

INTERPELACIÓN: efecto decolonial del neozapatismo

**Sofía Medellín Urquiaga
Mauricio González González**

La *interpelación* como acto de habla y exigencia de las condiciones materiales de reproducción de la vida de los excluidos, es un efecto decolonial que podemos situar como parte de las experiencias de comunicación indígena contemporáneas surgidas del andar de “La otra campaña” a lo largo de todo el país. La experiencia neozapatista no sólo es un referente de construcción de otros modos de hacer y hacerse mundo, sino también es portadora de otras formas de voz y escucha, donde una *episteme* no moderna finca raíces en poéticas y corporalidades del color de la tierra, subvirtiendo con ello las formas hegemónicas de comunicación y pensamiento.

Palabras clave: neozapatismo, interpelación, giro decolonial, comunicación indígena.

ABSTRACT

Interpellation, as speech act and requirement of the material conditions of life reproduction of the excluded, is a decolonial effect which can place as part of the experiences of contemporary indigenous communication emerged gait of “La otra campaña” throughout the country. The neozapatista experience is not only a landmark building in other ways to make and madding world, also carry other forms of voice and listen where no modern *episteme* farm roots with color of the earth poetic and corporalities, subverting hegemonic forms of communication and thought.

Key words: neozapatismo, interpellation, decolonial turn, indigenous communication.

INTRODUCCIÓN

En cada surco de piel que se hace en el rostro de los grandes abuelos se guardan y se viven los dioses nuestros. Es el tiempo de lejos que se llega hasta nosotros. Por el tiempo camina la razón de nuestros antepasados. En los viejos más viejos hablan los grandes dioses, nosotros escuchamos. Cuando las nubes se acuestan sobre la tierra, apenas agarradas con sus manitas de los cerros, entonces se bajan los dioses primeros a jugar con los hombres y mujeres, cosas verdaderas les enseñan. Poco se muestran los dioses primeros, traen cara de noche y nube. Sueños son que soñamos para ser mejores. Por los sueños nos hablan y enseñan los dioses primeros. El hombre que no se sabe soñar muy solo se queda y esconde su ignorancia en el miedo. Para que pudieran hablar, para que pudieran saber y saberse, los primeros dioses enseñaron a los hombres y mujeres de maíz a soñar, y nahuales les dieron para que con ellos caminaran la vida [...] Una luna en cada pecho regalaron los dioses a las mujeres madres, para que alimentaran de sueño a los hombres y mujeres nuevos. En ellos viene la historia y la memoria, sin ellos se come la muerte y el olvido. Tiene la tierra, nuestra madre grande, dos pechos para que los hombres y mujeres aprendan a soñar. Aprendiendo a soñar aprenden a hacerse grandes, a hacerse dignos, aprenden a luchar. Por eso cuando los hombres y mujeres verdaderos dicen “vamos a soñar” dicen y se dicen “vamos a luchar”.

(SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2011:73-76).

El sueño es uno de los espacios donde la experiencia abre puertas, azota ventanas, estremece a los justos, erotiza al más casto y subvierte lógicas que por condensadas no dejan de alterar, de marcar, de hacer rastro. En pueblos de tradición religiosa mesoamericana, tal como nos hace saber El Viejo Antonio, las experiencias oníricas constatan la consistencia de instancias anímicas en las que mundos Otros son fuente de vivencias primordiales, donde al menos una de ellas, “la sombra”,¹ viaja para encontrarse con los “Dueños”, los “Patrones”, “Las Madres”, seres cuya jerarquía les

¹ En náhuatl *tonalij*, especie de “alma” cuya cualidad cálida le vincula con Tonatiij, el Sol, con la fuerza vital y las pasiones.

coloca en un lugar determinante para el devenir del mundo, poseedores de saber y de verdad. El tiempo del sueño se confunde con el del mito, pues los protagonistas de los últimos interactúan con el soñante, viajante anímico, siendo su encuentro uno cuyos resultados no se reducen a una experiencia subjetiva, sino a aquella que marca el destino de la vigilia y más allá. Los sueños en el mundo mesoamericano son experiencias privilegiadas en las que territorios aparentemente paralelos se tocan sin llegar al infinito.

Así, soñar no se conjuga en tiempo pretérito, tiene potencia de por-venir. La fuerza de muchos de los comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) sostiene no sólo estas connotaciones vernáculas, sino también las experiencias emancipadoras que les han dado cuerpo, voz y posibilidad a otros modos de ser en el mundo, otros mundos inéditos a la forma hegemónica. Si bien el inventario de los efectos que ha tenido la rebelión zapatista supera la capacidad y aspiración de este escrito, habremos de detenernos en al menos uno que hemos podido constatar en las nuevas formas de comunicación indígena que subvierten la lógica de dominación de los medios de comunicación de este país. Esta consecuencia se enmarca lejos del uso práctico, instrumental, que de ello se hace, pues en sentido amplio es un modo decolonial de hacer y hacerse mundo. Dentro del contexto (y contenido) de este trabajo, situamos las experiencias de comunicación indígena surgidas a la luz del neozapatismo como experiencias de interpelación, que “involucra[n] no sólo la exigencia de participación discursiva como ‘interpelación’ ético-lingüística, de un posible excluido de la comunidad de comunicación, sino igualmente la exigencia material del excluido de la comunidad de reproducción de la vida” (Dussel, 2007a:344).

