



RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

ISSN 2477-9083

DOSSIER

LO NACIONAL-POPULAR Y EL MARXISMO LATINOAMERICANO

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Vol. 3 • Nº 12 • Diciembre 2018
ISSN 2477-9083

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista académica de periodicidad trimestral, editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina.

Se encarga de difundir trabajos científicos de investigación producidos por los diferentes grupos de trabajo así como trabajos de investigadores nacionales e internacionales externos.

Es una revista arbitrada con sede en Quito, Ecuador y que maneja áreas que tienen relación con la Ciencia Política, Educación, Religión, Filosofía, Antropología, Sociología, Historia y otras afines, con un enfoque latinoamericano. Está orientada a profesionales, investigadores, profesores y estudiantes de las diversas ramas de las Ciencias Sociales y Humanidades.

El contenido de los artículos que se publican en RELIGACIÓN, es responsabilidad exclusiva de sus autores y el alcance de sus afirmaciones solo a ellos compromete.

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades.- Quito, Ecuador. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2018
Octubre - Diciembre 2018
Trimestral - marzo, junio, septiembre, diciembre
ISSN: 2477-9083
1. Ciencias Sociales, 2 Humanidades, 3 América Latina

© Religación. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina. 2018

Correspondencia

Molles N49-59 y Olivos
Código Postal: 170515
Quito, Ecuador

(+593) 984030751
(00593) 25124275

info@religacion.com
<http://revista.religacion.com>
www.religacion.com

Óleo: Oswaldo Guayasamín
Fotografía: Tito Aillón Tovar



RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Director Editorial

Roberto Simbaña Q.
robertosimbana@religacion.com

Dirección Revisión Científica

Nicole Vásquez

Coordinación de Redacción

Daniela Proaño

Asistentes Editoriales:

Alejandra Burneo

Claudia Pérez

María F. Villegas

Mishell Tierra

Consejo Editorial

- Dr. Armando Ulises Cerón / Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
- M.A. Daniel Jara / Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemania
- Lcda. Daniela González / Centro de Investigaciones en Ciencias

Sociales y Humanidades desde América Latina-Perú

- Mtr. Eva María Galán Mireles / Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
- Lcdo. Felipe Passolas / Fotoperiodista independiente-España
- Dr. Gustavo Luis Gomes Araujo / Universidade de Heidelberg-Alemania
- M.Sc. Hernán Eduardo Díaz. / Universidad de La Salle (ULSA)-Colombia
- M.Sc. Jaime Araujo Frias / Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Perú
- Dra. Keila Henriques Vieira / Université Lyon 3-Francia
- M.Sc. Miguel Ángel Aedo Ávila / Universidad Complutense de Madrid-España
- Dra. María Virginia Grosso Cepparo / UNCuyo y IADIZA-CONICET-Argentina
- Dr. Mateus Gamba Torres / Universidade de Brasília-Brasil
- M.Sc. Paulo Alves Pereira Júnior / Universidade Estadual Paulista-Brasil
- M.Sc. Silvina Sosa / Universidade Federal da Integração Latino-Americana-Brasil
- Dra. Suyai Malen García Gualda / Fadecs-UNCo-Argentina

Comité Científico Internacional

- Ana María Stuken (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Caio Vasconcellos (Universidade Estadual de Campinas - Brasil)
Susana Dominzain (Universidad de la República Uruguay)
Ethel García Buchard (Universidad de Costa Rica)
Francisco Carballo (Goldsmiths, University of London)
Gaya Makaran (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jaime Ortega (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jesús María Serna Moreno (Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe - México)
Luiz Felipe Viel Moreira (Universidade Estadual de Maringá - Brasil)
Marcela Cristina Quinteros (Pontificia Universidade Católica de São Paulo - Brasil)
Marcelo Starcenbaum (Universidad Nacional de La Plata-Argentina)
María Cecilia Colombani (Universidad de Morón)
Michel Goulart da Silva (Instituto Federal Catarinense)
Natalia Fischetti (CONICET-Argentina)
Óscar Loureda Lamas (Universidad de Heidelberg - Alemania)
Pabel Camilo López Flores (CIDES/UMSA - Bolivia)
Rafaela N. Pannain (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - Brasil)
Teresa Cañedo-Argüelles F (Universidad de Alcalá - España)
Ramiro Fuenmayor (CIEPES - Venezuela)
Yuri Rodríguez González (Fundación Alejo Carpentier - Cuba)

Indexación

European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS) | Emerging Sources Citation Index -Web Of Science
LATINDEX|CLASE. Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades |Red de bibliotecas virtuales de
CLACSO | REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico. | Directorio de Revistas Desco-
loniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur (Deycrit-Sur) |LatAmPlus Full-Text Studies Online |Directory of
Research Journal Indexing |Asociación de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales |Scientific
Indexing Services |Academic Resource Index ResearchBib |International Institute of Organized Research |Biblio-
teca Nacional de Colombia |Research Journals & Authors |Science library index |International Scientific Indexing

Una praxis crítica desde las Américas. Pensando acerca de los zapatistas en Chiapas con Herbert Marcuse, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez*

A Critical Praxis from the Americas: Thinking about the Zapatistas in Chiapas with Herbert Marcuse, Bolívar Echeverría, and Adolfo Sánchez Vázquez

STEFAN GANDLER**

Universidad Autónoma de Querétaro, México
stefan.gandler@gmail.com

TRADUCTORES:

