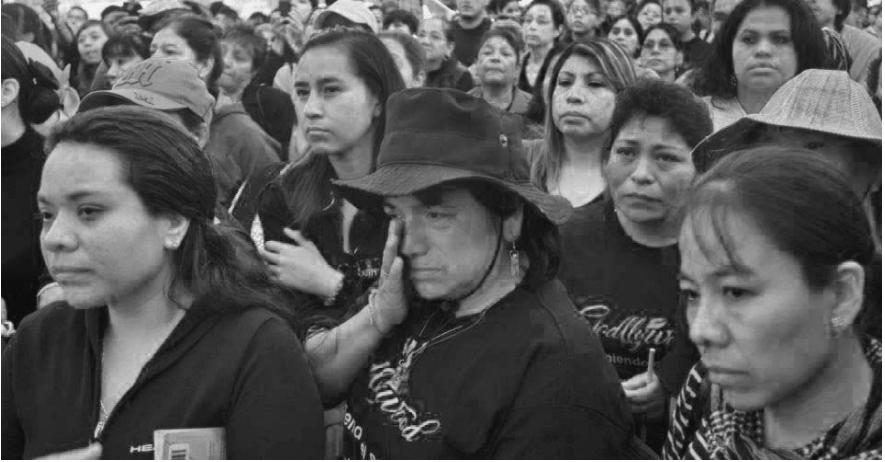
Todas estas formas de lucha son importantes y necesarias (unas más, otras menos); no obstante, por sí mismas han mostrado ser insuficientes. Sin una visión explícita de qué tipo de nueva sociedad queremos construir, así

como sin una metodología que sea la expresión/concretización de dicha visión, todas nuestras formas de lucha se van a encontrar tarde o temprano frente a un muro, un límite infranqueable que ya no sabremos cómo cruzar. La construcción de esta visión contribuiría justamente a darles sentido pleno y dirección a todas nuestras luchas, de modo que contemos con los elementos filosóficos y prácticos no sólo para cancelar la “reforma educativa” y otras “reformas” del Estado, sino sobre todo para echar los cimientos de una sociedad nueva. *Sólo en ella el peligro de las “reformas” dejará de pender sobre nuestras cabezas; sólo en ella podrá florecer plenamente una nueva educación.* ¿Es a esto a lo que se refieren los maestros cuando hablan de “una tercera postura, más radical, que dice: ‘[Vayamos por] la construcción de organización, de resistencia, de autonomía, del poder popular’ [...] ¿Con quién? Con las organizaciones sociales, los estudiantes, el pueblo organizado?”.

¿Cómo son esta autonomía y poder popular? ¿Qué significan? Para poder responder ésta y otras preguntas, es imprescindible la participación teórica y práctica de los sujetos que conforman el proceso educativo: maestros, estudiantes, padres de familia, etc. En este rubro, como hemos visto, la contribución del magisterio disidente ha sido ejemplar. Al mismo tiempo, es indispensable contar con un “arma teórica”: el estudio de la metodología de las luchas humanas por la liberación, es decir, con la filosofía dialéctica. Sólo teniendo ambas juntas —las voces y acciones de los sujetos en resistencia, por un lado, y el método dialéctico, por otro— es que podremos dar saltos cualitativos en la construcción de una nueva sociedad. ¿Es posible promover esta unidad plena de teoría y práctica, de filosofía y revolución, al seno del movimiento magisterial?

J.G.F.





Mujeres en marcha.

6. Mujeres: fuerza y razón

Las mujeres son parte fundamental de las luchas emancipadoras; por ello, su presencia está en todas las que hemos compilado en este libro: desde el zapatismo hasta la lucha de los maestros y de Ayotzinapa, pasando por todos los movimientos laborales en el campo y la ciudad. El presente capítulo, “Mujeres: fuerza y razón”, se centra en sus acciones y pensamientos en contra del sexismo, así como en su necesaria contribución al desarrollo de una filosofía emancipadora.

- Marcha contra las violencias machistas
- “Abriendo nuestro corazón, nuestra mente como mujeres”
- “La lucha no es contra el hombre, sino contra el capital”
- Movimientos de mujeres en México y el humanismo marxista
- Feminismo, la idea de la libertad y la organización
- Apéndice: feminismo revolucionario y el concepto de vida en Hegel, por Olga Domanski

SECCIÓN UNO – VOCES DESDE ABAJO

Praxis 8 (mayo-junio de 2016)

MARCHA CONTRA LAS VIOLENCIAS MACHISTAS

El domingo 24 de abril se realizó en la Ciudad de México la primera Marcha contra las Violencias Machistas, la cual contó con la presencia de decenas de miles de mujeres: indígenas, estudiantes, jóvenes pertenecientes a colectivos feministas, trabajadoras, etc. Fue una movilización sin precedentes, tanto por su número y diversidad de participantes como por su fuerza. A continuación presentamos algunas voces recuperadas por Praxis en América Latina durante la misma.

Praxis: ¿Por qué estás aquí hoy, en esta manifestación?

Porque hay que hacer visible la violencia que sufrimos las mujeres en México por parte de los hombres, en todos los aspectos y en todos lados: en las calles, en las escuelas, en el trabajo, etc. Hay que visibilizar la violencia machista, luchar contra ella y contra el Estado patriarcal.

P: ¿Qué crees que es más importante, la autoorganización/autodefensa por parte de las mujeres o la participación de los hombres en la lucha por la liberación femenina?

Ambas. Los hombres se tienen que asumir responsables de sus actos, y nosotras actuar unidas; si no tenemos una respuesta de parte del Estado, tenemos que actuar nosotras.

*

P: ¿Cuál consideras que es la importancia de esta manifestación?

Mi nombre es Nayeli Rodríguez, soy de una asociación civil de Guerrero que se llama Comunidad Raíz Zubia; somos una organización feminista y promotora de los derechos humanos de las mujeres. Estamos aquí porque nos hemos sumado a este proceso y a esta exigencia de que el gobierno preste atención a los altos índices de feminicidio que ha habido en toda la República; [esperamos] que se pueda declarar la *alerta de violencia de género* en todo el país. Guerrero ha estado, desde hace más de 30 años, en los diez primeros lugares [del índice de violencia de género], salvo por tres años; esto, según un informe de ONU-Mujeres que salió recientemente en torno a la violencia feminicida. Por eso salimos a las calles: para visibilizar este problema, porque hay una violencia generalizada (eso no hay que negarlo), así como un incremento de homicidios. Pero la violencia en contra de las mujeres es estructural y sistemática, y ha sido histórica.

P: Y, esto que tienen aquí [nos referimos a una exposición gráfica], ¿para qué es?

Como organización, lo que queremos es visibilizar los asesinatos, los feminicidios que no [salen a la luz pública] en Guerrero. Diariamente sale en los medios de comunicación alguna nota sobre mujeres que fueron asesinadas; aquí [mostramos] la narración [sobre el hecho]: [ponemos] el nombre de la mujer asesinada y su edad, así como las causas y el lugar donde fue encontrada. Esto, con base en información que hemos estado recabando de los periódicos. Pero es una información [meramente] simbólica, porque hay una base de datos que se ha empezado a hacer conjuntamente con otras organizaciones.

P: ¿Puedes leer alguno de los casos?

Sí, el de Patricia Orizaba Ruiz, médica de 38 años. Fue degollada con un cutter por su marido, que es cirujano. En un conflicto doméstico, su esposo la mató con toda impunidad. También el de Blanca Torres Moctezuma, de 50 años. Fue asesinada a balazos por su esposo, igualmente en su casa. Ana Laura Magaña Mijón, de 35 años, fue asesinada a golpes por su ex marido; estaba en su casa, en una unidad habitacional en Acapulco. También hay casos de mujeres cuya identidad aún no se conoce; éste, por ejemplo, ocurrió en mayo de 2015: fue asesinada con arma de fuego cuando se encontraba en la caseta [de cobro] de la Zona Diamante, allá en Acapulco. María de Jesús Ruiz Suárez, de 61 años, fue asesinada con arma blanca y envuelta en una sábana en el fraccionamiento Libertadores, en Acapulco. Finalmente: Dalia León Medina, de 41 años, fue asesinada a golpes; la encontraron con el rostro desfigurado, flotando en las aguas de un canal en un municipio de Guerrero.

*

Praxis 13 (abril-mayo de 2017)

“ESTAMOS ABRIENDO NUESTRO CORAZÓN, NUESTRA MENTE
COMO MUJERES”

Teófila

Entrevista luego de la inauguración del Primer Encuentro Nacional de Jornaleros Agrícolas, realizada el 17 de marzo en el Monumento a la Revolución, Ciudad de México.

Soy de una comunidad originaria, hablo la lengua materna tzotzil, vivo en Los Altos de Chiapas y pertenezco a la organización Coalición Indígena de Migrantes de Chiapas. Trabajamos con migrantes chiapanecos en las comunidades de origen que han migrado a Estados Unidos y que ya han retornado; también, con los que salen a trabajar aquí en los diferentes estados. Nos asumimos de venir hasta acá, a la Ciudad de México, para recibir la caravana que vino desde San Quintín, porque analizamos que hay nuestros compañeras y compañeros (hermanos, primos) que van a ir a trabajar allá también.

P: Cuando platican entre las compañeras de su organización, ¿cuáles han visto que son sus necesidades como mujeres?

Nos dimos cuenta de que las mujeres no tienen mucha participación en una organización. En las comunidades no se les permite salir a las mujeres.

Pero la participación de las mujeres es fundamental para el trabajo colectivo, la organización, la lucha. En nuestra organización, junto con Voces Mesoamericanas, A.C., hemos creado un espacio de mujeres [al] que llamamos “Abriendo nuestro corazón, nuestra mente como mujeres”. Allí, las mujeres se pueden expresar, porque a veces no pueden hablar cuando están con compañeros; pero ahí tienen la participación, su experiencia, cuáles son sus necesidades.

P: ¿Cuáles son sus demandas como mujeres?

Hay muchas mujeres que van a migrar, que realizan labores como trabajadoras del hogar, como jornaleras; pero, aunque es el mismo o más pesado el trabajo de las mujeres, el pago que recibimos no es bueno. Cuando tenía 14 años yo fui migrante: me pagaron mil pesos al mes. ¡Fíjate! Para las mujeres, no es valorado el trabajo que realizamos. Queremos que nos tomen en cuenta y que nos den un salario justo.

P: ¿De qué manera ha cambiado tu vida desde que te has organizado con otras mujeres?

Sí me ha cambiado. Cuando salía a trabajar a algún lugar, yo no sabía cuáles son mis derechos, porque no tenía esa información. Pero, cuando me integré a la organización, participé en los espacios donde se comparten temas. Eso me dio ánimo de seguir organizándonos. Aunque somos mujeres originarias, sí tenemos el derecho de tener un trabajo digno y que no sea mal pagado.

P: Y, en tus otras compañeras, ¿has visto un cambio?

Sí, porque veo que cuando entraron a la organización no tenían participación, sino miedo de hablar. Ahorita veo que a través de dinámicas, danzas, equipos de trabajo ya ha habido su participación, ya no tienen miedo.

P: ¿Hace mucho que se acercaron a la lucha de los jornaleros de San Quintín?

No recuerdo muy bien en qué año, pero es que nuestros compañeros de los diferentes municipios de Los Altos siempre van a trabajar como jornaleros agrícolas. Por eso es que nos han compartido su propia historia: cómo viven ahí.

P: Y la experiencia zapatista, ¿es importante para ustedes? ¿Se sienten cercanas a ella?

Sí, muy importante, porque nos ha enseñado a seguir en la lucha, a defendernos como pueblos originarios. Sí nos hemos acercado a los zapatistas: tenemos esa vinculación. Vimos que el gobierno no nos pone atención como

pueblos originarios; por eso hoy digo que no dejemos de luchar, que sigamos caminando para buscar nuestra vida y nuestro buen trabajo, para tener un salario justo y también para el buen vivir.

*

Praxis 7 (marzo-abril de 2016)

“LA LUCHA NO ES CONTRA EL HOMBRE, SINO CONTRA EL CAPITAL”

Participaciones de distintas mujeres en la sesión del seminario Historia del Zapatismo, organizado por Praxis en América Latina, en la que dialogamos sobre el discurso de la Comandanta Esther ante el Congreso de la Unión en marzo de 2001.

Blanca: Nosotros estuvimos ahí en aquel entonces, afuera [del Congreso de la Unión], con toda la emoción que significaba que una mujer indígena [fuera la que diera el mensaje del EZLN]. Ella manifiesta de manera magistral lo que es la conformación de una nación, y hace mucho énfasis en [el respeto a] las diferencias. Además, pone de relieve las necesidades de los pueblos indígenas, pero en particular la opresión que vive la mujer, aunque sin excluir toda la otra marginación. Esto último cuesta mucho trabajo porque durante mucho tiempo hemos vivido la confrontación con el varón, sin entender que vamos juntos en la lucha.

Por otro lado, hay que resaltar que en este momento de la historia del zapatismo, al haber agotado la vía legal, se pudo pasar a una nueva etapa transformadora en teoría y práctica. Pero sí exigían los zapatistas el reconocimiento [de la autonomía indígena] en la Constitución. Esto fue fundamental para *ganarnos* a todos, ya que [nos mostraron que], por las vías del sistema, de la legalidad, no podemos alcanzar un verdadero cambio.

*

Paloma: En el imaginario colectivo no se piensa que el indígena pueda tener una intelectualidad propia, y menos una mujer. La invisibilización de la mujer indígena es tal, que ni siquiera aparece dentro del imaginario feminista burgués, y esto es algo que la iniciativa del CNI-EZLN está desafiando. Ni la premisa ni el objetivo [de dicha propuesta] es luchar en contra del patriarcado, como dicta el feminismo blanco: éste dice que yo, como mujer blanca, tengo que ganar lo mismo que el hombre, pero sigo reproduciendo los mismos sistemas de opresión contra mis hermanas las mujeres trabajadoras e indígenas. La iniciativa, entonces, tiene muchos ámbitos de lucha. Son las zapatistas, pero en Cherán también empiezan las mujeres: ¿qué podemos pensar sobre

estas insurgencias femeninas? Desde la casa luchan contra el patriarcado; desafían la “naturalización” del trabajo [doméstico], que para las mujeres es sin salario, no está regulado; es *doble chamba* y además implica una dependencia directa hacia el hombre. ¿Cómo desafían las mujeres las propias masculinidades? Porque el hombre también está oprimido, y la lucha no es contra él, sino contra el capitalismo.

*

Azalea: Cuando hay escenarios de opresión, hay resistencia, y esto es histórico. A esto le podemos aunar que, cuando hablamos de género, hay dobles y triples opresiones (como mujer, como indígena, como pobre) y, por tanto, dobles y triples resistencias. Lo meritorio en el EZLN es que, desde una cosmovisión indígena, se pudo “ceder” el poder, pero también ganarlo. Esther comenta en su discurso que los zapatistas saben que hay mucho que decir al respecto de los usos y costumbres, que no son perfectos. A la vez, las mujeres indígenas no se autodenominan como feministas, sino que privilegian la colectividad por sobre todas las cosas, pero eso no significa que no sean críticas con el machismo que hay en el zapatismo. Finalmente, en su discurso Esther manifiesta que no es que le *hayan dado chance* de hablar en el Congreso de la Unión, sino que realmente está en una posición de poder, porque *tiene voz*.

*

Primavera: El ser mujer y ser indígena dice mucho cuando vemos que en el Congreso, en los partidos políticos, es muy reciente la participación de las mujeres, y además es muy artificial, porque es por cumplir un requisito (la “cuota de género”). Cuando escuchamos a Esther en el Congreso diciendo que no importa —al menos en ese momento— ser zapatista, sino ser mujer e indígena, parte de una situación que es la marginación y la vulnerabilidad más claras, ya que serlo en este país es lo más complicado para poder salir adelante. En eso los y las zapatistas tienen un avance interesante, porque las mujeres salen a decir: “Nosotras ya luchamos, desde nuestra casa, desde nuestros compañeros, y ya estamos en una posición política por la que hemos peleado. Nadie, sino nosotras mismas, nos ha puesto aquí”.

*

Fernanda: Sí, Esther es una mujer indígena, pero desde allí está asumiendo una filosofía integrativa en la que el diálogo es con el hombre, el escucha es el hombre. Se asume en una horizontalidad, pero desde su cosmovisión. A la vez, entiende que tiene que resistir ante su cotidianeidad. ¿Cómo? Precisamente desde la escucha.

La mujer resiste desde la escucha porque, en su cosmovisión, ella *es* al concebirse como un *nosotros* que es integridad: no sólo en la estructura social, sino también en la vida diaria, en la voz diaria que sólo está completa si es escuchada. El escuchar la constituye en identidad y conciencia, y transforma, pues produce acuerdos y colaboración.

*

Beatriz: La frase *relaciones humanas nuevas* nos lleva a pensar en romper con todo lo establecido y generar nuevos lazos entre hombres y mujeres: ya no de sometimiento u opresión, sino desde el actuar diario. Y aquí estamos hablando ya no sólo de los zapatistas o de las comunidades indígenas, sino también en la ciudad: no sólo es la “lucha política” o “hacer presencia”, sino generar cambios reales.

*

SECCIÓN DOS – EL EQUIPO DE *PRAXIS EN AMÉRICA LATINA*

Praxis 7 (marzo-abril de 2016)

MOVIMIENTOS DE MUJERES EN MÉXICO Y EL HUMANISMO MARXISTA

A la Comandanta Ramona.

In memoriam, en su aniversario luctuoso.

Todo el territorio mexicano se encuentra en efervescencia de movimientos de mujeres organizadas que actualmente están luchando. Desde el norte, en Ciudad Juárez, donde las madres exigen justicia al Estado mexicano como responsable de la ola de feminicidios cometidos desde hace ya muchos años, y que a la fecha continúan. En San Quintín, las mujeres jornaleras se organizan con sus compañeros por el pago justo de la jornada laboral. En el centro del país, en Tlaxcala, encontramos a las trabajadoras en huelga de Sandak; en el sur, a las comunidades indígenas de Oaxaca. Todas estas mujeres organizadas, que luchan por la vida al lado de otras mujeres, proponen actividades que cada grupo lleva a cabo para la defensa de sus vidas y sus familias: el ejemplo de Nestora Salgado, comandanta de la policía comunitaria de Olinálá en el estado de Guerrero, hoy presa política del Estado mexicano, es muy representativo de estas luchas.

Todas y cada una de ellas son sumamente importantes por el hecho de asumir y defender, a través de su propuesta de trabajo político, la vida de las

mujeres. Son reivindicaciones de derechos a partir de una estructura organizativa, pequeña o grande, pero que aspira a mejorar las condiciones de vida de las mujeres, quienes exigen justicia o intentan frenar la violencia que no permite el desarrollo de la vida como éstas lo decidan. Hemos visto, a lo largo de varias décadas, el surgimiento de movimientos que responden al momento histórico que se vive en cada una de las luchas emancipadoras: los movimientos organizativos de mujeres indígenas son una muestra de ello en toda América Latina; éstos se encuentran en un nuevo momento, aunque algunos no se reivindiquen como feministas. Hace falta, sin duda, el desarrollo de una dimensión filosófica de las mujeres que luchan: ¿Cómo generar, en nuestro contexto político actual, el desarrollo de una dimensión filosófica nueva para las mujeres, para nuestro tiempo? ¿Es indispensable que las luchas de las mujeres se reivindiquen como feministas para poder generar una filosofía dialéctica que repercuta en la organización de los grupos de activistas, sean pequeños o grandes? ¿Con quiénes luchamos? ¿Quiénes son nuestras compañeras? Como vemos, hay demasiadas interrogantes, y se sumaran aún más a lo largo del camino.

Hace un par de meses, en uno de los seminarios que organizó *Praxis en América Latina* sobre el pensamiento crítico, al comentar el tema de las mujeres zapatistas, las reflexiones llevaron a una de las asistentes a plantearse una inquietante pregunta sobre el movimiento feminista. La pregunta es: “¿Qué ha hecho falta a los movimientos feministas actuales para apuntalar o conformar una fuerza grande, la cual responda de alguna manera a enfrentar los desafíos de nuestro tiempo en el contexto mexicano?”. Cabe aclarar que no tenemos una respuesta: hay, en efervescencia, una gran diversidad de grupos de activistas, feministas o no, que luchan por diversas demandas, todas en torno al tema de mejorar las condiciones de vida de las mujeres, en contra de la opresión y de un sistema patriarcal capitalista. Entonces, ¿qué nos ha hecho falta? ¿Qué sigue? ¿Puede generarse un nuevo momento filosófico? ¿Basta con *tejer redes* entre los grupos políticos, feministas o no? ¿Qué nos hace falta por vislumbrar aún? Las ideas propias que ha desarrollado cada grupo de mujeres organizadas contribuyen sin duda a su propio proceso como pensadoras en su grupo o comunidad, y éstas muchas veces repercuten en lo externo. Se vislumbra la necesidad de crear nuevas categorías filosóficas para nuestro tiempo como resultado de la práctica política, las cuales necesariamente se concreten en nuevas formas de teoría.

En el libro *Liberación femenina y dialéctica de la revolución*, Raya Dunaevskaya analiza el desarrollo de la idea de la liberación femenina en las décadas de 1970 y 1980: esta “biografía de una idea” da cuenta de la luz emancipadora que arrojaron los movimientos de mujeres negras, consideradas “atra-

sadas”, ya que nutrieron con su filosofía y sus acciones el pensamiento feminista de toda una generación, incluyendo a las mujeres burguesas blancas; así, Dunayevskaya hace un análisis de diversas actividades políticas de las mujeres, incluyendo América Latina. ¿Será necesario continuar en la búsqueda o en la conformación de una nueva teoría? ¿Es una nueva teoría lo que necesitamos? y, ¿qué tipo de teoría? ¿Qué es necesario para voltear a ver los movimientos de trabajadoras que han surgido, sean éstos feministas o no? ¿Queremos ser parte de ellos como feministas? No considero que la respuesta esté, ni siquiera, en el intento de universalizar una lucha, aunque sí está latente la búsqueda de una categoría aproximada a la categoría de *lo universal* (pero no como una mera abstracción). ¿Seguimos necesitando esta categoría? Todas las mujeres necesitamos del trabajo para vivir, sea éste intelectual, físico o artístico; en todos, la marginalidad está presente: ¿Qué *tipo de trabajo* queremos realizar las mujeres para terminar con la opresión que pesa sobre nuestras vidas, y de dónde proviene el trabajo opresivo que nos vemos forzadas a realizar para sobrevivir? ¿Qué tipo de relaciones son necesarias para la construcción de una nueva sociedad?

Liberación femenina incluye una colaboración de Olga Domanski, que tuvo a bien elaborar un ensayo sobre la serie de conferencias que dictó Raya Dunayevskaya en 1975 para la Universidad Wayne State, como parte de los Cursos de Educación para Adultos. En este ensayo, rescata lo más importante con respecto al desarrollo de una filosofía dialéctica para el movimiento feminista: “Revisamos las tres categorías hegelianas más importantes: *universal, particular e individual*, y vimos *lo universal* como aquello por lo que luchamos, pero como abstracción; *lo particular* es la primera concretización; *lo individual* es el punto más elevado de lo concreto cuando uno en realidad está *viviendo* las relaciones nuevas”. Me parece muy acertada la reflexión de Domanski: ¿se vislumbra algún elemento que pudiera unificar la lucha de las mujeres, sean feministas o no?, ¿representa esto un verdadero desafío?

Por otro lado, Domanski señala de manera muy precisa:

Nunca ha sido más claro que la cuestión que exige una respuesta en este momento no es tanto *qué* teoría, sino *qué es* teoría [...] Nada mejor para probar que no se necesita cualquier filosofía, sino una que nos permita percibir en teoría lo que el movimiento de masas ha estado haciendo y pensando en la práctica, que conduzca a la elaboración de nuevas categorías que ayuden a impulsar la revolución.

Tenemos desafíos muy grandes para América Latina como feministas, entre ellos está definitivamente el de construir y buscar nuevos caminos en

las luchas de las mujeres y las trabajadoras, aunque nuestros grupos de pensadores-activistas sean pequeños. La concretización de este pensamiento teórico-filosófico emanado de una práctica continua tiene su expresión, como ejemplo, en la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas. Este trabajo teórico lo realizaron muchas generaciones de mujeres zapatistas con el fin de construir nuevas relaciones sociales, las cuales les permitieran su desarrollo político como *sujetas* revolucionarias: todo lo que ha construido políticamente el EZLN no hubiera sido posible sin la participación y el trabajo de las mujeres.

R. V.

*

Praxis 10 (septiembre-octubre de 2016)

FEMINISMO, LA IDEA DE LA LIBERTAD Y LA ORGANIZACIÓN

México vivió un momento importante el 24 de abril de 2016, en aquella marcha a la que acudieron miles de mujeres para reclamar su derecho a vivir una vida libre de violencia. Olga Domansky comentó a propósito de una marcha multitudinaria en Nueva York, hace cuatro décadas, que: “nadie puede negar el poder de decenas de miles de mujeres marchando” [véase el “Apéndice” a este capítulo]. Marchamos por la libertad y autonomía de nuestros cuerpos y también por todo lo que implica la integridad de los mismos; por un espacio y un tiempo de desarrollo; por la libertad de una vida no alienada al trabajo o, mejor aún, por un tipo de trabajo que no implique una jornada de explotación; por un trabajo libremente asociado. Marchamos, es verdad, en franco desafío al patriarcado, pero ¿significa lo mismo para todos los miles de mujeres que se unieron a esta marcha?

El movimiento feminista dejó de ser una *idea* para convertirse en un movimiento internacional que se encuentra *vivo*. Dejó de ser una “idea”: no como una ocurrencia de las mujeres, sino en el más amplio sentido; fue un *proceso* intelectual que tomó vida en las acciones y la espontaneidad de las mujeres: una idea que llegó a convertirse en una *razón filosófica*. ¿Por qué decimos esto? Porque se había convertido en un movimiento verdadero, concreto y real que defendía y construía la emancipación de las mujeres; es decir, en un *nuevo* momento político. Dejó de ser una “idea” porque las mujeres encontraron la realización de esa idea en sus propias vidas (a partir de una primera negación, cuando lo dijeron y lo actuaron: *no a la opresión*), y ellas mismas se convirtieron en esta *razón filosófica* de un nuevo movimiento de

largo alcance y transformación. Esta *razón* continúa encarnándose en sus luchas emancipadoras. A la vez, decimos que es dialéctica porque es una *idea*, una *razón* que está viva y que continúa transformándose de manera permanente (porque, a la luz de cada época, la teoría y la práctica encuentran nuevos desafíos). Pero ¿por qué es tan importante como razón filosófica de un movimiento?

La *idea* es, según Hegel, la “unidad de lo ideal y de lo real [...] puesto que en ella, todas las relaciones del intelecto están contenidas”. La *idea* puede incluso superar ese primer momento que aparentemente es sólo intelectual porque, “apoderándose del mundo existente, apropiándose y haciéndolo penetrar en la representación y en el pensamiento”, encarna de una manera concreta y toma forma en las luchas de liberación; esto es lo que, según Raya Dunayevskaya, hacía que el movimiento feminista se convirtiera en una *forma de teoría* que, en la década de los años cincuenta, las mujeres impulsaron en modos diversos. Pero es importante destacar que quienes le dieron carne y sustancia a este cuerpo de ideas fueron las mujeres consideradas “atrasadas”, o *las más oprimidas*: las obreras, las mujeres africanas y afroamericanas, las esposas de los mineros, etc. Éstas fueron las mujeres que nutrieron el cuerpo de ideas y de actividades políticas para que el feminismo fuera reconocido como *movimiento* y también, por supuesto, como *forma de teoría*.

Una de las aportaciones teóricas que me parecen más trascendentales y fascinantes para el humanismo marxista, y que proviene de una filósofa y feminista —Raya Dunayevskaya—, es que reconoce a las mujeres consideradas “atrasadas” como *pensadoras* y como revolucionarias. Para ella, estas mujeres podían perfectamente, desde su autoactividad con otras mujeres, *ser* la razón filosófica, la base de un movimiento dialéctico. En realidad, muchas de las mujeres que hicieron posible el movimiento feminista *como forma de teoría* ni siquiera se reconocían como feministas, pero encontraron en el trabajo político con otras mujeres una nueva manera de desafiar a la sociedad sexista y racista de su tiempo.

El distanciamiento teórico (académico o no) del feminismo de la década de los cincuenta con respecto a las masas —sobre todo de trabajadoras—, que tanto preocupaba a Raya Dunayevskaya y a Olga Domansky, continúa presente en los movimientos feministas hoy en día. Ese distanciamiento es aún más grande en cierto tipo de feminismo que pone como centro, principio y fin de la teoría la liberación del cuerpo de la mujer como una propiedad sobre la cual sólo decidimos nosotras; es decir: un feminismo centrado en la liberación sexual. Por supuesto, ninguna mujer va a negar la importancia de esto, pero ¿qué más implica decidir sobre nuestro propio cuerpo sin la intervención de las instituciones patriarcales (llámense Estado, familia o pareja)?

¿Esta concepción feminista deja fuera a las mujeres organizadas que luchan políticamente, pero que no se reconocen como “feministas”? ¿Cómo se piensa el movimiento feminista en relación con las trabajadoras? ¿Cómo y en qué sentido piensan las mujeres que ha de construirse su libertad? ¿Qué más necesita nuestro cuerpo, más allá de romper con el actual sistema patriarcal? ¿Qué tipo de *nuevas relaciones* se necesitan para liberarse de todo lo que representa el sistema patriarcal, en cuanto sistema opresor y explotador?

El movimiento dialéctico de la *razón* y de la *idea*, que es dinámico, tiene en un extremo *lo individual*; en el otro, *lo universal*, y uniendo ambos extremos está el “querer, la actividad de los individuos”. En la concepción filosófica que plantea Hegel —y que más tarde recrearon Dunayevskaya y Domansky—, el movimiento dialéctico va de *lo individual* a *lo particular*, y de ahí a *lo universal*; y es justamente *lo particular* lo que constituye la mediación entre ambos extremos. Es por esto que, según Hegel, “el individuo (la persona) se une mediante su particularidad (las necesidades físicas y espirituales [...]) con *lo universal* (la sociedad, el derecho, la ley, el gobierno)”; y concluye: “sólo mediante la naturaleza de esta unión [...] puede un todo ser entendido en sus partes”. Visto de esta manera, al parecer no existe una oposición real entre *lo particular* y *lo universal*, pero sí hay nuevos desafíos que plantean el tener un diálogo abierto para comprender por qué se ha distanciado la teoría feminista (académica o no) de la vida de las mujeres trabajadoras (asalariadas o no asalariadas, indígenas y no indígenas), sobre todo cuando la lucha de éstas no se reivindica como feminista.

Las mujeres trabajadoras continúan organizándose, sí, por cierto *tipo de libertad*. Podemos ver un ejemplo muy reciente con las mujeres que participan de lleno en la lucha magisterial: su *interés* está puesto en la defensa de su trabajo. Esta lucha implica defender su cuerpo de los abusos de un sistema explotador, y no porque las mujeres organizadas no entiendan o no quieran ver otras opresiones patriarcales del Estado. Las mujeres del magisterio están ahí: las hemos *visto* realizando todas las tareas de resistencia y de rebelión, dando fuerza y razón filosófica al movimiento magisterial como pensadoras; están defendiendo su derecho al trabajo como *primera negación*. Como en todas las luchas históricas, los avances han sido posibles sólo *con* la participación de las mujeres. Lo hemos visto durante el encarcelamiento de los que se cree son los “líderes” magisteriales: la lucha y la organización no cesaron con la detención de éstos.

En una de tantas marchas de protesta se lee en una pancarta: “Se llevaron a la cabeza del movimiento, pero nosotros *somos el corazón*”, y es una mujer quien sostiene la pancarta. El tiempo y el espacio donde las mujeres desarrollan sus actividades (los centros de trabajo, el hogar, las escuelas, etc.),

es el mismo donde sus cuerpos y todo su ser como mujeres se encuentran oprimidos. A las mujeres nos pertenece nuestro cuerpo: somos en integridad con él un espíritu que se manifiesta y busca su propia liberación, y que deviene esa *idea de libertad* que no todos los feminismos piensan de igual manera.