Hablamos de efecto decolonial no sólo por la deducción que podemos extraer del grupo de investigadores, académicos y escritores que sostienen esta apuesta geopolítica y corpo-política de construcción de conocimiento, sino porque afecta los supuestos que incluso ellos portaron algún tiempo, ampliados bajo la mirada, en acto, de los senderos zapatistas del sureste mexicano. Enrique Dussel, filósofo argentino-mexicano lo testimonia de esta manera:

La “clase” como categoría social fundamental de análisis debía articularse con otra categoría, social-antropológica y política: “la etnia”. El marxismo tradicional se encontraba indefenso teóricamente. Había que pensar todo de nuevo. Esto proponía agregar al campo cultural (indígena) el aspecto racial (clasificación fundamental en la “colonialidad del poder” mostrada por Aníbal Quijano) e histórico político y religioso. Los catequistas del obispo Samuel Ruiz, en Chiapas, se transformarán en comandantes zapatistas, con plena conciencia de su dignidad, auto-determinación, originalidad cultural, religiosa, política, judicial, económica y hasta con técnicas agrícolas, educativas, sanitarias, etcétera (Dussel, 2007b:498).

Cuando hablamos de pensamiento decolonial nos referimos a la inflexión producida al situar las condiciones geopolíticas de la *episteme* moderna/capitalista/colonial, superadas por racionalidades no eurocentrísticas que comparten en su seno la herida colonial.² *Praxis* que en su despliegue muestra cómo las aspiraciones universales de Occidente son tan sólo unas particulares que han de ser provincializadas, sin obviar por ello las correlaciones de fuerza y el privilegio del que goza el centro como lugar de enunciación de la ciencia y del *humanitas*.³ El neozapatismo, sin proponérselo, es hoy día uno de los principales referentes decoloniales, lo cual no extraña si se pone oídos, pero sobre todo corazón,⁴ a sus comunicados:

[...] es necesario un poco de respeto al otro que en otro lado resiste en su ser otro, un mucho de humildad para recordar que se puede aprender todavía mucho de ese ser otro, y sabiduría para no copiar sino *producir una teoría y una práctica* que no incluya la soberbia en sus principios, sino que reconozca sus horizontes y las herramientas que sirven para esos horizontes (Subcomandante Insurgente Marcos, 2005 [2003]:129; cursivas nuestras).

Esta posición hace del EZLN fuente imprescindible a nivel mundial. Carlos Antonio Aguirre Rojas sitúa al zapatismo como el punto de inicio del actual ciclo de protestas en el planeta, que abarca tanto al altermundismo, como a los Foros Sociales Mundiales y las diversas protestas populares de 2011, que incluyen a indignados de varios puntos de Europa y América, destacando la furia de la hoy llamada Primavera árabe. Es el neozapatismo la insurgencia reconocida como el primer movimiento clara y orgánicamente *antisistémico* (Aguirre, 2013:7-8), pues no sólo se debate como anticapitalista, ya que incluye un nuevo proyecto civilizatorio de cuño indiano nutrido por diversas luchas de quienes “abajo y a la izquierda”, construyen mundos donde caben muchos mundos:

² Entendemos por herida colonial aquella en la que se sitúa “la experiencia de los damnés, de las y los no adecuados al orden ‘normal’ de la sociedad” (Mignolo, 2010:45). Valga pues esta pequeña definición para distanciarse de los arribistas y explotadores, tal como hace Walter Mignolo al afirmar que “no me refiero pues a Augusto Pinochet, Carlos Saúl Menem o a ‘Gofí’ Sánchez de Losada” (2009b:269).

³ Walter Mignolo diferencia entre humanitas y anthropos, siendo el primero el paradigma de la episteme moderna que ontologizó lo humano de forma eurocentrica, y el segundo la alteridad construida por este (2009a:11-12).

⁴ En pueblos de tradición religiosa mesoamérica el *yolotl*, corazón, es otra de las instancias anímicas que componen la vida en la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla, lugar donde se ejerce la función del pensamiento. En estos pueblos se piensa con el corazón, sin metáfora alguna.

Los zapatistas son usualmente presentados como el primer movimiento guerrillero posdesarrollista, posnacional y poscolonial, crítico de los movimientos guerrilleros tradicionales de la región como vías de escape a la opresión. Han desafiado el capitalismo y la colonialidad global. Han descentrado la lucha cuyo fin era la administración del Estado-nación, refocalizándola hacia una estrategia global a través de formas transnacionales de agentivididad [*agency*], incluyendo el uso del Internet, contra las formas de explotación moderno/colonial capitalistas (Grosfoguel y Cervantes-Rodríguez, 2002: XXVI, traducción del inglés).

En un momento histórico en el que los horizontes libertarios se presentaban cabizbajos por el azote ejercido por el socialismo centralista de Estado, donde la guerra de guerrillas había sido casi aniquilada por implacables guerras sucias, muchas de éstas (sino es que todas) financiadas por agencias internacionales estadounidenses, donde las reformas de izquierda no lograban consolidar sociedades más justas y, por el contrario, eran cooptadas por la derecha y refuncionalizadas al servicio de las élites y de la conservación del incesante apetito acumulativo del gran capital, la voz de los sin voz irrumpió como utopía posible, o si se prefiere imposible, si se ciñe sólo al marco que este escenario ofrecía:

La izquierda se enfrentará a la provocación más creativa de su historia en América Latina. Ahora se podrá comprender el porqué de la crítica a la comprensión mono-étnica del Estado (todos los ciudadanos deben ser cultural y homogéneamente iguales) y a la noción monolítica de la nación o el pueblo. Esta falacia unívoca reduccionista (una nación = un Estado; un pueblo = una identidad colectiva cultural) no se encuentra sólo en la tradición política conservadora (criolla dominante), sino que igualmente es defendida por los movimientos asimilacionistas “mestizos” (ladinos) populistas y también por la mayoría de la izquierda (en especial por los antiguos partidos comunistas eurocéntricos) (Dussel, 2007b:499).

El pensamiento de lo Uno, unívoco y totalizante, se vio perforado por la diversidad inmanente a las filas zapatistas pero, además, por la diferencia que se imponía en su ejecución que empujó una dislocación. Lo que hace del zapatismo contemporáneo un paradigma del hacer y pensar subversivo es el haberse transformado de vanguardia en retaguardia:

De un movimiento que se planteaba servirse de las masas, de los proletarios, de los obreros, de los campesinos, de los estudiantes, para llegar al poder y dirigirlos a la felicidad suprema, nos estábamos convirtiendo, paulatinamente, en un ejército que tenía que servir a las comunidades (Subcomandante Insurgente Marcos, 2013 [2008]:81).