Jhoan Sebastian David Giraldo

Universidad de Antioquia, Colombia

jsebasd91@gmail.com

Cristian Leandro Sánchez Marín

Universidad de Antioquia, Colombia

leandro.sanmarin@gmail.com

Los teóricos radicales Herbert Marcuse¹ y Bolívar Echeverría² tienen en común su desafío al marxismo ortodoxo y su trabajo a través del marxismo heideggeriano para articular un marxismo más abierto y generador que teoriza en estrecha relación con los movimientos sociales existentes y que desafía al capitalismo y otras formas de dominación. Ambos están buscando una alternativa poscapitalista, pensando que dentro de la realidad existente ya está el germen de esta otra nueva sociedad. En contraste con la marca de marxismo dogmático, Marcuse y Echeverría están convencidos de que esta liberación de la forma de reproducción capitalista sería una ruptura social y civilizadora, no meramente económica. Aunque

1 Herbert Marcuse (1898-1979) ha sido considerado *el primer 'marxista heideggeriano'* (Schmidt, 1977: 59).

2 Bolívar Echeverría (1941-2010) comenzó su serio desarrollo intelectual a través de lecturas y discusiones en la escuela secundaria y la universidad en Quito, Ecuador. En un círculo de lectura, junto con Ulises Estrella, Fernando Tinajero Villamar, Iván Carvajal, Luis Corral y ocasionalmente Agustín Cueva Dávila, habló sobre Miguel de Unamuno, Albert Camus y Jean-Paul Sartre. "Cuando empezábamos a leer a Heidegger veíamos que sí: mucho más radical es el pensamiento de Heidegger que el de Sartre. Sartre nos gustaba por su conexión con la política concreta, con la historia concreta y Heidegger porque era un gran filósofo" (Echeverría, 1996).

^a El presente escrito es un ensayo publicado bajo el título *A Critical Praxis from the Americas: Thinking about the Zapatistas in Chiapas with Herbert Marcuse, Bolívar Echeverría, and Adolfo Sánchez Vázquez*, en Lamas, A. T.; Wolfson, T. & Funke, P. N. (Eds.). (2017). *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements* (pp. 329-342). Philadelphia: Temple University Press. El autor autorizó gentilmente la publicación en versión castellana por Jhoan Sebastian David Giraldo y Cristian Leandro Sánchez Marín.

** Profesor de teoría y filosofía social en la Universidad Autónoma de Querétaro y la Universidad Nacional Autónoma de México y ha sido profesor visitante en la Goethe Universität Frankfurt (2001-2002), la Universidad de California-Santa Cruz (2009-2010) y Universidad de Tulane (2015-2016).

Recibido: 07/08/2018 Aceptado: 03/12/2018

Marcuse y Echeverría entienden este rompimiento como una negación concreta de las formas existentes de producción, consumo, comunicación y convivencia, no obstante, creen que, en ciertas formas de sociabilidad y humanidad, incluso las que existen actualmente, se encuentra material que podría, debería y sería la base de una sociedad poscapitalista. Marcuse encuentra tal evidencia, por ejemplo, en nuevas comprensiones y prácticas de *feminidad* y *humanidad* inspiradas en los movimientos feministas y antirracistas radicales de los años sesenta y setenta. Mientras tanto, Echeverría encuentra apoyo en formas de convivencia, que aún existen, por ejemplo, en algunos lugares de América Latina, y que llamó en un corto período de su escrito *naciones naturales*³.

En ambos casos, se supera el peligro de caer en un cierto heideggerianismo ontologizante, que busca un Ser intocado por las fuerzas destructivas del capitalismo. Marcuse, cortando su relación personal con Martin Heidegger debido a su pasado nazi y su falta de voluntad para hacer una clara ruptura con él, lee a Marx, Hegel y György Lukács de una manera que le permite descartar la forma ahistórica y antidialéctica de Heidegger de comprender la sociedad humana y la historia. Los conceptos no-ontológicos de feminidad y humanidad que desarrollan los radicales en los movimientos feministas y antirracistas de su época contribuyen aún más a la teoría crítica de Marcuse.

Echeverría también se distanció de la tentación de buscar *auténticas* formas precapitalistas de convivencia, y su resistencia fue alimentada por dos fuentes. La primera fuente es su compromiso crítico desde hace mucho tiempo con Marx y la teoría marxista, que comenzó con seriedad en Lukács y en círculos de conferencias semiclandestinos inspirados por Marcuse en Berlín occidental a principios de la década de 1960 —junto con Rudi Dutschke, Bernd Rabehl, Horst Kurnitzky y otros. Echeverría explica:

De lo que me preguntas sobre la importancia de mi estancia en Berlín... es eso: Yo comencé a cumplir todas las funciones —podría decirse— vitales, intelectuales, corporales en Berlín. Entonces ahí yo me conecté mucho con Rudi Dutschke, pero en una especie de diálogo entre el Tercer Mundo y los intelectuales del centro de Europa o algo así [*se ríe*]. Entonces nosotros, algunos compañeros latinoamericanos y yo, teníamos la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos en Alemania, la AELA. Yo alguna vez fui presidente de la AELA. Teníamos reuniones en donde leíamos literatura, como por ejemplo *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, u obras de Marcuse que nos presentaban Rudi Dutschke o Bernd Rabehl, que también estaba en el grupo. Entonces era una especie de seminario interno (Echeverría, 1994b).