Las preguntas que Domanski se hiciera hace 20 años *resuenan como un eco*: “¿Por qué tipo de libertad estamos luchando?, y ¿qué tipo de organización nos permitiría alcanzarla?”. Estas preguntas me llevan a otra: ¿Nos interesa a todas las mujeres organizadas el mismo tipo de libertad? Romper con el sistema heteropatriarcal va mucho más allá de reivindicar una sexualidad disidente de éste; a las mujeres nos hace falta cubrir demasiadas necesidades que van más allá, incluso, de nuestros cuerpos sexuados: implica, en cierto sentido, relaciones humanas totalmente nuevas.

R. V.

*

APÉNDICE

Praxis 8 (mayo-junio de 2016)

FEMINISMO REVOLUCIONARIO Y EL CONCEPTO DE VIDA EN HEGEL

*Olga Domanski*²⁵

Ensayo publicado originalmente en marzo de 1995 en el periódico estadounidense News & Letters. Fue reproducido en la edición de marzo-abril de 2016, como homenaje a la vida de Domanski.

La idea del Día Internacional de la Mujer nació de las luchas mismas: desde su surgimiento en 1911 como un acto de solidaridad con las trabajadoras de la industria del vestido, pasando por su convergencia con un movimiento revolucionario real (como lo fue la Revolución rusa de 1917), hasta su redescubrimiento a finales de la década de 1960 por un movimiento de liberación femenina (MLF) totalmente nuevo, el cual obligó a la izquierda a confrontar el hecho de que la “nueva sociedad” por la que estaba peleando tenía que implicar relaciones humanas totalmente nuevas, así como que medios y fines no podían estar separados.

²⁵ Domanski (1923-2015) fue una revolucionaria humanista marxista en Estados Unidos. Fue la secretaria principal de Raya Dunayevskaya durante muchos años, así como secretaria organizativa nacional de los Comités de News and Letters, la organización fundada por Dunayevskaya.

Lo que hace a la lucha tan difícil hoy es que hay que estar en dos frentes de batalla al mismo tiempo: uno es la mayor resistencia posible contra la *satanización* de las madres que reciben ayuda del Estado [*welfare mothers*], los brutales ataques contra el derecho al aborto y el alarmante incremento de violaciones, ataques, pobreza y desempleo. El otro frente de batalla es el retroceso teórico al interior del MLF, el cual se manifiesta en el creciente distanciamiento entre la teoría feminista —tanto dentro como fuera de la academia— y la vida de las mujeres negras y trabajadoras. La crisis se ha vuelto tan profunda, con retrocesos en todos los frentes, que todo tiene que ser pensado de nuevo para que podamos redescubrir el camino hacia adelante.

Es significativo que, cuando este “nuevo mundo” en retroceso —el cual ha alcanzado hoy un grado alarmante— se hizo por primera vez evidente a mediados de la década de 1980, Raya Dunayevskaya se sintió obligada a llamar la atención, en su “Introducción/perspectiva” a *Liberación femenina y dialéctica de la revolución. Tratando de alcanzar el futuro*, sobre la “practicidad de la filosofía” cuando las crisis objetivas son tan profundas que lo ponen a uno frente a un punto de viraje en la historia. La dimensión filosófica específica que Raya le estaba pidiendo investigar al MLF era el concepto de *vida* de Hegel en su *Ciencia de la lógica*.

No es que otras teóricas feministas no hayan visto la importancia de estudiar a Hegel para enfrentar los retos que le sobrevenían al MLF. Sin embargo, en lo que se han centrado es casi siempre en la relevancia de la *Fenomenología del espíritu* (en particular de su sección “Amo y esclavo”, como puede observarse notablemente en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir) y no en la de la *Ciencia de la lógica*, la cual prácticamente ha quedado sin ser atendida. Esto puede deberse a que la exposición de la dialéctica —que Hegel descubrió en 2 500 años de lucha de la humanidad por ser libre— está plasmada en categorías mucho más concretas en la *Fenomenología* que en la *Lógica*. De hecho, ha sido bastante sorprendente para muchos encontrar un capítulo titulado “La vida” en una obra tan abstracta.

Sin embargo, más allá de que su abstracción nos permita seguir la dialéctica (o no) de una forma más clara, lo cierto es que el capítulo “La vida”, sobre el cual Dunayevskaya estaba poniendo el énfasis, tiene una enorme importancia para lo que estamos enfrentando hoy. En Hegel, el concepto de *vida* es crucial porque es la vía hacia la *idea absoluta*, a la cual él denominó “*liberación absoluta*” al llegar al párrafo final de su *Ciencia de la lógica*. El camino para arribar ahí está tan lleno de contradicciones internas que tienen que ser superadas (al punto que la trascendencia es la única que puede empujarnos hacia adelante), que, si bien es importante no forzar una lectura historiográfica de Hegel, el capítulo “La vida” sí parece ofrecernos varias pistas para comprender el MLF en este momento.

UNA MIRADA
AL CONCEPTO HEGELIANO DE *VIDA*

El capítulo “La vida” aparece, significativamente, en la “Doctrina del concepto”, al cual Hegel denomina “el reino de la *subjetividad*, o de la *libertad*.”²⁶ La *Ciencia de la lógica* inicia con la “Doctrina del ser” y pasa a la “Doctrina de la esencia”, para terminar con la “Doctrina del concepto”, donde Hegel desarrolla las categorías que van a permitir finalmente superar la división entre objetividad y subjetividad y alcanzar la “*liberación absoluta*” en la *idea absoluta*.

“La vida” es uno de los tres capítulos que componen la última sección de esta doctrina: “La idea”. Este último concepto no hace referencia, apunta Hegel, a lo que normalmente se expresa con la frase *tener sólo una idea*, cual si fuera una simple abstracción. Todo lo contrario: la *idea* hegeliana es la unidad del concepto y la realidad, ya que “*algo tiene verdad sólo por cuanto es idea*”. Hegel nos advierte que, si creemos que es extraño ocuparse de la *vida* en una obra tan abstracta, es sólo porque pensamos en la *lógica* como una serie de “formas del pensamiento vacías, muertas”. En su *Lógica*, la vida es una forma de la *idea*.

Más aún, la *idea* hegeliana es un “proceso”. En la *Fenomenología*, que Hegel había escrito como una “introducción” a su *Lógica*, la idea de proceso es presentada de una forma casi poética: “En el médium fluido universal, que es un despliegue *quieto* de las figuras, la vida deviene precisamente por ello el movimiento de las mismas, se convierte en la vida como *proceso*.”²⁷ En el contexto más “enrarecido” de la *Lógica*, Hegel simplemente nos anuncia que la *idea*, en cuanto proceso, tiene tres momentos: *la idea de la vida*, *la idea del conocer* y *la idea absoluta*, que son precisamente los títulos de los tres capítulos que integran la sección “La idea”. El primero, “La vida”, es el que queremos investigar aquí para ver qué luz nos puede arrojar en cuanto mujeres liberacionistas que somos.

Siguiendo la estructura triádica hegeliana, este capítulo tiene también tres apartados: “El individuo viviente”, “El proceso vital” y “El género”. Pronto descubrimos que lo que *permea* a cada uno de ellos es el movimiento de *lo universal a lo particular a lo individual*, así como en sentido inverso. Éstas no son sólo tres categorías centrales de la “Doctrina del concepto”, sino de todo el “sistema” hegeliano.

²⁶ Ediciones Solar, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, 5a. edición, 1982, p. 244.

²⁷ *México*, FCE, trad. De Wenceslao Roces, 1966, p. 110.

INDIVIDUALIZACIÓN A TRAVÉS DE LA HISTORIA

Lo que es clave en esta concepción es que, en cualquier dirección que se le vea —*universal-particular-individual o individual-particular-universal*—, el movimiento de lo abstracto a lo concreto por medio de la particularización *requiere* de una primera y segunda negaciones. Lejos de la común malinterpretación de que Hegel sólo considera a *lo universal* como determinado, en su filosofía *lo particular* constituye la mediación. La pregunta que surge aquí es entonces: ¿cuándo lo universal abstracto se particulariza a sí mismo, de modo que *lo individual* devenga *lo universal concreto*?

Así, en el primer apartado de “La vida”, “El individuo viviente”, Hegel muestra cómo el individuo encuentra el “sentimiento de sí mismo”, el cual se torna “poder de resistencia”, en tanto impulso para moverse fuera de sí y descubrir su “individualidad real”. Bien podríamos decir que éste es el tipo de “individualidad” que todos hemos experimentado al “salir al mundo real” (y es, seguramente, lo que las mujeres sintieron cuando fueron arrojadas a las fábricas “para sostener el esfuerzo de la guerra” durante la Segunda Guerra Mundial, para luego negarse a ser desplazadas nuevamente, cuando ésta terminó. Éste fue el umbral del nuevo MLF). Sin embargo, tan pronto como el individuo se enfrenta al mundo objetivo, surge una gran “tensión”. Esto es lo que Hegel desarrolla en el segundo apartado del capítulo: “El proceso vital”.

Dicha tensión proviene de que el individuo se relaciona con una “objetividad que es *otra* frente a él, es decir, una objetividad indiferente” ante la cual no quiere perderse sino preservarse. Hegel describe esta tensión entre el individuo y el mundo externo como una “contradicción absoluta”, cuya manifestación es “el dolor”. Pero él considera a este dolor “un privilegio de los seres vivientes”, ya que es *del* dolor de donde uno obtiene el impulso para seguir adelante y *trascender* la contradicción. Aquí, Hegel se refiere a dicha trascendencia de la siguiente forma: “En este fundirse del individuo con su objetividad [...] ha *eliminado su particularidad* y se ha elevado a la *universalidad*” (p. 493). El movimiento de *lo individual* a *lo universal* a través de la mediación de *lo particular* representa aquí, a mi entender, el momento en que la liberación femenina pasó de ser una idea, cuyo tiempo había llegado, a un movimiento.

Fue el punto en el que las mujeres se negaron a seguir considerando las contradicciones de una sociedad dominada por los hombres como un asunto sólo de la vida privada. Lo personal se volvió político. Estábamos haciendo historia y, lejos de que alguna mujer se sintiera perdida en la colectividad, cada una “se preservaba a sí misma en dicha relación”, para ponerlo en términos de Hegel, o se sentía “individualizada a través del proceso histórico”,

para decirlo con Marx. Más aún, al pasar de ser una *idea* a un *movimiento*, en el que cada mujer se sentía parte de un todo, surgió ante nosotros una subjetividad totalmente nueva. Esta nueva etapa alcanzada por el MLF se corresponde filosóficamente con el apartado de “La vida” que Hegel titula “El género”.

¿QUÉ TIPO DE NUEVAS RELACIONES?

A pesar de que nadie puede negar el poder de decenas de miles de mujeres marchando en la Quinta Avenida de Nueva York en 1970 para anunciar el nacimiento de un nuevo MLF para nuestra era, el *género* [Kind] no es sólo una cuestión de cantidad, sino de preguntarnos: ¿por qué *tipo* [kind]²⁸ de libertad estamos luchando?, y ¿qué *tipo* de organización nos permitiría alcanzarla? En su breve apartado “El género”, de la *Lógica* de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel deja en claro que no se está refiriendo con ese término a una cuestión biológica o meramente cuantitativa. Dice: “Para el animal, el proceso del género es el punto más alto de su vitalidad. Pero el animal nunca llega tan lejos en su género como para obtener un ser propio; sucumbe al poder del género”.

Me parece que Hegel quiere poner aquí nuevamente de relieve el “privilegio” de ser humanos, en tanto que nos vemos ante la necesidad de seguir superando las contradicciones incluso en esta alta etapa de desarrollo. La contradicción consiste en que “la idea que, como vida, está todavía en la forma de la intermediación, recae [...] en la realidad, y esta reflexión suya es sólo la repetición y el progreso infinito, en que ella no sobresale de la infinitud de su intermediación” (p. 495). Para escapar de este callejón sin salida, tenemos que pasar del “género *en sí*” (es decir, implícito) al “género *por sí*”.

DESTRUYENDO LOS “ENCLAVES PRIVADOS”

Ésta es la parte que más debemos estudiar, ya que 25 años después de haber alcanzado aquel gran punto histórico, nos estamos encontrando con tensiones y contradicciones al interior del MLF mucho más profundas que las que las feministas hayan alguna vez enfrentado, y las cuales se ponen en evidencia de manera más aguda en la persistente separación entre “teoría” y “práctica”. La pregunta clave sobre el “tipo” de sociedad por el que estamos luchando está sólo *en sí* (es decir, implícita). El hecho de que tengamos la “sensación”

²⁸ La palabra *kind* puede traducirse al español como género (en el sentido de *género humano*), pero también como *tipo* o *clase*. La autora hace aquí un “juego de palabras” para marcar la oposición entre lo cuantitativo y lo cualitativo. *N. del T.*

de que hacen falta nuevas relaciones humanas no significa, ni mucho menos, que nuestra labor haya concluido. Si no se hace explícito lo que implica la “no separación entre medios y fines”, el movimiento corre el riesgo de “hundirse nuevamente” en la “inmediatez”, o bien en lo que Dunayevskaya llamó *enclaves privados* en la misma “Introducción/perspectiva” en la que exhortaba al MLF a captar la “practicidad de la filosofía” para enfrentarse a las contradicciones de su tiempo.

La expresión *enclaves privados* está relacionada con lo que Adrienne Rich criticaba como “la tendencia en el feminismo a refugiarse en un tipo de ‘emigración interna’”, la cual incluía, según ella, “no sólo al separatismo lésbico”, sino al tipo de pensamiento para el que “los *espacios exclusivos* para mujeres, a menudo una necesidad estratégica, se convierten en un fin en sí mismos”. Los *enclaves privados* también tienen conexión con lo que Patricia Altenbernd Johnson, al relacionar la *Filosofía del espíritu* de Hegel con los problemas del MLF en la década de 1990, llamó el punto en el que “estamos creando un mundo propio, pero todavía no alcanzamos la libertad *desde y en éste*”. Gila Hayim, en un artículo sobre la *Fenomenología* en el que hace referencia a lo que sucede una vez que hemos ganado “un espíritu propio”, plantea el problema de este modo: “Este sí mismo [...] se puede poner a sí como algo inalcanzable, enigmático, inefable, o esconderse en un mundo subjetivo de su propia creación, con lo que se separa completamente del mundo, o aparece en la forma de un predicador o un cínico”. Seguro, cada uno de nosotros conoce alguna corriente teórica o práctica que encaja en una u otra de estas descripciones.²⁹

Cuando Dunayevskaya estudió el capítulo “La vida” en la *Ciencia de la lógica*, no limitó el problema de los *enclaves privados* al MLF. De hecho, ella tenía en mente *cualquier* intento de escapar al *método absoluto*, ya sea en cuestiones teóricas, prácticas u organizativas. El *método absoluto* es el método de la *negatividad absoluta*, el continuo proceso del devenir —simultáneamente subjetivo y objetivo— que Hegel descubrió y que hizo a su filosofía tan revolucionaria. Ciertamente, el *método absoluto* no es discutido explícitamente por Hegel sino hasta el último capítulo de su *Lógica*, “La idea absoluta”; sin embargo, hemos visto cómo Hegel ha ido preparando el camino hacia él en “La vida”. De hecho, este capítulo es crucial porque se convier-

²⁹ Véanse 1) Adrienne Rich, “Living the Revolution”, en *The Women’s Review of Books*, septiembre de 1986; 2) la discusión de Patricia A. Johnson’s sobre el trabajo de Dunayevskaya en torno a los *absolutos* de Hegel, en *Quarterly Journal of Ideology*, vol. 13, número 4, 1989 (fragmentos de la cual aparecieron el número de octubre de 1990 de *News & Letters*, p. 5), y 3) Gila Hayim, “Hegel’s Critical Theory and Feminist Concerns”, en *Philosophy and Social Criticism* 16, 1 (1990).

te en la *transición* hacia la *idea del conocer*, todo ello dentro del proceso de búsqueda dialéctica de la libertad.

Hegel apunta que esta transición es posible una vez que hayamos comprendido a *la idea* como una *totalidad*, a través de lo que él denomina “in-*trorreflexión*”. Yo lo llamaría *una profunda mirada en el espejo histórico para preguntarnos* qué tipo de relaciones totalmente nuevas son las que necesitamos: entre hombre y mujer, entre mujer y mujer y, sobre todo, entre el movimiento que viene desde la práctica y el que viene desde la teoría, a fin de alcanzar una nueva unidad entre *la idea* y la experiencia viva de todos y cada uno de nosotros.

UNA LABOR PENDIENTE

Lo que todavía nos falta por investigar en el capítulo “La vida” es lo que podemos extraer a partir de la discusión de Hegel sobre el *género realizado* hacia el final del mismo. Esta cuestión del *género realizado* parece estar totalmente en conexión con el concepto de *negatividad absoluta*, el cual, de acuerdo con Hegel, debe permear cada faceta de nuestras vidas, tanto como individuos como movimiento, para así abrirnos un camino hacia la libertad. Independientemente de otros significados que puedan asignársele al término *género realizado*, yo quiero sugerir que hace referencia a que, para que la dialéctica pueda seguir viviendo, tiene que ser recreada constantemente por cada generación. Marx recreó la dialéctica hegeliana como *revolución en permanencia*. Partiendo de allí, Dunayevskaya la recreó como *humanismo marxista* y, regresando a Hegel para nuestra época, vio la *negatividad absoluta como nuevo comienzo*.

Si no aceptamos la responsabilidad de darle continuidad a la dialéctica revolucionaria; si pensamos que la filosofía no es nuestro trabajo, sino el de alguien más; si no nos damos cuenta de que no hay ninguna “respuesta organizativa” para la liberación femenina (o para cualquier otra lucha) que no comience con una profunda organización —o, por mejor decir, *re-organización*— de nuestro pensamiento, entonces seguiremos dentro de los *enclaves privados* que nos impiden ir hacia adelante y escapar del profundo retroceso que amenaza con destruirnos hoy.



Tila: lucha por la tierra y el territorio.

7. La lucha por la autonomía, la tierra y el territorio

La cuestión de la autonomía, la tierra y el territorio es de vital importancia para las luchas emancipadoras en México —y, de hecho, en buena parte de América Latina. El capitalismo extractivista, a su vez, es sin duda la cara más visible de lo que los zapatistas han llamado “las cuatro ruedas del capitalismo: explotación, despojo, represión y desprecio”. El apetito voraz del capitalismo —ya sea en busca de minerales, turismo, energía eólica o cualquier otra cosa que se le ocurra— amenaza a las comunidades rurales, el territorio indígena e incluso la vida en la ciudad. Por ello, los distintos movimientos sociales en defensa de la vida y el territorio, contra la minería, etc., son elementos cruciales de la resistencia y la rebeldía en México hoy.

- Voces contra el nuevo Aeropuerto (Nexquipayac, Ixtapaluca, Tecámac, Texcoco y Nopaltepec, Estado de México; Churubusco y San Gregorio Atlapulco, Ciudad de México; Tlaxiaca, Hidalgo)
- Cuarto Foro contra la Represión y el Despojo (San Francisco Xochicuautla, Estado de México, San Pedro Tlanixco, Estado de Mexico, Santa María Ostula, Michoacán)
- Resistencia contra el despojo en Tezontepec, Hidalgo
- La defensa del agua, el territorio y la vida en Coyoacán, Ciudad de México
- Santa María Aztahuacán, Iztapalapa
- Tepoztlán, Morelos
- Ciudad de México, Michoacán
- Ixtepec, Oaxaca
- Tila, Chiapas
- Comunidades en resistencia contra el capitalismo extractivista

Praxis 13 (abril-mayo de 2017)

VOCES CONTRA EL NUEVO AEROPUERTO

Palabras de habitantes de las diversas comunidades que se están viendo afectadas por el proyecto del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad

de México (NAICM). Parte de ellas son transcripciones del video Afectaciones del Nuevo Aeropuerto y sus obras asociadas en la Cuenca del Valle de México, el cual puede verse en <<https://www.youtube.com/watch?v=y65w3yFOVqo>>. El resto fueron recolectadas y enviadas por el Frente Amplio No Partidista contra el Nuevo Aeropuerto y Otros Megaproyectos de la Cuenca del Valle de México (Frente Amplio) a la redacción de Praxis.

NEXQUIPAYAC, ESTADO DE MÉXICO

Heriberto: En el Cerro del Coatépetl, en los ejidos de Nexquipayac, casi al centro del Lago de Texcoco, se está empezando a construir la barda perimetral del proyecto del NAICM. La mayoría de los terrenos que hay aquí son de siembra; son altamente productivos: todo lo que sembramos, se da, y esto ha permitido la subsistencia de nuestros pueblos. Si dejamos que se construya el NAICM, la vida de estos pueblos corre un grave riesgo de sumirse en pobreza extrema, ya que nosotros no vemos grandes posibilidades de crecimiento, ni de empleos, como lo prometieron.

Se ha dicho que ha habido un gran avance dentro de este proyecto, sin embargo, lo único que se ha venido haciendo es la barda perimetral. Los miles de millones de pesos que se están invirtiendo no se justifican; los videos que hemos visto, las imágenes que han pasado [sobre los avances], son editadas. [Pero está también] el despojo de nuestras tierras: al ejido de Nexquipayac le quitarían más de 160 hectáreas, y otras 150 que están en riesgo de que se pierdan si no las defendemos.

La lucha no debe ser únicamente de los 13 pueblos que conformamos la ribera del Lago de Texcoco, y a los que nos quieren quitar el territorio, sino de todos los habitantes de la Cuenca del Valle de México y del país. Ello, porque se está defendiendo un patrimonio, un lugar rico en naturaleza, en biodiversidad, en nutrientes, y un gran reservorio de agua. [Además], de permitirse la construcción del NAICM se pondría en riesgo a toda la Cuenca del Valle de México, incluida la propia Ciudad de México.

Consideramos que el sistema de aeropuertos ya existente en el centro del país es suficiente. Estamos en contra de la expansión [de la aviación] y, por tanto, no tenemos por qué buscar otro espacio para hacer otro aeropuerto, sino adecuar eficientemente los ya existentes, y no dañar más a nuestro medio ambiente. En Austria, los movimientos sociales acaban de echar abajo el proyecto de construcción de una tercera pista [en el aeropuerto de Viena], porque abona al calentamiento global. Nosotros tenemos las pruebas para afirmar que esto pasaría también con el NAICM, sobre todo porque mientras países como Francia, Inglaterra, Alemania y Austria luchan en contra de la cons-

trucción de terceras pistas, el NAICM de origen contempla *seis*. Les agradecemos a los científicos, porque ellos nos aportan sobre las consecuencias que traen este tipo de proyectos. Eso nos ayuda a los pueblos a entender nuestra realidad: cómo viene el negocio de arrebato, de despojo a nuestras comunidades.

Sabemos que no es posible seguir viviendo con este sistema y con esta forma de gobierno. Tenemos que buscar alternativas de vida, de organización social. Nosotros podemos crear nuestros propios sistemas productivos (porque nuestra naturaleza es rica), nuestra propia economía, nuestros propios sistemas de salud y de educación, para que no sigan enajenando a nuestros jóvenes. Las generaciones de hoy no saben lo que costó para nuestra gente el tener este terreno. [Incluso], muchos de los que son de mi generación ya no conocen el sacrificio que tuvieron que hacer nuestros antepasados, nuestros abuelos, para que pudiéramos tener esta tierra. Pero nosotros podemos autoeducarnos, automedicarnos, porque nuestra sabiduría ancestral nos lo permite, así como las plantas medicinales que se cultivan en la ribera del lago y la zona de la montaña, como el Cerro de Tezcotzingo, [otrora] jardín botánico del gran *tlatoani* Nezahualcóyotl. No necesitamos de los grandes laboratorios, que nos están matando; no necesitamos de sus industrias, ni de sus empresas, para que nos vengán a saquear. Este sistema es de muerte. Por eso tenemos que unirnos todos, en el país y en el mundo, para acabar con él.

Necesitamos organizarnos y no pensar que, dentro del sistema de partidos o el sistema institucional que nos han impuesto, vamos a lograr [cambiar las cosas]. Las leyes que se han generado han sido sólo para servir a los intereses de las grandes trasnacionales; además, el gobierno usa las armas de la “fuerza pública” y de los paramilitares. Tenemos que cambiar las cosas desde abajo, desde los propios pueblos, con nuestra propia gente, fuera de toda institucionalidad.

*

Baltazar: Como ejidatario, veo muy mal el proyecto del NAICM. El gobierno lo está haciendo a través de injusticia porque, para poder hacer las obras, necesita meter la fuerza pública. Aquí en Nexquipayac tuvo que hacer esas maniobras. Hubo injusticias en la terminación de la autopista [Pirámides-Texcoco]: tuvieron que desalojar a una familia arbitrariamente, y con la fuerza pública. Fueron más de 300 granaderos los que participaron. Nosotros escuchamos muchas voces, de [varias] organizaciones, [y todas dicen]: ¡No al NAICM! Ya secaron el Lago de Texcoco. La vida que yo conocí siempre fue tranquila, y hoy en día se ve que va a haber mucha inseguridad.

*

IXTAPALUCA, ESTADO DE MÉXICO

Yolanda: Para los habitantes originarios de Tlapacoya, Ixtapaluca, una de las principales afectaciones causadas por el proyecto del NAICM ha sido la división que se ha dado entre los habitantes a causa de los intereses de un grupo ejidatario minoritario. Éste le cedió una parte del Cerro Tepeololle, conocido también como Cerro del Elefante, a las empresas que se llevarían la piedra para la construcción de las pistas de aterrizaje del NAICM, dejándonos en ese lugar un gigantesco socavón y, luego, un *relleno sanitario* [basurero]. Nuestro cerro debe ser decretado área natural protegida por la riqueza histórica que posee, ya que en él fueron encontrados restos óseos de más de 24 mil años de antigüedad, cerámica de la cultura clovis, pinturas rupestres y el santuario de las lechuzas. Hemos interpuesto amparos y hecho campañas de reforestación e información entre vecinos, tratando también de unir nuestra lucha a otras, pero vemos que pueden más la ilegalidad, la ambición y el interés por arrebatarnos el agua.

*

TECÁMAC, ESTADO DE MÉXICO

Mary Cruz: Yo sé lo que es vivir cerca de un aeropuerto, y por eso sé todo lo que nos puede dañar el NAICM. Viví toda mi infancia en la colonia Pensador Mexicano, a un lado de Peñón de los Baños, donde está el Aeropuerto Internacional Benito Juárez. Todo el tiempo era un problema por la cuestión del ruido de los aviones; en las madrugadas, se oye cómo prenden los motores, las turbinas. Además, tuve la mala experiencia de que cayeron dos aviones (uno sobre una casa, a cuya familia la indemnizaron para que no denunciara). El hecho de que hayan construido ese aeropuerto en la colonia implicó también que tuvieran que *abrir* la avenida Río Consulado (de hecho, ese río está entubado); luego, como se empezó a urbanizar más la zona, [el gobierno] les compró sus casas a los vecinos para poner aduanas. Toda esa parte que era de milpas y chinampas, alrededor del Deportivo Oceanía, se perdió, así como la fauna. La contaminación ambiental es muy fuerte.

Me mudé después a Ciudad Lago (a espaldas del Peñón de los Baños), y el ruido seguía siendo igual. Finalmente, me fui a vivir a Tecámac, hace 17 años. Ahora el problema que tenemos ahí es que las constructoras están desbastando el cerro, así como construyendo sobre ejidos en los que no tienen permiso. Atrás del cerro hay una mina: por allí lo están desgajando. Se están llevando todo el tezontle para el NAICM, que la verdad nadie quiere, porque no nos

conviene tener un aeropuerto en un área que es fangosa: al paso del tiempo, se va a agrietar o se va a hundir. También, están implementando muchos conjuntos habitacionales, así como destruyendo el casco de la Ex Hacienda de Vista Hermosa para poner un nuevo centro comercial. Todo esto es negocio del gobierno de Tecámac. No lo podemos permitir.

*

TEXCOCO, ESTADO DE MÉXICO

Gabriela: De las afectaciones a la Cuenca del Valle de México derivadas del proyecto del NAICM, en el territorio de Texcoco destacan: 1) la pretensión de entubar el agua de los manantiales de la zona de la montaña para servicio del proyecto; 2) la conexión del NAICM al sistema de agua potable municipal, y 3) la canalización de los ríos principales y el agua de lluvia en un solo *dren* (para sacarlos al lago Nabor Carrillo y, de ahí, al Túnel Emisor Oriente, en un intento por evitar la inundación de las pistas del NAICM), poniendo con esto en altísimo riesgo de colapso hídrico y de hundimiento a toda la cuenca, incluida la propia Ciudad de México. Asimismo, se está contaminando el acuífero de Texcoco (el más sobreexplotado del país) a causa del relleno de los socavones de las antiguas minas de la zona de la montaña, con lodos tóxicos y con el suelo original salino que le están extrayendo al Lago de Texcoco (para sustituirlo con la piedra y el tezontle de la depredación de cerros sagrados). También están las afectaciones por la construcción de carreteras de cuota, de nuevas unidades habitacionales, centros comerciales y parques industriales que ponen en riesgo el abasto de agua a la población originaria. De permitirse el NAICM, significaría la muerte del Lago de Texcoco, regulador natural del medio ambiente y la ecología de toda la Cuenca de México, santuario de aves migratorias, de especies endémicas de plantas y animales y de tesoros nutricionales ancestrales, así como la pérdida de la identidad y el patrimonio histórico, arqueológico y cultural.

*

NOPALTEPEC, ESTADO DE MÉXICO

Delia: Vivo en la comunidad de San Miguel Atepoxtco, municipio de Nopaltepec, en el Valle de Teotihuacán. Con la intención de estabilizar el suelo del Lago de Texcoco, las empresas están devastando un montón de cerros para extraer tezontle. Quisiera preguntarles [a los científicos] qué panorama nos espera a las comunidades que quedamos a las faldas de cerros partidos por la mitad o con un cráter de 80 metros de profundidad. Nos gustaría saber cuál

es el impacto ambiental que genera para la población la desaparición de todos estos cerros. Es importante reconocer que el saqueo de los cerros también es parte de la construcción del NAICM. Esto evidencia aún más el ecocidio que representa la imposición de este megaproyecto. [*Responde un grupo de científicos: a fin de cuentas, la salinidad del lago haría que el tezontle se convirtiera en cenizas, por lo que de nada sirve “rellenarlo”. El negocio, como vemos, no está tanto en la construcción del NAICM, sino en el constante mantenimiento que requeriría. Por eso quieren hacerlo con seis pistas: para que, mientras se usan dos, puedan reparar las otras cuatro*].

*

CHURUBUSCO, CIUDAD DE MÉXICO

Blanca Celia: En el pueblo originario de Churubusco hay conciencia del grave deterioro ambiental y del proyecto de *densificación* (o sea, de concentración de la población nacional en las grandes ciudades), pero sólo de cierta relación de ello con el NAICM. Rechazamos esa política de desarrollo urbano concentradora de la población en zonas metropolitanas y el deterioro que esta concentración trae a pueblos, zonas o regiones como el Estado de México, a donde estamos mandando las aguas negras y la basura, y de donde estamos trayendo gran parte del agua que consumimos. Esto sí está permeando en la conciencia de los habitantes de Churubusco, pero en relación con el NAICM nos queda todavía lejano: no tenemos conciencia de que *nos golpea* y de todo lo que nos va a afectar. El tejido para armar una lucha coordinada contra la construcción del NAICM es en lo que está trabajando el Frente Amplio, y por eso estamos ahí, porque sabemos que, a más urbanización, más control para dejar los recursos naturales en manos de las grandes trasnacionales.

*

SAN GREGORIO ATLAPULCO, CIUDAD DE MÉXICO

David: Para los originarios de San Gregorio Atlapulco, Xochimilco, las afectaciones inmediatas por el proyecto de construcción del NAICM son: 1) la depredación de varios cerros para que, con su explotación acelerada, se lleve material a la zona del Lago de Texcoco, y 2) el aumento en los años recientes del sobrevuelo de helicópteros, cada vez más grandes, de manera constante y a baja altura, por el Corredor Ciudad Nezahuacóyotl-Iztapalapa-Xochimilco, que es el que sabemos sería la ruta de acceso para los aviones del NAICM. Si llega a hacerse este proyecto, que esperamos que no, las aves morirían y tendríamos esta contaminación auditiva de día y de noche, con repercusiones a nuestra salud física, mental y emocional.