El lugar de la dirigencia se ve ocupado por los muchos, subvertido por las formas de los originarios que privilegian la construcción colectiva de decisión y ejercicio del poder. Esto hace que no sólo las formas sean distintas, sino que también los contenidos se amplíen, pues si bien las fuerzas emancipadoras aspiran a la justicia social, no siempre eran lo incluyentes que se requería, pues sus marcos solían cerrarse ante los principios que le daban consistencia, principios que eran conocidos y compartidos únicamente por unos cuantos:

El *vanguardismo* ha sido borrado del horizonte. Se deberá redefinir la función de *retaguardia del intelectual orgánico*. Había surgido una nueva manera de hacer política, una nueva política [...]. De pronto la revolución se transforma en algo *esencialmente moral, ético*. Más que el reparto de la riqueza o la explotación de los medios de producción, la revolución comienza a ser la posibilidad de que el ser humano tenga un espacio de *dignidad* (Dussel, 2007b:502).

Ello no es ajeno a la construcción de conocimiento, donde el sujeto solipsista de la filosofía moderna como figura privilegiada del pensamiento eurocentrado se ve detumesciente, en el que el “autor” se pretendía sustancia de lo pensado y la creación capacidad y privilegio de algunos pocos. El pensamiento decolonial es sensible a esta política otra, no imitando, sino intentando hacer como ellos. Para Dussel esto determina el quehacer teórico de quien produce conocimiento desde la periferia:

La teoría sigue a la *praxis*, y no puede pretender dicha vanguardia histórica. Más bien le toca la tarea de una *reflexión de retaguardia* que clarifique a los actores sus acciones, que les permita ahondarlas, enseñárlas, desarrollarlas. La teoría es un *servicio obediencial* (Dussel, 2012: X, cursivas nuestras).

No hay lugar para ambigüedades: uno de los aportes más significativos del zapatismo es el poder obediencial, el *mandar obedeciendo*, crítica llevada en la piel zapatista a la política tradicional (y global) del mando y la obediencia. El Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG del EZLN), el 26 de febrero de 1994 lo explicaba de la siguiente manera, haciendo de la palabra de los sin rostro marca indeleble:

Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y mujeres verdaderos crecen hacia adentro y se

hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos. [...] Fue nuestro camino siempre, que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de los hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos [...] (CCRI-CG del EZLN, 1994:175-176).

Mandar obedeciendo es aquello que preside la visión de su “Otra política” y “Otro gobierno”, constitutivos de la triada que soporta la autonomía política neozapatista (Aguirre, 2010[2007]:27-28). La teoría decolonial recupera esta enseñanza, siendo fundamental para las tesis políticas de Enrique Dussel, donde una de ellas, la Tesis 4, el poder obediencial, dice a la letra: “‘Escuchar al que se tiene delante’, es decir: obediencia, es la posición subjetiva primera que debe poseer el representante, el gobernante, el que cumple alguna función de la institución política” (Dussel, 2006:36). Ello lo articula con el fundamento etimológico de la palabra obediencia, que señala la cualidad de la escucha, donde ob significa “tener algo o alguien ‘delante’”, y audire oír, escuchar, poner atención. Para Dussel obediencia tiene por contenido el “saber escuchar al otro” (Dussel, 2006:36). Y este poder tiene efectos en la *praxis* de liberación de los movimientos sociales y políticos, concentrada en su Tesis 15, en la que se evoca en forma por demás directa el quehacer zapatista:

El pueblo, sus movimientos, el liderazgo que es obediencial al pueblo, que “durante años y años cosechamos la muerte de los nuestros en los campos chiapanecos [...] Iban nuestros pasos sin destino, sólo vivíamos y moríamos” [EZLN], se despierta un día, dice “¡Ya Basta!”, y se pone de pie. Irrumpe en la historia por su *praxis de liberación*. Pero esa acción tiene una lógica, exigencia, especialmente guiada por el principio político crítico de factibilidad. Lo posible se enfrenta a aparentes imposibilidades prácticas que hay que subvertir. La *praxis de liberación* exige principios, coherencia, fortaleza hasta la muerte, paciencia infinita (como la de nuestros pueblos originarios que durante 500 años enfrentaron a los Cortés, Pizarro o Almagro, hasta el triunfo de Evo Morales) (Dussel, 2006:112).

Después del zapatismo no puede conservarse un tipo de poder que dirija, cual amo, las aspiraciones libertarias de nadie. No hay futuro para ello, el acontecimiento llamado poder obediencial es una hiancia en la historia de las emancipaciones mundiales, poder que ha cambiado retroactivamente la forma de su ejercicio no sólo para el autonomismo del sureste mexicano, sino para todo aquel que pretenda

hacer de su *praxis* una de liberación fuera de los márgenes políticos de Occidente y su pensamiento político, más allá de la dialéctica acción-reacción y de la del individuo-sociedad:

El poder reside en la comunidad, que es la soberana y última instancia de toda representación. El que “manda mandando” ha fetichizado el ejercicio del poder en alguna institución, a la que ha investido de ser el sujeto auto-referente del poder [...] Mientras que el que ejerce delegadamente el poder institucional obedeciendo al poder originario de la comunidad es un “servidor”; es el que manda obedeciendo. El poder de la comunidad es servido en el ejercicio delegado del poder de la autoridad obediente. Es una inversión de la definición del poder desde el origen de la Modernidad en su totalidad y hasta el presente –incluyendo la filosofía política burguesa dominante hasta hoy–. Es otro origen ontológico y metafísico del poder (Dussel, 2007b:503).