3 Echeverría habla en otro lugar de “un ser objetivo subjetivo, provisto de una identidad histórico-cultural particular... la existencia histórico-concreta de las fuerzas productivas y consuntivas, es decir... la sustancia de la nación” (Echeverría, 1986: 192). Con esta línea de pensamiento, Echeverría podría estar hablando de los subsistemas de una sociedad en la cual, en cada caso, predominan códigos que están más o menos unificados; sin embargo, dado que este concepto de la *sustancia de la nación* —transformado en otro lugar en el de la *nación natural*— es problemático para nosotros, no queremos usarlo aquí sin una introducción crítica. Aquí surge un problema que generalmente está presente en la teoría de Echeverría. Por un lado, es adecuado para indicar las diferencias internas dentro de una sociedad y dentro del sistema social actual, que se organiza a nivel global, y para hacer de estos los objetos de investigación. Sin embargo, podría parecer que se mueve en la dirección de un retorno a conceptualizaciones altamente dudosas, como la de la *sustancia de la nación*, que no llega a una teoría crítica de la sociedad. La *nación* es un producto de la historia, del período burgués, y a él corresponde. Entonces, la teoría de Echeverría es posiblemente problemática para nosotros siempre y cuando la *nación natural* sugiera un esencialismo ahistórico.

La segunda fuente es una constelación de espacios teóricos y activistas en México, que generó posiciones políticas e intelectuales críticas al capitalismo, como el diario mexicano *Cuadernos Políticos* y ciertos movimientos sociales en América Latina, especialmente los zapatistas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional—EZLN, el cual lo ayudó a evitar caer en una posición teórica ontologizante. Las discusiones entre los miembros del comité editorial de *Cuadernos Políticos*, a la que pertenecían muchos de los autores izquierdistas más importantes de México—incluidos autores latinoamericanos exiliados que vivían en ese momento en México—, fueron para Echeverría a lo largo de los años el único lugar para el análisis continuo de una “temática más política, social, económica”, temáticas sin las cuales, él dice, “yo estaba perdido... cosas de teoría pura” (Echeverría, 1996). Sobre este asunto, aquí hay un extracto de mi entrevista de 1996 con Echeverría⁴.

GANDLER: ¿Para ti era importante esta participación para tu propio desarrollo político-teórico?

ECHEVERRÍA: En *Cuadernos Políticos* sí, porque era el único lugar donde yo tenía conexión con discusiones más políticas y todo eso. Para mí era bien importante, si no yo estaba perdido en mis cosas de pura teoría. Pero ahí [estaba] bien: discutía, leía artículos de todo tipo, porque leíamos todos los artículos, discutíamos artículo por artículo. Era una revista muy seria. Se repartían todos los artículos entre todos y hacíamos una sesión de discusión sobre cada artículo. Era muy bueno eso. Entonces yo leía ahí de todo. Para mí fue bien importante, como que me mantuvo atado un poco a la temática más política, social, económica, porque yo tiendo más bien a ser más...

GANDLER: ¿Entonces con esto evitaste caer en lo mismo que Heidegger? [En alusión a un pasaje anterior de la entrevista, en el cual Bolívar Echeverría explica la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo, entre otras razones, con la de que aquél dejó de lado en sus estudios el mundo real y su análisis].

ECHEVERRÍA: El antídoto. [*se ríe*].

GANDLER: ¿Y ahora qué haces?

ECHEVERRÍA: [*Riéndose*] Ahora ya están los zapatistas, ya hay los comunicados del Subcomandante... [Marcos] (Echeverría, 1996; Gandler, 2007: 112).

El 1 de enero de 1994, el día en que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)—el trascendental acuerdo comercial neoliberal entre Canadá, Estados Unidos y México— estalló una rebelión indígena armada en el estado más meridional de México, Chiapas: en la Selva Lacandona y en la región de Los Altos. El EZLN, que se hizo conocido en todo México y luego en el mundo a través de su praxis y sus declaraciones⁵, rompió el muro de silencio y olvido⁶ que se había construido en torno a los pueblos indígenas y su pobreza

4 Los extractos de las entrevistas de 1994 y 1996 de Stefan Gandler con Bolívar Echeverría se encuentran, y fueron tomados para este texto, del libro *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, de Gandler. Ver Gandler (2007: 112-113; 216-217). (N. de T.)

5 Ver, por ejemplo, el Subcomandante Marcos (2001).

6 El, anteriormente, miembro más conocido del EZLN, el subcomandante Marcos, entiende su guerra como una lucha contra el olvido. “La posición gubernamental dice que quiere acabar con las causas que nos hicieron fuerza opositora y que pasemos a ser parte del gobierno. Nosotros decimos que eso es mentira, porque no van a poder solucionar las causas ni resolver las demandas de salud, tierra, trabajo, vivienda, alimentación de las comunidades porque no tienen dinero, están en crisis y no están dispuestos a invertir. Ellos sólo meten dinero donde van a sacar más, con mentalidad de empresarios. Los gobernadores dejan de gobernar y se ponen a administrar un negocio. México deja de ser un país para ser una

—generalmente extrema⁷. A principios de julio de 1996, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el filósofo mexicano y ecuatoriano Echeverría participó, como asesor del EZLN, en el Foro Especial sobre la Reforma del Estado convocado por los zapatistas. Dio una presentación en la sesión titulada *Transición a la democracia en México*⁸.