*

TLAXIACA, HIDALGO

Eliseo: En el estado de Hidalgo sabemos del intento de construcción del NAICM. Se dijo que una opción para hacerlo era Tizayuca, pero en realidad era en la colindancia entre nuestros pueblos: Zapotlán y Tlaxiaca. Si bien el proyecto fue cancelado y se decidió la opción Texcoco, aun así la afectación es la misma, porque el problema de fondo es toda la Cuenca de México. No creemos lo de los empleos que supuestamente se van a generar.

A nosotros ya nos está afectando el NAICM: están llegando la gran urbe, los gasoductos, los parques para la energía eólica. Todo esto beneficia a los grandes consorcios, que no vienen a ayudar al pueblo, sino a destruirlo. De concretarse la construcción del NAICM va a haber más asentamientos, más contaminación, y se acelerará la instalación de ductos, que ya se están metiendo en los llanos de Zapotlán para extraer agua. Esto es obra del mismo consorcio que en Iztapalapa ya comercializa el agua, racionándola a dos litros por persona. Este proyecto no se puede permitir, porque el agua es un problema de soberanía; además, si se empieza a pavimentar la cuenca, ¿por dónde van a recargar los mantos freáticos?

*

Praxis 5 (noviembre-diciembre de 2015)

CUARTO FORO CONTRA LA REPRESIÓN Y EL DESPOJO

Llevado a cabo el 19 de septiembre de 2015 en el local del Sindicato Independiente de Trabajadores de la Universidad Autónoma Metropolitana (SITUAM), Ciudad de México.

SAN FRANCISCO XOCHICUAUTLA, ESTADO DE MÉXICO

Armando: Nuestro problema lleva ocho años ya. En diciembre de 2007 somos invadidos por personal de la empresa Autobahn [y], cuando se les cuestiona qué hacen en [estos] predios, nos dicen que “están haciendo un levantamiento topográfico”, porque por ahí va a pasar un proyecto carretero de cuota que va a comunicar del aeropuerto [de Toluca] a Santa Fe. A nadie le conviene ese tipo de proyecto: incluso los residentes vamos a tener que pagar para pasar por ahí.

[Entonces] se junta la gente. Se hacen cuatro asambleas entre 2008 y 2010. Por usos y costumbres, se decide que ese proyecto no pasa: que no hay ni siquiera interés por sentarse a negociar con la empresa. Primero, porque tenemos un territorio originario [de 1 901 hectáreas], que se nos otorgó como comunidad originaria en 1951 por decreto presidencial. En él existen lugares sagrados que no queremos sean tocados.

Segundo: los bosques son sagrados. Captan el agua pluvial, hay manantiales, [se forman] bancos de arena y cantera. Además, [se nos cortarían] las vías de acceso a las peregrinaciones que anualmente se hacen para ir a dar gracias a Dios al santuario del Cerro de la Campana.

Algunos peleamos también la casa, el terreno, etc. Pero [más allá de eso] el impacto ambiental que [esto] ocasiona [es enorme]: son más de 22 hectáreas de puro bosque natural, virgen.

Entonces, al saber que estábamos unidos y que no aceptamos el proyecto, el gobierno [empieza a molestarnos]: en octubre del año pasado se fue contra todos nosotros, con granaderos. Nuestro delito fue la oposición a la construcción de una vía pública; ése fue nuestro delito: pararnos donde está un proyecto que no aceptamos.

Las mujeres han peleado codo con codo: han dado la cara, en el momento en que aquellas gentes han llegado a *invadirnos*. Gracias a ellas, seguimos luchando.

*

Otra comunera: Ha sido un hostigamiento: no sólo han agredido a nuestros compañeros, [sino que a] nosotras, como mujeres, los policías nos han estado acosando. Lo que a mí me dio mucho coraje es que no sólo me tocó esto a mí, sino a dos de mis nietas. Ese coraje me ha hecho participar. Yo casi no lo hacía, pero lo que pasó con mis nietas me ha hecho decir: “¿Por qué no puedo levantar la voz en un foro?”. Yo era una persona que estaba al frente de todo, pero no salía [de mi comunidad], ni hablaba. No sabré leer, pero sí sé que [el gobierno] no [tiene] ningún derecho de ocupar nuestras tierras: no nada más [las mías], sino las de todos mis compañeros.

*

SAN PEDRO TLANIXCO, ESTADO DE MÉXICO

Benito y Rosario: Reciban un saludo del Movimiento por la Libertad los Defensores del Agua y de la Vida de la comunidad de San Pedro Tlanixco. Este movimiento ya va a tener un año desde que se integró, precisamente [para defender] a cinco compañeros y una compañera que están detenidos en el penal de Almoloya de Juárez. Ya llevan 11 años ahí.

Nosotros estamos luchando por nuestra agua, por nuestros manantiales, ya que nos la [querían] quitar las empresas florícolas. Tenían la intención de entubar el agua que nace de los manantiales, pero el pueblo empezó a dar una lucha, [la cual inició] en 1989. [Por ello], nuestros compañer@s [cayeron] presos. [Desde entonces], el gobierno ha empeorado más nuestra situación.

Hermanamos nuestra lucha con los compañeros de Xochicuautla. [También] tuvimos la oportunidad de visitar a las comunidades [zapatistas] en Chiapas. Estuvimos con la Comandancia del EZLN, exponiéndole nuestra problemática.

En el festival [de las Rebeldías y las Resistencias contra el Capitalismo] en San Cristóbal de las Casas, [en diciembre de 2014], nos regalaron el libro *Justicia zapatista*. Lo empezamos a leer. Una vez más, nos damos cuenta que *de arriba no vendrá la justicia*.

*

SANTA MARÍA OSTULA, MICHOACÁN

Gregorio: Yo, desde los 19 años me salí de la comunidad, porque ésta siempre ha sufrido y sigue sufriendo de marginación. “No hay dónde trabajar aquí”, me acuerdo que le decía a mi mamá. [Pero] me reintegré en 2009. En 1998, se [había tomado] la decisión en la comunidad de ir a *desmontar* [trabajar] los predios que [eran propiedad] de los pequeños propietarios, pero éstos no nos dejaron. El gobierno dijo que iba a solucionar eso, y nosotros le creímos, [pero no]. En 2003, nuevamente la comunidad decidió hacer 40 casas de concreto para ir a vivir ahí, y otra vez el gobierno del estado nos dijo que no se podía construir en ese terreno. A los 15 días, los pequeños propietarios van y, con unas máquinas, *tumban* las 40 casas.

No nos habíamos dado cuenta a quién le estábamos *pegando*: a la Familia Michoacana. [Dos de los miembros de este cartel], uno de los cuales era el presidente municipal [de Ostula], tenían 90% de las 1 300 hectáreas [de esos terrenos]. Entonces estamos peleando contra una *narcopolítica*, empezando por el gobierno del estado, [pero también] federal y municipal.

En 2009 empiezan las masacres [contra nosotros] por invadir los terrenos que le estábamos quitando a esos *criminales*. Pero la comunidad decide recuperar las tierras [nuevamente] y quedarse ahí. Le dice al gobierno: “No nos respetaste; entonces nos tocan tres kilómetros más de terreno”.

[Fue allí cuando] la comunidad se organiza con la policía comunal. La comunidad ha estado siempre en lucha, peleando contra los narcotraficantes. Nosotros nunca hemos [tenido] armas; sólo la Fuerza Comunitaria está armada, [según] sus usos y costumbres, y eso es lo que el gobierno no nos quiere reconocer. La comunidad ha sido golpeada, le han matado a comuneros.

Somos personas de trabajo [y hemos estado] organizándonos, defendiéndonos de los malos gobernantes, las fuerzas federales y el crimen organizado, que todos son la misma cosa. Cuando detienen a Cemeí Verdía Zepeda, líder de las autodefensas de la Región Costa-Sierra de Michoacán, la comunidad inmediatamente [se reunió]. Las personas letradas son las que nos han traicionado.

*

Praxis 8 (mayo-junio de 2016)

RESISTENCIA CONTRA EL DESPOJO EN TEZONTEPEC, HIDALGO

Entrevista de Praxis en América Latina

Mi nombre es Sabino Juárez Corona; radico y soy originario de Tezontepec de Aldama, en el estado de Hidalgo, [así como] vocero de la comunidad indígena agraria de ese municipio.

Nosotros sufrimos un despojo de nuestras tierras comunales desde hace un siglo. En esa región del Valle del Mezquital en el estado de Hidalgo, 100 kilómetros al norte de la Ciudad de México, surgió el agrarismo, que después fue tomado como bandera. En 1915, el agrarismo fue *haciendo bandera política* con la Revolución mexicana; nuestros bisabuelos fueron pioneros del agrarismo en el centro del país. Muchos de ellos se fueron a la revolución con Pancho Villa, otros con Emiliano Zapata; otros, con Carranza, pero la mayoría se fue a morir con gusto en la Batalla de Celaya, con Villa. Entonces, somos herederos de una estirpe de nación tolteca, [así como] de una de las semillas más importantes de la Revolución mexicana de los siglos XVIII y XIX.

Esa lucha sigue y ha costado cientos de vidas; hasta ahorita no hemos podido recuperar las tierras, porque generalmente todos los gobiernos —los emanados de la Revolución mexicana— han traicionado esta lucha. Ha habido disputas por el poder que la han traicionado: el mismo general Cárdenas apoyó a *la contra*; por razones políticas, apoyó a los contrarios nuestros, cuando éstos nunca fueron a la Revolución, y los nuestros sí fueron.

Entre 1995 y el año 2000 hubo alrededor de cinco enfrentamientos armados: uno de ellos duró 11 horas de *tableteo* de metralletas. La violencia es sistemática. El Gobierno del Estado tiene en su poder las tierras: están *sacando* arena sílica; hay más o menos unas 25 minas que han abierto ahí; 80% del territorio tiene arena y abajo se encuentran los acuíferos de agua dulce más importantes del centro del país; de ahí sale el agua que mueve la Refinería Miguel Hidalgo y la comisión Federal de Electricidad, [ambas] en Tula.

El Estado mexicano tiene una idea retorcida, falsa, de lo que es la seguridad nacional. Ellos dicen que por eso no nos dan [el agua], porque de ahí sale

el agua que mueve a una empresa que antes era del gobierno (pero ahora ya está privatizada o desapareció, y va a pasar a ser de las transnacionales).

Nuestra lucha es, primero, un problema local; pero, dado [que hay] mantos de agua [en el territorio], se convierte en un problema que tiene que ver necesariamente con el Estado, [ya que] nos confronta con el Estado mexicano y sus intereses de privatización y alianza con las transnacionales. Entonces, es una lucha frontal no solamente contra el Estado mexicano, sino contra el gran capital. En este momento, el Tribunal Agrario de Hidalgo número 55 se encuentra estimulando a un grupo de mercenarios, de paleros; a un grupo aliado de ellos para que nos suplante en las audiencias del tribunal, haciéndolos pasar como si fueran nosotros (o sea, suplantando nuestra personalidad jurídica). El tribunal se presta de manera cínica, abierta y descarada a hacer esa patraña. La verdad, estamos en manos de una delincuencia políticamente organizada, y tenemos que hacer algo por combatirla.

Según un censo hecho por la Secretaría de la Reforma Agraria en 1975, éramos 4 241 compañeros, [los cuales constituimos] la base formal de [nuestra] lucha. Sin embargo, ese padrón fue robado en un 80% en 1993, en los momentos en que Jesús Murillo Karam era oficial mayor de la Reforma Agraria. Él siempre ha sido adversario nuestro: es protector de los grandes caciques y del gran capital. Entonces, desaparecieron ese padrón y ahora pretenden desaparecer la personalidad jurídica de esta lucha, para dejarnos totalmente desprotegidos y *descabezados*, de manera *dizque* legal. Creemos que estas luchas son por el territorio, por las tierras, por el agua y la vida. Del lado izquierdo tenemos el corazón, y en el corazón nacen los ideales: los ideales más justos de la condición humana. Tenemos que hacer una lucha *de izquierda*.

*

Praxis 8 (mayo-junio de 2016)

LA DEFENSA DEL AGUA, EL TERRITORIO Y LA VIDA EN COYOACÁN, CIUDAD DE MÉXICO

Fragmentos de una entrevista realizada a un vecino de la Asamblea General de Pueblos, Barrios, Colonias y Pedregales de Coyoacán.

Nuestra lucha tiene dos exigencias: 1) la cancelación total de la obra que están realizando en avenida Aztecas 215, y 2) la expropiación del predio para utilidad pública. Aunque la empresa constructora sólo tenía permiso para demoler —no para excavar—, al hacerlo, rompió el manto acuífero que se encuentra

debajo del predio: calculamos que en más de un año se han tirado 1 200 millones de litros de agua. La cancelación y la expropiación se deben realizar para que ese manantial que se encuentra allí sea realmente aprovechado.

La defensa del agua remite a la defensa del territorio y de la vida misma. Nuestros *abuelos* se acuerdan de que éste era un manantial natural, que se ha ido perdiendo con la pavimentación de la zona: [el manantial] *baja* de la Magdalena Contreras, del Ajusco, se concentra en Los Pedregales, y tendría que seguir su curso a toda la Ciudad de México. Así, las empresas no sólo excavan ilegalmente y desperdician el agua, sino que cortan su curso natural.

El problema de desabasto del líquido no solamente nos afecta a nosotros, sino a toda la ciudad; pero, ¿cómo es posible que lo haya, si aquí (y en muchos otros lugares) tenemos manantiales? Además, vemos todo el daño ecológico que se está causando: las grandes constructoras talan árboles indiscriminadamente, lo que afecta la producción de oxígeno, que es una de las causas de la contaminación.

Al mismo tiempo, el proyecto inmobiliario en avenida Aztecas 215 es para la construcción de departamentos de lujo, que evidentemente los habitantes de aquí no podemos pagar; así, la zona iría siendo poblada por grupos de poder, que poco a poco nos irían desplazando. Esto no lo vemos como un hecho aislado, sino como parte del proyecto Ciudad del Futuro, que pretende encarecer la zona.

Por todo ello, decidimos establecer un plantón permanente el viernes 29 de abril, al cabo de cuatro marchas simultáneas que se realizaron ese mismo día en la zona de Los Pedregales. La resolución de iniciarlo fue producto de ocho asambleas generales en las que participamos todas las colonias de la zona: fue el último recurso que tuvimos ante la omisión de las autoridades para resolver la problemática.

Toda esta lucha, ya de más de un año de duración, ha tenido diferentes momentos; el primero fue el proceso de información: convocamos a asambleas generales enfrente del predio, para que más vecinos se dieran cuenta de lo que estaba pasando, así como para manifestarle nuestra inconformidad a la constructora y al gobierno. También hemos hecho ya las denuncias legales, sin embargo, la gran telaraña de corrupción que hay (desde el Gobierno de la Ciudad de México hasta el federal) ha imposibilitado la solución del conflicto. Ahora con el plantón, ha habido ya dos intentos de desalojo en apenas cinco días.

En las marchas del viernes 29 no sólo estuvimos los que veníamos asistiendo a las asambleas, sino que en el recorrido se iban sumando más vecinos; además, contamos con el apoyo de las luchas de Atenco, Xochicuautla, de los padres de los 43 normalistas de Ayotzinapa, Iztacalco, Xochimilco, etc.

Y en el plantón hay diferentes actividades: foros, eventos artísticos, etc. La idea es que estemos todas las luchas que se están desarrollando en la ciudad, que compartamos la experiencia y comencemos a ver cuál sería el mecanismo para unir estos esfuerzos: la defensa local no basta.

Este proceso organizativo está involucrando a todas las colonias de Los Pedregales; siempre eran esfuerzos aislados, pero esta problemática dio pie a la unidad. Los vecinos están participando en el plantón, no sólo trayendo acopio, sino que se quedan a las pláticas, foros, asambleas, etc. El objetivo de estas últimas es justamente que cuenten con la participación de todos, ya que son el espacio para que decidamos colectivamente qué hacer.

Que la gente vaya viendo poco a poco que este proceso es de todos: no sólo de los vecinos de Los Pedregales, sino que está abierto a todas las organizaciones y colectivos. Ésa es la experiencia que estamos teniendo como Asamblea General, y lo que le da validez y legitimidad a este esfuerzo. Queremos que sea un movimiento digno, que se conduzca con toda la transparencia, horizontal: un espacio abierto a las diferentes posiciones.

*

Praxis 16 (octubre-noviembre de 2017)

**SANTA MARÍA AZTAHUACÁN, IZTAPALAPA:
“SEGUIMOS UNA TRADICIÓN DE LUCHA DE MÁS DE 500 AÑOS”**

Angélica, presidenta del Concejo Indígena de Aztahuacán

Praxis: ¿Puedes hablarnos un poco de la historia y el presente de lucha de tu pueblo?

Angélica: Aztahuacán (*lugar de garzas*) se fundó miles de años antes que Tenochtitlán, a la cual le tributábamos plumas de garza, sal y maíz. Después de la Independencia, Aztahuacán fue un municipio con un amplio territorio, del cual hoy se nos reconoce sólo alrededor de 30%. Durante la Revolución mexicana tuvimos un batallón zapatista al mando del general Chavarría. Y, ya en el presente, enfrentamos dos problemas: 1) que [el Estado] no nos reconoce como pueblo, y 2) que el último recurso natural que quedó, el agua, se lo quieren seguir llevando.

En cuanto al primero: ¿cómo haces uso de tu autonomía si tu territorio está partido? Para los pueblos originarios de la Ciudad de México, la creación del *ejido* [después de la Revolución] ha sido una de las cosas más graves que nos ha pasado. ¿Por qué? Porque rompe con el sentido comunitario de la propiedad. Además, después de que el gobierno nos dotó de ejidos, los

compró, expropió o invadió, por ejemplo, para construir condominios. Hoy somos entonces extraños en nuestro propio territorio. La idea de comunidad está en nuestra conciencia, pero nuestro territorio está sumamente fragmentado. La primera tarea es, por tanto, reconstruirnos tanto en el nivel territorial como de sentido comunitario.

En cuanto al problema del agua, en septiembre del año pasado, a la delegada en turno se le ocurrió la grandiosa idea de hacer un nuevo pozo para extracción de agua. En el pueblo hay uno desde hace 40 años, pero que nunca nos dio agua a nosotros, sino a quién sabe quién. Por tanto, siempre hemos padecido carencia de agua y, la que llega, es de una calidad espantosa. Para entonces todavía no estábamos organizados, por ello el pueblo protestó como siempre lo ha hecho: saliendo a las calles y gritando, con lo que logró que se llevaran la maquinaria con la que se construiría el pozo. La delegada dice que si no queremos el pozo es porque no queremos agua. Nosotros le hemos respondido que *no queremos el pozo, y punto*, porque se están hundiendo las casas, y porque ya hay un pozo que ha funcionado durante 40 años, aunque a nosotros nunca nos ha dado agua. En dos ocasiones más (29 de marzo y 19 de mayo), han tratado de meter la maquinaria: en la primera, mediante *grupos de choque* y, en la segunda, a través de granaderos con metralletas en mano; resistimos a ambas. Ya en julio, después de una protesta que hicimos en la Cámara de Diputados, nos recibió por fin la Secretaría de Gobierno de la Ciudad, con quien se pudo lograr la cancelación del proyecto (pero sólo de aquí a 2018, cuando entre la nueva administración). Durante todo este tiempo nos cortaron el servicio del agua, como “castigo” por nuestra rebeldía.

Otra de nuestras batallas ha sido frente al proceso de la Constitución [de la Ciudad de México], que quiere dividir a Iztapalapa en tres, con lo que nos veríamos afectados. También aquí, dentro de lo que cabe, ganamos, porque logramos retrasar el proceso hasta 2021, lo que nos daría tiempo para llevar a cabo una consulta [como lo estipula el derecho internacional sobre pueblos originarios].

Durante todas estas luchas fue que empezamos a hablar de la creación de un concejo del pueblo, que nos permitiera estar mejor organizados. El 30 de julio lo formalizamos, y yo tuve el honor de ser elegida su presidenta. Está integrado por 22 personas, hombres y mujeres (porque nosotros creemos en la dualidad originaria, y no sólo en la “equidad de género), jóvenes y ancianos. El concejo representa a la asamblea del pueblo, que es la máxima autoridad. Ahora es momento de construir nuestras propias prioridades, de comenzar a hacer uso de nuestra autonomía. El gobierno puede vernos como “los alzados”, pero lo único que estamos haciendo es seguir una tradición de lucha de más de 500 años.

P: ¿Dialogan ustedes sobre la idea, no sólo de resistir contra el gobierno, sino de comenzar a dar origen a una sociedad distinta?

A: Por supuesto. Nuestro despertar obedece a un momento histórico; en particular, al conflicto que nos generó la delegada al querer construir un nuevo pozo (que, visto así, hasta nos hizo un favor). El fundamento de lo que estamos haciendo no son la frustración o el coraje contra el sistema capitalista, *sino el amor a nuestro pueblo*. Queremos un mundo más justo: donde nos tomen en cuenta, donde nos reconozcan como pueblos (y no sólo como “colonias”), donde no existan fronteras (porque nosotros le pertenecemos a la Tierra, y no ella a nosotros). Lo que hemos hecho para resistir contra la situación del pozo, de la Constitución, etc., es *sólo la punta del iceberg*. Si nuestro objetivo fuera sólo resistir, estaríamos buscando conflictos por todos lados; además, se apagaría el movimiento, porque ahorita, por ejemplo, no hay nada en concreto contra lo cual resistir. Queremos, pues, reconstruirnos y buscar una forma de que, siendo respetados, podamos ser parte de esta ciudad.

P: ¿Qué elementos han visto ustedes que se necesitan para ir construyendo ese mundo nuevo?

A: En principio, la voluntad, la conciencia colectiva del pueblo (para desterrar a la conciencia individualista). En nuestro caso, ya existía, pero hacía falta un detonante (que en este caso fueron la situación del pozo y de la Constitución) para que despertara. Otro elemento es el territorio: si no lo tienes, ¿cómo puedes ejercer la autonomía? Otro, el dar ejemplo con las acciones: las promesas, éstas hay que dejarlas para los partidos políticos. Finalmente, la cultura; ahorita, por ejemplo, estamos buscando que, en primaria y secundaria, los niños lleven una clase sobre lengua y cultura aztahuacanas. Como ven, nuestro objetivo no es resistir, sino construir un mundo mejor. En el camino tendremos que resistir, sí, pero como método, no como objetivo.

*

Praxis 15 (agosto-septiembre de 2017)

**TEPOZTLÁN, MORELOS: “ESTAMOS EN RESISTENCIA.
NO HEMOS LLEGADO A LA REBELDÍA”**

Osvelia Quiroz,
Concejal del Concejo Indígena de Gobierno (CIG)

Entrevista de Praxis en América Latina durante la jornada de lucha contra la ampliación de la carretera La Pera-Cuautla, realizada el 24 de junio en Tepoztlán, Morelos.

Mi nombre es Osvelia Quiroz González. Nací en Tepoztlán y ahorita estoy participando aquí, con los frentes en defensa del territorio. Conozco el problema de las luchas de los pueblos, y de buena gana acepté ser concejal del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) del estado de Morelos, porque si estoy participando en esta lucha, también debo conocer las otras. Es mi oportunidad de ir con la vocera [del CIG] y escuchar, como ella ha dicho, la voz de los pueblos, porque ya estamos cansados de esta situación que prevalece no sólo aquí en Tepoztlán, sino en todo México. Aquí, por ejemplo, con la ampliación de la autopista [La Pera-Cuautla] nos quieren cambiar nuestra tierra por asfalto: ¡ya son más de tres mil árboles talados! Y es que [el gobierno] ya tiene compromiso con las compañías transnacionales para hacer esta ampliación, la cual forma parte del Proyecto Integral Morelos y del Plan Puebla-Panamá.

P: Como concejal del CIG, ¿cuál es tu principal tarea?

O: Hablar con los pueblos originarios; seguir a ese grupo de concejales (porque, todos juntos, podemos hacer mucho); acudir, llegar a esos pueblos, escuchar lo que ellos están sufriendo (así como nosotros, que estamos ahorita en lucha), porque vemos que el gobierno no hace caso. Vamos a escuchar todas esas tristezas, alegrías —sus luchas, pues—, para llevarlas luego al lugar [el CIG] donde vamos todos juntos a hacer el cambio: ahora sí, *desde la raíz*, desde abajo y a la izquierda. Y vamos a invitar no sólo a los pueblos originarios, sino a todos; y si ellos se convencen [de nuestra propuesta], pues adelante.

Nosotros estamos ahorita en este plantón [para protestar contra la ampliación de la autopista]. *Estamos en resistencia. No hemos llegado a la rebeldía*, porque no tenemos lo que [el gobierno] tiene. Él tiene las armas y tiene a su mando a los granaderos. Si llegan y nos quitan, nosotros tenemos que retirarnos, porque no queremos enfrentarlos directamente. Nuestra lucha es de conciencia, de sabiduría, y nuestras armas son la verdad y la razón. Como concejales del CIG, ya tendremos otra manera de llegar a los pueblos y, entonces sí, ya veremos.

P: Para ti, como mujer, ¿qué significa el que la vocera del CIG sea precisamente una mujer?

O: Significa la dignidad en presencia, porque estoy segura que [la vocera] no se va a vender, no va a retroceder. Eso sí, quiero aclarar que vamos a ir acompañadas de la fuerza de los hombres. Nuestra Madre Tierra es mujer y ahora una mujer lleva la voz de los pueblos. ¡Qué significado tan grande, de veras! Porque, ¿quién ha criado a los hijos? La madre. Desde un principio

ha conocido y sabe cómo conducir a los hijos. Yo no hago a un lado a los hombres, porque son los padres. La madre es la Tierra; el padre es el Sol.

Entonces, debemos ir todos juntos, pero esta vez va a ser una mujer la que va a llevar la voz para iniciar esta lucha. Mi admiración y mi respeto van para la vocera y para todas las mujeres de este mundo, que saben de los sufrimientos, de los goces. Ya es hora de que la mujer participe de una manera presente y enérgica. Y a los hombres, a animarlos a que se unan, a que caminemos juntos. La mujer representa la dignidad, la lucha, la esperanza, la fortaleza. Ella ya ha iniciado y así, paso a paso, vemos cómo ella va exponiendo la razón que tenemos sobre la participación de la mujer en esta lucha por la defensa de la vida.

*

Praxis 13 (abril-mayo de 2017)

**CIUDAD DE MÉXICO-MICHOACÁN:
“SI NO ACABAMOS CON EL CAPITALISMO,
NO HABRÁ LIBERACIÓN REAL”**

Juan Bobadilla

Unión de Pueblos y Comunidades Purépechas (UPCP)

Praxis: Háblanos de tu organización: ¿cómo surge?, ¿cuáles son sus objetivos?

J.B.: Hace diez años, integrantes de las comunidades de Jarácuaro, Ihuatzio, Pichátaro y Pacanda, comenzamos la Unión de Pueblos y Comunidades Purépechas (UPCP) en la Ciudad de México, por la necesidad de organizarnos como pueblo; actualmente incluimos a compañeros que no son purépechas, pero que no encontraban con quién organizarse. La mayoría de los compañeros que están en la UPCP se dedican a la producción y venta de artesanías, pero hay algunos que son albañiles, e incluso quienes han tenido la oportunidad de hacer una carrera universitaria.

Las contradicciones son muy claras en la ciudad: aquí no tenemos la facilidad de ir al monte y cazar un animal, o cortar hierba, sino que forzosamente tenemos que vender nuestra fuerza de trabajo. Sufrimos directamente la explotación capitalista; además, vivimos el despojo de nuestros espacios de trabajo. Pero resistimos: si llegan los granaderos a quitarnos, nos volvemos a poner, y tampoco nos dejamos intimidar por los *caciques de la vía pública* (es decir, por los cobradores de “cuotas”, que han existido desde la Colonia).

Ahora bien: aunque la UPCP comenzó en la Ciudad de México, no se restringe a ella, ya que tenemos contacto con 20 comunidades en el estado de Michoacán. Con ellas compartimos la cuestión de la defensa del territorio y los recursos naturales. En mi región, por ejemplo, que es la del Lago de Pátzcuaro, ha habido un crecimiento muy fuerte en los últimos 50 años, lo que ha ocasionado mayor extracción de agua de los mantos freáticos, tala excesiva de montes y proliferación de aguacateras (que no son del pueblo, sino del narcotráfico). En la Meseta, las comunidades de Caltzontzín, Arantepacua y Nahuatzen, están peleando por el reconocimiento de su territorio; en Caltzontzín, donde ha habido represión recientemente, los compañeros dicen: “Nosotros queremos nuestro territorio para trabajarlo. Dicen que nos van a dar trabajos, pero ¿quién? Wal-Mart, y Wal-Mart sólo nos va a explotar”.

Por todo ello, creamos la UPCP. Entendimos que el enemigo principal es el capitalismo, y por eso le quisimos dar ese enfoque a la organización. Nos pudimos haber quedado en sólo gestionar recursos con el gobierno, pero eso no va a cambiar la situación de los pueblos y las comunidades: si no acabamos con el capitalismo, no habrá una liberación real. Por ello, nos fuimos acercando al zapatismo y al Congreso Nacional Indígena (CNI). Con los principios del trabajo colectivo, la lengua y el territorio, vamos avanzando dentro de la organización.

En ese sentido, la propuesta del CNI de formar un Concejo Indígena de Gobierno (CIG) es muy importante. Muchas comunidades han eliminado ya a los ayuntamientos: ahí están los ejemplos de Cherán, de Pichátaro, que tienen concejos de gobierno, es decir, estructuras organizadas desde el pueblo, que se manda a sí mismo. Si vemos que en las comunidades purépechas han funcionado los concejos de gobierno, ¿por qué no lo haría un CIG a nivel nacional?

P: ¿Qué importancia ven que ha tenido la reflexión teórica en su lucha?

J.B.: Si no tenemos un análisis de lo que estamos pensando, actuaríamos como una gallina a la que le cortaron la cabeza: dando vueltas; si no hay una reflexión de las acciones y de la teoría, no sabríamos si vamos por el camino correcto. Tenemos una teoría, la llevamos a la práctica, y así sabemos si estamos bien o mal. Esta reflexión la hacemos en asambleas cada 15 días, o una vez al mes; quisiéramos tenerlas cada semana, pero depende mucho de los tiempos: resistir no es fácil, y tampoco lo es obtener un ingreso suficiente para mantener a una familia. Tenemos asambleas, reflexionamos, pero sobre todo nos escuchamos el uno al otro.

P: Y, dentro de la reflexión teórica, ¿qué importancia han visto que tiene el marxismo?

J.B.: Si estamos en una lucha anticapitalista, tenemos que entender al enemigo. El marxismo es una herramienta importante para ello. Si no sabemos qué es la explotación, cómo se producen las mercancías, como se originó el capitalismo, etc., tomaríamos a éste como algo muy normal: nos tragaríamos el cuento de que, para tener dinero, hay que ahorrar e invertir. Pero eso no es cierto: los grandes capitalistas obtienen su riqueza por medio de la explotación.

Al mismo tiempo, hemos buscado la construcción de cooperativas. Sí, tenemos que entender al enemigo, pero si no empezamos a hacer común un medio de producción, no vamos a atacar directamente al capital. El Estado se ha dado cuenta de que las cooperativas le están *pegando* a las grandes empresas, y han *puesto candados*. Las cooperativas son una herramienta más de organización, de socialización de los medios, a fin de que no tengan un sentido capitalista.

*

IXTEPEC, OAXACA

Praxis 10 (septiembre-octubre de 2017)

Isabel, Comité Ixtepecano

Ixtepec ha sido codiciado durante muchos años por megaproyectos como la explotación minera. Un proyecto así significa el exterminio de todos, debido a que quedarían contaminados el aire, el agua y la tierra, y a que se destruiría nuestra cultura.

Las mujeres jugamos un papel muy importante en la defensa del territorio. Sin embargo, siempre han sido los hombres quienes han tenido el poder de decisión sobre las tierras. Por ello, hay que crear no sólo mecanismos de resistencia, sino también alternativas. La resistencia sin alternativas ya no es posible: tiene uno que ir construyendo la liberación.

La escasez de agua la resentimos más las mujeres, porque somos las que nos encargamos de la reproducción social: usamos el agua para el *día a día*. Si una organización, pueblo o colectivo piensan en la sustentabilidad como eje principal, están pensando en esa parte femenina: y no estoy hablando de género, sino de una propuesta en donde todas las mujeres estemos incluidas en las decisiones que se tomen para la defensa de nuestro territorio.