REVOLUCIÓN DE REVOLUCIONES

Si el tipo de movimiento que se ejerce desde el zapatismo es antisistémico, no lo es menos por las implicaciones que han tenido lugar en las propias comunidades que dan cuerpo a sus bases, pues si bien el neozapatismo aprendió a obedecer de las formas de gobierno mayanse, éstas retomaron de otros movimientos subversivos contenidos que eran por demás inéditos a dichas tierras, revolucionando incluso a los revolucionarios:

El zapatismo era, desde el comienzo, una revolución dentro de las revoluciones, y la revolución de las mujeres zapatistas una revolución dentro del zapatismo y del pueblo maya. El proceso de liberación *hacia los opresores de fuera* comenzaba con el enfrentamiento hacia las opresiones tradicionales de *dentro*. La mujer maya, aunque mucho menos dominada que la ladina, sufría opresiones antiguas. El proceso emancipador se generalizaba y comenzaba por “limpiar la propia casa” (Dussel, 2007b:500-501).

Ello está objetivado en la *Ley revolucionaria de las mujeres*, una de las más populares del zapatismo que es ya un referente no sólo para los feminismos indianos, sino para multiplicidad de rebeliones feministas. Este hecho resalta un rasgo sobresaliente del neozapatismo: haber hecho de sus reclamos acontecimiento mundial. Neil Harvey sostiene que “[l]os zapatistas han sido capaces de conectar sus propias experiencias con las de otras comunidades en México, y en otros países que también resisten la marginación económica y social” (2011:166). Los marginados entre los marginados se hacen escuchar mediante las grañas de esas voces imposibles, fonemas que se entrelazan y tejen utopías en sus comunicados:

La pluma de los zapatistas, sus armas reales, han encontrado un sensible cordón no sólo entre los indígenas, sino en otras partes de la sociedad mexicana: los obreros, las mujeres, los estudiantes, aquellos intelectuales que han elegido alinearse ellos mismos con estas luchas. El lugar del otro en la sociedad mexicana está experimentando una ruptura profunda. Es una ruptura que precedió a la sublevación zapatista, teniendo diversos puntos de fractura a lo largo de décadas desde la masacre de los estudiantes de Tlatelolco en 1968, hasta el terremoto de México DF en 1985. Pero la ruptura ocurrida el primero de enero de 1994 fue tanto la continuación de estas quiebras tempranas como, y a pesar de todo, diferente de ellas. Este es un nuevo comienzo que ha buscado conscientemente al otro(s) de México (Gogol, 2004 [2002]:238).

La alteridad se encuentra no sólo frente a sí, sino hace constitutiva del nosotros, de aquel sujeto de enunciación en el que muchos otros dan soporte amplio a aquellos que hablan, que prestan atención y toman la palabra, en el que “detrás de nosotros estamos ustedes”, donde no es posible ubicar quiénes somos y quiénes son los interlocutores, un nos-Otros radical:

No recuerdo bien a cuento de qué vino la plática, pero el Viejo Antonio me explicó que los indígenas caminan siempre como encorvados, aunque no traigan cargando nada, porque llevan sobre los hombros el bien del otro. Pregunté cómo mero era eso, y el Viejo Antonio me contó que los dioses primeros, los que nacieron el mundo, hicieron a los hombres y mujeres de maíz de modo que siempre caminaran en colectivo. Y me contó que caminar en colectivo quiere decir pensar también en el otro, en el compañero. —Por eso los indígenas caminan encorvados —dijo el Viejo Antonio—, porque cargan sobre sus hombros su corazón y el corazón de todos. Yo pensé que para ese peso no bastaban dos hombros (Subcomandante Insurgente Marcos, 2011 [2004]:192-193).

El tercer hombro somos todos y “todos somos Marcos” cuando de hacer valer la voz se trata, una figura paradigmática que a la vez está vacía porque en ella puede caber cualquiera, un excluido u oprimido que haga de la razón de abajo y a la izquierda su causa. La crítica que subyace al zapatismo es contundente, su territorialidad permea su enunciación cargada de paradojas y figuras retóricas propias del oxímoron, lo que hace nada extraño que su ubicación dentro de los géneros propios de la modernidad sean ineficaces:

Considerados como literatura, los comunicados no participan de un género propiamente dicho. Entre ficción y no ficción, ensayo y crónica, epístola y manifiesto, su escritura es un híbrido de formas que tiene lugar fuera de todo encuadre entre los cánones literarios. Más aún, a pesar de que Marcos ha sido nominado para numerosos

premios de literatura, algunos analistas literarios han hecho la radical sugerencia de que “leer la escritura de Marcos como una práctica de literatura es desafiar las teorías ‘universales’ de la estética” [Carlos Antonio Aguirre Rojas]. Al mismo tiempo estas características –su calidad de pastiche, su bricolaje que combina múltiples voces desde múltiples centros de habla– toman lugar dentro del campo considerado como “posmoderno” y “poscolonial”, o “escritura fronteriza”. Desde una perspectiva crítica, esto no es decir que Marcos es “un posmoderno” o colocarlo como productor de literatura posmoderna; no obstante, mucha de su producción literaria puede ser leída de esta manera. Es esta misma forma híbrida la que inicialmente atrapó la atención de los lectores en 1994, haciendo evidente que esta no era una guerrilla ordinaria (Conant, 2010:250, traducción del inglés).

No puede hacerse una celebración posmoderna ya que por inasibles que aparezcan, el zapatismo no ha renunciado a la emancipación de todo aquel que ha sido víctima de un sistema que los domeña y niega. Poética que constituye la coherencia de otra racionalidad, una que no deja de tener dolor pero cuya voz ágil, multívoca y equívoca hace las veces de programa imposible de ceñir:

Los modos y “ni modos” del EZLN han desconcertado a cercanos y lejanos al llamado neozapatismo. Y cuando alguien aventura una definición o una certeza, ¡Zaz!, las y los zapatistas salimos con alguna de nuestras ocurrencias. Ya ven cómo hacemos rompecabezas con los calendarios y las geografías. Y luego resulta que las historias y mapas no se entienden si se acomodan mirando hacia arriba, y sólo quedan cabales si se mira hacia abajo y si se pone uno de cabeza (Subcomandante Insurgente Marcos, 2013 [2006]:44).