Este foro fue, con respecto a las discusiones domésticas mexicanas con los zapatistas, el evento más importante desde la gran asamblea izquierdista convocada por el EZLN en el primer Aguascalientes⁹ construido junto al pueblo de Guadalupe Tepeyac, en Chiapas, en el verano de 1994 formalmente. Echeverría fue una parte integral de las negociaciones del EZLN con el gobierno mexicano, y el resultado de las resoluciones finales fue enviado al Congreso mexicano para su debate. El gobierno mexicano mantuvo, con el apoyo no sólo de sus propios partidarios, que la *democratización* del Estado estaba íntimamente relacionada con la *modernización* del país. Esta postura oficial ha sido confusa y requiere un escrutinio crítico. Ciertamente sugiere una modernización en el sentido técnico industrial. Sin embargo, en realidad, este no ha sido el caso, ya que las políticas neoliberales —o *laissez-faire*— aplicadas desde la década de 1980 han dado lugar a una tendencia hacia la desindustrialización del país. La *modernización*, alabada por muchos, en realidad ha significado, sobre todo, la validez inquebrantable de los mecanismos capitalistas, que hasta ahora habían coexistido con la intervención estatal reguladora, practicada en parte de acuerdo con el modelo del socialismo realmente existente. La *modernización*, tal como la practica el Estado mexicano, ha significado, entre otras cosas, la reducción del Estado en ciertos aspectos. Podemos ver como parte de esta *modernización* realmente existente la suspensión de facto del Artículo 27 de la Constitución mexicana, que se originó durante la revolución y prohíbe la venta de grandes porciones de tierras agrícolas arables, especialmente la de los *ejidos*, que son comunalmente cultivados. Grandes sectores de la población e incluso muchos críticos del gobierno entendieron la promesa de la *modernización* como un medio para poner fin a la corrupción estatal y frenar a las viejas élites de poder, con la esperanza de que, si México *se parecía* al Primer Mundo, la *cultura política moderna* haría su aparición en México, resolviendo así viejos problemas. En el contexto de estos debates prevalecientes, uno sobre la democracia y el otro sobre la modernización, se puede ubicar la posición teórica de Echeverría.

El concepto de revolución, similarmente sometido al análisis crítico general por parte de Echeverría en su teoría, es, en la mayoría de los contextos políticos en México, mucho más frecuente que en el caso de Alemania. Algo similar ocurre con el concepto de nación, que también está en boca de todos y, a menudo, se refiere a la independencia nacional con respecto a los Estados Unidos. En general, la necesidad de *unidad nacional* se eleva así, según el argumento, para mantenerse firme frente a los intentos de intervención extranjera. Las diferencias internas

empresa con partes rentables y otras que no producen ganancia. Los indígenas son los que no producen ganancia. Si usted no produce ganancia está despedido, pero como no los pueden despedir del país, hay que aniquilarlos por bala, por olvido. Simplemente empiezan a tomar decisiones como si no existieran. Ése es el origen fundamental del alzamiento zapatista. Es una guerra contra el olvido” (Escarpit, 1995).

⁷ Véase Largent (1995) para información de antecedentes y detalles sobre la rebelión zapatista.

⁸ La base de este discurso se encuentra en ensayo de Postmodernidad y cinismo de Echeverría (1996). Ver este ensayo en Echeverría (1995: 39-54).

⁹ Aguascalientes es lo que los zapatistas llaman los lugares de reunión que han establecido en varias ocasiones en la Selva Lacandona, donde se alojan miles de personas con pocos recursos. El nombre hace referencia a la capital del estado mexicano de Aguascalientes, donde se celebró la Convención de Aguascalientes durante la Revolución Mexicana. Fue allí donde se sentaron los cimientos para una nueva constitución posrevolucionaria, con la participación de los dos revolucionarios mexicanos más radicales, Emiliano Zapata y Pancho Villa.

—por ejemplo, las de naturaleza lingüística— son vistas prácticamente por todas las corrientes políticas como un peligro para la *unidad nacional* y, como resultado, las más de cincuenta lenguas existentes en México, aparte del español, se consideran como un mal inevitable. Y esta situación no se transformó mucho ni por la rebelión armada del EZLN ni por las innumerables rondas de conversaciones, asambleas, etc., con la izquierda, mayoritariamente urbana, hispanohablante, que no está interesada en los problemas creados al ignorar la existencia de facto de un México multilingüe. Hasta el presente, la mayoría de los mexicanos actúan como si este fuera un problema que se resolvería por la supuesta desaparición gradual de los otros idiomas.

La teoría de Echeverría es una de las pocas que emerge en México y que —sin redefinir la cuestión como si fuera etnológica— entra en estas contradicciones. Echeverría defiende, entonces, un concepto de historia que no aplasta la poderosa dinámica propia de la tradición y que, como resultado, es consciente de la importancia de la robustez de aquellas formas de praxis cotidiana que tampoco se modifican *automáticamente* por la transformación de la tradición, la constitución política, social y económica.

Por eso es la crítica al mito de la revolución¹⁰. El mito de la revolución que es el mito de esta omnipotencia del ser humano. ‘El ser humano puede en el momento que quiera cambiar lo que sea’. Entonces, por ejemplo, respecto de su propia tradición, de sus propias formas culturales, el ser humano moderno cree que éstas no tienen ninguna densidad y que él puede hacer y deshacer [sin más] la sustancia social, la sustancia histórica-social (Echeverría, 1996).

Pero esto no debe entenderse en el sentido de echar por la borda la idea de una transformación fundamental de las relaciones sociales; más bien, Echeverría significa todo lo contrario. Le interesa salvar el *concepto* de revolución a través de una crítica radical del *mito* de la revolución; en otras palabras, una comprensión totalmente equivocada de la revolución que la glorifica simultáneamente¹¹. Dar carácter concreto al concepto de praxis requiere que pasemos por una demostración de las dificultades de una posible transformación revolucionaria, mientras que al mismo tiempo revela sus verdaderas posibilidades, que hasta ahora han estado ocultas. En el actual contexto sociopolítico de México, la aparente sumisión al gobierno resulta en un contexto de rebelión¹², que se expresa de la siguiente manera en la entrevista que hice a Echeverría en 1996:

10 Cuando Echeverría habla del *mito* de la revolución, como regla general, *no* se está refiriendo a las teorías de Marx.