*

EJIDO TILA: ANTE EL DESPOJO, LA ORGANIZACIÓN

Praxis 7 (marzo-abril de 2016)

Xmal Ton

Mi lak tyenñ koytañ lak ña' lum (Juntos defendemos nuestra madre tierra),³⁰ así se titula el documental de la lucha del pueblo ch'ol de Tila, en Chiapas, que presentaron los compañeros del ejido Tila el día 21 de enero de 2016 en el Centro Indígena de Capacitación Integral-Universidad de la Tierra (Cideci-Unitierra), en Chiapas. Estuvieron también representantes de la comunidad San Isidro Los Laureles³¹ y la ranchería Alcanfores, pertenecientes a la organización Semilla Digna.

En un contexto de despojo y hostigamiento continuo, el 16 de diciembre de 2015, después de años de lucha y exigencia ante el gobierno estatal y federal, el pueblo organizado ch'ol decide correr al ayuntamiento de Tila. El documental muestra la lucha colectiva por la defensa de la tierra y el territorio de su pueblo. Se encuentra tanto en ch'ol como en castellano.

Ejidatarios: El video se hizo de forma colectiva: tanto hombres y mujeres formamos una sola participación de todo un colectivo de lo que se vio en la pantalla.

[Allí] se demuestra el interés que tenemos en la comunidad: adherentes y no adherentes [a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona], para hacer el documental. Ahí demostramos que juntos defendemos la Madre Tierra; de ahí comemos, ahí mamamos, tomamos el pozol que comemos.

Queremos decir que, para este año que pasó y que sigue en curso, en una asamblea general de ejidatarios, decidi[mos] entrar en la libre autodeterminación para exigir el propio gobierno. Los pueblos deben gobernar sus tierras.

El 16 de diciembre, el pueblo decidió correr al ayuntamiento de Tila.

Nosotros aguantamos mucho tiempo los maltratos del mal gobierno y, como Asamblea General, decidimos que el ayuntamiento ya no debe estar en nuestras tierras. Por eso también les queremos decir que, una vez que el

³⁰ El realizador del documental es Nicolás Défossé, junto con Tierra Nostra Films y el ejido Tila. <https://www.youtube.com/watch?v=1iQz7S4-P_E&feature=share>.

³¹ Comunidad adherente a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, que el 20 diciembre del año pasado recuperó también sus tierras. <<https://www.youtube.com/watch?v=YtUFOqmVfSo>>.

ayuntamiento se fue de Tila, nos sentimos más tranquilos. Se acab[aron] los hostigamientos.

Juntos estamos trabajando para la recolección de basura. Todos los compañeros están sirviendo colectivamente sin recibir dinero. También, en la cuestión de la seguridad, en asamblea se decidió que se forme la policía ejidal. Ahorita el pueblo se ve más tranquilo. Ya se puede ver que no está gobernando el mal gobierno.

Las mujeres están también colaborando y participando. En una asamblea, las mujeres dijeron: “Ya basta de tanto alcoholismo. ¡Hay que acabar con el alcoholismo!”.

También hemos visto que ya está bajando el alcoholismo dentro del ejido. Y eso es la práctica de la autonomía en nuestro ejido.

No decimos que ya lo logramos todo; todavía estamos viendo cómo hacer, porque un ejido tiene que tener, [que practicar] su autonomía.

En la Constitución Política, en sus primeros números, dice que un pueblo como nuestro ejido tiene derecho a ejercer su propia autonomía y determinación.

Sólo eso queremos decir: de qué forma está haciendo su trabajo el ejido; cómo están siendo la autodeterminación y la autonomía.

[Al término de su palabra, algunos asistentes hicieron preguntas. Una de ellas fue: “¿Cómo hacen la impartición de la justicia?”]

Ejidatarios: Cuando estaba el ayuntamiento ejerciendo dentro de los ejidos, la policía torturaba a los ejidatarios; había incluso desapariciones. [A] algunos los agarraban cuando regresaban de las milpas, los amarraban y torturaban. Ahora, lo que hace el ejido cuando un compañero es sorprendido embriagado o hace daño a la sociedad, [es que] se le encarcela. Se va reflexionando: si ya está consciente, se le suelta; incluso se le pasa[n] alimentos para que no tenga hambre.

Cuando estaba la policía [del ayuntamiento], se le cobraba multa. Lo que se le da ahora es una plática de reflexión; se les da consejo de que no lo hagan otra vez, y ése es el modo como se está ejerciendo la justicia: de forma respetuosa, respetando los derechos humanos. [Además], depende del delito. El alcoholismo no es el mejor camino para las luchas de nuestros ejidos.

En cuestión de la compañía minera, no se ve en el documental. Hace poco llegó una empresa a sacar piedra; no sabemos de dónde viene. Ya se le mandó un escrito [para] que deje y se salga. El permiso [para la empresa] no lo dio la Asamblea General; fue ilegal, con el ayuntamiento. La Asamblea decidirá qué hacer con la empresa minera.

[¿Qué sigue?]

E: Como ejidatarios y como Asamblea, una vez que entramos en la libre autodeterminación para ejercer la autonomía, no hay diálogo con el gobierno. La Suprema Corte *se lava las manos*. Ahorita estamos enterados de que [el ayuntamiento] está ejerciendo en otro lugar.

De las 130 hectáreas, no era legal lo que estaba haciendo el ayuntamiento. Los que están en su mayor derecho son los ejidatarios de Tila.

En cuestión de los vecindados, no se les va a correr. El ejido va a ver de qué forma respetamos sus derechos.

Ellos se están acercando a dar su cooperación; no se les molesta. El único problema era con el ayuntamiento; ahora ellos [los vecindados] se acercan para mostrar que no se les está corriendo.

De lo que sí es que *ya no hay diálogo ni negociación [con] ninguno de los tres niveles de gobierno*.

Después de [la] visita [del gobierno], piensa que va a hacer daño. Nosotros no tenemos a dónde ir; nacimos en esta tierra y ahí vamos a ser sepultados. El gobierno no es dueño de la tierra.

El gobierno nos quería dar 40 millones de pesos, pero nosotros no queremos dinero. Sabemos trabajar la tierra, por eso todos juntos defendemos la tierra.

Nosotros no estamos en contra de otros pueblos, de otros ejidos. Estamos en contra del gobierno, en contra de la explotación de nuestros pueblos. Deben ser respetados sus derechos, porque somos pueblos originarios.

Gracias por apoyarnos en esta lucha. Nuestra lucha sigue, no tiene término.

¡Zapata vive! ¡La lucha sigue! ¡El ejido no se vende; se lucha y se defiende!

*

Praxis 17 (diciembre de 2017-enero de 2018)

**EL DESPOJO DE LA TIERRA TOMA MUCHAS FORMAS:
COMUNIDADES EN RESISTENCIA CONTRA
EL CAPITALISMO EXTRACTIVISTA**

Si el gobierno pretende imponer la explotación de una mina en nuestros territorios sagrados, solamente muertos nos van a sacar [...] Nuestros padres nos inculcaron que siempre hay que defender el lugar en que nacimos, y que nadie nos puede venir a pisotear. Nunca hubo un programa de gobierno,

pero pobremente ellos pudieron defenderse [...] No vamos a permitir que el gobierno mande a las mineras. Que no nos diga: "Sálganse, porque el gobierno ya negoció. Ya pagamos por ustedes". Vamos a defender nuestras tierras hasta el último instante de nuestra vida, porque es la herencia de nuestros hijos y nietos.

Comunidad indígena de San Miguel del Progreso
(o *Júba Wajjin*: Cerro del Muerto, en *me'phaa*),
municipio de Malinaltepec

El capitalismo extractivista es uno de los más grandes peligros para nuestros pueblos, nuestros territorios, nuestra forma de vida; de hecho, para el corazón y alma de lo que llamamos México. Nuestras tierras están siendo despojadas; nuestras aguas, envenenadas; el mismo aire que respiramos está siendo contaminado.

Oro, plata y cobre son los principales productos buscados por este tipo de capitalismo, el cual inicia proyectos mineros que tienen consecuencias fatales. En México, 70% del oro es extraído *a cielo abierto*, con la cual se demueven cientos de cerros para obtener apenas un gramo de oro por tonelada. *¡Esta tecnología "moderna" es tan destructiva que, en un año, se obtiene el equivalente a la producción de oro de cerca de un siglo de la época colonial!*

Buena parte de la minería tiene lugar en territorios indígenas y en áreas naturales protegidas. Extraer oro es destruir nuestra tierra, amenazar nuestras comunidades. Y ¿con qué propósito? Para enriquecer a unas pocas corporaciones y llenar los bolsillos de los capitalistas.

A fin de entender el verdadero alcance del daño infligido por la minería, debemos escuchar a aquellos que han sido afectados directamente, aquellos cuyas tierras están bajo asedio o que han sido despojados de las mismas. Necesitamos ver cómo varias comunidades y movimientos se han organizado contra este monstruo, ya que es su resistencia la que nos puede mostrar un camino, una resistencia emancipadora contra el capitalismo extractivista.

ENCUENTRO CONTRA LA MINERÍA EN GUERRERO

En octubre tuvo lugar un importante evento en las montañas de Guerrero, en el pueblo de Malinaltepec: el Encuentro Nacional Contra El Modelo Extractivo Minero. Cientos de campesin@s participaron escuchando los reportes de lucha de sus compañeros campesin@s contra el despojo minero: de Chiapas a Zacatecas, de San Luis Potosí a Guerrero. También estuvo presente un

compañero de Perú, quien habló sobre las luchas contra las mineras en su país. A continuación presentamos algunos fragmentos de sus intervenciones:³²

Roberto (Salaverna, Zacatecas)

En nuestro estado la minería tiene desde los inicios de la Colonia: la gente está acostumbrada a trabajar en las minas. Somos pocos los que trabajamos en el campo, que ha sido fuente de vida durante miles de años. Por eso no es posible que, en apenas diez años, la tierra esté siendo devastada por la ambición del capital: en todo el tiempo que habitaron aquí, nuestros antepasados no le hicieron el daño que ahora le está haciendo el capital. Algunas minas ya están [asentadas], pero lo que no queremos es que crezcan, que le sigan haciendo más daño a la Madre Tierra.

Félix (Malinaltepec, Guerrero)

En 1991 fui el primer comisariado de Bienes Comunales. Nos topamos con varios problemas agrarios, tanto a nivel local como municipal, y entonces se inicia la organización para defender el territorio que corresponde a Malinaltepec. Con el correr del tiempo, creamos el Concejo Agrario, el cual hoy está funcionando; pero, como el problema con las mineras sigue, queremos proponer a la [asamblea] plenaria que se integren más concejos regionales, porque uno solo no se da abasto para ver lo que sucede en otros pueblos.

Luis (San Miguel, Guerrero)

Desde 2011-2012, hombres y mujeres nos hemos organizado en contra de estas empresas mineras, porque no estamos ni estaremos de acuerdo [con ellas] jamás. ¿Qué le vamos a dejar a nuestros hijos? Nosotros somos pequeños productores de café: ésa es nuestra única esperanza para el sustento familiar, para darle educación a nuestros hijos. [A ellos] les platicamos, nos organizamos con ellos, porque esta lucha no es [sólo] de hoy y de mañana, sino que continúa. La organización es una vida de lucha; [es] social, moral e intelectual: solamente de esa manera le haremos llegar esta voz viva al gobierno federal.

Después de estas y otras intervenciones, los hombres y mujeres presentes se dividieron en tres mesas de trabajo: 1) Las mujeres en la defensa del territo-

³² Los audios completos pueden ser escuchados en <<http://lapalabradelagua.espora.org/2017/10/09/audios-encuentro-contra-el-modelo-extractivo-minero/>>.

rio; 2) estrategias de defensa en comunidades y núcleos agrarios, y 3) acciones coercitivas que empresas y gobierno utilizan para imponer los proyectos extractivos. Casi todas las mujeres quisieron participar en la primera mesa, en la cual muchas hablaron con gran pasión.

Los organizadores del Encuentro, particularmente los de Tlachinollan, Centro de Derechos Humanos de la Montaña (<www.tlachinollan.org>), prepararon un folleto con mapas y cuadros sobre la gran cantidad de proyectos mineros que hay en Guerrero. ¡Es impactante examinar los mapas y leer la información sobre las casi 900 concesiones otorgadas a compañías mineras en la costa y la montaña de Guerrero!

LA RESISTENCIA A LOS PROYECTOS MINEROS ESTÁ POR DOQUIER EN MÉXICO

Oaxaca

El pasado agosto, en la comunidad de Ixtepec, Oaxaca, se realizó el Foro Nacional “Extractivismo o la Vida”, el cual tuvo participantes de nueve estados y 23 municipios, especialmente del Istmo de Tehuantepec. Allí, declararon lo siguiente:

Estamos integrados en diversos grupos en resistencia contra la imposición del modelo extractivo y los diferentes megaproyectos asociados que han y continúan estableciéndose en México y el resto del mundo: intercambiamos experiencias útiles para continuar fortaleciendo nuestros procesos organizativos en las comunidades, ejidos, bienes comunales y municipios; hemos alzado la voz para detener estos proyectos, que, con el falso discurso del progreso y desarrollo, están generando el despojo del territorio y la destrucción de los bienes comunes naturales, lo cual, en consecuencia, genera el desplazamiento forzado de miles de pobladores, quienes pierden para siempre su vida sana, su conexión con la naturaleza y sus procesos identitarios y culturales, los que en conjunto son los que nos dan sentido de pertenencia [...]

Ratificamos nuestra continuidad en la construcción de espacios de mujeres que fortalezca[n] la unión y la organización, además de poner en la agenda de nuestras luchas la problemática de género como un problema estructural, tanto económico como político. Por tanto, concluimos *seguir luchando por la autodeterminación de nuestro territorio y [por] nuestro derecho a decidir el futuro que queremos* (lo que somos, lo que nos da esa identidad forjada a través de nuestras milenarias expresiones culturales), así como también entre todas y todos asumimos el compromiso de continuar en conexión con la naturaleza a través del significado amplio que representa una de nuestras actividades milenarias: el sembrar milpa.

Desde Ixtepec, le decimos al gobierno y a los diferentes grupos con los que actúa en contubernio, *que no aceptaremos ningún proceso de consulta ni de consentimiento promovido por ellos, porque lo único que han demostrado es su capacidad para engañar* y hacer trampas que justifiquen su modelo de imposición y despojo. Por el contrario, ratificamos que las asambleas agrarias, municipales y de barrios son el proceso basado en nuestro derecho a la libre determinación, que desde hace siglos hemos asumido como un elemento fundamental de consentimiento pleno, libre, informado y culturalmente adecuado, porque es ahí, en ese espacio colectivo, *en el que mejor emana el espíritu y ejercicio de nuestros derechos colectivos*. Por tanto, lo que ahí dirimimos fortalece nuestra autonomía y nuestra capacidad para decidir por nosotros mismos, siempre en total correspondencia con nuestro territorio y nuestros bienes naturales: es ahí en donde decidimos el rumbo que deseamos como pueblo y para nuestras familias.

Zacatecas

Campesinos y ganaderos de la comunidad rural Laguna Blanca, municipio de Fresnillo, pidieron al gobierno estatal, que encabeza Alejandro Tello Cristerna, y al Congreso local, que intervengan para que la mina Saucito los indemnice, pues hace cinco años inundó sus potreros y sembradíos con agua contaminada con metales pesados.

Los afectados perdieron cosechas de alfalfa, frijol, maíz y cebada; tuvieron que rematar cientos de borregos y decenas de reses y caballos; además, en los cinco años recientes no han podido realizar actividades agropecuarias porque sus tierras, potreros y corrales siguen anegados y contaminados. Directivos de la mina prometieron remediar los daños, pero luego se deslindaron del problema.

Saucito, S.A. de C.V., depende de la compañía Fresnillo PLC, propiedad de Alberto Bailleres, la cual cotiza en la bolsa de valores de Londres y es, según la propia empresa y la Cámara Minera de México, la principal compañía productora de plata primaria del mundo [...]

En agosto de 2012 se inundaron las galeras subterráneas de las que Saucito extrae plata, oro, cobre, zinc y otros minerales. Para continuar con sus actividades, la compañía bombeó el agua y la echó a un arroyo que desemboca en una represa de Laguna Blanca (*La Jornada*, 22 de agosto de 2017, p. 22).

Esta protesta en Zacatecas, así como los encuentros llevados a cabo en Guerrero y Oaxaca, son un indicador de la profunda oposición a la minería que es posible encontrar en muchas comunidades y organizaciones de activistas en México. Ahora, volteemos a ver cómo todos los niveles de gobierno en México están trabajando mano a mano con las compañías mineras, mexi-

canas y extranjeras, para destruir nuestro país y nuestras vidas en nombre del capitalismo extractivista.

LAS CONCESIONES MINERAS CRECEN SALVAJEMENTE EN MÉXICO

La cantidad de concesiones que el gobierno le ha otorgado a las empresas mineras supera los límites de la imaginación. La Secretaría de Economía tiene un registro de 25 506 concesiones de exploración y explotación minera en todo el país, lo significa una superficie de 23 135 000 hectáreas, alrededor de 12% de la extensión del territorio nacional. Al momento, 267 empresas de capital extranjero (¡de las cuales, poco más de 70% son de origen canadiense!) y nacional operan 917 proyectos mineros.

La minería puede ser *a cielo abierto*, la cual devasta paisajes y ecosistemas, o bien *subterránea*. Ambas usan sustancias peligrosas, como el cianuro, y grandes cantidades de agua. En total, de los 64.5 millones de hectáreas de bosques y selvas en el país, 22.5% está asignado al desarrollo de actividades mineras.

Como veíamos, buena parte de la minería en México —y América Latina— es realizada por *empresas canadienses: ellas tienen las manos manchadas de sangre latinoamericana*. En enero de este año, por ejemplo, la canadiense Pan American Silver, que opera en Zacatecas, envió guardias armados a la comunidad La Colorada para desalojar violentamente a 47 familias de sus hogares, destruyendo sus casas con maquinaria pesada. La compañía había comenzado a expulsar a los residentes meses antes, ya que quería utilizar la tierra para expandir su mina: finalmente, expulsó a todos los habitantes y destruyó el pueblo.

En México, sin embargo, también tenemos a nuestro propio monstruo minero: *Grupo México*. Veamos algunas de sus acciones:

- a) Casi tres años después del mayor desastre ambiental del país —el derrame de 40 mil metros cúbicos de sulfato de cobre acidificado por parte de la compañía minera Buenavista del Cobre en el río Sonora—, un estudio reveló que el agua consumida por quienes viven en las ocho comunidades a las orillas del río aún contiene altos niveles de plomo, arsénico y cobre. Sin embargo, Grupo México sigue sin construir las plantas de purificación de agua que había acordado, o el hospital para tratar a los afectados por el derrame.
- b) Asimismo, Grupo México explota, castiga y pone en peligro a los mineros que emplea: ¿quién puede olvidar las 65 muertes de mineros en Pasta de Conchos, en 2006, así como la negativa de Grupo México, durante más de una década, para recuperar sus cuerpos?

DE VUELTA A LA RESISTENCIA

La lucha contra el capitalismo extractivista es crucial si es que México, en cuanto territorio, y los mexicanos en cuanto pueblo (indígenas y no indígenas, mujeres, hombres, jóvenes, viejos, trabajadores y campesinos), queremos tener un futuro donde la Madre Tierra y la humanidad vivamos en libertad. Para ello, las varias formas y la creatividad de la resistencia son cruciales. Una pregunta para los movimientos de emancipación: *¿Puede haber una unidad entre las comunidades que luchan contra el despojo de las empresas extractivistas, por una parte, y los mineros, por otra, que lo hacen contra su explotación?*

En apariencia, ambas luchas viven en mundos aparte. Sin embargo, en esencia, ¿acaso no están ambos, comunidad y trabajadores, enfrentándose a los mismos enemigos: las compañías mineras, la corrupción y el gobierno manipulador en sus distintos niveles? Además, los mineros provienen a menudo de las mismas comunidades que están resistiendo contra el extractivismo. Dicha unidad implicaría tener un diálogo necesario: ¿Realmente necesitamos toda esta extracción de oro y plata, que a menudo no sirven sino como valor de cambio para los capitalistas? Si se necesita sólo una cantidad limitada de minería para producir metales y otros artículos útiles, ¿quién decide cuánto mineral se extrae, así como bajo qué condiciones se producirá y cómo proteger el medio ambiente: las comunidades y los trabajadores, o aquéllos que quieren llenar sus bolsillos de riquezas?

A fin de tener este tipo de resistencia emancipadora, ¿no necesitamos también discutir en qué tipo de sociedad queremos vivir?, ¿qué tipo de futuro queremos para nosotros y nuestros hijos? Más aún: ¿qué es lo que, en cuanto humanidad, queremos para todos los habitantes del único hogar que tenemos: nuestra tierra, nuestro mundo?

E.G.





L@s jornal@s de San Quintín.

8. L@s jornalер@s de San Quintín

Los trabajadores agrícolas aquí en México son los que, históricamente, se han enfrentado a las condiciones más difíciles de vida y trabajo: al no tener tierra, trabajan a menudo para agricultores cuyo principal mercado es el de Estados Unidos. Así, los jornaleros —buena parte de ellos indígenas— trabajan por salarios miserables (que además les son retenidos, para que no se puedan ir), viven en galeras que carecen de las condiciones suficientes de higiene y no cuentan con escuelas para sus hijos. “Quieren que tengamos gran cuidado con los tomates, pero no cuidan de nosotros”, dice un jornalero del estado de Sinaloa. “Mira cómo vivimos”. Por ello, al resistir y organizarse, l@s jornalер@s de San Quintín, Baja California, han buscado revertir estas condiciones: llevando a cabo paros laborales, exigiendo un salario digno. Hoy en día, incluso han formado un sindicato independiente para luchar por sus demandas.

- San Quintín, un nuevo momento político-filosófico
- Voces de las mujeres jornaleras de San Quintín
- “Que cada jornalero, jornalera, tenga un salario digno”
- Los jornaleros de San Quintín, a dos años del histórico paro laboral

Praxis 3 (julio-agosto de 2015)

SAN QUINTÍN, UN NUEVO MOMENTO POLÍTICO-FILOSÓFICO

El día 17 de marzo de 2015, en México, se da a conocer un *nuevo* movimiento político: la Alianza de Organizaciones Nacional, Estatal y Municipal por la Justicia Social. Pero ¿quiénes *son* este movimiento? ¿Cómo surge la *idea* histórica que organiza y que ha dado forma a la Alianza de Organizaciones? En una entrevista realizada a tres de sus fundadores, ellos nos platican cómo nace la *idea* de un nuevo movimiento que dé *voz* a los jornaleros del Valle de San Quintín, en Baja California.

Estos trabajadores agrícolas comenzaron un proceso de migración en las décadas de los setenta y ochenta desde un sinnúmero de comunidades pobres, mayoritariamente indígenas, principalmente de los estados de Oaxaca, Guerrero, Veracruz, Chiapas, Nayarit y Michoacán, en busca de trabajo. Al llegar a los *ranchos* para trabajar en los campos, les daban un lugar para vivir en las *galeras* o *campamentos*: construcciones improvisadas, sin servicios, sin sanidad, sin descanso un solo día de la semana y con un salario miserable. Posteriormente, en la década de los noventa, inicia una *nueva etapa* en su proceso histórico, sobre todo para mejorar sus condiciones de vida: deciden salir de los *ranchos*, en donde vivían prácticamente en condiciones de esclavitud.

Juan Hernández, vocero de la Alianza de Organizaciones, comenta:

Cuando vivíamos en las *galeras* de los patrones en aquellos tiempos, quiero decirte que, en Rancho Los Pinos, hemos vivido en una casita, en un cuartito de lámina, con piso de tierra; había mucha pulga, ratones [...] y así duramos 11 años en ese Rancho Los Pinos [...] Me acuerdo que en 1997 entramos aquí en Las Misiones, más conocido como San Juan Copala; fue 5 de mayo cuando entramos aquí a tomar terrenos [...] Ahora sí que a hacer contrato con el gobierno, porque había terreno de venta.

Fidel Sánchez Gabriel, igualmente vocero de la Alianza de Organizaciones, comenta:

En cualquier lugar había campamentos, que se les decía, o galeras, que se decía, y ahora no. Ahora ya lo que podemos ver más son colonias pequeñas; claro que con carencias de todo tipo de servicios, pero ahí están [...] y ya existe un poco más de libertad ahora. Si quiero ir a trabajar mañana, voy, [...] y nadie va a llegar aquí a mi casa a decir: “¿Sabes qué, Fidel? Desocupa esta casa porque hay muchos más que quieren trabajar”. No. Eso era lo típico de aquellos años, cuando la existencia de las galeras.

Una vez asentados en estas “colonias pequeñas”, se inicia una larga lucha de movilizaciones para obtener los servicios básicos: luz, agua, drenaje, escuelas; ésta fue también una experiencia importante para los jornaleros. Posteriormente, mediante el *tema del agua* es como logran cohesionarse aún más, pues se trataba de una demanda social que requería de una organización política. Juan Hernández nos dice:

Estoy hablando de 2013; ahí fue donde nos empezamos a preparar junto con mi hermano Bonifacio. Empezamos, ahora sí, y platicar y platicar, caminar y caminar: ahora sí, nosotros fuimos [los] que abrimos el camino y sembramos

semillas; [...] fuimos organizándonos con cada representante [de] diferentes comunidades. Fuimos, platicamos con ellos; primero centramos el tema del agua [...] Aquí, [en] el Valle San Quintín, hemos sufrido mucho: no tenemos agua, no teníamos ni para bañar, ni para lavar ropas; [...] llegaba el agua una vez a la semana, pero batallábamos una noche para poder llenar un *tambo* [...] Sacamos el tema adelante y después empezamos a organizar, ahora sí, hablando [del] tema laboral; entonces [...] recorrimos cada comunidad, buscamos a cada representante de diferentes comunidades y diferentes delegaciones.

Como lo refiere Fidel Sánchez Gabriel, la idea que constituyó la Alianza de Organizaciones tiene una “historia propia”. En voz de Bonifacio Hernández, fue así:

La idea de organizarnos surgió de ver las injusticias que existen: estaban violentando los derechos de los trabajadores, de nuestros compañeros [...] En lo personal, un día, surge esta idea porque regresa mi *señora madre* del trabajo: después de trabajar toda una semana, no le había salido su cheque; aparte de eso, la insultaron. Pues prácticamente trabajó gratis, como dicen por ahí, durante una semana, y eso fue lo que más me empujó a organizar a los compañeros junto con mi hermano, don Juanito Hernández. Empezamos a caminar y a platicar con cada uno de los compañeros si estaban conformes con lo que estaba pasando en su trabajo; porque, como trabajador, hay un derecho. Le decía yo a mis amigos que existe una Ley Federal del Trabajo, una Secretaría de Trabajo; pero, lejos de eso, pues no veíamos sus luces de esta Secretaría, ni [d]el mismo gobierno. Ahí es donde surge la idea de formar alianzas de organizaciones; primero, pues era de ir a platicar con cada uno de los compañeros y decirles que queríamos dar una lucha, pero que era imposible hacer[lo] solo.

Cuando Fidel Sánchez Gabriel se integra a este proyecto, una de sus propuestas fue el tema laboral:

Yo llego, creo que a los cinco o seis meses de que la Alianza está ya formada [...] Cuando yo llego, llego con una propuesta [...] y, con mi llegada a la Alianza, se refuerza más la propuesta sobre el tema laboral, sobre el derecho de cada trabajador, e incluso haciendo mención de todas las prestaciones de ley [...], y que no nada más son los trabajadores agrícolas los que tienen ese derecho, sino todo trabajador.

El proceso a destacar más importante hasta aquí es el que tiene que ver con la construcción del tejido de la organización y con la necesaria emancipación de los jornaleros (migrantes todos, en su mayoría indígenas: triquis,

mixtecos, zapotecos). Ellos lucharon por habitar colonias libres, en las que su fuerza de trabajo no estuviera al servicio del capital *las 24 horas del día*, sin día de descanso alguno. A la pregunta que hacía Marx: *¿qué es una jornada laboral?*, los jornaleros del Valle de San Quintín probablemente habrían respondido (y aún responderían): *es la esclavitud*. Por ello, le pusieron un primer límite al consumo de sus vidas, generado por la explotación de su fuerza de trabajo.

Este proceso histórico ha representado para ellos, al mismo tiempo, un proceso político, el cual les ha hecho cuestionarse de manera implícita otra pregunta que formuló Marx: *¿durante qué espacio de tiempo el capital tiene derecho a consumir la fuerza de trabajo cuyo valor diario ha pagado?* El proceso histórico de la Alianza constituye la respuesta y una primera negociación a las condiciones esclavistas impuestas por el capital, pues para éste la jornada laboral representa un medio de producir más ganancias, sin interés alguno por la vida de los trabajadores.

Juan Hernández comenta:

Nunca aumentaron un poquito el salario [...] Yo sé que la fresa y las moras son las frutas más caras: [...] vale[n] dólares y no pesos. Una vez platicué con el patrón; [...] me decía que [por] las cajas de mora les paga[ba]n 23 dólares con 50 centavos en ese tiempo [...] Hicimos cuenta de una cajita: salía como a 350 pesos una cajita, y a nosotros nos pagaba 14 pesos por pisar y por empacar las cajas [...] Yo echaba mis cuentas y era muchísimo dinero el que sacábamos diario. Una vez me atreví a hablar con el patrón que aumentara un poquito [el salario, pero] se enojó cuando yo traté de defender mi derecho. Me dijo: “¿Sabes qué? Aquí no cabes; aquí quiero un trabajador que no hable. Así como hablas, no hay trabajo para ti”, y me agarré discutiendo con él [...] Traté de defenderme [...] porque, la verdad, como que no reconoce su derecho de uno como trabajador.

La lucha de los jornaleros de San Quintín tiene un valor *histórico*. Es verdad que una de sus demandas centrales ha sido el aumento salarial, pero éste no lo es *todo*. ¿Por qué? ¿Qué representa el salario? ¿El salario es sólo dinero? El salario no es solamente una cantidad de dinero para comprar mercancías, sino que, como lo planteaba Marx, “encierra diferentes relaciones”. ¿Cuánto *trabajo no pagado* existe en una relación social de explotación? Ésta ha perpetuado la condición de miseria y opresión de los jornaleros, según lo reconocen ellos mismos.

El proceso político de la Alianza de Organizaciones ha alcanzado hoy una *dimensión nueva* dentro de su propio desarrollo. Éste comenzó cuando la gente que vivía en los ranchos y galeras decidió desarraigarse de sus con-

diciones de esclavitud y empezar a buscar la *libertad*. En palabras de Fidel Sánchez, el logro más importante de la Alianza no ha sido el aumento salarial (sin duda, muy importante), sino el “haberse puesto de pie” como trabajadores, como jornaleros:

Fue una manera de cómo concientizar a los propios compañeros que estamos dentro de la Alianza [...] Una vez que estuviéramos convencidos nosotros mismos, [que supiéramos] cuáles son los derechos de cada trabajador, pues [salimos] al campo a hacer los trabajos de concientización [...] Los que logramos despertar de este sueño aplastador, pues empezamos a hacer lo mismo: despertar al resto de los compañeros. Y, ¿cómo sería esto de despertar a los compañeros? Con trabajo en equipo, sobre todo, que es la parte fundamental de cualquier lucha social.

Fidel comenta que el gobierno del estado de Baja California los veía “pequeños”. Meses antes de estallar la huelga del 17 de marzo, solicitaron infinidad de veces ser recibidos por el gobernador para plantear sus demandas: nunca los recibieron. Sin embargo, aproximadamente 80 mil jornaleros lograron visibilizarse en un paro laboral general; posteriormente, en las marchas, lograron una movilización auténtica de masas.

Fidel Sánchez comenta:

El resto de la ciudadanía, incluso los tres niveles de gobierno, seguramente harán las mismas preguntas: “Y la Alianza de Organizaciones, ¿quién es para dar un ultimátum al gobierno?”. Sólo puedo decir que no es la Alianza de Organizaciones que simplemente da un ultimátum al gobierno, sino que son los propios ciudadanos, los propios jornaleros que vivimos estas condiciones pésimas, y con el salario de hambre [...] Yo creo que lo que pasó el 17 de marzo es el reflejo de los trabajos de equipo que se venían haciendo desde mucho antes [...] Entonces, yo creo que el movimiento de los jornaleros es de todos, *de todos*, tanto nacional como internacional, y sigue siendo el movimiento de todos.