Ramón Grosfoguel, militante de la decolonialidad, subraya otro factor que hace del EZLN un movimiento de enseñanza: el ejercicio dialógico constante de los zapatistas, diálogo asambleario pero también coyuntural, opera como alternativa al universalismo abstracto eurocentrado, alteridad epistémica inimaginable para la filosofía política de Occidente. La *episteme* zapatista⁵ está basada en universales concretos que aparecen a la manera de resultado, no como *a priori* o punto de partida, lo que exige inclusión de demandas diversas:

Los zapatistas, lejos de hablarle al pueblo con un programa pre-hecho y enlatado, como hacen todos los partidos de derecha e izquierda, parten de la noción de los indígenas

⁵ Episteme a la manera en que la entendió Foucault para dar cuenta, en su caso, de la discontinuidad en el pensamiento de Occidente: “[...] lo que se intentará sacar a la luz es el campo epis-

tojolabales del “andar preguntado”. “Andar preguntando” plantea una manera “Otra” de hacer política, muy distinta del “andar predicando” de la cosmología judeo-cristiana occidental, reproducida por los marxistas, conservadores y liberales por igual. El “andar preguntando” está ligado al concepto tojolabal de democracia, entendida como “mandar obedeciendo” [...] lo cual es muy distinto de la democracia occidental, en donde “el que manda no obedece y el que obedece no manda” (Grosfoguel, 2007:75).

Lo cierto es que lejos de ser un rasgo cultural exclusivo de los tojolabales, es parte del gran complejo mesoamericano de este continente y, con el neozapatismo, de sus luchas. Walter Mignolo, autor del *Manifiesto decolonial*, reconoce en el neozapatismo “un aporte fundamental a la transformación de la geopolítica y política corporal del conocimiento” (2007 [2005]:136). Retomando la experiencia de los Caracoles, vislumbra la irrupción de subjetividades inéditas a la ciencia política moderna/colonial:

Sus subjetividades se moldean por medio de la colaboración, no de la competencia. [...] están creando un sujeto nuevo, alejado de la formación del sujeto nacional caónico, y cuya relación con el tipo de sujeto alentado y controlado por el Estado mexicano es tangencial. Se trata de una subjetividad fronteriza, por así decirlo, en la que sólo quedan trazas de la subjetividad nacional. Cada asamblea de las que forman “los Caracoles” se denomina “junta de buen gobierno”. Quienes conocen la historia cultural de Abya Yala, saben que la frase “buen gobierno” es una referencia a la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma (Mignolo, 2007 [2005]:145-146).

Nuestra América retorna vigente a la luz neozapatista, actualidad que ha dejado de ser periférica y cuya raigambre marginal, pensamiento fronterizo como le llama Mignolo, posibilita alternativas radicales no sólo para el arrojo libertario de los pueblos originarios de Abya Yala, sino para el desalojo de un curso civilizatorio que ha sido etnocida y ecocida en todo el mundo, un suicidio pasional causado por la acumulación moderna capitalista.

temológico, la episteme en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico” (Foucault, 1966 [1968]:7). Hablar de episteme zapatista es evocar las configuraciones que hacen de su quehacer un pensamiento fáctico, discernible pero diferente al eurocéntrico.

DE LA INTERPELACIÓN COMO VOZ DE LA ALTERIDAD

Un debate que marca la forma de pensar los prolegómenos de la decolonialidad en México está signado por el diálogo entre Enrique Dussel y Karl-Otto Apel, que inició en 1989 y se prolongó por algunos años, lo que configuró una sugerente crítica a la ética discursiva. Apel reconocía en la filosofía de la liberación que la pobreza del mundo en el capitalismo periférico (*el factum*) debía ser considerada evidencia de exigencia ética, sin embargo, había que tomar en cuenta que ello siempre está mediado por una interpretación científico-empírico-social, lo que la vuelve ambigua, haciendo lo propio con la *praxis* de liberación asociada con la misma, potenciando el dogmatismo y la totalización. Para él, la ética del discurso mostraba ventajas en cuanto a su fundamentación trascendental intersubjetivamente válida. Dussel disentía, sostenía que si algo obvia dicha ética es el momento previo a esa fundamentación trascendental:

[...] antes de poder “aplicar” los principios éticos en el nivel empírico-histórico [...], el sujeto reflexivo debe ya presuponer siempre *a priori* [...] que el Otro ha sido “reconocido (*annerkent*)” como persona. Es decir, si alguien se encuentra frente a una piedra, una mesa, un caballo o ante el esclavo de Aristóteles, no tiene por qué argumentar, ni producir un producto para intercambiarlo con “el Otro”, porque no “hay” ningún Otro; hay sólo “cosas” (con las que no se argumenta: o se las conoce o se las usa desde el poder [Macht]) (Dussel, 2005 [2004]:293).

Para Dussel re-conocer a alguien en la asimetría como persona, pero como Otro, es la experiencia ética (*el factum*) que lo descubre como dominado o excluido. La norma ética básica, es decir, argumentar, presupone el participar de una comunidad de personas iguales, lo que implica *a priori* el re-conocimiento del Otro que antecede a la norma básica: “dicho reconocimiento es pre-científico y pre-reflexivo (anterior a la fundamentación y a la misma argumentación aun como posible)” (Dussel, 2005[2004]:293).

