



Artículo

Vattimo y la política posmoderna: el caso del EZLN

D. Manuel Lario Bastida

Grupo Estudios Críticos sobre Comunicación (ECCO)

Universidad de Almería

manuel.lario@gmail.com

Recibido:01/09/18

Aceptado: 02/10/18

Resumen: Este artículo pretende explorar algunas características de la filosofía posmoderna según las aportaciones de Gianni Vattimo, uno de sus más destacados representantes. En especial, se estudiarán sus posiciones políticas izquierdistas, al reivindicar un comunismo débil, hermenéutico. En su concepción política, Vattimo presta especial atención a América Latina y, en ese contexto, se analizará el caso del EZLN, uno de los primeros movimientos sociales y políticos calificados de posmodernos.

Palabras clave: Vattimo, posmodernidad, política posmoderna, EZLN, zapatismo

Abstract: This article aims to explore some characteristics of postmodern philosophy according to Gianni Vattimo's contributions, one of its most outstanding representatives. In particular, his leftist political positions will be studied, claiming for a weak, hermeneutical communism. Under his political conception, Vattimo pays special attention to Latin American situation and, in this context, the case of the EZLN will be analyzed, one of the first social and political movements qualified as postmodernist.

Keywords. Vattimo, postmodernity, postmodern politics, EZLN, zapatismo

“Solo mediante el socialismo marxista se puede alcanzar este ideal del liberalismo: una sociedad que permita la existencia de diversas comunidades, grupos, creencias. (...) Se puede argumentar que esta idea es divisiva, pero a mí me parece todo lo contrario: se trata de partir de las divisiones realmente existentes, para poder alcanzar una sociedad mejor”.

Gianni Vattimo (Hernández R., 2006, p.30)

“Detrás de nuestros pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes despreciados. De todos los migrantes golpeados. De todos los presos por su palabra y pensamiento. De todos los trabajadores humillados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana. Detrás de nosotros, estamos ustedes.”

Mayor Ana María, del EZLN (1996)

La figura filosófica de Vattimo es esencial por aportaciones como el pensamiento débil y su lugar en la conformación de la llamada posmodernidad filosófica. Si bien para la izquierda clásica es un autor incómodo y polémico al no partir de Marx, Lenin o Gramsci, sino de Heidegger y Nietzsche. Doxográficamente cabe señalar en la evolución de Vattimo diversas etapas. Oñate señala tres fases, si bien complejamente relacionadas. En la primera, desde los años sesenta hasta los noventa, destacaría una lectura *debolista*, débil, del Nietzsche nihilista, crítico de la metafísica positivista, y su concepción del mundo como un conflicto de interpretaciones. Es una lectura marcada por el *giro lingüístico* y el marxismo crítico del 68, que también aplica a las reflexiones de Heidegger sobre el

nihilismo nietzscheano, negando toda metafísica anterior, lo que daría lugar a la hermenéutica nihilista (González Arribas, 2016: 8-21).

Esa perspectiva permitiría afrontar la crisis de la modernidad de los años ochenta ante el empuje del posmodernismo, que afirma el fracaso de los grandes mitos modernos, la racionalidad y el progreso, negando tres de sus aspectos básicos: el impulso de universalizar su modelo social, la aspiración moderna de desentrañar el funcionamiento social y la posibilidad utópica de un mundo mejor. Con ello, se abandonan las grandes narrativas modernas, esas *fábulas a la luz de la ciencia* (Lyotard, 2000: 10) y se afirman lo diferente, lo local y lo lingüístico, al modo de Austin o Wittgenstein, que adquirirá mayor relevancia en la naciente postura crítica, reflexiva y hermenéutica, interrogante de los valores y los objetivos sociales (p.28-34). Aquellos metarrelatos, especulativos o emancipatorios, básicos en la legitimización social y cultural moderna, pierden valor por el impacto de las nuevas tecnologías, el auge del neoliberalismo sobre el keynesianismo, la caída del comunismo y el auge del consumismo individualista (p.73). La mirada multidisciplinar de Jameson parte de un *populismo estético* que describe la naciente sociedad *postindustrial, de consumo, de los media, de la información, electrónica* (Jameson, 1991: 11-14) bajo el imperio del nuevo capitalismo multinacional, donde opera un nuevo campo de juego económico y político que exige una nueva cartografía social, unos mapas cognitivos explicativos de las nuevas relaciones sociales. Para conformarlos, Jameson sigue las indicaciones de Althusser sobre ciencia e ideología y de Lacan sobre lo simbólico, para conseguir una cultura política pedagógica que devuelva a los sujetos una representación renovada y superior de su lugar en el sistema global (1991:117-120).

Frente a la modernidad en crisis, Vattimo propuso debilitarla y distorsionarla, creyendo que la naciente *torre de Babel* comunicacional posibilitaría una mayor libertad. En *La sociedad transparente* (1990), celebra la pluralidad y la fragmentación social, impulsadas por unos medios de comunicación que no hacen la sociedad más transparente, consciente e ilustrada, sino más compleja y caótica. En ese “caos” reside la esperanza emancipatoria (1990:75-78), al propiciar la disolución de los *puntos de vista centrales* de los *grandes relatos* por la emergencia de *múltiples fabulaciones*, “más rigurosas cuando menos se impusiera como definitivo un determinado sistema de símbolos, una determinada narración” (1990:108-110).

El segundo Vattimo surgiría con *Crear que se cree* (1996) donde, desde su *catecomunismo* de base, defiende una religión sin dogmas, sumisión ni superstición, un cristianismo hermenéutico, el ensamblario e histórico de las escrituras, equiparable a un comunismo humano, sin dogmas, dictaduras del partido o ateísmo impositivo, (Teresa Oñate en: González Arribas, 2016: 27). La conexión cristiana y comunista se facilita por la modernidad secularizada y el aporte de la caridad paulina, la simpatía por los débiles, desamparados y olvidados. Para el turinés, la hermenéutica era ya una *koiné* con múltiples interpretaciones, conservadoras o emancipadoras, capaz de desplazar al marxismo. Frente a esa indefinición, intenta superar la escisión entre la filosofía y las políticas emancipatorias, con el ecologismo y el rechazo al desarrollo a cualquier precio. Así, sustituiría el ideal de igualdad por el de la reducción de la violencia, posibilitando el diálogo entre los sectores sociales plurales, para evitar que resurjan los fundamentalismos, las “identidades fuertes, paternidades tranquilizadoras y a la vez amenazadoras”, con “la reapertura del camino de las pertenencias y de las identidades en términos de etnias, familias, razas, sectas, etcétera” (Vattimo, 1996:75-84). Las conclusiones de su *razón débil* serán, básicamente, tres: su crítica de todo absolutismo apostando por el diálogo y una razón no dogmática, para defender la democracia; su ética izquierdista favorable a los débiles; y su crítica a la modernidad ilustrada o a la creencia unilateral en el progreso, que justificaría cualquier aberración para cumplir con su pretendido objetivo final.

Vattimo y la política posmoderna

La posmodernidad política va a ser, como ocurre con otras nociones en corriente circulación (de manera evidente con el “populismo”), imposible de definir con un significado unívoco, coexistiendo lecturas contrapuestas, de derechas a izquierdas, de sus implicaciones¹. Para Vattimo, la política posmoderna es favorable a un cambio sociopolítico a favor de la pluralidad de sujetos sociales que, por razones étnicas, de clase, sexuales o institucionales, son la sede de una pluralidad de antagonismos y de otras tantas reivindicaciones libertarias. Un antagonismo del campo de la diferencia, no asimilable ya a la única noción clasista, decimonónica, marxista, de las clases subordinadas. Al contrario, para Žižek, la posmodernidad puso las bases filosóficas para una plataforma teórica basada en la despolitización de los individuos, en la sublimación de

la subjetividad del ser y en el rechazo de cualquier noción ligada a la razón. Para él, dichos planteamientos, aunque no defendiesen al liberalismo en sí, no impulsarían una oposición radical a éste, facilitando así su ascenso mundial.