La Alianza de Organizaciones Nacional, Estatal y Municipal por la Justicia Social, desde su nombre mismo, lleva ya un planteamiento abierto a otras posibilidades de lucha, al intento de establecer vínculos con otras organizaciones. Bonifacio Martínez lo explica así: “Sabíamos que en el camino nos íbamos a encontrar a otras organizaciones con la misma finalidad y con la misma mentalidad, quizás, de lucha; con esa finalidad lo hicimos. Los que se acercaron, pues bienvenidos [...] Por eso [le] pusimos *Alianza de Organizaciones* y, por último, *por la Justicia Social*”.

En la construcción de una nueva sociedad, los trabajadores tendrán necesariamente un lugar distinto, como lo comenta Fidel Sánchez: “Bonifacio decía: ‘¿Por qué no tomamos [...] como ejemplo lo que se dijo ser una película en Estados Unidos: *Un día sin mexicanos*, y que aquí pudiéramos decir: *un día sin jornaleros* [...]?’”. Entonces [...] *trabajando un poco la idea* [...] no [se puso] ese título de: *un día sin jornaleros*, sino que se escribió: *un día sin trabajadores* [e hicimos] mención de las prestaciones de ley”.

¿Cómo sería para todos, incluyendo al gran capital, *un día sin trabajadores*, tan sólo un día? Las voces de los jornaleros y su emancipación como trabajadores son testimonio concreto de una lucha histórica que ha dado origen a un nuevo tiempo para ellos: el tiempo de la construcción de la libertad.

R.V.

*

Praxis 4 (septiembre-octubre de 2016)

VOCES DE LAS MUJERES JORNALERAS DE SAN QUINTÍN

Históricamente, las participaciones políticas más recientes de las mujeres jornaleras datan del año 2003, cuando comienzan como gestoras de sus comunidades: a través de una serie de movilizaciones, exigiendo para sus hijos el derecho a la educación; finalmente, después de años en lucha, e incluso después de sobrevivir a órdenes de aprehensión y encarcelamientos, logran que el gobierno del estado de Baja California establezca centros de enseñanza básica (preescolar, primaria y secundaria) en el Valle de San Quintín, para los trabajadores jornaleros. Actualmente, muchas de estas mujeres pertenecen a la Alianza de Organizaciones Nacional, Estatal y Municipal por la Justicia Social; ellas tienen la tarea política de llevar la voz de sus compañeras jornaleras.

Su idea de libertad encuentra una parte de su desarrollo en la práctica de formas muy concretas de resistencia y lucha; su idea de organización como trabajadoras ha ido tomando forma a través de varias generaciones de mujeres. No luchan de manera separada de los hombres, pero sí están conscientes de su situación de opresión específica y de la importancia de su participación política para mejorar sus condiciones de vida. Estamos hablando de una idea de libertad impulsada por mujeres, que se gesta a la vez en el proceso histórico de la idea de organización para exigir el derecho a la educación y a un mejor salario: ideas incluso anteriores a la idea fundadora de la Alianza de Organizaciones por la Justicia Social.

A continuación presentamos extractos de algunas de las entrevistas realizadas por Praxis en América Latina a mujeres jornaleras, las cuales constituyen testimonios de lucha y organización; su importancia radica en constituir en sí mismas una nueva dimensión de teoría revolucionaria.

R.V.

Lucila Fernández

Tengo 36 años y soy originaria de Oaxaca; soy mixteca. Yo llegué aquí [al Valle de San Quintín] en 1990. He sido niña jornalera desde los 11 años: cortar tomate y entrar en el surco, yo creo que eso era más que un juego. Pasé muchos años viviendo en el campamento, cambiándome de San Quintín a Hermosillo, siguiendo el temporal de trabajo; regresé a San Quintín, me casé y formé mi propia familia. ¿Cómo me integro a gestionar como luchadora social en 2005? Cuando se formó esta comunidad, que la iniciaron en 2003: Santa María Los Pinos.

Yo ya había vivido en otra comunidad que se llama *la triqui*, y allí la gente está acostumbrada a luchar por lo que quiere y a hacer marchas; entonces ya tenía el *conocimiento*, pero nada más de ver y mirar lo que hacían los adultos. Me tocó jugar ese papel cuando me vine a vivir [a] esta comunidad. Cuando llegamos aquí, nos encontramos con la gran necesidad: no había escuelas; [entonces] nos juntamos todas las madres de familia y empezamos a luchar. Desde el primer día que me invitaron, yo me uní a acompañarlas, pero yo traía ya el *conocimiento*, porque había vivido en la *triqui* antes, y sabía *cómo se luchaba*, aunque no lo había hecho, pero sí *sabía*.

Se vino un proceso de lucha muy fuerte, muy difícil, en donde la comunidad estaba encerrada con malla ciclónica; teníamos vigilantes. ¿Por qué la empresa iba a decidir a qué hora iba a llegar a mi casa y a qué hora iba a salir? Entonces yo creo que allí empezamos a luchar, no solamente por las escuelas, [sino] por nuestros mismos derechos. Esa lucha nos llevó tres años, entre el encarcelamiento de varios compañeros; había muchas detenciones todos los días, muchos *peros* por una sola escuela, por una escuela que era prioridad para nosotros y la prioridad de nuestros hijos.

Empezamos esa lucha y nos vimos enfrentados a un gobierno que sentíamos que no nos representaba, sino que veíamos que se imponían las decisiones de una empresa, y entonces dijimos: “Bueno, ¿por qué vamos a batallar, si *somos una comunidad* que debe tener una escuela?”. Primero tomamos la Manzana Uno. Ahí pusimos una escuelita de madera; toda la *comunidad* cooperó; después cambiamos la escuela, la pusimos en la Manzana 22. Fue cuando el

Indivi [Instituto para el Desarrollo Inmobiliario y de la Vivienda] del estado me giró una orden de aprehensión por haber tomado un lugar para poner una escuela. Esa lucha la dimos más mujeres que hombres; muy pocos hombres andaban con nosotras en ese tiempo. Es chiquita la *comunidad*, pero tenemos primaria, *kindergarten* y telesecundaria.

En un principio, cuando inicié en esta lucha, entré primero como vocal; en los últimos años me nombraron presidenta de la comunidad. Los años pasaron y me fui involucrando en diferentes temas, tanto de salud como de violencia. Yo creo que todos los talleres que han llegado han ido haciendo mi formación y la formación de otras mujeres. He ido a marchas, he hecho pronunciamientos, he estado en el Congreso del Estado. Este año me tocó estar con los compañeros jornaleros en la huelga que estalló el 17 de marzo, donde participé y donde participaron muchas mujeres; porque, aunque no se vean y no las mencionen, ahí estamos y caminamos a la par con los hombres.

Mi consigna fue llevar la voz de las mujeres y las necesidades de las mujeres [a] esta mesa de diálogo tan importante. No solamente se habló del derecho laboral, porque yo hablé *desde la necesidad* que tiene la mujer para tener una atención [médica] oportuna y garantizada. Cuando hablamos de la mujer, nos olvidamos que estamos hablando de toda la familia. *Volteo a ver a mis compañeras*; platicamos qué nos duele y qué nos afecta y, cuando platicamos, nos damos cuenta que todas sufrimos el mismo mal: la necesidad, la exclusión. Donde quiera que yo me pare, voy a alzar la voz para que la mujer *sea escuchada y atendida*.³³

Sí ha habido un avance, [aunque] creo que aún no puedo decir que muy grande. Ya se han ido incluyendo más compañeras; en muchos puntos, estuvieron las mujeres tomando la voz, y ahí está *el trabajo de la mujer*. Yo creo que tenemos que pelear ese espacio que es de nosotras; yo estoy peleando un espacio como mujer. No queremos ser como los hombres, pero *si queremos que se nos respeten nuestros derechos como mujeres*. Para mí, lo más importante es que hoy voltean a ver a San Quintín y dicen: “San Quintín, ahí está, y *existen tantos* jornaleros, y esos jornaleros exigen sus derechos”. El salario nos quita el hambre, pero *nuestros derechos los ocupamos también todos los días*. La mujer fue escuchada; todos los jornaleros fueron visuali-

³³ Ya había dicho esta misma jornalera: “Ser mujer jornalera es un trabajo sumamente difícil, porque las mujeres jornaleras del Valle de San Quintín nos levantamos a las tres de la mañana a hacer el *lonche*, envolver los burritos e irnos a la jornada a las 5:30 de la mañana. Nuestra jornada termina a las cinco de la tarde. Salir de un trabajo e ir al trabajo de la casa. De un trabajo a otro. Y el proceso que todas las jornaleras vivimos es difícilísimo, porque en el campo nos exponemos a trabajos igual de pesados que los hombres [...] Pero sobre todo, es más difícil para nosotras las mujeres, porque no solamente [hacemos] el esfuerzo, el trabajo pesado que hacen los hombres a la par, sino también sufrimos acoso sexual, discriminación, abuso sexual y abuso institucional” (*Praxis en América Latina*, núm. 2, mayo-junio de 2015, p. 2).

zados y escuchados. Para mí, *el salario se devalúa*, pero las demandas sociales *son cosa de todos los días*.

Alicia Cruz

Tengo 27 años, soy jornalera. También *he vivido* y he estado viendo cómo nos maltratan; por eso, yo me decido a alzar la voz: es por esto que acepto estar en este movimiento. Desde que inició el *paro* he estado participando como una jornalera más que está peleando por sus derechos. Empecé desde los 13 años como jornalera, por eso he visto los maltratos. Decidimos pelear, ahora sí; gritar por nuestros derechos, porque no nos alcanza. Todas tenemos interés de mejorar nuestra situación, más que nada por el futuro de los niños, para que no pasen por lo mismo que hemos estado pasando nosotros: porque sus derechos sean respetados y que ya no sigan violando más los derechos del futuro.

Ser una vocera más, pues es una responsabilidad más, y también sigo aprendiendo; *ése es el cambio: que estoy aprendiendo más*. Ignoraba los derechos y ahora ha habido un cambio; estoy viendo cada día más cuáles son los derechos de uno: que uno tiene que decir, no quedarse callada. Es un trabajo más. En lo personal me he sentido ya más fuerte, en vez de hacerme más débil. Las mujeres muchas veces se detienen, porque [dicen]: “¿Dónde vamos a trabajar?, ¿cómo vamos a seguir comiendo?”. Siguen quedándose calladas, y por esto es que algunas todavía no participan; pero la mayoría estamos participando. El hecho de ver mujeres sentadas ahí, en la mesa, representando a las mujeres, peleando por los derechos de las mujeres... es por esto que algunas se dan cuenta y tienen interés. Como mujeres jornaleras, nuestras demandas serían: *exigir un seguro de alto nivel para todas las mujeres que estamos aquí en el Valle de San Quintín*.

He aprendido a defender a mis compañeras en cualquier situación en que se encuentren. Mis padres son jornaleros; por esa razón, también, decidí entrar en este movimiento: por mí misma y por el futuro de mis hijos. Aquí, en este lugar donde estamos viviendo, nuestra demanda siempre ha sido el agua, porque el agua es muy importante; el agua es vida para nosotros.

*

Praxis 11 (noviembre-diciembre de 2016)

“QUE CADA JORNALERO, JORNALERA, TENGA UN SALARIO DIGNO”

Praxis: ¿Nos puedes platicar sobre el Primer Encuentro Binacional de Jornaleros Agrícolas, llevado a cabo el 20 de marzo [de 2016]?

Fidel, vocero de la Alianza de Organizaciones Nacional, Estatal y Municipal por la Justicia Social: Fue un encuentro binacional porque vinieron jornaleros desde el estado de Washington, de Oregón, de California (por supuesto), de Chicago, Nueva York, Florida, etc. Este Primer Encuentro Binacional marcó el camino que siempre hemos soñado, que es internacionalizar el *movimiento* proletario. Si los grandes capitalistas del mundo han podido cruzar las fronteras, *nosotros* también. A partir de ese 20 de marzo histórico, los vínculos [entre jornaleros] continúan y los apoyos solidarios se mantienen. Yo creo que no debería ser nada más con los compañeros de Estados Unidos, sino con todos los que generamos la economía de este país.

P: ¿Cómo surgió la idea de convocar a este encuentro?

F: Desde nuestra primera visita a la Ciudad de México vimos que es importante *internacionalizar* este movimiento, pero primero necesitamos tener seguro con quiénes vamos a poder hacerlo. Logramos contactar con algunos activistas y sindicatos de la Unión Americana; entonces empezamos a trabajar este Primer Encuentro de Jornaleros Agrícolas. En él no estuvieron sólo adultos, sino niños y mujeres. Fuimos alrededor de 600 personas. Empezamos con una caminata que se programó para el 17 de marzo, como primer aniversario del paro laboral general en el valle de San Quintín. [...] Allí reiteramos que, si hubiera resistencia empresarial [a nuestro movimiento], haríamos un llamado a fortalecer el boicot económico internacional, el cual arrancó precisamente en agosto de 2015.

P: ¿Por qué este boicot contra la empresa Driscoll?

F: Si está escrito y decimos que es una ley, entonces, ¿dónde está la ley? Cuando el gobierno habla de un aumento al salario mínimo cada año, éste no es de más de 2%. Los productos que nosotros cosechamos tienen un valor de [suben de valor] más de 2% cada año. Entonces, nosotros hacemos ricos a los que de por sí son ricos; generamos la economía del estado donde estamos y del país. Por ello, merecemos tener no un aumento salarial de 2% cada año, sino mucho más, porque generamos mucho más.

Driscolls es una empresa transnacional que tiene dominio sobre todas las otras empresas pequeñas existentes en Baja California. Entonces, si *tú* [Driscolls] dominas a todas estas empresas, pues tú siéntate en la mesa de diálogo y negociación, porque tú decides por los demás. Driscolls es responsable de que los jornaleros recibamos un salario de hambre. Por eso empezamos el boicot contra esta empresa receptora, exportadora de *berries* [fresas]. El boicot no es una respuesta inmediata, pero sí es una respuesta efectiva. El 15 de octubre se va a hacer una acción global. Con esto vamos a demostrar-

le a la Driscolls que son muchos los consumidores que están apoyando las exigencias de los jornaleros.

P: ¿Qué significado tiene para ustedes el haberse constituido como sindicato independiente?

F: Pasaron 40 años y, a fin de cuentas, conseguimos el registro de un sindicato propio que dice *Jornaleros Agrícolas*. Jamás en la historia había existido. Cuando obtenemos el registro nos sentimos con mayor protección. Se tiene que trabajar mucho más para poder conseguir un contrato colectivo, pero al menos ahorita ya podemos decirle al patrón que tenemos personalidad jurídica para exigir la firma del mismo, y a la Secretaría del Trabajo y Previsión Social del Estado o de la Federación, que tenemos personalidad jurídica para exigir el respeto mínimo a la Ley Federal del Trabajo. Cuando anunciamos [el registro del sindicato], fue una esperanza para los más de cinco millones de jornaleros en el país. Es un sindicato —decimos nosotros— de campo, de lucha, no de escritorio, porque así han sido siempre los demás sindicatos. Por tanto, a donde llamen, a donde pidan el apoyo del sindicato, allá tiene que estar, porque con ese fin se constituyó.

P: ¿Cuál sería su interés en el resto de jornaleros en el país?

F: Como seres humanos, tenemos un derecho internacional; como jornaleros en el país, por supuesto que tenemos muchos derechos, pero los que se dicen grandes conocedores no han hecho absolutamente nada para hacerlos valer. Nuestro interés es que cada jornalera, cada jornalero, mínimo tenga un salario realmente digno, y las prestaciones básicas: su aguinaldo, sus vacaciones, sus días festivos, horas extras; que por ser jornalero o jornalera estén pensionados. Eso es lo básico, así como lo dice la Constitución: que los trabajadores tienen derecho a una vivienda digna y decorosa. En nuestro país —nosotros decimos— somos cinco millones de jornaleros, pero *a la mejor* somos mucho más, porque hay lugares en los que [los trabajadores] ni siquiera son reconocidos como jornaleros. Afortunadamente, hemos podido *caminar* en algunos estados de nuestro país, y [conocemos] a los jornaleros agrícolas de los lugares donde visitamos. Esos compañeros no están contemplados ni siquiera en los programas de gobierno. Por eso el sindicato *tiene que llegar al último rincón del país* en donde haya jornaleros agrícolas.

P: ¿Qué significa para ustedes la internacionalización proletaria?

F: Cuando hablamos de esto no nos referimos nada más a los jornaleros agrícolas, sino a todos los que trabajan. Es una lucha donde todos debemos integrarnos, de todos los sectores. Pareciera que el sector electricista, o a lo mejor

el sector telefonista, no generan empleo o recursos económicos, pero la verdad es que todos *generamos* la economía del país. Todos mantenemos al país con nuestras manos. Es importante que todos estos sectores unamos nuestras fuerzas y *caminemos juntos*.

P: ¿Qué han aprendido de estos años de lucha y organización?

F: Cuando surge el movimiento del 17 de marzo [de 2015]; cuando decidimos salirnos de la sombra a la luz, pensamos que nada más era el problema de San Quintín; pero no es así, sino que es el problema de todo el país, de todo el mundo. Como Alianza de Organizaciones, no teníamos “la personalidad jurídica requerida”, pero como jornaleros, como ciudadanos de México, sí tenemos el derecho y la libertad de lucha, de protesta. Así, surge el paro laboral general del Valle de San Quintín como *un movimiento de protesta*, y *sentamos* en una mesa a los productores y a los dos niveles de gobierno para presentarles nuestras demandas. En este proceso, surgió la posibilidad de conseguir el registro como sindicato propio, lo cual es muy diferente a lo que nosotros habíamos empezado. Ahora, el sindicato tiene que seguir todos los pasos legales correspondientes, y puede emplazar a huelga. Estamos hablando de dos mundos diferentes. Esto nos da una tarea enorme, porque hay que hacer trabajos organizativos no nada más en Baja California, sino en el resto del país.

P: ¿Cuáles son algunos de los desafíos para continuar con esta lucha?

F: Uno de ellos es: ¿cómo conseguir un contrato colectivo? No va a ser nada fácil, porque ahí están los sindicatos de protección patronal. Por ello, estamos haciendo un primer intento de emplazamiento a huelga, pero ya nos están poniendo *espinitas* en el camino: ya corrieron al comité delegacional, ya los despidieron de su trabajo. *Ahora*, para que se pueda llegar al resto del país, necesitamos la participación de todas las organizaciones campesinas democráticas existentes en el país, de los activistas, de los colectivos que de alguna manera conozcan o sepan dónde hay jornaleros agrícolas. El sindicato tiene que llegar a donde estén los compañeros [jornaleros].

P: Una gran mayoría de los jornaleros son de origen indígena. ¿Qué importancia tiene esto para ustedes?

F: Me he preguntado en muchas ocasiones sobre el término que se nos ha dado de *población indígena*. ¿De dónde surgiría eso? Yo y todos mis hermanos somos de pueblos originarios de México, pero no me considero indígena. Y no lo digo de manera racista. Nosotros somos los pueblos originarios de este país, de este continente. Los grandes intelectuales nos tienen etiqueta-

dos como indígenas, pero, ¿qué nos llevó a organizarnos? El nuestro[es] *el idioma universal*. ¿Cuál es el idioma universal que nosotros manejamos? Pues lo que planteé hace ratito: yo quiero que se me dé mi aguinaldo; yo quiero mis vacaciones; mi reparto de utilidad; yo quiero que se me paguen mis horas extras. Todos tenemos derecho a lo que yo dije ahorita. Por eso es importante cuando se habla de *la vinculación de los trabajadores del campo y la ciudad*, porque todos tenemos estos mismos derechos. Lo que yo vivo como jornalero, lo viven los trabajadores de la ciudad, que tampoco tienen prestaciones. Tenemos que conquistar o reconquistar estos derechos que tenemos. Así, estamos entendiendo lo que es un lenguaje universal. Ahorita, vemos a todos los que están sindicalizados *en la calle*, porque se está poniendo en riesgo lo que ya se consiguió y conquistó.

P: ¿Qué significa para ustedes la libertad?

F: Ser libres en toda su extensión: desde pertenecer a un sindicato, el que más nos convenga, hasta la libertad de expresión. El 17 de marzo [de 2015] expresamos lo que sentíamos en ese momento, y decimos: si ese día logramos ponernos de pie, no más de rodillas; si logramos decirle al gobierno y a las grandes empresas transnacionales que nos duele que nos estén dando un salario de hambre, pues ya ejercimos nuestra libertad de expresión. No hay que arrodillarnos jamás: hay que mantenernos firmes con nuestra libertad de expresión y que nadie venga a prohibirnos. Creo que, cuando hablamos de la libertad, Baja California y Guerrero son los estados que en estos últimos meses [más] la han conseguido, con el llamado a la unidad nacional por lo que aconteció [en Iguala, Guerrero], el 26 de septiembre de 2014, y por lo que aconteció en San Quintín el 17 de marzo de 2015. Son meses nada más de diferencia entre los dos acontecimientos, en dos estados distintos.

*

Praxis 13 (abril-mayo de 2017)

LOS JORNALEROS DE SAN QUINTÍN, A DOS AÑOS DEL HISTÓRICO PARO LABORAL

Este 17 de marzo se cumplieron dos años del paro laboral general llevado a cabo por 80 mil jornaleros, hombres y mujeres, en el Valle de San Quintín, Baja California. La razón que esgrimieron para denominar a este día como *histórico*, es que lograron “ponerse de pie, no más de rodillas”. Anterior a este suceso, los jornaleros ya tenían un proceso de organización en el Valle de San Quintín; por eso, el paro laboral general representó un *nuevo momento*

para ellos. Desde entonces, la Alianza de Organizaciones Nacional, Estatal y Municipal por la Justicia Social, creada por los jornaleros, ha llevado a cabo un trabajo político para obtener, como uno de sus logros más importantes, en noviembre de 2015, el registro de un “sindicato propio”, ya que la respuesta que dieron los dueños de los ranchos ante la exigencia de un salario justo, es que los jornaleros no tenían la figura jurídica para hacer demandas.

El 17 de marzo de este año se inauguró el Primer Encuentro Nacional de Jornaleros Agrícolas, mismo que representó la culminación de la Caravana Nacional de Jornaleros por un Salario Justo y una Vida Digna, la cual salió de San Quintín el 4 de marzo. La Caravana hizo un recorrido por los estados de Sonora, Sinaloa, Nayarit, Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Querétaro y Estado de México, en donde las condiciones de vida son parecidas o aún peores a las que viven los jornaleros en el Valle de San Quintín. Dicen los voceros de la Alianza:

La situación de los jornaleros y las jornaleras del país es crítica. Lamentablemente, este grupo ha sido el más vulnerable, el más olvidado por los administradores que tenemos en los tres órdenes [de gobierno]; azotados, somos los que no tenemos ningún derecho, ni siquiera de vivir [...] De por sí no tenemos seguridad social, de por sí no tenemos atención médica, de por sí el gobierno evade su responsabilidad a través del Seguro Popular [...] A cada paso que dimos en nuestro recorrido, hicimos compromisos con los compañeros: con los jornaleros de Sonora, de Hermosillo, de Obregón, pero también con nuestros hermanos de la Nación Yaqui. El compromiso que hicimos es que, este año, los pueblos originarios de México debemos unificarnos más: [que] no nos veamos por separado, que caminemos juntos hacia un futuro mejor y una patria nueva. Para poder conseguirlo: ni una lucha más aislada. En Hermosillo hay 17 mil jornaleros; en Ciudad Obregón, 20 mil, que ni siquiera conocen qué es aguinaldo, vacaciones, [...] ni siquiera descansan en días festivos [...] Hay 17 mil jornaleros en el Valle de Sinaloa.

La constitución de un sindicato independiente es, como los mismos jornaleros lo han expresado, “la herramienta” que necesitan, mas no el fin de su lucha; además, como parte de su proceso político fue trascendental, pues nunca antes había existido un sindicato independiente, constituido por los propios jornaleros. La importancia de éste radica en que “tiene que llegar al último rincón del país”. A la pregunta que le hicimos a Bonifacio Martínez, uno de los voceros de la Alianza —concretamente, sobre cuál es el interés que tuvieron al realizar la Caravana y el Encuentro Nacional de Jornaleros—, comentó: “El interés nuestro es que no tan sólo San Quintín. Ahora que conseguimos un instrumento que puede ser útil para otros estados —que sabemos

que tienen las mismas carencias que nosotros—, tenemos la exigencia de que los trabajadores del campo deben ser reconocidos, y ésa es la finalidad de esta Marcha-Caravana”.

Originalmente, el paro laboral en el Valle de San Quintín fue un movimiento de protesta; pero, más allá de esto, a los jornaleros les interesa tener un diálogo con sus compañeros de todo el país, ya que a lo largo de dos años formando parte de la Alianza de Organizaciones, han llevado a cabo diversas iniciativas: el Encuentro Binacional de Jornaleros Agrícolas, por ejemplo, en marzo de 2016, en Tijuana, con la participación de hombres y mujeres jornaleros de Washington, Chicago, Nueva York, California y Oregón; uno de los acuerdos que se reforzaron allí fue el de realizar un boicot internacional contra la empresa Driscoll, la cual compra y comercializa los productos que los jornaleros cosechan en los campos agrícolas. Durante la reciente Caravana, adquirieron un compromiso con otros jornaleros del país, ya que no sólo los invitaron a reforzar el sindicato independiente, sino a “caminar juntos”, lo que implica la lucha por el reconocimiento de los jornaleros como trabajadores:

Se ha conseguido *el instrumento y la herramienta* que requieren los jornaleros de la patria para poder hacer valer lo que está escrito [...] En nuestro recorrido no nada más hicimos compromiso con nuestros hermanos de la Nación Yaqui, de Vícam y de Lomas de Bácum, [sino] también con las organizaciones y sindicatos del estado de Guanajuato de que estaremos trabajando para hacer el Primer Foro Regional de Jornaleros Agrícolas, donde tendría que participar Querétaro, Guanajuato, Michoacán, Jalisco, Nayarit, Sinaloa y, por supuesto, Sonora y Baja California. En este Foro, estaremos revisando de fondo lo que es una verdadera reforma laboral que beneficie a los trabajadores del campo y la ciudad.

Nosotros somos los que debemos hacer las propuestas; éstas no tienen que venir de allá arriba, porque nosotros somos los que vivimos en carne propia la realidad. Las expresiones de todos los compañeros y compañeras que nos entregaron sus saludos: ésa es una realidad. Nuestro país se está llenando de empresas transnacionales que no tan sólo se llevan los recursos naturales, [sino] *también nuestras vidas*. Por eso es importante que, en este recorrido [...] hemos hecho el llamado a la unidad nacional: pero en la práctica, no en palabras. Que nos pongamos todos a trabajar, para que podamos decir: “*Aquí estamos todos los mexicanos, los verdaderos mexicanos*; defendamos nuestras tierras, defendamos nuestras aguas, *defendamos nuestras propias vidas*” [...]

Cada una de las organizaciones que hoy están aquí [en el Encuentro], y que han abrazado la lucha de los jornaleros y de los padres de familia [de Ayotzinapa], esperemos que un día no muy lejano podamos igual firmar un acuerdo unitario donde todos podamos caminar, como lo hicimos con los padres de

familia³⁴ [...] Desde Quintana Roo y [hasta] Baja California, [...] hemos encontrado diferentes movimientos aislados y los hemos invitado [por] igual: *camínemos juntos*, porque somos uno solo [...] Nos necesitamos todos; camínemos juntos por un futuro mejor y una patria nueva.

Hay un reconocimiento por parte de los jornaleros de que este proceso se inició desde hace 50 años, cuando sus familias migraron desde otros estados de la República y, a su paso por Sinaloa, tuvieron un aprendizaje, pero hoy está en ellos el encarnar de forma diferente la idea de la lucha por la libertad y por mejores condiciones de vida. Esta lucha tiene logros concretos:

Cuando nosotros pisamos Sinaloa, nos acordamos de muchas cosas [...] Recordamos que, en aquellos años, unos estudiantes —que hoy seguramente son maestros antiguos, o jubilados— dieron una batalla enorme por lo que aún estamos tratando de conquistar [...] En los setenta, esos estudiantes universitarios dieron una pelea callejera para que nuestros padres tuvieran una condición de vida diferente, para que nosotros pudiéramos tener una educación [...] Con sacrificios, con encarcelamiento, con represión, pudimos conseguir el registro de un Sindicato Independiente Nacional de Jornaleros Agrícolas [por] primera vez en la historia de nuestra patria. [Éste es] un trabajo que muchos de nuestros compañeros de las diferentes organizaciones ya venían haciendo [...] Hoy nos sentimos orgullosos [...] de la Alianza de Organizaciones, de trabajar en equipo.

Los jornaleros de San Quintín saben que el trabajo agrícola que se ven obligados a realizar es una forma de esclavitud; por ello, además de luchar por un mejor salario (que no lo es todo), luchan por liberar “sus propias vidas” de un trabajo enajenante. Así lo reconoció Avelina Ramírez: “Mi trabajo, ahora, es llevar el mensaje de que *no más esclavos*. Está prohibida en nuestra Constitución la esclavitud, pero nuestro gobierno, los empresarios, los poderosos, nos esclavizan de esa manera, y yo no lo voy a permitir”.

El “ponerse de pie” es una primera negación, una primera confrontación con el capital; el segundo paso que están dando es el desarrollo de un proceso político que incluya a los miles de jornaleros del país que ni siquiera están reconocidos como trabajadores. Hoy, a dos años de aquel histórico paro general, el aprendizaje *más importante de los jornaleros como organización* es esa primera negación, la cual les podría llevar luego a la segunda: la construcción de una nueva sociedad. Al respecto, Bonifacio Martínez comenta: “Lo

³⁴ En la inauguración del Primer Encuentro Nacional de Jornaleros, la Alianza de Organizaciones y los padres de familia de Ayotzinapa firmaron un comunicado conjunto en el que hermanan sus resistencias.

que hemos aprendido en estos dos años de lucha, lo que hemos dicho [es]: *‘Ya nos pusimos de pie; no más de rodillas’* [...] Lo que hemos conseguido [es] este instrumento legal: [...] un sindicato independiente, que puede ser útil para los trabajadores. Hoy queremos que ellos sean parte de este instrumento”.

R.V.



Huelguistas en las maquiladoras .

9. La vida en el trabajo

La vida en el trabajo, hoy, es precaria: incluye largas jornadas laborales, salarios bajos, a menudo ninguna seguridad social y malas condiciones de trabajo. Además, el capitalismo mexicano genera muy pocos empleos: ¡60% del trabajo está en la economía informal! Por ello, millones de personas se han visto obligadas a abandonar México e irse a Estados Unidos en busca de empleo. Y aquellas que se quedan en las fábricas o minas capitalistas aquí en el país, tienen poco control sobre su vida laboral, además de que deben lidiar con los sindicatos blancos (propatronales). Antes esta realidad, los trabajadores despliegan su creatividad y su ingenio en sus luchas por sobrevivir.

- La lucha de l@s trabajador@s gasoliner@s de “superservicio coapa”
- Sandak, una historia de resistencia obrera
- Maquiladoras tejiendo un mundo nuevo
- Ciudad Juárez: empresas despóticas, trabajador@s en resistencia
- Los sismos que han terminado con la vida de las trabajadoras
- Trabajadoras del IEMS luchan por mejores condiciones laborales
- La jornada laboral de las mujeres. Experiencias desde abajo
- Trabajadores informales en México
- “Llevo 15 años dedicándome a las flores”
- “Sí existe la posibilidad de reorganizar el trabajo, para no ser tan explotadas”
- Historia de la represión al movimiento de los médicos, 1965

Praxis 5 (noviembre-diciembre de 2015)

LA LUCHA DE L@S TRABAJADOR@S GASOLINER@S DE “SUPERSERVICIO COAPA”

Intervención en el Cuarto Foro contra la Represión y el Despojo, realizado el 19 de abril de 2015 en la Ciudad de México.

Pedro: Nosotros somos trabajadores de la gasolinería Superservicio Coapa, la cual se encuentra en Acoxpa y Miramontes 722 [en la Ciudad de México]. Somos despachadores de gasolina. Alrededor de 80 trabajadores damos servicio ahí. [Han sido] muchos años de explotación, de injusticias, de extorsión, ahí en ese ambiente; [además], no contábamos con ningún salario [fijo] o prestación. [Pero finalmente] decidimos organizarnos, formar nuestro sindicato y luchar por un contrato colectivo de trabajo, que es la única forma en que podemos defender nuestros derechos.