Así, el momento ético por excelencia para la ética de la liberación consiste en una salida materialista: el conocer práctico que perfora la funcionalidad instrumental y constituye al Otro como persona, como Otro distinto al sistema. A ello llama Dussel rationalidad ético-originaria, por ser anterior a toda argumentación y por tanto a la trascendentalización y fundamentación de Apel. El *factum* manifiesta a la persona del Otro como negada, como interpelante (Dussel, 2005[2004]:295). Dussel reconoce a Horkheimer como el pensador crítico que más se acercó a este hecho, al mostrar cómo el idealismo racionaliza el sentimiento de rebeldía, de compasión, de amor, de solidaridad y de toda esperanza de otro orden sin dar cuenta suficientemente de dichos

sentimientos. La propuesta de la ética de la liberación comparte esta crítica, pero a la vez se distancia de ésta al tener un sujeto histórico al que se articula (el bloque social de los oprimidos y excluidos, “el pueblo”) y al poder racionalizar la esperanza desde una razón ético-originaria y un proyecto de liberación:

La ética del discurso retroajo esa problemática a la mera razón discursiva comunitaria simétrica-sincrónica, sin descubrir el horizonte de la alteridad más allá de la dialéctica negativa. La comunicación simétrica-sincrónica es horizontal, tautológica –es la posición de Aristóteles, por ejemplo, a la que [Dussel] llam[a] “griega”, y la de la ética del discurso–; la comunicación o la justicia como término de un proceso que parte de la asimetría-diacrónica se establece como una relación vertical –es la posición bantú-egipcia, mesopotámica, semita–: desde abajo hacia arriba (Dussel, 2005:304).

Una escucha de los de abajo que ha hecho a los zapatistas recorrer el país, enmarcada en la posibilidad de aprehender de las muchas luchas, de las luchas otras, considerando al colectivo de argumentación heterárquico. Esta pluralidad resbalosa, indómita a la sutura totalizante, es un arma que ha hecho agua en todos aquellos que desde la academia aspiran a construir instrumentos solidarios a las apuestas populares, un momento importante en el que se debe transitar bajo desprendimiento epistemológico:

Poscolonialismo es una categoría polisémica y fluida cuyo poder deriva en parte de su habilidad para condensar múltiples significados y referir a diferentes localizaciones. Más que fijar su significado a través de definiciones formales, he argumentado que es más productivo desarrollar su significación por medio de investigaciones y análisis sobre la trayectoria histórica de sociedades y poblaciones sujetas a diversas modalidades de poder imperial (1992:101). En el espíritu de una larga tradición latinoamericana de respuestas transculturales al colonialismo y a la apropiación “digestiva” de culturas imperiales, he optado por lo que llamo “poscolonialismo táctico”. Mientras la noción de Spivak de “esencialismo estratégico” sirve para acomodar identidades socialmente construidas con el fin de avanzar en objetivos políticos, el poscolonialismo táctico sirve para extender el conocimiento académico preestablecido hacia fines-abiertos con posibilidades libertarias. Se concibe al poscolonialismo no como un territorio cercado, sino como un campo en expansión de luchas contra el colonialismo y otras formas de sujeción. Ya no debemos trabajar dentro de, sino con, tratándolo junto a Ortiz como una zona “transcultural” de batallas creativas, “digiriéndolo” tal como Andrade juega, aproximándosele como un *locus* de enunciación liminal como ha sugerido Mignolo, para descolonizar el conocimiento y construir un mundo democrático genuino, “un mundo donde quepan muchos mundos”, como proponen los zapatistas y el Subcomandante Marcos (Coronil, 2008:426, traducción del inglés).

Táctica que corresponde a un punto en la historia, en el que el antagonismo aún tolera a su contrincante, erigiéndolo, mas las apuestas autonómicas aspiran a realizar un movimiento que renuncie incluso a la decolonialidad en última instancia, y con ello a su opositor, condicionando al mundo a que se revele descolonizado política y socialmente.

INTERPELACIÓN ENCARNADA

Fundamental para el giro decolonial es no quedar reducido a un pensamiento referencial, enciclopédico pues aspira a sumarse a las múltiples prácticas libertarias, se le puede aprehender en propuestas como las desplegadas por la comunicación para la autonomía, engendradas con y desde el zapatismo. Interpelar no es un concepto desenraizado, es un ejercicio permanente que se realiza día a día bajo nuevas formas de comunicación, como lo demuestra el quehacer de numerosas radios comunitarias indígenas: hacer de los otros unos interlocutores bajo *praxis* radial.

El recorrido de La otra campaña por el país en 2006 fue uno de los nodos en los que la interpelación se manifestó con fuerza. Su paso por la Sierra Norte de Puebla, por mencionar un caso, dejó un profundo rastro en la vida de las comunidades indígenas nahuas y totonacas de la región, ecos que hoy se siguen escuchando a través de radios comunitarias.

Una de ellas, Chuchutsipi Radio, “La voz del pueblo”, empezó a tomar forma después de que un 14 de febrero, el de 2006, en el municipio de Ixtepec, las palabras de los miembros de la organización totonaca anfitriona y del Delegado Zero, se escucharon a través de los radioreceptores de los hogares de comunidades aledañas gracias a la instalación de un transmisor que acompañaba a la delegación de “La Otra”. Un año después, con el apoyo solidario de muchas personas y organizaciones, Chuchutsipi Radio obtenía su primer transmisor.

Desde entonces esta radio comunitaria indígena también se convirtió en expresión de la demanda hecha diez años atrás en los Diálogos de San Andrés Sacam Chén de los Pobres: “Ya es tiempo de crear en cada pueblo, en cada comunidad, en cada barrio, en cada región, instrumentos de comunicación confiables que respondan efectivamente a las necesidades de todos los grupos de la sociedad” (Declaración General del Grupo de Trabajo 5: Acceso a los Medios de Comunicación, Diálogo de San Andrés Sacam Chén de los Pobres, octubre 1995).