11 Esta banalidad de mantener el concepto de revolución en el mismo saco como el mito de la revolución es algo que ciertos círculos izquierdistas, y sobre todo los dogmáticos, comparten con los círculos conservadores. Echeverría critica esto en otro lugar sobre la base de ciertas declaraciones políticas del intelectual orgánico fallecido de los recientes gobiernos mexicanos, Octavio Paz. Junto a estas dos posiciones, que equiparan el mito con el concepto de revolución para no tener que escuchar más sobre este último, aún pueden existir otras posiciones —como residuos— que el mismo Echeverría mantuvo en ciertos momentos; están presentes en grupos que de vez en cuando depositan una extrema confianza en sus fantásticas imaginaciones para no desanimarse demasiado pronto y así acercar el concepto de revolución a la realización. A pesar de las similitudes con la posición anterior en términos de la ecuación del concepto de revolución con el mito, no debemos olvidar que esta última orientación es diametralmente opuesta a la primera. El propio Echeverría, en la entrevista de 1996 conmigo, estuvo de acuerdo en que es necesario cierto grado de autoestimulación a través de elementos fantásticos y exagerados para soportar la carga de una acción revolucionaria (Echeverría, 1996).

12 Ya durante la Revolución Mexicana, que comenzó en 1910, había una contradicción peculiar en el país: incluso en la vida cotidiana, era sólo una línea invisible que separaba una calma que lindaba con la apatía de formas violentas de expresión, con formas intermedias menos presentes que, por ejemplo, en Frankfurt en la década de 1980. Bajo la dictadura de Porfirio Díaz, México fue considerado como uno de los países más estables de la Tierra, cuando la Revolución repentinamente explotó. De manera similar, casi nadie previó la rebelión zapatista que comenzó el 1 de enero de 1994. Además, se lanzó en una región en la que el PRI, Partido Revolucionario Institucional, siempre registraba cierta victoria electoral.

Gandler: La crítica, ¿sería la de un concepto de praxis que está vaciado de su contenido histórico?

Echeverría: Sí, exactamente.

Gandler: ¿Entonces se podría decir, simplificando, que mientras que [Adolfo] Sánchez Vázquez ve todo el tiempo hacia adelante, tú quieres ver también hacia atrás?

Echeverría: Sí, sí, o: él ve sólo hacia arriba y en general, en cambio yo veo más hacia abajo y todo el pantano [*se ríe*] sobre el que estamos tratando de sobrenadar.

Gandler: ¿Se podría decir entonces, que... tú eres un zapatista antes de 1994 (en el nivel teórico)?

Echeverría: Sí, a mí por eso me gusta mucho lo que dicen los zapatistas, porque ellos se dan cuenta de que la problemática no es una problemática puramente de juego político, es decir: “cambiamos a los políticos y ya decidimos que la historia dé por acá”. Dice: “no pues no, la cosa no está tan fácil, los problemas son mucho más viejos, mucho más densos. ¿Cómo vamos a cambiar todo esto sí, porque sí, ya nos tomamos Los Pinos o el Palacio de Gobierno y decimos que a partir de mañana México ya no es esto, sino que es lo otro?” Como que dice: no, no, eso no es así, no es posible, hay un nudo de conflictos históricos que está ahí y al que primero habría que despertar, para que él mismo comience a gestar sus propias soluciones” y no: “nosotros venimos de las montañas de Chiapas y decimos, la solución es esta”.

Son revolucionarios muy relativizantes de su propio poder, a tal punto que lo único que dicen ellos es “nosotros luchamos ni siquiera por sobrevivir porque nos están matando, esto es un hecho, nos estamos muriendo y lo púnico que hacemos es morir de la manera que nos parece a nosotros más elegante”, diríamos, ¿no? En verdad, el mensaje más profundo de los zapatistas es ese. Es un mensaje muy terrible, porque no es optimista, no es luminoso como el de la Revolución de Octubre: la mirada alta y el horizonte con el sol que se levanta y esas cosas, no; sino es una mirada terrible, porque dicen: “nosotros somos los cadáveres, a nosotros nos están matando, nuestra gente está muriéndose, mientras yo aquí hablando, mi gente se está muriendo y yo mismo me estoy muriendo”.

Entonces: “nuestro movimiento es simplemente para afirmar” lo que ellos dicen: “nuestra dignidad, morir con dignidad... No nos importa [Porfirio] Muñoz Ledo o [Manuel] Camacho, si cambian a Salinas y ponen otro, no nos importa un comino. Es una maquinaria asesina que nos está matando” —y un poco en el sentido de [Max] Horkheimer y [Theodor W.] Adorno [*se ríe*]: “sería bueno que no fuera así y ojalá no sea así”.

Ahí sí hay... estas conexiones raras entre un discurso aparentemente elitista de Horkheimer y Adorno y el de los indios de Chiapas. Porque lo que dicen ellos es un poco eso. Un optimismo histórico no lo vas a encontrar, por el contrario, ven una máquina y dicen: “ojalá que no fuera así”¹³ (Echeverría, 1996; Gandler, 2007: 216).