A mí, después de 32 años de trabajo, me quisieron obligar a firmar mi “renuncia voluntaria” con golpeadores y abogados; primero nos [intimidaron] y, al no querer firmar la renuncia, nos despidieron [a mí y a otros 22 compañeros más]. En total, somos 24 compañeros despedidos injustamente: 12 mujeres y 12 hombres. No nos dieron rescisión de contrato. Yo tengo ocho meses de despedido, y mis otros 22 compañeros, seis. *Eso vale uno* después de 32 años de trabajo.

[Pero] no contaron con que nosotros ya nos habíamos adelantado, porque sabíamos que los patrones iban a tomar represalias. Yo seguía trabajando, [aunque] sin tocar las bombas de combustible: solamente recibiendo al cliente, hasta que nos acusaron [a un compañero y a mí] de *jallanamiento de morada!* [Además], nosotros ya estamos organizados: formamos parte del Sindicato de Casas Comerciales, Oficinas y Expendios Similares y Conexos del Distrito Federal.

En las gasolineras del DF no hay sueldo: nadie recibe sueldo, [sino que uno] tiene que llegar a una meta de venta de productos. Cuando no [lo logra], tiene que [hacerlo] con base en la compra personal. Es decir: *tenemos que poner de nuestro dinero*; a veces, entre 1 200 y 1 500 pesos mensuales. *¡Nosotros tenemos que pagarle al dueño por estar trabajando con “sus productos”!* Y no solamente eso, sino que hay allí vigilantes y capataces: *¡en la Ciudad de México, hoy, hay esclavitud!*

[Sin embargo], sin nuestra fuerza de trabajo la empresa, la fábrica, no son nada. Entonces decidimos orillarnos ahí a la avenida Acoxpa y empezar a pedir ayuda y difundir nuestra lucha. [Las compañeras] nos acompañan cuando pueden, porque son madres solteras. Ellas no están, como dicen, *detrás de un hombre* [sino que] están al lado de nosotros. Gracias a nuestros clientes, amigos y vecinos hemos logrado llegar hasta [aquí].

*

SANDAK, UNA HISTORIA DE RESISTENCIA OBRERA

Muuchxiimbal

“Pasé el mes esperando que me contrataran; era época de lluvia y me tocó mojarme varias veces, en espera de que me aceptaran. Iba a cumplir 30 años de trabajo. Por eso me da mucho coraje que de buenas a primeras cerraran sin decir nada, ni una explicación”, narra Guillermina, trabajadora de la Planta Calpulalpan de Sandak, una fábrica de calzado perteneciente a Bata Internacional.

Cuarenta años atrás, esta corporación llegó a tierras tlaxcaltecas con la promesa de progreso y bienestar. Su llegada fue todo un acontecimiento, recuerdan las trabajadoras de Sandak. Sin embargo, el “progreso” y “bienestar” del capitalismo ocultan siempre la opresión y la explotación, que llevaron a despertar la conciencia de l@s obrer@s de la Planta Calpulalpan.

Fue entonces que l@s trabajador@s comenzaron a organizarse en un sindicato independiente de las centrales obreras controladas por el Partido Revolucionario Institucional (PRI). El patrón respondió despidiendo a l@s de menor antigüedad y presionando a l@s trabajadoras *con planta* para que aceptaran mayores cargas de trabajo: *“Nos pedían que sacáramos más trabajo, forzándonos a involucrar a nuestra familia en la producción. Nos decían que eran horas extras, pero nunca nos pagaban igual. Nos pagaban lo que ellos querían”*. Así comenzó la resistencia contra la intensificación de la jornada laboral y los despidos injustificados.

Los Bata se negaban a respetar cualquier derecho laboral. Finalmente, el domingo 18 de julio de 2011, en el sigilo de la noche, la fábrica fue cerrada de manera ilegal. Sin embargo, el patrón no logró su cometido de desmantelar la planta: *“Nos avisaron y, poco a poco, fuimos llegando los que pudimos. Nos pusimos frente a las camionetas en una cadena humana, todas las mujeres. No alcanzaron a sacar nada”*, recuerda Enriqueta.

Así, l@s trabajador@s lograron mantener su única garantía ante el robo inminente de sus 10, 20, 35 años de trabajo, en los que dejaron salud, fuerza y vida frente a la máquina de coser, de corte; en los químicos, el cemento, las plantillas y la máquina de inyección. Fue entonces que desplegaron la bandera rojinegra. La huelga inició.

Después de cuatro años de lucha, la voz de las trabajadoras de Sandak deja ver una conciencia que va más allá de la lucha economicista: *“El patrón nos tiene demandadas por no sé cuántos millones de dólares. Entonces, ¿cuánto le dimos a ganar [a la empresa] en todos esos años de trabajo? Cuando nos dicen revoltosos, les contesto: “Prefiero ser una revoltosa que una pendeja*

explotada!” dice Ángeles, con la claridad que le han dado estos años de lucha.

“Yo me he dado cuenta que el que tiene también la culpa es el gobierno; ellos han permitido todo lo que nos han hecho. Yo no sé mucho, ni me sé dar a explicar, pero sé bien lo que pasa”, apunta Cristina.

“Muchas de nosotras ya no estamos aquí por el dinero, sino por coraje y dignidad. Queremos demostrar que de l@s trabajador@s no se burlan, ni nos humillan más”, alza la voz Enriqueta.

Pero la resistencia ante la embestida del capital y el Estado no ha sido fácil:

Un día llegaron la policía y los golpeadores que contrataron los patrones para desalojarnos. Tres de nuestras compañeras fueron golpeadas. De hecho, a una de las compañeras le dio diabetes del susto y, a los dos meses, falleció.

[Cuando] han venido a querer saquear, las mujeres nos hemos puesto al frente [de los camiones]. No nos quitamos. “¡Pinches viejas locas!” nos gritaron los choferes la última vez; [luego] se bajaron y se fueron. Alguna vez cerramos la carretera junto a los campesinos. Esa vez llegaron hasta los soldados.

Actualmente, l@s trabajador@s de Sandak-Calpulalpan continúan luchando por su fuente de trabajo contra la corporación Bata. Al relacionarse con distintas organizaciones y sindicatos, su resistencia ha logrado ir más allá de su municipio. Intuitivamente, buscan llevar su lucha a otro nivel de organización. Han participado en foros y realizado un encuentro de mujeres, así como acciones en la planta de Sandak en el Distrito Federal y ante la Embajada de Canadá, lo cual empieza a generarles cobertura y la posibilidad de escalar en la resistencia.

L@s trabajador@s entendemos que Sandak es una muestra más de que se requieren sindicatos libres e independientes de quienes contienen la fuerza obrera; asimismo, Sandak evidencia la necesidad de la unificación de las luchas en el mismo territorio como algo urgente para enfrentar al capital y los gobiernos a su servicio. Pero aún quedan muchas preguntas por hacernos: ¿qué es ir más allá de la resistencia?; ¿cómo se construye para generar una nueva sociedad?

*

Praxis 4 (septiembre-octubre de 2015)

MAQUILADORAS TEJIENDO UN MUNDO NUEVO

El 24 de junio de 2013 estalló una protesta en Maquilas Cartagena, una fábrica ubicada al oriente de la Ciudad de México. Estuvo encabezada por

20 de las 90 trabajadoras que laboraban en la empresa, quienes demandaban su liquidación luego de haber sido injustamente despedidas. Más de dos años después, y aún con 13 trabajadoras en resistencia, la lucha seguía [Concluyó en los primeros meses de 2016]. Presentamos a continuación fragmentos de una conversación sostenida entre las trabajadoras y Praxis en América Latina.

ANTES DE LA HUELGA

Al principio, las camisas que elaborábamos eran de calidad, pero poco a poco el patrón fue cambiando los materiales por unos más baratos. Él quería que trabajáramos al mismo ritmo que antes, pero eso era imposible, porque ahora el hilo se atoraba, las agujas se nos rompían, etc. Mi función era hacer el *pegado de cuello*. ¡Nada más eso! Yo quería aprender a hacer otras cosas, porque me aburría todo el día haciendo una sola. Y no tenía permitido descansar ni un segundo porque, si una supervisora me veía, podía correrme en ese momento.

Antes de la huelga, las trabajadoras sí nos conocíamos de vista, pero, preocupadas por sacar el destajo, no había oportunidad de platicar unas con otras, de contarnos algún chisme. Fue hasta ahorita que vinimos a conocernos.

Y somos de distintas áreas. Cuando decidimos empezar la protesta, creímos que las supervisoras no iban a apoyarnos. Pero les dijimos de qué se trataba y luego luego se nos unieron. Dos de ellas están todavía con nosotras.

DOS AÑOS DE EXPERIENCIA

Un día, el patrón nos dijo a todas que *el barco se había hundido* y que fuéramos buscando otro trabajo. Pero no nos liquidó, porque *según* no tenía con qué. Pero, ¿cómo, si todo el edificio de la maquiladora es suyo, y les renta a dos negocios, además de otra empresa que tiene?

Fue entonces que 20 compañeras decidimos demandarlo. Muchas no sabíamos ni qué era eso, pero *ahí* fuimos aprendiendo. Decidimos poner también un campamento en la entrada de la fábrica, para evitar que el patrón sacara la maquinaria. A las otras 70 trabajadoras —originalmente éramos 300, pero muchas ya se habían ido, porque el patrón no nos pagaba *completo* desde hacía mucho, y ellas no aguantaron—, el patrón las engañó diciéndoles que las iba a poner en una empresa de su primo, o que apenas pudiera sacar sus máquinas, las liquidaría.

Poco a poco, los vecinos se nos fueron acercando y, como veían que éramos puras mujeres, pues empezaron a apoyarnos con dinero, con comida, aso-

mándose a sus ventanas y preguntándonos si estábamos bien. Igualmente hemos recibido apoyo y asesoría de otr@s trabajadores y organizaciones. A los del Sindicato Mexicano de Electricistas (SME) les pedimos que nos ayudaran a *colgarnos* del poste de luz, y vinieron dos veces. Otra compañera nos apoya con lo de la difusión, porque nosotras no sabíamos nada, y ha traído a mucha gente cuando han querido desalojarnos. También, *perdimos la pena* y salimos a *botear*, para nuestros gastos.

De otras organizaciones han venido a darnos cursos de cómo formar una cooperativa, porque no teníamos idea de cómo sacar presupuestos. A veces, hasta nos han hecho encargos: la Policía Comunitaria de Guerrero, por ejemplo, nos hizo un pedido de uniformes; pero, ¿cómo hacerle, si no tenemos máquinas? Además, nosotras somos maquiladoras, no diseñadoras. Cuando trabajábamos en la fábrica, todo era por computadora; el diseño ya nos llegaba de otro lado. También hemos hecho algunas ventas de comida.

¿QUÉ SIGUE?

Si el patrón no tiene dinero, pues que nos pague con la maquinaria, para trabajarla. Y si se resuelve esto de la liquidación, no sólo nos beneficia a nosotras, sino a las que no nos apoyan en la huelga, porque ellas también trabajaron durante muchos años. Pero quién sabe eso de la maquinaria; ahorita ya no nos convendría, porque ya debe estar en mal estado. A algunas, además, ya nos faltan pocos años de cotización en el Seguro Social para poder jubilarnos. Otras, las más jóvenes, sí piensan todavía en poner un negocio con el dinero de la liquidación. Mientras tanto, algunas tenemos otros trabajos, como vendedoras informales.

*

Praxis 6 (enero-febrero de 2016)

CIUDAD JUÁREZ: EMPRESAS DESPÓTICAS, TRABAJADOR@S EN RESISTENCIA

Los últimos meses de 2015 fueron testigo de acontecimientos importantes en cuatro maquiladoras de Ciudad Juárez, Chihuahua, ya que trabajador@s de las empresas transnacionales Lexmark, Foxconn, Eaton Bussman y CommScope iniciaron una lucha exigiendo aumento de salarios, mejores condiciones laborales, un alto al acoso sexual y el derecho a formar un sindicato independiente.

Aunque estas cuatro luchas son pequeñas —pues cuentan con la participación, apenas, de unos pocos cientos de trabajador@s, en empresas en las que laboran decenas de miles de ell@s—, son, sin embargo, significativas.

Las empresas trasnacionales siempre están en busca de mano de obra barata, no sindicalizada, que puedan explotar, usar y luego desechar, cuando la situación económica ya no es “favorable”. El Estado mexicano, el gobierno del estado de Chihuahua y de Ciudad Juárez, todos ellos colaboran para suministrarle al capital un vasto ejército de trabajador@s, principalmente mujeres jóvenes. El pago básico es de 77 pesos por día; puede subir hasta a 120, pero sólo después de varios años y si las empresas así lo deciden. Las condiciones de trabajo están determinadas según el capricho del empleador, e incluso las leyes laborales mínimas son continuamente violadas.

Pero tal vez las cosas estén por cambiar: l@s trabajador@s, aunque apenas una minoría, han dicho ¡Ya basta! A continuación presentamos un artículo sobre la resistencia en Lexmark. Asimismo, escuchamos las voces de l@s trabajador@s mism@s, recogidas de entrevistas en los diversos plantones que sostienen frente a las empresas.

LEXMARK³⁵

El 8 de diciembre, 700 trabajador@s de la empresa estadounidense Lexmark, fabricante internacional de cartuchos para impresoras, participaron en una *desaceleración*: un acto sumamente desafiante en una ciudad donde l@s trabajador@s pueden ser reemplazados con gran facilidad. La reacción no se hizo esperar: Lexmark despidió a 75 trabajadoras por firmar la solicitud de registro para crear un sindicato independiente, retuvo sus pagos y les negó la indemnización por ello.

“Fui despedida el miércoles. En Recursos Humanos me dijeron que mi contrato estaba rescindido porque violé los códigos de conducta de la maquila, y que por favor abandonara la planta, porque ya no pertenecía a Lexmark”, apunta Miriam Delgado, obrera de 37 años y que tenía cinco años y siete meses de trabajar para la trasnacional. “¿Por qué el gobierno permite esto, si somos los trabajadores los que sacamos adelante a Ciudad Juárez con nuestra mano de obra? Nos dicen que tenemos que ensamblar 150 cartuchos por hora —o más de dos por minuto— y, si no, no sacamos el bono de producción, que es de 80 pesos a la semana.

*Rosa María, Susana Torres y Selene Carro:*³⁶ Llevamos una semana demandando un sindicato independiente. Nos quieren descertificar para que nues-

³⁵ Del periódico *Sin Embargo*.

³⁶ A partir de aquí, y hasta el final del texto, las voces de l@s trabajador@s han sido tomadas de la página *Ké Huelga Radio* <kehuelga.net>. Las transcripciones de las entrevistas

tro salario [baje a] 112 pesos, siendo que nosotros ya tenemos [varios] años de antigüedad. Hay gente que lleva un mes y gana lo mismo que alguien que lleva cinco o seis años. Según, [durante] dos meses no tenemos que faltar ni tener retardos; o sea, tener un récord impecable para poder ganar el salario [que nos corresponde].

Nos organizamos con los compañeros del turno nocturno, que fueron los que [empezaron el movimiento], y ya ahí se fue corriendo la voz. Nos turnamos las guardias: en la mañana somos cuatro o cinco personas y, en la tarde, pues son más.

Nos dijeron que todas las personas que *andemos* en la huelga no tenemos permisos ni [pago de] vacaciones; [que la empresa no va a cambiar su postura]. Estamos luchando por nuestros derechos porque, gracias a nosotras, ellos [la empresa] son ricos.

Queremos un sindicato independiente para que no hagan con nosotros lo que están haciendo ahorita, para que nos respeten y no nos humillen, para que no hagan lo que quieran.

Buscamos que la comunidad sepa qué es lo que pasa; que nos apoye, no sé, con café, cobijas, etc., porque no nos vamos a mover hasta que tengamos una respuesta.

FOXCONN

Mónica Nolasco y José Luis Toscano: Ya tenemos una semana exigiendo [nuestra] reinstalación [en] la empresa, mejores beneficios, mejores salarios, un sindicato independiente: que se nos respeten nuestros derechos.

Nosotros nos estamos organizando por turnos de seis horas. Somos cuatro grupos, con 17 compañeros.

Hemos sufrido represión y hostigamientos por parte de la empresa. Salen, nos toman fotografías; cada vez que nos ven platicando con nuestros compañeros de adentro [de la planta], no nos lo permiten. Hasta ahora, no hemos tenido respuesta ni de la empresa ni del gobierno.

Tenemos que estar unidos en este movimiento, [ya] que es una problemática en todas las empresas.

Vamos a estar plantados aquí hasta que nos den respuestas; por ello, le pedimos apoyo a la comunidad.

EATON

Elizabeth Torres: Llevo 15 años aquí. Fui a preguntarles [a los patrones] si yo iba a salir de vacaciones ahorita en diciembre, y me dijeron que no, que

fueron hechas por la Asamblea Popular Regional Paso del Norte (APRPN).

si quería vacaciones me iban a adelantar las de 2016. Por ello llevamos dos días en el plantón, exigimos el pago de *vacaciones* que nos están robando.

Nos están hostigando mucho; ya no podemos ni ir al baño: nos siguen, nos vigilan con cámaras, nos echan *carrilla*. Además, nos quitaron el *tiempo extra*. Necesitamos aumento salarial. El salario está mal; es una vergüenza... no, bueno, *una burla*. Van como dos meses que sólo nos dan un bono de 30 pesos. [Por ir al Seguro Social], te quitan el bono del mes, el bono de despensa y, por si fuera poco, [te descuentan] el día. Sale uno, entonces, con 100 pesos a la semana.

Ya somos como 22 compañeros en protesta; más que nada, peleamos por nuestros derechos como trabajadores. Hasta ahora no ha habido [respuesta] positiva. Ya llevamos dos días en el plantón, pero [aún no sabemos] qué se ha propuesto por parte de la empresa. [Los patrones] nos hostigan; no lo hacen físicamente, pero ponen sus cámaras.

[Que los trabajadores] se armen de valor, porque las empresas abusan [de nosotros]. Hay gente que no tiene estudios, y de ahí *se cuelgan*: de la ignorancia, el miedo, etc., y nos tienen con un salario muy bajo. Si no me equivoco, Ciudad Juárez es el lugar donde menos se paga de todo México. No es justo, pues nosotros trabajamos para los americanos, y allá pagan [en dólares]. Además, no tenemos sindicato [para defendernos].

Pensamos estar en esta lucha hasta lo último. Somos un grupo pequeño, pero con mucho ánimo de ganar esta lucha. A lo mejor los de adentro [los patrones] tendrán mucho miedo y no nos querrán abrir, pero nosotros no les tenemos miedo y ya no nos vamos a dejar humillar más.

COMMSCOPE

Flablio Salas Gonzalez: Somos en total 170 trabajadores, que además de eso somos padres de familia. [Están también] las marchas de madres solteras, que tienen hijos; aquí los traen y, ahorita que empieza a arreciar el frío, la estamos pasando mal. Le pedimos apoyo a la comunidad: despensa, leña, abrigos, cobijas, etcétera.

Hay muchas señoras que empiezan a batallar [incluso] con el transporte, pues la empresa nos tiene con el salario retenido desde hace tres semanas.

Exigimos el derecho a formar un sindicato, razón por la cual fuimos despedidos. Por ello, pedimos la comprensión de la gente: en algunas ocasiones, estamos allá fuera con cartulinas [donde exigimos] la reinstalación a nuestro trabajo. Le pedimos que escuche este mensaje.

Exigimos, también, respeto dentro de la empresa, ya que muchas compañeras han sufrido incluso hostigamiento sexual. Por eso decidimos *levan-*

tarnos y decirle *¡Hasta aquí!* a esta empresa, que ha hecho todo ese tipo de cosas. [Y lo hacen todos:] supervisores, jefes y hasta [personal de] Recursos Humanos.

A los que decidan apoyarnos, les vamos a agradecer su apoyo. Somos muchas las personas que estamos aquí plantadas las 24 horas.

*

Praxis 16 (octubre-noviembre de 2017)

LOS SISMOS QUE HAN TERMINADO CON LA VIDA DE LAS TRABAJADORAS

Tras el sismo del pasado 19 de septiembre, numerosas construcciones se vinieron abajo: entre edificios de vivienda y lugares que funcionaban como centros laborales, las víctimas se contaron por cientos, y fue nuevamente la sociedad civil (como en el terremoto del 19 de septiembre de 1985) la que se volcó a las calles para apoyar con lo que tuvo a la mano en esos momentos.

Ésta fue la situación en el predio ubicado en la calle Chimalpopoca número 168, esquina con Bolívar, en la colonia Obrera (Ciudad de México). Dentro de él se encontraba un número aún no definido de personas; se sospecha que, en su mayoría, mujeres: costureras y obreras de maquila. Las investigaciones llevadas a cabo por voluntarias que participaron en la remoción de escombros hacen suponer que funcionaban allí dos fábricas textiles, así como una maquila clandestina donde se “hacían” computadoras e incluso juguetes para niños, pues se encontraron varios instructivos de ensamblaje. Sin embargo, hasta el día de hoy, ni los dueños de la fábrica ni las autoridades delegacionales se han dignado aclarar cuál era la situación de las trabajadoras, o si eran indocumentadas, posiblemente de origen centroamericano.

Después de tres días de labores de rescate, el Gobierno de la Ciudad de México intentó ingresar maquinaria para limpiar el predio, situación que fue impedida por grupos feministas y voluntarios que se encontraban en el lugar, quienes grabaron el hecho y lo denunciaron en redes sociales. Esto, después de que ya se tenían reportes de rescatistas de que aún había gente con vida atrapada entre los escombros. Se exigió también, por parte de los voluntarios, una lista de las trabajadoras que ahí laboraban; incluso se publicó en redes sociales la foto del cuerpo de una mujer que no tenía consigo ningún tipo de identificación, con la finalidad de que fuera encontrada por sus familiares. En aquellos momentos, lo urgente era rescatar con vida al mayor número posible de trabajadoras; sin embargo, sigue latente una cuestión: ¿cómo con-

tinuar con un esfuerzo político sostenido para que este tipo de lugares dejen de existir?

El sismo del 19 de septiembre de 1985 había revelado ya las condiciones de explotación de muchas mujeres que se encontraban trabajando en talleres clandestinos, pues éstos eran espacios que no cumplían con ningún requerimiento mínimo de seguridad. Las costureras que fueron rescatadas entonces denunciaron la explotación: dicen que las personas encargadas de vigilarlas no les permitían ni siquiera ir al baño. Incluso, como lo narran algunas sobrevivientes, los patrones le dieron más importancia al rescate de maquinaria que al de trabajadoras con vida.

En ese tiempo, el gobierno mexicano reconoció que fallecieron aproximadamente 1 600 trabajadoras del ramo textil en el perímetro de Donceles hasta Tlalpan, aunque las costureras sobrevivientes que participaron en las labores de rescate han afirmado que fueron muchas más. Meses después, las *sobrevivientes* iniciaron un movimiento político para constituir de forma independiente el Sindicato de Costureras 19 de Septiembre, pues reconocieron que carecían de los derechos más elementales. El sindicato consiguió su registro, pero fue *secuestrado más tarde en un acto de corrupción sin precedentes*.

Sin embargo, esto no apagó las labores de las compañeras, que continuaron organizándose y apoyando en momentos políticos importantes: por ejemplo, cuando surgió en 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Entonces, el predio que tenían tomado se constituyó como lugar de encuentro político donde se organizaban diversas actividades, además de que funcionó por mucho tiempo como centro de acopio para comunidades indígenas zapatistas. Años después, las costureras fueron desalojadas de ese espacio, en el cual se construyó un edificio de departamentos; aun así, lograron obtener (además de un espacio formal en el predio, en el cual, a la fecha, realizan actividades político-culturales), el derecho a vivienda en ese lugar para algun@s de l@s agremiad@s.

La situación de explotación en la que viven miles de mujeres trabajadoras, no sólo en México sino alrededor del mundo, no ha cambiado: así lo reveló el edificio que recientemente colapsó en Chimalpopoca 168. El sismo del pasado 19 de septiembre acentuó las diferencias sociales en una sociedad capitalista, lo cual tiene que ver con *el tipo de trabajo* que una mujer pobre, migrante o indígena, tiene que realizar para sobrevivir: su vida no vale nada en este sistema político-económico.

Lo que ha hecho el movimiento feminista es avivar las voces de las mujeres que perdieron la vida en ese predio: una tragedia en la que ni los dueños de la fábrica, ni el Estado, han sido capaces de asumir ningún tipo de responsabilidad. La tarea por hacer es grande aún: ¿cómo transformar una

sociedad en la que los seres humanos son vistos como mercancía?, ¿cómo, al punto de que ninguna mujer trabajadora sea oprimida y explotada por ser pobre, migrante o indígena?

Cierto que la solidaridad ha sido importante después de este sismo, el cual devastó muchos lugares: como siempre, los más pobres en todo el país. Sin embargo, se requiere de un esfuerzo largo, sostenido y permanente para transformar una sociedad en la que la división entre el trabajo manual e intelectual es muy acentuada (porque, quienes realizan preponderantemente el trabajo manual, son en su mayoría mujeres pobres). Estamos en un momento en el que la sociedad civil que se movilizó se niega a la corrupción y que, ante la inutilidad y obstrucción del gobierno, se dio cuenta de que es capaz de brindarle toda su solidaridad a las víctimas. Hoy, en primer lugar, nos negamos a esa corrupción y a ser vistos como mercancías, pero podemos pasar a lo segundo, que es la construcción de una sociedad que se reafirma más allá de la solidaridad: la sociedad que se construye a sí misma en términos humanos, profundos y nuevos.

R.V.

*

Praxis 8 (mayo-junio de 2016)

TRABAJADORAS DEL IEMS LUCHAN POR MEJORES CONDICIONES LABORALES

El 8 y 9 de enero de 2016, al intentar reincorporarse a sus labores luego del receso decembrino, 59 trabajadoras de intendencia de distintos planteles del Instituto de Educación Media Superior del Distrito Federal (IEMS-DF) fueron notificadas por la empresa Roc Man, S.A., intermediaria entre ellas y el instituto, de que habían sido despedidas. De inmediato, las trabajadoras decidieron iniciar acciones de protesta, las cuales incluyeron el establecimiento de plantones en las distintas sedes del instituto. Algunos de éstos se mantienen hasta el día de hoy, debido a que el conflicto no ha sido resuelto. La demanda inmediata de las trabajadoras es que sea reconocida su relación laboral con el instituto, y no con empresas intermediarias. A continuación presentamos fragmentos de una conversación sostenida entre Guadalupe, una de las trabajadoras en resistencia del IEMS, y Praxis en América Latina.

Guadalupe: El despido de nosotras se dio entre el 8 y 9 de enero, en cinco planteles [del IEMS]. Con Roc Man trabajamos hasta el 31 de diciembre;

entonces nos mandaron de “vacaciones”, sin goce de sueldo y, cuando regresamos el 8 de enero, nos dijeron que ya no teníamos acceso a la *prepa*, hasta que llegara una nueva empresa (Tecno Limpieza Delta, que es del mismo dueño, aunque con diferente *razón social*).

Nosotras ya nos veníamos organizando de años, precisamente porque este tipo de empresas que usan la subcontratación (mejor conocida como *outsourcing*) violan todos los derechos laborales de los trabajadores. A nosotros nos pagaban [con retraso y a veces nos hacían] unos descuentos bien excesivos. No teníamos ninguna prestación: seguro social, derecho a la vivienda, nada. Nosotros siempre exigíamos lo más básico: *páguenos a tiempo y denos seguro social*. El IEMS estaba enterado de todos los conflictos laborales que había, porque no es la primera vez que nos quejábamos: siempre hubo conflictos en los cuales nosotros alzábamos la voz para hacer denuncias. Sin embargo, el instituto siempre solapó a este tipo de empresas e irregularidades.

De hecho, nunca firmamos contrato con empresa alguna. Veíamos letreros pegados: “Se solicita gente de intendencia”; entrábamos, preguntábamos y nos pasaban y nos daban el uniforme. Recibíamos órdenes directas del IEMS. Nunca firmamos nosotros ningún contrato. Hasta ahorita que ya nos despidieron es que creo que nos están haciendo firmar. En diciembre, además, nos quisieron imponer un sindicato *blanco*, y nosotros no lo aceptamos.

Muchas de nosotras estábamos trabajando para el IEMS desde su creación [en 2000]. Algunas ya tenemos ocho, nueve años, pero siempre buscábamos la manera de que hubiera continuidad laboral. Venía una empresa u otra, y nosotros continuábamos trabajando, hasta que en 2010-2011 metimos una demanda por *reconocimiento laboral*. Pensamos que esto tiene que ver con los actuales despidos, porque siempre estábamos peleando: no solamente por nosotras, sino por todos los compañeros de intendencia [que son en total 362]. Siempre ha habido irregularidades: metían *aviadores*, por ejemplo, y a algunas nos hacían *sacar* el trabajo de las personas que hacían falta; nosotras denunciábamos todo eso. Hasta diciembre, ganábamos 1 250 pesos a la quincena.

Desde 2012, la subcontratación ya es legal [en México], aunque ya se trabajaba así antes. Había hasta acoso laboral y sexual en algunas preparatorias, porque nosotras hacíamos el trabajo de gente de mantenimiento, que no nos correspondía; sin embargo, nos obligaban a hacerlo. No es la primera vez que una instancia de gobierno trabaja por medio del *outsourcing* [de hecho, ahora] todas lo hacen. Creemos que no debe existir la subcontratación en nuestro país, ni en ningún otro lado.

Dijimos: *Ya estuvo bueno*. No podemos permitir que este gobierno haga este tipo de cosas con los trabajadores. Tenemos que organizarnos, luchar, por-

que las condiciones de trabajo son inhumanas. Trabajando aquí nos dimos cuenta que el material que nos traen para la limpieza es de mala calidad. Ya nos hizo daño tanto tiempo de utilizar el cloro, el multi y otros productos. Ahora que ya nos afectó, nos dicen: *pues váyanse; ya no sirven*. Ya hicimos la demanda jurídica por los despidos injustificados. En noviembre habíamos empezado a tomar cursos de derechos humanos. Nunca pensamos que los íbamos a utilizar en tan pocos meses.

A partir del 8 y 9 de enero, nos plantamos en las prepas; tenemos *plantón* porque creemos que es injusto lo que hicieron con nosotras. Simplemente nos dijeron: *ya no están con la empresa*. Creemos que es legal nuestra protesta. Al principio tuvimos muchos problemas de hostigamiento por parte del IEMS y de las autoridades del Gobierno del Distrito Federal (GDF). Hubo confrontación hasta con alumnos que nos apoyaban: fueron amenazados de que no los iban a dejar reinscribirse. Siempre hubo una relación de amistad con maestros y alumnos, porque nos consideran parte de la gente del IEMS, parte de su comunidad.

[En este plantón] estamos ahorita diez trabajadoras. [Hay otras en el del plantel Tlalpan-1]. Hubo compañeras que dijeron: “No me interesa. Me voy”; otras, fueron recontratadas y, algunas más, siguen trabajando. Está complicado, porque somos puras mujeres. La mayoría, además, somos gente ya grande; entonces, quedarse [haciendo guardia en el *plantón*] es complicado, porque es pesado; la colonia es [peligrosa].

Hemos hecho también foros sobre la subcontratación; vamos a seguir trabajando de esa manera. Hemos hecho mítines. Marchamos al GDF y su respuesta fue que no tenemos ninguna relación laboral con el IEMS; fuimos entonces a la Secretaría del Trabajo y la respuesta fue la misma. De hecho, allí nos dijeron [que por qué no buscábamos que nos volviera a] contratar la misma empresa intermediaria, pero lo que no queremos es seguir con ese mismo régimen, siendo esclavos. No queremos que la riqueza que generamos se siga yendo para ellos, para los grandes empresarios y sus empresas privadas.

*

Praxis 2 (mayo-junio de 2015)

LA JORNADA LABORAL DE LAS MUJERES. EXPERIENCIAS DESDE ABAJO

Selección de intervenciones durante el foro La Jornada Laboral de las Mujeres, realizado el 19 de abril de 2015 en la Sección 9 de la CNTE, Ciudad de México.