El que estamos considerando tercer Vattimo es el de la radicalización política, curiosamente coincidente con su mayor implicación en la política institucional como europarlamentario en dos legislaturas. En este Vattimo, encontramos ya la conjunción del pensamiento débil con la crítica anticapitalista marxiana. Marx pasa a ser una de las referencias de Vattimo para la construcción, más allá de los horrores del socialismo real, de una política transmetafísica, de un comunismo hermenéutico con un programa pacifista, antifundamentalista, democrático y libertario (González, 2016: 356-357).

De forma manifiestamente explícita en este *último Vattimo*, aunque siempre presente en su biografía, la filosofía es una forma de hacer política. Desde fundar un periódico, *// Vitelloni*, en su época de estudiante de instituto a participar en la asociación estudiantil Acción Católica o su apoyo a las huelgas de la FIAT, lo cierto es que su estudio de la filosofía se basó en su interés por la religión y la política, desde su peculiar simbiosis entre cristianismo e izquierdismo: era “un cristiano un poco heterodoxo (...). Si no fuera cristiano, no sería comunista”² En 1968, pasó de un *anticapitalismo romántico* a declararse maoísta: “El 13 de marzo de 1968-inolvidable. Me desperté maoísta. Escribí una nota (...) que titulé “Por qué Mao”. Punto” (Vattimo y Paterlini, 2009: 83). Después, se acercó a Negri y a Autonomía Operaria, para mantenerse al margen del juego del poder, pero se alejó por su *comprensión* de la violencia política. Y ya en los setenta, fue miembro del Partido Radical, se posicionó contra el autoritarismo terrorista de las Brigadas Rojas y fue amenazado por estas. Detestaba una revolución leninista violenta, le “espantaba la idea de sufrir cuarenta años de guerra, y luego cuarenta más de estalinismo” (Hernández, 2006: 25).

Ya en los ochenta, se atempera su radicalidad acercándose a la socialdemocracia. Colaboró con el Olivo, concurrió a las elecciones europeas con el Partido Democrático de la Izquierda (PDS) y elegido europarlamentario en 1999. En 2004, afirmaba que deseaba acabar su mandato creyendo todavía en una democracia verdaderamente social y cultural, pero le resultaba cada día más difícil, porque también flaqueaba su simpatía con el PDS: mientras este culminó su viaje al centro, Vattimo se radicalizaba más a la izquierda. De hecho, se incorporó al Partido de los Comunistas Italianos (PdCI), pero no

revalidó su puesto en el Parlamento Europeo. Reflexiona sobre ello en la reedición ampliada de *El socialismo, o sea Europa* (2011), donde, tras una implacable crítica anticapitalista, analizaba cómo organizar una sociedad democrática radical y muestra su desencanto con las instituciones europeas, especialmente tras la crisis de 2008 y su defensa de los recortes y la austeridad. También ajusta cuentas con las izquierdas italiana y europea, “seudorreformistas, seudoprogresistas y seudosocialistas” (Vattimo, 2011: 11-12), incluyendo a Zapatero y su reforma del artículo 135 constitucional. Si acusa al PD de “centrista”, de defender “un progresismo de pega, que acepta sin rechistar el programa de un capitalismo compasivo, al estilo de Bush, Blair, Schroeder” (2011:39-40), por el contrario, defiende las políticas izquierdistas de los gobiernos venezolano o boliviano. Reafirma la imposibilidad de una revolución violenta en occidente y su evolución hacia una izquierda minoritaria, que condena con tristeza la complicidad europea con el capitalismo norteamericano. Mantiene su esperanza en que el proletariado no europeo culminaría el plan inconcluso de los revolucionarios del 68 (Oñate y Zubía, 2006: 62). Desde entonces, Vattimo defenderá un *comunismo débil, hermenéutico y anárquico* (González Arribas, 2016: 361) en libros como *Ecce Comu: cómo se llega a ser lo que se era* (2009) o *Comunismo Hermenéutico. De Heidegger a Marx* (2012).

En *Ecce Comú*, recuerda que siempre fue “catecomunista”, donde lo católico cede paso al cristianismo disidente de los palacios vaticanos, con “las esperanzas de comunismo que ya pertenecieron a la fe y la práctica de las primeras comunidades cristianas” (2009: 9-11). Propone un comunismo “ideal” que salga del capitalismo y la democracia “normal” y construya otra subversiva, no violenta ni revolucionaria. La primera parte del libro narra el “progresivo” retorno de Vattimo a ese ideal del comunismo débil hermanado con el cristianismo, purificados ambos de cualquier integrismo dogmático y asumiendo la democracia liberal. Así, renuncia a la pretensión autoritaria soviética de considerar la economía política como una ciencia natural que permite la planificación rígida de la economía (2009:16), y creará sinónimos el socialismo y Europa frente al imperialismo y el militarismo agresivo norteamericano (2009:20). La segunda parte de *Ecce comú* son una veintena de artículos en los que da razones para volver a ser comunista, critica los efectos del 11-S o las invasiones de Afganistán e Irak como ejemplos de la pretensión metafísica capitalista de imponer a todo el mundo, con la violencia de las armas, la globalización neoliberal y su concepción de verdad y libertad. Explica el impulso de volver a ser comunista porque el poder capitalista “se ha hecho intolerable y, por lo tanto, suscita (o

puede suscitar) la rebelión del “proletariado” mundial” (2009:79). Un proletariado que debería apostar, una vez anatemizado el comunismo soviético, por un anarcocomunismo basado en los mecanismos democráticos, al modo de Chávez o Lula, gobiernos con “las características de un régimen 'soviético' todavía no estalinista, pero auténtico” (2009:112). Unos gobiernos que considera alternativos, no-universalistas, anticapitalistas efectivos al encarnar un empeño por la felicidad de la mayoría. Su comunismo será el ideal de una sociedad justa, nunca perfecta y acabada, regida con instrumentos democráticos, un comunismo libertario sustentado en el nihilismo y el rechazo de la metafísica, basado en una concepción hermenéutica de la sociedad. Un comunismo no previsible en un futuro próximo, pero al que se debe dar una oportunidad, atendiendo a los signos de los tiempos y actuar tras “escucharlos y descifrarlos”, para permitir la transición ante el fracaso capitalista (2009:120-125).

En marzo de 2009, se celebró el simposio “Sobre la idea del comunismo” en la Birkbeck School of Law londinense. Organizado por Costas Douzinas, Alain Badiou y Slavoj Žižek, fue un encuentro que partía de una tesis sumamente polémica: desde Platón hasta ahora, el comunismo es la única idea política digna de un filósofo. Según Hounie, el ideal comunista subsiste y sobrevive a los fracasos, desde la revolución bolchevique hasta la revolución cultural china o el estallido militante en los años sesenta y setenta, “como un espectro que regresa una y otra vez”, con una persistencia que Žižek sintetiza con la frase: “Inténtalo de nuevo. Fracasa de nuevo. Fracasa mejor” (Hounie, 2010:15). En su intervención, Vattimo precisa que la experiencia soviética fue un comunismo metafísico porque fue un comunismo de guerra, obligado a usar “muchos de los modelos del capitalismo”, como el ideal de desarrollo a cualquier precio, por encima de la libertad. Para Vattimo, por metafísica debe entenderse la “imposición violenta de una supuesta evidencia objetiva: verdad, ideal humano, leyes “naturales” de la sociedad, de la economía...” (2010:210). A ese comunismo real, opone su concepción débil como alternativa frente esos dos modos de producción enfrentados, violentos y autoritarios. Para alcanzarlo, “es inútil pensar en la revolución como toma instantánea y violenta del poder. El sistema es infinitamente más fuerte”. Es más necesaria una política que, “sin renunciar a las pocas ventajas de la sociedad liberal y democrática, sepa actuar además de manera subversiva” (2010:210), combinando lo electoral con la acción en las plazas para que la democracia no quede bloqueada en lo institucional.