Tal como Chuchutsipi Radio, fueron muchos los proyectos radiofónicos principalmente, que nacieron inspirados, contagiados y fortalecidos por la propuesta zapatista

de otra comunicación, una comunicación para la libre determinación y la autonomía. Así, en el 2001 Radio Zapote surge en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) a partir de la estancia zapatista durante la “Marcha del color de la tierra”. La Red de Medios Libres “Abajo y a la izquierda” nace en 2007, después del paso de la delegación del EZLN por el norte del país, retomando el espíritu de la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* y convocando a la construcción –desde abajo y a la izquierda– de todo tipo de medios de comunicación libres que apoyen y acompañen a los movimientos sociales de cada lugar. A los colectivos y organizaciones que conforman la Red de Medios Libres Chiapas les une el ejemplo zapatista y la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* como un marco de referencia en la lucha que hacen desde esa trinchera, desde los medios de comunicación. La Radio Zapatista California, en Estados Unidos, es un colectivo de radio alternativo que produce reportajes y programas sobre las luchas rebeldes inspiradas por los zapatistas y el neozapatismo en México y en el mundo; y la Radio Zapatista Sudcaliforniana se define como el brazo sonoro del Frente Zapatista Sudcaliforniano, adherente a la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*.

Desde los trabajos de la Mesa de Derechos y Cultura Indígena del Diálogo de San Andrés el tema del acceso a los medios de comunicación fue incluido como una demanda central, “a fin de propiciar un diálogo intercultural desde el nivel comunitario hasta el nacional, que permita una nueva y positiva relación entre los pueblos indígenas y entre éstos y el resto de la sociedad”, considerando además que los medios de comunicación propios “son también instrumentos claves para el desarrollo de sus culturas” (Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento, febrero de 1996).

La construcción de esa otra comunicación y el acceso a medios de comunicación propios han sido vistos por los zapatistas como una estrategia fundamental para acompañar la lucha por la libre determinación de los pueblos y su autonomía. Así se expresaba en la Propuesta de ley sobre derechos y cultura indígena, elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa):

Los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y, como expresión de ésta, a la autonomía como parte del Estado mexicano para adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación.

En la modificación final a este párrafo del artículo 2 constitucional de la ominosa ley Bartlett-Cevallos-Ortega, el derecho a la libre determinación y la autonomía fueron

omitidos, sustituidos por una concesión de Estado, quedando como responsabilidad de la federación, estados y municipios:

[...] promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier “práctica discriminatoria” el establecimiento de “condiciones para que los pueblos y las comunidades puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación en los términos que las leyes de la materia determinen” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 2, B, VI).

El Estado incumplió y mutiló uno a uno los Acuerdos de San Andrés, entre éstos todos los relacionados con los medios de comunicación: la transferencia de las radios estatales indigenistas a las comunidades, un nuevo marco jurídico que permitiera a los pueblos indígenas adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación, la apertura de espacios en los medios existentes para uso de la sociedad civil y los pueblos indígenas, la fijación y reserva de un porcentaje de espacio para el uso de los pueblos indígenas, la creación de un Consejo Ciudadano de la Comunicación, entre otros.

Hasta hoy la mayor parte de estas demandas siguen presentes en la lucha y movilización social en torno a los derechos de comunicación, el acceso y democratización de los medios y, en el caso de las radios indígenas, la lucha por el reconocimiento a sus derechos colectivos, incluido el derecho a la comunicación vinculado con el ejercicio de la autonomía.

Es por ello que la mayoría de las organizaciones y redes de medios comunitarios indígenas también siguen haciendo referencia directa a los Acuerdos de San Andrés, que en el reclamo de autonomía vinculan el contar con sus propios medios de comunicación. Eso ya lo anticipaban los zapatistas y sus asesores que desde 1996 afirmaban:

San Andrés tiene allí su propia dimensión como punto de arranque, de ninguna manera como punto final o meta definitiva. San Andrés es el espacio de una estrategia más amplia de transformación profunda de las relaciones entre los mexicanos. La conclusión de la actual fase es sólo el punto [inicial] de una lucha creciente en donde los actores principales no están directamente sentados a la mesa, sino latiendo al unísono de una negociación que el EZLN ha convertido en un diálogo de nuevo tipo, apoyado en sectores diversos del espectro social, que reflejan la riqueza y variedad de la sociedad civil mexicana (Comité Clandestino Revolucionario Indígena Comandancia General del EZLN, 1996. *El diálogo de San Andrés y los derechos y cultura indígena. Punto y seguido*).

A esa transformación profunda se ha apuntado. Más allá de las demandas concretas por el reconocimiento formal de derechos, la existencia de las radios comunitarias remite a posibilidades de transformación de las relaciones sociales al ser los grupos mayormente excluidos, los que irrumpen en el escenario de los poderes establecidos, interpelando el poder fáctico del sistema mediático, tomando la voz y exigiendo en acto el reconocimiento en el ejercicio concreto de sus derechos que, desde lo local, contienen múltiples posibilidades de contribuir al desarrollo y cambio social. La radio comunitaria indígena es un ejemplo de interpellación desde la periferia, tomando un lugar de enunciación negado históricamente. Hermelindo, radialista de Chuchutsipi Radio lo dice así:

Los medios de comunicación comercial nos han invadido nuestras mentes, nuestros corazones, los medios de comunicación nos están bombardeando día a día, minuto a minuto a ser cierto tipo de personas, a ser personas individuales, a ser personas de consumo. Frente a estos medios de comunicación que tratan de devorarnos como pueblos indígenas, pues no nos permiten ser lo que somos, ¿qué alternativa tenemos? Tenemos la alternativa de hacer nuestros propios medios. Radio Chuchutsipi es una muestra de que sí se puede hacer otra comunicación desde los pueblos.

Los efectos del neozapatismo para el pensamiento otro más que ser reducidos a un programa académico, aspiran a formar parte de las apuestas políticas que acompañan a insurrectos de diversas cepas. La inflexión decolonial no obvia el legado neozapatista, aspira a consolidar una descolonización que en México no es sólo epistémica, o si lo es únicamente en un sentido radicalmente amplio, pues los saberes imposibles jugados en las alternativas libertarias de varios sectores del país están en curso.