Krishna, trabajadora sexual

Cuando yo inicié en el trabajo sexual, me di cuenta de que había extorsión, detenciones, fabricación de delitos, y que los únicos que se beneficiaban eran los policías, los comandantes y los juzgados cívicos. [La organización] Brigada Callejera nos invitó a tomar talleres, aunque, más que talleres, era tener sensibilidad de lo que estábamos haciendo: qué es tener derechos, porque no sabíamos si era legal o ilegal el ejercer el trabajo sexual. Empezamos a organizarnos, a tener presencia, a volvernos promotoras de salud, a promover el uso del condón. Empezamos a ganar espacios, pero a partir de 2006 empezaron nuevamente a perseguir el trabajo sexual con la Ley de Trata de Personas. Lo que ha hecho el gobierno con estas leyes —con las que ya promulgó— es querer *invisibilizar* el trabajo sexual. Creemos que sí hay mujeres obligadas, pero también hay mujeres que, por decisión o por necesidad, están en la calle; nuestra lucha no promueve el trabajo sexual: lo que hacemos es garantizar los derechos de quien decida voluntariamente trabajar en la calle.

En este caso, nosotras promovimos amparos contra el Gobierno del Distrito Federal, porque desde 1990 habíamos solicitado que se nos reconociera como trabajadoras no asalariadas. El Gobierno del Distrito Federal tiene un reglamento donde indica que cualquier persona que tenga un servicio casual u ocasional con otra persona, en vía pública, sin que haya un salario fijo y sin que haya una relación obrero-patronal, será considerado como un *trabajador no asalariado*. Nosotras creemos que esta lucha contra *la trata* no es por erradicar la trata de personas, sino para que el sistema tenga el poder y pueda controlar a su antojo el trabajo sexual. Muchas nos capacitamos como defensoras de derechos humanos para defender el derecho de las trabajadoras sexuales, pero sobre todo [para] conservar nuestra integridad. Esta situación nos llevó a volver a solicitarle al Gobierno del Distrito Federal reconocimiento como trabajadoras no asalariadas de la vía pública.

En el último *amparo*, la jueza Paola María Villegas Sánchez Cordero hizo un análisis profundo sobre el fenómeno del trabajo sexual y cómo es vulnerado este sector, y su resolución fue una orden a nivel federal [para] que, de forma inmediata, el gobierno expidiera las credenciales de trabajadores no asalariados a trabajadoras sexuales, [así como para] que se nos garantizara el derecho a la vivienda, salud, educación, etc. Nosotras creemos que es un logro para defender nuestra fuente de trabajo, pero esto no quiere decir que ya nos salvamos, porque sabemos cómo se maneja el gobierno al fabricar delitos. Ahorita lo que estamos haciendo es una campaña de información a todas

las trabajadoras sexuales; lo que nos interesa es que las compañeras sepan que tienen derechos y que hay una posibilidad para que podamos defender *nuestra esquina de trabajo*. Es necesario crear un protocolo para definir qué es trabajadora sexual y qué es trata de personas, porque hemos visto muchos escritos de feministas donde se ha criticado el trabajo de Brigada Callejera. Creemos que estas personas, que se dicen defensoras de las víctimas de trata, sólo se han fijado en el fenómeno de la prostitución y la trata de personas con fines de comercio sexual. No he visto a ninguna feminista hacer una huelga, una protesta en un Wal-Mart —donde hay una trata de personas *cabrona*—, porque creen que *trata de personas* nada más es sexo, o es esclavitud sexual. [Por todo ello], no solamente [queremos] escuchar y aprender, sino compartir lo que hemos aprendido.

Guadalupe, comerciante informal

Tuve una cafetería en Ixtapan de la Sal en 2000, y en 2003 me regresé a la Ciudad de México, pensando que iba a ser fácil para mí poder encontrar un trabajo, pero no fue así. Entonces decidí irme a vender a la calle. Empecé por hacer artesanía y darme cuenta cómo se maneja la delincuencia de las organizaciones acaparadas por los líderes, en complicidad con el gobierno del Distrito Federal. [Luego me puse] a vender películas; yo no tenía ni [un reproductor de] DVD, pero me leía la sinopsis y les echaba el rollo [a los clientes. A veces] me preguntan: “¡Ay!, ¿pero qué podemos hacer, si todo está mal?”. Bueno, yo no tengo la solución; cada quien la tiene que buscar, pero les digo: “Yo creo que podemos recobrar nuestro humanismo, que es lo que nos hace falta”.

Ahora, como las leyes se están haciendo más agresivas, lo que yo vendo está considerado como piratería. A mí hace pocos días me amenazaron. Se ha hecho un acuerdo con los comandantes [de policía] de permitirnos vender, siempre y cuando pues les demos dinero. Es que las personas que estamos en la calle, es la última alternativa que se tiene para *ganarse un dinerito*, pero decente, porque muchos se han ido a la delincuencia, porque tienen que mantener esposa, hijos y ¿qué hacen?

¡Qué bueno que pude vender hoy!, porque dentro de ocho días no lo sé. Ya hubo operativos: llegan esos puercos con las armas y amedrentando. Entonces, es terrible de veras la calle, y ahí, es verdad, sobrevive el más fuerte. [Ahorita] están queriendo erradicar del Centro Histórico a los vendedores, pero no lo pueden hacer, porque es parte de la cultura; siempre ha sido así. Este país siempre ha sido así: de vendimia, desde los ancestros.

Ana María, trabajadora de limpia pública

Soy trabajadora de limpia y transportes en la delegación Gustavo A. Madero. Tengo más de 17 años laborando. Empecé como personal voluntario, después como eventual, finalmente como *basificada*. He sido reprimida, acosada, extorsionada y golpeada por defender nuestros derechos laborales, nuestra estabilidad laboral. Soy barrendera. Gracias a nosotros, muchas áreas de la ciudad funcionan. Estoy ahorita en una demanda laboral con el que es mi jefe de zona, que anteriormente fue secretario general.

De lo que más quisiera hablar es de los trabajadores voluntarios, que son aquellos que trabajan sin un sueldo, con las dádivas o las propinas de nosotros los ciudadanos. No son contemplados para una nómina o contrato, pero sí lo son para las campañas electorales: las *mentadas* [reuniones] masivas de los delegados, que tienen una explanada llena, cuando todos somos acarreados. Es malo no comulgar con los ideales de los “jefes”; por eso nos hacen a un lado, nos mandan al tramo más horrible. Yo estoy en la vía pública, donde [tengo que] andar [esquivando a] los carros, [pero] va a llegar el momento en el que ya no voy a poder. Quisiera que se le hiciera un reconocimiento a toda esa gente que se levanta día a día con la esperanza de que algún día ellos puedan figurar en un contrato: gente que quiere trabajar, pero [a la] que se le niega el derecho al trabajo. Hemos sido rebasados por los voluntarios: [son] un promedio de 18 mil trabajadores que van con la esperanza de que usted le regale una moneda.

Como mujeres, vamos empujando el carrito [de la basura por] calles enteras para poder alcanzar un camión [recogedor]. Hay que pagar por todos nuestros implementos de trabajo y por vaciar nuestra basura al camión; éste, a su vez, paga en la planta industrializadora para que los líderes se queden con ese dinero. Pagamos una cotización al sindicato, que brilla por su ausencia porque no defiende al trabajador: nos tenemos que defender por nuestros propios medios. Por todo, hasta por el simple hecho de trabajar hay que pagar: se me hace ilógico. Soy independiente, y es difícil, pero se puede.

*

Praxis 11 (noviembre-diciembre de 2016)

TRABAJADORES INFORMALES EN MÉXICO

TRABAJADORES DE LA CENTRAL DE ABASTO

Raúl: Hace 22 años que trabajamos en la Central de Abasto como *comerciantes en andadores*. Desde las cinco de la mañana estamos aquí, y regresamos

a casa a las seis de la tarde. Yo comercio ropa. En las empresas piden muchos requisitos para trabajar; para ser ambulante, en cambio, no hay más que saber vender.

Pero enfrentamos muchos problemas; por ejemplo, los “líderes” no pagan las cuotas que les damos para “tener derecho” a trabajar aquí. Hay madres solteras, compañeros discapacitados, personas de la tercera edad que laboran en la Central. ¿Por qué se les obliga a pagar cuotas? El gobierno dice que se les dan apoyos, pero la verdad es que éste es un mercado privado [concesionado a empresas privadas]. Así, decidimos formar una organización [el Movimiento de Lucha Social José Revueltas, A.C.] Ya estábamos cansados de que no haya ventas y que, aun así, los “líderes” nos pidan cada vez más dinero.

En este país, por otra parte, jóvenes que están bien preparados terminan trabajando como cajeros o limpiadores en un Oxxo. ¿Qué más se puede decir sobre eso? El gobierno está llevando al país por ese rumbo. Y los programas de asistencia social que implementa, ¿cuánto nos van a costar? Para revertir esta situación, necesitamos unirnos todos, como masa.

*

Milton: Yo me dedico al comercio de ferretería y electrónica. Lo más difícil de trabajar en la informalidad es la incertidumbre, la carencia de prestaciones; además, no es posible solicitar créditos a los bancos, porque no podemos comprobar un ingreso estable. Aunque, sí, uno es su propio “patrón”. Yo le compro a empresas de marca [para revender], y ahí ya pago un impuesto. Pero para el gobierno y las empresas nosotros somos “competencia desleal”.

Aquí en la Central la mayor parte de los trabajadores somos informales. Está, por ejemplo, la gente que trabaja limpiando cebollas (a veces, familias enteras con sus hijos). Según lo que limpien, eso les pagan. Y, los que trabajan en locales fijos (despachadores, *diablos*, estibadores, etc.), tampoco están protegidos legalmente, así como no cuentan con las condiciones mínimas para realizar el trabajo: carecen de extinguidores, botiquines médicos, etc. Lo sé porque en algún momento también laboré en una bodega.

En la Central trabajan alrededor de 10 mil vendedores ambulantes y 23 mil *diablos*, más todos los otros que laboran en bodegas. En la organización que formamos somos en este momento 53 personas, todos *comerciantes en andadores*. Nuestro objetivo es la defensa de los derechos humanos y la protección a grupos vulnerables. En este casi año y medio que llevamos de existencia logramos, por ejemplo, reubicar a un compañero discapacitado que había sido golpeado y extorsionado por su “representante”.

Hablando ya del país en su conjunto, vemos que las empresas trasnacionales han *ganado mucho terreno*: vienen, compran y “nos emplean”, pero como esclavos. La corrupción también se ha extendido a todas las áreas. Para cambiar esta situación, tenemos que amar a México. Ya no somos productores: tenemos muchísima tierra, muchísimo campo, pero el gobierno y algunos sectores productivos lo han abandonado.

*

Verónica: Yo comercio agua embotellada, refrescos y [bebidas] energéticas; soy *andadora* en la zona de Flores y Hortalizas. Para poder trabajar aquí hay que pagar por una credencial. Antes ésta se renovaba una vez al año, pero ahora es cada seis meses (o, a veces, cada cuatro o tres). Las ventas, de por sí, pueden ser bajas, mientras los cobros por permisos oficiales son elevados. Además, está el riesgo de que uno, como agremiado, le paga al líder para que haga los trámites, pero éste no hace el pago correspondiente. Con nuestra organización, ya somos nosotros los que hacemos el pago directamente en Tesorería. Tenemos que hacer valer nuestros derechos como trabajadores y como seres humanos.

Juan Carlos, comerciante

Mi familia es de maestros, pero también de mucha gente que entró a la economía informal. Mi padre llegó a la Ciudad de México en la década de los sesenta, y yo a los 16 años comencé a trabajar vendiendo jugos y licuados en la calle, que era lo que había aprendido de mi familia. Todo es muy relativo: hay personas que, trabajando así, generan un buen modo de vida, mientras que otras no.

Más tarde empecé a combinar mi trabajo en la calle con uno formal, como *técnico de programación*. En 2006 tuve un problema de salud y dejé de tener un negocio propio. Acudí entonces al Instituto Nacional de Rehabilitación, donde hay un programa de reinserción laboral. Allí me informaron de un proyecto en el que podía participar: una cooperativa de encuadernado.

Esto de las cooperativas me interesó no sólo a nivel personal, sino que, cuando estuve participando en un movimiento social —la Asamblea Meyahualco—, impulsé un pequeño taller sobre el tema. Las cooperativas no resuelven los problemas económicos del país, pero ayudan mucho.

Volviendo a la cuestión del comercio informal... Éste es uno de los sectores más en este momento, tanto por la corrupción como por el gobierno, que quiere generar *zonas de exclusión*, es decir, zonas donde no exista el comercio informal y donde se reprima tanto legalmente como por la fuerza. El metro-

bús y el Centro Histórico son algunas de ellas, pero también el metro se está convirtiendo en zona de exclusión.

La economía informal le sirve al gobierno como *válvula de escape* ante su incapacidad de generar empleos, y por ello muestra cierta “flexibilidad”. Sí, no pagas impuestos formales, pero hay otro tipo de “impuestos”: las extorsiones policiacas, el “derecho de piso”, comisiones [al líder de la “organización” de comerciantes], etc. Y a muchos comerciantes los quitan por no poder hacer esos pagos, aunque el pretexto es siempre la “imagen urbana”. La corrupción llega a grados alarmantes. A mí incluso me han amenazado de muerte por vender en la calle.

Todo esto es un botín para el gobierno y, aunque el comercio informal no está legalmente permitido, sigue creciendo, porque para mucha gente ésa es la única alternativa. No hay oportunidad de insertarse en el sistema productivo y, para *montar* un negocio formal, hay muchas leyes y procedimientos que hacen que uno se desanime.

Pero la informalidad no sólo se ve en el puesto de la calle o en los tianquis, sino también en las propias casas de las colonias populares, donde se instala algún pequeño negocio o taller. Éste tipo de comercio informal está siendo sumamente presionado para formalizarse.

*

Praxis 13 (abril-mayo de 2017)

“LLEVO 15 AÑOS DEDICÁNDOME A LAS FLORES”

Entrevista de Praxis en América Latina

Me llamo *Janeth Ramírez Cruz* y me dedico a vender flores de todo tipo: desde una sola hasta un ramo de novia, un tocado y una *portada* de iglesia. Si el trabajo es muy grande, me ayudan mis dos cuñadas, mi esposo y mis dos niños más chicos. Durante 15 años, trabajé en el Mercado de Jamaica, pero llegó el momento en que tuve que salir y me vine a vender a la calle, afuera del metro General Anaya. Pedí mi *permiso de tolerancia* a la delegación y me lo dieron. También, le pedí permiso a la dueña del bar de la pared en la que me recargo, y me lo dio firmado.

Mi necesidad es muy grande, porque tengo cinco niños. Un trabajo en una fábrica, fijo, no me alcanzaría para cubrir los gastos, porque no tengo estudios, y me pagarían el sueldo mínimo. Mi esposo se dedica igual a *la flor*. En dado caso de que yo no venda, y tampoco él venda en donde está, agarra sus botes y se va caminando kilómetros y kilómetros [para ofrecerlas].

Estamos tratando de ahorrar para tener un local en una zona donde haya más economía. El Mercado de Jamaica tiene la economía, pero el problema es mantener el local, porque es muy grande y llenarlo de flores es muy complicado: en cuanto empieza a florear, no puedes detenerla. De hecho, en donde estábamos en el Mercado de Jamaica prefirieron rentar el local que seguirlo trabajando, porque la competencia es mucha, tanto de las camionetas de flores como de los locales. Si inviertes y pierdes, nadie te dice: “Puedes tener un crédito”. Es lo mismo que en la calle, solamente que con un local estable.

P: ¿Por qué decidiste dedicarte a las flores?

Cuando yo me casé con mi esposo él se dedicaba al mantenimiento de drenaje, fosas sépticas, a lavar tinacos. Su mamá tenía un negocio de flores en el Mercado de Jamaica, pero él no me había dicho. Un día, mi suegra me dijo: “Ni modo. La situación no está para que te quedes en casa. Yo trabajo, soy mamá soltera; soy una mujer luchona, una mujer trabajadora”. Su negocio en el mercado se lo había heredado su mamá, y a ella su abuelita.

Durante mis dos primeros años de casada no trabajé. Iba al mercado, pero no me llamaba la atención. Mi esposo dejó de trabajar en lo de fosas sépticas y drenajes y se fue a lo de las flores. Entonces tuve a mi segunda niña, y luego a mi esposo le dio varicela. Me dije: “¿Qué voy hacer? Yo lo tengo que cuidar a él. Voy a ir a las flores, a ver qué pasa”.

El primer día que fui, un joven de una camioneta me dijo: “No vendí nada. ¿Te puedo encargar mis flores?”. Cuando ellos no venden, se tienen que regresar con su carga al pueblo de donde la hayan traído, porque no tienen un local. Eran 500 manojos de flor amarilla. “Sí, déjala allá atrás del muro; yo te la cuido”, le dije, pero nunca pensé que la iba a dejar por dos o tres días. Vi que se hizo noche y no llegó; se hizo de madrugada y no llegaba.

Mi suegra, molesta, me dijo: “¿Y para qué le dijiste que sí querías la flor? Yo no sé, pero tú la tienes que vender mañana”. Y yo, ¿qué iba a hacer con 500 manojos? Llegué a la casa, le conté a mi esposo y me dijo: “No te preocupes. Párate temprano, antes de que den las cinco de la mañana, y vete a venderlas”.

Así lo hice. A las siete ya había acabado. ¿Cómo? Es que llegó una persona foránea y, precisamente, necesitaba flor amarilla para hacer una exposición. Se llevó los 500 manojos, y le gané diez pesos a cada uno. De ahí, me empezó a gustar. Se compuso mi esposo, pero yo ya no dejé de ir al mercado. “Enséñame cómo se hace un armado de ramos, de *manojado*”, le decía a mi suegra: “¿Cómo se escoge la flor vieja, la buena, etc.?”. Llevo 15 años, y no me arrepiento. Cada vez quiero aprender más de las flores.

P: ¿Qué ves mal en el mundo? ¿Qué te gustaría cambiar?

Cada día que me levanto, veo todo *de cabeza*. Vamos cada día de mal en peor, ya sea en la economía, como ciudadanos que somos, o por las personas que tenemos de “representantes”, de autoridades, de policías. Por ejemplo, si tú necesitas un policía, no hay. Sólo se acercan a ti cuando te quieren perjudicar. Y si no hay la economía, te llevan a la delegación a que pagues lo que no tienes. Yo sé que cerca de mi casa hay un “Módulo de Atención Ciudadana”, pero no me acerco, porque no sirve de nada. Así como estamos, poco a poco, cada ciudadano, cada ser humano, se va a ir dando cuenta de la realidad.

Sé que estoy trabajando en el comercio informal, pero es para lo que me alcanza. Si tuviera la economía para tener un local, lo tendría, y pagaría el derecho de tenerlo. Lamentablemente, trabajas y te esfuerzas, pero no lo consigues. Quieres pedir un préstamo, un crédito, y no te lo dan ni la delegación ni el gobierno, porque desgraciadamente se rigen por eso de que “Si eres mi conocido, te lo doy, y si no, no”, así sea programa del gobierno. Yo he tratado, de muchas formas, de buscar alternativas; si no las hay, tienes que construirlas con tus propias manos.

*

Praxis 15 (agosto-septiembre de 2017)

**“SÍ EXISTE LA POSIBILIDAD DE REORGANIZAR EL TRABAJO,
PARA NO SER TAN EXPLOTADAS”**

Praxis: ¿Cuéntanos cuál ha sido tu historia como trabajadora?

Esperanza: Tengo 45 años. Desde la adolescencia trabajé con mis hermanos vendiendo flores, dulces en la calle, para ayudarle a mi mamá. A los 19 años dejé de ayudarle a mi mamá y me fui a buscar trabajo de niñera, lavando trastes; o sea, trabajo doméstico. Así anduve hasta que, hace casi tres años, empecé a trabajar en una empresa de limpieza haciendo el aseo en oficinas. Ahí ya me dieron seguro social, pero el trabajo era muy pesado: en las oficinas había mucha mueblería, computadoras, todo tipo de artefactos que teníamos que limpiar, además de las paredes, ventanas, etc. Ese trabajo era de las siete de la mañana hasta las tres de la tarde: durante ese tiempo, no paraba yo [de limpiar]. Ahí duré un año, porque la última supervisora que estuvo era una señora nefasta, mentirosa, que siempre andaba diciéndole a nuestro jefe que no hacíamos lo que teníamos que hacer, que los oficinistas se quejaban de que estaba sucio, etc., pero eso no era cierto. Volví entonces a hacer limpieza en

casas, ahora en la de uno de los licenciados que trabajaban en la oficina. Ya no tenía *seguro*, pero la paga no era tan mala, y el trabajo no tan pesado (porque el licenciado no dejaba tan sucia su casa). Así estuve seis meses hasta que encontré el trabajo en el café en el que estoy ahora; mi turno es de seis de la mañana a las dos de la tarde. Me conviene porque mi hija, que está en la primaria, sale a las tres de la tarde, y el trabajo me queda a dos cuadras de su escuela; además, salvo las dos primeras horas del turno (donde hay que lavar banquetas, tapetes, mostradores, etc.), el trabajo no es tan pesado. Ahorita no tengo contrato, pero se supone que a partir de cuatro meses que yo haya trabajado ahí, me dan el seguro; apenas llevo como dos meses y medio.

P: Entonces, tú has trabajado tanto de manera formal (con seguro y contrato), como informal. ¿Qué diferencia viste entre ambas experiencias?

E: Trabajar formalmente tuvo sus beneficios y sus contras. Beneficio porque mi hija se me enfermaba a cada rato y podía correr al Seguro Social, que estaba a tres cuadras; por otro lado, el trabajo era pesadísimo y tenía que soportar a una supervisora nefasta, como les decía anteriormente.

P: En esta experiencia trabajando en esa oficina, ¿las otras trabajadoras y tú hablaban sobre qué hacer para solucionar la situación allí?

E: Sí. Hablábamos sobre la supervisora. Yo les decía a mis compañeras que nos uniéramos y fuéramos con el licenciado [el dueño de la oficina], pero ellas me respondían: “No, ni nos va a creer”, o “No nos queremos meter en problemas”. Al último, yo sí hablé con él y le dije que, mientras estuviera esa supervisora, yo no iba a trabajar más allí. Las otras señoras prefirieron quedarse (a lo mejor, por el seguro); hasta la fecha, siguen ahí.

P: ¿Qué es lo que tú ves mal en este país y que sea necesario transformar?

E: Siempre he creído que la forma de gobernar está mal; desde que yo era chiquita me di cuenta de eso. Este tipo de gobierno que tenemos en México necesita otra ruta, que beneficie a los que más padecemos, a los que menos sabemos, que somos la mayoría. Los gobernadores sólo se benefician a ellos mismos.

P: Y en cuanto a la situación de los trabajadores, ¿crees que es posible y necesario transformarla? ¿Te imaginas que el trabajo pueda ser de otra manera: organizado colectivamente, sin dueños?

E: Yo he visto que, en las dos empresas en las que he trabajado, son explotadores, porque pagan muy poco: no alcanza para solventar lo que se gasta en comida, pasajes, útiles para los hijos en la escuela, etc. Sí, es pésima esa

relación de dueño y empresa con los trabajadores. [Por otra parte], cuando trabajé en la oficina, como te decía, mis compañeras no se prestaron para hablar con el dueño [y tratar de resolver la situación con la supervisora]; o sea, sí es difícil que pongas una idea y que las otras trabajadoras decidan seguirla. Tendría uno que hacer uso del convencimiento. Pero si hubieran sido otras personas, que hubieran dicho: “No tenemos por qué estar soportando el maltrato de esta señora”, sí existiría la posibilidad de reorganizar el trabajo, para que no seamos tan explotadas.

*

Praxis 15 (agosto-septiembre de 2017)

HISTORIA DE LA REPRESIÓN AL MOVIMIENTO DE LOS MÉDICOS, 1965

Santiago, médico

La represión como respuesta de los malos gobiernos a todo tipo de movimientos opositores ha sido una constante, pero adquiere a partir de 1950, bajo el mal gobierno de Miguel Alemán, el carácter de una política permanente de Estado. Si bien esta política se ha aplicado contra todo tipo de movimientos políticos y sociales, lo cierto es que se ha concentrado de manera aplastante contra los movimientos caracterizados como *de izquierda*.

El movimiento de los médicos comenzó en noviembre de 1964, cuando los residentes e internos del Hospital 20 de Noviembre del ISSSTE (Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado) reclamaron el pago de aguinaldos atrasados y 206 fueron despedidos. En respuesta a los despidos, se formó la Asociación Mexicana de Médicos Residentes e Internos (AMMRI), la cual comenzó a organizar paros que, para el día 26 de ese mes, ya abarcaba a 40 hospitales del ISSSTE, IMSS (Instituto Mexicano del Seguro Social) y Ferrocarriles. El 10 de diciembre, el presidente Gustavo Díaz Ordaz, recién entrado en funciones, prometió estudiar sus peticiones de aumento de sueldos y participación en la elaboración de planes de estudios, con lo que el 15 se levantó el paro.

Sin embargo, se inició una campaña de desprestigio contra el movimiento, y el mal gobierno rompió las pláticas de avenimiento. Ante ello, los médicos titulados respondieron formando la Alianza de Médicos Mexicanos Asociación Civil (AMMAC), que luego absorbió a la AMMRI. La AMMAC inició otro paro el 13 de enero de 1965, formulando ya no sólo demandas de aumento salarial, sino también de carácter laboral más general. Díaz Ordaz prometió nuevamente negociaciones, con lo cual se levantó el paro el 27 de enero.

No obstante, la oferta de retabulación salarial no fue satisfactoria. El 20 de marzo, la AMMAC llamó a separarse de los sindicatos controlados por la Federación de Sindicatos de Trabajadores al Servicio del Estado (FSTSE), y el 25 propuso la creación de un sindicato de trabajadores de la salud. El 19 de abril estalló otro paro, el cual se mantuvo hasta el 3 de junio, y se llevó a cabo una reunión con Díaz Ordaz, la cual sólo resolvió un aumento mínimo de sueldos, pero ninguna otra demanda. Ante ello, los médicos realizaron una manifestación el 20 de abril, la cual fue atacada por grupos de choque de la FSTSE. El 14 de agosto se inició un paro de residentes, y el 23, uno de médicos titulados.

El 26 de agosto hubo una gran manifestación, pero esa noche la policía tomó los hospitales 20 de Noviembre, Rubén Leñero y Colonia, sustituyendo a los paristas con médicos militares. Al día siguiente, las enfermeras del 20 de Noviembre fueron secuestradas por los grupos de choque de la FSTSE. Cientos de médicos, los más activos en el movimiento, fueron despedidos, y sus líderes encarcelados.

Antes y ahora, nuestra lucha ha sido justamente en contra del despojo, el desmantelamiento y la privatización que han dejado tras de sí décadas de mercantilización de las instituciones públicas, lo que además ha agudizado el desprecio hacia las necesidades del pueblo mexicano pobre y explotado, condenándolo a una muerte anticipada.

Anhelamos, como muchos, una salud y una seguridad social (así como salarios y empleos dignos, vivienda, alimentación, tierra, territorio, entre otras demandas) que estén en manos del pueblo, porque este sistema capitalista ya no garantiza la vida plena e integral. Al mismo tiempo, seguimos luchando por defender nuestros derechos laborales y el derecho a la salud de todo el pueblo; es decir, por que se recupere su carácter público, gratuito, integral, solidario y colectivo.

Por lo anterior, es de gran importancia para nuestra lucha política la iniciativa del Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de “cerrar filas y pasar a la ofensiva; desmontar el poder de arriba y reconstituirmos ya no sólo como pueblos, sino como país, desde abajo y a la izquierda; organizarnos y parar esta guerra; no tener miedo a construirmos y sembrarnos bajo las ruinas dejadas por el capitalismo”.



Apéndice

La vigencia del humanismo de Marx

Raya Dunayevskaya

Este texto fue escrito en respuesta a una solicitud de Erich Fromm para un libro que él estaba editando, el cual fue publicado en 1965 como *Socialist Humanism: An International Symposium*; la colaboración de Dunayevskaya apareció allí con el título “Marx’s Humanism Today”.

Fue durante la década de la Primera Internacional (1864-1874) —una década que vio tanto la Guerra Civil Norteamericana como la Comuna de París— que Marx reestructuró¹ los muchos borradores de El capital y publicó las dos primeras ediciones del volumen I.

El capital propone un nuevo concepto de teoría, una nueva relación dialéctica entre teoría y práctica, y un cambio de énfasis: de la idea de historia como historia de la teoría a la idea de historia como historia de la producción. Esto significó la “vuelta” de Marx a su propio humanismo filosófico, después de más de una década de estarse centrando en la economía y en el estudio empírico de las luchas de clase de sus días. No debe sorprendernos, por ello, que esta “vuelta” se haya efectuado en un nivel más concreto, lo cual, antes que disminuir el valor de los conceptos humanistas originales de Marx, los profundiza. Esto resulta obvio en el capítulo “La jornada laboral”, que Marx decidió escribir por primera vez en 1866 bajo el impacto de los movimientos masivos por la reducción de dicha jornada que aparecieron al cabo de la Guerra Civil en Estados Unidos; resulta obvio, asimismo, en la sección sobre “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, la cual —según nos informa Marx— fue modificada “en gran parte”² luego de la Comuna de París; lo es, también, en la creación de nuevas categorías para sus análisis económicos y en su práctica original de la dialéctica hegeliana. Así, el humanismo le da su fuerza y dirección a la obra magna de Marx; no obstante,

¹ En su prefacio al volumen II de *El capital* [Siglo XXI, 2008, pp. 3-23], Friedrich Engels hace un listado de los manuscritos dejados por Marx, de modo que su paginación nos deja entrever la historia de dicha reestructuración. Para mi análisis de esta cuestión, véase *Marxismo y libertad* [Trilogía de la revolución. Prometeo Liberado, 2012, pp. 132-136].

² [Prólogo de Marx a la segunda edición de *El capital* (vol. I, p. 11)]. N. del T.

la mayoría de los académicos marxistas occidentales se conforman con dejar implícita la relación entre los ahora famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*³ y *El capital*, o bien la hacen explícita, pero sólo en lo que concierne a los fundamentos éticos del marxismo.⁴ Esto les deja abierta la puerta a aquellos que quieren transformar el humanismo de Marx —en cuanto filosofía y realidad histórica— en una abstracción incapaz de dar cuenta de la explotación económica, la falta de libertad política y la necesidad de abolir las condiciones que impiden la “realización” de la filosofía de Marx —o sea, la reunificación de las habilidades mentales y manuales en el individuo mismo: el individuo “completo” que es cuerpo y alma del humanismo de Marx.

Los *Manuscritos de 1844* no sólo le “abrieron paso” al “socialismo científico”, ni el humanismo fue sólo una etapa por la que Marx “transitó” en su viaje de descubrimiento de la “economía científica” y la “política revolucionaria real”; todo lo contrario: la filosofía humanista es el fundamento mismo de la unidad de la teoría marxista, la cual no puede ser dividida en “economía”, “política”, “sociología”, etc., y mucho menos identificada con la monserga que fue el estalinismo, tan firmemente defendido por Krushev y Mao Tse-Tung.

De todas las ediciones de *El capital* —desde la primera en 1867 hasta la última, antes de que Marx muriera en 1883—, es la francesa (1872-1875) la que contiene cambios que, como dijera Marx en el Epílogo a la misma, “poseen un valor científico independiente del original”. La acción revolucionaria de las masas parisinas “asaltando el cielo”,⁵ así como tomando el destino en sus propias manos, le dio claridad a Marx sobre dos problemas teóricos fundamentales: 1) la acumulación del capital, y 2) el fetichismo de las mercancías. Tal como su análisis de las luchas por la reducción de la jornada laboral se volvió clave en la estructura de *El capital*, de la misma manera estas modificaciones a la edición francesa fueron decisivas para la esencia de dicha obra, es decir, para la cuestión del futuro implícito en el presente. Los cambios fueron de dos tipos: el primero fue casi una “predicción” de lo que hoy llamamos capitalismo de Estado —o sea, el punto último de desarrollo de la ley de concentración y centralización del capital “en las manos ya sea

³ [Nota de Dunayevskaya sobre las traducciones al inglés de los *Manuscritos* disponibles en Estados Unidos. Dice que, excepto por el ensayo “Trabajo enajenado”, va a usar su propia traducción de los mismos. Nosotros usamos la del *Marxist Internet Archive*].