De este modo Vattimo prefigura la sensibilidad emergente con la indignación de 2011. Piensa que la democracia formal fuerza a la izquierda y al sindicalismo a la complicidad sistémica: hoy “se convoca a las izquierdas a salvar a los bancos, es decir, al sistema capitalista, por el bien de los trabajadores”. Para evitarlo, aboga por una insumisión, casi anarquista, que no instaure “su sistema, una constitución, un modelo positivo “realista” que se construya con los métodos tradicionales de la política” (2010:211). Es curioso que afirme esto cuando era eurodiputado, pues desde 2009 a 2014 lo es con la Italia de los Valores, del centrista juez Di Pietro, con el que estuvo cómodo al poder representar sus posturas comunistas cuando la izquierda radical italiana no tenía ni un diputado. Sobre el Movimiento Cinco Estrellas, manifestaba en 2013 que era un interesante movimiento populista aunque no compartía su antipolítica, al que en 2014 se ofreció como candidato siendo rechazado por haber sido ya dos veces europarlamentario. En las italianas de 2018, en un giro sorprendente, declaró preferir votar, como mal menor, a Berlusconi antes que a Grillo³.

El comunismo hermenéutico y América Latina

La relación de Vattimo con América Latina comenzó en 1993 con su polémica con el argentino-mexicano Enrique Dussel, comentada por este en *Posmodernidad y transmodernidad, diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (1999). Dussel revisa desde América Latina la historia universal, *de-construyendo* el papel de Europa, que de ser periferia se constituye en centro mundial tras la conquista americana de 1492. Una Europa como quintaesencia de la modernidad, con una acumulación originaria de capital justificada en su superioridad intelectual y moral, en el eurocentrismo colonial. Para formular un contradiscurso pensado desde los excluidos, subraya que mientras él parte desde *la violenta modernización del bárbaro americano*, Vattimo lo hace del capitalismo tardío (1999:35). lo que cree eurocentrico y falto de una praxis constructora y liberadora. Comparte la crítica de Vattimo a la modernidad, pero invita a ir más allá, desde la práctica de la periferia colonial, hacia la transmodernidad, un proyecto liberador de las víctimas de la modernidad, esa “justificación de la violencia irracional contra la periferia en nombre del proceso civilizador” (1999:39). Dussel afirma una Ética de la Liberación, reconociendo la dignidad negada de la alteridad, que aproveche lo positivo de la modernidad y avance hacia esa transmodernidad apoyada en una razón ético-originaria, previa, anárquica, que reconoce en el *otro* un ser libre, más allá del sistema (1999:39-40). Por ello, Dussel critica

los límites helenocéntricos de las filosofías del Norte: “los posmodernos no han comenzado el proclamado real diálogo con otras culturas” (1999:57). Concluye exigiendo una utopía vital, una transmodernidad planetaria, una nueva civilización que incorpore los valores de los “bárbaros”, de los de “afuera”, que redefine las relaciones de la humanidad con la naturaleza “como recreación ecológica y las interpersonales como justicia cultural, política y económica” (1999:63).

Casi dos décadas después, Vattimo y su discípulo Zabala actualizan su propuesta política con *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx* (2012). Dedicado a Castro, Chávez, Lula y Morales, es una defensa del pensamiento débil puesto al servicio de los *desechos del sistema*, los débiles y marginados. Afirman que mientras la metafísica, al postular sólo una verdad objetiva, representa y defiende los intereses de los ganadores de la globalización, de los que quieren “conservar el mundo como es, el pensamiento débil de la hermenéutica se convierte en el pensamiento de los débiles en busca de alternativas” (2012:12). Inspirados en Rorty o Derrida, defienden que los poderosos imponen su verdad con violencia: no es casual que el segundo capítulo se titule “Capitalismo armado”, porque este mantiene su control con la fuerza militar. Vattimo y Zabala defienden como alternativa crítica y resistente una sociedad con mayor igualdad, libertad y democracia. Reivindican el *espectro del Manifiesto* de 1848 y, aunque abjuren de la experiencia soviética, afirman, parafraseando a Heidegger, que “sólo el comunismo puede salvarnos”, porque es “el horizonte de toda liberación posible para el ser humano” (2012:168).

Lejos de la práctica de izquierda reformista europea, cómplice del sistema (2012:175), consideran encarnado ese *espectro* en las *democracias comunistas* latinoamericanas, como la Venezuela de Chávez, la Bolivia de Morales, el Brasil de Lula o la Cuba de Castro. Unos gobiernos que, frente al capitalismo, privilegian el bienestar de la población y sus necesidades sanitarias, educativas y de servicios básicos; que abogan por el decrecimiento ecológico y no implican revoluciones violentas, porque la obtención violenta del poder “sería socialmente contraproducente”, ya que “el acceso comunista al poder todavía puede suceder en el marco de las reglas formales de la democracia” (2012:178). Aunque Chávez o Morales fueran elegidos en las urnas y enfrentaran el analfabetismo o la marginación social, los medios occidentales los tacharon de dictadores. Provocadoramente, preguntan: “Chávez: ¿Un modelo para Obama?”, respondiéndose afirmativamente (2012:188). Para conseguir ese ideal, descartan los métodos violentos, y

apuestan por formas de resistencia pasiva no violentas, apoyadas en “multitudes reales de ciudadanos, como en Latinoamérica”. Por ello, los dos filósofos parafrasean a Marx y concluyen afirmando que los intelectuales hasta ahora “tan sólo han *descrito* el mundo de maneras diferentes; ha llegado el momento de *interpretar* el mundo” (2012:198).

En otro trabajo, Vattimo afirma que si se habla de posmodernidad en América Latina, espera “que sean ellos los que nos obliguen a cambiar, a alterar la fortaleza de occidente”, una labor de los “bárbaros del sur capaces de librarnos de la decadencia europea” (Oñate y Royo, 2006: 68). En el pluralismo posmoderno del siglo XXI, hay que transitar de la verdad a la caridad: si la verdad es construida con el consenso y el respeto de la libertad individual y de las diversas comunidades que conviven en una sociedad libre, el ideal de la caridad cristiana es una “invitación a construir una sociedad más sincera y, por tanto, más libre, democrática, amiga” (2006:80).

Aunque el comunismo real, fracasado, ha muerto, sigue bien viva la aspiración de una sociedad libre de dominación y explotación, igual que la promesa marxista de felicidad frente a la imperante sociedad de mercado que reduce todo a mercancía. Por ello, “no podemos no llamarnos marxistas. Marxianos antes que marxistas”. Tras la caída del muro, persiste “la exigencia de acogerse a un comunismo sin economía estatalizada, sin dictadura del proletariado”, sin el dogmatismo de Marx, ni “las desviaciones autoritarias del socialismo real” (Vattimo, 2016: 8). La lucha de clases existe hoy y la ganan los dominadores. Para vencer, sólo Marx es insuficiente, pero sin él no se puede entender el capitalismo triunfador. Es preciso volver a ser comunistas no dogmáticos con el ideal de una sociedad justa “que admita transformaciones y renovaciones desde abajo mediante los instrumentos de la democracia”. Un comunismo “siempre perfectible, nunca definitivo”, porque en las sociedades coexisten opiniones y conflictos, proliferan las diferencias. De ahí, un comunismo diferente, dialógico, abierto al disenso y la controversia, que mezcle “comunidad e individualidad libre, sin anular el derecho a las diferencias y a la pluralidad” (2016:10-11).

Para conocer sus posturas políticas actuales, es muy recomendable leer *Making communism hermeneutical* (2017), trabajo muy hermenéutico en su objetivo y metodología, donde diversos filósofos, politólogos y científicos sociales discuten las propuestas de Vattimo y Zabala y ellos contestan a cada uno de los ensayos. Así, reafirman que el comunismo débil se concreta en las prácticas de los gobiernos de

izquierda latinoamericanos, que el siglo XXI no es un siglo revolucionario, sino que hay que actuar en los parlamentos, porque lo electoral es inevitable y central en las políticas progresistas. De hecho, destacan su alegría por el triunfo de fuerzas como Podemos en Europa, interpretado como un efecto de esas políticas latinoamericanas, de las que sus dirigentes serían admiradores y colaboradores (2017:14-15).