13 Tener en cuenta que poco antes de la entrevista, Echeverría participó como asesor de los zapatistas en el Foro Especial sobre Reforma del Estado organizado por los rebeldes y que incluyó varias mesas de discusión, cada una presidida por un representante zapatista. Las frases citadas fueron expresadas obviamente por Echeverría al recordar lo que habían dicho los representantes rebeldes del sureste mexicano. También hay que tener en cuenta que, en este extracto de la entrevista, Echeverría comenta brevemente sobre el filósofo mexicano nacido en España, Adolfo Sánchez Vázquez —1915-2011—, que llegó a México en 1939 a raíz de la derrota de la República en la Guerra Civil española. Sánchez Vázquez desarrolló un marxismo no dogmático que es consistente con las tendencias en Teoría Crítica de Marcuse. Para un contexto histórico adicional respecto a la entrevista de Echeverría de 1996, ver Gandler (2007: 83-138). Porfirio Muñoz Ledo era el líder del partido de izquierda reformista PRD, Partido de la Revolución Democrática, el único partido en México

Estos comentarios de Echeverría sobre los zapatistas están fuertemente relacionados a su modo de entender las formas contemporáneas, múltiples y existentes de la modernidad capitalista: los cuatro *ethes* modernos, del *ethos* histórico contemporáneo, que Echeverría describe como el *ethos realista*, el *ethos romántico*, el *ethos clásico* y el *ethos barroco* (Echeverría, 1994a: 19). Mientras Marcuse investiga formas de dominación y subordinación y teoriza el Gran Rechazo como un rechazo político y elemental de represión e injusticia, Echeverría, quien se une a Marcuse en un proyecto marxista no dogmático de anticapitalismo, entendería el Gran Rechazo de Marcuse como vinculada a la rebelión contra el dominante *ethos realista*, el *ethos* que Echeverría entiende como dominante en la modernidad capitalista del Primer Mundo. Echeverría se enfoca menos en Europa y Estados Unidos y presta más atención en las Américas, particularmente en América Latina, donde ve el *ethos* dominante de la modernidad capitalista como el *ethos barroco*; vemos entonces que Marcuse y Echeverría entienden sus proyectos respectivos de manera diferentes pero compatibles y algo superpuestos. Echeverría busca sentar las bases de una teoría materialista de la cultura (Gandler, 2007: 392). Si en América Latina prevalece el *ethos barroco* con su “paradójica mezcla de sobriedad y rebelión” (Gandler, 2007: 417), la lucha por la libertad en América Latina se formula en un terreno diferente. Para Echeverría, uno debe preguntarse qué formas de subordinación y qué formas de rebelión son típicas para cada *ethos* histórico. La teoría de Echeverría trata de comprender la combinación específica y aparentemente absurda de *conservadurismo* y *rebelión* en un momento, una persona, un grupo, un movimiento: una combinación que ocurre *al mismo tiempo y en la misma perspectiva*. Es esta extraña combinación lo que es central en su descripción del *ethos barroco* y, muy interesante, es algo que se puede encontrar en la praxis, y, de alguna manera, también en los textos, de los zapatistas. Algunos de ellos visten ropas que parecen pertenecer al pasado remoto, muchos hablan idiomas que se supone han muerto o desaparecido y utilizan formas de tomar decisiones colectivas que, según dicen, han estado en uso continuo durante cientos y cientos de años. Sin embargo, al mismo tiempo, han estimulado a muchos en todo el mundo por el uso sofisticado de los medios digitales para transmitir sus declaraciones y son uno de los pocos grupos de izquierda en el mundo que usa abiertamente las armas para avanzar sus demandas territoriales y su agenda política abiertamente anticapitalista.

La fascinación por esta combinación extraña es probablemente una de las razones por las que los zapatistas se debaten con tanto entusiasmo en círculos de izquierda y antirracistas en todo el continente americano y el mundo entero. La tensión captura, de una manera similar a la proclamación teórica del gran rechazo de Marcuse, una oposición liberadora que parece imposible y totalmente necesaria. Al mismo tiempo, la manera de los zapatistas de hacer política, de teorizar, de organizarse —en circunstancias diferentes a las que enfrentan los revolucionarios en el tiempo y el lugar de Marcuse— puede entenderse, con la teoría de Echeverría del *ethe* múltiple y moderno, no como expresiones de una modernidad “más o menos desarrollada”, sino como expresiones de desarrollos *diferentes* pero paralelos de las modernidades capitalistas, así como formas de luchar contra el capitalismo y sus lógicas destructivas.

con relevancia parlamentaria que no se situó del lado del gobernante PRI. Manuel Camacho Solís fue el representante del gobierno federal mexicano durante las primeras negociaciones de paz con los zapatistas y, en ese período —1994—, fue un íntimo confidente del entonces presidente, Carlos Salinas de Gortari. En 1996, Camacho Solís abandonó el PRI y se unió al PCD, Partido del Centro Democrático, y luego al PRD a la izquierda reformista.

Junto a las contribuciones de Echeverría, el concepto del Gran Rechazo de Marcuse puede y debería aplicarse, con gran utilidad, al análisis de las revueltas contemporáneas en México y en toda América Latina, pero, además, estos recursos conceptuales nos permiten ver nuestro camino hacia la política. Ese es el punto de la praxis crítica. Estas rebeliones se vuelven comprensibles y vemos cómo, en un nivel político, podría ser necesario y posible solidarizarse con tales rebeliones, sin presunción y condescendencia, sin caer en la típica mentalidad del Primer Mundo que erróneamente malinterpreta todos los *demás* movimientos como subdesarrollados. Partiendo de este nuevo punto de partida teórico, podría fundarse lo que podría llamarse *una praxis crítica de las Américas*, una nueva forma de solidaridad internacional; es decir, una nueva forma de organizar la lucha anticapitalista a escala mundial que prosigue sin privilegiar a los Estados Unidos, incluidas sus formas particulares de lucha popular, como una categoría analítica y sin glorificar al Subcomandante Marcos y los zapatistas, como ambos movimientos, al final del día, representan formas oscuras de análisis eurocéntrico.