⁴ Véase especialmente *The Ethical Foundations of Marxism*, de Eugene Kamenka (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1962).

⁵ *La Guerra Civil en Francia* [La expresión “asaltar el cielo” es de la carta de Marx a Ludwig Kugelmann del 12 de abril de 1871. N. del T.].

de un capitalista singular, ya sea de una sociedad capitalista única” [I: 780, nota b]; el segundo tipo de cambio fue la comprensión de que el fetichismo de las mercancías, inherente a la forma de valor, surgía “de esa forma misma” [I: 88], lo que llevó a Marx a concluir que sólo el trabajo libremente asociado puede abrogar la ley del valor, que sólo “una asociación de hombres libres” [I:96] puede acabar con el fetichismo de las mercancías.

En este momento de la Historia, cuando poderes estatales establecidos dicen “practicar” o estar basados en el marxismo, es esencial volver a poner en claro lo que Marx quiso decir con práctica: ¡era la libertad! Este concepto fue siempre el punto de partida y de llegada para Marx, y fue concretado a través de su escrupuloso y original análisis de las “leyes inexorables” del desarrollo capitalista; de ese modo, se nos muestra cómo el proletariado, en cuanto “sustancia” (o mero objeto de una sociedad explotadora) se convierte en “sujeto”, es decir, que se levanta en contra de las condiciones del trabajo alienado, alcanzando así la “negación de la negación” o autoemancipación. En síntesis, *El capital* es la culminación de 25 años de trabajo que comenzaron cuando Marx, en 1843, rompió por primera vez con la sociedad burguesa y “juntó” los que él consideraba sus más grandes logros intelectuales —la economía política inglesa, la doctrina revolucionaria francesa y la filosofía hegeliana— en una teoría de la liberación, una nueva filosofía de la actividad humana que él llamó “un naturalismo realizado o humanismo”.

La Revolución húngara de 1956⁶ hizo que el humanismo de Marx pasara de ser un debate académico a una cuestión de vida o muerte, y el interés en él se intensificó al año siguiente, cuando “100 flores” brotaron fugazmente en China, antes de que el Estado totalitario hiciera que se marchitaran abruptamente.⁷ Entre 1958 y 1961, las revoluciones africanas fueron la prue-

⁶ [Para el análisis de Dunayevskaya sobre la Revolución húngara de 1956, véase su carta política del 17 de septiembre de 1961, “Spontaneity of Action and Organization of Thought: In Memoriam to the Hungarian Revolution”, incluida en el capítulo 11 de *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution* (Brill, 2017). Véase también la sección final del capítulo 17 de *Marxismo y libertad*, “Dos tipos de [subjetividad]” [*Trilogía*, pp. 381-385]. N. del T.]

⁷ El libro indispensable en inglés es *The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectuals*, de Roderick MacFarquhar (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1960); así, las voces de la sublevación en China pueden ser comparadas con aquellas de Europa del Este. Hoy, los libros —por no mencionar los folletos y artículos— sobre la Revolución húngara son muchísimos; entre los que yo considero importantes para rastrear el papel que en ella jugó el humanismo de Marx, se encuentran los siguientes: *Imre Nagy on Communism* (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1957); François Fejtő, *Behind the Rape of Hungary* (Nueva York: David McKay Company, 1957); *The Hungarian Revolution, A White Book*, editado por Melvin J. Lasky (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1957); *Bitter Harvest*, editado por Edmund O. Stillman y con introducción de François Bondy (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1959). Para reportes de testigos, especialmente aquellos que se refieren a los Concejos Obreros, los

ba de la existencia de un nuevo Tercer Mundo, cuya filosofía subyacente era otra vez el humanismo.⁸

La Guerra Fría y el macartismo ayudaron a mantener a Estados Unidos lejos del redescubrimiento de los Ensayos humanistas de Marx de 1844 que hubo en Europa Occidental a mediados de la década de 1940 y principios de la de 1950. Hoy, sin embargo, los norteamericanos tienen la oportunidad de ponerse al corriente en el sentido de la discusión:⁹ el movimiento Freedom Now [Libertad Ahora] de los negros, por un lado, y la Crisis de los Misiles en Cuba en 1962 —la cual hizo real la amenaza nuclear—, por otro, han ayudado a reavivar el debate. A su modo, el académico también tiene que comprender la conexión interna entre las categorías económicas, políticas, sociológicas, científicas y filosóficas de Marx; de hecho, fue el ya fallecido economista (no marxista y antihegeliano) Joseph Schumpeter, quien señaló que la genia-

números de *The Review* (periódico publicado por el Imre Nagy Institute, en Bruselas) son esenciales. Algunos otros reportes aparecieron en la revista *East Europe*, que hizo un buen trabajo en Polonia, especialmente al publicar el debate sobre el humanismo de Marx entre los dos principales filósofos en ese país, Adam Schaff y Leszek Kolakowski. Ambos aparecen igualmente traducidos en la compilación *Revisionism*, editada por Leopold Labedz.

⁸ *African Socialism*, de Léopold Sédar Senghor (Nueva York: American Society of African Culture, 1959). Una selección de “Africa’s Path in History”, de Sekou Toure’s, apareció en inglés en *Africa South* de abril-junio de 1960, en Capetown, pero está sólo disponible hoy en el extranjero. Véase, igualmente, mi *Nationalism, Communism, Marxist-Humanism and the Afro-Asian Revolutions*, disponible en sus ediciones norteamericana (1958) e inglesa (1961) en *News & Letters* (Detroit, Michigan) [Chicago, Illinois, 1984].

⁹ Con ello no quiero decir que acepto la actitud de los intelectuales de Europa Occidental, ya en torno a la cuestión del retraso en el conocimiento de los Ensayos, ya sobre el bajo nivel de discusión en Estados Unidos. Cuatro o cinco años antes de que tuviera lugar en Europa el redescubrimiento de estos primeros ensayos de Marx —cuando dicho continente estaba aún bajo el yugo del fascismo—, Herbert Marcuse ya se había ocupado de ellos en *Razón y revolución*; ciertamente, para entonces sólo existía el original en alemán, y la discusión de esta obra pionera del profesor Marcuse se limitó sólo a pequeños grupos. Es cierto también que yo tuve grandes dificultades para convencer, tanto a editoriales comerciales como universitarias, de que publicaran estos Ensayos, así como los *Cuadernos filosóficos* de Lenin; de hecho, sólo tuve éxito cuando los incluí como apéndice a mi *Marxismo y libertad* (1958). Incluso entonces, sin embargo, no llegaron a una audiencia masiva: no fue sino hasta 1961, cuando Erich Fromm incluyó una traducción de los mismos en *El concepto del hombre en Marx*, que el humanismo de Marx llegó al gran público de Estados Unidos y recibió atención por parte de las revistas norteamericanas. A pesar de todo ello, no le veo motivo justificado a la arrogancia intelectual de los marxólogos europeos, ya que, tanto en ese continente como en Estados Unidos, no fue sino hasta después de la Revolución húngara que la discusión sobre el humanismo alcanzó un grado suficiente de concreción o urgencia. Cuando hablo de lo “tardía” de esta discusión, me refiero entonces al largo periodo existente entre 1927, año en que fueron publicados por primera vez los *Manuscritos de 1844* —por parte del Instituto Marx-Engels de Rusia, con edición de Riazanov— y el momento en que empezaron a recibir una atención generalizada.

lidad de Marx radicaba en su “idea de la teoría”, es decir, en su transformación de “la narrativa histórica en razón histórica”.¹⁰

En otro lugar¹¹ ya hice un análisis detallado de los cuatro volúmenes de *El capital* y su relación con los *Manuscritos de 1844*. Aquí sólo me limitaré a señalar dos teorías básicas —1) el análisis del valor por parte de Marx, y 2) el fetichismo de las mercancías—, las cuales constituyen en realidad una única teoría de la alienación —o el materialismo histórico, dialécticamente entendido.

El descubrimiento por parte de Marx de que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”,¹² no significó un distanciamiento, ni de su propia teoría del trabajo alienado, ni de la teoría de la alienación como núcleo de la dialéctica hegeliana; en cambio, el análisis de Marx sobre el proceso real de trabajo es más concreto, vivo, impactante —y por supuesto, revolucionario— que cualquier etapa de la alienación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. De una manera auténticamente hegeliana, Marx se centra en la cuestión de la creatividad, pero a diferencia de Hegel, él se basa en el proceso real de producción: allí, teniendo frente a sí no sólo una idea, sino a *seres humanos* que tienen ideas, Marx desarrolla su concepto, ya antes esbozado, del “afán de universalidad” del trabajador.¹³ Las nuevas “fuerzas y pasiones” [*Capital* I: 952] que él ve ahora no sólo buscan derrocar al viejo orden, sino construir uno nuevo: “una formación social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo” [I: 731].

En *El capital* están tan orgánicamente vinculados los conceptos económicos, políticos y filosóficos que en 1943,¹⁴ cuando los teóricos rusos rompieron abiertamente con el análisis de Marx sobre el valor, tuvieron que negar también la estructura dialéctica de dicha obra y pedir que, al “enseñarla”, se

¹⁰ *A History of Economic Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 1954).

¹¹ Véase *Marxismo y libertad*, especialmente los capítulos 5 a 8.

¹² [“Prólogo” a] *Contribución a la crítica de la economía política* [*Marxist Internet Archive*].

¹³ *Miseria de la filosofía* [Capítulo 2. V “Las huelgas y las coaliciones de los obreros”. *Marxist Internet Archive*].

¹⁴ *Pod Znamenem Marxizma (Bajo la Bandera del Marxismo)*, núms. 7-8, 1943. El artículo clave en esta revista sobre la ley del valor fue traducido por mí con el título “Teaching of Economics in the Soviet Union”; junto con mi comentario al mismo, “A New Revision of Marxian Economics” [incluido en el capítulo 9 de *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution*], fue publicado en la *American Economic Review* de septiembre de 1944. La controversia surgida en torno a este artículo —en la cual participaron los profesores Oscar Lange, Leo Rogin y Paul A. Baran, en las páginas de esa misma revista— duró todo un año, al cabo del cual (septiembre de 1945) volví a intervenir con mi texto “Revision or Reaffirmation of Marxism?” [*Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 214-217].

omitiera el capítulo uno. No habla bien de la filosofía “occidental”, por cierto, el que ésta nunca se diera cuenta de las implicaciones filosóficas de este debate y, por tanto, fracasara en discernir por qué dejó de ser publicada la revista teórica del marxismo soviético (*Bajo la Bandera del Marxismo*), la cual se inscribía en la tradición de la filosofía dialéctica de Marx. A partir de allí, esta revisión al análisis marxista del valor —sin dar mayor explicación y sin hacer ninguna referencia a interpretaciones previas de la economía en Marx— se convirtió en el estándar comunista. De hecho, la teoría de Marx, en cuanto totalidad, ha sido siempre la peor pesadilla del marxismo establecido: tuvieron que ocurrir el colapso de la Segunda Internacional y la ruptura de Lenin con su propio pasado filosófico para que él, a fines de 1914, pudiera captar totalmente la conexión orgánica entre la economía marxista y la filosofía hegeliana; desde entonces, Lenin se volvió implacable en su crítica a todos los marxistas, incluyéndose a él mismo. Una de sus “aforismos” dice que “es imposible comprender del todo *El capital* de Marx, especialmente su primer capítulo, si uno no ha estudiado y entendido la totalidad de la *Lógica* de Hegel. En consecuencia, ¡ninguno de los marxistas ha comprendido a Marx en el último medio siglo!”.

No hay análisis más memorable en los anales de economía política —ni texto más hegeliano en el “periodo hegeliano temprano” de Marx— que la última sección del capítulo uno de *El capital*, llamada “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”; allí, la filosofía y la economía están conectadas con la historia de un modo tan integral como el contenido y la forma en una gran obra literaria. Luego de que Marx introdujera modificaciones en la edición francesa de *El capital*, después de la Comuna de París, las 15 páginas de esa sección quedaron tan bien afinadas como las cuerdas de una guitarra. Aquí debemos recordar que el mayor logro de la Comuna, de acuerdo con Marx, era “su propia existencia” [*La Guerra Civil en Francia, III*]; de ese modo, la totalidad de la reorganización de la sociedad llevada a cabo por los comuneros dotó a Marx de una nueva perspectiva sobre la cuestión de la *forma* de valor: no sólo como determinación histórica, sino como algo que, a la vez, condiciona al pensamiento burgués. Es decir que, bajo las condiciones capitalistas de producción, la filosofía había sido reducida a ideología o falsa conciencia; por ello, las categorías teóricas correspondientes a dicha producción habían sido acriticamente aceptadas por todos, incluyendo a Adam Smith y David Ricardo, quienes habían hecho el descubrimiento fundamental de que el trabajo era la fuente de todo valor. Pese a ello, no pudieron “quitarle” el fetichismo a la mercancía: es aquí donde la economía política clásica se topa con su límite histórico, diría Marx.

La forma mercantil de los productos del trabajo se ha convertido en un fetiche debido a la relación perversa que existe entre sujeto y objeto —es

decir, entre el trabajo vivo y el capital muerto—: las relaciones entre los seres humanos aparecen como una relación entre cosas porque, en nuestra sociedad alienada, eso es “lo que son” [*Capital* I: 89]; el capital muerto es el amo del trabajo vivo. El fetichismo de las mercancías es entonces el opio que, para usar una expresión hegeliana, se presenta a sí mismo como “la naturaleza misma de la conciencia”:¹⁵ para todos, excepto para el proletariado, quien día a día sufre la dominación del trabajo muerto y el yugo de la máquina. Por tanto, concluye Marx, nada puede despojar a las mercancías de su fetichismo *más que el trabajo libremente asociado*; obviamente, los teóricos rusos se aferraron a la determinación, en 1943, de que nadie debía hacerlo.

Esta ideología necesaria para ocultar la explotación del trabajador no cambió en esencia cuando cambió su forma: del capitalismo privado al capitalismo de Estado que se autodenomina comunismo; tampoco la ruptura ideológica entre Rusia y China ha significado la disminución de la explotación en alguno de estos países. Si Marx resucitara, no tendría ninguna dificultad en reconocer en esta nueva forma —el plan estatal y su fetichismo— el capitalismo de Estado que él predijo como la consecuencia última de las leyes inexorables del desarrollo capitalista; por ello, nuestra generación está en condiciones de entender, mejor que ninguna otra, que no es cuestión de contraponer la propiedad privada a la nacionalizada, *sino de libertad*: en cualquier lugar y momento que ésta se viera impedida por una barrera, Marx trataría de derribarla, tanto en la teoría como en la práctica. Así, cuando los economistas políticos clásicos hablaban del “trabajo libre”, con lo cual se referían al trabajo asalariado, Marx escribiría provocativamente: “Hemos aquí, entonces, con que hubo historia, pero ahora ya no la hay” [*Capital* I: 99, n.33].

Debería ser obvio que la principal teoría de Marx sobre el valor —o trabajo “abstracto”, “productor de valor”— es una teoría sobre el trabajo alienado. En sus Ensayos humanistas, Marx había explicado por qué él había

expuesto el concepto de este hecho [económico]: el *trabajo enajenado, extrañado* [...] Ahora nos preguntamos ¿cómo llega el hombre a *enajenar, a extrañar su trabajo?* ¿Cómo se fundamenta este extrañamiento en la esencia de la evolución humana? Tenemos ya mucho ganado para la solución de este problema al haber *transformado* la cuestión del *origen de la propiedad privada* en la cuestión de la relación del trabajo enajenado con el proceso evolutivo

¹⁵ Véase “La tercera posición del pensamiento con respecto a la objetividad” [en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*] de Hegel [Juan Pablos Editor, 2002]: “Lo que yo encuentro ya en mi conciencia es elevado, por consiguiente, a cosa que se encuentra en la conciencia de todos y disputado por la naturaleza misma de la conciencia” [p. 68].

de la humanidad. Pues cuando se habla de *propiedad privada* se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla de trabajo nos las tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución.¹⁶

Para cuando estaba escribiendo *El capital*, sin embargo, Marx sintió la necesidad de crear categorías económicas que le ayudaran a analizar el carácter alienado del trabajo en el capitalismo, tanto como actividad en la fábrica como en cuanto mercancía en el mercado, donde “lo que imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*” [*Capital* I:214].

Marx creó entonces categorías económicas especiales no sólo para exponer su teoría del valor y plusvalor, sino también para mostrar cuán degradadas están las relaciones humanas al momento de la producción. Al dividir la categoría de *trabajo* en *trabajo* en cuanto actividad y *fuerza de trabajo* en cuanto mercancía —como si el trabajador pudiera quitarse los brazos y que aun así funcionaran por su cuenta—, Marx logró mostrarnos que, ya que la fuerza de trabajo no puede separarse del cuerpo, es el trabajador mismo el que entra a la fábrica —y en ésta, continúa Marx, las habilidades del trabajador se convierten en un mero agregado de la máquina, mientras que su trabajo concreto es reducido a una masa de trabajo abstracto, solidificado.

Pero no hay, por supuesto, ningún ser tal como un “trabajador abstracto”: o se es minero, o sastre, o trabajador del acero, o panadero, etc. No obstante, la naturaleza perversa de la producción capitalista es tal, que el hombre no es el amo de la máquina, sino ésta de aquél. Gracias a la máquina —la cual se “expresa” a sí misma en el *tic-tac* del reloj de la fábrica—, la habilidad del trabajador se vuelve irrelevante, en tanto genere una cantidad de productos en un cierto tiempo: el tiempo de trabajo es el siervo de la máquina que hace posible la fantástica transformación de todos los trabajos concretos en una masa abstracta.

Marx consideraba su análisis del trabajo concreto y abstracto como su contribución original a la economía política: “el eje en torno al cual gira la comprensión” [*Capital* I:51] de la misma; así, al analizar el “hambre canina” del capitalista por plustrabajo [I:283], cual si fuera “un monstruo animado que comienza a ‘trabajar’ cual si tuviera dentro del cuerpo el amor” [I:236], Marx creó dos nuevas categorías: capital constante (máquinas) y capital variable (trabajo asalariado). Todo el trabajo, pago o impago —dice Marx— es trabajo forzado, lo cual hace de éste una actividad tan ajena al ser humano que es ya una *forma del capital*.

¹⁶ “Trabajo enajenado”. *Manuscritos de 1844*.

La precisión y originalidad de esta descripción del trabajo alienado no se derivan, por supuesto, de alguna categoría de la “dialéctica hegeliana deductiva”, sino del *empiricismo* dialéctico de Marx, quien está recreando así un nuevo nivel de verdad. Sólo una ceguera políticamente motivada y autoinducida podría, al leer a Marx hablando del proceso de trabajo en el capitalismo, concluir que el Marx maduro se alejó de su teoría del trabajo alienado, o que ésta es un “residuo” de los días de Marx como “hegeliano de izquierda”, cuando todavía no había salido del “laberinto hegeliano” para llegar al “materialismo científico”. Al mismo tiempo, ya que las categorías económicas de Marx tienen un innegable carácter de clase, es imposible despojarlas del mismo: a pesar de que algunos cuasimarxistas de hoy proclaman abiertamente la “neutralidad” de dichas categorías, éstas son aplicables *al capitalismo y sólo a él*; así, como la ley del valor de Marx es la manifestación suprema del capitalismo, ni siquiera Joseph Stalin —al menos no durante casi dos décadas después de haber obtenido el poder total y el control del partido, así como de haber puesto en marcha el plan estatal— se atrevió a admitir su funcionamiento en Rusia, ya que él había declarado a este país “socialista”. Fue sólo en medio de una guerra mundial que los teóricos rusos rompieron abiertamente con este concepto de Marx; en la práctica, por supuesto, hacía ya mucho que la burocracia dirigente venía andando el camino de la explotación.

En 1947 Andrei Zhdanov exigió de forma dramática (o, al menos, estruendosa) que “los trabajadores filosóficos” sustituyeran a la dialéctica hegeliana con “una nueva ley dialéctica”: la crítica y la autocrítica; para 1955, la crítica a los conceptos de Marx se enfocaba ya en su humanismo. Como escribió V.A. Karpushin en “Marx’s Working Out of the Materialist Dialectics in the Economic-Philosophic Manuscripts in the Year 1844”: “Marx fue el primer filósofo que fue más allá de los límites de la filosofía y, desde el punto de vista de la vida práctica y las necesidades prácticas del proletariado, analizó la cuestión básica de la filosofía como un método verdaderamente científico de cambio revolucionario y de conocimiento del mundo real”.¹⁷

Los comunistas rusos no estaban, sin embargo, a favor del “cambio revolucionario”, ya que éste significaba *su propia* caída; así, cuando la Revolución húngara intentó al año siguiente transformar la realidad mediante la realización de la filosofía —es decir, liberándose realmente del comunismo ruso—, el debate terminó en disparos con ametralladoras. De ese modo, la violencia contra la *razón* de la teoría de Marx fue seguida por la destrucción de la libertad misma.

¹⁷ *Voprosy Filosofii*, 1955, núm. 3.

Poco después los teóricos rusos desataron un feroz ataque contra todos los oponentes al comunismo *establecido*, a quienes acusaron arbitrariamente de “revisionistas”. Por desgracia, demasiados académicos occidentales aceptaron este término y empezaron a referirse a los comunistas como “dogmáticos”, a pesar de la “flexibilidad” que éstos habían mostrado, por ejemplo, en la víspera de la Segunda Guerra Mundial, con el pacto entre Hitler y Stalin, así como con el frente unido entre Mao Tse-Tung y Chiang Kai-shek —y más recientemente, con la ruptura entre China y Rusia. Asimismo, la pequeña parte de verdad que hay en la dualidad del legado filosófico de Lenin —es decir, entre el materialismo vulgar de su *Materialismo y empiriocriticismo* y la creatividad dialéctica de sus *Cuadernos filosóficos*— ha sido caldo de cultivo para el antileninismo innato de “Occidente”. En otro lugar¹⁸ he analizado ya “el pensamiento de Mao”, el cual supuestamente le ha hecho “contribuciones originales al marxismo”; en especial, me he detenido en sus textos *Sobre la práctica y Sobre la contradicción*, ya que hablan de su afianzamiento en el poder. Aquí, sólo me limitaré al hecho de que el debate en torno al humanismo estaba en riesgo de convertirse en una cuestión meramente académica, así como de verse separado de los debates “políticos” en torno al “revisionismo”. Por suerte, el marxismo no existe sólo en los libros, ni es propiedad únicamente de los poderes estatales, sino que está en la vida de la gente trabajadora que busca reconstruir la sociedad sobre nuevos comienzos.

Liberarse del imperialismo occidental no sólo en África, sino también en América Latina (recordemos que Fidel Castro había llamado a su revolución en un primer momento “humanista”), significó desplegar una bandera humanista; por ello, la línea del comunismo ruso cambió: si, al principio, se había afirmado que el leninismo no necesitaba ningún tipo de humanización, ni de ninguna de las reformas propuestas por los defensores del “socialismo humanista”, la proclama era ahora que los sóviets eran los herederos legítimos del “humanismo militante”. Así, M.B. Mitin, quien ostenta el pomposo título de presidente del Concejo de la Sociedad para la Difusión del Conocimiento Político y Científico de Toda la Unión, afirmó que el reporte de Kruschchev al 25 Congreso del Partido Comunista Ruso representaba la “noble y magnífica concepción marxista-leninista del humanismo socialista”,¹⁹ y en

¹⁸ Véase el capítulo “El reto de Mao Tse-Tung”, en *Marxismo y libertad [Trilogía de la revolución]*, pp. 341-385]. Para un análisis de cómo se ha convertido perversamente a la idea del *partidismo [partisanship] en la filosofía* de Lenin, en la “particidad [party-ness] en la filosofía” de Stalin, véase el bien documentado e incisivo análisis *Soviet Marxism and Natural Science, 10917-1932* de David Joravsky (Nueva York: Columbia University Press, 1961).

¹⁹ *Pravda*, 6 de febrero de 1959. La traducción al inglés [usada por Dunayevskaya] apareció en *The Current Digest of the Soviet Press* del 3 de junio de 1959.

1963, en el 13 Congreso Internacional de Filosofía llevado a cabo en México, la delegación soviética tituló uno de sus reportes “Humanismo en el mundo contemporáneo”.²⁰ Así, los intelectuales de Occidente pueden agradecerles a los comunistas rusos por haberlos puesto de nuevo “en la jugada”: una vez más, estamos en la sintonía para discutir el humanismo.

Pero no degrademos la libertad de pensamiento hasta el punto en que no sea más que la otra cara del control del pensamiento: una mirada a nuestros cursos oficiales sobre “marxismo-leninismo” —de esos que son para “conocer a tu enemigo”— nos permitirá ver que, en términos metodológicos, éstos no son diferentes a los que están siendo impartidos por el comunismo establecido, a pesar de que supuestamente se enfocan en “principios opuestos”. Lo que quiero decir es que, a menos que la libertad de pensamiento signifique una filosofía subyacente que nos permita impulsar hacia adelante el movimiento de la humanidad, el pensamiento —al menos en un sentido hegeliano— no podrá ser llamado “una Idea”. De hecho, precisamente porque para Hegel “sólo aquello que es objeto de la libertad puede ser llamado una Idea”, incluso sus *absolutos* tienen un aroma a libertad: nuestra época no puede hacer menos que ello. Es cierto que la dialéctica de Marx no es sólo política o histórica, sino también cognitiva; no obstante, afirmar que el concepto de lucha de clases de Marx es sólo un “mito”, y que su “glorificación” del proletariado no es más que “el último residuo de su filosofía de la alienación”,²¹ no se corresponde ni con la teoría ni con los hechos. En ese sentido, tiene validez la crítica hecha por George Lichteim sobre que este tipo de análisis norteamericano es “una especie de contraparte intelectual al sermón de cada semana del difunto Sr. Dulles sobre los males del comunismo”.²²

El humanismo de Marx no es ni un rechazo al idealismo ni una aceptación del materialismo, sino la verdad de ambos y, por ello, una nueva unidad. El “colectivismo” de Marx tiene igualmente el elemento de lo individual en su centro; por ello, el joven Marx se sintió obligado a separarse del comunismo tosco y primitivo, que niega “por completo la personalidad del hombre” [“Propiedad privada y comunismo”. *Manuscritos de 1844*]. Y, ya que el trabajo alienado es la esencia de todo lo que es perverso en el capitalismo —privado o estatal, “organizado” o “anárquico”—, Marx concluyó su ataque de 1844 al capitalismo con la afirmación de que “el comunismo en sí no es

²⁰ El reporte de esta conferencia, hecho por M.B. Mitin, aparece en *Voprosy Filosofii* (1963, núm. 11). Para otro reporte de esta misma conferencia, véase *Studies in Soviet Thought* (1963, núm. 4; Fribourg, Switzerland).

²¹ Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961).

²² “Western Marxist Literature 1953-1963”. *Survey*, núm. 50, enero de 1964.

la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana” [*Idem*]. La libertad significa mucho, mucho más que la abolición de la propiedad privada; por ello, Marx consideraba esta abolición sólo como la “primera trascendencia”, mientras que la libertad total requería de una segunda. Cuatro años después de que Marx escribiera estos Ensayos humanistas, publicó el histórico *Manifiesto del Partido Comunista*, donde la nueva terminología usada no implicó un cambio en su base filosófica; todo lo contrario: en la víspera de las revoluciones de 1848, el *Manifiesto* proclamaba que “la libertad de cada individuo es el fundamento de la libertad de todos”.²³ Al final de la vida de Marx este concepto permaneció incambiado: su obra magna, así como la actividad de toda su vida, nunca se desviaron del concepto de que “el desarrollo de las fuerzas humanas [es] un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad” [*Capital* III:1044]. Por ello, nuevamente, nuestra época debería entender mejor que ninguna otra por qué el joven Marx insistía en que la abolición de la propiedad privada es sólo la primera trascendencia: “Sólo mediante la superación de esta mediación (que es, sin embargo, un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo *positivo*” [“Crítica de la dialéctica hegeliana”. *Manuscritos de 1844*].

El “humanismo positivo” comienza sólo “a partir de sí” cuando el trabajo mental y manual se reunen en lo que Marx llamara el individuo “completo”. Sin duda, nuestra era nuclear debe estar completamente consciente de que la división entre trabajo mental y manual —la cual ha sido el principio subyacente de todas las sociedades de clase— ha alcanzado proporciones tan monstruosas en el capitalismo que dicho antagonismo ya no sólo caracteriza a la producción, sino a la ciencia misma. Marx anticipó el callejón sin salida al que llegaría la ciencia moderna cuando, en 1844, escribió que “dar una base a la vida y otra a la ciencia es, pues, de antemano, una mentira” [“Propiedad privada...”]. Hemos estado viviendo esa mentira por 120 años; su resultado, el que la supervivencia misma de la civilización, tal como la hemos conocido hasta ahora, esté en juego.

Según me parece, la tarea que enfrenta nuestra época es, primero, reconocer que hay un movimiento desde la práctica —desde las luchas reales de nuestros días— a la teoría y, segundo, desarrollar el método a partir del cual el movimiento *desde la teoría* pueda ir al encuentro de aquel movimiento desde la práctica. Es fundamental entonces una nueva relación de la teoría hacia la práctica, una nueva apreciación del sujeto, de los seres humanos que

²³ [*Manifiesto del Partido Comunista*, II. *Marxist Internet Archive*. “Una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos”. N. del T.].

luchan por reconstruir la sociedad, ya que el desafío de nuestros tiempos no está dirigido a la ciencia o las máquinas, sino a los seres humanos. La totalidad de la crisis mundial exige una nueva unidad entre teoría y práctica, una nueva relación entre trabajadores e intelectuales. Esta búsqueda de una filosofía total ha sido puesta de manifiesto dramáticamente por los países subdesarrollados del nuevo Tercer Mundo; sin embargo, también hay evidencias de esta búsqueda en las luchas por liberarse de los regímenes totalitarios, así como en Occidente. A fin de poder descubrir esta búsqueda masiva por una filosofía total, basta con hacer a un lado la más obstinada de todas las filosofías —la del “atraso de las masas”— y *escuchar sus* pensamientos al enfrentarse a la automatización, luchar por ponerle fin a la discriminación o exigir libertad ahora. Antes que una abdicación intelectual, éste sería el inicio de una nueva etapa del conocimiento, ya que esta nueva fase en la auto-liberación del intelectual con respecto al dogmatismo sólo puede comenzar cuando, para decirlo con Hegel, el intelectual siente la “constricción del pensamiento para que proceda [...] a las determinaciones concretas”.²⁴

La adherencia al *partynost* (principio del partido) como principio filosófico es otra manifestación del dogma del “atraso de las masas”, por medio de la cual los intelectuales en las sociedades capitalistas de Estado racionalizan su creencia de que las masas deben ser ordenadas por alguien, manejadas, “guiadas”: tal como los ideólogos en Occidente, estos intelectuales se olvidan muy fácilmente de que las revoluciones existen no para entronizar a una maquinaria partidista, sino para reconstruir a la sociedad sobre fundamentos humanos. Y así como el *partynost* o el monolitismo buscan ahogar a la revolución en el ámbito político —en lugar de darle flujo a la energía creativa de millones de personas—, de la misma manera, en el ámbito filosófico refrenan al pensamiento en vez de darle una nueva dimensión (y ésta no es, ni en Oriente ni en Occidente, una cuestión meramente académica). El marxismo, o es una teoría de la liberación, o no es nada: en el pensamiento, así como en la vida, éste contiene los fundamentos para alcanzar una nueva dimensión *humana*, sin la cual ninguna sociedad es realmente viable. Como humanista-marxista, ésta es para mí toda la verdad del humanismo de Marx, tanto como filosofía como en cuanto realidad.

²⁴ [Enciclopedia de las ciencias filosóficas, parágrafo 12. N. del T.].

BCAS

*México: represión, resistencia y rebeldía.
L@s zapatistas, el Congreso Nacional Indígena,
las madres y padres de Ayotzinapa, l@s normalistas,
l@s jornal@r@s, l@s maestr@s disidentes,
las luchas por la autonomía y el territorio,
otros movimientos sociales y la necesidad
de una filosofía de la revolución*

se terminó en junio de 2018
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19
Col. del Carmen, Del. Coyoacán
México, 04100, Ciudad de México
<juanpabloseditor@gmail.com>

500 ejemplares



BCAS

BCAS

BCAS