Las ideas de Vattimo y Zabala, especialmente las relativas a la relación entre los movimientos sociales y el Estado, así como su papel en los cambios sociales, son discutidos por diversos autores. Así, Mazzini y Glyn-Williams advierten que, tras su apoyo a Chávez o Morales, hay un *gran escepticismo sobre el potencial de los movimientos sociales que no buscan apoderarse de los aparatos del estado* (2017: XVI). Asimismo, Vattimo y Zabala reafirman su creencia “en la necesidad del “partido” y del “líder carismático” (2017:125) y en que, si los movimientos se convierten en un partido solvente, pueden impulsar agendas triunfadoras hacia sus estados, como muestran las experiencias latinoamericanas frente a la inoperancia de Occupy Wall Street o la candidatura de Bernie Sanders en Estados Unidos (2017:136). Frente a lo defendido por Negri y Hardt en *Imperio*, que defienden la acción horizontal y el alejamiento del poder estatal de los movimientos sociales, ambos arguyen que estos, *para ser efectivos, tienen que transformarse en partidos políticos, es decir, convertirse en parte del aparato estatal* (2017:152). De hecho, acusan a Negri y Hardt de volver a la metafísica con sus nociones de *multitud* o *bienes comunes* (2017:180).

La afirmación de Vattimo y Zabala de que Chávez es un mito para la izquierda global sorprende mucho a Glyn-Williams, al ser contradictoria con su postura teórica favorable a *anarquizar el comunismo para hacerlo débil*. Más inaudito todavía, si cabe, si pensamos en la “comprensión” de Vattimo hacia las prácticas del régimen castrista cubano, al que considera un modelo democrático frente a los sistemas europeos (Hernández, 2006: 27). Por ello, Glyn-Williams los acusa de relegar a un segundo plano a los movimientos sociales que impulsan el cambio social y político, privilegiando a esos *líderes dirigentes míticos*, lo que exige una revisión crítica de la dinámica entre los movimientos y sus respectivos gobiernos (Vattimo & Zabala, 2017:183). Si no se hace así, se arriesgan a considerar a los pueblos latinoamericanos como beneficiarios pasivos de gobernantes benevolentes, propiciando una asimetría de capacidades contraria a la interpretación igualitaria y anárquica que su comunismo débil preconiza. Piensa que, en realidad,

Vattimo y Zabala dudan de la eficacia de las expresiones de poder popular como la lucha militante insurgente, defendida por Zibechi o Holloway, que prefieren conseguir la *dispersión del poder a través de una red de estructuras organizativas "horizontales" no estatales, al modo de los zapatistas* (2017:184).

Al contrario, Vattimo y Zabala, afirman que los movimientos deben mantener una relación dialéctica con los estados para alterar sus prácticas. Curiosamente, aunque reconocen que sus alabanzas a Chávez o Morales son exageradas, afirman que están motivadas por el contraste entre su evidente compromiso frente al ejemplo de líderes europeos como Renzi. De hecho, subrayan la importancia de esos líderes carismáticos capaces de ganar los parlamentos frente al trabajo de los movimientos sociales (2017:192)⁴.

Por otro lado, es destacable que Martin Woessner relacione el comunismo débil con la teología de la liberación, por nociones como el amor, la caridad, la solidaridad, la imparcialidad y la justicia. Así, el comunismo sería convincente, pero ello dependería, ante todo, del impulso ético que lo anima (2017:47-48). Como reconocen Vattimo y Zabala, *de manera similar a la teología de la liberación, también nos atrae una preocupación ética, religiosa y política por los débiles* (2017:51).

¿En qué medida es el EZLN “postmoderno”?

Tras su inopinada aparición pública en Chiapas el 1 de enero de 1994, la caracterización del EZLN ha sido muy discutida por los especialistas. *The New York Times* lo calificó pronto como *la primera revolución posmoderna del siglo XXI*. Así, sería expresión de la primera revuelta contra la globalización neoliberal y, aunque ellos declinen esta definición, el antecedente del movimiento por otra globalización que surgiría cinco años después en Seattle. Una característica básica ha sido su identidad política indefinida, su estar abiertos a modificaciones y cambios y no seguir una estrategia predefinida (García Agustín, 2011:55), su *caminar preguntando*. Han hecho del rechazo a la toma del poder y su apuesta por la ciudadanización de lo político una de sus señas de identidad. Por el contrario, sus críticos han resaltado su carácter antidemocrático y autoritario como fuerza armada opuesta a la vía electoral.

Su antiguo portavoz, el subcomandante Marcos, declaraba en 1996 al poeta argentino Juan Gelman que *el futuro del zapatismo está en su lenguaje*. Destacaba así que su actuación discursiva era el elemento central de su insurgencia política: su discurso es, desde sus inicios, su principal dispositivo contendiente, lo que algunos identifican como claramente posmoderno. La potencia de su discurso se basó, para su éxito inicial, en la sorpresa de su novedad y frescura, en su inclasificable mezcla intertextual que provocaba un efecto de indefinición y su permanente invitación al diálogo con todo tipo de interlocutores. Es un discurso plástico, flexible, que combina elementos indígenas con mitos del nacionalismo mexicano, en un contexto paradójicamente muy cosmopolita, en el que las reflexiones sobre la metacomunicación o la presencia de la ironía, la metáfora, la intertextualidad o el humor conviven con la narración de cuentos e historias míticas. Muy pronto, ese uso de las palabras “cargadas de verdad” como arma, esa *batalla semántica*, fue calificado de posmoderno por la academia. Ya en mayo de 1994, Burbach afirmaba que el zapatista era un nuevo movimiento social posmoderno, que no se plantea tomar el poder ni proclamar el socialismo, sino que llama a la sociedad civil a transformar México (Burbach, 1994:113). En 1995, Ana Carrigan afirmó que la primera revolución tras la guerra fría es posmoderna al levantar un espejo no sólo para los países latinoamericanos con minorías indias, sino para todo el mundo (Carrigan, 1995: 97-98). En México, fue Gabriel Zaid quién primero los calificó, críticamente, así, calificando al EZLN como una “guerrilla universitaria” posmoderna que busca “llamar la atención, producir noticias en la capital, más que la mera supervivencia o el avance militar”, como un “departamento de producción teatral de un noticiero”. Consciente de la imposibilidad de victoria armada, intenta convencer como espectáculo: “por eso “edita” su realidad presente y futura, para producir su victoria” (Burbach, 1994:22-23).

Múltiples estudiosos profundizarán en este aspecto discursivo. Alejandro Raiter e Irene Muñoz dirán que, más que posmoderno, es un discurso emergente que mantiene la iniciativa en la lucha discursiva por el poder. Es un discurso efectivo al apartarse de las formas textuales izquierdistas clásicas, cambiar el dispositivo de enunciación y las formas de negociar el valor de los signos ideológicos. Ese discurso polemiza con el dominante en el campo cultural del capitalismo tardío. Asume con eficacia crítica algunos rasgos de la “condición posmoderna”, como la pluralidad de múltiples destinatarios; la búsqueda de la universalidad constituyendo un sujeto opuesto al poder; la renovación del discurso público con una atmósfera de realismo mágico que conjuga viejos y nuevos relatos para dar

nuevo valor-sentido a viejos signos ideológicos que los preceden; el tono irónico, la falta de solemnidad o el reconocimiento de la incertidumbre ante el futuro y la teoría (Raiter & Muños, 1999: 26-37).