Consideramos que los medios comunitarios indígenas apuntan hacia cambios radicales. Los pueblos indígenas, en su condición de subalternidad, ubicados en la periferia del sistema, forman parte del sector de los excluidos que la comunidad de comunicación habermasiana y el enfoque deliberativo de la democracia pasan por alto. Sus mundos de vida (*Lebenswelt*) con respecto al mundo de vida hegemónico y dominador se encuentran en una condición de colonización y exclusión (Dussel, 1994; Bautista, 1994); su otra razón, la razón del Otro, no encuentra cabida en el ejercicio social de diálogo racional que supone la democracia deliberativa. Por esto creemos que la interpellación desde la exterioridad, es decir, la que realizan los pueblos indígenas en donde se inscribe la lucha de sus radios comunitarias, tiene el potencial de ampliar radicalmente los sentidos de la democracia. En la experiencia de comunicación indígena se encuentra la transmisión de otros mundos de vida, consolidando con ello una sociedad efectivamente plural.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, “Raíces, orígenes e inicios del neozapatismo mexicano”, *Con trahistorias, la otra mirada de Clío*, núm. 20, marzo-agosto, Contrahistorias, México, 2013.
- Bautista, Juan José, “De la comunidad ideal de comunicación a la comunidad real de comunicación”, en Enrique Dussel (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI Editores/ Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (Filosofía), México, 1994, pp. 90-97, pp. 312.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, CCRI-CG del EZLN, “Mandar obedeciendo”, en Antonio García de León (prólogo), Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis (crónicas), *Documentos y comunicados*, EZLN, Era, México, 1994, pp. 332
- Conant, Jeff, *A Poetics of Resistance. The Revolutionary Public Relations of the Zapatista Insurgency*, AK Press, Oakland /Edinburgh, 2010, pp. 384.
- Coronil, Fernando, “Elephants in the Americas? Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization”, en Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Duke University Press (Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations), Durham, 2008, pp. 630.
- Dussel, Enrique, “La razón del Otro. La ‘interpelación’ como acto-de-habla”, pp. 55-89, en Enrique Dussel (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (Filosofía), México, 1994, pp. 312.
- , “La ética de la liberación ante la ética del discurso”, en Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta (Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía), Madrid, 2005 (2004), pp. 394.
- , *20 Tesis políticas*, CREFAL/Siglo XXI Editores (Filosofía), México, 2006, pp. 174.
- , *Materiales para una política de la liberación*, Facultad de Filosofía-UANL/Plaza y Valdés, México, 2007a, pp. 374.
- , *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta (Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía), Madrid, 2007b, pp. 587.
- , “A manera de prólogo”, en José Guadalupe Gendarilla Salgado, *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, CEIICH-UNAM/Anthropos (Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 210), México, 2012, pp. 354.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Elsa Cecilia Frost (trad.), Siglo XXI Editores (Teoría), México, 1968 (1966), pp. 375.
- Gogol, Eugene, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana. La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*, Félix Valdés García (trad.), Casa Juan Pablos, México, 2004 (2002), pp. 369.
- Grosfoguel, Ramón, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Santiago Castro-

- Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre/Universidad Central/IESCO-UC/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar (Biblioteca Universitaria, Ciencias Sociales y Humanidades, Serie Encuentros), Bogotá, 2007, pp. 307.
- Grosfoguel, Ramón y Ana Margarita Cervantes-Rodríguez (Eds.), “Introduction. Unthinking Twentieth-Century Eurocentric Mythologies: Universalist Knowledge, Decolonization, and Developmentalism”, en *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century. Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge*, Praeger, Westport, CT/Londres, 2002, pp. 307.
- Harvey, Neil, “Más allá de la hegemonía. El zapatismo y la otra política”, en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, UNACH/CIESAS/UAM-Xochimilco (Colección Teoría y Análisis), México, 2011, pp. 577.
- Medellín Urquiaga, Sofía Irene, *Radio Chuchutsipí “La Voz del Pueblo”. Surgimiento y potencialidad de una radio comunitaria totonaca, tesis de maestría en desarrollo rural*, Carlos Cortés Ruiz (dir.), Posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México, 2010, pp. 286.
- Mignolo, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Silvia Jawerbaum y Julieta Barba (trads.), Gedisa (Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento), Barcelona, 2007 (2005), pp. 241.
- , “Desobediencia epistémica (II), pensamiento independiente y libertad decolonial”, *Otros logos, Revista de Estudios Críticos*, Iván Jacobo Herrera (trad.), año 1, núm. 1, Centro de Estudios y Actualización del Pensamiento Político, Decolonial e Interculturalidad, 2009a: pp. 8-42.
- , “La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial”, *Crítica y Emancipación*, año 1, núm. 2, 1er semestre, CLACSO, Buenos Aires, 2009b, pp. 252-276.
- , *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la decolonialidad*, Ediciones del Signo (Colección Razón Política), Buenos Aires, 2010, pp. 126.
- Nunca más sin nosotros, *Acuerdos de la Mesa de Derechos y Cultura indígena entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno Federal, San Andrés Sacamchén de los Pobres*, Casa Juan Pablos (Serie Jetien Karem), México, febrero de 1996.
- Subcomandante Insurgente Marcos, “El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003”, en *Siete imágenes del mundo. Comunicados del EZLN*, La Boca-Barracas, Tierra del Sur, 2005 (2003), pp. 138.
- , *Relatos del Viejo Antonio*, Rebeldía, México, 2011 (2004), pp. 232.
- , “Palabras en la Casa Museo del Doctor Margil A.C. (17 de noviembre de 2006)”, *Contrahistórias, la otra mirada de Clío*, núm. 20, marzo-agosto, Contrahistórias, México, 2013 (2006).
- , “Palabras a la Caravana Nacional e Internacional de Observación y Solidaridad con las comunidades zapatistas”, *Contrahistórias, la otra mirada de Clío*, núm. 20, marzo-agosto, Contrahistórias, México, 2013 (2008).