Tales reflexiones conducen a la consideración de un problema teórico que surge al analizar a los zapatistas desde un punto de vista tradicionalmente de izquierda: ¿son las políticas zapatistas reformistas o revolucionarias? Echeverría puede ser útil aquí, ya que él —y no sólo en su concepto del ethos barroco— trata de desplegar una teoría social más allá de esta dualidad de reforma y revolución.

Es verdad que no hay continuidad entre la salida revolucionaria y la solución reformista. Como le gustaba repetir a Rosa Luxemburg, la revolución no es un cúmulo acelerado de reformas, ni la reforma es una revolución dosificada... Sin embargo, aunque son enteramente diferentes entre sí —incluso hostilmente contrapuestas—, la perspectiva revolucionaria y la reformista se necesitan mutuamente dentro del horizonte político de la izquierda (Echeverría, 1995: 36).

En el ensayo *Postmodernidad y cinismo*, Echeverría piensa acerca de dónde se encuentra la *búsqueda reformista* con la *búsqueda revolucionaria* al reflexionar sobre la condición de la alienación.

Si una teoría política que parte del concepto de “cosificación” acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad —aun privada de su soberanía posible— no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer los puntos de contacto en lo que la búsqueda reformista de un juego democrático apropiado para la conversión de los intereses civiles en voluntad ciudadana se toca con la búsqueda revolucionaria de una ampliación substancial de la escala de medida en la que la sociedad es capaz de tomar las decisiones sobre su propia historia (Echeverría, 1995: 54).

Tales afirmaciones podrían parecer reformistas, pero en el contexto mexicano actual son todo lo contrario y han sido confirmadas como tales —al menos por ahora— por la rebelión zapatista, que no está sufriendo la violencia militar total del ejército federal mexicano, en parte por el hecho de que las fuerzas reformistas

protestan y actúan contra las instituciones del Estado mexicano con sus propios métodos específicos: reformistas¹⁴. Esta es una razón más por la cual las reflexiones filosóficas de Echeverría, inspiradas por Hegel, Marx y la tradición de la Teoría Crítica, pueden ser muy útiles para comprender la rebelión del EZLN. La rebelión zapatista debe entenderse sin reducirla a su impulso moral y, al mismo tiempo, sin reducirla a sus aspectos revolucionarios: lo que significa que su naturaleza radical no debería oscurecerse por criticarlo por no ser en todo momento y en toda situación *completamente revolucionario*.

Finalmente, tal discusión de Echeverría y Marcuse no se completaría sin una consideración del importante filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, particularmente dada su relación teórica y política con los zapatistas. Sánchez Vázquez (1996) fue invitado como asesor del Foro Especial sobre la Reforma del Estado, realizado en julio de 1996 por el EZLN, y participó enviando una contribución discutiendo la cuestión de los derechos humanos en México, como una forma de considerar la rebelión zapatista y sus causas. Sánchez Vázquez, como veterano de la Guerra Civil española y marxista antidogmático, no se mantiene alejado de los zapatistas, sino que probablemente, sin embargo, necesitaría realizar ciertos saltos teóricos para aproximarse conceptualmente a la praxis y doctrina zapatista. A primera vista, la combinación de elementos de izquierda radicales y reformistas con ideas y tradiciones aparentemente *premodernas* es altamente inusual, y no sólo, quizás, para Sánchez Vázquez. Sin embargo, utilizando la concepción teórica de Echeverría del ethos barroco, esta extraña combinación se hace más comprensible, ya que Echeverría hace un esfuerzo por seguir las huellas de la supervivencia de las tradiciones antiguas y los conflictos que se agravan bajo la modernidad capitalista que actualmente domina en Latinoamérica. Por lo tanto, Sánchez Vázquez, en el documento preparado para el Foro Especial sobre la Reforma del Estado, por supuesto, entra en cuestiones de democracia y derechos humanos, que son de extrema importancia para los zapatistas, pero no llega a involucrarse en el análisis posiblemente necesario de las *diferentes* formas de democracia —por ejemplo, la forma parlamentaria por un lado y, por otro lado, la forma comunal que se practica en muchas partes de Chiapas bajo el control zapatista— y de *diferentes* entendimientos de lo que es la dignidad humana o debería ser. Aquí, Sánchez Vázquez permanece enmarcado, de alguna manera, dentro de los ideales occidentales clásicos heredados de la Revolución Francesa.

Desempeñando un papel en Latinoamérica desde la década de 1980 similar al papel que jugó Marcuse en Estados Unidos en las décadas de 1960 y 1970, Sánchez Vázquez fue uno de los primeros marxistas en México que subrayó la necesidad de abrir la teoría crítica hacia otros sujetos rebeldes, más allá de organizaciones de masas proletarias. Al hacerlo, Sánchez Vázquez preparó los andamiajes teóricos en México y Latinoamérica con los que un movimiento como los zapatistas de Chiapas podría entenderse, en círculos marxistas y de izquierda, no sólo intelectual, sino también políticamente.