Para Yvon Le Bot, inventan un nuevo discurso retroalimentado por su éxito: “El zapatismo es un lenguaje que sabe que es leído, eso le da más libertad, más posibilidades de construir su discurso” (Le Bot, 1997: 350). Para Gabriela Coronado, es un conjunto de textos polifónicos, con una producción interétnica de voces indígenas y mestizas en diálogo con la sociedad mexicana (Coronado, 2002: 362). Laura Hernández considera este discurso más poético que político, pleno de paradojas, inversiones y metáforas, basado en la parresía foucaultiana, fundando en la rectitud de sus palabras su ética, perdida en la política mexicana. Consigue así un discurso, según Foucault, “tan útil como una bomba y tan bello como un juego de artificio” (Hernández, 2011: 28). Dussel insiste en resaltar la potencia ética de las *palabras verdaderas*, basada en el reconocimiento de la dignidad indígena y alabando su democracia comunitaria (1995).

Algunos, siguiendo a Michel de Certeau, ven el zapatismo como una “toma del poder de la palabra”, implicando para los indígenas “mostrarse ellos mismos como sujetos de palabra”, unos indios que “más que empoderarse, se empalabraron” (De la Peña, 2004: 26). Algo similar plantea Raimundo Mier, que habla de *una toma del lenguaje*, en el que la insurrección fue “una estrategia para devolver su sentido a las palabras”, de manera que “el acto militar aparece como un acto de fundación del lenguaje” (Mier, 1995: 155-156). Para Anne Huffs Schmid (2004), el EZLN es una “guerrilla discursiva” que rompe las convenciones políticas al apostar por el poder de la palabra. De su discurso emana la identidad estratégica de una alianza entre los diferentes, una nueva subjetividad que construye lo indígena y lo mexicano como identidades colectivas, frente a la imposición del encajonamiento identitario. Apostaron por la metáfora para generar nuevos sentidos y comprendieron que lo discursivo es, más allá de las palabras, una cuestión de dramaturgia, una representación paradójica: la clandestinidad pública versus la visibilidad enmascarada, un movimiento armado y vertical convocando a una movilización civil, no violenta y horizontal. Es una lógica del contrasentido, casi caótica, que usa múltiples repertorios.

Este híbrido textual de discursos modernos y multiculturales forma un *totum* posmoderno que combina y aprovecha múltiples manifestaciones culturales: el atuendo, los

comunicados, la música, la pintura, la fotografía, la publicidad, el teatro o el cine. Destaca su vertiente literaria, resuelta con eficacia por Marcos no sólo en cuentos o novelas, sino en los comunicados: Vázquez Montalbán afirma que “es un maestro en el juego literario posmoderno de la utilización del *collage* y la intertextualidad entre dos culturas literarias, la indígena y la latinoamericana” (Vázquez Montalbán, 1999: 209). Asevera que el zapatismo es posmoderno por “su ubicación en el tiempo, una revolución después de la revolución, también por su sincretismo cultural y lingüístico”, como “una marcha constructiva de una nueva idea de progreso (...) que retoma el discurso de otra modernidad” (1999:145-147). Es un discurso dialógico muy pendiente de la recepción y plenamente consciente de la utilización de los medios. Marcos recuerda que ahora son el arma fundamental y que, por ello, lo que han hecho “es meternos a hurtadillas a la casa del poder y hemos tomado esa arma (...) con la ventaja que esta arma no mata, no destruye, habla, explica, muestra” (1999:170).

Para sus críticos, ese EZLN como un movimiento “posmoderno” que lucha más con los medios e internet que con las armas es un mito, pues obvia su violencia real. Krauze afirma que el mérito de Marcos, ese *populista fracasado*, no está en su discurso, un “eficaz cóctel posmoderno en el que cabe todo”, sino en su cuidada puesta en escena, en su preocupación por lo espectacular: Marcos sería “un cineasta que esperaba cambiar la máscara por la cámara” (Krauze, 2011: 470). Otros afirman que sus textos son “parte de una calculada estrategia política”, en la que Marcos pasaría del “discurso socialista al indigenista y de ahí al altermundista: el discurso de la diferencia. Muy posmoderno” (García, 2005, p.40). Vargas Llosa califica esa *fugaz revolución posmoderna* de “mera representación sin contenido ni trascendencia, montada por un experto en técnicas de publicidad” (2012:52-53). Octavio Paz niega su posmodernidad mientras alaba su eficacia textual y teatral, donde no prima la razón, sino la emoción propia del púlpito y el mitin: “Triunfo de la literatura: gracias a su retórica y a su indudable talento teatral, (...) Marcos ha ganado la batalla de la opinión” (1994:57). Más allá del discurso, en el plano político, otros opinan que difícilmente se puede calificar de posmoderno a un ejército rebelde de campesinos autodefinido como el producto de quinientos años de lucha, que se legitima en la constitución vigente para exigir la renuncia presidencial, así como el contenido de su pliego de trece demandas, encaminadas a insertar digna y plenamente a los indígenas en la modernidad democrática, (Nugent, 1995: 130).

En este debate académico, destaca la opinión de Pablo González Casanova, doblemente autorizada por su reconocido bagaje intelectual y su compromiso con la causa indígena. Tras dos décadas formando parte del cada vez más reducido grupo de intelectuales acompañantes del zapatismo, como Luis Villoro o Luis Hernández, el EZLN, de forma sorpresiva e inédita, lo nombró su *comandante Pablo Contreras* y miembro de su Comandancia General, en abril de 2018. En un trabajo de 2009, celebró que un movimiento indígena, contando con líderes intelectuales de gran nivel, posmodernos y constructivistas, planteara un nuevo proyecto de democracia universal partiendo de la cultura maya y de un gran conocimiento de la cultura occidental y la filosofía moderna y posmoderna, con alternativas muy serias, herederas de las luchas democráticas, como el gobierno de las mayorías que respetan el “pluralismo religioso, político, ideológico, cultural, y con la participación y representación de los pueblos y las etnias en la toma efectiva de decisiones del gobierno” (González Casanova, 2009: 219-220). Según don Pablo, el zapatista es un movimiento posmoderno, original y creador porque aprovecha las experiencias de anteriores proyectos socialdemócratas, nacionalista-revolucionarios y comunistas, sin repetir sus errores; que se apropia de lo útil de la revolución técnica y científica actual y sus implicaciones conceptuales, icónicas, pragmáticas, comunicativas y dialógicas. Un movimiento capaz de releer un proyecto universal desde lo local y nacional, y que, descreído de cualquier saber único, huye de los particularismos, por hermosos y útiles que resulten (2009:244-245). Así, las declaraciones zapatistas combinan originalmente la narrativa maya del Viejo Antonio, el indígena que desde el ahora usa el pasado para leer el futuro, con las utopías dialécticas de Durito, ese improbable escarabajo antisistémico, trasunto de un caballero andante posmoderno (2009:337). Aunque no es insurreccional, marxista, reformista o anarquista, “reconoce la validez de muchas categorías descubiertas por esos movimientos y por otros anteriores, como los liberales y patrióticos de nuestra América”. Basado en el pensar y hacer colectivo de los pueblos indios, formula un pensamiento crítico original, incluyendo palabras y mímicas intertextuales, elementos del posmodernismo europeo y norteamericano, “en sus manifestaciones más creativas y radicales, que son y serán incluidos en los textos y contextos del buen gobierno” (2009:350). Como los posmodernos radicales, aclaran:

“Somos partidarios de las diferencias, no de las desigualdades” (2009:157).

García Agustín (2011) disecciona esa disputa intelectual, distinta y alejada de la expresión teórica de las bases zapatistas, desde los críticos como Petras, Bartra, Borón o Žižek, hasta los más partidarios como Zibechi, Rodríguez o Holloway. El debate central es el poder y sus instituciones, la relación entre sociedad civil y política. Negri, como Spinoza, distingue entre *potentia* (poder comunitario) y *potestas* (poder estatal) y el zapatismo privilegia la *potentia*, el *poder-hacer* de su *mandar obedeciendo* (2011:61), lo que Evo Morales llama *poder obediencial*, institucionalizado en un nuevo tipo de estado completamente diferente al moderno capitalista (Dussel, 2011:12).

Del otro lado, son emblemáticas las críticas de Žižek al zapatismo. En especial, en *La Revolución Blanda* (2004), donde el esloveno censura las resistencias políticas emergentes en los noventa por no ser realmente anticapitalistas. Estas corrientes, como el zapatismo o el movimiento antiglobalización, y pensadores, como Negri o Klein, se equivocarían al defender lo heterogéneo, lo diverso, lo multicultural, el desprecio al poder o la movilización de la creatividad local y la autoorganización. Para Žižek, caen en una trampa capitalista ya que, si su tendencia original fue la centralización homogeneizadora, ahora esta se invierte y su supuesto antagonismo se convierte en su modo de operar. Según Žižek, un movimiento social debe constituirse con la unión de explotados y marginados para derrocar al capitalismo. Por ello, critica a esos "nuevos movimientos sociales" que no se enfrentan al capital mundial y no le oponen una alternativa radical, ocupándose de lo sectorial y no de lo general, dejando que el capitalismo satisfaga algunas demandas sin verse cuestionado.

Žižek ataca a esos "falsos críticos de la izquierda" por construir una *revolución blanda*, que no rompe con la subyugación, una *revolución sin revolución*. Como muestra destacada, critica al EZLN por su ambigüedad política al apostar por no tomar el poder, sino por una *convivencia marginal dentro del sistema*. Analizando su discurso, concluye no sólo que Marcos muestra gran apego a una resistencia marginal poco productiva, sino que lemas tan conocidos como *Marcos somos todos*, son indicios de una retórica fascista: "Cuanto mayor es el potencial poético de Marcos en tanto oposición, como voz crítica de protesta virtual, mayor sería el terror de Marcos como líder real" (Žižek, 2004:46). Para Žižek, tomar el poder es esencial: no basta con resistir, hay que conquistar el estado y actuar desde ahí. Por eso, la afirmación zapatista de preferir la rebeldía a la revolución⁵ es un anatema para él, que le acusa de no atacar al capitalismo y reorientar la lucha hacia

las prácticas cotidianas, para "construir un nuevo mundo" idílico, que socavaría al estado y el capitalismo hasta que se derrumbaran. El zapatismo plantearía rehuiría al estado creando nuevos espacios fuera de su control, lo que para Žižek implica aceptar el triunfo capitalista y su control del estado. Tras alabar la toma del poder de Chávez como modelo, ridiculiza a Marcos usando un apelativo derechista, al llamarlo *subcomediante*⁶ que no amenaza a nadie, comparándolo con Bill Gates, que sí sería un verdadero resistente al Estado (Žižek 2007: 7). Así, en mi opinión, Žižek obvia otros elementos revolucionarios del zapatismo, como su insurgencia armada, garante de la expropiación de la tierra a los latifundistas, el autogobierno comunitario efectivo, la producción colectiva de bienes o el desarrollo económico autónomo del mercado.

Por el contrario, Walter Dignolo, que considera la posmodernidad cómplice, por eurocentrica, de la invisibilidad epistémica y política de las cosmovisiones subordinadas o periféricas, concibe el zapatismo como una revolución teórica que produce nuevos sentidos desde los bordes, desde el choque cultural del pensamiento indígena y el marxismo-leninismo, ambos *traducidos y transformados*. Para él, el zapatismo se niega a ser universalizado como teoría global, apostando por hacer de la fragmentación un proyecto universal, un conocimiento de frontera, desde el horizonte colonial de la modernidad. Para ello, integra los conocimientos de los pueblos indios, considerados subalternos. Lo interesante es que lo hacen considerando el movimiento una intervención teórica más que sólo un acontecimiento histórico reducido a "objeto" de estudio. No se trata de pensar "teorías" que ayuden a comprender la "realidad", sino encontrar la teoría "en" la realidad. Una forma de *enacción* que redefine la democracia como *mandar obedeciendo* y se apoya como elemento central en la dignidad indígena, en lo comunitario más que en el individuo, combatiendo la *colonialidad* del poder (Dignolo, 1997: 1-7). Así, el zapatismo, articulando lo clasista con lo étnico, produce un conocimiento fronterizo que piensa el mundo a partir de conceptos dicotómicos en lugar de ordenarlo en dicotomías.

En una línea similar, Dussel cree que la calificación como posmoderno del EZLN es mercadotecnia, y lo inscribe en la transmodernidad; es decir, en *la irrupción de culturas universales en desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad y de la posmodernidad europea y norteamericana, pero que responden desde otro lugar, desde su negada subalternidad* (Dussel 2005: 17). Un movimiento capaz de desarrollar un poder autónomo y autogestivo con su "poder obedencial" (Dussel, 2013:46). En esa misma

línea, otros lo creen ejemplo destacado del pensamiento y la política postcolonial o decolonial (Quijano, 2008: 113-120), porque usando la experiencia indígena resignifican la izquierda (Ahumada 20016: 13), con un voluntarismo que exige un profundo cambio cultural, una revolución personal, social, política y cultural que acaba con las subordinaciones, las dependencias, el verticalismo, el autoritarismo y la violencia como ejes del funcionamiento social, creando una autonomía personal y colectiva, con un poder colectivo con nuevos principios éticos (Olivera, 2004:15). Los zapatistas practicarían, así, una suerte de “marxismo tojolabaleño”, un “retaguardismo” que va “preguntando y escuchando”, en lugar del vanguardismo leninista que va “predicando y convenciendo” (Grosfogel, 2008:213). Los zapatistas construyen su autonomía sin adecuarla a ningún modelo teórico, un proceso con errores y obstáculos que les obligan a repensar con la deliberación colectiva, desplazando la autoridad de dirigentes únicos, generando lazos sociales de apoyo y aprendizaje mutuos, todo un ejemplo de liberación decolonial política, económica y epistemológica (Harvey, 2016:15-23), de un “pluriversalismo transmoderno decolonial” (Grosfogel, 2008).

¿Y el EZLN, qué opina? Los zapatistas, en sus textos publicados, no se identifican, en modo alguno, como posmodernos. Al contrario, manifiestan que la posmodernidad es una “moda” pasajera propia de los poderosos, *los de arriba*, refiriéndose a ella despectivamente. Se niegan a ser encasillados en cualquier categoría política, porque sería un intento fallido de catalogar una realidad cambiante: “somos muy escurridizos. Somos tan escurridizos que no nos podemos explicar ni nosotros mismos” (Marcos en Vázquez Montalbán, 1999:146-147). Por ello, no se consideran faro ni vanguardia de ningún tipo e insisten en su singularidad, en su capacidad de pensar las historias locales no como meros regionalismos, sino como historias locales negadas por la modernidad. Así, al no identificarse con ninguna de las corrientes mayoritarias de la izquierda, sea marxista o anarquista, son atacados por las corrientes más ortodoxas de ambas *confesiones*. Pese a su deliberada indefinición, considero que la práctica y la reflexión zapatista se inscriben más en la decolonialidad trasmoderna que en el posmodernismo previo. Me parece evidente que el zapatismo renueva y resignifica las prácticas subversivas precedentes con la revalorización y recreación de las prácticas sociopolíticas indígenas y los saberes ancestrales mesoamericanos, que impregnan los siete conceptos del *mandar obedeciendo* de su *buen gobierno*. El zapatismo considera que *todos los énfasis son necesarios y están imbricados, interconectados e interdependientes*, como un

rizoma que supera esquemas caducos, jerarquías y oposiciones binarias y polarizadas, superando la tradición filosófica occidental (Marcos, 2014: 22).

Un ejemplo destacado de esa transmodernidad decolonial lo encontraríamos en su defensa del empoderamiento de las mujeres, que no es “una más” de sus prioridades, sino *la* esencia de su propuesta política. Su singular apuesta por la igualdad de género fue inequívoca antes del levantamiento de 1994, como muestra la aprobación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres de 1993, la *primera revolución zapatista*: según Marcos, “el primer alzamiento del EZLN fue en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres zapatistas”⁷. Ese *feminismo*, tan *otro* que ni se llama así a sí mismo, entró muy pronto en contradicción con el feminismo hegemónico, ciudadano, occidental e ilustrado, que cuestionó los procesos de afirmación y construcción indígenas (Padierna, 2013), como mostraron sus críticas a dicha Ley, rechazada que por limitada, no feminista y por intentar *aprovecharse del feminismo* e incorporar a las mujeres a un EZLN patriarcal, violento y militarista. Marcos criticó este choque entre las feministas de la ciudad y las zapatistas porque aquellas, ignorando los deseos de las indígenas, pretendieron, con una actitud propia de la intelectualidad del Norte, la *imposición de las teorías del centro en la realidad de la periferia* (Marcos, 2008:66)⁸.