El amplio reconocimiento público en México de Sánchez Vázquez como

¹⁴ Como una herramienta práctica para descubrir más fácilmente los *puntos de contacto* entre la política reformista y revolucionaria, Echeverría propone la capacidad de autoironía y una actitud más crítica hacia el *espíritu de seriedad* —es decir, la falta de sentido del humor—, ya que este último conduce al dogmatismo y la censura. “Hay algo que podrían aprender los dos *hermanos enemigos* que conforman la izquierda: pocas cosas son más saludables que volcar un poco de ironía sobre la propia seguridad. El mismo espíritu de seriedad que lleva a absolutizar y a dogmatizar, sean las verdades revolucionarias o las reformistas, lleva también con necesidad a la censura, la discriminación y la opresión de las unas por las otras” (Echeverría, 1995: 37).

un importante intelectual otorgó un gran significado, y no sólo en los círculos izquierdistas, a su abierta defensa del impulso moral de los zapatistas, particularmente bajo las condiciones imperantes en las que sectores importantes de los círculos intelectuales mexicanos y las fuerzas políticas izquierdistas habían declarado durante mucho tiempo el uso revolucionario de las armas como algo completamente anacrónico. El impacto de su defensa se sintió más allá de la izquierda, y la resistencia siguió. El 25 de octubre de 2007, el libro de Sánchez Vázquez, *Ética y política*¹⁵, fue presentado en un evento público en la Librería del Fondo de Cultura Económica Octavio Paz, la librería de la casa editorial mexicana más importante. Uno de los críticos del libro, José Woldenberg, el ex presidente del Instituto Federal Electoral, al que Sánchez Vázquez había invitado, expresó en esa ocasión: “por cierto, es siguiendo la lógica del propio maestro Sánchez Vázquez, que no acabo de comprender su condescendencia con el EZLN” (Woldenberg, 2007). Woldenberg agregó, “precisamente porque en nuestro país las vías de la política pública y pacífica no se encuentran... cerradas, es por lo que —para mí— resultaba absolutamente injustificable... la opción de la vía armada” (Woldenberg, 2007).

Al enmarcar su crítica de esta manera, Woldenberg revela, probablemente sin darse cuenta, lo que hace a Sánchez Vázquez una figura tan notable: la radicalidad del filósofo se expresa no sólo a través de sus teorías sino también a través de su política —una expresión que, en los homenajes públicos pronunció los propios seguidores del filósofo, también a menudo desaparece de la vista. Recordemos sólo algunos aspectos importantes: su membresía en el Partido Comunista Español; su cargo de director, a la joven edad de veintiún años, del periódico *Ahora* de las Juventudes Socialistas Unificadas españolas y sus más de doscientos mil miembros; y su servicio militar, incluida su dirección de la revista *Acero* para el V Cuerpo de Ejército de Enrique Líster, durante la Guerra Civil española en la lucha contra la dictadura fascista de Francisco Franco. Para Sánchez Vázquez, el compromiso con la transformación radical hacia un mundo sin explotación y represión se honró en la relación entre la teoría y la práctica en una vida filosófica y política.

Aunque Sánchez Vázquez nunca reconoce abiertamente una relación directa con Marcuse, en su giro al concepto de *praxis*, alejándolo del marxismo dogmático¹⁶, a los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* de Marx —para lo cual hizo la primera traducción al español—, y al movimiento estudiantil de 1968 —señalando también el significado de sus textos para el movimiento— es claro, no sólo filosófica, sino también políticamente, que existe una importante proximidad entre las vidas y el trabajo de Sánchez Vázquez y Marcuse. Ambos buscan formas alternativas de teorizar la lucha anticapitalista más allá de la reducción dogmática a la lucha de las organizaciones de masas proletarias. Marcuse encuentra esta nueva, no jerárquica, forma de lucha en el Gran Rechazo. Sánchez Vázquez la encuentra en su concepto crítico de *praxis*, como la unión, de cada individuo que lucha, entre la reflexión crítico-teórica y la actividad política y material. La presencia política y filosófica de Sánchez Vázquez en México —incluyendo sus famosas clases en la Universidad Nacional Autónoma de México, en las cuales no sólo el Che Guevara contribuyó, sino también uno que más tarde se hizo famoso como el Subcomandante Marcos— ha sido, y sigue siendo, uno de los elementos que crearon la situación en la que los zapatistas pudieron surgir y, de alguna manera, ganar.

15 Ver Sánchez Vázquez, (2007).

16 Ver Sánchez Vázquez (1972).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Echeverría, Bolívar. (1986). *El discurso crítico de Marx*. México. Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar. (1994a). *El ethos barroco*. En *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México. UNAM.
- Echeverría, Bolívar. (1994b, abril 26). Entrevista con Stefan Gandler.
- Echeverría, Bolívar. (1995). *Las ilusiones de la modernidad: ensayos*. México. UNAM/El Equilibrista.
- Echeverría, Bolívar. (1996, julio 10). Entrevista con Stefan Gandler.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (México). (1994). *EZLN: Documentos y comunicados (Vols. 1–5)*. México. Ediciones Era.
- Escarpit, Françoise. (1995, diciembre 27). *El gobierno, sin una línea clara de negociación, asegura Marcos*. *La Jornada*.
- Gandler, Stefan. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Largend, Etienne. (1995). *Was gibt die Bestie im Tausch für das, was sie nimmt? Zum Kräfteverhältnis zwischen EZLN und dem mexikanischen Regime. Die Beute: Politik und Verbrechen*, 6, 7-18.
- Subcomandante Marcos. (2001). *Nuestra arma es nuestra palabra: escritos selectos*. (J. Ponce de León, Ed.). New York. Seven Stories Press.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1972). *Filosofía de la praxis (2da ed.)*. México. Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1996, agosto). Entrevista con Stefan Gandler.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2007). *Ética y política*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Schmidt, Alfred. (1977). *Herrschaft des Subjekts: Über Heideggers Marx-Interpretation*. En Jürgen Busche (Ed.), *Martin Heidegger: Fragen an sein Werk; Ein Symposium*. Stuttgart. P. Reclam.
- Woldenberg, José. (2007). *Ética y política*. *Revista de la Universidad de México*, 46, 92-93. Disponible en <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/4607/woldenberg/46woldenberg.html>.