Al contrario, las indígenas han impulsado cambios en lo cotidiano, lo comunitario y lo nacional, con lo que “la contribución de las zapatistas al feminismo ha sido mayor que la del feminismo al zapatismo” (Vuorisalo-Tiitinen, 2011: 263). Ahora, son un referente del emergente feminismo descolonial, arraigado en las comunidades, sustentado en la ciudadanía étnica y que, al atender a la diversidad contextual del ser mujer en su reivindicación de derechos como indígenas, diferencian dentro de la categoría mujer (Hernández y Suárez, 2008; Olivera, Gómez y Palencia, 2004). Un feminismo que integra la discriminación sexual en el sistema social de dominación y de desigualdad junto al racismo y el clasismo, orientando la crítica hacia la dominación interna en las comunidades oprimidas (Santos, 2010:159-160), en el que destaca su propuesta de inclusión de los hombres de la lucha conjunta para el cambio social (Mota, 2015:272-274). Así, la impronta política y epistémica zapatista interpela al feminismo, al que le exige una reflexión crítica, un proceso de descolonización sobre sí mismo, en especial en el discurso crítico que constituye poderes y subordinaciones legitimadas por la academia hegemónica, que no da cabida a la diversidad, la multitemporalidad y la pluriversidad,

como otras experiencias del mundo y sustento de saberes y anclajes de un horizonte civilizatorio no capitalista (Millán, 2014: 9).

El desconocimiento de Vattimo del zapatismo

Pese a la definición comunista posmoderna de Gianni Vattimo y su atención esperanzada en la izquierda de América Latina, es muy sorprendente que no encontremos ninguna opinión suya sobre el zapatismo, un movimiento social al que muchos consideran posmoderno por su indefinición política y el destacable aspecto discursivo de su lucha, su crítica al marxismo ortodoxo, con sus preferencias autonomistas fundadas en su subjetividad cultural indígena y subalterna y su querencia por la democracia comunitaria, sus influencias cristianas, o, finalmente, por su apuesta, al modo nietzscheano, por la rebeldía frente a la revolución, una idea tan cara para Vattimo⁹. Llamativo porque es un conjunto de elementos definitorios que deberían merecer, a priori, su especial agrado y atención. Este aspecto es muy destacable si revisamos el libro *Making Communism Hermeneutic* (Glyn-Williams y Mazzini, 2017), donde algún autor califica la *Primera Declaración de la Selva Lacandona* como un documento de la importancia del *Manifiesto Comunista* o considera que los zapatistas marcaron un nuevo punto de partida para la justicia social y la democracia en América Latina, transformando su imaginario político como antecedentes de Chávez o Morales (Mendieta, 2017:5-6); también otros consideran que crean, con Marcos alejado del líder clásico, una nueva noción de poder posmetafísico, desde abajo, abierto a las discrepancias, un poder colectivo de los débiles, esencial para cualquier emancipación (Glyn-Williams, 2017:185). Pese a la evidente pertinencia de esos cuestionamientos directos, Zabala y Vattimo no responden a ninguno, con lo que no podemos saber su opinión sobre el EZLN.

De forma indirecta, por otras afirmaciones, se podría aventurar que el zapatismo no sería mucho de su agrado y arriesgar algunas posibles razones para ello. En primer lugar, hay que señalar que las referencias al ideal comunismo hermenéutico de Vattimo, encarnado en las democracias radicales latinoamericanas, no alcanzan a países como México o Colombia, a los que considera demasiado cercanos, geográfica o políticamente, a Estados Unidos; el turinés sigue considerando a México como el verdadero patio trasero de Estados Unidos, donde no considera posible ninguna posible práctica alternativa como

la zapatista¹⁰. En segundo lugar, pese a su evidente y duradera práctica no violenta¹¹, el carácter armado del EZLN constituiría un obstáculo casi insalvable para Vattimo, tan opuesto a todo tipo de violencia coercitiva, incluida la revolucionaria. En tercer lugar, se situaría la postura autonomista por la ruptura y el distanciamiento zapatista del aparato de poder estatal, contradictoria con la definitiva apuesta de Vattimo por lo electoral y lo parlamentario, lo que haría imposible e indeseable la traslación de la experiencia zapatista a otros escenarios. En cuarto lugar, considero plausible la idea de que Vattimo compartiría las críticas de Žižek al zapatismo, como su tajante rechazo al vanguardismo organizativo leninista, por chocar con las apreciaciones de Vattimo sobre la importancia del partido y de los líderes providenciales, frente a la apuesta, tan contradictoria con su inicial carácter militar, por la horizontalidad asamblearia y participativa del buen gobierno zapatista. En quinto y último lugar, me arriesgaría a cuestionar hasta qué punto es cierta la apuesta de Vattimo por trasponer los límites conceptuales y políticos eurocéntricos y occidentales al apostar por un giro al Sur americano. Pienso que, más allá de su admiración por los regímenes izquierdistas latinoamericanos, ésta se basa en su apuesta por los más débiles, tan ausente en la socialdemocracia del Norte, obviando lo peculiar y sustantivo de la aportación indígena, comunitaria y subalterna, propia de esos movimientos, constituidos como gobierno, en el caso ecuatoriano o boliviano, o no, como en el de los indígenas mexicanos. Se trataría, en última instancia, de la diferencia del comunismo posmoderno, hermenéutico, pero eurocéntrico, con la postura, aunque sea involuntaria y no reivindicada, más trasmoderna o *descolonial* del zapatismo.

Así, este evidente desencuentro, desconocimiento o divorcio, todavía por investigar en profundidad, de Vattimo con el zapatismo se podría ilustrar con una afirmación jocosa, muy derridiana, del subcomandante Galeano, el *finado* Marcos, en alusión al supuesto posmodernismo zapatista: “Diálogo de ruptura en una pareja posmoderna: “No eres tú. Es el contexto”¹²

Bibliografía

Burbach, R. (1994). "Roots of the Postmodern Rebellion in Chiapas". *New Left Review*, 205,113-124

Carrigan, A. (1995). "Chiapas the first posmodern revolution". *The Flechter Forum of World Affairs*, 19:1, 71-98

Coronado, Gabriela (2002). "La voz india del discurso zapatista". En B. Hodge, H. Saettle & R. Lema (coord.), *Discurso, sociedad y lenguaje: una anamorfosis en el nuevo milenio* (356-383). Madrid: Lincoln Europa

De la Peña, Luis (2004). "La voz alzada: la rebelión discursiva del zapatismo". *Rebeldía*, 16, 25-31

Dussel, E. (1995). "Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas". En N. Chomsky, S. Tigüera, H. Díaz-Polanco, E. Dussel & R. Díaz, *Chiapas insurgente. 5 ensayos sobre la realidad mexicana* (107-125). Tafalla: Txalaparta

Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad, diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: UIA-ITESO

Dussel, E. (1999). "Palabras preliminares". En K. Vanden; A. Huffschimd & R. Lefere (Eds.), *El EZLN y sus intérpretes. Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura* (9-16). México D.F.: UNAM

Dussel, E. (2005). "Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación". Sitio web de la AFYL, Asociación de Filosofía y Liberación

García Agustín, O. (2011). "Poder y cambio social. Discusiones teóricas a partir del zapatismo". En K. Vanden, A. Huffschimd & R. Lefere (Eds.), *El EZLN y sus intérpretes. Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura* (55-102). México D.F.: UNAM

García Ramírez, F. (2005). "Muertos incómodos, de Paco Ignacio". *Letras Libres*, 80

González Arribas, B. (2016). *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Ginni Vattimo*. Madrid: Dykinson

González Casanova, P. (2009): *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO

Hernández, L. A. (2011). "Ethos y parresía. El discurso político del subcomandante Marcos (EZLN) en el marco de "La Otra Campaña" ". *Signos Lingüísticos*, 14, 9-29

Hernández, R. (2006). "Conversando con Vattimo". *Temas*, 46, 23-30

Hernández Castillo, R. A. & Suárez Navaz, L. (coord.) (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra

Hounie, A. (Comp.) (2010). *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós

Huffschmid, A. (2004). *Diskursguerrilla: Wortergreifung und Wider-Sinn. Die Zapatistas im Spiegel der mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit*. Heidelberg: Synchron Publishers

Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós

Krauze, E. (2011). *Redentores. Ideas y poder en América Latina*. Barcelona: Debate

Le Bot, Y. (1997). *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. Barcelona: Anagrama

Liotard, J.F. (2000). *La condición posmoderna*. Madrid: Anaya

Marcos, S. (2014). "Feminismos en camino descolonial". En M. Millán (Coord.) *Más allá del feminismo: caminos para andar* (15-34). México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales

Subcomandante Marcos (2008). "Parte II, La lucha de las mujeres, ¿del centro a la periferia?". Escuchar al Amarillo, el calendario y la geografía de la diferencia. En *Planeta tierra y movimientos antisistémicos* (65-74). San Cristóbal de las Casas: CIDECI/Unitierra

Mazzini, S. & Glyn-Williams, O. (Edits.) (2017). *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*. Cham: Springer

Mier, R. (1995). "La invención de los horizontes políticos: la palabra zapatista". *Dimensión Antropológica*, 5, 147-177

Mignolo, W. (1997). "La revolución teórica del Zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas". *Orbis Tertius*, 2(5), 1-12

Millán, M. (Coord.) (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales

Mota Díaz, L. (2015) "La alternativa zapatista frente a las políticas hegemónicas de

-
- “equidad de género”. *Oxímora, Revista internacional de ética y política*, 7, 263-275
- Nugent, D. (1995). "Northern Intellectuals and the EZLN". *Monthly Review*, 47,130
- Olivera, M., Gómez, M. y Palencia, D. D. (2004). *Chiapas, miradas de mujer*. San Sebastián: PTM-Tercera Prensa
- Oñate y Zubía, T. & Royo Hernández, S. (2006). *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid: UNED
- Padierna Jiménez, M. P. (2013). “Mujeres Zapatistas: la inclusión de las demandas de género”. *Argumentos*, 73-26,133-142
- Paz, O. (1994). “Chiapas: hechos, dichos, gestos”. *Vuelta*, 208, 55-57
- Raiter, A. & Muñoz, I. (1999). “El discurso zapatista, ¿un discurso posmoderno?”. En A. Raiter & J. Zullo, *Lingüística y política* (25-42). Buenos Aires: Biblos
- Santos, B. de S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito: Ediciones Abya Yala
- Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Madrid: Alfaguara
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona-México: Paidós
- Vattimo, G. (1996). “Hermenéutica, democracia y emancipación”. *Leviatán*, 63, 75-86
- Vattimo, G. (2000). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa
- Vattimo, G. (2009). *Ecce comú*. Buenos Aires: Paidós
- Vattimo, G. (2010). “¿Comunismo débil?”. En A. Hounie (Comp.) *Sobre la idea de comunismo* (209-212). Buenos Aires: Paidós
- Vattimo, G. (2011). *El socialismo, o sea Europa*. Barcelona: Bellaterra
- Vattimo, G. (2016). “Prólogo. Nuevamente el espectro”. En D. Fusaro. *Todavía Marx. El espectáculo que retorna* (7-12). Madrid: El Viejo Topo
- Vattimo, G. & Paterlini, P. (2009). *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona: Paidós
- Vattimo, G. & Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder

Vázquez Montalbán, M. (1999). *Marcos, el señor de los espejos*. Madrid: Santillana

Vuorisalo-Tiitinen, S. (2011). “*¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994–2009*”. Tesis doctoral. Helsinki: Universidad de Helsinki

Zaid, G. (1994). “Chiapas: la guerrilla postmoderna”. *Claves de razón práctica*, 44, 22-34

Žižek, S. (2004). *La revolución blanda*. Buenos Aires: Atuel/Parrusía

Žižek, S. (2007). “Resistance is Surrender”. *London Review of Books*, 29 (22), 7

¹ Como bien se sabe, hay por ejemplo quien mantiene que el populismo político en Estados Unidos está representado tanto por Trump como por Bernie Sanders y, para otros, también lo sería el mexicano López Obrador. De igual modo en filosofía, en torno a la política postmoderna, podría defenderse que mientras la antipolítica de Baudrillard niega que la política pueda cambiar la sociedad, en el otro extremo, Foucault, Lyotard, o Rorty afirman perspectivas políticas emancipadoras.

² J. M. Poirier & R. Romina (2012). “Vattimo: “Soy un cristiano heterodoxo y nostálgico”. *Criterio*, 2.382.

³ Irene Savio (2018): “Berlusconi, el moderado”. *El Periódico*, 28 de enero.

⁴ En mi opinión, Laclau, Chomsky, Žižek o Vattimo los apoyan motivados principalmente por su oposición a los Estados Unidos y su acción a favor de la inclusión social, obviando otros aspectos más cuestionables de sus políticas, como su continuismo en los modelos de desarrollo o el extractivismo a ultranza.

⁵ “Frente al revolucionario, que aspira a cambiar el mundo desde arriba tras tomar el poder, el rebelde renuncia a la toma del poder y promueve un cambio desde abajo, donde no se transmuta en dirigente político sino que es un permanente rebelde social” (I. Ramonet (2001). *Marcos, la dignidad rebelde*. Valencia: Cybermonde, 52-53).

⁶ Aunque Žižek atribuye el término “subcomediante” a amigos izquierdistas mexicanos, en realidad lo acuñó el político derechista del PAN Diego Fernández de Cevallos y empleado por los medios de la extrema derecha mexicana.

⁷ Comunicado del EZLN: “Carta de Marcos sobre la vida cotidiana en el EZLN”. 26-1-1994.

⁸ “En los primeros meses posteriores al inicio de nuestro alzamiento, un grupo de feministas (así se autodenominaron) llegaron a algunas de las comunidades zapatistas. No, no llegaron a preguntar, a escuchar, a conocer, a respetar. Llegaron a decir lo que debían hacer las mujeres zapatistas, llegaron a liberarlas de la opresión de los machos zapatistas (empezando, por supuesto, por liberarlas del Sup), a decirles cuáles eran sus derechos, a mandar pues” (Marcos, 2008:66).

⁹ Vattimo reivindica la idea de revolución de Derrida o Deleuze, similar a la de Nietzsche: una revolución “que no tomaba formalmente el poder porque tomarlo significaba reconstituir el orden... era siempre una forma de contestación y de revolución permanente en el interior de todos los órdenes” (Oñate y Royo, 2006:37). Obsérvese la similitud con la distinción de Marcos entre el rebelde y el revolucionario citada en la nota 2.

¹⁰ “El caso de México me da curiosidad porque se supone que es un país de Latinoamérica que yo normalmente no incluyo en la zona, pese a hablar español, porque está en el medio. Es decir, está demasiado cerca de los Estados Unidos para ser un país de Latinoamérica”. Rafael Toriz (2015): “El festín de la diferencia o la realidad en el misterio”. *Nexos*, 4 de julio.

¹¹ “La fuerza de los zapatistas radica en la no violencia: su originalidad, en la invención de una nueva relación entre violencia y no violencia. El crecimiento de una violencia contenida y reprimida durante décadas, o siglos desemboca en una estrategia de no violencia armada al servicio de una producción de sentido, de una invención simbólica y política”(Marcos, en Le Bot, 1997:115).

¹² Comunicado del EZLN: “Sobre Homenaje y Seminario. El SubGaleano”. 19 de marzo 2015.